

ختام العدد

مدخل إلى التجربة النقدية والفكرية

كثيراً ما وُجّه إليّ السؤال عن المنهج النقدي المناسب في تحليل الظواهر الثقافية، أو في تحليل النصوص الأدبية، وغالباً ما كانت الإجابة متعذّرة، أو في الأقل شبه متعذّرة؛ لأن علاقة الناقد بالمنهج نسبية، وهي علاقة متحوّلة لا تثبت على حال بين زمن وآخر، فضلاً عن وجود اختلاف بين النقاد حول وظيفة المنهج بين مَنْ يراه قالباً صارماً ينبغي إخضاع النصوص له ومَنْ يراه دليلاً يهتدي به لتحليل النصوص واستنطاقها. وفي ضوء ذلك يصبح الجزم برأي نهائي حول علاقة الناقد بالمنهج، وعلاقتهما بالظواهر المدروسة ضرباً من الادّعاء الذي يتكفّل الزمن بإبطال مفعوله، وبعبارة أخرى، فكل حديث ينصرف إلى وصف مكتمل لهذه العلاقة يجد نفسه متورطاً في خضم سلسلة من الادّعاءات التي لا تملك براهينها، لأنه ينطلق من افتراض عام، هو استقرار التجارب النقدية وثباتها، وانكفاء الناقد على نفسه فلا يتفاعل مع الكشوفات النقدية والمنهجية الجديدة، وهذا أمر خارج نطاق الإمكان بالنسبة إلى كل ناقد حقيقي، كون التجربة النقدية مفتوحة على آفاق لا نهائية، وليس من الصواب حصرها ضمن مقولات ثابتة ونهائية؛ لأنها ستضيق بنفسها، وتتعلّل فاعليتها المعرفية إذا ما قيّدت إلى مرجعيات ثابتة، وأدعت اليقين المطلق فيما تذهب إليه، فكل تجربة نقدية تغتني، رؤية ومنهجاً، من خلال الحوار والتفاعل والتواصل بين المعارف والمناهج، ولا يصحّ الحديث إلا عن مسار متحوّل يريد تجديد ذاته

عبدالله إبراهيم*

ليواكب عمليات التحديث في الفكر الإنساني. وعليه يتعذر الحديث عن تجربة نقدية نهائية، ناهيك عن علاقة ناجزة بمنهج، فالأكثر موضوعية هو الالتفات إلى جملة من الأفكار والرؤى والموضوعات المتغيرة التي انتظمت في نسق فكري، وتمّ من خلالها الكشف عن سلسلة من القضايا المتصلة بالممارسة النقدية والفكرية.

يمكن فهم الممارسة النقدية بوصفها حواراً مع النصوص الأدبية والمعرفية، ويأخذ مصطلح «الحوار» دلالاته من كونه نقطة تلتقي فيها مقاصد القارئ-الناقد بالمقاصد المضمرة للنصوص، بما يفرضي إلى ضرب من التفاعل والحوار الذي هو نتاج قطبين، ينطلق كل منهما صوب الآخر. وهذا التفاعل، هو ما يصطلح عليه الآن بـ«القراءة». ويقصد بها: استراتيجية تعويم المقاصد المضمرة والمتناثرة التي تنطوي عليها النصوص، استناداً إلى حيثيات منهجية يتوفّر عليها القارئ-الناقد. هذه «القراءة» سواء أكانت أسلوبية أو بنائية أو دلالية، هي «جوهر» الممارسة النقدية بمفهومها الحديث.

للقراءة اتجاهات متعددة: منها ما يقتصر على النصوص ذاتها محاولاً استكناه خصائصها الذاتية، ومنها ما يستنطق تلك النصوص بهدف استخلاص قيم ثقافية واجتماعية، ومنها ما ينطلق من مرجعيات النصوص الخارجية لتفسيرها وتأويلها، ومنها، أخيراً، ما يربط بين المكونات النصية والمرجعيات الخارجية التي تحتضنها في محاولة لردّ الإحياءات

النصية إلى نظم ثقافية. وقد اندرجت هذه الاتجاهات في مقترين كبيرين، أولهما «المقرب الخارجي» وهو يعنى بتحليل المرجعيات التي تغذي النصوص بعناصرها، سعياً إلى كشف الأثر الذي تتركه تلك المرجعيات في النصوص، وينضوي في إطار هذا المقرب عدد من المناهج، مثل: المنهج التاريخي، والاجتماعي، والنفسى، وثانيهما «المقرب الداخلي» وينصرف اهتمامه إلى استكشاف المزايا الخاصة للنصوص، وبيان نظمها الداخلية، ودلالاتها النصية. ويدخل ضمن هذا المقرب عدد من المناهج، مثل: المنهج الشكلي، والبنوي. ولم يعد تاريخ النقد الأدبي محاولة الإفادة من كشوفات هذين المقترين، والتوفيق بينهما، ومقاربة النصوص الأدبية في ضوء ذلك، وهو ما تجلّى في «نظرية القراءة والتلقي» ومنهج التفكيك.

تقوم القراءة النقدية، بوصفها فعالية منشّطة للنصوص، على ركيزتين أساسيتين، هما: «الرؤية» التي يصدر عنها الناقد، و«المنهج» الذي يتبعه لتحقيق الأهداف التي يتوخاها من قراءاته. و«الرؤية» هي: خلاصة الفهم الشامل للفعالية الإبداعية، أما «المنهج» فهو: سلسلة العمليات التي يهتدي بها الناقد وهو يباشر النصوص الأدبية وصفاً واستنطاقاً، شرط أن يكون «المنهج» مستخلصاً من آفاق تلك «الرؤية». وأية قراءة لا تأخذ بالحسبان هاتين الركيزتين، بدرجة أو بأخرى، تفقد، فيما نرى، شرطها النقدي الأصيل؛ لأنها لم تتوفّر على الثوابت الأساسية التي تقتضيها

الممارسة النقدية الواعية.

أشارت قضية «الرؤية والمنهج» اهتمام نقاد الأدب ودارسيه، ويمكن التأكيد على أن الجانب الخصب في الممارسة النقدية، تجلّى بأفضل صورته، حينما حصل اقتران بين هاتين الركيزتين. وفي غياب أي منهما، يصبح النقد ضرباً من التضليل والخداع والانطباعات الساذجة، وكل هذا تنكب عن جوهر النقد ووظيفته.

إن غياب الوعي بأهمية النقد متأًت من عدم إدراك أهمية الرؤية والمنهج، ذلك أن النقد نشاط فعال يصل بين النص والمتلقي، فكما أن النص بحاجة إلى متلقٍ قادر على تفجير مضمراته ودلالاته الخفية، فإن المتلقي بحاجة

إلى نص يدفعه لتحويل تصوراتهِ الثقافية إلى نشاط تأملي وعقلي وجمالي، يمكنه من بلوغ حالة الإحساس المشترك بالمتعة والمعرفة في آن، وهذا التجاذب يكون أكثر أهمية إذا توسطته «قراءة» تُسهّم في استكشاف القطبين المذكورين، ومن أبرز شروط القراءة الفعّالة، صدورهما عن «رؤية» خصبة، وانتظامهما في «منهج» كفء.

الممارسة النقدية والدراسات السردية

تبلورت ملامح هذا التصوّر النقدي لديّ في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين، فوظفته في دراستي

عن السرد العربي قديمه وحديثه، وضمنه جاء كتابي «المتخيّل السردى» ثم كتابي «السردية العربية». وقد اهتم الكتاب الأخير بمنحى محدّد من مناحي الثقافة العربية وهو «السرد» بوصفه مظهراً تعبيرياً، تكون في حضن الثقافة العربية-الإسلامية، وتكيّف بفعل الموجهات الخارجيّة التي صاغت أنظمتها الداخلية، على أن العناية انصرفت إلى «سردية» ذلك المظهر،

بهدف استنباط الأنساق والأبنية الخاصة به، لأن السردية Narratology لا تعنى بالمتون السردية في ذاتها، إنما بتجليات المكونات السردية بتجليات المكونات السردية في النصوص الأدبية، أي بالممارسة التي اتخذتها تلك المكونات ضمن

كل تجربة نقدية تغتني، رؤية ومنهجاً، من خلال الحوار والتفاعل والتواصل بين المعارف والمناهج، ولا يصح الحديث إلا عن مسار متحوّل يريد تجديد ذاته ليواكب عمليات التحديث في الفكر الإنساني.

البنية السردية.

لازم البحث، في هذا الموضوع، حرص على عدم إخضاع «السردية العربية» لمعيار خارجي مستمد من موروث سردي آخر له مرجعياته الثقافية الخاصة به، والمتشكّلة طبقاً لظروف تاريخية مختلفة عن ظروف نشأة الظاهرة السردية في الثقافة العربية؛ فالهدف كان رسم ملامح هوية «السردية العربية» كما تكونت واستقامت ضمن المحضن الثقافي العربي الذي تشكّلت فيه. ولم ينظر إلى السرد العربي، بوصفه ركناً معرياً من أركان الثقافة العربية، إنما نظر إليه، بوصفه مظهراً تمثيلاً، استجاب لشروط تلك الثقافة ومعاييرها،

فتجلّت فيه على أنها مكونات خطائبة، انزاحت إليه بسبب هيمنة موجّهاتها الخارجية، وبخاصة الشفاهية والإسناد، فالسرد العربي، خلفيّة تمرأت فيها الموجّهاات، وقام هو بتمثيل Representation خطابي لها، وليس عكسها Reflection.

استدعت هذه الرؤية النقدية للموروث السردى الحاجة إلى عملية منهجية تعوّمها، وتعبر عنها، فاعتمد على نوع من «الاستقراء الفني» الذي يستند إلى الاستنطاق تارة، والوصف والتحليل تارة أخرى، فكان أن شخّصت الثوابت والمتغيرات، واستنطقت الأصول، ثم استخلصت الهياكل العامة التي تؤطر بنية المرويات السردية، وتوجّ التحليل، بكشف مستويات التمثيل بين بنية الموجّهاات الخارجية وبنية السرد، الأمر الذي يؤكد أن الاتصال كان قائماً فيما بينهما، على نحو تمثيلي، في أشدّ الركائز أهمية، وهو: الإرسال بأركانه من راو ومروي ومروي له. وكان الحرص قائماً على ضرورة استنطاق الأصول المعرفية استنطاقاً يبتعد عن «التقويل» ويترك لها أن تكشف عمّا تغيبه دونما تعسف، سوى توفير «الظروف المنهجية» التي تسهل، بوساطة القراءة، عملية كشف المقاصد والمرامي التي تنطوي عليها الأصول؛ ذلك أن الهدف لا يتّجه إلى كشف تناقضات الأصول بذاتها، إنما استنطاقها، بما يجعلها تسفر عمّا تكّنه، لتتضح طبيعة الموجّهاات الخارجية التي كانت تمارس سلطتها في الخطاب السردى، وإلى كلّ ذلك فلم نهدف بمصطلح «السردية العربية»

إلى أيّ مقصد عرقي، إنما الإشارة إلى المرويات السردية التي تكونت أغراضاً وبنيات، ضمن الثقافة التي أنتجتها اللغة العربية، التي كان التفكير والتعبير فيها، يترّتب بتوجيه من الخصائص الأسلوبية والتركيبة والدلالية لتلك اللغة التي أسهمت فيها أعراق متعددة.

ضمن هذا الأفق ترّتب عملي النقدي على السرد العربي القديم، وفيه ترّتب عملي اللاحق على السرد العربي الحديث، مع الإفادة الواضحة من الكشوفات المستمرة التي شهدتها البحوث السردية، والتوسع في المنظور العام للأدب ووظيفته. والحال هذه، فقد وجدت أن الرواية العربية إحدى أهم الظواهر الأدبية في ثقافتنا الحديثة، وأنها موضوع قابل للبحث وإعادة البحث مجدداً بصورة مستمرة؛ لأنها انبثقت من خضمّ التداخلات الثقافية القديمة والحديثة، ومن تفاعل المرجعيات العربية والأجنبية، وفيها اندمجت عناصر كثيرة؛ أدبية وتاريخية واجتماعية ونفسية، فقامت بعملية تمثيل رمزي لأشدّ القضايا أهمية في التاريخ الاجتماعي، وفضلاً عن ذلك فإنّ الاهتمام بتقنيات السرد وأساليبه وأبنيته ودلالته استأثر بالأهمية الأساسية لديّ.

وبمرور الوقت اتسع مجال الاهتمام النقدي، فكما حرصت على تفسير نشأة الظاهرة السردية في الثقافة العربية القديمة، ووصف أبنيتها السردية والدلالية، فقد صرفت اهتماماً مضاعفاً لدراسة السردية العربية الحديثة، فلزم ذلك بناء السياق

سياق ثقافي غريب عنها. وبعد ذلك اقترحت النظر إلى الرواية باعتبارها من «المرويات الكبرى» التي تسهم في صوغ الهُويّات الثقافية للأمم، ذلك أن السرد يتكر عالمًا متخيلاً وينظّم العلاقة بمرجعياته، ويصبح من الضروري تغيير موقع الرواية من كونها مدوّنة نصّية إلى خطاب تعدّدي منشبك بالخلفيّات الثقافيّة الحاضرة له، مما يفضي إلى ظهور عوالم سرديّة متنوّعة في قيمها وتصوّراتها ومواقفها، فلم يسجّل السرد واقعاً، أو يعكس حقيقة، إنّما يقوم بتركيب عوالم متخيّلة مناظرة للعوالم الواقعيّة، لكنّها مختلفة عنها، إلّا حينما يتدخّل التأويل في كشف بعض أوجه التماثل فيما بينها، فالعوالم المتخيّلة من نتاج التمثيل السرديّ.

التخيّل التاريخي

على أن تنوّع الكتابة السردية دفع بي إلى استقصاء بعض ضروبها الثانوية، فاستوقفتني منها أشكال سردية، وموضوعات لم يكن أمر تخطّيها ممكناً، ومن ذلك ضرب من الكتابة اصطلحت عليه بـ«التخيّل التاريخي» وهو المادّة التاريخيّة المتشكّلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفيّة، وأصبحت تؤدّي وظيفة جماليّة ورمزيّة، فالتخيّل التاريخي لا يحيل على حقائق الماضي، ولا يقرّرها، ولا يروّج لها، إنّما يستوحيا بوصفها ركائز مفسّرة لأحداثه، وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المُعزّز بالخيال، والتاريخ المُدعّم بالوقائع، لكنّه تركيب ثالث مختلف عنهما. وقد ظهر على خلفيّة من أزماث ثقافيّة لها صلة بالهويّة،

لم نهدف بمصطلح "السردية العربية" إلى أي مقصد عرقي، إنما الإشارة إلى المرويات السردية التي تكونت أغراضاً وبنيات، ضمن الثقافة التي أنتجت اللغة العربيّة

الثقافيّ للسرديّات العربيّة في القرن التاسع عشر، واستعادة التفاعلات الثقافيّة شبه المجهولة التي شهدت انهيارات نسقية في مفهوم الأدب، وتحلّل أبنية السرد القديم، وبداية تشكّل الأنواع الجديدة، وحذّرت من الامتثال للفرضيّات الشائعة حول نشأة تلك الظاهرة، إنّما يجب التحرّر من هيمنة الخطاب الاستعماريّ الذي رسّخ جملة من التصورات الشائعة عن نشأة السردية العربية الحديثة باعتبارها مستعارة من السرديات الغربية، وهي، في تقديري، تصورات متعجّلة صاغت الوعي النقدي صوغاً قاصراً، واختزلته بتأثيرات سلبية جاهزة، وليس عبر تفاعلات سياقية خصبة أثّرت الظاهرة السردية؛ فكل بحث يتوخّى الدقّة الحفرية ينبغي عليه ألا يهمل التركة السردية التي تراكمت طوال أكثر من ألف عام، ثم تفكّكت بالتدرّج في القرون المتأخّرة؛ فالسردية العربية الحديثة ظاهرة مركّبة تفاعلت أسباب كثيرة من أجل ظهورها، ولم تكن نتاج نصّ طليعيّ انشقّ عن نسق نوعيّ فأوجد تيّاراً جديداً اتّبع فيما بعد، فذلك يستبعد الرصيد السرديّ الضخم، ويهمل القضية الأكثر خطورة: الكيفيّة التي يتكوّن فيها نوع جديد من أمشاج الظواهر السردية السابقة عليه، كما أنّها لم تستجلب من

والرغبة في التأصيل، والشروع نحو الماضي، باعتباره مكافئاً سردياً لحاضر كثيف تتضارب فيه وجهات النظر، فوصول الأمم إلى مفترق طرق في مصائرهما يدفع بسؤال الهوية التاريخية-السردية إلى المقدمة، ويصبح الاتكاء على الماضي ذريعة لإنتاج هوية تقول بالصفاء الكامل، والمسار المتفرد بين الأمم والجماعات التاريخية. إن وجود الماضي في قلب الحاضر يكون مهماً بمقدار تحوله إلى عبرة للتأمل، وتجربة داعمة للمعرفة.

يتنزل «التخيّل التاريخي» في منطقة التخوم الفاصلة/الواصلة بين الخيالي والتاريخي، فينشأ في منطقة حرّة ذابت مكوناتها بعضها في بعض، وكونت تشكيلاً جديداً متنوع العناصر. ولطالما نظر إلى التخيلات التاريخية على أنها منشطرة بين صيغتين كبيرتين من صيغ التعبير: الموضوعية والذاتية، فهي نصوص أعيد حبك موادها التاريخية، فامتثلت لشروط الخطاب الأدبي، وانفصلت عن سياقاتها الحقيقية، ثم اندرجت في سياقات مجازية، فابتكار حبكة للمادة التاريخية هو الذي يحيلها إلى مادة سردية. وما الحبكة إلا استنباط مركز ناظم للأحداث

المتناثرة في إطار سردي محدد المعالم. ويتأدى عن فعل الحبك، ما اصطلح عليه «بول ريكور» بـ«الهوية السردية»، وهي البؤرة التي يقع فيها التبادل والتمازج والتقاطع والتشابك بين التاريخ والخيال بوساطة

السرد، فينتج عن ذلك تشكيل جديد يكون قادراً على التعبير عن حياة الإنسان بأفضل ممّا يعبر عنه التاريخ وحده، أو السرد الأدبي بذاته، فحياة البشر تُدرك على نحو أسهل وأمتع حين يجري تمثيلها بالتخيّلات التاريخية، لأن «فهم الذات هو عملية تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلاً إيّاها على بقية الإشارات والعلامات والرموز. والسرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخيالية، جاعلاً من تاريخ الحياة قصة خيالية، أو قصة تاريخية، شابكاً أسلوب العمل التاريخي الحقيقي للسير بالأسلوب الروائي للسير الذاتية الخيالية». ثم بانتقال السرد من مستوى الفرد إلى مستوى الجماعة، وهو ما يشكل الاتجاه العام للتخيّل التاريخي، حتى تكون للهوية السردية الجماعية قيمتها الأساسية، فكل أمة أو جماعة، وهي تسرد تاريخها، لا تستطيع أن تتخلص من نسيج الحكايات حول ماضيها ومزج الخيال بالواقع. ثمّة علاقة متفاعلة بين تاريخ الأمة والحكايات المتخيّلة الداعمة لها، وعن ذلك تنتج الهوية السردية الجماعية.

لم يبق بالإمكان قبول التصوّرات الأولى لوظيفة «الرواية التاريخية» كما أشار إليها جورج زيدان وأضرابه من المؤسّسين لهذا النمط من الكتابة، فقد استندت طاقتها الوصفية بعد أن جرى تحويل جذري في طبيعة الكتابة

يتنزل "التخيّل التاريخي" في منطقة التخوم الفاصلة/الواصلة بين الخيالي والتاريخي، فينشأ في منطقة حرّة ذابت مكوناتها بعضها في بعض، وكونت تشكيلاً جديداً متنوع العناصر.

السردية التاريخية، التي استحدثت لها وظائف جديدة لم تكن معروفة آنذاك، فتراجعت القيمة النقدية للتصورات التي عاصرت ظهورها في نهاية القرن التاسع عشر، وأصبحت غير قادرة على الوفاء بتحليل موضوعها، وأن لها أن تكون جزءاً من الجدل الذي رافق نشأتها، فمكانها تاريخ الأنواع السردية، ويلزم إعادة طرح المفهوم بتحوّلاته الجديدة ضمن مصطلح «التخيّل التاريخي»، للتخلّص من العثرات التي لازمت هذا الضرب من الكتابة مدّة طويلة.

السرد النسوي

وكان ينبغي الالتفات إلى ظاهرة جديدة بدأت تستأثر بمكانة كبيرة في الكتابة السردية العربية، قصدت بها «السرد النسوي» الذي صيغت هويته السردية، ممثلة بالنوع الروائي، فيما أرى، استناداً إلى حضور أحد المكونات الثلاثة الآتية أو اندماجها معاً فيه، وهي: نقد الثقافة الأبوية الذكورية، واقتراح رؤية أنثوية للعالم، ثم الاحتفاء بالجسد الأنثوي، فتشابكت تلك المكونات من أجل بلورة مفهوم الرواية النسوية بما صارت تعرف بها.

السرد النسوي "استناداً إلى حضور أحد المكونات الثلاثة الآتية أو اندماجها معاً فيه، وهي: نقد الثقافة الأبوية الذكورية، واقتراح رؤية أنثوية للعالم، ثم الاحتفاء بالجسد الأنثوي.

ويلزم التفريق بين كتابة النساء، والكتابة النسوية، فالأولي تتمّ بمنأى عن فرضية الرؤية الأنثوية للعالم وللذات إلاّ بما يتسرّب منها دون قصد، وقد تماثل كتابة الرجال في الموضوعات والقضايا العامة، أمّا الثانية فتتقصد التعبير عن حال المرأة، استناداً إلى تلك الرؤية في معانيها للذات وللعالم، ثمّ نقد الثقافة الأبوية السائدة، وأخيراً اعتبار جسد المرأة مكوّناً جوهرياً في الكتابة، بحيث يتمّ كلّ ذلك في إطار الفكر النسوي، ويستفيد من فرضياته وتصوّراته ومقولاته، ويسعى إلى بلورة مفاهيم أنثوية من خلال السرد، وتفكيك النظام الأبويّ بفضح عجزه.

شهد السرد العربيّ الحديث صعوداً لافتاً للرواية النسوية، ولم يحصل ذلك في معزل عن المكانة المتنامية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية، فقد جاء، فضلاً عن كلّ ذلك، استجابة للوعي الأنثويّ الذي عرف طوال التاريخ استبعاداً لا يمكن تجاهله، وتميّزاً ضده يصعب إغفاله في المجالات كافة؛ فالآداب العربية القديمة، شعرية وسردية، كانت تموج بصور المرأة-الجارية، التي اقتصر دورها على تقديم المتعة للرجل، فهي موضوع للذّته. وندر أن جرى الاهتمام بها خارج هذه الوظيفة النمطية الموروثة، وقد تغلّغت الرؤية الأبوية الذكورية في مادّة الأدب العربيّ، وصاغت دلالاته الكبرى، وفيه ظهرت علاقة المرأة بالرجل بوصفها علاقة تابع بمتبوع، وكلّ ذلك عطّل ظهور وعي أنثويّ يمكن الثقافة، ومنها الأدب، أن تستقرّ على أسس متوازنة ومتفاعلة. ولا يستقيم ذلك إلاّ بتخطّي هيمنة الرؤية الذكورية للعالم، وقبول الرؤية الأنثوية بوصفها رؤية مشاركة، وليست

تابعة.

من الأسئلة الشخصية والجماعية، وتبادل المواقع فيما بينهما؛ فالكاتب منبثق من سياق ثقافي، وتجد كافة الإشكاليات المثارة في مجتمعه درجة من الحضور في مدوّنته السردية.

لكنّ سرديات الاعتراف محاطة بشبهة وهي موضوع ارتياب؛ لأنّ الجمهور لم يتمرّس في قبول الحقائق السردية، فيرى في جرأة الكاتب على كشف المستور سلوكاً غير مقبول، وإفراطاً في فضح المجهول، فالاعتراف محاط بكثير من ضروب الحذر في مجتمعات تقليدية تتخيّل أنّها بلا أخطاء، وتحاشى ذكر عيوبها، وتتوهم أنّها تطهّرت من الآثام التي واظبت على اقترافها مجتمعات أخرى، فتدفع المخاوف كثيراً من الكتاب إلى اختلاق تواريخ استرضائية لمجتمعاتهم، وابتكار صور نقيّة لذواتهم، متجنّبين كشف المناطق السريّة في تجاربهم، وإظهار المسكوت عليه في مجتمعاتهم، فصمتوا عمّا ينبغي عليهم قوله أو زيّفوا فيه، وربما أنكروا وقوعه، يريدون بذلك الحفاظ على الصور الشفافة لهم ولمجتمعاتهم.

وقد أفضى ذلك إلى ظهور سرود تهرب من كشف البطانة الذاتية الحميمية، وتلوذ بالقضايا المشتركة بين الجميع، فتمّة إحجام عن التركيز على البعد الجواني للشخصيات، حيث تقبع المادّة الأكثر أهميّة في أدب الاعتراف، فلم يزل أدب الاعتراف في الأدب العربي يتلقّى إمّا بوصفه جملة أسرار، أو على أنّه مدوّنة فضائح، فسوء الظنّ يتربّص بالكتاب والقراء على حدّ سواء، ولا غرابة أن نجد ندرة فيه، لا يقبل البوح بالجوانب

يمكن إدراج السرود النسوية في سياق نصوص المتعة، تلك النصوص التي تزعزع معتقدات المتلقّي، وربما تخربّها، فتخلّف لديه إحساساً بأنه يقرأ نصوصاً لا تنسجم وما عهده من تخيّلات موروثة عن العالم الذي يعيش فيه، فهي تضمّر نقداً له، وتبرّماً به، وبكل ذلك تستبدل رغبة في حريات فردية مغايرة للحريات الجماعية المبهمة التي تواطأ عليها الآخرون. إلى ذلك تقوم بتمثيل تجارب نسوية لا تعرف الولاء، وفيها من الخروج على الأعراف أكثر ما فيها من الامثال لها، فتتحرك في مناطق شبه محرّمة، وتحدث قلقاً في الانسجام المجتمعي، لأنها تريد أن تقطع صلتها بالمرورث حينما تشكّ في كفاءته وجدواه، وهي بمجموعها تختلف عن الكتابة الباعثة على الارتياح التي تستجيب لتوقّعات المتلقّي، وتشبع رغباته، وتتوافق مع الأعراف السائدة. براعة السرود النسوية فيما ترك من أسئلة لا ما تخلّف من استرخاء.

السرد والاعتراف والهوية

ورافق كلّ ذلك اهتمامٌ بالمكوّن الذاتي في السرد العربي الحديث، وصلته بالهوية، فكان أن حضرت سرديات الاعتراف التي تقترب غالباً بالهويّة، سواء أكانت هويّة فردية أم جماعية، فلا يمكن انتزاع الكاتب من الحاضنة الاجتماعية التي يشتبك بها؛ ذلك أنّ أدبه يقوم بمهمّة تمثيلها، وبيان موقعه فيها، فلا يطرح موضوع الهوية في السرد، والاعتراف بها، إلّا على خلفية مركّبة

الشخصية، ولا بالآراء المخالفة للإجماع العام. إذ يعمق الخوف الضمني من المتلقين رغبة في الصمت لدى الكاتب، فيتجنب ذكر الوقائع غير المقبولة، وهذا يطمّر في طياته تزييفاً للتاريخ الشخصي وللتاريخ العام، ويجعل من خداع الذات والآخرين سلوكاً مقبولاً وشائعاً، فتتوارى الوقائع المهمة، أو يقع تخطيها، وكلّ هذا يتعارض مع وظيفة أدب الاعتراف الذي يستبطن المناطق المخفية من حياة الأشخاص، ثم المجتمعات بعد ذلك.

يضع أدب الاعتراف الكاتب أمام المسؤولية المباشرة لصنّاع الرأي العام، لأنّ الاعتراف بذاته يقع في المنطقة المتوتّرة بين رغبة الجمهور في براءة المشاهير، ورغبة هؤلاء في التطهّر ممّا لحق بهم من أخطاء اقترفوها عن قصد أو غير قصد خلال حياتهم. ويحول التنازع بين الصورة الخارجية والداخلية للكاتب دون الاتفاق على حلّ مرضٍ للطرفين، فالجمهور الأدبي يصاب بخيبة أمل حينما يعرض الكاتب اعترافاً صريحاً عن حياته، وأفكاره، ومعتقداته؛ لأنّ

الصورة النمطية للكاتب، وكثير منها من نسج الخيال، تخربّ في بعض أجزائها. وهذا تعبير عن رغبة يديها متلقون ينتظرون نقاء مطلقاً دون أن يفكّروا في نقائهم الخاص، وبمقابل ذلك يحرص بعض الكتّاب على

يضع أدب الاعتراف الكاتب أمام المسؤولية المباشرة لصنّاع الرأي العام، لأنّ الاعتراف بذاته يقع في المنطقة المتوتّرة بين رغبة الجمهور في براءة المشاهير، ورغبة هؤلاء في التطهّر ممّا لحق بهم من أخطاء اقترفوها عن قصد أو غير قصد خلال حياتهم.

عدم التنكّر للأخطاء التي انزلقوا إليها في وقت مضى، سواء أكانت شخصية أم أيولوجية، فهم يريدون تنقية صورهم الجوانية حتى لو اقتضى ذلك البوح بالأسرار الخاصة وبالأخطاء.

وليس من المفيد أن يأتي الاعتراف منقطعاً عن السياق الحاضن له، وإلاّ أصبح فضيحة، فالقارئ يبحث عن ذروة، ويهمّه أن يتعلّق بحادثة مثيرة، أمّا الكاتب فمشغول بسياق كامل من التحوّلات الفكرية والجسدية، وهو ما يشكل صيرورة هويته، وحينما يعيد تركيب تاريخ حياته بالتمثيل السردّي، فمن الطبيعي أن يدرج الأحداث في سياق منظور خاصّ لنفسه ولمجتمعه وللعالم الذي يعيش فيه. ومن الخطأ انتقاء لحظة عابرة وتركيز الاهتمام عليها في منأى عن السياق الحاضن لها، فذلك انتهاك مقصود يهدف إلى تخريب فكرة الاعتراف، والترويج لغاية معينة توافق أيولوجياً القارئ الذي يقوم بذلك. إنّ للاعتراف قيمة تفوق كثيراً قيمة الصمت أو التزوير، ولا بدّ أن يمنح المعترفون فرصتهم لقول ما يريدون قوله.

وتجنبّ الخداع واصطناع التواريخ المزيّقة، وإعادة التعريف بالهوية، كائنة ما كانت، يفوق أمر تعريفها الابتدائي.

السرد والمنفى

ولم يكن من المتاح صرف النظر عن صلة السرد

العربي الحديث بالمنفى، الذي هو تجربة نفسية وفكرية ومكانية تركت بصماتها فيه، فلزم معالجتها في سياق دراسة السردية العربية الحديثة، فالمنفى ليس بقعة غريبة وحسب، إنما هو مكان يتعذر فيه ممارسة الانتماء. يخرب المنفى قدرة الانتماء، ويحول دون ظهور تلك الفكرة البراقة التي تجتذب الإنسان. ولطالما وقع تعارض، بل انفصام، بين المنفى والمكان الذي رُحل/ ارتحل إليه، ونذر أن تكللت محاولات المنفيين بالنجاح في إعادة تشكيل ذواتهم حسب مقتضيات المنفى وشروطه. والمنفى هو من اقتلع من المكان الذي ولد فيه، وأخفق في مد جسور الاندماج مع المكان الذي أصبح فيه، فحياته متوترة، ومصيره ملتبس، وهو يتأكل باستمرار، ولا يلبث أن ينطفئ بالمعنى المباشر ليتوهج، مرة أخرى، بالمعنى الرمزي. المنفى ذات بشرية واعية لكنها ممزقة، هُتكت عذريتها، وخُربت سويتها الطبيعية، فلا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم.

ولطالما اتقد المنفيون حماسة أول عهدهم بالمنافي، إنما لم يعوا أنهم رموا في منطقة مبهمة لا تخوم لها، فمن اختار المنفى راودته الآمال العراض لإجراء تحويل جذري في نمط حياته، واختياراته، ومن دُفع إليه قسراً وجده ضرباً من الانتقام الفظيع الذي لا سبيل إلى الاقتصاد منه، لكن المعرفة بالمنفى سرعان ما تراكت في العصور الحديثة، وارتسمت معالمها الثقافية، فراودت بعض المنفيين أحلام وردية بعالم جديد ينبثق من أحشاء عالم عتيق لا يقبل الاختلاف، ولا

يعترف بالمغايرة، ولا يوفر أسباب الشراكة في الحقوق، لكن ولادته تعسرت، ثم تأخرت، وحينما ظهر أخيراً جاء هشاً لا طاقة له بقبول الغرباء، وحمايتهم، ناهيك عن الدفاع عنهم، فكان من المنفيين من قبل التواطؤ فوجد فيه خلاصاً مؤقتاً لمحو التجارب المريرة التي ذاقها في وطنه، وفيهم من وقع أسير الإغراءات المذهلة للعزلة، ومنهم من أراد الاكتفاء بتحسين أحواله، أو خوض مغامرة، أو ملامسة عالم آخر، لكن مجمل هذه الدوافع المتداخلة ما لبثت أن غدت جزءاً من الإستراتيجية التي يمارسها المنفى ضد من ينتسب إليه، وهي الانغلاق على من يكون فيه، ووضع تحت طائلة انتظار دائم، فانتهى الأمر بالمنفيين إلى غير ما صبا إليه، فقد أصبح المنفى اختياراً غامضاً يختلف عما كان يُتوقع منه، لمن أراد أو أجبر عليه، فتمخض عن كل ذلك شعور مركب من الآمال والإخفاقات، ومن الإقدام والتردد، ومن الاندماج والعزلة، ومن الاطمئنان والخوف، ومن النبذ والاشتياق، فكان أن تلاشت الفكرة البراقة التي اجتذبت المنفيين للعيش في عالم آمن يخلو من مخاوف الأوطان، إذ نشأت غيرها في المكان الجديد، وسواء تعايش المرء مع هذه أو تلك، فإن إحساسه المريع بفقدان مكانه أورثه

المنفى ذات بشرية واعية لكنها ممزقة، هُتكت عذريتها، وخُربت سويتها الطبيعية، فلا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم.

الثانية تخلو من المحمول الذي جرى وصفه من قبل، فيما الأولى مشبعة به، فهو يترشح منها حيثما درست مستوياته الدلالية، ووقع تأويله، وعليه ف«أدب المنفى» يختلف عن «أدب المهجر» اختلافاً واضحاً، كون الأخير حبس نفسه في الدلالة الجغرافية، فيما انفتح الأول على سائر القضايا المتصلة بموقع المنفى في العالم الذي أصبح فيه دون أن تغيب عنه قضايا العالم الذي غادره.

الممارسة الفكرية

في وقت مبكر ومتزامن مع الاهتمام بالسرد الأدبي، اتجه اهتمامي إلى المنظومة المعرفية الحديثة في الثقافتين العربية والغربية، وشمل ذلك الاهتمام الجوانب الفلسفية والتاريخية والاجتماعية والدينية، ومن الطبيعي أن تشير اهتمامي العلاقة الملتبسة، من ناحية التأثير والتأثير، بين الثقافتين الغربية والعربية، لأنها حددت أنظمة التفكير في ثقافتنا الحديثة، وعولجت بمنظورات مختلفة، وغالباً متناقضة. وتبين أن اتجاهاً واحداً حكم تلك المنظومات بشكل عام، ومؤداه التوافق مع معطيات الثقافة الغربية، وهو في حقيقته لا يختلف عن الاتجاه الآخر الذي يقول بالتطابق مع الماضي ومرجعياته. ومن هنا انبثقت فكرة «الاختلاف» عن الاتجاهين. طُرحت فكرة «الاختلاف» بوصفها بديلاً عن فكرة «المطابقة» مع «الآخر» المتمركز حول ذاته، و«الذات» المنكفئة على نفسها في اتجاه يفضي إلى الماضي ويحاكي معطياته، وقد ظهرت الفكرة بسبب المراجعة التي اعتمدت المنظور النقدي لمعطيات الثقافة العربية الحديثة. وعلى هذا، فإن نقد

شكاً في أنه خارج الدائرة الحميمة للانتماء البشري. وتأدى عن ذلك ضرب من الكتابة، هي كتابة المنفى، وفي اللب منها سرديات المنفى، ومادتها مزيج من الاغتراب والنفور؛ لأنها تراوح في منطقة الانتماء المزدوج إلى هويتين متباينتين، ثم، في الوقت نفسه، عدم إمكانية الانتماء لأي منهما، لكنها كتابة كاشفة تقوم على فرضية تفكيك الهوية الواحدة وتقرح هوية رمادية مركبة من عناصر كثيرة، وبهذه الصفة تعدّ كتابة المنفى عابرة للحدود الثقافية، والجغرافية، والتاريخية، والدينية، وهي تخفي في طياتها إشكالية خلافية، كونها تشكل عبر رؤية نافذة، ومنظور حاد لا يعرف التواطؤ، فكتابة المنفى تتعالى على التسطّيح، وتتضمن قسوة صريحة من التشريح المباشر لأوضاع المنفى، وعلى حدّ سواء، لكل من الجماعة التي اقتلعت منها، والجماعة الحاضنة له، لكنها تنأى بنفسها عن الكراهية، والتعصب، والغلو، وتتخطى الموضوعات الجاهزة، والأفكار النمطية، وتعرض شخصيات منهمكة في قطيعة مع الجماعة التقليدية، وتنبض برؤية ترتد صوب مناطق مجهولة داخل النفس الإنسانية. وتتسم كتابة المنفى، فضلاً عن كل ذلك، بالقلق الوجودي، ويسكنها الحراك، والانشاقية، والسخط، وفيها تعوم الأسئلة الكبرى، وهي مدونة قاسية تتمثل فيها مصائر البشر حينما تدفعهم نوازع العنف الأعمى إلى تمزيق شملهم، فيلودون بأماكن بديلة بحثاً عن آمان خادع.

وقد آن الأوان لتشيط جدل ثقافي ينتهي بإحلال عبارة «كتابة المنفى» محل عبارة «كتابة المهجر» لأن

الذات ونقد الآخر أمر فرضته حالة الالتباس من جانب، وحالة الامتثال للآخر من جانب آخر.

ومن أجل تقصّي أبعاد تلك الفكرة في جذورها الثقافية، صرفت اهتمامي إلى نقد التمركز الغربي والإسلامي على حد سواء، وكشف ظروفه التاريخية ونقد الثقافة العربية الامتثالية، وفي ذلك سعيت إلى دمج منظورين متلازمين هما: المنظور التاريخي والمنظور النقدي؛ الأول لكشف ملاسبات ظروف التمركز وتشكّلاته، والثاني لفصح اقضاءاته واختزالاته (لآخر)، وكنت حريصاً على تحليل الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية والتاريخية لظاهرة التمركز حول الذات، لأن تلك الظاهرة اصطنعت لها تاريخاً يوافق رؤيتها لنفسها وللعالم. وكنت أتطلع إلى نقد تعارضات الفكر المتمركز حول نفسه، وتعرية ممارساته الإقصائية، على أن ذلك النقد لم يتم بمعزل عن واقع الثقافة العربية الحديثة، التي أراها ثقافة ولائية، يتجاذبها قطبان: قطب يمثل الغرب بمركزيته الثقافية، وقطب يمثل النموذج الفكري المتصل بتجربة تاريخية - دينية تجاوزها الواقع. ووسط هذا التجاذب العنيف تحولت الثقافة العربية إلى «ثقافة مطابقة»، لأنها في جانب منها تتطابق مع الآخر رؤية ومنهجاً، فتحاكيه في منظوراته ومفاهيمه وأهدافه، دون الأخذ بالاعتبار الاختلافات السياقية بينهما. وفي جانب آخر تتطابق مع الماضي ونموذجه اللاهوتي، فتقع في أسر سحره الخاص، وجاذبيته الشفافة بفعل تقادم الزمن، وذوبان الزخم التاريخي المرافق له.

في المرة الأولى تماهت الثقافة العربية مع «الآخر»،

وفي المرة الثانية اعتصمت بـ«الذات» في نوع من التمركز الذاتي المنكفي على نفسه، بحثاً عن أصل يمكن الاتصال به دون مراعاة عامل الزمن، فما يحكم واقع الثقافة العربية الحديثة منذ عصر النهضة إلى الآن، إنما هو نوعان من «المطابقة» مطابقة الآخر، وهو اغتراب في المكان، ومطابقة الماضي، وهو اغتراب في الزمان. ولهذا فإن دعوة لـ«الاختلاف» عن الاثنين، دون الانقطاع عنهما، تصبح حاجة ملحة تفرضها حالة التوتر الذي لم يمزق نسيج الثقافة العربية الحديثة وحسب، إنما لم يسمح له بالتكوّن على نحو طبيعي، فثمة انهيارات عميقة، وردود فعل مفاجئة ومباغته، ورغبة مزدوجة في التحديث والتخلّف، وممارسات متعارضة، وانقسام في الوعي، وتشنجات عرقية ودينية وطائفية وثقافية وسياسية واقتصادية، لا سبيل إلى حلّها، فالانتماء العقلي المزدوج إلى قطبين، خرّب كل شيء، ولا بد من إدراج كل تلك الظواهر ومسبباتها ضمن منظور يستكشف أسبابها الحقيقية. ولعلّ أهم تلك الأسباب، دون أن تكون الوحيدة، هو ما أسميناه «المطابقة» بكل ملاسباتها واتصالاتها الخفية ونتائجها، وإزاء كل ذلك لا بد من وضع مسافة، تمكّن من ممارسة نقدها لنفسها ولغيرها، مسافة تفصل الذات فصلاً رمزياً عن ماضيها الذي مضى، وعن الآخر الذي له سياقات ثقافية خاصة به. تلك المسافات الطبيعية والضرورية هي أول خطوة لـ«الاختلاف» الذي يحوّل الانتماء الأعمى المزدوج إلى نوع من الحوار والتفاعل والتّمثّل والاختلاف، وليس التماهي والاندماج والتطابق.

المركزية الغربية

ضمن هذا التصور يندرج حديثي عن «المطابقة والاختلاف». ومن الواضح أنّ الجزء الأول من المشروع عني بـ«المركزية الغربية» بوصفها إحدى المؤثرات في ظهور «ثقافة المطابقة». وأودّ تأكيد أنّ نقد «المركزية الغربية» لا يعني إصدار حكم بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة الخاصة بها، وهو نقد لا يدّعي تقديم بدائل جاهزة، وليس بمقدوره استبدال معطى بآخر مباشرة، فهو من هذه الناحية نقد لا يقرّ بالمفاضلة إنما هو ممارسة فكرية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، واختزالاته للثقافات الأخرى، وهو لا يدّعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة صلبة من الممارسات المتمركزة، فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصار الإجهاز على الظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، فـ«التفكير الرغبوي» منفصل عن موضوعه، لأنه يكتيف 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. إذن هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت ذاته، إنه يتصل بالمركزية الغربية على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، لكنه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها، وإقصاءاتها،

وإبراز تناقضاتها الضمنية. وبعبارة أخرى، فالنقد الذي أردته لا يقبل لنفسه أن يتهرب من الاقتراب إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكلات الداخلية لتلك الظاهرة، وفضح الارتباطات الخفية بين المفاهيم المكونة لظاهرة التمرکز، وهو نقد لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك، ناهيك عن المرجعيات الدينية والعرقية، إنما هو ممارسة معرفية، تتوغل في تلافيف الظاهرة لتكشف مسلماتها واختزالاتها للثقافات والأمم الأخرى.

مفهوم التمرکز

يمكن تعريف التمرکز بأنه نسق ثقافي مُحمل بمجموعة من المعاني الثقافية (الدينية، الفكرية، العرقية) تكونت تحت شروط تاريخية، إلا أنّ ذلك النسق سرعان ما تعالی على بُعد التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البُعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وعلى هذا التمرکز تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلبة، التي تنتج الذات المفكرة ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة والوحيدة في أي فعل، سواء باستكشاف ذاتها أو بمعرفة الآخر، ولا يقتصر الأمر في التمرکز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب، إنما، وهذا هو الوجه الآخر لكلّ تمرکز،

الذاتي مع نفسها ومع غيرها.

المركزية الغربية

المركزية الغربية من نتاج فلسفة التاريخ التي فرضت تصوراً مخصصاً لتاريخ أوروبا منذ القرن الثامن عشر، ثم وفي خطوة ثانية، بدأت تعيد إنتاج الماضي بكل مكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور بما يجعل الغرب هو الأسمى في ثقافته وانتمائه الديني والعربي، وذلك قبل الانتقال إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، فجرى اصطناع خرافة الأصل النقي، والمعجزة الإغريقية، والمسؤولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسي وليس الأخلاقي، وجعل

يمكن تعريف التمرکز بأنه نسق ثقافي
مُحمّل بمجموعة من المعاني الثقافية
(الدينية، الفكرية، العرقية) تكوّنت تحت
شروط تاريخية

الحتميّة الغربية سرّ الوجود بكامله، وسرعان ما أدت تلك الفلسفة إلى ظهور منهج الوحدة والاستمرارية الذي يقول بوحدة الفكر الغربي وتماسكه واطراده، ويقول في الوقت نفسه بكونيته بوصفه نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان. وقد أسهمت جهود «فيكو» و«هردر» و«كوندرسيه» في المرحلة الأولى، وجهود «كانت» و«هيجل» و«ماركس» في المرحلة اللاحقة في إنضاج هذا التصوّر وبلورته، ثم تهيئة الأسباب لقبوله، ثم تعميمه ليكون إحدى المسلّمات في الفكر الغربي الحديث. لم يكن هذا التصوّر وبلورته، ثم تعميمه ليكون إحدى المسلّمات في الفكر الغربي الحديث، قد تمّ بمعزل عن

لابد أن يتأدى عن ذلك تركيب صورة مشوهة لآخر. وبين الذات الصافية والآخر الملبس بالتشوّه الثقافي (الديني، والفكري، والعربي) ينتج التمرکز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات، فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنه أيديولوجيا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

يكشف النقد التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، وهو الذي يدفع بها إلى أن تُفصح عن مضمراتها، 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 متحول ومتشعب الموارد المنظورات والمكونات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط الثقافية والتاريخية للذات، وبما أن هوية التمرکز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن، فإن هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز، فاتصالها بها تاريخي طبيعي وليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية، وأخيراً فيما تقوم الهوية المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية، كما أنتجت تلك الثقافة، فإن هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكونات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها

الحركة الاجتماعية التي بدأت تتضح معالمها منذ القرن الخامس عشر، والتي مثلها الحراك الاجتماعي المتصل بتغيير الترتيب الطبقي والسيادة السياسية ونشوء الدولة الحديثة وتطلعات الطبقة المثقفة وأصحاب رؤوس الأموال، وحركات التبشير الديني، وكل ما يتصل بالبحث عن دور جديد لأوروبا في العالم، سواء بالكشف الجغرافي والاستيطان أو بالاحتلال أو بفرض الرؤية والنموذج الغربي على الآخرين. كان الغرب قد أصبح بحاجة ماسة لفكرة جديدة تجعل منه الأسمى والأقوى في العالم، وهذا يقتضي إنتاج ماضٍ يوافق تلك الفكرة، وانتداب نفسه لأداء رسالة حضارية على مستوى العالم واتباع كل الوسائل المتاحة لتحقيق ذلك، والاختلاق فيما يخص الماضي، والعنف والإكراه فيما يخص نشر تلك الرسالة. وهكذا تشكلت هياكل التمرکز الغربي.

أعاد منهج الوحدة والاستمرارية صياغة الوقائع طبقاً لمقتضيات رؤية فلسفة التاريخ، وقدم معطيات جديدة خاصة بتاريخ الغرب، مستبعداً كل ما يمكن اعتباره نقطة ضعف ووهن في ذلك التاريخ، ورسم رؤية بديلة؛ تقول إن ذلك التاريخ محكوم بصيرورة تشده إلى تطوّر مستديم، وإن التمعّن في رحلته منذ الحقبة الإغريقية إلى الآن يكشف عن المركز الذي يؤلّف قوام وحدته، ويكشف عن الغاية التي تمثل علة تطوره، وأنتج رؤية مزدوجة لموضوعاته. مازال تاريخ العالم خارج الغرب يعيش انكسارات متواصلة، وما زال بعيداً عن الاطراد الذي يدرجه في سلم التطوّر. ومن أبرز ما حققه هذا المنهج في ثقافة الغرب، أنه أصل مقومات

الغرب الفكرية، والدينية والعرقية، وثبتّها انطلاقاً من لحظة تاريخية معينة. ولمّا كان المقوم الفكري من الأسس التي وجدها ذلك المنهج غاية في الأهمية، فقد اهتم به، وراح ينظّم الممارسات العقلية الأولى، ليجعل منها مركزاً ومنطلقاً لذلك الفكر، وما إن عثر على قضية المبدأ في التأملات الإغريقية، إلا وعدت هذه القضية، ممثلة بشخص طاليس الأيوني اللحظة الأولى لولادة الفلسفة، ورتبت الممارسات اللاحقة جميعها، انتهاء بالفلسفة الغربية الحديثة، على أنها نسغ حيّ يغذي بعضه بعضاً. ومن الطبيعي أنه سيهمل، مادام يبحث عن التماسك والاطراد، كل المعطيات التي لا توافق معايير، وبهذه الطريقة رُسخت الفكرة القائلة بأن كل فلسفة لا تشغل بالمفاهيم التي أنتجت الفلسفة الإغريقية ومن ثمّ الغربية، لا بد أن تُستبعد من ميدان الفلسفة الحقّة، لأنها غير مؤهلة لأن تكسب مشروعيتها الفكرية، وبذلك فرضت ولادة قيصريّة للفلسفة، باعتبار أنّ أباهها طاليس، وأنّ موطنها الجزر الأيونية ثم الأرض اليونانية، وجرى قطع الأواصر التي تربط تلك التأملات بالموروث الفكري الذي كان يمور به الشرق قبل ذلك بمدة طويلة، واعتبرت المعجزة الإغريقية أروع أحداث التاريخ.

أقام منهج الوحدة والاستمرارية بعملية «تغريب» ضخمة للمسيحية بما يجعلها، وحسب إرادة الكنيسة، ديانة كونية شاملة بحيث أصبحت «أوروبا» تعرّف بكونها مسيحية، وأنها حاملة لواء الدين إلى العالم الوثني خارجها، ذلك العالم الذي اعتبر خاملاً، وبحاجة إلى

الخطاب الاستعماري

تأدى عن المركزية الغربية خطاباً لا يقرّ بالشراسة الإنسانية في القيم العامة، هو «الخطاب الاستعماري» الذي افترض ثنائية ضدية ثابتة، فالمستعمر ممثّل للخير وسمو المقام والرفعة الأخلاقية والتقدم، أمّا المستعمر فمستودع للشر والانحطاط والدونية والتخلف، ولا سبيل للقاء بينهما إلّا حينما يدرج المستعمر تابعاً للمستعمر، فربما جرى تعديل وضعه، لكنّه لن يكتسب السوية البشرية الطبيعية، فيكون مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيّده، لكنّه لن يتبوأ رتبة السيادة، فعوديته هي المانحة لقيّمته، وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعماريّة، حيث تكون التبعية علامة امتثال بها تحدّد قيمة التابع. وكما يقول فرانز فانون: إنّ المستعمر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمرة بأنّها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قطّ، «إنّما هو يعلن أنّ السكان الأصليين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّهم إنكار للقيم، أو قل إنّهم أعداء القيم. فالمستعمر بهذا المعنى هو الشرّ المطلق. إنّ عنصر متلف يحطّم كلّ ما يقاربه، عنصر مخرب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّهُ مستودع قوى شيطانيّة، إنّهُ أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها».

أراد الخطاب الاستعماريّ تملك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنّما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعاً من الرغبة في التملك وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوّة المعزّزة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوّق

قيم دينيّة لتطهيره من فساد الوثن. ومعروف أنّ رسالة الرجل الأبيض، في أهم وجوهها، كانت تتم تحت ستار التبشير، أما فيما يخص التفوّق العرقي، فقد تمّ استثمار نظرية «الكيوف الأرسطية» وتوسيعها من جانب، ثم اختزالها من جوانب أخرى، بما جعلها تدعم الفكرة القائلة بتفوق العرق الغربي، وظهرت نظريات تبرهن على أهلية ذلك العرق وتفوقه على الأعراق الأخرى. وبهذه الطريقة تمّ إنتاج غرب متميز بتفوقه الثقافي والديني والعرقي، وكانت فلسفة التاريخ الأوروبية قد بلورت هذه الصورة الرغوية ودعت إليها، وأدرجت معظم جهود الفلسفة الغربية الحديثة لتعزيز تلك الفكرة. وكانت فلسفة هيغل ذروة توجّحت حقبة طويلة من السعي لتحقيق هذا الأمر، فتلّك الفلسفة إنّما هي منظومة شاملة تقوم على أساس التمرکز، وبقدر تعلّق الأمر بجانب فلسفة الروح فيها، فإنّ الغرب هو المرفأ الأخير لأفضل تجليات الروح-العقل في مجالات الفن والدين والفلسفة. ولكن الأمر الذي يكشف أهمية قصوى هنا، هو أنّ تمرکز الفكر الغربي حول نفسه، عبر رحلة شاقة من الفرضيات والمحاولات والمستندات الفلسفية والتاريخية والدينية والعرقية، كان قد أدى إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، فالعالم خارج نطاق أوربا، نظر إليه بوصفه سديماً غامضاً، وبدائياً، وخاضعاً لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه.

الطبائع والثقافات، فروج
لمعرفة خدمت المصالح
الاستعمارية، وسعى
إلى تثبيت صورة راکدة
للمجتمعات المستعمرة،
فكان بذلك جزءاً من

وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من
موقع الشعوب المستعمرة، فانشق مضمونه إلى شقين:
ظاهر ادّعى الموضوعيّة وقام بتحليل الأبنية الثقافيّة
والاقتصاديّة والدينيّة لتلك المجتمعات، بمناهج
وصفيّة لا تنقصها الدقّة العلميّة، ولكن تعوزها الرؤية
الصحيحة، ومضمّن روج لفكرة التبعية، ومؤدّاها ألاّ
سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصليّة إلاّ
باستعارة التجربة الغربيّة في التقدّم، وتبني خطّ تطوّرها
التاريخي.

ليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في
سياق ثقافيّ غربيّ لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن
مختلفة، إذ قد تكون تلك المعرفة مهمّة، وجديرة
بالتقدير، ولكنّ كفاءتها تأتي من كونها مشتقة من
موضوعها الأصليّ، فلا تكون كذلك إذا ما جرى الزجّ
بها في تحليل موضوعات أخرى؛ فليس ثمة معرفة عابرة
للتقاليد والعلاقات الاجتماعيّة والخلفيّات التاريخيّة
والعقائد الدينيّة، ولا غرابة أن ينهار كثير من نتائج بحوث
الخطاب الاستعماريّ بسبب عدم قدرتها على استيعاب
موضوعها استيعاباً كاملاً؛ فالمجتمعات المستعمرة
تستقرّ على بطانة متنوّعة من الولاءات، كالتحيّزات

ما زال تاريخ العالم خارج الغرب يعيش
انكسارات متواصلة، وما زال بعيداً عن
الاطّراد الذي يدرجه في سلم التّطور.

العرقية والتواطؤات الفئويّة،
والخلفيّات التاريخيّة
الخاصّة، والعقائد الدينيّة
الراسخة، لا تستطيع المعرفة
الاستعماريّة الغوص فيها،
ويتعذّر عليها تأويل دلالاتها

الرمزيّة، فكثير منها لا يفهم إلاّ في السياق الثقافيّ
الحاضن لها.

وانتهى الأمر بالمعرفة الاستعماريّة إلى الوصول
إلى نتائج لم تصدق على موضوعها، إنّما استجابت
للشروط المنهجية الغربيّة التي حملتها معها، وليس ثمة
قيمة لمعرفة تعيد إنتاج موضوعاتها طبقاً لفرضيّات لا
صلة لها بتلك الموضوعات، إلى ذلك لم تخل المعرفة
الاستعماريّة من غايات مستترة جرّفت روح المقاومة عند
الشعوب المستعمرة، وأحلت فيها أخلاقيّات الانصياع
محلاً أخلاقيّات المقاومة، فجرى تمثيل أحوالها بصور
بدائيّة غامضة، ليقع فصلها عن هويّاتها الأصليّة، فتوهّم
بأنّ القطيعة معها ستقودها إلى الحداثة.

ثم جاء مقترح الأخذ بمسار التّطور الغربيّ وسيلة
للتقدّم، فوضع المعرفة الاستعماريّة في مأزق خطير،
إذ روج الخطاب الاستعماريّ لفكرة تقدّم واحدة في
التاريخ الإنسانيّ هي التجربة الغربيّة، وجعلها مثلاً
ينبغي أن يحتذى، فمسار التقدّم الغربيّ هو السبيل الوحيد
للتطور، وفكرة الاستمراريّة التاريخيّة من الإغريق إلى
الغرب الحديث، وضعت أمام العالم مقترحاً وحيداً
للتطور هو المقترح الغربيّ، وكلّ مجتمع لا يأخذ

بذلك سوف يظل خارج التاريخ، فوق تناسي تجارب المجتمعات الأخرى، ووصمت بالبدايئة والتخلف، ذلك أن التقدم لا يأخذ معناه إلا من الوصف الغربي له، ولهذا تعثرت تجارب التحديث في معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة؛ لأنّها ينبغي أن تمثل لشرط الحداثة الغربيّة، وليس لحداثة متّصلة بهويّة تلك المجتمعات وتجاربها التاريخيّة.

وفي الحالتين، المعرفة الاستعماريّة والمقترح الاستعماريّ لتطوّر الشعوب المستعمرة، فإن ذلك لم يفض إلى وصف دقيق لأحوال تلك المجتمعات، ولم يؤدّ إلى تقدّمها الحقيقيّ، فلجأ الاستعمار بشكله العسكريّ القديم الذي اعتمد مبدأ الاحتلال، أو بأشكاله الاقتصاديّة والإعلاميّة والسياسيّة المعاصرة، إلى ممارسة القوّة في إخضاع تلك المجتمعات وترويضها، سواء بالعنف من خلال الاحتلال والسيطرة المباشرة عليها، أو بالإغواء الاستهلاكيّ والثقافيّ، جاعلاً من المركز الغربيّ المثال الأعلى للحريّات الفرديّة، والعلاقات الاجتماعيّة والإنتاج الاقتصاديّ، فتلازمت

فرضت ولادة قيصريّة للفلسفة، باعتبار أنّ أباهها طاليس، وأنّ موطنها الجزر الأيونية ثم الأرض اليونانية، وجرى قطع الأواصر التي تربط تلك التأمّلات بالمووروث الفكري الذي كان يمور به الشرق قبل ذلك بمدة طويلة

معرفة غير متّصلة بموضوعها مع قوّة متعدّدة الأشكال من أجل بسط الهيمنة، ولهذا بقيت فكرة التقدم معطّلة إلّا بما وقع تفسيره من منظور الخطاب الاستعماريّ، باعتباره ضرباً من التماثل مع نموذج التقدم الغربيّ.

لم تفلح المعرفة الاستعماريّة في تقديم حلول دقيقة للمشكلات التي تعانيها المجتمعات المستعمرة، أو التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة وأنتجت مؤسّسات سياسيّة تحاكي بها المؤسّسات الغربيّة. ومع الأخذ في الحسبان أهميّة المعرفة الغربيّة، وأهميّة مسار التقدم الغربيّ، في كونهما متّصلين بالتجربة الحضاريّة الغربيّة، فهما أقرب إلى لاهوت جديد جرى فرضه بالقوّة على المجتمعات المستعمرة من أجل إخضاعها وترويضها وإدراجها في التبعية.

على أنّ المفارقة انبثقت من مكان آخر، كشف عمق الالتباس في بنية الخطاب الاستعماريّ، فقد ركّز على الاختلافات، وكرّس التباينات، فرأى في كلّ اختلاف عن المركز الغربيّ دويّة، فكان عاجزاً عن تقدير الاختلافات بما هي عليه، ولم يقبل بها، إنّما أراد لها أن تكون وصمة عار ينبغي تذكّرها دائماً على أنّها علامة انحطاط وتخلّف، فعاشت المجتمعات المستعمرة هاجس القلق والهشاشة والحيرة، وقد اقتلعت من أصولها، ولم تدمج في مسار التطوّر الغربيّ، فليس أمامها سوى خيار التبعية، إذ جرى تخريب معرفتها بأحوالها، وقُضي على مسار نموّها الخاصّ، وفرضت عليها معرفة أخرى، ووقع الترويج لتحديث غربيّ في أوساطها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أخفقت المعرفة الاستعماريّة

في ملازمة مشاكلها، ولم يقع قبول حقيقي لاندراجها في مسار التطور الغربي، فجرى تكريس اختلافها عن الغرب في كل شيء، ولهذا اندرجت في علاقة التابع، فتضافرت المعرفة والقوة الاستعمارية في حيز تلك المجتمعات ضمن أطر محدّدة، فلا يسمح لها بالاندماج العالمي، ولا يقبل لها بتطوير هوياتها الأصلية.

من التمرکز إلى العولمة

تطورت نزعة التمرکز الغربية فطرح مفهومًا متصلاً بها، وهو مفهوم «العولمة»، فامتدّ الطموح ليشمل العالم بأجمعه، ويدرجة ضمن رؤية غربية مستمدة من أيديولوجيا التمرکز مع مراعاة شرط التراتب والتفاضل والتمايز بين ما هو غربي وما ليس كذلك. وكثيراً ما يصرّ التأكيد على أنّ الغاية الأساسية لنزعة العولمة هي: تركيب عالم متجانس تحلّ فيه وحدة القيم والتصورات والغايات والرؤى والأهداف محلّ التشتت والتناقض، ولكن هذه النزعة اختزلت العالم إلى مفهوم، بدل أن تتعامل معه على أنه تشكيل متنوع من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات. ووحدة لا تقرّ بالتنوع ستؤدي إلى تفجير نزعات التعصب المغلقة والمطالبة بالخصوصيات الضيقة.

أوقدت العولمة، بتعميمها النموذج الغربي على مستوى العالم، واستبعادها التشكيلات الثقافية الأصلية، شرارة التفرد الأعمى، فهيمنة نموذج ثقافي واحد، لا يؤدي إلى حلّ المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما على العكس يؤدي إلى ظهور أيديولوجيات تضخ

مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية، إلى ذلك فإنّ عملية محاكاة النموذج الكوني الغربي ستقود إلى سلسلة لا نهائية من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصورات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستبعث على أنها نظم رمزية تمثل رأسماً قابلاً للاستثمار الأيديولوجي عرقياً وثقافياً ودينياً. من الصعب إجراء رصد ختامي لما أفضت إليه العولمة سواء أكانت ممارسات متنوعة ظهرت منذ أن استقام أمر التمرکز الغربي أم منذ ظهرت حديثاً على أنها نزعة فكرية نظرية، ولكن الأمر الذي يمكن رسده والبرهنة عليه هو؛ أن العولمة خلقت إمكانيات واسعة لسيادة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور والنمو، وكل ذلك أدى إلى انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية غير الغربية.

المركزية الإسلامية

ينبغي أن نؤكد أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردى الخاص لماض مرغوب يشبع تطلّعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما، تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب «إدوارد سعيد» إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن «ثمة منهجاً 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 ماضٍ مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محملة 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 المتجددة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم.

إن الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماضٍ عريق كمعادل موضوعي لوهم 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

أراد الخطاب الاستعماري تملك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنما حجزه في رتبة التابع

يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداماً أيدلوجياً بما يضيفي على الأنا سموّاً ورفعة، والآخر خفضاً ودونية. وإعادة قراءة المرويات في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم، والجماعات، تتساجل فيما بينها، أيضاً، عبر الصور الإكراهية التي تشكلها بواسطة السرد لغيرها. وقوامها نسيج متشابك من المرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالباً ما تحمل تلك المرويات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة، ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حيّة في نزاعات معاصرة. لم 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.

النظر إلى المركزية الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيلية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزية تسعى لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميكة للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالباً عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي

تخفي دائماً درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق 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 تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشككة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات توجه أفكار المؤرخين والجغرافيين والرحالة والمفكرين والفقهاء، وكل من يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

إن العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (نقصد بالمرويات هنا 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 رمزياً وتمثيلاً

عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. العالم خارج دار الإسلام، كما قامت تلك المرويات بتمثيله، غفل، ومبهم، وبعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله. ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل. وكانت صورة الآخر الدونية مشار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجز، في حدود علمنا، نقد معمق لها، ولا كشف الترميمات الثقافية الجاهزة للآخر. كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس 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 معاً 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: ف فيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق

ليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في سياق ثقافي غربي لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن مختلفة

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، فحُمِّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رُتبت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع «التمثيل» تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية

من التعارضات والترايبات 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، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع 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 المنيعه، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة

التمركز حول الذات داخل دار الإسلام.

الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجب، بداية، البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجلات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم «دار الإسلام» سيقومان بتشكيل ملامح خاصة، ومتوقعة، لصورة الآخر، تلك الصورة التي ستلوح في أفق انتظارنا طبقاً للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء

ينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردى الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة

الكامنة فيها، فالموجّهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تتدخل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي

مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

يشير مصطلح «دار الإسلام» إلى ذلك المجال الشعوري الذي تراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت

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، يتوازنان ويلتقيان ويتماسكان 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، والمنتتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة.

احتلّ الحديث عن دار الحرب مكاناً بارزاً في الأدبيات الفقهية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وزاد الاهتمام به في القرون اللاحقة، وأسهم فيه نخبة من الفقهاء، إذ كان العالم حسب المفهوم الإسلامي ينقسم إلى قسمين: دار الإسلام التي تضم المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، ودار الحرب. أما دار الإسلام فتشمل فئة المؤمنين، والفئات التي حالفت المسلمين من أهل

الكتاب الذين آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، وجميع الساكنين في دار الإسلام يعتبرون من رعايا الإمام أو الخليفة، ولهم حق الحماية في الداخل وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. أما دار الحرب فكانت تضمّ العالم المحيط بدار الإسلام، وتضم جميع الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي كان الشرع يسعى إلى ضمّه إليه، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلامية عندما تتوفر له القوة الضرورية لذلك، وسكان دار الحرب يُعتبرون أنهم لا يزالون على سجيّتهم الأولى البدائية، وكانت تنقصهم الكفاءة الشرعية

التي تؤهلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنهم يعجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقي والشرعي لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم يكن معترفاً بها ضمناً طبقاً للشرع الإسلامي.

إن دار الإسلام من ناحية نظرية هي في حالة حرب مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو العالم بأسره، وإذا أفلح في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحل محل كل تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إما جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدات

**المخيال الإسلامي المعبر رمزياً وتمثيلاً
عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً
تبخيسية للآخر.**

ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظم العلاقات بينهما. طبقاً لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين. وكما يذهب «شاخ» فإن الشريعة هي «نموذج للقانون الديني، وكان الخليفة أو الإمام هو الشخص المسؤول مباشرة عن حماية الشريعة، ومسؤول أيضاً ليس فقط عن الحفاظ على حدود دار الإسلام وصيانتها، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعل العالم كله معتقداً للإسلام؛ فإله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضاً أعداء الله».

نُظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوباً ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن ييسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية. هناك حرب قائمة بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب

الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين.

أوزارها دائماً، فالهدنة مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً. وكان هذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

تقوم النظرة إلى الآخر على أسس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء، وللظواهر وللشعر، لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن، الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز، ومادام الإسلام يحمل تصوراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني، وتعبيراً عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة.

وتثير قضية الآخر في أذهان المسلمين موضوع القيم الإسلامية وضرورة تعميمها على العالم بأجمعه. الآخر هو موضوع ينبغي أن يُغزى بالقيم الإسلامية لكي يصلح أمره. كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الإسلامية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فينبغي إذا الوصول إلى نتيجة واحدة: قيم دار الإسلام هي الحقيقية، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مشار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية،

نُظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوباً ضالة ينبغي أن تمتثل للشرعية الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية.

أصبحت القيم جوهرًا، وصار الإنسان عرضاً. استمدت القيم من طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، وتلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي إلى وجود نقيض؛ النقيض يسوغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصي القرآني تمثل الثنائيات الضدية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين. ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فأهل الباطل والشر والكفر يتآكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات، فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي

محقّرة، مدنّسة، يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليلًا ما استأثرت بوصف موضوعي. وفي عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراسة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ ذلك الشعور حيًّا، متوهجًا، ومتقدّمًا بالتنازع القيمي لا بد من تفريق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم-(نا) وقيم-(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإغلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره. تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائماً بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحول، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية وليست زمانية، فهي لا تقرّ بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظل في حالة صحيح دائم لمساره، لكي يمثل لها. هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها. قربها وبعدها هو الذي يحدد قيمته. مادامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّنه إلى عالم الحق، فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها. يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك.

الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل، غير أن هنالك خصوصاً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبلغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، هؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل». العالم طبقاً للتصور العقائدي يحتاج إلى الانقسام أولاً من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، ومادام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية. وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية.

من الصحيح أن «دار الإسلام» تمددت جغرافياً في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها. ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك. من الطبيعي أن تجد المنظومات الثقافية تعبيراً لها في التواريخ والآداب والفلسفات، وفي نظم التفكير والمواقف، وفي كل هذه تتجلى المركزية الإسلامية بدرجة أو بأخرى، ولكن من الواضح أن الجغرافية هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة للحدود الرمزية لتلك المركزية الإسلامية. فكرة «دار الإسلام» هي التعبير الأكثر وضوحاً لمفهوم المركزية الإسلامية. وقد سلّم الجغرافيون بهذه الحقيقة، وجعلوها موجهاً لتصوراتهم. لم ينج أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضياته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. الجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني، فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. والحال هذه، فإن فعل الجهاد ك ممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سوف يصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولما كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة.

أشار «جاك بيرك» إلى هذا التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية «المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشرّكين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط. في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة. تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات

تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية "رفيعة" وقيم مادية "منحطة" ولم تفلح في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافاً جديداً تمثله مفاهيم التمرّكز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طبّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث بإشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة، فالبطانة الشعورية-العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلّعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب الجماعات المنتمية إليها بعضها إلى بعض، 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 التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّي بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي

يبحث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحاً حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشاً، وعلى عتبة تحولات جذرية إما بسبب مخاضات التغيير الداخلي أو بفعل المؤثرات الخارجية.

تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية «رفيعة» وقيم مادية «منحطّة» ولم تفلح 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 بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، فاصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

الهوامش

* عبد الله إبراهيم ناقد وأستاذ جامعي من العراق، متخصص في الدراسات الثقافية والفكرية. نال درجة الدكتوراه في الآداب العربية عام ١٩٩١ من جامعة بغداد. أصدر أكثر من ٢٠ كتاباً، عمل أستاذاً للدراسات الأدبية والنقدية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية منذ عام ١٩٩١ لغاية عام ٢٠٠٣. ثم منسقاً لجائزة قطر العالمية من ٢٠٠٣-٢٠١٠. ويعمل حالياً خبيراً ثقافياً متفرغاً بالديوان الأميري في الدوحة، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية (Cambridge History of Arabic Literature).