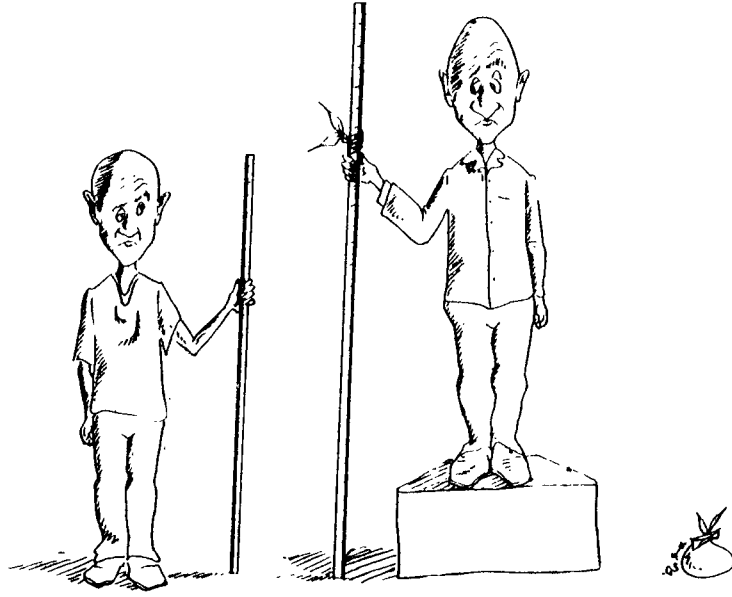


نقد المركزية الغربية - ٢ -

ما بعد المركزية الأوروبية: من  
التفاوت إلى الاختلاف



الذي ارتبط تقليدياً بدراسة تاريخ الحضارات، وتحليل الفوارق ما بينها - تخطى هذا التمييز إلى معنى أوسع يرى الجوانب المادية والمعنوية في كلِّ مركَّبٍ ومتكاملٍ<sup>(١)</sup> انطلاقاً من العلاقات الداخلية الجوهرية ما بين المظاهر المادية والمظاهر الثقافية. إذ يشير مفهوم «الثقافة» إلى سيطرة الإنسان المتعاضمة على محيطه المادي، وصدرت من هنا فكرة العلاقة ما بين الثقافة والتقدم، من حيث إنَّ تقدُّم الثقافة مرتبطٌ بتقدُّم العقل. وقد أعطى تطوُّر الفكر الأنثولوجي الثقافة أهميةً مركزيةً في تعريف «الحضارة» من خلال ظهور الأنثروبولوجيا الثقافية الأنكلو - ساكسونية. ولا أدلُّ على هذه الأهمية من أنَّ هذه الأنثروبولوجيا قد انتشرت وشاعت تحت اسم «الأنثروبولوجيا الثقافية» لا تحت اسم

تميِّز مفهوم «الحضارة» منذ ظهوره في الفكر الغربي لأول مرة عام ١٧٧٢ بغناه وتعقده، إلى درجة أن كروبر وكلوكهان حلَّلا ١٦٠ تعريفاً له، وصنفاً هذه التعاريف في ست زمر: وصفية وتاريخية ومعيارية ونفسية وبنوية وتكوينية<sup>(٢)</sup>. ولعلَّ مسألة العلاقة ما بين الحضارة - Civilisation والثقافة Culture هي من أبرز مظاهر ذلك التعقيد والغنى. ويعود طرحها للمرة الأولى إلى الفترة الواقعة بين عامي ١٨٤٥ و ١٨٥٨، حين ميَّز الكسندر دوهمبولت ما بينهما، فجعل «الحضارة» معادلةً للجوانب التقنية والمادية، بقدر ما جعل «الثقافة» معادلةً للجوانب الإيديولوجية والمعنوية. وقد هيمن هذا التمييزُ بشكلٍ خاصٍّ على الفكر الألماني، إلا أنَّ تطوُّر الفكر الأنثروبولوجي الأنثولوجي<sup>(٣)</sup> -

١ - P.H. Chombart de Lauwe: *Images de la culture*, Payot, Paris, 1970, p. 18.

٢ - تعني الأنثولوجيا تقريباً ما تعنيه الأنثروبولوجيا. ومن هنا يستخدم الباحثون المصطلحين دون تفریق بينهما، وأخذت الأنثروبولوجيا تصبح يوماً بعد يوم مرادفاً للأنثولوجيا. وفي كل مكانٍ نستخدم فيه مصطلح «الأنثولوجيا» فإننا نعني به هذه المرادفة مع «الأنثروبولوجيا».

٣ - جاك لومبار: *مدخل إلى الأنثولوجيا*، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٥٤ - ١٥٦. قارن مع شومبار، ص ١٥ - ١٦، ومع مادة «حضارة» في *موسوعة لاند الفلسفية*، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ١، ١٩٩٦.

## لم يرتبط التبادل الثقافي والاثني والتقني بعلاقات التحكم والسيطرة إلا مع إعادة تأسيس الغرب لذاته «كمحور للعالم» باسم تطلمات «كونية عالمية»

الاحتكاك المباشر والمتواصل بين جماعتين من الأفراد تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين، مع ما ينشأ عن ذلك من تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية لدى إحدى هاتين الجماعتين، أو لديهما معاً<sup>(٣)</sup>. ومع أن مفهوم «الثقافة» يدل بهذا المعنى على مسائل اللقاء والتفاعل ما بين الثقافات المختلفة، فإن دراسات الاتصال الثقافي ركزت بشكل خاص على نوع معين من هذه الظواهر، هو النوع الذي يخص أشكال الاتصال ما بين الثقافة الغربية والثقافات الأخرى. ومن هنا يحدده الأنتروبولوجي الإنكليزي رذكليف - براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) بـ «تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثير أو سيطرة الغزاة الفاتحين الأوروبيين»<sup>(٤)</sup>، بحيث بانث «الثقافة» في تعريفها المعجمي الفلسفي تدل بشكل أساسي على سمة مجتمعاتها بأكملها فقدت قيمها وثقافتها التقليدية تحت وطأة السيطرة الخارجية الغربية المتعددة الأشكال والوسائل، من دون أن تجد في الثقافة الغربية قيمةً مطابقة لها<sup>(٥)</sup>. لقد هيمن هذا النوع من الظواهر إلى درجة تحكمه بتحديد مفهوم «الثقافة» نفسها، وبات البعض يحددها - بتعبير مباشر - بأنها علاقة ما بين ثقافة غازية وأخرى مغزوة<sup>(٦)</sup>.

ليست الثقافة بهذا المعنى تحديداً مسألة لقاء بسيط ما بين ثقافتين مختلفتين، بقدر ما هي مسألة لقاء معقد تسوده علاقات التحكم والسيطرة. ففي شروحات هرسكوفيتز (١٨٩٥ - ١٩٦٣)، الذي بات تحديده لمفهوم «الثقافة» مرجعياً، تختلف الثقافة عن «التغير الثقافي» في أن ديناميات هذا التغير يمكن أن تكون داخلية أو خارجية، أو داخلية وخارجية في آن واحد، في حين أن ديناميات «الثقافة» خارجية على الدوام. إنها، بتعبير أدق، «تغير براني، مجلوب من الخارج» يخضع في الثقافات التي تتعرض له لإعادة تأويل أو تبينة ثقافية محلية، تمثل - إذا ما استخدمنا لغة إدوارد سعيد - آلية أساسية من آليات هجرة الأفكار وانتقالها. وتأخذ إعادة التأويل أو التبين تلك شكل توفيق ما بين الثقافة المحلية والثقافة الوافدة، أو أشكالاً استيعابية

«الأنثروبولوجيا الحضارية» الذي لم يشع استخدامه إلا على نطاق محدود. بل إن البلدان الأنكلو - ساكسونية هجرت مصطلح «الأنثروبولوجيا» نفسه، لما التصق به من حملات عرقية عنصرية تركّز على مواصفات الإنسان الجسدية، إلى مصطلح «الأنثروبولوجيا الثقافية».

ارتبط التعريف الأنثروبولوجي للثقافة، وهو التعريف السائد بين عموم الأنثروبولوجيين، باسم «تايلور» (١٨٣٢ - ١٩١٧) الذي كان - على حدّ تعيين كلود ليفي ستروس - أوّل من صاغه. وقد حدّده تايلور بأنه «الكلّ المعقد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والأعراف وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرء بوصفه عضواً في المجتمع»، وهو ما يشير إلى تعقيد هذا الكلّ وبنائه وتنظيمه وطابعه الاجتماعي المكتسب أو غير الفطري. ويرتبط هذا التعريف، على حدّ تحليل ستروس، بالاختلاف المميز ما بين الإنسان والحيوان، أو الثقافة والطبيعة، حيث يظهر الإنسان كما يقول الأنكلو - ساكسونيون كصانع أدوات، فتبدو عندئذ العادات والمعتقدات والمؤسسات تقنيات بين أخرى، ذات طبيعة ثقافية، أي تقنيات في خدمة الحياة الاجتماعية<sup>(٧)</sup>. ومن هنا أخذ مفهوم «الثقافة» يتضمّن، في الاستخدام الفعلي، مفهوم «الحضارة»، إلى درجة أننا نلمس اليوم سيادة نوع من مفهوم ثقافي خالص «للحضارة»، يسلم باستخدام «الحضارة» و«الثقافة» في دلالة واحدة<sup>(٨)</sup>.

### الثقافة: علاقات التحكم والسيطرة

لعلّ هذا هو ما يفسّر، في بعض الوجوه، شيوع وصف الظواهر الناجمة عن الاحتكاك ما بين الحضارات المختلفة تحت مصطلحات «الاستعارات الثقافية» و«التغير الثقافي» و«الثقافة». وقد احتل مفهوم الثقافة Acculturation الذي صاغه ج. باول عام ١٨٨٠ بشكل خاص موقفاً استراتيجياً في ما يُعرف اليوم بـ «دراسات الاتصال الثقافي». ويشمل ذلك المفهوم في هذه الدراسات «الظواهر الناجمة عن

١ - كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧، ص ٤٠٩.

٢ - محمود أمين العالم: «صراع الحضارات أم تعدد ثقافات» (ندوة)، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، كانون الأول ١٩٩٨، ص ٧٦.

٣ - أورده لومبار، ص ١٤٩.

٤ - أورده حسين علي فهم: قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط ١٩٨٦، ص ١٩٨.

٥ - انظر مادة «Acculturation» في: Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie, Librairie Larousse, Paris, 1964.

٦ - خلدون الشمعة: المنهج والمصطلح، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٧٩، ص ٧٧، استناداً إلى «مانشيب».

يرتبط بعلاقات التحكم والسيطرة والاستتباع الشمولية والقسرية (على كافة المستويات المادية والرمزية) إلا مع إعادة تأسيس الغرب لذاته كمحور للعالم وكمعيار لتطوره، ومركزته حوله باسم تطلعات «كونية عالمية» تموّه ما يُمكن تسميته بلغة تودوروف «نزعة التمركز حول الإثنية». وتعيّن هذه النزعة تلك التطلعات نفسها، وتحولها من إطار تحرر إلى إطار سيطرة واستتباع يستنفر ثقافات راسخة، ويخلق لديها آليات تمرکزات معكوسة من نوع التمركز الذي تنفيه وإن اختلف في الشكل.

### ثنائية «الأنا» المتحضّر و«الآخر» الهمجي

يمكننا، بصدد نزعة التمركز حول الاثنية [ethnocentrism]، التمييز ما بين التمركز البسيط والتمركز المعقد. وذلك أن كل الثقافات تنطوي على درجة معينة من درجات التمركز، تُجس من خلالها بالتميز عن الثقافات الأخرى، فتفضل نفسها على غيرها. غير أن هذا التمركز بسيطاً عموماً بالقياس إلى نوعية نزعة التمركز الغربي حول الذات أو الإثنية: فهذه نزعة تتجاوز جذرياً هذا المعنى البسيط للتمركز إلى معنى معقد يحول الاختلاف ما بين الثقافات إلى تفاوت معياري ما بين «الأنا» المتحضّر و«الآخر» الهمجي. وقد جذرت هذه النزعة نفسها، على حدّ تشخيص كاثرن جورج، في التقسيم الأرسطي اليوناني القديم لسكان العالم إلى «إغريق» و«برابرة»، أو إلى «أحرار بالطبيعة» و«عبيد بالطبيعة»<sup>(٤)</sup>... بشكل غدا فيه هذا التقسيم، في مرحلة إعادة تأسيس أوروبا لذاتها على أساس النموذج اليوناني المتصور، مرجع النمط الغربي المتمركز حول الذات. وفي هذا النمط حُشرت الفروقات والاختلافات ما بين البشر في شكل تفاوتات معيارية مطلقة، معرفية وعرقية ونفسية وتكوينية وروحية واجتماعية وتقنية وسياسية شاملة حددت نظرة الغرب التفوقية إلى الآخر «الأدنى». من هنا أعادت تلك النزعة، في ميدان نظرتها إلى الحضارات الأخرى، إنتاج ذلك التقسيم اليوناني ما بين «الأنا» المتحضّر و«الآخر» الهمجي في إهاب جديد يقسم العالم اثولوجياً إلى مجتمعات «متحضرة» و«بدائية» (أو «همجية»). وقد تمّ الترسيم المعرفي لهذا التفاوت في سياق عملية التجذير اليونانية، أو إعادة التأسيس التي ظهر فيها الغرب متماهياً مع أوروبا، وكأنه يستعيد أصله اليوناني.

تمثيلية أو مضادة يحكمها مدى تفوق إحدى الجماعتين على الأخرى تقنياً واجتماعياً، وتحكمها أيضاً آليات الاحتكاك والاتصال القسرية أو الإرادية، ودرجة مقاومة الثقافة التي فُرض عليها هذا الاحتكاك. ويأخذ الشكل الاستيعابي المتطرف صورة «التمثل» [assimilation]، وهو أقصى حالات المتناقفة «الإيجابية»... في حين يأخذ الشكل المضاد صورة ما يسميه جاك لومبار بـ «متناقفة مضادة»، وهو نفسه ما يسميه سمير أمين بـ «التمركز الأوروبي المعكوس»<sup>(١)</sup> أو ما يسميه البعض الآخر «استبطان تنميطات الآخر» [auto-exoticising]<sup>(٢)</sup>. ويمكن اعتبار هذه الصورة الأخيرة نوعاً من ردّ على قسوة عملية المتناقفة وقسريتها، والتي يتخلل فيها تجانس العوالم الرمزية والمادية في الثقافات التي تتعرض لها. وتكتسب هذه الصورة أحياناً طابعاً نضالياً حين يتم تسييسها، وتتخذ في الغالب شكل عودة إلى الماوي الثقافي الذي تنتعش فيه الرؤى الخصوصية والماهوية، مثل «حركة الزنوجة» في إفريقيا [negritude] وبعض الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، على سبيل المثال لا الحصر، في مواجهة ما تعتبره هذه الرؤى من مكونات إمبريالية الغرب الإيديولوجية. ويعيد تودوروف ما يسميه الغربي بعرق ثقافي أو لغوي أو روحي، فتضطلع التمركزات الثقافية واللغوية والروحية هنا بأداء وظائف العرق<sup>(٣)</sup>.

إذا ما فهمنا عملية المتناقفة في إطار هذه الحدود المهيمنة، فإنه يمكننا القول إنها تُنكر، بقيامها على علاقات التحكم والسيطرة<sup>(٤)</sup> (على حدّ تعبير هرسكوفيتز)، مفهوم «النسبية الثقافية» التي يُفرض بالضرورة إلى احترام الفوارق الثقافية ما بين الشعوب. لن يمكن بهذا المعنى وضع المتناقفة في إطار حوار ما بين الحضارات والثقافات إلا بحذر شديد، مع أنه يُنتج باستمرار عن مفهولاتها تبادل ثقافي ما يلبث أن يشكّل - بهذا القدر أو ذاك - عنصراً في التغيير الثقافي، يكون في البداية برانياً أو مجلوباً من الخارج ثم ما يلبث في فترة معينة أن يتحوّل إلى عنصر داخلي من عناصر سياق ثقافي محلي عصري. فالأمر لا يتحدّد هنا بتقرير حقيقة التبادل الإثني والتقني والثقافي الذي يميّز النظم الحضارية كلها على مرّ العصور، ويجعل منا جميعاً هُجناً أو مولّدين بالمصطلح العربي الكلاسيكي، بقدر ما يتحدّد في أنّ هذا التبادل لم

١ - لومبار، ص ١٥١. وراجع: سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩، ص ١٢٦ - ١٢٩.

٢ - قارن مع تحليل جنين عبوشي دالّ لذلك في: «الثقافة العالمية/العولمة وسياسات الترجمة»، مجلة الآداب، العدد ٨/٧، تموز - آب ١٩٩٩، ص ٥١ - ٥٨.

٣ - تودوروف: نحن والآخرين، ترجمة ربي حمود، دار المدى، دمشق ١٩٩٨، ص ١٨٢ - ١٨٣.

٤ - فهم، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

٥ - كاثرين جورج: الغرب المتمدّن ينظر إلى إفريقية البدائية (١٤٠٠ - ١٨٠٠)، دراسة في التمركز العرقي حول الذات، بحث في البدائية (تأليف جماعي)، تحرير أشلي مونتايو، عالم المعرفة ٥٢، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ص ٢٦٠.

## نزعة التمركز حول الذات، والفهم الجوهري للحضارات، والاعتقاد بتفوق النموذج الأوروبي، لا تطبع الاستشراق فحسب بل كل الخلاصات الانثروبولوجية للقرن ١٩ المتعلقة بالتطور البشري

«اكتشاف» الغرب للآخر، حاجة الغرب في نظريته النرجسية إلى نفسه، قبل أن يكون معرفة حقيقية بالآخر. وهو ما يتبع لنا، وفق جورج قرم، أن نفهم القراءة التي يقدمها فرانسوا هارتوغ لـ «مرأة هيرودوتس» التي يحدّد من خلالها المؤرّخ الإغريقي الكبير معالمّ حادثة اليونان القديمة، بالاستناد إلى مفهوم «الأنا» المتحضّر و«الآخر» الهجريّ. فالسقيتيون، وكانوا من البدو المترحلّين عند التخوم البلقانية لأوروبا، أدوا يومذاك دور المرأة لتحديد معالم الهوية الإغريقية المتجذّرة في التطور الحضاريّ. وسوف يكون الإسلام اللامعيّن الحدود، لأوروبا الحديثة، ما كانه لهيرودوتس أولئك السقيتيون الذين لا يقعون تحت ممسك، والذين كان وضعهم خيالياً أكثر منه واقعيّاً. وهو ما يّكشف عن كيفية عمل منظومات الرؤية الغربية حول الشرق المسلم، من حيث إنّ الآخر ليس في المقام الأول إلا عبارة عن إنشاء مجموعة رموز جديدة لتوكيد تمركز الذات الغربية حول الإثنية<sup>(١)</sup>.

### الانثولوجيا والاستشراق: من الترابط إلى الانحلال

يثير ذلك أسئلة عن نوعية التشابك ما بين «الانثولوجيا» بما هي علم يرتبط بالدراسة التاريخية للحضارات غير الغربية، وبين «الاستشراق» الذي يتكثّف بطريقة التداول الغربي للشرق أو للآخر غير الغربيّ. وتستمدّ هذه الأسئلة شرعيّتها من حقيقة أنّ البواكير الانثولوجية قد ارتبطت بحركة الاستشراق الكلاسيكي<sup>(٢)</sup> الذي يمثّل - بتعبير رودنسون - نظاماً متكاملًا ومتماسكاً نسبياً من الفكر، يمكن دعوته بـ «الإبيستمي»<sup>(٣)</sup>، ويحكم بالتالي نظرياً ومنهجياً ومعرفياً مساحات واسعة لا من الانثولوجيا بحقلها المحدّد وحسب، بل ومن الجغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ أيضاً<sup>(٤)</sup>. فقد كانت الانثولوجيا تستعين في

وعبرت هذه العملية عن نفسها رمزياً في انتشار النزعة الهيلينية، ولاسيماً في القرن التاسع عشر، كنزعة تتعرف من خلالها الذات على نفسها في مقابل غيرها. وتنتج من بناء أسطورة الأصل، تلك، إسقاط ما يسميه مارتن برنال في كتابه المثير أثيرنا السوداء به النموذج القديم الذي يركّز على الجذور المصرية - الفينيقية لليونان في العصر الكلاسيكي والمتأغرق، واستبداله به النموذج الأري<sup>(٥)</sup> المتمركز حول الإثنية؛ وهو ما بات شائعاً وصفه به المركزيّة الأوروبية<sup>(٦)</sup>.

ورغم أنّ معالم هذا التمركز ترتبط بإعادة تأسيس الغرب لذاته مركزياً في العالم، فإنّه لم يتبلور بشكل خاص إلا في مرحلة التحول الغربي من الأنوار إلى الرومنتيكّة. وأخذ هذا التمركز في القرن التاسع عشر شكل استقطاب ضديّ ما بين النزعة الهيلينية وبين الفوبيا [الرهاب] التركية الإسلامية، والتي كانت مظهراً محدثاً من مظاهر الاستقطاب الإغريقي ما بين «الأنا» المتحضّر و«الآخر» الهجريّ. وانقلبت في هذا التحول صورة الإسلام في الغرب إلى رؤية كارثية، على حدّ تشخيص «شارني»: فقد توارت رؤية فلاسفة التنوير لنسبية أوروبا في العالم، وتوارى تبيجيلهم الذي يصفه مكسيم رودنسون بـ «حماسة غير مفهومة للإسلام»<sup>(٧)</sup>، وتوارى افتتائهم (في سياق مواجهة النظام اللاهوتي الكهنوتي المسيحي) بعظمة الإسلام وبعمقيدته البسيطة، وبمظاهره العقلانيّة والطبيعيّة، وبخلوه من الكنيسة والكهنوت، لتحلّ مكان تلك الرؤية صورة المسلم «النهّاب» و«الفظ» و«الطاغي» الذي حطّم الإسلام تطوره<sup>(٨)</sup>. لقد توارت هنا رؤية فلاسفة التنوير لتحلّ مكانها رؤية مهووسة بالتفاوتات ما بين العروق «الدنيا» و«العليا».

وقد بيّنت البحوث النقدية الجديدة، في الغرب نفسه، وظائف ذلك النمط المرجعيّ في تشكيل الغرب لنزعة التمركز حول الذات أو الإثنية. فهذا النمط يلبي، في مرحلة

١ - مارتن برنال: اثنية السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية (الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق ١٨٧٥ - ١٩٨٥)، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٧، ص ٧٥ - ٧٩.

٢ - مكسيم رودنسون، في الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، (عدد من المؤلفين) إعداد وترجمة هاشم صالح، دار الساقى، لندن ١٩٩٤، ص ٨٧ - ٨٢. Jean-Paul Charnay: Les contre-orient, ou comment penser l'autre selon soi. Sindbad, 1980. p. 13 et 82. وقارن مع البرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوروبي، الأملية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص ١٧ - ٣٩.

٣ - جورج قرم: أوروبا والشرق العربيّ: من البلقنة إلى اللبنة، تاريخ حداثّة غير منجزّة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠، ص ٣١ - ٣٣.

٤ - فهم، ص ٩٨.

٥ - مكسيم رودنسون، ص ٤٤.

٦ - بريان تيرنر: ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١، ص ٩٩.

دراساتها للحضارات بعلم كثيرة أخرى، من بيولوجيا وعلوم لغة واجتماع ونفس وتاريخ وفلسفة وجغرافيا، لأنها [أي الأثنولوجيا] تدرس المجتمعات الأخرى بوصفها كيانات ذات أبعاد اقتصادية، وبنيات عائلية، وأنظمة قرابية ودينية، ومؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية، وتحيط بكافة النشاطات المادية والروحية، أي بكل ما يصطلح عليه الأنتروبولوجي أو الأثنولوجي بأنه «حضارة» أو «ثقافة». وإذا كانت المنهجية الاستشراقية منهجية فيلولوجية [فقهلغوية] بشكل أساسي، وبشكل لا يعني تعبير «فقه اللغة» فيها مجرد دراسة تركيب اللغات وتاريخها، بل وما كُتب في هذه اللغات من نصوص تجرّ عن نظرة جماعية إلى الكون أو عن رؤية للعالم، فإن ألبرت حوراني يشخص ذلك بأنه كان ذا تأثير عميق ويعيد على العديد من حقول البحث، وكان أحد الحوافز لخلق علم الأنتروبولوجيا أو الأثنولوجيا<sup>(١)</sup> - وهو العلم الذي يرتبط بالدراسات الغربية للحضارات الأخرى.

إن موضوع الأثنولوجيا يتم فصل مع موضوع الاستشراق، وهذا الموضوع الأخير هو من نوع الموضوعات التي تحدّد نوعية المنهج نفسه. فالاستشراق هو دراسة المجتمعات الأخرى غير الغربية التي وُصفت أثنولوجياً بـ «البدائية»، ثم أخذت تشمل كل الحضارات الأجنبية التي يتخطى مستوى «تطورها» ما سُمي بالحضارات «اللاكتائية» التي ساد الاعتقاد «التاريخاني» الغربي بجمودها وطفليتها ولاتاريخيتها. فإذا كان الاستشراق يتكفّف بـ «التناول الغربي للشرق»<sup>(٢)</sup>، أو (بشكل إديق) للأخر غير الغربي، فإن الأثنولوجيا ليست «قبل كل شيء» - على حدّ تعبير معلّم كبير مثل لومبار - إلا «النظرة التي تُلقبها على الآخر» الذي يبدو مختلفاً عنّا كل الاختلاف<sup>(٣)</sup>. إن «تصوّر الإسبان عن الهنود»، وهو التصوّر الذي يحلّه تودوروف سيميوطيقياً في فتح أمريكا، هو تصوّر أثنولوجي كلاسيكي يتعلّق بما سُمي في الأثنولوجيا الكلاسيكية بـ «المجتمعات البدائية الغابرة»، بقدر ما هو تصوّر استشراقي كلاسيكي. كما أنّ ما تحلّه أثنولوجية مثل كاثرن جورج عن نظرة الغرب المتمدّن إلى إفريقيّا في المواد الأثنولوجية، وما تتضمنه من تمركز عرقيّ حول الذات على حدّ تعبيرها، هو نفسه ما يحلّه إنسانيّ مثل إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق والثقافة والإمبريالية»<sup>(٤)</sup> على أنه نظرة استشراقية. وهكذا تختلط المواد الأثنولوجية والاستشراقية.

وتتمازج بشكل لا يقبل الفكّك تبعاً للتشابك النوعي ما بين الأثنولوجيا والاستشراق. وذلك لأنّ المستشرق الكلاسيكي، الذي نعرف بدرجة أساسية أنه فيلولوجي، يصف ويفسّر ويحلّل الحضارات والأديان والسلالات والعادات والثقافات واللهجات والقوانين استناداً إلى مادة أثنوغرافية أو وصفية، شأنه في ذلك شأن الأثنولوجي الكلاسيكي الذي ينطلق في تحليله ومقارناته من المادة الأثنوغرافية بهدف الوصول إلى تصوّرات أو تعميمات نظرية بكيانها. وعليه يندرج كثير من المواد الأثنولوجية بيسر في مواد «الاستشراق»، بقدر ما يندرج كثير من المواد الاستشراقية في إطار «الأثنولوجيا».

وإذا ما أخذنا الاستشراق بوصفه «إبيستيمياً» يحكم كلّ حقول الفكر الغربي المتمركز حول ذاته، فإنّ الأثنولوجيا ستكون عندئذٍ مظهرأ من مظاهره. وترتدّ ثنائيات هذا الإبيستيمي القطبية (التي أدت إلى رؤية «كارثية» للحضارات الأخرى، على حدّ تعبير رودنسون) إلى الثنائيات الإغريقية ما بين «الأنّا» المتحضّر و«الآخر» الهمجي. وتظهر في الاستشراق في شكل قطبية: غرب/شرق، وفي النظرية العرقية العنصرية في شكل قطبية: عروق عليا/عروق دنيا، وفي فلسفة التاريخ في شكل قطبية: مجتمعات تاريخية/مجتمعات دون تاريخ، وفي الأثنولوجيا في شكل قطبية: مجتمعات متحضّرة/مجتمعات بدائية. وتُحكّم التاريخانية Historicism هذه الثنائيات كلّها وتحلّها، فتستخدم كافة الحقول السابقة هذه الثنائيات وتبادلها في أجهزة مفاهيمها. وهو ما يفسّر أنّ أول نظرية أنتروبولوجية أو أثنولوجية كانت صدى لتلك التاريخانية تحت اسم «التطورية» التي تنطلق من منظور تطوريّ خطيّ غائي للعالم في ضوء تطوّر التاريخ الغربيّ كما تحلّه فلسفة التاريخ. بل إنّ الأثنولوجيا التطورية نفسها لعبت في القرن التاسع عشر تأثيراً محدداً على فلسفة التاريخ الغربية، أو على نظرة التاريخانية إلى الحضارات الأخرى غير الغربية: فقد أدت تطورية مورغان الأثنولوجية، مثلاً، دوراً مرجعياً في صياغة أنغلز لـ «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» بقدر ما كرر أنغلز الثنائية الأثنولوجية عن المتحضّر/البدائيّ في تحليله لمقاومة الجزائريّين للاستعمار الفرنسيّ، وفهمها «تاريخانياً» على أنها الصراع «اليانس» للحالة «البربرية للمجتمع»، ورحّب بالغزو الفرنسيّ لأنه كان «حقيقة هامة

١ - حوراني، ص ٢٨ - ٢٩.

٢ - إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١، ص ١٠١. قارن مع حسن حنفي (حوار)، مجلة الوحدة، السنة الثانية، العدد ٩٦، أيلول ١٩٩٢، ص ١٠٤.

٣ - لومبار، ص ٢٩.

٤ - تودوروف: فتح أميركا: مسالة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٠. قارن كاثرن جورج، مصدر سبق ذكره، مع كتاب إدوارد سعيد: الاستشراق، ومع كتابه الآخر: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت ١٩٩٨.

## لم يكن ممكناً تحوُّلُ الأثنولوجيا إلى علم يخدم الاستعمار لو لم يكن الاستعمارُ نفسه تجسيداَ عملياً لثنائياتها الذاتية المتمركز

معروفاً استخدامُ الإدارة الاستعمارية التحليلات الأثنولوجية، كما التحليلات والتوصيفات الاستشراقية، في رسم سياسات السيطرة وتنفيذها<sup>(١)</sup>؛ فجاء التحليلُ الأثنولوجيُ - مثلاً - للتجمعات القبليّة، والبنى السياسيّة، والطرق الصوفيّة، وازدواجيّة المخزن / السببية، تلبيةً للحاجات الإداريّة للاستعمار الفرنسي إلى حدٍّ كبير، على حدِّ تشخيص تيرنر<sup>(٢)</sup>. ولم يكن ممكناً تحوُّلُ الأثنولوجيا إلى علمٍ أداتيٍّ في خدمة البيروقراطية الاستعماريّة لو لم يكن الاستعمارُ نفسه تجسيداَ عملياً وتنفيذياً لثنائياتها الميتافيزيقية الغائبة، التي إذا ما تفحصناها لما وجدناها إلا ثنائيات الإبيستمي الغربي المتمركز حول ذاته. فقد كان مؤدّي هذه الثنائيات التاريخيّة أن الآخر يبقى راكداً ومنغلقاً على نفسه في جموده، إلى أن يذمجه الغربُ في «التاريخ» العالمي. وبهذا المعنى تبادلت الأثنولوجيا، المتمفصلة مع الاستشراق، الوظائف مع الاستعمار. ومن هنا ليس مفارقةً أن تنحلَّ الأثنولوجيا الكلاسيكيّة طرداً مع انحلال الاستشراق، وأنْ تنحلَّ الأثنولوجيا والاستشراق الكلاسيكيان طرداً مع انحلال الاستعمار القديم وأشكاله الكولونياليّة. وقد تمَّ على خلفية هذا الانحلال إعادة النظر جذرياً بمصطلح «البدائيّة»، والتخلّي عنه بصورةٍ شبه نهائيّة، لما يتضمّنه من فكرةٍ تفوقٍ ماهويٍّ عرقيٍّ وقوميٍّ وثقافيٍّ لحضارةٍ على الحضارات الأخرى... بل إنْ تفرّغ هذا المصطلح من مضامينه الميتافيزيقية المركزيّة الاستعماريّة، وتحوّله - في حال قبوله - إلى مجرد مصطلح إجرائيٍّ، قد أدّى بالفكر الأثنولوجي أو الأثنولوجي الجديد إلى أن يرى البدائيّة مسألةً عامّةً وجامعةً، يمكن رصدُها في جميع المجتمعات، بما فيها مجتمع الفلاح الذي يعيش في قرية من قرى بروتانيا. ومن هنا أخذ الفكر النقديُّ الغربيُّ المتأثرُ بالطروحات الجديدة لا يميّز العالم الثالث بشكلٍ مغايرٍ فيه للغرب، بل يرى عالماً ثالثاً في الغرب نفسه<sup>(٣)</sup>. وهو ما يعبّر عن خراب التمرکز الغربي، وتجاوز المنظور التجانسّي له إلى منظور الاختلاف. وقد ترافق ذلك مع تلوُّث

وسعيدةً في تقدّم الحضارة<sup>(٤)</sup>. بل إنْ النزعة العرقيّة التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، وتمفصلت مع «الإبيستمي» الأساسيّ الذي يقسّم العالم في شكل تفاوتٍ معياريٍّ ما بين سلالاتٍ راقيةٍ / غربيّةٍ / ديناميكيّةٍ / تاريخيّةٍ / متحضّرةٍ وبين سلالاتٍ منحلّةٍ / شرقيّةٍ / راكدةٍ / غير تاريخيّةٍ / متوحّشةٍ أو بدائيّة، قد ارتبطت بدراسات ذات طبيعةٍ أنثروبولوجيّةٍ حول السلالة واللغة والحضارة<sup>(٥)</sup> - وهي دراساتٌ ماهت ما بين الثقافة والعرق واللغة حتى كادت أن تدوَّب الأثنولوجيا كلياً في نظريّة الأعراق. ومن هنا فإنْ نزعة التمرکز الإثني حول الذات، والفهم الجوهريّ [essentializing] والمثاليّ للحضارات، والاعتقاد التاريخيّ بألويّة النموذج الأوروبي وتفوّقه، لا تطبّع الرؤية الاستشراقية وحسب، بل وتطبّع أيضاً - على حدِّ تشخيص مكسيم رودنسون - «كلّ الخلاصات الأثنولوجيّة لتلك الفترة، المتعلقة بالتطوُّر البشريّ»<sup>(٦)</sup>، والتي اعتنقت إيديولوجيا «التقدّم» التي يجب أن نميّزها عن «التقدّم» بما هو سيرورةٌ لامتناهيةٌ.

يمكننا في ضوء ذلك أن نفهم أن المدرسة التطوريّة في الأثنولوجيا، والتي كانت أوّل مدرسة أثنولوجيّة، قد أعادت إنتاج «التاريخيّة» تلك في شكل «التطوريّة»: فهي خطيّة وغائيّة في آنٍ واحد، استهدفت كشف أسباب التفاوت ما بين الثقافات والحضارات، وتحديد قوانين تطورها من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، أو من البسيط إلى المركّب، وماثلت - في إطار علاقتها مع نظريّة الأعراق والطبائع الثابتة - ما بين التطوُّر الاجتماعي البشري والتطوُّر البيولوجي الطبيعي. من هنا لا غرابة أن يشير تودوروف إلى أن «الأثنولوجيا وليدة الاستعمار واحتضاره»<sup>(٧)</sup>. هنا يكثف تودوروف موضوع الأثنولوجيا بما هو علمٌ يدرس تاريخ الحضارات ويقارن ما بينها، بقدر ما يلتقط نوعيّة العلاقة ما بين الأثنولوجيا والاستعمار في «اكتشاف» الآخر، واستبناؤه، والسيطرة عليه. فقد أصبح

١ - تيرنر، ص ١١ - ١٢.

٢ - فهم، ص ١٠٠. قارن مع تودوروف: نحن والآخر، ص ٩٧.

٣ - رودنسون، ص ٩١.

٤ - تودوروف: فتح أميركا، ص ٢٦٢.

٥ - فهم، ص ١٧٢ و ٢٠٨.

٦ - تيرنر، ص ٨ - ٥٥.

٧ - بيتر جران: ما بعد المركزيّة الأوروبيّة، إشراف ومراجعة الترجمة: رؤوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨.

كلمة «مستشرق» بالكثير من الريبة والشكوك، إن لم يكن من التسفيه، إلى درجة تخلي أولئك الذين كانت هذه الكلمة تدلّ عليهم عنها؛ وهو ما تجلّى رسمياً في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين (باريس، صيف ١٩٧٣) الذي أعلن بعض أعضائه أن هذا الاختصاص ذاته قد انتهى ولم يعد يلبي هدفه أو حاجته<sup>(١)</sup>. بل إن الفكر الأنثروبولوجي الجديد قد أخذ يتخلّى بشكلٍ شبيهٍ جامعٍ عن مصطلح «الأنثولوجيا» نفسه، نظراً لما التصق به من حمولاتٍ عرقيةٍ عنصريةٍ، وكأنّ الأنثولوجيا وليدة الاستعمار وبرهان احتضاره على حد تعبير تودوروف. من هنا تميّز هذا الفكر الجديد بمناهضته النظرية والمعرفية الحاسمة للاستعمار، وصولاً إلى نسبية ثقافية لا يفضّل فيها الأنثروبولوجي الجديد مبدئياً ثقافةً على ثقافةٍ أخرى، وتنطلق من أنّه «لا يوجد ما يخول ثقافةً معينةً إبادة أو اضطهاداً ثقافياً أخرى»<sup>(٢)</sup> على حدّ تعبير كلود ليفي ستروس. وهو ما هيأ لأول مرةً شروطاً معرفيةً جديدة، تُطرح الفوارق ما بين الثقافات في منظور الاختلاف لا في منظور التفاوت. وليست هذه الشروط في عمقها إلا شروطاً تفسخ المركزية الأوروبية نفسها وتحللها معرفياً، بشكلٍ يُمكن فيه القول إنّ تطور الفكر النقدي الغربي قد أصبح في مرحلة ما بعدها، وهذه تقع بدورها في فضاءٍ مرحلة ما بعد الحداثة أو ما بعد الهيغلية فلسفياً، التي تفككت أسس «حكاياتها الكبرى» بلغة ليوتار.

ويظهر هذا التفكك على مستوى الإبيستمي، الذي حكّم بالرؤية الأنثولوجية - الاستشراقية الكلاسيكية للحضارات أو الثقافات الأخرى، في تفكك النمط التاريخاني نفسه، وفي انحلال بنيتها الميتافيزيقية الشمولية والمطلقة، والذي شكّل النمط الأساسي للمركز الغربي وتناياته القطبية ما بين المتحضّر والبدائي... إذ لم يعد الاختلاف على مستوى حضارتين أو ثقافتين مميزتين، بل داخل الحضارة أو الثقافة الواحدة نفسها. فلا يبقى هنا معنى لمفهوم الهوية المتجانسة المتمركزة حول نفسها، أي لا يبقى معنى لمفهوم الهوية نفسه كما صيغ في حمولاته الأساسية، ما دامت كلّ الهويات هجينة أو مولدة، ومحصلة نظم رمزية وثقافية وأنثروبولوجية معقدة. وهو ما أخذ يفرض، بصورة متعاضمة، تغييراً جذرياً في مفهوم «الدولة - الأمة» الكلاسيكي الذي قام على العقيدة الاندماجية المتجانسة للأمة، لصالح مفهوم الدولة المتعددة الثقافات. فما مصداقية قطبية الغرب/الشرق

في الرؤية الأنثولوجية - الاستشراقية الكلاسيكية إذا كان الإسلام نفسه قد تحول إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد الغرب ولم يعد مجرد بُعدٍ خارجيٍّ غريبٍ عنه، كما تحول الغرب نفسه إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد ما كان يوصف بـ «الشرق»؟

بكلامٍ آخر، أخذ يتكوّن مفهومٌ جديدٌ للحضارة العالمية. والعالم لم يعيش وحدته في أي لحظةٍ من تاريخه كما يعيشها اليوم؛ غير أنّها الوحدة التي لا تفهم إلا في علاقتها بالتعددية. فلن يكون هناك للحضارة العالمية معنى إذا لم تأخذ بعين الاعتبار التعبير الحرّ للثقافات واحترامها المتبادل، وتعبيرها عن حاجاتٍ ورغباتٍ الكوكب بأسره. ومن هنا قد يتحوّل مفهوم «حوار الحضارات» إلى مجرد مفهوم ثقافوي إذا لم يكن بُعداً حاسماً من أبعاد نظام اقتصاديٍّ - سياسيٍّ - ثقافيٍّ جديدٍ يشكّل قاعدةً عالميةً لتلبية تلك الحاجات والرغبات التي هي في صميم وظائف الحضارة أو الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الذي يضم الجوانب المادية والمعنوية في كلّ واحدٍ. إنّ حضارةً عالميةً لا بدّ أن تقوم على تعددية الثقافات واختلافها. فالاختلاف ما بين الثقافات ليس تفاوتاً، وتبقى المفارقة أعقد بكثير مما يمكن أن تشي به رؤية تفاؤلية، إذ لم يعد ممثلاً الحضارة الغربية - على حدّ تعبير تودوروف - يؤمنون على نحوٍ مفرطٍ من السذاجة بتفوقها. غير أنّ سماتٍ عديدةً من العنصرية العرقية الكلاسيكية قد أخذت تظهر في نوعٍ من عنصريّات «ثقافية» جديدة، تستبدل العرق الجسديّ بالعرق اللغويّ أو التاريخيّ أو السيكولوجي، مستعينةً بـ «حق الاختلاف» نفسه<sup>(٣)</sup>. وهذه المفارقة تعطي شيئاً من الشرعية لإقامة نوعٍ من التوافق والتصالح بين مفهومَي «التقدم» و«نسبية الثقافة» على حدّ تصوّرات كلود ليفي ستروس، إذ إنّ عدم وجود معايير مطلقة للحكم على أنّ ثقافةً ما هي أرقى من الأخرى أو متفوّقة عليها لا ينفي في الآن ذاته «ضعف تحرك» بعض الثقافات... لكنّ ليس لأسباب معرفيةٍ أو عرقيةٍ أو ماهويةٍ مزعومة، بل لأسباب تاريخيةٍ وجغرافيةٍ واقتصاديةٍ<sup>(٤)</sup> تؤكّد من جديدٍ أهمية اندراج إشكالية «حوار الحضارات» في حوارٍ أوسعٍ عن نظام اقتصاديٍّ - سياسيٍّ عالميٍّ جديدٍ يقوم على الاعتماد المتبادل بالفعل لا بالاسم، وعلى التعددية والعدالة والتنمية والتكافؤ، التي تعرّز رؤية سكان العالم لموقع كوكبهم في الكون ومستقبله الواحد. □

حلب

١ - الاستشراق بين عاداته ومعارضيه، ص ١٦٣.

٢ - حوار ديبدي إريبيون مع كلود ليفي ستروس، أعاد نشره: عبد الله عبد الرحمن يتيتم: كلود ليفي ستروس، قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، دار القرآن، مارس ١٩٩٨، البحرين، ص ١٦٧.

٣ - تودوروف: فتح أميركا، ص ٢٦١. قارن مع تودوروف: نحن والأخرون، ص ١٨٣.

٤ - حوار إريبيون مع ستروس، ص ١٦١ - ١٦٢.