الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت –

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص : نقد حديث ومعاصر

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

الموسومة ب :

نقد المركزيات الثقافية للدكتور عبد الله براهيم

إعداد الطالبتين :

بلمداني بختة

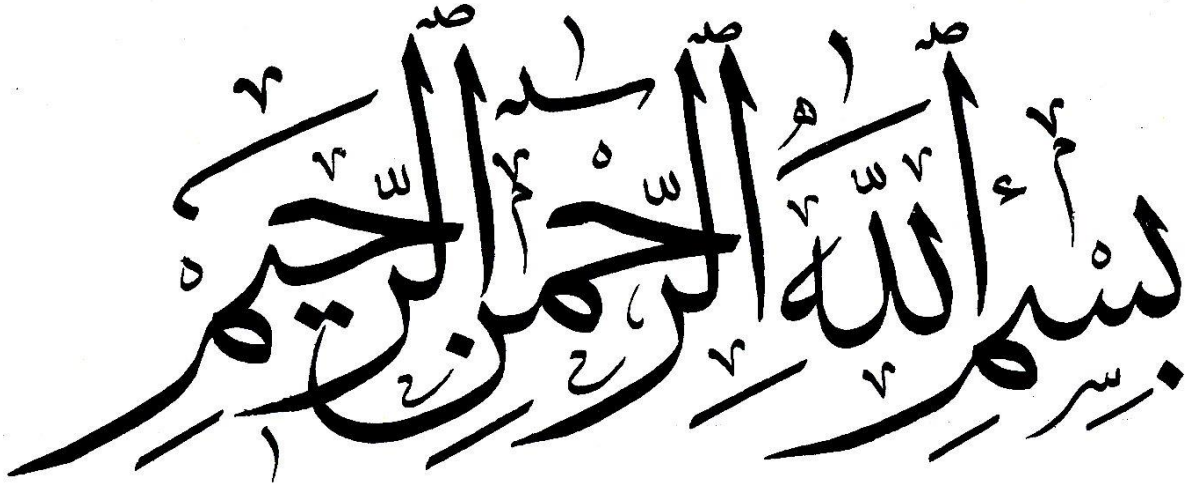
بوهنوش سارة

اشراف الأستاذ الدكتور

أ.معاشو قرور

أعضاء اللجنة	الرتبة	الصفة
د.قادة عدة	أستاذ محاضر أ	رئيسا
أ.معاشو قرور	أستاذ مساعد أ	مشرفا مقررا
أ.د.عبد القادر زروقي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 1442/1441 هـ–2021/2020م

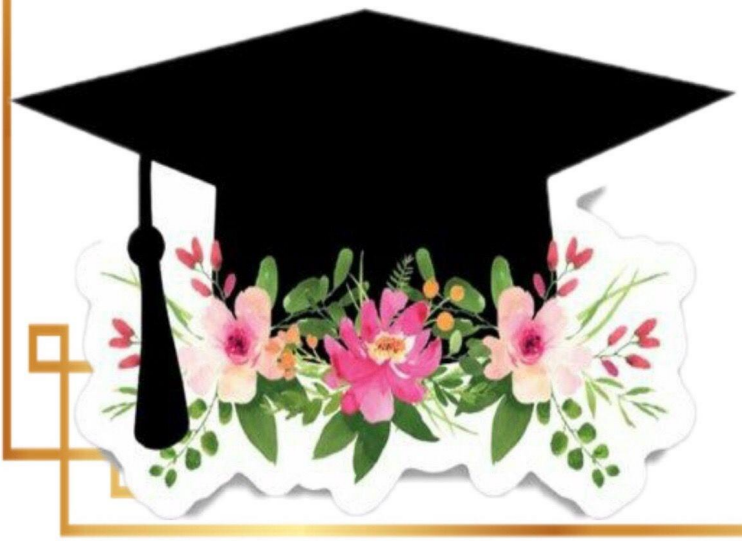

بسم الله الرحمن الرحيم

2021

إهداء

الحمد لله الذي .....إلى باب الجنان و عبق الريحان إلى السند الذي احوتواني بظهره الى قبره العين الاب الغالي اهدك مودتي و رفقي ....ابي الطاهر موسطاش

الى نبض روحي و شرايين فؤادي الى جنتي و اماني الى مرضعتي و مربيتي الى الام الحبيبة اهديك ثمره جهدي اهديك كل لحظة سعدت بها لاجلك مسعودة الى اخواتي .... شيماء عبد الاله وسام الى رفيقاتي التي جمعتنا الدراسة اهدي ثمرة جهدهم



2021

إهداء

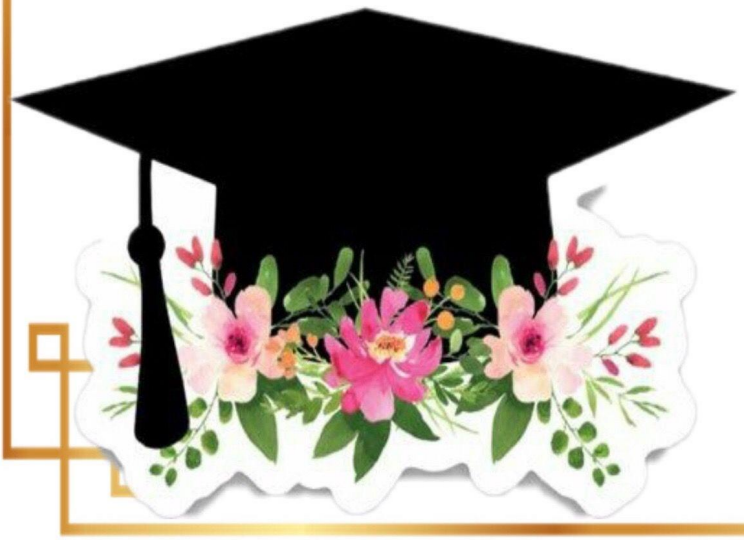
إلى أمي الحنونة ....لا اجد كلمات يمكن ان تمنحها حقها فهي ملحمة الحب و فرحة العمر و مثال الثقافي و العطاء .

إلى أبي العطوف ....قدوتي و مثلي الأعلى في الحياة فهو علمني كيف أعيش بكرامة و شموخ.

إلى إخواني و أخواتي ...مثال العطاء و ..... و التضحية .

إلى رفيقات الدرب .....التي جمعت بيني و بينهم مقاعد الدراسة .

إلى كل من يحبني بصدق و إخلاص .



2021

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الخالص وبجزيل العرفان لله عز وجل الذي وفقنا في انجاز هذا العمل، وبشعور غامر بالتقدير والوفاء نتوجه بالشكر الجزيل لكل من تفضل وأثرى جوانب هذا البحث سواء بتوجيه أو رأي أو نصيحة إلى كل من ساهم في انجاز هذا العمل وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور المشرف "معاشو قرور " على ما قدمه من إشراف وتوجيه وتعليم وعلى كل ما لمسناه من معونة جزاه الله عنا خير الجزاء.

كما نتقدم إلى أساتذتنا الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة بوافر الشكر والامتنان لقبولهم عضوية لجنة المناقشة فكان شرفا لنا .

كما نتوجه بالشكر والثناء والتقدير إلى كافة أساتذة كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي .

ولا ننسى في ذلك شكر الأخ بوطباق خالد الذي ساهم هو الآخر في إتمام هذا البحث .

مقدمة

تعنى السياقات الثقافية كنتاج فكري أملته ثقافة إستظهار الذات المتعالية في بروجها العالية ولاسيما على صعيدي الفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية على حدٍّ سواء، الأمر الذي جعل طرائق الإستجابة والتلقي لطروحاتهما يصل إلى درجة العودة إلى مسائلة أبنية هذه الخطابات من خلال تفكيك مقولاتها ،كما فعل جاك دريدا في الغرب. وكما حذا حذوه عبد الله إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية.

على هِدي هذه الخطوات السجالية نصحنا الأستاذ المشرف بضرورة إتخاذ كتاب المطابقة والإختلاف للناقد العراقي عبد الله إبراهيم مضماراً للسير على أهم الأفكار التي حملتها كل من الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية في رهانها على الأنظمة الرمزية لهذه السياقات الثقافية وكيفية نقدها من خلال المقاربة التي إضطلع بها الناقد عبد الله إبراهيم في كتابه "المطابقة والإختلاف"، ومن ثم نقد مرجعياته الإتصال بالعقل النقدي كما سماه "هابرماز" للخروج بالفكرة من إطارها الضيق إلى أفقها السياقي الواسع.

إن هذه الوسائط المعرفية هي التي ستنتج التساؤل حول بعض البدائل والتحولات التي أسهمت في إعادة تشكيل العقل العربي أهي بدائل للتصورات غربية أم هي مقتضيات أفرزتها الفلسفة الإسلامية لمقاربة نقد المركزيات الثقافية كما إقترحها عبد الله إبراهيم؟

وهو الإجراء الذي إعتمدناه عنواناً لمذكرتنا، في محاولة منا لقراءة هذا المنجز النقدي بحسب الخطاطة الآتية: ركزنا الحديث في المدخل على الثنائيات المتداولة في هذا الطرح مثل المطابقة والإختلاف والأنا والآخر وبعض المفاهيم المنجزة حول المركزيات الثقافية وفي الفصل الأول، كان الإستهلال بمعالجة المركزية الغربية بوصفها السباقة إلى نشأة الفكرة ومدى نجاح مشروعها في التغلغل في سياقات الثاقافات المجاورة لها وكيفية نقد اللوغوس من خلال فلسفة اللوغو سنتريزم التي أبدعتها تفكيكية جاك دريدا.

بينما إلتمسنا في الفصل الثاني والذي سميناه بالمركزية الإسلامية التي سياقاتها ومفاهيم نقدها كما تبناها عبد الله إبراهيم، في مضامينها التراثية (إخوان الصفا والمتن الرشدي) وما يقابلها في عصرنا من قراءات محمد صالح الجابري وإدوارد سعيد للإستشراق وصولا إلى مقاربة الراهن الثقافي الذي آلت إليه

مشكلات هذه الثقافة المنتهية إلى الصدام الحضاري مع الآخر والخاتمة كانت عبارة عن نتائج تحصلنا عليها بعد إتمامنا لهذه الدراسة.

وقد اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي لأنه الأنسب لهذه الدراسة ومن الأسباب التي دعتنا إلى إختيار هذا الموضوع هو الرغبة في التعرف على واقع المركزيات الثقافية.

أما هدفنا فهو إبراز بعض المفاهيم. وقد واجهتنا صعوبات منها أن حجم الكتاب كان كبير جدا بالإضافة إلى كثافة معلوماته ونظرا لضيق الوقت الذي حال بيننا وبين دراسته دراسة عميقة ومركزة واعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من المراجع أهمها:

عبد الله إبراهيم: "المطابقة والإختلاف".

عبد الله براهيم: "التلقي والسياقات الثقافية"

يوسف وغليسي: "إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد".

عمر عبد الحميد زرفاوي: "قراءة الراهن الثقافي"

جاك دريدا: "الكتابة والإختلاف"

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نشكر الله عز وجل ثم نشكر الأستاذ المشرف الذي كان لنا الموجه والمرشد في هذا البحث.

مدخل:

"لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النق، والقدح في أصل الشيء قدح فيه."

–الإمام أحمد بن تيمية –

عاين الباحثون و النقاد ظاهرة التمركز المركزية و تتبعوا مسار تطورها و تشكلها و تطورها عبر الزمان و المكان ووجدوا بان مختلف الحضارات الإنسانية قد عرفت هذه الظاهرة و تبلورت لديهم في مظهر من المظاهر فتعددت بذلك أشكالها و تجلياتها غير أن المضمون تقريبا كان واحد و بالتالي فهي ظاهرة عامة و ليست خاصة ببلد أو حضارة بعينها.

و إذا كان الباحثون قد عاينوا هذه الظاهرة من قبل فإنهم لم يكتفوا بمجرد المعاينة بل حاولوا كشف مفعولاتها و آثارها الجلية و الخفية و كذا نقدها و أبعادها.....القدسية التي تنتج حولها، و حو لعناصرها المشكلة لها خاصة و أن هذه الظاهرة تجاوزت كل الحدود و لم تعد تنظر إلى الخصوصيات و الاختلافات الموجودة بين المجتمعات كما أنها أرست الكثير من عناصر التبعية و التخلف و لم تترك مساحة للحوار و التفاعل معها.

يأتي الطرح الإبراهيمي هنا ليتابع تاريخ و دوافع تشكل مثل هذه الظاهرة داخلن الحقلين الغربي و العربي الإسلامي سعيا إلى نقد هذا التمركز و إظهار تناقضاته و تعارضاته و ما من شك في أن سعيا مثل هذا احتاج من الناقد إطلاعا واسعا و صبرا و أناة يحسد عليهما خاصة ما تعلق بالخطابات الفلسفية و الدينية لصعوبة و مكانة خطورة مثل هذه الخطابات.

و بيدا أن الناقد قد استلهم عديد الآراء و الأفكار التي ناقشت الظاهرة، حاولت تفكيكها و تقويض الأسس و الركائز التي قامت عليها خاصة ما ارتبط بالمركزية الغربية، كونها تعرضت الى حملة نقد و تحليل واسعة النطاق من طرف أصحابها من أمثال دريدا و هابرماس و نيتشه و هايدغر و دولوز و كذا من طرف بعض النقاد و المفكرين العرب من أمثال حسن حنفي نور الدين أفاية، و مطاع صفدي، الجابري و غيرهم.

و لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنه لم يوجد من الباحثين العرب في حدود علمنا من خص هذه الظاهرة بالدرس و التحليل كما فعل الناقد بالظاهرة المذكورة إلى وعيه الشديد بأهمية و خطورة

هذه الظاهرة على الذات و الثقافة العربية الحديثة و كذا آثارها الوخيمة على مختلف الشعوب و الثقافات الأخرى.[1]

هذا و قد سئل عبد الله ابراهيم عن جدوى الاهتمام بالمركزية و بعض دعاتها مثل هيغل....خاصة و أننا بهذا الاهتمام نستجيب و ندعم فعل التمركز في ثقافتها، فأجاب بقوله: لا اعتقد ذلك فالمنظور النقدي للظواهر الثقافية و يمكننا من كشف تناقضات خطاب أي مفكر. و نحن في عملية الاستعادة نعري نقاط الضعف و نستثمر معطيات الجهد الانساني من دون أن نقع الضعف أو نقع تحت هيمنة...و الأمر ليس مقصورا على هيغل ففي سياق الثقافة الغربية مفكرون بارزون بحاجة إلى إعادة قراءة لكشف الجوانب الخفية أو المغيبة من خطاباتهم. في عملية القراءة يقرأ المفكرون ضمن منظور العناصر المكونة لخطابهم الفلسفي من أجل تجهيز القارئ ببصيرة نقدية تمكنه من فضح المصادرات و التناقضات التي تجاهلتها الدراسات السابقة[2]

إن الحديث عن التمركز يحيل دائما على التعالي و السمو و التفوق و في المقابل كان لزاما ظهور مصطلحات أخرى من قبيل التخلف الانحطاط و الضعف...حتى تكتمل الصورة التي تشتهي التمركز أن يوجدها أو أن يوجد فيها و يبدو أن معرفة المركزية و تجليتها و كذا اقصاءاتها خطوة هامة و كبيرة جدا لان من بين الأهداف التي يرجى تحقيقها القائمة في عالمنا المعاصر، و تخصيب تشعباته، و إعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات، دون أسرها في نطاق النزاعات التاريخية.[3]

و رغم هذا القصور في التعامل مع ظاهرة التمركز، إلا أن عملية نقدها و كشف التباساتها، و أنساقها المتخيلة يساعد كثيرا على فهمها و فهم حل الثقافة و الذات العربية الحديثة، بل انه يسهم كثيرا في تجاوز المركزية، أو على أقل تقدير أن نحتاط منها و لها و بالنسبة للتمركز الغربي، فهو ينتمي إلى مجموعة

[1] -منير مهادي ،نقد التمركز و فكر الإختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم) ،دار الروافد الثقافية –ناشرون ،ط 1 ،بيروت لبنان ،ص 170-171.

[2] -علي أحمد الديري ،:حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم ،ينظر أيضا :منير مهادي ،نقد التمركز و فكر الإختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم) ، ص 173.

[3] -عبد الله إبراهيم ،المركزية الغربية ،ص 09.

الرؤية الثقافية الطابع إذا أنه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن ارهجاعها الى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع، **قلة** إذن طابع مذهب معند العالمية....إلا أنه يتقدم في ثياب العالمية إذ أنه يقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعال الوحيد لمواجهة تحديات العصر.[1]

لقد قدمت المركزية الغربية تاريخا حافلا بالانجازات و الاختراعات، كما اقترحت على باقي المجتمعات الطامحة لبلوغ شأن الغرب، أن تنتهج النهج نفسه و أن تتبنى الأدوات و الإجراءات نفسها التي اعتمدها الغرب حتى يمكنها الوصول إلى ما حققه الغرب.لأن ذلك المنهج و تلك الأدوات الغربية هي السبيل الوحيد لها للخروج مما علق بها من تخلق رجعية، و إمعانا منها في ترسيخ هذه التبعية قدمت الرؤية الغربية، نظام سير عام و مشروعا إنسانيا مستقبليا لتضع البشرية جمعاء تحت لوائها المطرز بالعالمية العولمة، و توجد نموذجا حضاريا واحدا، مستوحى من الغرب نفسه و حضارته حتى تعمل باقي الشعوب على محاكاته أو تطبيقه أو بالأخرى تبنيه مباشرة لإراحة فكرها من شط البحث و التنقيب عن نموذج خاص يحتاج إيجاده إلى جهد جبار و زمن ليس بقصير.[2]

و من بين أهم النتائج التي ظهرت بسبب نقد التمركز، بروز وعي حاد بأن الغرب و ثقافته و حتى الحضارة الغربية الإسلامية من قبل كما سيأتي- ليس الثقافتين و الحضارتين الوحيدتين في هذا الوجود بل هناك عديد الثقافات التي تستحق الاهتمام و الاحترام، و لكن دون أن ينفي هذا الكلام عظم الحضارة و الثقافة الغربيتين.

لقد أصل الغرب ذاته و حضارته انطلاقا من أصول فلسفية، دينية، تاريخية...متعددة.و كل هذا التأصيل نتج عنه ظهور المركزية الغربية الى قوامها أساسا النسق الثقافي المتعالي و ليس التمركز الجغرافي، رغم تجلي هذا الأخير داخل هذه المركزية إلا أن الغالب على التمركز الغربي، إنما هو تمركز ثقافي، لهذا أكد عبد الله إبراهيم أن الثقافة وسيلة خطيرة و فعالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات و القيم

[1] -سمير أمين،نحو نظرية للثقافة ، ص ص87-88.

[2] -عبد الله أبو هيف ، القصة العربية الحديثة و الغرب ، و اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ، ط1 ، 1994، ص 223.

و الروى ترسيخ المرجعيات الفكرية التي تصد عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز و اجتياز الموانع و بتوسيع وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق.[1]

كما أن التأصيل الفلسفي، عمل على إيجاد تناسق و تراسل محكم بين الفلسفة الإفريقية و الفلسفة الغربية الحديثة، تأكيد على نقاء الأصل و تفوقه و كذا استمراريته و تواصله، يقول عبد الله إبراهيم(لقد سعى تاريخ الفلسفة الغربية، بتأثر من منهج الوحدة و الاستمرارية إلى أن ينظر بطهرانية إلى فلاسفة الإغريق و مأثوراتهم، و مارس ضغطا لا يضاهي من أجل بث روح الوحدة و التماسك و الاطراد في أفكارهم، و هو أمر بحاجة إلى إعادة نظر شاملة بكل الأسس و المعايير التي قام عليها.[2]

و يفند ذلك التعسف في التاصيل الفلسفي ايضا، ما قاله كل من دولوز و غناري، من أنه إذا كانت الفلسفة قد ظهرت في اليونان و ذلك جاء نتيجة تاريخ، نتيجة جغرافيا بدلا من تاريخ مرحلة، نتيجة نعمة من بدلا من طبيعة.[3]

و يبدو أن التمركز العقلي قد وجد الظروف المناسبة للتحقق و التكوين في كنف الميتافيزيقيا، التي رعت هاته التمركز حتى صار على ما هو عليه، بعد أن كان مجرد تمركز صوتي PHONOCETRISME يعطي أولوية للصوت على حساب الكتابة بالرغم من أننا لا نستطيع أن تتخيل نهاية الميتافيزيقيا أو أن نضع لها حدا، فان بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي إقامته، و بقلب هذا النظام رأسا على عقب [4]حسب ما يرى جاك دريدا.

و يمكن القول أن أعظم مظهر تجلت فيه لمركزية الغربية، هو ما يسمى اليوم بالعولمة، أو الكونية...التي ظهرت في القرن العشرين، و عبرت بصورة مباشرة عن الطموح الكبير الذي كان الغرب يسعى لتحقيقه

[1] -عبد الله إبراهيم ،المركزية الإسلامية ،ص 19.
[2] -المصدر نفسه ، ص 186.
[3] -جيل دولوزوف و فيليكس غتاري ،ماهي الفلسفة ،ترجمة مطاع صفدي ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ص 109.
[4] -جون ستروك (البنيوية و مابعدها) من ليفي شتراوس إلى دريدا ،ترجمة محمد عصفور ، عالم المعرفة ،الكويت ،1996 ،ص 207.

منذ بداية حضارته، و صار هذا المفهوم الظاهر هو المتحكم الأول في عديد من القضايا و المسير لمختلف الشعوب و البلدان، لقد رفعت العولمة شعار توحيد القيم و والتصورات و الروي و الغايات و الأهداف بدلا عن التمزق و التشتت و الفرقة و تقاطع الأنساق الثقافية و لكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم و تتخطى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى و الإيرادات و الانتماءات و الثقافات و التطلعات، لأن توحيدا لا يقر بالتنوع سيؤدي إلى توتر يفجر نزاعات التعصب المغلقة....[1].

كان هناك إذن تمركزات كثيرة داخل الغرب، بالإضافة الى الخطابات المتنوعة التي عملت على تأصيل تلك التمركزات مثل: الخطاب الاستشراقي و الخطاب الاستعماري و الخطاب الديني و مقولات صدام الحضارات و نهاية التاريخ.و غيرها، و جاءت الحداثة و ما بعد الحداثة لتقف في قمة هذا الهرم، يدعو حل المشكلات و تحقيق الآمال و الطموحات و لكن "و لئن ذوبت نزعات الحداثة و العولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية و العقائدية، و فكت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فان بذرت خلاف جديدا تمثله مفاهيم التمركز و التفوق و التفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، و هو أمر نشط مرة و أخرى المفاهيم التناقضية السجالية التي تخمّرت في طيات القرون الوسطى و صارت اليوم بصورة إشكاليات الهوية و الخصوصية و الأصالة".[2]

غير أن هذا لا يبرر للغرب مختلف الاقصاءات و الإلغاءات التي قام بها اتجاه للآخر، مهما كان ذلك الآخر، و لا شك أن هذه التمركزات ناجمة عن انحراف في التوجه الفكري و العلمي داخل هذه الثقافة فالكثير من الوعود التي قطعتها الحداثة على نفسها قد أخلفتها، بل إنها جاءت بنقيضها تماما في كثير من الأمور، حتى طموحات أهلها لم تلبها، إلا أن ما يمكن أن يحسب للثقافة الغربية و هو أنها لم تكتف بتأصيل ذاتها فقط و إنما دخلت في إطار من النقد الذاتي، الذي ساهم في ناحية من النواحي بكشف ملابستها و تناقضاتها، و لقد استطاع الناقد عبد الله إبراهيم أن يقدم لنا صورة متكاملة و جل المرجعيات

[1] عبد الله إبراهيم ،المركزية الإسلامية ص 28

[2] -عبد الله إبراهيم ،المركزية الإسلامية ،ص 15.

التي ضخت داخلها لأجل إخراجها على الصورة الموجودة عليها في الزمن لإرضاء رغباتها و استجابة لنزواتها، فماذا عن المركزية الإسلامية و ما مدى حضورها فتأثيرها في الوسط الثقافي العربي؟ و هل استطاع النقد و الناقد أن يعترف و يعرف بأصولها و مرجعياتها التي نهضت عليها، و هل تعرضت هذه الظاهرة للنقد سواء من طرف أهلها من طرف المفكرين الآخرين؟ و ما هي المزالق التي وقعت عليها؟

بالنسبة للمركزية الاسلامية فالحديث عنها كما قدمه الناقد جاء بعد حديثه و دراسته للمركزية الغربية كونها السبب الأول وراء للشكل المركزية الإسلامية، كما أن هذه الأخيرة ظهرت في الزمن الحاضر، أو بالأخرى استرجعت مضامينها و مبادئها من الزمن القديم، زمن الحضارة العربية الإسلامية، للتخفيف من وطأة المركزية الغربية التي جثمت على صدر الذات و الثقافة العربية الحديثة ككل، و إن دل هذا الاسترجاع على شيء، فإنما يدل على أن "المعضلة ثقافية فكرية حضارية كأعظم ما تكون، و هي مقبض من مقابض أغراض النهضة العربية المنشودة، تراها تتوافر في مجالات عديدة، و قد أطرد في أكثر الدوائر أهمية و في أعمقها خطورة"[1]

جدلية الأنا و الآخر:

ترجع العلاقة التي تجمع الأنا بالآخر إلى قرون عديدة ماضية و بالضبط إلى الاتصال العربي الإسلامي باليونان، حيث تمت ترجمة مجموعة من أعمال الفلاسفة الإغريق مثل، أفلاطون، أرسطو....و غيرها و أظهر العرب حينها قدرة كبيرة على التفاعل الحضاري، و تميزت تلك الفترة بسيطرة شبه كلية للمسلمين على بقاع الأرض، و برزت إلى الوجود حضارة عربية إسلامية أبهرت العالم بسرعة قيامها، و تطور نظامها في حين تراجعت الحضارات الأخرى فاسحة المجال أمامها، إلا أن هذا الفسح، تتخلله مشادّات و صراعات بين الأنا و الآخر.و لم يكن هناك يد من الحرب، لفض تلك النزاعات، غير أن المشكلة التي تعترض كل باحث في هذه العلاقة الحضارية الصراعية تتمثل في صعوبة استقصاء المنابع العميقة لثنائية شرق/غرب، ذلك أنه من خلال التاريخ الطويل للعالم المتوسطي يتداخل المتخيل بالواقع، و بقدر

[1] -عبد السلامي المسدي ،الأدب و خطاب النقد ، ص 151.

ما نرجع إلى الوراء، بقدر ما تقل المصادر المباشرة، و يبدو من الصعب جدا التفريق بين ما هو متخيل و ما هو واقعي، الأمر الذي يجعل الأسورة و تحتل مكانة كبيرة.[1]

يبدو أن العلاقة بين الذات و الآخر و البدل الدائر بينهما يتعلق أساسا بمركزية، فهي التي تتداخل في صوغ هذه العلاقة و توجيهها، لهذا لا بد من إعادة مقاربتها بكشف مختلف مغالطاتها و التباساتها كما تجلت عند كل من الأنا و الآخر.

إن التباعد في الزمان يجعل من مقاربة و تتبع علاقة الذات بالآخر صعبة المنال، و صعبة الكشف و لربما تلعب التخمينات دورا فاعلا في هذا الاستقصاء و لكن وجب على الباحث التعامل معها وفق حس نقدي يرفض تزييف الحقائق، و ينتصر للموضوعية، و يرتكز على أساس علمية، بعيدا عن الذاتية الفجة التي قد تلتبس بها بعض الكتابات التي دولت لها نفسها ذلك، لذا يرى عبد الله إبراهيم أنه لا بد من تناول قضية الأنا و الآخر ..ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكطرية نقدية متجددة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز و التفوق و الأفضلية عبر نقدها من أصولها و فك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر تشكلت في ظروف أخرى، و في ظل موجات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة.[2]

و في المقابل كذلك نجد أن الأنا بدورها تشكلت–و ما تزال– صورتها الخاصة عن ذلك الآخر، و رغم أن كثيرا منها كان قائما على المعرفة و العلم إلا أن " الصورة الإكراهية التي ركبتها الأدبيات الجغرافية و التاريخية و الأدبية القديمة لآخر خلال القرون الوسطى، ما زالت فاعلة في التصور الثقافي العام و متحكمة في المخيال الإسلامي، و في كيفية إنتاجه للصور النمطية الخاصة بالشعوب غير الإسلامية و ذلك متصل بالمركزية الإسلامية و نظرتها إلى الآخر.[3]

[1] – محمد نور الدين أفاية، المتخيل و التواصل ص98.

[2] عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية ص7

[3]– عبد الله إبراهيم المركزية الإسلامية ص58.

و بالانتقال إلى الزمن المعاصر، نجد أن جدل الأنا و الآخر، ظل قائما بل يمكن القول انه ازداد حدة و شراسة، خاصة مع التطورات التقنية الحاصلة و العولمة و القوة العسكرية المدمرة.....حيث ظلت فكرة التفاوت هي الرابط الركن في هذه العلاقة، رغم وجود روابط أخرى و لكنها إذا قورنت معها فهي هشة لا تستطيع الصمود أمام فكرة التفاوت،"أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعي سلوكي، أدت إلى انقسام عميق في الفكر الإنساني، فثمة عرق منح التفوق و الرفعة و السمو و احتكر الحقيقة بكل أبعادها ثمة عرق اختزل إلى الحضيض و الدونية و استبعد طويلا إلى أن حولته إيديولوجيا التفاوت إلى قطاع بشري بالعجز و فقدان المبادئ و ظهور الدافع بالمشاركة.[1]

لا شك ان هذه الصور تخفي حقيقة الأنا و حقيقة الآخر معا، و لا تسح بأي نظرة موضوعية عنهما ما فالصورة تعادل الخيال، و الخيال ليس هو الواقع،ف "بديهي أن صورة الآخر ليست هي الآخر، حتى و إن كان الصراع حولها من إرهاق الواقع، و لأنها كذلك فهي اختراع"[2]

و ما دامت الصورة اختراعا، فلا شك أنها تلبية لرغبة ذاتية، تلفها الأساطير و الاقصاءات و التشويهات.

لقد تجسدت مختلف الصورة المشكلة عن الطرفين في خطابات متنوعة في الفلسفة و الفكر...« في السفر، أو في السفر و الأنثروبولوجيا يكون الآخر هو ذلك الشخص الذي كان الحلم به أو تخيله سابقين على اكتشافه، إن النظرة التي ألقاها رواد أدب العجائب في القرن السادس عشر أو الرومانطقيون في القرن التاسع عشر أو التي يلقيها اليوم الأنثروبولوجيون في القرن التاسع عشر على المكان الآخر نحوي بكل تأكيد طابعا ثقافيا، يتنزل هذا الطابع ضمن تقليد يكسبه كثافة و معنى، و على هذا النحو لا يكون إدراك الواقع إدراكا مباشرا قط.[3]

[1] –عبد الله إبراهيم المركزية الغربية ص275.

[2] – الطاهر لبيب، من مقدمة كتاب صورة الآخر ص21.

[3] – مقال: عاطف لبيب، من مقدمة كتاب صورة الآخر ص21.

و على هذا كانت النظرة الغربية المعاصرة إلى الذات العربية الاسلامية يشوبها كثير من الالتباس «النظرة الذاتية الخالصة التي تتم عن عنصرية دفينة و كأن العالم يوجد عندما يعرفه الوعي الأوروبي، و لا يوجد عندما يجهله، فالمعرفة تساوي الوجود، في حين أنه من منظور أمريكا و إفريقيا البلاد المستكشفة موجودة سواء عرفها الوعي الأوروبي و لم يعرفها.....[1].

يبدو أن كلا الطرفين يعرف هذه الحقيقة و يقر بها بينه و بين دواخل نفسه إلا أنه لا يريد أن يبوح بهذا الأمر الذي يعتقد فيه سرا يخاف الكشف عنه، لا لشيء إلا انه يرى فيه انتفاضا من شأنه و قسمته، و لعل هذا عما دفع أدونيس إلى القول"إن الأنا ليست وحدة إلا ظاهريا، إنها عميقا تمزق و انشقاق، الآخر نفسه مقيم(سلبا أو إيجابا) في قراره"**الأنا**" لهذا لا فصل دون وصل لا"**أنا**"دون"**الآخر**"، الهوية، الحية، البصيم(أو غير العمياء) هي في هذا التوتر العلائقي الخصب، المتلبس بين الأنا و الآخر دون ذلك تكون الهوية هوية الحجر و الشيء، لا هوية الإنسان و الوعي".[2]

[1] – حسن حنفي، مقدمة في الاستغراب ص30.

[2] – أدونيس، المحيط الأسود ص17.

الفصل الأول

"الوهم أشدُّ رسوخا من الحقيقة "

–جاك دريدا–

المبحث الأول : في ماهية المركزية الغربية

أولا: المفهوم اللغوي و الإصطلاحي للمركزية الغربية .

كلمة مركزية من الفعل ركز ،و المركز هو المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع و (المركزية) هو المنسوب إلى المركز و مصرف مركزي أي ترجع إليه المصارف الأخرى و المركزية هي نظام يقضي تبعية البلاد لمركز رئيسي واحد و نقيضها (اللامركزية) : و هو النظام الذي يمنح للأقسام المختلفة نوعا من الإستقلال المحلي[1] و التمركز ،يتمركز ،تمركزا ، فهو متمركز و المفعول متمركز فيه ،و "التمركزية "مفرد مصدر صناعي من تمركز : و هو النزوع إلى البقاء في المركز [2].

أما من الناحية الإصطلاحية فالمركزية الغربية هي :إيديولوجيا غربية تقوم على التمركز حول الذات ،حيث تجعل من الذات مركز للعالم في حين يمثل العالم اللاغربي الأهداف و الهوامش . و على ها النحو فإن مفهوم التمركز هذا استمد مكوناته من الدلالة المباشرة egocentricite والتي تفترض غلبة وجهة نظر الذات و صوابها ، و هي متصلة بعالم الطفولة إذ تتجلى الانانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل ،تجعله يركز العالم في أناه لأن وجدانه لا يتفتح على الاخرين إلا يقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقيه الذاتي لأنه ، يصعب أن يفهم الأشياء من غير منظار الخاص ، و لا يعطي أي اعتبار للأخرين و اهتماماتهم الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات [3]

كما تعني أحادية النظرة أو سيادة الرؤية الواحدة إزاء ما يعرض على مستوي الفكر و الحياة الإنسانية بمختلف مناحيها و ميادينها ، و هي الرؤية التي جاءت على لسان المشرق الفرنسي **مكسيم رو دنسون** الذي قال :"**إن تشجيع التمركز حول الذات هي من طبيعة الاوروبيين ،كانت موجود دائما ،لكنها اتخذت الأن صبغة تتسم بالزدراء الواضح للأخرين ...و خصوصا في ظل الإمبريالية منذ منتصف القرن التاسع عشر** "[4] ، وعنى هذا أن النزعة المركزية هي نزعة لصيقة بالنموذج الحضاري الغربي و هي مرادفة لمفهوم الواحدية الحضارية ، و التي ترى

---

[1] –مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ،مكتبة الشروق ،القاهرة ، 2004 ، باب الراء ،مادة (ر ك ز)،ص 10.

[2] –أحمد مختار ،معجم اللغة العربية المعاصر ،ج 3 ،عالم الكتاب ،القاهرة ،ط 1 ، 2008 ، ص 2009.

[3] –عبد الله إبراهيم ،المركزية الغربية (إشكالية التكون و التمركز حول الذات) ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت ، الطبعة الثانية ، 2003، ص 13-14.

[4] –محمد عمارة ،بين العالمية الإسلامية و العولمة الغربية نمكتبة الإمام البخاري للنشر ،القاهرة ،الطبعة الأولى ،2009، ص 18.

أن الحضارة الغربية هي وحدها العالمية و الكونية و الإنسانية ،بل هي واحدها الحضارة التي يجب أن تكون النموذج الوحيد للتطور و التحضر .

أما في الفكر العربي فيعرفها المفكر المصري **عبد الوهاب المسيري** على أنها "**انسجام مجمل أليات التفكير و الإستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الأليات** "[1] ،فحيثما حل المركز وجد التحيز .

و يوضح **حسن حنفي** أن تغير ميزان القوي هو الذي يؤدي إلى هذه الحالة "**إذ ينسخ المركز لنفسه صورا نقيضه مثل العقلانية و الإنسانية و التقدم و العلم في مقابل الحضارة الأخرى التي لم تعرف غلا سحر و الخرافة و الإلهام و النبوات و الإلهام و الخلود** "[2] و هذه العلاقة تعتمد على تصنيف استعباي ،حيث تفترض إقصاء كل ما لا يدخل في مجال نظام محدد .

و من ثمة صار الغرب رمزا للتحضر ،بينما العالم الأخر هو رمز للتوحش و الهمجية و نابت ثنائية حيوية أوربا و خمول العالم ،عن ثنائية الإيمان الكفر التقليدية ،أو ثنائية التمدن التوحش ،و التي كرست تمركز الأنا و تعاليها عن الاخر الذي همش ،من هنا ظهر الغربي بمظهر كوني مظهر يريد اخراج الأخر منة جهله بحقيقته ، و طمس هويته و تركيب شخصية خاضعة للذات الغربية .

ثانيا :مفاهيم ذات صلة بالمركزية الغربية .

و من المفاهيم ذات الصلة بالمركزية الغربية نذكر :

مركزية الإنسان:

هولفظ مشتق من مقطعين باللغة اليونانية وهما :anthropos يعني إنسان kentronو يعني مركزه و اللفظ في جملته ،يعني أن الإنسان هو مركز الكون ،و أن خير البشرية هي العلة الغائية. و من أبرز من قدم صياغة لهذا

[1] –عبد الوهاب المسيري ،إشكالية التحيز ، المعهد العالي للفكر الإسلامي ،ماليزيا –نيوروك ،الطبعة الاولى 1997 ، ص 273.

[2] –حسن حنفي ،هل النقد وفق على الحضارة الغربية ، فلسفة النقد و نقد الفلسفة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،الطبعة الأولى ،2005 ،ص 07.

المفهوم هو الفيلسوف السفسطائي بروتاغوراس في عبارته المشهورة:**الإنسان مقياس الأشياء جميعا ما وجد منها و ما لم يوجد.**

مركزية الذات (الآنا) :.egocentrisme

هي ميل إلى رد كل شيء إلى الذات و أوضح ما يكون لدى الأطفال في مرحلة من مراحل نموهم ، فيجعلون أنفسهم مركزا للعالم من الناحية الفكرية و الوجدانية ، و لا يرون إلا بمناظرهم و لا يكفرون إلا من وجهة نظرهم .

مركزية المجتمع:socoicetrisme

اعتبرا المجتمع نقطة ارتكاز التي تدور حولها الظواهر الإجتماعية على نحو ما ذهب إليه دوركا يم و موس[1].

الغرب :

الغرب من الناحية الجغرافية ينطبق على أوربا ،أما من الناحية السياسية فيدل على كتلة متجانسة تمتد عبر قارات عدة (أمريكا ،أسيا، أوربا) ، و يشمل بصفة خاصة أمريكا بالإضافة إلى غرب أوربا [2].

ولقد ارتبط بمصطلح "المركزية الغربية "مجموعة من المصطلحات المدعمة و الداعية له مثل (الحداثة ،العلمانية ،العولمة) .

الحداثة modernite:

يرد مصطلح حديث(**modern**) إلى المصطلح اللاتيني **modern** إلى القرن الخامس الميلادي ، الذي كان يستخدم للتمييز رسميا الحاضر المسيحي عن الماضي الروماني الوثني .و لكن الحداثة **modernite** صارت

[1] –ابراهيم مذكور ،المعجم الفلسفي ،الهيئة العامة للشؤون المطابع الاميرية ،القاهرة ، 1983، ص 181.

[2] –ريوسكيه ورفاتيه،الإنسان في المجتمع المعاصر ،ترجمة :مصطفى كامل فودة ، دار المعرفة ، القاهرة ، 1969 ، ص 47.

تعني ماهو أكثر من هنا و الآن :إنها تشير إلى أشكال التنظيم الإجتماعي التي ظهرت في أوروبا من القرن السادس عشر تقريبا ، و امتد تأثيرها في أنحاء العالم في أعقاب الإستكشاف و الإستعمار الاوروبي [1].

العلمانية secularisme :

إن العلمانية هي امتداد لما سبق ذكره من المصطلحات ،التحديث و الحداثة و ما بعد الحداثة أو هي معهما تشكل مراحل ثلاثة متتالية و كلها ترتبط بالعلمانية .و لقد جعل الوهاب المسيري تلك المراحل في دائرتين:

الدائرة الأولى صغيرة ،و يشير إليها بالجزئية و الدائرة الثانية كبيرة و يشير إليها بالكلية ، و أن الفصل بين الدين و الدولة يشكل الدائرة الصغيرة الجزئية و الإجرائية ، و هي دائرة لا يمكن فهمها في حد ذاتها ، و إنما تفهم بالدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الامور النهائية و المنظومات المعرفية و الاخلاقية الكلية التي تم عليها الفصل في إطارها [2] ،و أما العلمانية الشاملة فإنه يمكن تعريفها بأنها رؤية شاملة للعالم من خلال بعد معرفي (كلي و نهائي)، و تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين (كلي و نهائي) ، و تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين (خصوص) و المطلقات و الماوارئيات (عموما) بكل مجالات الحياة ، و هي الرؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكاملة ، و الوحدانية المادية التي ترى أن مركز الكون كان فيه ، غير مفارق أو متجاوز له ، و أنالعالم بأسره مكون من مادة واحدة ، و لا قداسة لها ، و هو في حالة حركة دائمة لا غاية لها و لا هدف [3].

العولمة globalisme :

هي إدراك العالم بوصفه وظيفة أو نتيجة لعمليات العولمة على المجتمعات المحلية و كان لهذا المصطلح صعود مذهل منتصف ثمانينات القرن العشرين ،إلى أن بدأ تفصيل كلمات مثل عالمي internationale و علاقات دولية .

---

[1] –بيل أشكر وفت جاريث جريفيت و هلين تيفين،،دراسات ما بعد الكولونيالية ،ترجمة (أحمد الروبي ،أيمن حلمي ،عاطف عثمان) ، المركز القومي للترجمة ،القاهرة ، الطبعة الأول ،2010، ص 232.

[2] –عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر ، سلسلة حوارات القرن الجديد ،دار الفكر ،دمشق ،الطبعة الأولى ، 1421 هـ ، ص 15.

[3] –عبد الوهاب المسيري ،العلمانية الجزائرية و العلمانية الشاملة ، ص 220.

و يشير صعود كلمة "عالمي" نفسها في القرن الثامن عشر إلى زيادة أهمية الدول الإقليمية في تنظيم العلاقات الإجتماعية ، و هو نتيجة مبكرة للمنظور العولمي للإمبريالية الأوروبية . وبصورة مشابهة ،يظهر الاهتمام المتزايد بالسرع بالعولمة تنظيما ،متغيرا للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم في هذا القرن ، الذي بدأت تتضاءل فيه أهمية "الأمة" ،بينما أصبح لدى الأفراد و المجتمعات إمكانية الوصول للمعرفة و الثاقفة التي تنتشر على مستوى الكرة الأرضية ،و تتأثر بمفردات و الواقع الاقتصادي التي تتجاوز حدود الدولة تعد النواحي البنيوية للعولمة نظام الدولة القومية نفسه (الذي عليه تؤسس مفاهيم النزعة الدولة internationalalisme و التعاون الدولي) ، و الإقتصاد العالمي ، و نظام الإتصال العالمي و النظام العسكري العالمي [1].

المبحث الثاني :مراحل تشكل المركزية الغربية .

أولا :العصر اليوناني و الروماني .

يمكن القول بأن من أهم مصادر تشكل المركزية الغربية أو التمركز حول الذات هو استلهامها لجذورها الممتد في الفكر اليوناني، حيث يؤدي الغرب أن الحضارة اليونانية هي سبب في ظهور البدء الحدثي وتأسيسا واستمرار لنزعة التفوق الأوروبي، وقد ذهب الكثير من الأوروبيين إلى اعتقاد أن الحضارة اليونانية هي مجرد اختزالا أوروبيا فقط.[2]

فالحضارة اليونانية هي المرجعية الفكرية للحضارة الغربية الحديثة، فهذه هي وليدة العقل اليوناني بلا شك، لأن العقل البشري نشأ في اليونان، فاليونان هم الذين أتو بالعلم والفلسفة وبالتالي الحضارة اليونانية هي أغنى حضارة من ناحية المعرفية التي عرفها التاريخ البشري وهذا ما أكده ويل ديورانت بقوله: " سنطيل النظر مسرورين مغتبطين إلى العقل البشري وهو يتحرر من الخرافات والأوهام فينشأ علوم جديدة، وينزا بالطب إلى حكم العقل وينزل بالتاريخ من فوارق الطبيعة من قبل الشعر، والتمثيل والفلسفة والخطابة والتاريخ والفن وسنراها حتى في اضمحلالها تنجب أفلاطون وأرسطوطاليس".[3]

---

[1] -بيل أشكر وفت جاريت ، جريفيث و هلين تيفيت ، دراسات ما بعد الكولونيالية ، ص 210.

[2] عمر كوش، مجلة الأدب، بيروت- لبنان، العدد 40، 2000، ص ص 25 -27.

[3] ويل ديورانت، قصة الحضارة، المنظمة العربية للتربية الثقافة والعلوم، دار الجيل للطبع والنشر، ص 13.

فالحضارة اليونانية هي أصلا لرقي والازدهار، لأن الفكر اليوناني يتميز عن غيره بالطابع العقلي وبعده عن الطابع الخرافي ما ساهم في التوسيع دائرة إبداعه، وهذا ما يؤكده براتراندراسل أحد المتعصبين للحضارة اليونانية حيث بين موقفه من تاريخ الفلسفة اليونانية من الفكرة التي قال بها أرسطو والذي جعل الفكر محصور في العرق اليوناني أما باقي الشعوب فهي تفتقد للعقلية العلمية والعبقرية التي ينفرد بها اليونان، وفي هذا يقول" الفلسفة والعلم كما نعرفهما اختراعان يونانيان والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، أنما هو أحد أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده، وبهذا يؤكد أرسطو أن الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نوارنية خاصة بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة، لذلك فقد اعتبر بأن غير اليوناني يعاني القصور العقلي والعضلي على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانين.

ويرى مرسليا غلياد في كتابه مظاهر الأسطورة أن من أساطير العالم الحديث وتحديدا أساطير المجتمع الغربي أنه في حالة اعتماد شيء جديد، يجسد في تبلوره وفهمه على أنه عودة إلى الأصل، وفكرة الأصل هذه طبعت البحث طوال العصر الحديث والأصل يتمتع ينفرد يكاد يصل إلى حد السحر فمثلا: الإصلاح الدين إنما ابتدأ بالعودة إلى كتاب المقدس،و الثورة الفرنسية اتخذت من الرومان و الأسبرطيين مثلما الأصل و الزعماء الذين قادوا الثورات في أوروبا كانوا يعتبرون أنفسهم مجددين للفضائل القديمة ، و قياس على هذه الأسطورة ،وجد الغرب الأوربيون بشكل خاص في التراث اليوناني – الروماني أصلا ملائما لنهضتهم [1] فكما يرى حسن خلفي "أن المصدر الّأوروبي مصدران معلنان هما :المصدر اليوناني :الروماني ،و المصدر اليهودي المسيحي ،و يرى بأنه غالبا ما يذكر المصدر اليوناني الروماني قبل المصدر اليهودي –المسيحي مما يدل على تفضيل الوعي الأوروبي منذ تكوينه العلماني على الديني ، و للعقلي على النقلي و يستطرد قائلا هذا المصدر هو الذي أعطى الوعي الأوروبي تصوراته و

[1] –فاروق رفيق :الغرب و الأخرون ،المسلم كأخر للغرب ،مجلة رهند ،البعد باللغة الكردية ،(السويد مركز رهند للدراسات الكردية) ، 1998 ، ص 55.

مفاهيمه و لغته و بدايات علومه ،فاليونان جغرافيا جزء من أوروبا ، و حضاريا مصدر ثقافته الأولى و باختصار قامت النهضة الأوروبية المعاصرة ،على إحياء الثقافة اليونانية [1].

و يصف الكثير من المفكرين و الفلاسفة الغربيين الإغريق من نواحي مختلفة و يعتبرونهم مصدر الفلسفة و الفكر العقلاني و الفن الإنساني و على سبيل المثال نشير إلى بعضها :حيث يرى أرسطو أن العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فأنه يجمع بين كيوف الفرقين –الشعوب الأوروبية القاطنة في المناطق الباردة و الشعوب الأسيوية –أي الذكاء و الشجاعة معا ،انه يعرف يحتفظ باستقلاله و في الوقت نفسه يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جدا و جدير إذا اجتمع في دولة واحدة ،بأن يفتح العالم [2].

و هكذا نرى بأن إعجاب المفكرين و الفلاسفة باليونان القديمة تتجاوز مجرد الوصف ،و يرون بأنه أصبحت أثينا المركز الحقيقي لليونان ،بل"يونان اليونان أو أيضا "مدرسة اليونان "مدينة للإشعاع الروحي و الثقافي [3].يعني أن الحضارة الأوروبية ورثت الكثير على الحضارة الكلاسيكية على نحو خاص و ميراثه عنها كبير يتضمن الفلسفة اليونانية و العقلانية و القانون الروماني .

و كما يقول د"عماد الدين خليل "(هكذا نشأت الحضارة الغربية عن الهيلينية)[4]و اعتمادا على الجهود المبذولة في القرنيين الثامن عشر و التاسع عشر ، أنتجت أوروبا أسطورة المعجزة اليونانية ،التي صورت الإغريق على أنه الأول بين أقرانه من الشعوب الذي بدأ التفكير الفلسفي العقلاني ، و مارس الديمقراطية التمثيلية في حياته السياسية ، و اعتمد على نفسه في بناء تراثه الثقافي :الأسطورة ،الدين ،الفن و الأدب دون أن يتأثر أو يقتبس من جيرانه الشرقيين شيئا .

[1] –حسن حنفي "مقدمة في علم الإستغراب ،الدار الفنية للنشر و التوزيع ،القاهرة ، 1991 ، ص 112-120.

[2] –أنور محمد فرج :المركزية الغربية (من التمركز حول الذات إلى الهيمنة على الأخر)، htttp://fikra.org/wp-content /uploads/2016.، اطلع عليه في مارس 2018 ، ص 21.

[3] –عبد الوهاب مروان :النظرية السياسية بين اليونان و الإسلام ،قدمس للنشر ،دمشق ، 2000 ، ص37.

[4] –عمد الدين خليل :التفسير الإسلامي للتاريخ ،دار العلم للملايين ،بيروت ،الطبعة الخامسة ، 1991 ، ص 76.

و بالتالي فإن الغرب يرى في الحضارة اليونانية معجزة العقل البشري ،لكن هذه الرؤية العربية للعقل البشري ما هي في الحقيقة إلا نقطة بداية انفصال على العالم مع فلسفة الذات التي شكلت انفصال الإنسان عن الطبيعة ، و جعلت منه مركزا لكل شيء و لقد اعتقد الغرب أنه وريث التراث اليوناني و كذلك أيضا التميز العرقي ،فاليونانيون و الرومان نظرا إلى أنفسهم على أنهم هم وحدهم المتمدنون أما كل من كان أجنبيا عنهم و على الأخص الذين كانوا يعيشون شرق المتوسط فقد كان اليونانيون و الرومان يطلقون عليهم لفظ البرابرة[1] يعني أن الإغريق القدامى كانوا ينظرون على أنهم هو وحدة الجنس الأعراقي على خلاف غيرهم من الأجناس الأخرى و هذا ما أكده أرسطو أنه من الطبيعي أن يكون الأجانب الذين لا يمثلون الشعوب اليونانية عبيدا لهم ماداموا أسياد و لذلك فإن أرسطو يقول " **اليونان أعلى بطبيعتهم من البرابرة** "[2].

و بالتالي نجد الغرب أن فكرة التميز العرقي الذي يعتقده الغرب هم أرقى الأجناس و أفضلها هي فكرة مستمد من التراث اليوناني ، و التي كان غرضها تأسيس للمركزية الغربية القائمة على التفوق و التميز على الأخر المتخلف غير المتحضر .

و خلاصة القول أن المدينة الأوروبية قائمة في أساسها على المدينة الرومانية و هذه المرحلة تركت بصماتها على الحقب اللاحقة من تكون الفكر الغربي ، و خصوصا مرحلتي الحداثة و ما بعد الحداثة .

ثانيا :العصر الحديث (من مركزية الله إلى مركزية الإنسان).

أصبحت المركزية الغربية هي العنصر البارز في الفلسفة الحديثة ،حيث أن هذه الفلسفة قد شهدت تغيرا جوهريا في المرجعيات ،فبعد ما كان الله هو المرجعية الأساسية في العصور الوسطى ،تحول ليصبح الإنسان هو المرجعية الأساسية في العصر الحديث و قد أسهم في هذا التحول ما يلي :

[1] –عبد اللطيف بن عبد الله الغامدي :المركزية الغربية و تناقضاتها مع حقوق الإنسان ،اشراف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه ،قسم العدالة الجنائية ،كلية الدراسات العليا ،جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ،الرياض ، 2009 ، ص 33.

[2] –نقلا عن براتراند راسل :حكمة الغرب ، ص 189.

الكشوفات الجغرافية :

و هي العامل الذي أسس هوية الغرب الحديثة ،حيث "**لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492 ، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي**"[1]، من هنا أصبح الغرب يعيش زمنا مغايرا للزمن الذي كان عليه ،فقد صار العالم في نظرهم صغيرا ، و تأسست أوروبا كقوة عالمية جديدة ، و هو ما أسس هوية الغرب و أكسبه شعورا بالتفوق و القوة ، و عزز إحساسه بالتميز و السيطرة على العالم ،حيث أصبح كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم.

الثورة الفكرية و العلمية :

ارتبط ظهور الثورة الفكرية و العلمية في أوروبا بالنخبة المثقفة التي أظهرت حسا جديدا من خلال الفن ،الأدب ،الفلسفة و العلم ، و هو تفسير خروج أوروبا من عصر القرون الوسطى، و ظلاميتها إن صح التعبير و كانت أولى مظاهر هذه الثورة تعارض الروئ و التصورات الجديدة مع تلك الموروثة و ضعف نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية بالمقارنة مع ما كان عليه من قبل ، بعد ذلك انفجرت الثورة العلمية مثلما حدث مع كوبرنيك الفلكي الذي قال بمركزية الشمس بدلا من مركزية الأرض و نظريته هذه تصف بالثورة الكوبرنيكية .

و هذه الثورة كانت لها تداعيات كبيرة من أبرزها أن الفاعل أصبح هو الإنسان بعدما كان مفعول به و انتقلت هذه الرؤية حتى في المجال الفلسفي الفكري ،التي بفضلها أصبح العالم مجالا للممارسات العقلية الغربية .

و بموجب هذه الثورة بدأت فكرة الكونية تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى ، و حل محله مضمون عقلي و علمي يهدف إلى السيطرة على العالم ، وفي هذا يرى "ديكارت" أن البناء العلمي الذي تشيده أوربا من أجل العالم كافة ، و منفعة التفلسف لها أهمية لأنها وحدها "**تميزنا**

[1] –ترفتان تودوروف :فتح أمريكا و مسألة الأخر ،ترجمة ،بشير اليساعي ،دار سيناء ،القاهرة ، ص 11.

عن الأقوام المتوحشين و الهمجين "[1]حيث أصبح الغرب مصدرا للتمدن و التقدم في حين وصف العالم الأخر بالمتوحش و الهمجية ، و أصبحت مقولة (**حيوية أوروبا و خمول العالم الأخر**)شائعة جدا ،هذا الاعتقاد سار حتى على مستوى أرقى الأكاديميات العلمية في باريس و غيرها،حيث صار الاعتقاد منذ القرن الثامن عشر أن مجمل التغيرات التي حدثت في أوروبا هي نتائج التقدم العلمي ، و تطور المعرفة ، و بقية أجزاء العالم الأخرى هي في جمود مستمر .

و مع قيام النهضة الأوروبية و ظهور الدول القومية و ما رافق ذلك من فصل الدولة عن الكنيسة و حصر مهام هذه في الجانب الروحي من حياة الناس ، قامت فلسفات التاريخ لتحل محل الإيديولوجيات البابوية و لتكرس بخطاب فلسفي عقلي ، يستغني عن الدين و أخلاقياته و استشراقيه الأخروية ،رؤية جديدة للعالم ، و التاريخ و المصير محورها أوروبا مكرسة للمركزية الأوروبية [2].

و لقد اقترنت ولادة "العصر الحديث "مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة و الاكتشافات الجغرافية ،و مؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية و الاجتماعية و العسكرية و السياسية . و من صفة "الحديث" التصقت بالمضمون الإيديولوجيا الذي حول الذات أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، و أخص كل ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء و قيمته و إحالة الأخر إلى مكون هامشي ،لا ينطوي على قيمة بذاته إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها [3].

و مع بداية القرن الثامن عشر تحولت فلسفة التنوير على مستوى الممارسة من الإعلاء من شأن الشعوب القومية على حساب الإنسانية الواحدة التي تتساوى فيها جميع الشعوب أوروبية أو غير أوروبية ، بدأ التهكم على باقي الشعوب و الديانات غير أوروبية ثانيا ،لذلك انحصرت قيم التنوير داخل

[1] –رينه ديكارت :مبادئ الفلسفة ،ترجمة :عثمان أمين ،دار الثقافة ،القاهرة ، 1979 ، ص 48.

[2] –محمد عابد الجابري: مسألة الهوية (العروبة و الإسلام ...الغرب) ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة الرابعة ، 2012، ص 119.

[3] –عبد الله ابراهيم :المركزية الغربية (اشكالية التمركز و التمحور حول الذات) ، ص 13.

الشعوب الأوروبية ،فالعقل و الطبيعة و الإنسان و الحرية و التقدم ،كل ذلك لفرنسا ، و تنسب الخرافة و الوهم و الجهل و التخلف لغيرها من الشعوب ، وهو ما مهد للمركزية الأوروبية بالظهور .و اعتبر الغرب نفسه نهاية تطور الحضارة البشرية التي بدأت في الشرق القديم و الإنسانية مازالت في طفولتها الأولى [1]. و أبرز من كرس للفكرة المركزية الغربية في الفلسفة الحديثة ،الفيلسوف ديكارت ، ومن بعده الفيلسوف الألماني هيغل .

أ–الكوجيتو الديكارتي و بذور الذاتية الغربية :

تعتبر اللحظة الديكارتية في العصر الحديث هي لحظة مؤسسة على المستوى المعرفي و الأنطولوجي ،و توالت بعدها فلسفات كانت امتدادا لها ، و كان مبدأ الذاتية هو بمثابة الهوية للفلسفة الديكارتية ،فالأنا الديكارتي هو أولى مراحل الحقيقة و اليقين ، و هذا ما يؤكده "ديكارت "حينما يعرف "الأنا" أو الذات المفكرة بقوله"**إذن أي شيء أنا ؟ أنا شيء يفكر ، وما هذا الذي يفكر ؟إنه شيء يشك و يدرك و يبرهن ، و يثبت و ينفي ، و يريد و يرفض و يتخيل أيضا و يحس** "[2]. و هكذا تكون فلسفة ديكارت بإقرارها للذاتية كمبدأ و كأساس لكل ما هو موجود ، و للوعي الذاتي كحكم وحيد على الحقيقة ،فقد ساهمت في وضع الإنسان في مركز الكون ، وبالتالي في تغير نظرته إلى الأشياء معلنة بذلك عن نشأة و ظهور المدلول الحديث للذات البشرية المالكة لزمام أمرها .

المبحث الثالث: المركزية الغربية عند عبد الله إبراهيم :

يرى عبد الله إبراهيم أن المفهوم الحديث للمركزية الغربية لم ينشأ إلا من خلال تجاوز تناقضات العصور الوسطى ، و شروحاتها التي كانت تشعر بها لا تزال تستمد مصادر أحكامها و أفكارها من افتراضاتها لا هوية تزد كل ظاهرة مستحدثة إلى تفسيرات الطبقة الحاكمة (الإمبراطورية) و من هنا فإن

[1] –حسن حنفي :مقدمة في علم الإستغراب ، ص 639-640.

[2] –رؤية ديكارت :تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى ،ترجمة :كمال الحاج ،منشورات عويدات ،بيروت ،الطبعة الرابعة ، 1988 ، ص 26-27.

الأقطاب التي كانت مهيمنة على الشعور الهوياتي العام في تلك الفترة و التي كانت تحدد هوية شعوب أوروبا و هي :

الإكليروس (النظام الاهوتي) مثلا في الباب و حاشيته ، و النظام الإمبراطوري ممثلا في شخص الإمبراطور [1].

كما يتحدث كذلك المفكر العراقي عبد الله إبراهيم عند البداية التاريخية للعصر الحديث بالنسبة لأوروبا و الكيفية التي من خلالها تم تشكل هوية الغربي الحديثة ،حيث يقول "دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طورت منظومة من الممارسات و الأفعال و الأفكار المتداخلة التي دمجت معا ، ووظفت لتكون مسخا حيا يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى ، و من خلالها بدأ الكيان الأوروبي يظهر في العالم [2]،إذن فالغاية الأساس التي جعلت أوروبا تدخل عصر التحديث هي تجاوز لا عقلانية العصور الوسطى و تطوير منظومات فكرية ، و نماذج تفسيرية و ممارسات و سلوكيات اجتماعية تستجيب لذلك العصر ،و بالتالي يمكن الحديث عن الكيان الأوروبي الجديد الذي يختلف تماما عن الكيان السابق ، و لأن الانتقال إلى كيان جديد يعني إقامة أسس و مرتكزات تتجاوز الكيان السابق.

و الكيان بما هو كذلك قد ينصرف إلى معنى الكينونة أو الوجود، و الكينونة ترتبط بالتاريخ و لذا فإن الكيان الذي تم استحداثه في أوروبا ترتبط بأمجاد الماضي (الإغريق و الرومان) و في الوقت عينه يتجاوز خيباته و تعثراته (العصور الوسطى) و من الواضح أن الاهتمام أنصب على النضم الرمزية ، و خاصة الأدب الإغريقي و الديانة المسيحية و إعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط و الحامل لتلك النظم و سرعان ما اقتضى الحال أن تصنف القداسة على اللاتينية لأنها لغة الحقيقة الدينية لغة الإنجيل

[1] –عبد الله ابراهيم ،المركزية الغربية ،ص 13 ، و ينظم الطابقة و الإتلاف ، جزء 1 ، ص 13.

[2] –المرجع نفسه ، ص 13.

،لغة اللاهوت نو لغة الكنيسة ، و رافق الشوق إلا استلام الماضي و الاهتمام بالحاضر سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة [1].

و من هنا فإن ظاهرة التمركز الغربي استفحلت شيئا فشيئا ،كلما تصف ذلك الشعور بأن الماضي الإغريقي ، و المسيحي ، و اللاتيني يمكن أن يعصم على كل الظواهر المتصلة بالثقافة ،لأن تلك النماذج التي تولدت من خلال محددات موجودة في الماضي ، و اعتقد بأنها صالحة لطل تاريخ و كل ثقافة حتى و إن كانت هذه الثقافة تختلف في شروطها و مكوناتها عن الثقافات الماضية (الإغريقية المسيحية و الرومانية).

إن المركزية الغربية ،كما كشف عنها عبد الله إبراهيم ،لها أبعاد دينية و سياسية ، و حضارية ، و عرقية و معرفية ....هذه الأبعاد شكلت ،مجتمعة نظرة الذات الغربية إلى نفسها بأنها ذات قيمة نقية صافية ، مكتملة ، متجانسة متصلة مع ماضيها ، و منتجة لحاضرها تعبر عن ظهورية و استمرارية تاريخية .

يقول عبد الله إبراهيم نقلا عن (إدوارد سعيد) ...فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب و ما لغيره ، و بين من هم من الجنس الأعلى و من هم من الجنس الأدنى ، و لم يبقى ذلك أسير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة و التاريخ و الأعراق و الفلسفة و الأنتوبولوجيا ، و من على الأحياء ، و كلها وظفت في إبراز هذا التمايز [2].

إن إضفاء تلك التراتبات و التمايزات بين ما للغرب و ما لغيره سيؤدي إلى نتيجة غاية في الأهمية بالنسبة لموضوع المركزية الغربية ، هذه النتيجة هي القول بتعميم النماذج التفسيرية ، التي تشتغل داخل الخطاب الثقافي الغربي ، على كل الثقافات الأفراد المحيطة بها ، و هذا القول أفصح عن مكوناته في خطاب العولمة ، التي ظهرت و كأنها تسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغير مساره

[1] -المرجع السابق، ص 16-15.

[2] -عبد الله إبراهيم ،المركزية الإسلامية ، ص 18-19.

التقليدي ، بحيث يتمركز حول جملة من القيم و الرؤى المحددة .إنما ترفع شعار توحيد القيم و التصورات و الرؤى و الغابات و الأهداف بديلا عن التمزق و التشتت و الفرقة و تقاطع الأنساق [1].

و على هذا النحو بين عبد الله إبراهيم إشكالية حول ما يسمى بالمركزية الغربية .

نقد المركزية الأوروبية :

التفكيك (التحليلية) :

التفكيكية هي نقد ما بعد الحداثة هذه الأخيرة التي دعت العالم الغربي لإعادة النظر في الثوابة و المسلمات و التفكيك في كل ما هو ثابت دخل مفهوم التفكيك بالمركزية فتصادم هذان الأخيران مما أدى بإحداث إشكال حولهما أوكد بالمسائلة هل المركز يوصفه بؤرة التوتري الثقافة النقدية أم التفكيك الذي هو تشريح لتوترات المركز ؟تحيل الدلالة الإصطلاحية **لتفكيك decanstruction** على فضاء دلالي واسع يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية و النظم الفكرية و إعادة النظر إليها بحسب عناصرها المكونة و الإستغراق فيها وصولا إلى الإمام بالبؤر الأساسية المطورة قيها و هو ما يفترض الحاجة إلى إجراد حفريات في تلك النظم كما تجلت خطابيا ، و كما تشكلت تاريخيا و معرفيا و يترتب على هذا أنن الدلالة الإصطلاحية **لتفكيك** تختلف عن دلالتها اللغوية التي تحيل على التخريب و التهديم و التفويض ، و ينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تشكل كيان الخطاب ، و تركها تعمق إختلافاتها ، و تكشف تناقضاتها الداخلية ، و يحذر دريدا من تبسيط موضوع البحث و يرى أنه عدو المنهجيات الحديثة [2].

[1] –المرجع نفسه ، ص 28.

[2] –عبد الل÷ إبراهيم و آخرون ، معرفة الأخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، ص 114.

يقول دريدا في حوار له مع **كريستان ديكان** إذ التفكيك هو حركة بنيانية و ضد بنيانية في الآن نفسه ،فنحن نفكك حدثا لتبرز بنياته أو أضلاعه أو هيكله ، و لكن نفك في آن معا البنية التي لا تفسر شيئا فهي ليست مركزا و لا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأإحداث الكامل .

فالتفكيك من حيث الماهية بالقول عنه أنه طريقة حصر بين بسيط أو تحليل يذهب أبعد من القرار النقدي و لهذا فهو ليس سلبيا مع أنه فسر كذلك على الرغم من كل الإحياطات [1]لقد تردد الدكتور عبد الله القدامي كثيرا و هو يواجه هذا المصطلح الأخير ، قبل أن يرسو على التشريحية مقابلا عربيا له فقال :

اخترت في تعريب هذا المصطلح و لم أرى أحد من العرب تعرض له من قبل على حد إصلاحي و فكرت له بكلمات مثل (النقص أو الفك) و لكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة ، ثم فكرت باستخدام كلمة التحليلية من مصدر "حل"أي نقض ، و لكني خشيت أنه تلبس مع لحكل ، و المقصود بهذا الإتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه ، و هذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص ...[2].

و من الدكتور عبد الله الفدائي إلى الدكتور عبد المالك مرتاض الذي سبق له و استعمل التفكيكية و كتبه (**ألف ليلة و ليلة**) **1989** و (أ ، **ي**) **1992** منقلبا على هذه الإختيارات الإصطلاحية الأولى مفضلا عليها مصطلحة الجديد "**التقويض** " أو "**التقويضة**" التي يختص بها المصطلح الفرنسي **decrontructionnisme** .و بالموازاة مع صنيع الدكتور مرتاض ألقيا الناقدين **ميجان الرويلي** و **سعد البازي** يدافعان عن التقويضة باستحضار البدائل المصطلحية الممكنة التي إقترحتها الترجمات العربية و التي بلغت نحو عشرة مقترحات :**التفكيك** ،**التفكيكية** ، **التشريحية** ،**التشريح** ،**التقويضية** ، **التقويض**

[1] -المرجع نفسه ، ص 631.

[2] -يوسف و غلسي ، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص 345-344.

، **التقضية** ،**الأبناء** ،**التهديم** ،**التحليلية** [1]و على العموم ليست دلالات ذات شأن كبير مقابل ما يعنيه المصطلح الغربي في مفهومه **الدريدي** بخلاف "**التقويض**" الذي يقترب منه أكثر [2].

و على مجمل هذا القول إستخلصنا أفكار و معطيات نذكر منها :

- إنه التفكيك يستدعي مفاهيم عدة تعمل من خلاله و يعمل من خلالها .
- الدلالة الإصطلاحية لتفكيك تحيل على فضاء دلالي واسع يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية و النظم الفكرية .
- التفكيك ينهض على منهجية التعارض بين مكونات الخطاب التي تشكل كيان الخطاب .
- يعتبر التفكيك حركة بنيانية و ضد بنيانية في الآن نفسه .
- التفكيك من حيث الماهية هو طريقة حصر بسيط أو تحليل يذهب أبعد من القرار النقدي .

تفكيكية دريدا :

يعد جاك دريدا (**1930-04-20**) رائد التفكيكية و مظهرها الإنساني في القرن العشرين،إستعمل دريدا مصطلح التفكيك لأول مرة في كتابه (**علم الكتابة –الغراماتولوجيا**) متأثرا في ذلك بمصطلح التفكيك لدى الفيلسوف الألمان الشهير **مارتن هايدجر** في كتابه (**الكينونة و الزمان**)، و في مقابلة أجرتها جامعة جريدة **لوموند** ، سبقت وفاته ببضع أشهر ،حاول دريدا إعطاء تصور مكتمل لتفكيكية منافيا تلك المفاهيم السيئة المسبقة عنها ،قائلا بأنها عملية "هدم سلبي "و هي حركة تأكيد نعم أصلية ليست ساذجة [3]، كما يوضح أنها عملية تحليل البنى المغلقة للفكر و الفلسفة، و كذا لتلك المسلمات و الأحكام المسبقة التي وصلت إلينا مسبوغة بالميتافيزيقا سيما في حمولتها اللغوية ، و كذا

[1] -المرجع نفسه ، ص 351-350.

[2] -المرجع نفسه ، ص 351.

[3] -jaques derrida ,sur parole ;op ;at :;p 88.

في مستوى الثقافة الغربية ، و في مجموع ما يلخص الإنتماء إلى تاريخ الفلسفة عموما، حيث تتبدى مساحة التفكيكية شاسعة بقدر شساعة حقول وقضايا الميتافيزيقا [1].

لاحظ دريدا أن كلمة تفكيك ،كانت موجودة من دي قبل في الفرنسية و لكن إتصالها كان نادرا ،فكان إن ساعده التفكيك في ترجمة بعض الكلمات و مقاربتها :إحداهما متأتية من صيدغر الذي تكلم التفكك dissociation و القول ، لينطلق دريدا بعد ذلك لمعاينة ماتعنيه كلمة التفكيك ، مستنتجا أنها تختلف عن الطرح الهيدغريد و الفرويديد [2].

يدعو دريدا إلى إعادة بناء تناصيد جديد للأشياء ، في الوقت الذي شهد فيه سيطرة و إنتشار البنيوية التي عمل دريدا على تفكيكها من خلال أعماله الأولى و هو ما أقضى لاحقا إلى بروز تيار فلسفي عرف بما بعد البنيوية past –structuralisme ،فالتفكيك هذا هو موقف نقدي من البنيوية .

و بالتالي فهو ليس نفيا ، ليس تدميرا ، إنه على العكس بناء للطهور [3]، و بهذا فالتفكيك و التجربة التفكيكية عند دريدا ، يتموقع بين الإنغلاق و النهاية داخل إعادة النظم الفلسفي ،كإنفتاح السؤال على الفلسفة ذاتها و من هذا المنظور يمكن أن نعطي عدة الأفكار تم التوصل إليها من خلال التحليل المدون أعلاه لتفكيكية دريدا ذكرناها :

- التفكيك ليس فلسفة نحسب أو مجموعة فرطيات أو حتى مسألة وجود بالمعنى الهيدغريد ،فالتفكيك بمعنى مالا يمكنه أن يكون مذهبا أو منهجا .
- تفكيكية دريد تلخصت في نقد المركزية الأوروبية في تشكلاتها الأكثر حداثية من خلال مسائلة جذرية لكل مقولات الميتافزيقية التي انبنت عليها الفلسفة الغربية .

[1] –جاك دريدا ، مواقع حوارات ، تر:فريد الزلمي، مصدر سابق ، ص 05.

[2] –جاك دريدا ، الكتابة وز الإختلاف ، تز،كاظم جهاد ،مصدر سابق ، ص 122.

[3] – jaques derrida ,sur parole ,op,at ,p 88.

- التفكيك عند جاك دريدا ليس بالمفهوم السلبي للكلمة حيث تعد كلمة التفكيك في القواميس بالهدم و التخريب ،لكن ترد في كتابات دريدا بالمعنى الإيجابي للكلمة أي تصحيح و إعادة تركيب البناء و تقويض المفولات المركزية .

مفهوم الإختلاف

إصطلاحا :

هو إتباع كل طرف طريقا مغايرا للطرف الآخر في قول أو فعل أو ابتعاد و يعني ذلك التغاير بين طرفين في الرأي أو الحكم و الهيئة [1].

لغة :

يقال اختلف القوم يختلفون اختلافا إذ تنازعوا أرائهم ،فذهب كل واحد إلى غير ماذهب إليه الأخر ، و الاختلاف أيضا الخلاف و المخالفة و يأتي الاختلاف بمعنى الخلاف و المضادة و المعاكسة يقال اختلف معه إذ خالفه و ضاده و عاكسه [2].

الاختلاف هو وسيلة لتعميق الرؤى الذاتية من جانب و الحوار مع الأخر و التفاعل معه منة جانب آخر ، و جعل الحاضر موجها و منطلقا للتصورات الفكرية موضوعا للبحث و التحليل ، و تجاوز المجال إلى حوار ، و نقد الذات المثالية و الدعوة إلى الذات هي مجموع ذوات كفؤات قادرة على إنتاج الفعل و التفاعل مع الآخر :"[3]**إنما يمكن من رؤيته بوضوح كاف و انفصال رمزي عن الذات بما يجعل مراقبة أفعالها ممكنة** "[4].

[1] -معجم مقاييس اللغة ،2013/2 ، الكليات ، ص 61.

[2] -التوقف على مهمات التعاريف ، ص 41.

[3] -عبد الله إبراهيم ،بحث في فقد المركزيات الثقافية ، المطابقة و الإختلاف ، ص 10.

[4] -المرجع نفسه ، ص .8

تعد مقولة الإختلاف **deffrence**إحدى المرتكزات الأساسية لمنهجية التفكيك و يمكن تأشير الدلالة المعجمية "**الإختلاف** "لما وردت في كتابات دريدا بأنها نسيج دلالي متعدد هضم فيه دلالات مجموعة من مفردات فثمة **todiffer** و يدل على المغايرة و الإختلاف و عدم التشابه في الشكل و **todefe** و هي مفردة لاتينية توحي بالتشتت و التفرق و **to deffer** يدل على التأجيل و التأخير و الأرجاء و التعويق .

واضح أنه المغايرة و الانتشار و التمدد و التفرق خواص لأشياء مكانية ترتبط بالفضاء و الحيز، بينما يكون الأرجاء و التأجيل و التأخير مرتبطا بالزمان .

مقولة الاختلاف هي نسيج متشابك مع جميع الدلالات التي ذكرت و إذا كان الاختلاف متعددا في مستوياته الدلالية تتنازعه خصائص مكانية و زمانية و صوتية ،فإنه في التفكيك بوصفه مصطلحا إجرائيا ، و حيث أنه هو من يحرر المتلقى من استحضار المرجع المحدد و يترك لع حرية استحضار أو تقويم مرجع خاص به ، و ذلك لوجود اختلاف بين الدال و المدلول و المرجع ، و إذا كانت العلامة التي هي الصوت في الكلام ، تشير فقط إلى فكرة الشيء ، بينما يبقى المرجع مستحيلا .

و من جانب إرجاع المرجع في النظام اللغوي و تأجيله مع استمرار الكلام لما هو الأمر في الدلالات التي تحتشد تحت مصطلح **الاختلاف** فهل دلالته هي عدم التشابه أم التفريق و التبدد ، أم التأخير و الأرجاء و كيف يمكن التيقن أن **diferance**هي **difrerence** ؟

تغير لثابتة الحرف **a** في الكلمة الأولى لا يلفظ بالفرنسية ، و من هنا تنشأ مشكلة الحضور و الغياب ، حضور الدال ، و تعدد مدلولاته و غياب بعضها [1].

[1] –عبد الله إبراهيم ، المطابقة و الإختلاف ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، ص 633-622.

و منه أن الاختلاف مشروطا بالوحي يمكنه أن يساهم في تغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جدية للغاية ،حيث يمكن أن يؤديه بقيام التواصل مع الثقافات الأخرى الموجودة[1]،في كل نواحي العالم .

حيث أنه يوفر حرية نسبية في ممارسة التفكير والإبداع دون الشعور بأتم الإنحصال عند الماضي[2]

الإختلاف :تفكيكا .

لقد استوحى ديريدا فكرة الاختلاف من ديدسوير النيجاء بتقابلاته الشهيرة حيث أعطى للعلامة (دال ، مدلول) قيمتها في إطار علاقتها و اختلافها مع غيرها ، فقد ميز ديد سوير بين عنصرين هامين هما اللغة "langue" كتأدية فردية للغة و ربط ، ديدسورا الأحداث الكلامية بالنصق اللغوي حتى تنتج مفعولاتها مثلما هي الأحداث الكلامية ضرورية لنشأة النسق [3]،و لقد صاع دريد التفكيك بطريقة مغايرة و مطورة لثنائيات ديسوير بعدما عمد إلى الفعل الفرنسي (**differe**) معتمدا في هذا على صيغتين ثم الإشتقاق منهما [4]،الصيغة اللازمة الدالة على الشيء المغاير(**dissembalable**) و الصيغة المتعدية الدالة على الإرجاء و التأجيل لوقت أخر (**remettre au autre temps**) مشتقا مصدرا للإختلاف (**difference**) في الصيغة الأولى ذات الدلالة المكانية ، أما الصيغة الثانية ذات الدلالة الزمنية فاشتق منها مصدر جديد لا عهد للغة الفرنسية به هو الإرجاء و التأجيل و الإخلاف (**differance**) و لقد خلقت هذه الكلمة إرتباكا لدى القارئ خلال ترجمتها للعربية أو حتى الإنجليزية فأحيانا يستخدم **ديفيد أليسوند** كلمة **differentiation** مقابلا لها في متن الترجمة و يتابعه في ذلك **ميثان ريان** حين يقتبس الفرنسية بجوار ترجمته الإنجليزية [5]،فالإختلاف عند دريدا على هذا النحو من الكتابة ليس صفوة إملائية

1

2 -المرجع نفسه ، ص 9.

3 -فرديناند سوير ، محاضرات في اللسانيات العامة ،ترجمة يوسف نازية و مجيد النصر المؤسسة الجزائرية للطباعة ، الجزائر ، 1986.

4 -يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح ، ص 360.

5 -جاط دريدا أوبول ديدماند ، إستراتيجيات التفكيك ، ترجمة حسام نايل ، أزمته للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 2009 ن ص 10.

بقدر ما هو حيلة قصد بها إبراز الإختلافات الواردة على الدلالة ضمن المستوى الصوتي و الكتابي ليوضح من خلال هذا الإبدال الصامت بإحلال "**a**" محل "**e**" أن الإختلاف **differance** الذي يقصده هو ،إنما هو نية و حركة لا يمكن تصورها على أساس التعارض بين الحضور و الغياب فال(**difference**) هو التبدل المنظم للإختلافات و لأثار الإختلافات [1] .

لقد اختار دريدا كلمة (differance) ووضع معها جملة من الكلمات الممكن إحلالها مكانها فتقوم بدورها كاملا و هذه الكلمات البدائل هي [2]:

1- MARAGE:**الهامش أو الجانبية أو الحافة** :يقول كاظم جهاد "و نرى لدى دريدا إلى **MARAGE** (الهامش) و هو يتداخل مع ، و يحيل إلى كل من **MARAGE**صفة أو علامة و **MARCH**(مسيرة) ،الهامش يساهم في ميزة النص .

2-SUPPLEMENT: إضافة و ملحق يضافه أو إنابة ...إضافة تسند نقصا أصليا يعاني منه ماجعلته الميتافزيقيا في مرتبة الأصل .

3- UNDECIDABLE: عد القدرة على حسم الأمور ...التنازع و عدم الإستقرار إزاء أمر أو التقلب و ما يعتبره من تخير .

4-DISSEMINATION: التشتت /الإنتشار/ البعثرة ...كيفية تفريق العناصر على النحو الذي يصعب معه لمها ضمن نظام أو نسق أو حتى ترتيب معين .

و لعل إرتباط الإختلاف بكل هذه العناصر يمنع تحديد دلالتها الإصطلاحية المشتتة و الكثيفة و ما يبعده عن كونه مفهوما أو كلمة كما يرد دريدا .

[1] -جوند بتروك ، البنيوية و ما بعدها ، ص 220.

[2] -جاك دريدا و بوزل ديد مان ، إستراتيجيات التفكيك ، ص 11.

و يمكن في الأخير أن ندرج جملة من النقاط التي تم تلخيصها و صياغتها من كل ماسبق ذكره من أفكار :

- دريدا لا يحث من خلال مبدأ الإختلاف عن الحقائق ولا عن تثبيت أوضاع قارة و إنما يفتح الأفق أمام المزيد من الإحتمالات و توسيع فضاءات الظهير .
- المركزية تقوم على فكرة الإختلاف في توافق كل رغبات قائمة و تناي كل ماضي غير مرغوب، و مواجهة كل ما يعيق حرية التفكير ، فهذه هي سنن مركزية الإختلاف تفكيكا .

مفهوم المطابقة :

المطابقة هي مماثلة الثقافة الغربية من جانب و مطابقة تصورات الثقافة الدينية الموروثة بطابعها السجالي و ليس العقلي الثقافي من جانب أخر ، فحيثما اتجهت تلك النظرة إلى حقول التفكير المتعددة لا تجد أمامها على مستوى الرؤى و المناهج و المفاهيم سوى ضروب من التماثل و التطابق مع ثقافات استعيرت مع مرجعيات مختلفة مكانيا و زمانين ، مرجعيات حرصت على حضورها و هيمنتها في العصر الثقافي الحديث مباشرة ، و تجاوزت ذلك إلى حد أصبحت فيه صلة وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطى ، ثم الأمر استنادا إلى مبدأ القبول أو مبدأ الرفض [1]...ورد الفعل ، و يعود ذلك إلى سببين رئيسيين ،أولهما يتصل بهيمنة المركزيات الثقافية الحديثة ، و ثانيهما :الإستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزيات و عدم القدرة على التحرر من فرضياتها الأساسية و الإختلاف المعرض معها و هو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنت ذاتها بعلاقات إمتثالية لتلك لتلك المركزيات و لم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكنها من الحوار المتفاعل معها ، فكانت تستعبد تصوراتها دون مراعاة التباعد المرجعي و الزمني .

[1] –عبد الله إبراهيم ، المطابقة و الإختلاف ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، ص 7.

كما تحدث زكي نجيب محمود عن مفهوم المطابقة بنوعيها و بمصطلحين مختلفين هما "**الأصالة و المعاصرة** "حيث أسهم في تحديد أفاقها و شغلته فكريا و ينعطف إلى تحديد دلالة **الأصالة** ليؤكد أنه يريد بها تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساسا في تربة الوطن ، و ابتدعتها عقولنا نحن و مشاعرنا نحن ، ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله " **و من الأمس و ذلك المنقول المشتول يجب أن تنسج حياتنا الجديدة لحمة و سدى** " و ذهب إلى أنه لا يعرف أحد قبله قد رسم الصورة على نحو ما رسمها هو [1].

يرجع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها إلى إستراتيجية الجيل الهيغلي إذا التركيب هو خلاصة نقيضين [2]الأصالة و المعاصرة حيث كشف زكي نجيب محمود معالم تصوره لهذه الإشكالية مؤكدا وجوب النظر إلى ماضينا كما هو موسوم فيما ورثنا عند السلف فنجد طريق السير واضحا فأولا قبل كل شيء أتى يجب أن يكون واضحا بأنه التنكير للماضي في جملته إنما هو تخليط المجانين [3]

و من المقدمين تلزم نتيجة مادية إلى أن نأخذ من ماضينا مايخدم حاضرنا فلا هو إنكار له ، و لا هو تقديس ، بل الأمر أمر الحياة لا بد لها من مواجهة ظروفها الراهنة ، ثم لا بد لها في الوقت نفسه أن تجعل حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها و إلا حكمت على نفسها بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الأبوين و خلاصة منا يريده تظافر عاطفة الإنتماء الفعال إلى الماضي و عقلانية المشاركة في هذا العصر بما يفرضه من شروط التحديث و التجديد و التطوير في شتى ميادين الحياة ، ووجوب الدعوة إلى هوية عربية أصلية تتبنى إضافة الحداثة كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد و تقنيات مشاركة في الإبتكار [4].

و نتخلص من هذا التحليل مايلي :

---

[1] -المرجع نفسه ، ص 577.

[2] -عبد الله إبراهيم ،المطابقة و الإختلاف ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، ص 580.

[3] -المرجع نفسه ، ص 580.

[4] -المرجع نفسه ، ص 577.

إن الإستراتيجية التي يقترحها الفكر العربي تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم الهوية الثقافية و بإزاء تحدثين كبيرين أولها ما إنحدر إلينا من الماضي و ثانيهما ما وفد علينا من الغرب و هو أمر يتصل بثنائية في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة و هي ""**الأصالة و المعاصرة** ".

لقد اتفق عبد الله إبراهيم و زكي محمود نجيب على نفس الهدف نفس الموضوع و هو الدعوة إلى الإختلاف بالوعي الذي يوفر حرية التفكير .

التمركز حول العقل :

أ–مفهوم اللوغوس:

اللوغوس كلمة يونانية تعني الخطاب ، المبدأ ،العقل و العلم فهم مصطلح شائع الاستعمال في الأدبيات الفلسفية و الدينية فمثلا عند أفلاطون و أرسطو يعتبر قانون الوجود و من أهم مبادئ المنطقية ، و عند الرواقيين يقولونه بأنه قانون العالميين الطبيعي و الروحي في إطار وحدة الوجود [1].

أول من استخدم مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية هو **صيراقليطس** في فلسفة عن التغير و السيرورة ،حيث يعتبره المنظم الأول لكل الأشياء و القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد و هو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم ، كما سار الرواقيون في الاتجاه نفسه على أن اللوغوس يحوي جميع الأشياء القائمة في الوجود و منه اتخذ اللوغوس عند كل من **هيراقليطس** و الرواقيين اتجاه الفلسفيين إلا أن عند فيلون FHILO اتخذ اتجاه مغاير تماما و هو الاتجاه الديني ،فاللوغوس في نظر فيلون أنه المولود الأول للإله و هو النموذج الأول الذي يخلق شيئا ،فهو يحتوي ذلك العالم الذي لا يدرك إلا عن طريق العقل و يصف فيلون اللوغوس على أنه محل الصور و النماذج

[1] –جون بير برنارد ، الأسطورة و المجتمع في الإغريق القديمة ،ماسبيرو ، باريس 1974،ص 196.

العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، فهو واسطة الله في الخلق ، و قد تأثر بمفهومه عن اللوغوس بهيراقليطس [1].

كما رأى الغنوصيون أن اللوغوس هو أدنى الأيونات فهو الذي يتولى تكوين العالم . لكن القديس إرينايوس IRENES تصدى لهم و أكد المساواة في الماهية و المكانية بين الله و اللوغوس و روح القدس و منذ ذلك التاريخ صار اللوغوس وجود الموجودات و جوهر الجواهر و صورة الصور و معنى ديني أكثر مما هو فلسفي و نجده خصوصا عند الصوفية و خاصة عند ابن عربي من الصوفية المسلمين [2].

و على هذا النحو يمكننا القول بأن الممارسة حول مفهوم اللوغوس يندرج ضمن ما يسمى سطوة الفكر الغربي من خلال عودته في كل محاولات التفكيك و التأويل الفلسفي إلى الفلسفة اليونانية على اعتبارها أن العقل في هذه الفلسفة هو LOGOS و بالتالي جاءت فكرة المركزية لتأمن هذا الطرح و تصعد من درجة النظر الشمولية في الفكر الغربي الذي سوف ينظر إلى باقي المركزيات الثقافية على أنها محاور و هوامش تدور حول تلك العقل اليوناني و هكذا أنتج مفهوم اللوغوس تمركزا عقليا صلبا جدا أقصى كل ممارسة فكرية لا تمثل لشروطه لأنه ربط بينه و بين معنى الحقيقة و أنتج نظاما مغلقا من التفكير .

ب–التمركز حول العقل LOGOS CENTRISME:

لقد ترجم عبد الله إبراهيم الكلمة اليونانية **LOGOS CENTRISME** بالتمركز حول العقل ،و ذهب مع العالم الفرنسي جاك دريدا في تعريفه لهذا المصطلح على أنه التضافر لتأسيس بنية قوة في خارطة الفكر معتمدا على اقتحام سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحا بإعطاء أولا نزعة التمركز الطبيعية في هذه الميتافيزيقا و ذلك من خلال اللوغوس [3].

[1] –المرجع نفسه ، ص 197.

[2] –المرجع السابق ، ص 198.

[3] –عبد الله إبراهيم ، معرفة الآخر ، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، ص 123.

استقر جاك دريدا في الفكر الفلسفي الغربي من عهد أفلاطون إلى عصرنا هذا فلاحظ أنه يتسم بمركزية اللوغوس LOGOS التي أطلقها على ميتافيزيقا عرقية مركزية ETHNOCENTRIQUEفي معنى أصلي و غير بنيوي، RELATIVISTE إنها موصولة بتاريخ الغرب .بمعنى أن الفكر الغربي فكر متحيز،عنصري ، ينصب نفسه بؤرة مركزية للعالم ،و يسعى إلى تفسير العالم بإخفاءه إلى رؤية معينة و دلالة موحدة منبعثة من أناه [1].

لهذا فهو بواسطة مقولة التمركز حول العقل يهدف إلى تحطيم تلك المركزية المعينة وجوديا بوصفها حضوريا لا متناهيا ،جاعلا من هذه المقولة دليلا لنقد مفاهيم التمركز و هادفا إلى معاينة المقولات المتعمدة على الحضور ، و يدعو إلى ضرورة التفكير بعدم وجود مركز.فالمركز لا يمكن لمسه في شكل الوجود بل ليس له خاصية مكانية كما انه ليس مثبتا موضعيا بل وظيفيا إنه في حقيقة الأمر نوع من أنواع اللامكان و بغيابه أو تقويضه يتحول كل شيء إلى خطاب و تذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة أو المتعالية ،و يفتح الخطاب على أفق المستقبل دون ضوابط مسبقة و تتحول فوق الحضور بفعل نظام الاختلاف إلى غياب الدلالة [2].

لقد تكرر هذا المصطلح كثيرا في كتابة دريدا بهذا المفهوم مقترنا بمصطلحين هما EGOCENTRISME الذي يمكننا نقله إلى الانوية المركزية و مصطلح ETHNOCENTRIQUE بمعنى مركزية العرق أو العرقية المركزية و كلاهما يدل على مركزية عقل الأوروبي و إحتقاره شعوب غير أوروبية[3].

و لقد نقل هذا المصطلح الدريدي بأشكال عديدة نذكر منها :

- (مركزية العقل) لدى عبد المالك مرتاض .
- (التمركز حول العقل)لدى عبد الله إبراهيم و بسام قطوس.

[1] -يوسف وغلسي ،إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص 357.

[2] -عبد الله إبراهيم ، معرفة الأخر ،مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، ص 123-124.

[3] -يوسف وغلسي ، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص357.

- (العقلية المعرفية المركزية)لدى سليمان عشراقي .
- (العقل المركزية)لدى كل من عبد الله الغزامي ،فاضل ثامر ،وميجان الرويلي .
- (المنطقية المركزية أو العقلانية المركزية)لدى هاشم صالح .
- (مركزية اللغة) لدى عبد المقصود عبد الكريم .
- (مركزية الكلمة) لدى محمد عصفور .
- (الكلمة المركزية) لدى خميسي بوغرارة .
- (مركزية الكلام)لدى أسامة الحاج الذي استعمل في سياق أخر من كتاب ذات صيغة معربة تعريبا جزئيا هي (اللوغو مركزية) .
- (اللوغوس مركزية) لدى سعيد علوش .
- (مركزية اللجوس)لدى جابر عصفور .

و في الأخر يمكن أن نعطي الأفكار التي استخلصت من هذا التحليل و نذكر منها :

- لقد جاء جاك دريدا بمقولة" **نقد المركزية الغربية** " التي حاول فيها تقويض التمركز العقلي من جهة و الثورة على الميتافيزيقا من جهة أخرى ،حيث عمل على نقد الخطاب الغربي و تفكيك الإرث المتعالي .
- يرى دريدا أن الفكر الغربي عموما منذ أفلاطون وصولا إلى هوسرل و هايدغر يتمركز حول سلطة خارجية موثوق بها تمده بالحقيقة ،هذه السلطة أو المركز الثابت قد يكون العقل أو المنطق أو الإنسان أو التقاليد أو الكينونة أو الهوية أو النسق ....
- انصرف دريدا إلى تنفيذ هذا الصرح أو التمركز العقلي و كيف لا و هو فيلسوف الشك بامتياز فقد زرع الشك في قدرات العقل و العلم و المعرفة .

- التمركز حول العقل شغل مساحة واسعة من مساحة الفكر الغربي ،و الذي ولد فكرا استبداديا أقص أغلب النتاج الفكري الذي لا يتطابق مع تصوراته و قناعاته الفكرية .

علم الكتابة :

أ- إصطلاحا :

إن مفهوم الكتابة قدم له تعريفات كثيرة إلا أنها تدور في فلك واحد و هو تفسير عملية الكتابة و كيف تتم عملية الكتابة و من أهم هذه التعريفات نذكر تعريف أبو عبد الله السعيد:

الذي عرف الكتابة على أنها إحدى مهارات اللغة العربية و هي عبارة عن عملية عقلية يقوم الكاتب فيها بتوكيد الأفكار و صياغتها و تنظيمها [1].

أما مفهوم الكتابة لغة إندرج تحت التعريف التالي :

الكتابة في اللغة هي عبارة عن لغة نصية يستخدم فيها الرسومات و الرموز و الحروف يمكن من خلالها مقل المعلومات و الأفكار لشخص أخر.

علم الكتابة (نقد التمركز الصوتي):

لم ينظر الفلاسفة للكتابة إلا لنشاط من الدرجة الثانية لإعتبار الكاتب قد يكتب مالا يترجم أحاسيسه أو يعكس شخصيته حيث تصبح الكتابة اضطرار تعسفا لأن ما تبتغيه الفلسفة فعليا الإرادة و البرهنة و الإثارة و الإظهار و الوصول بالمحاور إلى النظرة المحدقة في حضرة العالم ...ذلك أن تمامية العلم تقتضي أن تكون الكلمات التي يصوغ بها الباحث نتائجه قليلة و شفافة كلما أمكن[2].و في المقابل هذا أكد دي سوسير انزعاجه من الخطر الذي تمارسه الكتابة بحق الكلام مشيرا إليه بأنها :تخص

[1] -أبو عبد الله السعيد ،المندور 1994 ، مقدمة ابن خلدون ، ص 87.

[2] -جاك دريدا ودول د يمان ، إستراتيجيات التفكيك ، ص 100.

اللغة: بل :تغتصب أحيانا الكلام " و طغيان الكلام قوي و مدمر حيث يؤدي إلى وجود أخطاء في التلفظ و هكذا فالكتابة التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه [1] .

غير أن التفكيك بفضل ما أودعه من شكوك ، قلب مركزية الفكر الغربي المعلية لسلطة الكلام و دعاء لتأسيس النص المختلف و إعلاء سلطة الكتابة .

لقد أفرد دريدا كتابة المرسوم بـ علم **الكتابة DE LA GRAMMATAGI** عام **1967** والذي يهدف فيه لتأسيس برنامج فكري يعطي الأولوية للكتابة على حساب الكلام ، كما ..... كتابة "**الكتابة و الإختلاف** " إلى تثمين دور الكتابة و التي يعد بمفتاح التفكيك. و على هذا النحو يمكن أن نطرح إشكالنا التالي ماذا يقصد دريدا بـ **GRAMMATOGIE**.

أن هذا المصطلح المصدر باللغة الإغريقية **GRAMMA** و الذي يدل في الأصل على الحرف **LATTRE** ، تناقلتها اللغات اللاتينية و منها الفرنسية التي دخلتها في نهاية القرن **18** ميلاد بالشكل **GRAMME** و صارت من لواحق كثيرة من كلماتها (**برقية TELEGRAMME**) ، (كتابة مفسرة **ARYPTAGRAMME**) و حتى نضيف إليها اللاحقة (**LOGIE**) الدالة على معنى العلم " **SCIENCE**" ، فتصبح الدلالة للكلمة "**GRAMMATOLOGIE**" هي علم الكتابة [2].

يلاحظ على كتاب دريدا المذكور إتمامه بالكتابة باعتبارها تمثل عدمية الصوت ، و تدفق الدلالات و تشظي المعاني فهي فعالة لما تريد [3].

إذ الفراتولوجيا التي يدعو إليها دريدا تتجاوز حالتها القديمة باعتبارها أمرا ثانويا بل هي الأساس الذي يمنح القارئ مزيدا من إمكانيات التفسير حيث أنها تكشف لنا عن التغريب ف المعنى ذاته ، إنه

[1] –جون ستروك ،البنيوية و ما بعدها ، ص 222.

[2] –يوسف وغليسي ، إشكالية المصطلح ، ص 370.

[3] –منذر عياشي ،الكتابة الثانية و فاتحة المتعة ، ص 22.

نفس المعنى بواسطة العلامات يهبه استقلالا بصورة جلية عندما تستمر العلامات المكتوبة على ما سبق ، يتضح لنا أن هذه الكتابة التي ينادي بهاد ريدا ليست كتابة عادية بل لها من الخصائص ما يميزها عن الكلام "إنها أولا :بوصفها علامة مكتوبة يمكن أن تتكرر في غياب صياغها ، و أنها ثانيا قادرة على تحطيم سياقها الحقيقي و تقرأ ضمن أنظمة سياقات أخرى جديدة بوصفها علامة من خطابات أخرى ، و أنها ثالثا تكون فضاء للمعنى بوجهين ، الأول قابليتها الانتقال من سلسلة جديدة من العلامات ، و الثاني قدرتها على الانتقال من مرجع حاضر إلى أخر ، و هذه سمات خاصة بالكتابة لا يمكن للكلام أن يمتلكها "[1].

للكتابة مبدأ أساسي و هو الأثر و الذي يرتكز في الأصل على إدراك الإتلاف و تصبح قضية الإدراك ذات الكلمات المتسمة بالنشاط الدلالي لا تظهر أبدا بذاتها دون الإختلاف و التضاد و دون بنية العلامة التي تمنح كل مفردة شكلها و هويتها ، أن فضاء الأثر الدلالي يستدعي التأمل في عملية الحضور التي تنطوي على بنية ضدية تجعل من الدوال كتابة قابلة للإدراك و مؤسسة على إمكانية تعدد المعنى من جهة و محو حضور المرء ذاته من جهة أخرى [2].

فالأثر خط و محو في أن ،إنه إمحاء الشيء و بقائه محظوظا في العلامات ذلك أن الكتابة ضرورية ولا يمكن الإستغناء عنها ،فلا يمكن تصور مجتمع خال منها ، من دون علامات من دون حساب من دون توثيق فهي كيانا ذات خصوصية و تميز .

و من هنا يمكن أن نرصد من خلال ما تقدم ذكره من أفكار و معطيات :

- إن أهمية الكتابة في نظر جاك دريدا تتجلى في التواصل مع الغائب و البعيد الذي لن يصله صوت المتكلم و هكذا نحت دريدا مفهوما جديدا يدل على تساوق الاثنين "**الكتابة و الكلام** ".

[1] –عبد الله إبراهيم ، معرفة الأخر ، ص 116.

[2] –سعيد البازغي، ميجان الرويلي ، دليل الناقد الأدبي ، ص 58–59.

- كتابة دريدا اختلفت في التحرر من سطوة المؤلف فهي تنطوي على سيرورة البقاء في غياب منتجها الأول .
- اختلافا عن الكتابة التقليدية دعا دريدا لكتابة جديدة تمثل عدمية الصوت و تدفق الدلالات و تشظى المعاني ، فهي تكشف عن التغريب في المعنى ذاته.
- الكتابة في مشروع دريدا تشتغل ضمن الأثر الذي يرتكز على خط و محو في آن واحد .
- كما قام دريدا بإنتاج مفهوم للعلامة في علاقتها بعلامة أخرى داخل نظام الكتابة فالكتابة هي لعبة للإختلافات التي تتطلب مجموعة من الإحالات .

الفصل الثاني

"إن الحكمة هي النظر في الأشياء ، بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"

–ابن رشد–

المبحث الأول: السياق النظري لنقد المركزيات الثقافية لعبد الله إبراهيم:

إن البحث في الثقافات المتمركزة ينطلق أولا من معرفته الدقيقة والشاملة بتلك الثقافات والدارية حصيفة بمحددات العامة والخاصة لها، ثم التحقق من أن هذا سيكون ذا نجاعة فكرية ونقدية بحيث يسمح ببلورة أطر جديدة تتجاوز الأطر السائدة في تلك الثقافات، لأن إستشكال الثقافة قد يحمل صبغة إيديولوجية أحادية لا تعبر إلا عن الأفكار التي تنطوي تحت عبارة تلك الإيديولوجية، وبالتالي قد يكون البحث فيها مجرد تشويه لتلك الثقافات لا غير.[1]

يوصف عبد الله إبراهيم في أحيان كثيرة بالناقد الإشكالي وهذا الوصف لا يختص بشخص عبد الله إبراهيم، ولكنه يصف وصفا لأفكاره ولأطروحاته النقدية التي تمتاز بالجرأة النقدية، والإستشكال الفكري، تماما مثل مفهوم البطل الإشكالي كما طرحه (جورج لوكاتش) فهو في صراع دائم ومشاكلة مستمرة مع الأفكار والأعراف والتقاليد السائدة، ولذا فنظرته إلى المجتمع كثيرا ما تحمل روحا تحررية تحاول النفور من الإنحطاط والتدهور ولتجيل الإيهامات الفكرية التي تنتشر في مجتمعه ولعل هذا الروح هو ما دفع بعبد الله إبراهيم إلى طرح أسئلة جدرية وعنيفة إلى مختلف العناصر الموجودة في الثقافات المتمركزة، ولو من باب طرح الأسئلة فقط لأن التغيير الثقافي، ولمواجهة الظواهر الثقافية الكبرى.[2]

ويعتبر عبد الله إبراهيم عن الخاصية النقدية التي يشتغل وفقها أو على الأقل التي يجب أن يشتغل بها فيقول: "هو نقد لا يعني بشكل من الأشكال إصدار أحكام قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة، وهو نقد لا يدعي تقديم بدائل جاهزة وليس مقدوره إستبدال معطى بآخر، لأنه نقد لا يقر بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية إستنطاقية غايتها توفير السياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية ومصادره، وإختزالاته للثقافات الأخرى".[3]

---

[1] حوارات مع عبد الله إبراهيم، المركزيات الثقافية إختطفت الفكر الإنساني وغمرته بسوء الظن، جريدة الوطن، عمان، 27 ديسمبر 2017.

[2] ينظر: جورج لوكاتش، نظريات الرواية وتطورها، تر: نزيه شوقي، د د دمشق- د ط، 1987، ص ص 82 83.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات والمركز الثقافي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 1997، ص 08.

معنى هذا أن النقد الذي يتغياه عبد الله إبراهيم ليس قيميا يحكم على الثقافات بشكل تراتبي (مالها وماعليها) ولا نقدا إختزاليا ينظر إلى الثقافة ويقوم بتحليلها، وتفتيتها، ثم بيان تحيزاتها الداخلية والتي تحايثها وهذا الإشتغال النقدي لايمثل حسب الناقد رغبة أو دافعا مرضيا للإنقضاض على الظواهر الثقافية:"فالتفكير الرغبوي إنفصالي بطبيعته، عن موضوعاته، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها ولكن ليس التفكير بها.[1]

وفي هذا الصدد يقول جاك داريدا "إن مايهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، إنما الإستقرار أو التموضع في البنية غير متجانسة والعثور على توترات، أو تنافقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفك نفسه بنفسه[2] "إن هذه الخاصية النقدية جذرية وجريئة كونها تسير عكس الفكر السائد في تلك الثقافة، بل وتناهضه وتحاول قلبه وتبديده في الوقت نفسه.

إن مهمة النقد كما يأكد عبد الله إبراهيم، تكمن في إعادة طرح الأسئلة الكبرى على الظواهر الثقافية دون التماهي معها، أو نبذها بسبب وجود إختلافات بين تلك الثقافات والثقافة التي ينتمي إليها الباحث في تلك الظواهر، إن النقد هو فاعلية نقض جذرية للأوهام الفكرية، والبداهات الإبستيمولوجية، والأعراف البالية التي شكلت فهما خاطئا للذات والآخر معا، وأنتجت ماسماه **سمير أمين"** التشويه الثقافي "الذي يقوم عنده "على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدا مراحل التطور لتاريخي"[3]

مما سبق يمكن معه القول أن عمل عبد الله إبراهيم يندرج ضمن هذا المسعى النقدي، وهو تعرية وفضح السيمولاكرات التي تمارسها الثقافات المتمركزة لتثبيت هذا التصور الذي ينفصل عن الزمان والمكان في آن واحد، لأن تلك العناصر الثقافية تدعي أنها نماذج صالحة لأي سياق حضاري مهما كان مختلفا

---

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية،إشكالية التكون والتمركز حول الذات والمركز الثقافي ص8،ص9

[2] جاك داريدا الكتابة والإختلاف :تر:كاظم جهاد، دار تويقال للنشر المغرب ،ط2 ، 2000م ،ص49

[3] سمير أمين ،نحو نظرية للثقافة ، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، مركز الإنماء العربي، د.ب، ط1، 1989، ص7

مفهوم المركزيات الثقافية عند عبد الله ابراهيم:

إن مفهوم المركزيات الثقافية عند عبد الله إبراهيم ينطلق أساسا من الذات ويعود إلى الذات في حركة بابلية لا نهائية، فالذات بإعتبارها تشكيلا ثقافيا وإجتماعيا تقييم علاقات مختلفة مع تشكيلات ثقافية وإجتماعية أخرى.

فهي تقوم بتركيب صور لذاتها وللآخر المختلف عنها تمكنها من إقامة تفسيرات للطرفين معا (الذات،الآخر)وتعريف تمركز في صيغة المفرد، كما يورده عبد الله إبراهيم هو نسق ثقافي محمل بمعادن ثقافية (دبينية، فكرية، عرقية) تكونت تحت شروط تاريخية معينة إلا أن ذلك النسق سرعان ماتعال على بعده التاريخي، فإختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة الذي تتجاوز ذلك البعد إلى النوع من اللاهوت غير تاريخي وهو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من تصورات ومتصلبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية على أنها الأفضل.[1]

من خلال هذا التعريف يمكننا القول إن التمركز هو شعور نرجسي داخلي يصيب ثقافة فيجرها إلى إعتبار وجود مفاهيم مجردة تتجاوز الصيرورة والتغيير الذي يطرأ على الظواهر التاريخية، وبالتالي يتولد مايسميه عبد الله إبراهيم نزعة الشعور الجارف بالتفوق على الآخر

هذا الشعور ينفي وجود عناصر مشتركة في الثقافات تجعل من عملية التأثير والتأثر، والأخذ والرد عملية ممكنة، وبالتالي تنشأ علاقة ملتبسة وغير واضحة بين الذات المتمركزة حول ذاتها الغريب عنها.

يقيم عبد الله إبراهيم علاقة طريفة جدا بين السرد التاريخي وبين فكرة التمركز والكيفية التي من خلالها يتم تشكيل المركزيات الثقافية :فيقول "وينبغي أن نأكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الإختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة

[1] عبد الله إبراهيم، المطابقة والإختلاف،ج1،مؤمنون بلا حدود ، الرباط ، بيروت،ط1،2017 ص31

...ولعل الأمر أكثر أهمية، فيما يختص ظهور الذاكرة لتي يمكن الإنتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعنا المعاصر، هو تناقض فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية.[1]

إن العلاقة التي أقامها عبد الله إبراهيم بين التمثيل السردي وبين المركزيات الثقافية التي يطعم بها السرد التاريخي ويذكي فتيل التمركز، وبالتالي يسهم في تصعيد فكرة المركزيات ،نجدها عند المفكر الفلسطيني (إدوارد سعيد) في كتابه الثقافة الإمبراياليةحيث يقول بصريح العبارة: "إن المشاريع الثقافية الداخلية كاللإختراق السردي والتاريخي "ومن جديد أؤكد على الكون السردي تسند إلى نقطة الإنطلاق هي القوى المدونة، المنظمة الملاحظة للذات، أو الآخر....إن المقدرة على التمثيل REPRESENTAION والتصوير والتحديد والوصف ليس متاحة بسهولة لأي كائن في أي مجتمع كان.(....)

ومما سبق يمكن القول أن التمثيل والإختراق السردي من الوسائل الناجعة التي تستخدمها الثقافة من أجل تثبيت الصور التركيبية عن الذات والآخر .

ويفعل ذلك الإفتراض الثقافي يتم مسخ صور حقيقية وإبدالها بصور وهمية متخيلة تخدم بالضرورة الثقافة والإيديولوجية السائدة في مجتمع معين.

المركزية الإسلامية عند عبد الله إبراهيم:

يعالج عبد الله موضوع المركزية الإسلامية بنفس الطريقة التي عالج المركزية الغربية و ينتهج نفس المنهج الذي طبقه للكشف عن العناصر الثقافية النتحيزة والموجودة في الخطاب الغربي، فالتحليل والحفز التعرية والتفكيك

[1] عبد الله إبراهيم المركزية الإسلامية ،ص8، ينظر أيضا ، عبد الله إبراهيم المحاورات السردية ص40 وينظر أيضا المطابقة والإختلاف ج1ص37 بتصرف.

هي إستراتيجيات نقدية غربية إستفادت منها المفكر ووظفها في قرآءاته النقدية للمركزيات الثقافية سواء في الثقافة الغربية أم في الثقافة الإسلامية لأن المركزيات على إختلافها، كما يؤكد قائمة على أسس واحدة ومنطلقات جوهرية يمكن إجمالها في مايلي:

أ- إدعاء الإنفصال عن البعد التاريخي ، فلإفتراض الذي تقول به الثقافات المتمركزة هو الثبات والإكتمال والكونية، فهي تدعي إمتلاك عناصر ثقافية قارة لا تتأثر بالمتغيرات الزمانية والمكانية

ب- إصطناع أصول دينية وعرقية فكرية تتصل بالماضي، وتلك الأصول الإنتقائية، تعبر عن التوجه العام للإيديولوجيا المهيمنة.

ج- إستبعاد العناصر الخارجية التي أسهمت في تشيكل الثقافة وإزاحة مؤثرات الثقافات الأخرى بحجة حماية الهوية الصافية.

د- محاولة فرض نماذج فكرية ودينيية بالقوة على الثقافات الأخرى والتي تختلف من حيث الشروط الحضارية والأبعاد التاريخية عن الثقافة المتمركزة.[1]

يعتبر عبد الله إبراهيم أن بؤرة التمركز الإسلامي وجوهره الذي أسهمها في إذكاء فتيل العداد والإقصاء للآخر الغربي، هو مفاهيم مثل :دار الإسلام مقابل دار العرب والعالم الإسلامي في مقابل العوالم الأخرى والأنا الإسلامية الروحية في مقابل الآخر الضال والمادي .

حيث يقول: "الحديث عن الصورة التي إرتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجد بداية البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجالات الدينية فالمركزية الإسلامية ومفهوم دار الإسلام سيقومان بتشكيل ملامح خاصة ومتوقعو لصورة اللآخر، تلك الصورة ستلوح في أفق طبقا للحدود التي تسمحت بها مفاهيم التمركز".[2]

فأفق الإنتظار والقدوة على التوقع ماهي إلى مجرد إمكانيات موجودة في تلك المفاهيم نفسها، لأن الإستيلاب الذي تمارسه العناصر الثقافية على الإدراك العام للأفراد يمكن أن يجعل تلك الصور متشابهة

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 10.

[2] عبد الله إبراهيم المركزية الإسلامية، ص11

عند كل المنتمين إلى تلك الثقافة وبسبب وجود مرويات ثقافية مشتركة فإن الصور ستكون متقاربة إن لم تكن متطابقة.

إن مركزية دار الإسلام والعالم الإسلامي، بالمفهوم الذي طرحه عبد الله إبراهيم ستقترح نماذج للنظر إلى العالم على كل المستويات الثقافية السياسية والإجتماعية والدينية ... هذه النماذج تنطلق من مصدر واحد للرؤية وهو: أن الله هو مصدر النهائي للسلطة فالجماعة أمة الله، وممتلكاتها مال الله وكذلك الحال بالنسبة للجيش والغنائم الحربية، أما أعدائها فهم بالطبع أعداؤه.[1]

إن مركزية دار الإسلام أو العالم الإسلامي سيقودنا إلى نتيجة واحدة ومؤداها إلى تلك المركزية هي في الأصل مركزية الإسلام كعقيدة، كدين، وكتنظيم للمجتمع الإسلامي وهذه المركزية نابعة بالضرورة من مركزية أخرى هي مركزية القرآن الكريم والسنة لأن مصدر الأخلاق هما: القرآن والسنة، ومصدر السلوكيات السياسية والإجتماعية والدينية هما القرآن والسنة، كذلك كما أن عبد الله إبراهيم ورغم الإشتغال الضخم عن المدونات الإسلامية الكبرى لم يحدد مصدر تلك المفاهيم: كدار الإسلام والعالم الإسلامي ودار الحرب وغيرها بل نجده يحيل في صفحات عديدة إلى المشرقين ينتمون إلى الثقافة الغربية (كهاملتون) (أندري ميكيل) وبرنارد لويس.

ثم يستشهد بنقد محمد آركون لهذا الأخير برنارد لويس وبولكاستاين ومستشرقين آخرين حول إستخدامهم لمفهوم العالم الإسلام، يقول محمد آركون العالم الإسلام مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عددا كبيرا من المجتمعات ومجموعات بشرية مختلفة وهذه الفئات والمجتمعات لشديدة التنوع والإبتعاد عن بعضها في الزمان والمكان.

إنها من التباعد والإختلاف بحيث أن التباعد والإختلاف من مفهوم العالم الإسلامي يفقد كل فعالية عملياتية (...) وبالتالي يصعب إستخدامه دون أخذ إحتياطات كثيرة[2]، إن طرح محمد آكون يجعلنا

[1] جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ج1، تر: محمد روهيد السمهولي وآخرون، عالم المعرفة الكويت، د ط، 1978، ص ص 191 190.

[2] محمد آركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإدارات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 89.

نسائل عبد الله إبراهيم حول مصطلح العالم الإسلامي هل هو ناتج عن الأنا الإسلامية متمركزة أم عن آخر غربي متمركز؟ ووفق أي سياق تداولي يمكن إستعمال هذا المصطلح؟.

هل السياق تداولي غربي أو تداولي إسلامي؟ لأن عبد الله إبراهيم يأخذ مفهوم عن المستشرقين ينظرون إلى ثقافة الإسلام وهذا ما قد يؤدي إلى لبس مفهومي لأن التحيز ضرورة لا يمكن التنصيل منها، ولا إنكارها وهو ما يؤكده هو بنفسه حيث يقول: "...قم بها دارسون غربيون لمجتمعنا وثقافتنا ودِيننا وتقاليدنا وبناء تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها"[1] أكثر ما تعبر عن معرفة حقيقية بالموضوعات التي درستها فيقول محمد ألكون بأخذ إحتياطات كثيرة قبل إستعمال بعض المفاهيم، خاصة تلك التي تصدر من الآخر الغربي في نظرته للإسلام يجد ما يؤديه على أرض الواقع، فكيرا ما تم تداول مفاهيم لا علاقة لها بالثقافة الإسلامية كما يمكن العودة إلى إدوارد سعيد لتدعيم هذا الرأي حيث يقول: "إن مصطلحي الإسلام والإسلامي لابد لمن يستعملها أن يحدد بطريقة ما أي صورة للإسلام يقصدها"[2]، فمصطلح الإسلام والإسلامي يحتلف بدلالته بإختلاف سياق التداولي، وليس هذا فقط بل قد يكون هناك تناقض في الدلالة ومصطلح الإسلام كعقيدة مثلا، ليس مثل الإسلام كإديولوجيتا أو ثقافة.

نقد المركزية الإسلامية:

الملاحظة على هذا المحور أن عاصمة المركز الجديد هي بغداد التي كانت ملتقى فلسفات العالم من الهندية واليونانية والفارسية وذلك أن العرب لم يهتموا بمسائل الفكر وقضايا العقل في بدأ نشر دعوتهم حتى حل العصر العباسي حيث تم ترجمة الكتب من السريانية إلى العربية في علم الفلك والفلسفة والطب وساهموا في نقل الإرث الإغريقي وشرحه وتطعيمه بمقولات جديدة ولاسيما في عهد الدولة البويهية حيث ظهرت طائفة تسمت بإخوان الصفا وخلان الوفا في بغداد كانت غايتهم الاولى إيجاد الفروق

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية، ص 27.

[2] إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 154، وينظر أيضا: المرجع نفسه، ص 152.

بين الدين والفلسفة ومن ثم محاولة التقريب بينهما ولاسيما مع السيادة الإعتقاد بأنهما لا يلتقيان أبدا ويعرفون الفيلسوف بالحكيم الذي يمتلك طاقة الإستنباط والإستدلال بالبرهان.

سوف نعتبر رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا التي صدرت في عدة طبعات محققة وغير محققة وكانت أول طبعة في الهندسة 1812م باللغة الألمانية من قبل المستشرق فريديريك ديتيريشي.

واعتمدنا الطبعة الجزائرية لإخوان الصفا الصادرة في سلسلة الأنيس عن الموفم للنشر بالجزائر 1991م تحقيق على الكنز ومن خلال مسألة المركزية التي أشار إليها عبد الله إبراهيم في الحديث عن المركزية الإسلامية فإن هذه الحركة كانت بمثابة الجسر الحامل لفكرة المركز ذلك انها جاءت إندفاعا للفلسفة اليونانية والفكر الحر ذلك قصد بلورت مشروع هيمنة العقل الأرسطي على مجمل فلاسفة العرب والإستشهاد بميراث الفلاسفة اليونان كأفلاطون معلم الأول، وفيثاغورس وأرسطو طاليس صاحب كتاب فن الشعر أو الشعرية La poétique وجل هذا التدفق الفلسفي يراه إخوان الصفا يصب في نهر الحكمة بما يتوافق مع ميراث الأديان السماوية كافة مؤكدين على ان طرحهم هذا المدون في رسائلهم هو مفتاح المعرفة التي ينبغي الوصول إليها.

وأثر هذا الإنفتاح الفكري الذي وسع دائرته إخوان الصفا خلال العهد العباسي وأشهر من ساهموا فيه الكندي والفارابي المعلم الثاني إبن سينا.

ومن ثم فإن نقد المركزية الإسلامية لدى جماعة إخوان الصفا هو نقد للمركزية اليونانية وذلك لمشترك الفلسفي الذي دارت حوله قضايا النفس والمادة والأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان.

جاء في تعريف ويكيبيديا أن هذه الحركة ساعدت النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس.[1]

ومن أهم أعلامها أبو سليمان محمد ابن موشير البستي المشهور بالمقدسي وأبو الحسن على إبن هارون الزنجاني، محمد بن أحمد النهر الجوري والعوفي وزيد بن رفاعة.[2]

[1] Ar.m.wikiêdia.org، جويلية 2016.

[2] المرجع نفسه.

نخلص من هذا كله في إجراء الذي طبق عليه عبد الله إبراهيم نظرته إلى الذاكرة الجماعية في الفلسفة الإسلامية وبروز نزعة الإحتكام إلى المرويات والسرديات التي يقيم عليها نقده للمركزية الإسلامية في علاقة وطيدة من السرد التاريخي وبين فكرة التمركز والكيفية التي من خلالها يتم تشكيل المركزيات الثقافية. فيقول: "وينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الإختلاف السردي الخاص لماضي مرغوب يشبع تطلعات آنية ، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات بمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصطنع ذاكرة التوافق تلك التطلعات أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة (...) ولعل الأمر الأكثر أهمية فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الإنتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات في واقعها المعاصر، هو تناقض فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية".[1]

المبحث الثاني :نبذة عن فلسفة إخوان الصفا:

تأثر إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بالفكر الكندي وإشتركوا مع الفكر الفرضي والإسماعيليين في نقطة الأصل السموي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان.

فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم الميعاد، الموت عند إخوان الصفا يسمى "**البعث الأكبر**" وكان إخوان الصفا على قناعة.

إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان.

كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل الجدل والتساؤلات حول الإنتماء المذهبي للجماعة فالبعض إعتبرهم من إتباع المدرسة الباطنية المعتزلة وذهب البعض الآخر

[1] عبد الله إبراهيم، المطابقة والإختلاف، ج1، ص 37.

إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة ولكن إخوان الصفا قسموا أنفسهم للعضوية في حركتهم إلى أربعة مراتب.

من يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور ولا يقل عمر العضو فيها عن 15 سنة ويسمون بالأبرار والرحماء وينتمون إلى طبقة الصنائع من يملكون الشفقة والرحمة على إخوان الصفا وأعضاؤها من عمر الثلاثين فما فوق ويسمون بالأخيار والفضلاء، وطبقاتهم ذو سياسات من يملوكن القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدَي إلى إصلاحه ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من عمره ويسمون بالفضلاء الكرام وهم الملوك والسلاطين.

المرتبة الأعلى هي التسليم والقبول والتأييد ومشاهدة الحق عيانا وهي القوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر هي الممهدة للصعود إلى ملكوت السماء وإليها ينتمي الأنبياء.

يقال عن قضية تأليف رسائل إخوان الصفا لا يزال يصدق على الغاية كالسياسة من هذه الرسائل كلها. لقد كان للجماعة غايات سياسية بلا ريب، ولكننا لا نعرف تلك الغايات من رسائلهم معرفة صحيحة. فالذي لا ريب فيه أنهم أرادوا أن ينشئوا جماعة مفكرة متصافية تعيش منعزلة عن "المجتمع الكبير". ولعل ذلك كان يقرب في خيالهم من الحياة الداخلية التي يحياها الإسماعليون اليوم.

إن الإسماعليون "دولة دينية" لها رئيسها ونظامها المالي والإداري وإتجاهها الإجتماعي والثقافي بينما هي تحيا حياة عامة في المجتمع الكبير الذي تعيش فيه حيث كانت من الأرض أن الإسماعليون الذين يعيشون في سوريا ....).[1]

من أجل ذلك كله ما زال التحقيق العلمي في شأن إخوان الصفا أنفسهم حيث كان منذ بدأ ولهذا يجب أن يتجه إهتمامنا إلى آراء إخوان الصفا على أنفسهم ما بسطوه في رسائلهم.

أما النتائج المجدية فيجب أن تنتج من المقارنات الدقيقة الوافية بين رسائل إخوان الصفا والكتب الإسماعلية. وهنا نستطيع أن نقول أن إخوان الصفا أن الإعتقادات وحدها لا تؤدي إلى السعادة الدنيوية ولا إلى الفوز في الآخرة أما العبادات الشرعية فليست عظيمة الأهمية أيضا.

[1] إخوان الصفا، رسائل قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، ص 04.

وخصوصا عند المتقدمين في السن والرتبة منهم ولهذا أضافوا إلى صلب عقيدتهم معارف طبيعية وما ورائية خاصة.[1]

يعلن إخوان الصف أن ما في رسائلهم من المذاهب والآراء ليس لهم. أما مذهبهم في صفرة الصداقة وحسن المعاملة فقالوا عنه (4: 179-180. وإعلم أن هذا الأمر ندبنا إليه إخواننا وحثتنا عليه أصدقاء ليس هو برأي مستحدث ولا مذهب محدث، بل هو رأي قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة والفضاء...) الأنباء ....والأئمة المهديون....[2]

حيث ذكر أخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب هي :

أ. المكتب المصنفة على ألسنة الحكماء الفلاسفة من الرياضيين والطبيعيين.

ب.الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء....مثل التوراة والفرقان وغيرها مأخوذ من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة...

ج.الكتب الطبيعية: وهي صور وأشكال الموجودات.

د. الكتب الإلهية: التي لا يمسها .... إلا المطهرون.[3]

مركزية العقل عند إبن رشد:

الظاهر أن فيلسوف العقل ابن رشد الأندلسي المعتزلي الظاهرة الذي يسميه الغرب لم يكن شارحا الفقه المالكي لكي ولا محققا لسنن الشريعة الإسلامية بقدر ما كان مأولا وشارحا لفلسفة أرسطو وإن صب تفكيره على شعرية أرسطو إلى العربية إلى الجانب الفارابي وابن سينا ويونس ابن متى نظرا لتمتعه بخلفية فلسفية ومعرفية استمدها من الأعمال التي ترجمت عن اللاتينية والعبرية والسريانية ومن هذا المنطق

[1] إخوان الصفا، إلى ما وراء الطبيعة، ص 05.

[2] إخوان الصفا، رسائل قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة، ص34.

[3] نفس المرجع، ص 35.

وجدنا جل فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى حتى القرن 16يحتفون بفيلسوف العقل ابن رشد ولاسيما في نظر المستشرقين الذي وصفوه بأمانية في نقل الإرث اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية.

حيث ساهمت شروح ابن رشد في إثراء فلسفة القرون الوسطى لدى الأوروبيين وبالتالي حدث العكس وهو انتقال المركز من دار الإسلام إلى دار الفلسفة اللاهوتية ولاسيما عند (الإكويني) وموسى ابن ميمون وعرفت مدرسته بالرشدية، ما يسميه عبد الله إبراهيم نزعة الشعور الحارق بالتفوق على الآخر هذا الشعور ينفي وجود عناصر مشتركة في الثقافات تجعل من عملية التأثير والأخذ والرد عملية ممكنة وبالتالي تنشأ علاقة ملتبسة وغير واضحة بين الذات المتمركزة حول ذاتها والآخر الغريب عنها .[1]

في ضوء ما تعرف عليه في تلاقح الفلسفات الغربية والإسلامية.

نبذة عن فلسفة ابن رشد الإسلامية:

نبذة عن فلسفة ابن رشد إن فلسفة ابن رشد وموقفه من أمر العلاقة بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين هو موقف مهم جدا ومتفرد، وكان ذلك في كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال" وقد ميز ابن رشد في هذا الكتاب بين المنطق والفلسفة ولكن جعلهما على الإرتباط، ويعتمد ابن رشد على بعض الأدلة في تعريفه للفلسفة والمنطق ويقول أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات والنظر فيها نظرا عقليا، وهناك آيات كثيرة في ذلك من القرآن الكريم كقوله تعالى: " فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ "[2] وفي قوله تعالى: " أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"[3]

وهذه الأدلة وغيرها شدد فيها ابن رشد على كلمات الإعتبار والتفكر والنظر والرؤية كونها أدلة من الدين على وجوب النظر بأسلوب عقلي في كل ما هو موجود جول الإنسان، ويقول أن الإعتبار هو استنتاج المعلوم من المجهول والوصول إلى النتيجة وهكذا برر ضرورة دراسة المنطق وقد أبطلت فلسفة ابن رشد الإتهامات التي وجهت في حقه بأنه أنكر وجود الله، فقد استدل على وجود الخالق بموجوداته

[1] القرآن الكريم، سورة الحشر.

[2] القرآن الكريم، سورة الغاشية.

[3] موقع من أنترنت.

وخلقه، وقد أكد ابن رشد على أن القياس موجود في الفقه ولم يقل عنه أنه بدعة فبذلك يكون القياس العقلي له الحكم ذاته، وميز بين الأقيسة كالقياس البرهاني والقياس الجدلي وتتلخص فلسفة ابن رشد أن الشريعة الإسلامية حق وأن البراهين العقلية حق أيضا، والحق لا يناقض الحق فلا تضاد بين الفلسفة والشرع، والمرجع الأساسي له هو العقل وقد كان تأثير ابن رشد كبيرا على الغرب، حيث إهتم الفلاسفة الغربيين بشروحاته لفلاسفة كبار مثل أفلاطون وأرسطو، وكان فلاسفة الغرب حينها يبحثون عن الفكر العقلاني ليقفوا في وجه الفكر اللاهوتي المسيحي المسيطر على كامل الحياة إجتماعيا وسياسيا في أوروبا في العصور الوسطى، وقد حارب رجال الكنيسة والدين المسيحي الفلسفة المنطق ودعوا الناس إلى محاربتهم في ذلك الوقت، وفي الجهة المقابلة كان العرب قد كفروا ابن رشد وأحرقوا كتبه، واستنكر كل أفكاره كالأخذ من الثقافات الحضارات الأخرى كالإغريق، مال فلاسفة الغرب إلى آرائه الفلسفية التي لم يتخلى عنها رغم معاداة رجال الدين المسلمين والمسيحيين واليهود.[1]

في فلسفة إبن رشد:

قبل الدخول في فلسفة إبن رشد لبسط مبادئها وقواعدها بسطا وافيا كافيا نرى أن ننشر خلاصة وجيزة في جامعة عن فلسفة وأثناء ترجمتها.

فقرة (01) فلسفة المتكلمين:

إن المتكلمين –أي علماء الكلام– في الدين الإسلامي (وهم الذين يدافعون عن الإسلام بموجب شريعته) قد وضعوا فلسفة خاصة بهم ولم يكن من الصواب أن تدعى تعاليمهم فلسفية لأنهم عبارة عن مباحث دينية محضة، كل ما جرى فيه كلام عن الخالق عز وجل، وعالم الغيب وما وراء الطبيعة، فهو فلسفة.

ففلسفة المتكلمين هذه مبنية على أمرين: الأولى حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق والأمر الثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له.

[1] – موقع من الأنترنت .

فقرة (02) رأي ابن رشد في المادة وخلق العالم:

أما فلسفة ابن رشد فإنها تناقض الفلسفة التي تقدمت إليك خلاصة منها:

إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسالة أصل الكائنات فهو يرى كذلك في رأي أرسطو فيقول:" إن كل فعل يقضي إلى خلق شيء" .... وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صنعت الكائنات منها.

فقرة اتصال الكون بالخالق:

فيما يخص بخلق العالم وهو مذهب قريب جدا من مذاهب الماديين كما ترى، ولكن كيف يستولي المحرك الأول على الكون ويدبره لإبن رشد في ذلك تمثيل يدل على حقيقة مذهبه في هذه المسألة الخطيرة فإنه يشبه حكومة الكون أن تدبيره بحكومة المدينة.

انتصار الفلسفة الرشدية:

فبناءا على ما تقدم صار ابن رشد عبارة عن راية تتحارب حول شعوب وأهم مختلفة في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا ولم يأتي القرن الرابع عشر حتى صارت سلطة ابن رشد في أوروبا فوق كل سلطة تقدم على إبن سينا بعد أن كان محسوبا في القرن الثالث عشر دونه.

ولقد كان أنصار المبادئ الرشدية في القرن الثالث عشر غير معروفين ولذلك يتعذر تسمية أحد منهم وإنما عرف وجودهم حدة الذين كانوا يطعنون في المبادئ العربية، (أما في القرن الرابع عشر وما بعده فقد تألف حزب عظيم لإبن رشد وكان هذا الحزب يدرس مبادئه جهرا وبذلك انتصرت هذه المبادئ انتصارا عظيما).

وكان سبب هذا الإنتصار ينحصر في أربعة أمور منها أن جميع اللاهوتيين والفلاسفة كانوا مقربين لأرسطوا ومعترفين بفلسفة والشعور من حيث حب الفلسفة والعلم.

وكان بدء إنتصار فلسفة ابن رشد في كلية بادوا المشهورة في إيطاليا وكانت الحركة الأوربية والفلسفة في بولونيا والبندقية.

وقد بدأت فلسفة إبن رشد فيها بتعليم كتبه الطبيعية، ثم تلتها الفلسفية، فكانت هذه الفلسفة أصبحت "موضة" يتزيا بها كل من يطلب إستقلال الفكر. الذي هو عبارة عن خشونة وغلاظة شيء آخر، ولذلك نشأ تحت راية فلسفية العرب في ذلك الزمن البعيد.

وبترارك أول فلاسفة الفلسفة الحديثة وإن كان من فلاسفة الفلسفة القديمة إلا أنه أول من دعا الناس إلى الرجوع إلى العلوم اليونانية والرومانية قديمة.[1]

الإستشراق قراءة نقدية الدكتور صالح الجابري:

يؤكد مؤلف الكتاب أن الإستشراق تعرض لإنتقادات عديدة من طرف مفكرين وباحثين في البلدان العربية والإسلامية خصوصا بعد أن أصدر المفكر الراحل إدوارد سعيد كتابه الشهير عن الإستشراق.

يعتقد إدوارد سعيد انطلق من أنه إذا كان الإستشراق قد طرح بنيته المعرفية حول الشرق وقد اكتملت هذه البنية فهل يمكن تفكيكها بآليات العقلانية المستنبتة داخل الثقافة الغربية نفسها، ويجزم بأن سعيد نجح نجاحا منقطع النظير.

واكتشف أمرا خطيرا وهو أن الصورة التي كونها الإستشراق عن الشرق، وهمية تمثيلية،ولولا إلمام سعيد وآليات الثقافة الغربية المعاصرة اللغوية واللسانية والانثربولوجية والتاريخية، لما استطاع أن يقدم هذا الكشف.

أما سؤال المؤلف فيتمحور حول إمكانية تفكيك البنية المعرفية للإستشراق من منطق رؤية نقدية إسلامية مع توخي أقصى درجات الموضوعية وذلك بإتباع منهجية تتمثل في محاولة تسويغ الوعي داخل التاريخ.[2]

[1] فلسفة ابن رشد، فرح انطون، ص 60 61 بتصرف.

[2] موقع من الأنترنت، صحيفة البيان.

حيث لا يجد المؤلف أي تناقض وفق للمسلمات الفلسفية، في قيادة الوحي للحياة أو في تحريكه لقوى التاريخ المختلفة يرى في هذا المعنى الحركة الجوهرية التي ينفرد بها الفكر الإسلامي في تعليل الواقع التاريخي والبشري.

لقد انطوى فهم المشرق الإسلامي بالنسبة إلى الغرب على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وجداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب.

وبخصوص علاقة الإستشراق بالانثربولوجيا يرى المؤلف أن موضوع الإستشراق هو الشرق، نظام حياته، ثقافته لغته، دينه، علمه، فنه...إلخ، وهذه عينها الموضوعات التي عنت بتحليليها الأنثربولوجيا وبالتالي فإن الحقلين لا ينفصلان عن الإيديولوجيا الكلاسيكية كانت المرجعية المعيارية في الأحكام هي المركزية الأثينية الغربية وبالمثل، كان الحال في الإستشراق وإذا كانت الأنثربولوجيا قد انتهت إلى وضع جديد علمي يسعى إلى التخلص مما علق بها من إتهامات بمساندة الأمبريالية الغربية، فالأمر نفسه حصل للإستشراق وقد حاول التنصل من مساندة لإمبريالية الغربية والنظرة المتحيزة.

ويعترض المؤلف على دعوة المستشرقين وتلامذتهم التي تناول التراث الإسلامي بصورة تجرده من صفة القداسة غير الواضحة وبحسب المنهجية التي يقترحها المؤلف، لا يجري رفض العوامل المادية التي يعول عليها المستشرق في خلق الحضارة والتاريخ لكنها لا تكفي لتحقيق التغيير والنهوض الجاري وتحتاج في أنماط معينة من الحضارة إلى دفع وتحريك من مصادر عليا كالعقل والوحي أولها مدي هو مصدر عام يمكن أن يكون أساسيا لعديد من حضارات التي ظهرت في تاريخ.

التلقي والسياقات الثقافية :

تذهب فلسفة الإشراف إلى أن نشأة الكون قد حدثت على سبيل الانبثاق عن موجد يستعصي إدراكه بالقوى العقلية والحسية، فهو موجود وجودا مطلقا وعنه توالت نزولا مكونات العالم وكلما ازداد هبوط الكائنات صوب الطبيعة، ضمرت صفات الموجد الأول فيها إلى أن تختفي تلك الصفات في

أحط الأشياء كمعادن والأحجار وعلى نقيض ذلك، فكلما ارتفعت الموجودات في مراتبها صوب ذلك الموجود ازدادت خصائصه وصفاته فيها.

وما كان إدراك هده الحقيقة لا يتم إلا للنفوس، كون غيرها يفتقر أصلا للإدراك والتفكر، وجب على النفس أن تحن إلى مصدرها وتتفرغ لطلب اللذات العليا، لذات الاندماج في الموجد الأول وذلك لا يتم حسب حكمة الإشراق إلا بالاختبار، فالبحث النظري وأخيرا بالتأمل الباطني، إذ يفتح الذهن، تتسامى النفس وتشرق عليها الحقائق الأزلية الثابتة، فتنال بذلك سعادتها العظمى المرجوة[1] .

*وسبيل ذلك لدى الإشراقيين، هو التشبه بالأجرام السماوية و الأفلاك، لتنظيم درجات التسامي إبتداء من كرة القمر، وهي مما تقابل العقل العاشر وصولا إلى زحل الذي يقابل العقل الرابع ثم جرم الثوابت، فجرم السماء هو السماء الأولى، وهما يقابلان العقل الثالث والثاني، وصولا إلى العقل الأول الذي يتعالى على جميع صفات الأفلاك والأجرام، وهو ينبثق عن الموجود المطلق، وبوصول النفس إليه تبلغ غاية سعادتها وكمالها [2].

كان إبن سينا قد دشن لفلسفة الإشراق، بالتمثيل الرمزي، في رسالته" حي بن يقضان" التي كانت موجها لرؤية ابن طفيل، ليس في احتداء العنوان فحسب إنما في المنظومة المعرفية التي كانت رسالته تخيل عليها بالإشارة و الإيماء و التلميح .وعلى الرغم من محاولة الشيخ الرئيس معاصريه بأنه كان من المشائين، إلا أنه أقر أخيرا في (منطق المشرقين) بأنه يريد أن يضع "كتابا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من النظر كثيرا، وفكر مليا، ولم يكن من وجوده الحدس بعيدا، وكان حسب قوله يظن بالكتاب إلا على الذين يقومون من مقام النفس[3]

---

[1] عبد الله ابراهيم، التلقي و السياقات الثقافية، ص36

[2] كمال البازجي، معالم الفكر العربي، (بيروت:دار العلم للملايين، 1973)، ص193-223 وللتفصيل أنظر:محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإستشرافية عند شهاب الدين السهروردي، الإسكندرية، دار المعرفة، 1987، القسم الثاني من الكتاب

[3] ابن سينا(=أبو علي)، منطق المشرقين و القصيدة المزدوجة في المنطق (القاهرة:المكتبة السلفية، 1910، 2: 4

لقد ألمح إلى إشراقية (حي بن يقضان) وأشير إلى أن موقفه صورة لابن طفيل عن نفسه منهجا وشخصا وموقفا[1] .

يبدوا أن الجابري لا يرى ذلك ومع أن ابن طفيل كما يرى، يقدم قراءة كاملة لفلسفة ابن سينا المشرقية،"قراءة استهدفت الكشف عن أسرارها و مصادرها"، إلا انه ينفي اشراقيته لأنه "لم يكن ينطلق في تفكير مولا في إشكالية من منطلق ابن سينا"، ودليله على ذلك"فشل حي ابن يقضان في إقناع سلمان وجمهوره، بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات، ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل وفشله لهذا،حسب الجابري، يحيل على "فشل المدرسة الفلسفية في المشرق والتي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة". أما البديل الذي طرحه ابن طفيل وفلاسفة الغرب والأندلس،كما يذهب الجابري، فهو الفصل بين الدين و الفلسفة"[2].

شأنه شأن الغزالي في(المنقذ من الظلال)، أطرا ابن طفيل "نص" حي بن يقضان بإطار يظهر فيه سائل يطلب الحقيقة، وهذا الإطار إنما هو "إجراء منهجي" يمكنه من إدارة حوار حول الرؤية الإشرافية التي تهدف إلى توصيلها إلى المتلقي الذي يتحد بشخصية طالب الحقيقة المجهولة الذي يبدأ معه الكتاب وينتهي به، وسيتضح دور هذا السائل في تضاعيف الاستنطاق وكيف أنه يوجه قراءة النص وجه إشراقية تتفق ودائرة المعرفة التي تغذي نص "حي بن يقضان" لرؤيته والتأكد أنه "سيرة" ذاتية فكرية مقنعة لابن طفيل.

يقرر ابن طفيل اتصاله بحكمة الإشراق التي مثلها قبله ابن سينا بقول"إن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه في طلبها والجد في اقتناءها "[3]

[1] مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقضان(بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1989)، ص30

[2] محمد الجابري، نحن و التراث (بيروت:دار التنوير .1985)، ص120

[3] ابن طفيل، حي بن يقضان، تحقيق فاروق سعد، (بيروت:دار الآفاق الجديدة .1978)، ص106

الإستشراق الآن:

"كنت تراهم ممسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصيبوا بالشلل"

جوستاف فلوبير، إغراء القديس أنطوان إن فتوح البلدان، وهو ما يعني غالبا الاستيلاء على أراضى الذين تختلف وجوههم عن وجوهنا، أو لديهم أنوف فطاء بعض الشيء بالمقارنة بأنوفنا، ليست شيئا جميلا حين تطيل النظر في الأمر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحسب. فكرة تكمن خلف هذه المسألة، ليست تظاهرا عاطفيا بل فكرة، وكذلك إيمان، يقوم على الإيثار، بهذه الفكرة – إنها شيء تقيمه وتركع أمامه ونقدم له القرابين ...

الاستشراق الكامن والاستشراق السافر

حاولت في الفصل الأول أن أبين النطاق الفكري والعملي لكلمة ''الاستشراق'' مستعينا بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الأدنى، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين نمطين يتمتعان بمزايا خاصة، وأثبت ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل ربما كانت أشد العلاقات اتصافا بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان

جانبا من العلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيرا في الإستشراق، فيما يبدو، فقد كان الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذي كان يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة الحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات المتفاوتة لما هو متخيل من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذي أنجز، وضروب الملامح المميزة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعا على تقسيم خيالى وجغرافي بين الشرق والغرب أملته الإرادة وكتب له أن يعايش قروئا كثيرة. ولقد كنت مهتما بأولى مراحل ما أسميته الاستشراق الحديث، وهي المرحلة التي بدأت خلال الجزء الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين، لكنني لما كنت لا أعتزم أن تصبح دراستى سردا تاريخيا لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث، فقد طرحت بدلا من هذا تناولا لنشأة وتطور الاستشراق ومؤسساته، على النحو الذي تشكلت به في إطار التاريخ الفكري والثقافي والسياسي حتى عام 1870 أو 1880. وعلى الرغم من أن اهتمامي بالاستشراق في هذه

المرحلة كان يتضمن معالجة نماذج منوعة إلى حد كبير نسبيا من الباحثين والمبدعين، فلا أستطيع أن أزعم على الإطلاق أنني قدمت ما يزيد على صورة للأبنية التي اختص بها الاستشراق آنذاك (واتجاهاته الأيديولوجية) وهي التي تشكل هذا المجال، وما يرتبط به من المجالات الأخرى، والعمل الذي قام به عدد من أشد باحثيه نفوذا. ولقد كانت – ولا تزال – الافتراضات الرئيسية التي انطلقت منها تقول إن مجالات البحث العلمي، شأنها في ذلك شأن الأعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع القيود ومؤثرات يفرضها المجتمع، وتفرضها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة ، كما تخضع لتأثير العوامل التي تهيئ لها الاستقرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافتراضات أيضا إن الكتابة العلمية والإبداعية لا تتمتع قط بالحرية، بل هي محدودة في صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيرا إن مظاهر التقدم التي يحرزها ''علم'' مثل الاستشراق في صورته الأكاديمية يقل صدقه الموضوعي عن الدرجة التي كثيرا ما نتصور أنه حققها . وأقول بعبارة موجزة إن دراستي قد حاولت حتى الآن أن تصف الاقتصاد الذي يتيح للاستشراق أن يصبح مادة موضوع متماسكة المعنى، حتى مع التسليم بأن كلمة الشرق، باعتبارها فكرة أو مفهوما أو صورة، ذات أصداء ثقافية كبيرة ومهمة في الغرب .

وأنا أدرك أن أمثال هذه الافتراضات لها جانبها الخلافي، فمعظمنا يفترض بصورة عامة أن العلم والبحث العلمي يتقدمان، ونشعر أنهما يتحسنان على مر الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة ، وأن أجيال الباحثين اللاحقة تقوم بتحسين ما جاءت به الأجيال السابقة . ونؤمن بالإضافة إلى ذلك بأسطورة الخلق أو الابتداع بمعنى أنه في مقدور عبقرية فنية، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يشب فيتجاوز أسوار زمانه ومكانه فيقدم إلى العالم عملا جديدا. ومن العبث إنكار أن أمثال هذه الأفكار تتضمن قدرا من الحقيقة. ومع ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في كنف ثقافة ما لذهن عظيم وأصيل من المحال أن تكون غير محدودة، كما يصح قولنا إن الموهبة العظيمة تكن احتراما رشيدا لما أنجزته المواهب التي سبقتها ولما تراه قائما في المجال الذي تعمل فيه، فالواقع هو أن عمل الأسلاف، والحياة المؤسسية المجال من مجالات البحث العلمي، والطابع الجماعي لأي إنجاز علمى – ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتماعية – من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث علمى فرد. وإذا

نظرنا إلى مجال الاستشراق وجدنا أن له هوية تراكمية وجماعية، وهي تتسم بقوة جبارة بسبب ارتباطها بالعلوم التقليدية (كالدراسات اليونانية واللاتينية، والكتاب المقدس، وفقه اللغة) وبالمؤسسات (كالحكومات، والشركات التجارية، والجمعيات الجغرافية، والجامعات وألوان الكتابة التي يتميز كل منها بطابع خاص (كأدب الرحلات، وكتب المكتشفات، وروايات الخرافة، ووصف الغرائب). وكانت النتيجة في حالة الاستشراق ضربا من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال، وأنماط معينة من الأفعال.

وهكذا فهو يبنى عمله وبحوثه عليها، كما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصفوف الكتاب والباحثين.

وهكذا فيمكن اعتبار الاستشراق منهجا من المناهج الملتزمة بنظام معين (أو بصورة خاصة للشرق) في الكتابة والرؤية والدراسة، تسوده قواعد ملزمة، و منظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة في الظاهر للشرق. وهكذا أيضا نرى طرائق منفصلة لتدريس الشرق، ولإجراء البحوث فيه، وإدارته، وإصدار الأحكام عليه .

وإذن فإن الشرق الذي يظهر في الاستشراق نظام من الصور التي تمثله، والتي صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعي الغربي، وبعد ذلك بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية.

وإذا كان هذا التعريف للاستشراق يتسم بملامح سياسية، فالسبب هو أنني أعتقد أن الاستشراق نفسه كان من ثمار بعض القوى والأنشطة السياسية.

فالإستشراق مدرسة من مدارس التفسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه.

وأما مكتشفاته الموضوعية – التي قام بها عدد لا يحصى من الباحثين الذين وقفوا حياتهم على البحث فحرروا النصوص وترجموها، ووضعوا كتب النحو، وألفوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميتة، وتوصلوا إلى نتائج علمية يمكن إثبات صحتها بطرائق وضعية – فقد تشكلت وكانت دائما تخضع

لحقائق مجسدة في اللغة، مثل جميع الحقائق التي تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيتشه يوما ما، إلا جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان – وباختصار مجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية و بلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها حقائق صلبة وفقهية وملزمة لشعب من الشعوب: ما الحقائق إلا أوهام نسي المرء أنها كذلك في الواقع.[1]

وربما رأينا في أمثال هذا الرأي الذي يعبر عنه نيتشه قدرا أكبر مما ينبغي من العدمية ، لكنه مفيد، على الأقل، في لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيثما وجدت في الوعى الغربي، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعاني، والتداعيات، وظلال المعاني، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى المجال الذي يحيط بالكلمة ..

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهبا إيجابيا بشأن الشرق يمكننا رصد وجوده في الغرب في وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد أكاديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الأكاديمي الذي ندعوه بالمستشرق) وهو أيضا مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغريبة، ورجال التاريخ الطبيعي، والحجاج الذين يعتبرون الشرق نوعا محددا من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات.

كما ازداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وازداد تواترها فتوطد مكانها في الخطاب الأوروبي.

وكانت تمتد تحت هذه المصطلحات طبقة تمثل مذهبا محددا بشأن الشرق، وهو المذهب الذي تشكل من خبرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقت آراؤهم جميعا حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية، والاستبداد الشرقي، والنزعة الحسية الشرقية، وما لف لفها.

كان الاستشراق يمثل لأي أوروبي في القرن التاسع عشر – وأعتقد أننا نستطيع أن نقول هذا بصورة شبه قاطعة – منظومة من الحقائق بالمعنى الذي حدده نيتشه للحقائق . وهكذا فمن الصحيح

[1] Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in The Portable Nietzsche, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York:Viking Press. 1954), pp. 46-7.

إذن أن كل أوروبي كان، فيما يستطيع أن يقوله عن الشرق، عنصرا، وإمبريالا، ومعتنقا للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة. وسوف تخفيف حدة اللذع المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذا ذكرنا أيضا أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل تلك التي حققت تقدما أكبر من سواها، كانت نادرا ما تقدم للفرد شيئا غير الإمبريالية والعنصرية والمركزية العرقية عند التعامل مع الثقافات '' الأخرى .

وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التي كان من شأنها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية.

وحجتي تقول إن الاستشراق في جوهره مذهب سياسى فرض فرضا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه.

ولقد عرضت قضيتي هذه في مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء في الصفحات التالية له أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إن مجرد وجود '' مجال'' مثل الاستشراق دون أن يقابله شيء في الشرق الحقيقي، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التي تتناول الشرق، وهي تدل بطبيعة الحال على درجة وكمية التفاعل مع الشرق، وهي درجة بالغة، وكمية ضخمة، ولكن المؤشر الأساسي للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقا (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غربا. فإذا تحينا جانبا ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كان الغرب يرسله من هيئات قنصلية، وتجار، ورحلات علمية ، وبعثات أثرية، إلى الشرق دائما، وجدنا أن عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامي إلى أوروبا ما بين 1800 و 1900 عدد بالغ الضالة، بالمقارنة بالعدد الذي كان يسافر في الاتجاه المضاد)[1]. زد على ذلك أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع في دهشة إليها، وأما أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختلاف. وبالإضافة إلى ذلك تشير التقديرات إلى أن عدد

[1] The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, NJ.: Princeton University Press. 1963), pp. 75-6 and passim.

الكتب التي كتبت عن الشرق الأدني كان يبلغ نحو ٩٠٠٠٠ كتاب ماابين عامي ١٨٠٠ و ١٩٥٠، وعدد الكتب التي كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا الرقم. والاستشراق باعتباره جهارا ثقافيا ينحصر

في العدوان والنشاط وإصدار الأحكام، وفرض الحقائق ، والمعرفة. كان الشرق قد وجد من اجل الغرب، أو قل هذا ما بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كان موقفهم إزاء المادة التي يتناولونها إما مونها "أبونا أو موقفا ينم عن استعلاء وتفضل صريح، اللهم إلا إذا كانوا، بطبيعة الحال، مولعين بدراسة الآثار القديمة، وفي هذه الحالة كان الشرق " الكلاسيكي أو القديم بعلي من شأنهم هم لا من شأن الشرق الحديث الذي يرثى له، وإلى جانب ذلك كان عمل الباحثين الغربيين يتلقى دعما وقوة من عدد كبير من الهيئات والمؤسسات التي لا نظير لها في المجتمع الشرقي

ولا شك أن مثل هذا الخلل في الميزان ما بين الشرق والغرب من دوال التغير في الأنساق التاريخية، إذ كان الإسلام يسيطر يوما ما على الشرق والغرب جميعا في أوج أمجاده السياسية والعسكرية من القرن الثامن حتى القرن السادس عشر، ثم انتقل مركز القوة إلى الغرب، ويبدو الآن، ونحن في أواخر القرن العشرين، أنه غدا يتجه من جديد نحو الشرق. ولقد توقفت في حديث عن الاستشراق في القرن التاسع عشر في الفصل الثاني عند فترة

مشحونة بصفة خاصة في النصف الأخير من ذلك القرن، وهي الفترة التي كانت جوانب الاستشراق التي كثيرا ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتطلع إلى المستقبل قد بدأت تكتب إدراكا جديدا بأنها مكلفة بمهمة دنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي . وهذا المشروع وهذه اللحظة هما ما أود أن أعرض الآن له، لأنه سوف يقدم لنا جانبا من الخلفية المهمة الأزمات الاستشراق في القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية في الشرق.

سبق أن أشرت في عدة مناسبات إلى الصلات التي تربط الاستشراق باعتباره مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو القوالب اللفظية أو المعارف الخاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الأخرى القائمة بصفة عامة في الثقافة . ولقد كان من بين التطورات المهمة في الاستشراق في القرن التاسع عشر مايشبه

"تقطير الأفكار الأساسية عن الشرف وصبها في قالب منفصل له دلالته ووجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية ، وللاستبداد ، وعقليته المنحرفة ، وما اعتاده من عدم الدقة، وتخلفه، وهكذا، كان استعمال الكاتب لكلمة "شرقي يكفي لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها ، وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقيا وصحيحة موضوعيا، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمني التاريخي او تحديد المواقع الجغرافية، وهكذا كانت المادة الشرقية، في أولى صورها الأساسية، غير قابلة للطعن فيها استنادا إلى ما قد يكتشفه أي باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من الممكن إجراء إعادة تقيم كامل لها، وعلى العكس من ذلك، كان عمل شتى الباحثين والمبدعين في القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفي الأساسي، ويزيده تفصيلا ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين " الاستغراب أي دراسة الغرب، محاكاة لاشتقاق "الاستشراق . ومع ذلك فإن الأفكار الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتاريخ البشرية والحضارة) وبعض الافتراضات الفضفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحيانا، كما إن الذين أسهموا من المحترفين في المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشتى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة المتأنية، بلغة ومصطلحات تستمد صحنها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية، | إن التمييز الذي أقيمه حقا تمييز بين مذهب وضعي إيجابي يكاد يمارس دون وعى (وإن كان قطعا لا يقبل المساس به، وهو الذي أطلق عليه هنا تعبير الاستشراق الكامن، وبين شتى الآراء التي عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقي بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرا، وهو ما سوف أسميه الاستشراق السافر. ونحن نجد أن أي تغيير يحدث في المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار في الاستشراف الكامن فهي خصائص ثابتة تقريبا، فالفوارق بين الأفكار الخاصةا بالشرق عند كتاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل في الفصل الثاني تقتصر على الفوارق السافرة، فهي فوارق في الشكل وفي الأسلوب الشخصي، ونادرا ما تمس المضمون الأساسي، فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتخلفه و لامبالاته الصامتة،

وإمكانية اختراقه الأنثوية، وإمكان تطويعه الذي ينم عن بلادة الحس، وهذا هو السبب الذي جعل كل من كتب عن الشرف، من ريتان إلى ماركس (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل إدوارد لين وساسى) إلى أقوى المبدعين مخيلة (مثل فلوبير ونيرفال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه، ويقوم باعادة بنائه أو حتى تخليصه",كان الشرق موجودا في صورة مكان معزول عن التيار الرئيسى للتقدم الأوروبي في العلوم والفنون والتجارة، وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سيئة، فقد كانت فيما يبدو من الدوال على اهتمام غربى بالغ التخصص بالشرف، وظل هذا الموقف سائدا من سبعينيات القرن التاسع عشر تقريبا حتى القسم الأول من القرن العشرين – ولكن فلاشرب أولا بعض الأمثلة اللازمة لإيضاح ما أعنيه

كانت الأطروحات الخاصة بنخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواتة بالغرب ترتبط بيسر بالغ في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصري ، وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التي تجدها في الكتاب الذي وضعه كونبيه بعنوان المملكة الحيوانية، وكتاب جوبينو مقال عن تفاوت الأجناس البشرية، وكتاب روبرت نوكس بعنوان أجناس البشر السمراء، وجدت في الاستشراق الكامن شريكًا يرغب في العمل معها، ثم أضيف إلى هذه الأفكار مذهب دارويني من الدرجة الثانية ، وكان فيما يبدو يؤكد ويبرر الصحة العلمية لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة، أو إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية، وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، في الإطار الذي ناقشها فيه مؤيدو الإمبريالية ومعارضوها، في أواخر القرن التاسع عشر، تزيد من دعم التقيم إلى نمطين منفصلين : ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم من الأجناس والثقافات والمجتمعات. إذ نرى چون وستليك يقول في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (1894)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل مناطق الأرض التي توصف بأنها "غير متحضرة (وهو تعبير بحمل فيما يحمله ثقل الافتراضات الاستشراقية). وعلى غرار ذلك نجد أن أفكار

بعض الكتاب مثل كارل بيكرز، وليوبولڈ دى سوسير، وتشارلز تمپل نستند إلى التقسيم الثنائي بين المتقدم والمتخلف[1] وهو التقسيم الذي يقع في قلب الدعوة الاستشراقية في أواخر القرن التاسع عشر كانت النظرة إلى الشرقيين – التي تجمع بينهم وبين سائر الشعوب التي كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم التحضر أو بالتاخر – تقدم في إطار يجمع بين الحتمية البيولوجية و التوبيخ الأخلاقي والسياسي مقا. وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقي و بين عناصر معينة في المجتمع الغربي (كالمنحرفين، والمجانين، والنساء، والفقراء باعتبار أنها تشترك في هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبية أو غريبة إلى حد جدير بالرثاء. ونادرا ما كان أحد يرى الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتى باعتبارهم بشرا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض الفيود، أو – بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر في أراضيهم – تولي أمرهم. والمسألة هي أن مجرد وصف شيء ما بأنه شرني كان يتضمن حكما سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التي تسكن ولايات الدولة العثمانية التي تدهورث، فقد كان الوصف يتضمن برنامج عمل مضمرا. ولما كان الشرقي ينتمي إلى جنس محكوم كان لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسالة بهذه البساطة ، وأما المثال المأثور الذي يوضح مثل ذلك الحكم وطبيعة العمل المبني عليه فموجود في الكتاب الذي كتبه جوستاف لوبون الفرنسي بعنوان القوانين السيكلوجية لتطور الشعوب (1799).

[1] See Philip D. Curtin, ed.. Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.

1- قراءة الراهن الثقافي(الثقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات).

الدراسات الإستشراقية والهيمنة المعرفية بديلا:

استندت الدراسات الإستشراقية إلى المعطيات الفلسفية بدءا بفلسفة "هيغل" مرورا بنظريات "ارنست رينان" العرقية وصولا إلى رؤى غوتيه والتي تصب كلها في التقسيم العرقي للشعوب المعمورة[1]، حيث اقترنت الدراسات الاستشراقية في بداياتها بحملة صليبية حيث تغيت الإحاطة الشاملة لكل عنصر من عناصر الحضارة العربية الإسلامية ممتطية المعرفة اللغوية تارة وعلم الفيللوجيا تارة أخرى، فكان أن ترجم القرءان الكريم في اسبانيا ضمن هذا السياق تحت إشراف "بيتر الميجل" عام 1143، غير أن تلك الترجمة كانت ابعد ما تكون من دقة نتيجة للتعصب الديني الذي أملاها والذي جعل "بيتر المبجل" يعتبر الترجمة جزءا متمما للحملات الصليبية التي كانت قد بدأت عام 1096م[2].

ويذهب الباحث "زكي الميلاد" إلى ما يسمى" ما بعد الاستشراق" الذي يعد اليوم "برنارد لويس" و "دانيال بايبس" من أعلامه أكثر تركيزا وتخصصا عن الاستشراف القديم حيث يعطي الأولوية لدراسة مكونات قدرة الانبعاث والنهوض في الإسلام ومستقبلياته في العالم المعاصر وظاهرة الحركات الإسلامية وتناميها واتساعها وديناميكياتها[3].

وإذا كان بعض المفكرين يذهبون إلى القول بان الاستشراق مر بمرحلتين:

- مرحلة الاستشراق التقليدي المعتمد على المعرفة اللغوية الهادفة بدالية المعرفة الشرق والقبض على أسباب مقومات قوته وعلى الأسس التي مكنت الحضارة العربية الإسلامية من الهيمنة لعقود طويلة ومرحلة استشراق محدث اعتمد تلك الرؤى والفلسفات النظرية لإلحاق الشرق وإذابته في فلك الثقافة الغربية المهيمنة فان الاستشراق ارتبط بتلك المركزية الغربية على الرغم من إعلان "جاك بيرك" عام

---

[1] قراءة الراهن الثقافي،عمر عبد الحميد زرقاوي،دار قرطبة،ص29.

[2] حسن حنفي والعظم صادق جلال،ما العولمة؟(حوارات لقرن جديد)،دار الفكر العربي،بيروت،لبنان،ط2000،2م.

[3] صبحي احمد محمود وجعفر صفاء عبد السلام،في فلسفة الحضارة(اليونانية،الإسلامية،الغربية)،دار النهضة الغربية،بيروت،لبنان،ط1999،1.

1975 نهاية الاستشراق مؤكدا أن زمن الاستشراق قد ولى وانتهى وان مايعقده المستشرقون من مؤتمرات إنما هي مؤتمرات للعلوم الإنسانية.[1]

– أول دراسة الشرق بالنسبة للغرب كانت تفرضها حاجة نقل مشروع الخلاص والأنوار الأوروبي لتهيئة تربة استقباله وانحباسه، فالشرق الحالم الذي تمتزج فيه أجواء حكايات السندباء المفرقة في الخرافة بكنيسة جديدة تحكم ذلك المكان من العالم تهيمن عليه لابد للغرب من التخلص منها فيلحق بفضاء المكان الأمريكي ويفعل به مافعل بالهنود الحمر " أن الشعب العربي لا يعدو أن يكون إذا كالهنود الحمر وان حضارة الغرب وحدها جديرة بان تسود".[2]

[1] قراءة الراهن الثقافي،عمر عبد الحميد زرقاوي،ص30،دارقرطبة،الجزائر،ط2006،1.

[2] طرابلسي جورج،من النهضة الى الردة(تمزقات الثقافة العربية في زمن العولمة، دار الساقي،بيروت،لبنان،ط،1،2000.)

خاتمة

خلصنا في معرض قرائتنا لفكرة المطابقة و الإختلاف التي أنجز في ضوئها عبد الله إبراهيم مسائلته التي نقد بها المركزيات الثقافية من خلال النتائج التي إستقيناها من مضامن و حيثيات هذه القراءة .

لا يمكن فهم فكرة المركزيات الثقافية بعيدا عن فكرة الثنائيات المناهضة للمركز كالآخر و المطابقة و الإختلاف و الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية .

أن الإضطلاع بالتلقي منجز عبد الله إبراهيم لا يتحقق إلا بفهم الدورة الزمانية لسياقات المركز.

بموجب القراءة التفكيكية إستطعنا فهم المقولات التي ينبغي الوقوف عليها في نقد مشكلة اللوغو سونتريزم التي وضعها جاك دريدا .

لم تعد التفكيكية (التشريحية) منهجا بقدر ما إعتبرت إستراتيجية يستند عليها القارئ (الناق) في تحليله للنصوص الأدبية و تساعده على إضاءة النص و الكشف عن الخبايا الموجودة فيه .

يبدو حاليا تحكم عبد الله إبراهيم أثناء نقده للمركزيات في مسألة التأثير و التأثر التي ألمح إليها بوصفها وسائط تعتمد على الإستجابة و التلقي أكثر مما هي وسائط سجالية أو جدلية.

كما حاول كذلك تأسيس نظرية نقدية تنهض على المطابقة و الإختلاف التي كان لها أثر في تدعيم النظرية النقدية العربية المعاصرة .

فك الناقد العراقي عبد الله إبراهيم الأسس الحضارية و المعرفية للثقافيتين الغربية و الإسلامية و تحليل و نقد رؤيته الفكرية خلال مدخل التمركز حول الذات "المركزية " القائم على نزعة الشعور الجارف بتفوق الأ..... الغربية أو الإسلامية)و صفاء هويتها و نقاء أصلها مقابل تقزيم و تعتيم الآخر و إختزاله إلى صفات الدونية و التشوه و اللاعقلانية .

قائمة المصادر والمراجع

المصادر و المراجع:

سمير أمين ،نحو نظرية للثقافة نقد التمكز الاوروبي و التمركز الأوروبي المعكوس ،سلسلة صاد ، .... للنشر ، الجزائر ، 1993.

عبد السلام المسدي،الأدب و خطاب النقد ،دار الكتاب الجديد ، بيروت ، 2004.

محمد نور الدين أفايه،المتخيل و التواصل ،مفارقات العرب و الغرب ، دار المنتخب العربي ،بيروت ، 1993.

الطاهر لبيب،من مقدمة كتاب صورة الأخر (العربية ناظرا و منظورا إليه) ، تحرير الطاهر لبيب مركز دراسات الوحدة ، العربية و الجمعية لعلم الإجتماع ،ط2 ، بيروت،2008

أدونيس ،المحيط الأسود ،دار الساقي للطباعة و النشر ،تاريخ الإصدار ، 1 يناير 2014.

عبد الله إبراهيم ، المركزية الإسلامية ، دار العربية للعلوم ناشرون .

عبد الله إبراهيم ،معرفة الآخر إلى المناهج النقدية الحديثة ، المركز الثقافي العربي ،المغرب ، بيروت ،لبنان ، ط 2 ، 1996.

يوسف وغلسي ،إشكالية المصطلح في الخطاب النقد العربي الحديث ،منشورات الإختلاف ،الجزائر ،ط1 ، 2008.

جاك دريدا، الكتابة و الإختلاف ،ترجمة كاظم جهاد ،دار توبقال للنشر ،ط 2 ، 1988.

أنور محمد فرج ، المركزية الغربية ، من التمركز حول الذات إلى الهيمنة على الاخر (اطلع عليه في مارس .

عبد الوهاب مروان،النظرية السياسية بين اليونان و الإسلام ،قد مس للنشر ،دمشق 2000

عمد الدين حليل ، التفسير الإسلامي ،دار العلم للملايين ،بيروت ،الطبعة الخامسة ، 1991.

عبد اللطيف بن عبد الله الغامدية ،المركزية الغربية و تناقضاتها مع حقوق الإنسان ،إشراف عبد الله بن الشيخ المحفوظ .....،قسم العدالة الجنائية ،كلية الدراسات العليا ، جامعة نايف للغلوم الأمنية ،الرياض ،2009.

ترفتان تودروف،فتح أمريكا و مسألة الأثر ، ترجمة ،بشير الساسي ،دار سيناء ، القاهرة .

رونية ديكارت، مبادئ الفلسفة ،ترجمة ،عثمان أمين ،دار الثقافة ،القاهرة ، 1979.

محمد عابد الجابري ،مسألة الهوية (العروبة و الإسلام....الغرب) مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،الطبعة الرابعة ، 2012.

رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية الفلسفة الاولى ،ترجمة ،كمال الحاج ، منشورات عويدات ،بيروت ،الطبعة الرابعة ، 1988.

عبد الله أبو هيف ،القصة العربية الحديثة و الغرب و إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ط 1 ، 1994.

علي أحمد الديري، حوار مع الباحث عبد الله إبراهيم .

جيل دولوز و فيليكس غتاري ، ماهية الفلسفة ،ترجمة مطاع صفدي ،المركز الثقافي ،بيروت ، ط 1 .

إدوارد سعيد ،الإستشراق (المفاهيم الغربية للشرق) ،ترجمة محمد عناني ،رؤية للنشر و التوزيع ،القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2006.

عبد الله ابراهيم ، المطابقة و الإختلاف ،ج 1 ، مؤمنون بلا حدود ،الرباط ، بيروت ، ط1 ، 2017-

حوارات مع عبد الله ابراهيم ،المركزيات الثقافية إختطفت الفكر الإنساني و غمرته بسوء الظن ، جريدة الوطن ،عمان 27 ، ديسمبر 2017.

ينظر جورج لوك.....، نظرية الرواية و تطورها ،ترجمة ،نزيه الشوقي ، د ط ، د ، دمشق ، ن ط ،1987.

محمد أركون ،الإسلام ، و أوروبا ،الغرب ،رهانات المعنى و إرادات الهيمنة ، تر ، هاشم صلاح ، دار الساقي ،بيروت ، ط 2 ، 2001.

إدوارد سعيد ،تغطية الغسلام ،تر ، محمد عناني ،رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2005 – الإستشراق مفاهيم الغربية للشرق ،رؤية للنشر و التوزيع القاهرة ، ط 1995.

جوزيف شاحن و كليفورد بوزورث ،تراث الإسلام ،ج1 ، تر ،محمد روهيت السمهوري ، و أخرون ، عالم المعرفة ،الكويت ،د.ط ، 1978.

فرديناند دي سوسير ، محاضرات في اللسانيات العامة ،تر :يوسف غازي و مجيد النصر ، المؤسسة الجزائرية للطباعة الجزائر ، 1986.

معجم مقاييس اللغة 2/ 2013 كليات ،توقف على مهمات التعاريف .

عمر عبد الحميد زرفاوي ،قراءة الراهن الشقفي (الثقافة العربية و العلولمة و صدام الحضارات) ط1 ، دار قرطبة ،الجزائر ،2006.

أبو عبد الله ال ....،المنور،مقدمة ابن خلدون .

منذر عياشي ،الكتابة الثانية و فاتحة المتعة، المركز الثقاف العربي ،ط1، 1998.

حسن حنفي و ال.....صادق جلال ،مالعولمة؟ (حوادث لقرن الجديد ،دار الفكر بيروت و تلبيان ،ط 2 ، 2000.

طرسين جورج ، من النهضة إلى الردة (تمرقات الثقافة العربية في زمن العولمة ،دار الساقي ،بيروت ،لبنان، ط1 ، 2000.

صبحي أحمد محمود و جعفر صفاء عبد السلام، فلسفة الحضارة اليونانية الإسلامية الغربية) ،دار النهضة الغربية ،بيروت ،لبنان ، ط1 ،1999 .

فرح أنطون ،فلسفة ابن رشد مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة .

حوان أنطون أعمرو فروخ، رسائل قصيدة في الأدب و التاريخ و الفلسفة ،طبعة ثانية ، بيروت ، 1953.

أحمد مختار ، معجم اللغة العربية ، المعاصر ، ج ، عالم الكتاب ،القاهرة ،الطبعة الأولى ، 2008.

عبد الله ابرايهم ،المركزية الغربية (إشكالية التكوين و التمركز حول الذات) ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ، الطبعة الثانية ، 2003.

محمد عمارة ، بين العالمية الإسلامية و العولمة الغربية ،مكتبة الإمام البخاري للنشر ، القاهرة ،الطبعة الأولى 2009.

عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،ماليزيا ،نيويورك ،الطبقة الأولى 1997.

حسن حنفي ،هل النقد وفق على الحضارة الغربية ، فلسفة النقد و نقد الفلسفة ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،الطبعة الأولى 2005.

إبراهيم مذكور ،المعجم الفلسفي ـالهيئة العامة للشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1983.

ردوسكيه و رفاتية ، الغنسان في المجتمع المعاصر ،ترجمة مصطفى كامل فودة ، دار المعرفة ،القاهرة ، 1969 .

بيل أشكر ،وقت حاريث جريفيفت و هلين تيفين ، دراسات ما بعد الكولونيالية ،ترجمة (أحمد الروبي ،أيمن علمي ، عاطف عثمان) المركز القومي للترجمة ،القاهرة ،الطبعة الاولى 2010.

عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر ،سلسلة حوارات القرن الجديد ،دار الفكر ،دمشق ،الطبعة الأولى 1421.

العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة ،دار الشروق ،القاهرة ، 2002.

جون بير برنارد ،الأسطورة و المجتمع في الإغريق القديمة ،ماسبيرو ،باريس 1974.

فرديناند ديسوسير ،محاضرات في اللسانيات العامة ،ترجمة ، يوسف غاري و مجيد الضر ،المؤسسة الجزائرية للطباعة ، الجزائر ، 1986.

جاك دريدا و بول ديدمان ،استراتيجيات التفكيك ،ترجمة ،حسام نايل ،أزمنة للنشر و التوزيع ،ط1 ، 2009.

جون ستروات ، البنيوية و ما بعدها من ليفي ثتراوس إلى دريدا جون ستروك ،ترجمة ،محمد عصفور ،سلسلة عالم المعرفة رقم 206، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب للكويت فبراير 1996.

عمر كوش ،مجلة الأدب ،بيروت ، لبنان ، العدد 4 ، 2000.

وبل ديورانت،قصة الحضارة ،المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ،دار الجيل للطبع و النشر .

برانز اندراسل ، حكمة الغرب ،ج1 ، ترجمة فؤاد زكريا ، مجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب ،الكويت 1983.

عبد الله بوقرن ، الأخر في جدلية التاريخ عند هيجل ،رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة إشراف إسماعيل زروقي ،قسم الفلسفة ،كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية ،جامعة وهران 2007.

فاروق رفيق ، الغرب و خرون ،المسلم كأخر للغرب ، مجلة رهند ، البعد باللغة الكردية (السويد) مركزهند للدراسات الكردية)1998.

حسن حنفي ، مقدمة علم الإستغراب ،الدار الفنية للنشر و التوزيع ،القاهرة ، 1991.

مقالات :

الإستشراق ،قراءة نقدية لدكتور صلاح جايدي ،صحيفة البيان

التلقي والسياقات الثقافية عبد الله ابراهيم الطبعة الثانية 2005 منشورات الاختلاف الجزائر

منير مهادي نقد التمركز و فكر الاختلاف مقاربة في مشروع عبد الله ابراهيم

دار الروافد الثقافية ناشرون ابن النديم للنشر و التوزيع

طبعة اولى 2013الجزائر

مجلة بدايات فصيلة ثقافية فكرية العدد 8 شتاء 2014

د،عبد الله ابراهيم المطابقة و الاختلاف بحث في نقد المركزيات الثقافية الطبعة الاولى 2004

المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت لبنان

فهرست

مقدمة ..... أ
مدخل: 1
الفصل الأول 11
"الوهم أشدُّ رسوخا من الحقيقة " 11
المبحث الأول : في ماهية المركزية الغربية 12
أولا: المفهوم اللغوي و الإصطلاحي للمركزية الغربية 12
ثانيا :مفاهيم ذات صلة بالمركزية الغربية 13
المبحث الثاني :مراحل تشكل المركزية الغربية 16
أولا :العصر اليوناني و الروماني 16
ثانيا :العصر الحديث (من مركزية الله إلى مركزية الإنسان). 19
أ–الكوجيتو الديكارتي و بذور الذاتية الغربية :..... 22
المبحث الثالث: المركزية الغربية عند عبد الله إبراهيم : 22
نقد المركزية الأوروبية : 25
التفكيك (التحليلية) : 25
تفكيكية دريدا : 27
مفهوم الإختلاف 29

الإختلاف :تفكيكا 31
مفهوم المطابقة : 33
التمركز حول العقل : 35
أ–مفهوم اللوغوس: 35
ب–التمركز حول العقل LOGOS CENTRISME: 36
علم الكتابة : 39
الفصل الثاني..... 43
المبحث الأول: السياق النظري لنقد المركزيات الثقافية لعبد الله إبراهيم: 44
مفهوم المركزيات الثقافية عند عبد الله ابراهيم: 46
المركزية الإسلامية عند عبد الله إبراهيم:..... 47
نقد المركزية الإسلامية: 50
المبحث الثاني :نبذة عن فلسفة إخوان الصفا: 52
مركزية العقل عند إبن رشد: 54
نبذة عن فلسفة ابن رشد الإسلامية: 55
في فلسفة إبن رشد:..... 56
فقرة (01) فلسفة المتكلمين: 56
فقرة (02) رأي ابن رشد في المادة وخلق العالم:..... 57

فقرة اتصال الكون بالخالق:..... 57
انتصار الفلسفة الرشدية:..... 57
الإستشراق قراءة نقدية الدكتور صالح الجابري: 58
التلقي والسياقات الثقافية : 59
1- قراءة الراهن الثقافي(الثقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات). 71
الدراسات الإستشراقية والهيمنة المعرفية بديلا: 71
خاتمة..... 73
قائمة المصادر والمراجع..... 75
فهرست 81

ملخص البحث:

يذهب الناقد العراقي عبد الله إبراهيم في مشروع قراءته للمركزيات الثقافية إلى إختيار جملة من الفرضيات و الثنائيات المتضادة مثل الآنا و الآخر ، الشرق و الغرب ، التاريخ و المتخيل ، المطابقة و الإختلاف ، و التي ساهمت بدورها في تفكيك النظريات الثقافية و تأويل المقولات ولا سيما الإرث اليوناني الذي أعادت إليه الفلسفة العربية الإسلامية ريادته المركزية عن طريق ترجمته و فهمه و تدريسه. و من ثم إعادة تشكيل العقل النقدي المسلم الذي سيصطدم فيما بعد بتفكيكية دريدا التي أعلت من شأن التمركز العقلي الأوروبي على حساب ثقافات العالم التي رأت فيها مجرد هوامش تدور حول فلك اللوغو سونتريزم .

Summary:

In his project of reading cultural centralities, the Iraqi critic Abdullah Ibrahim chooses a set of opposing hypotheses and dualities such as the ego and the other, east and west, history and the imaginary, conformity and difference, which in turn contributed to the dismantling of cultural theories and interpretation of sayings, especially inheritance The Greek, to whom Arab Islamic philosophy restored its central leadership through its translation, understanding and teaching.

And then reshaping the Muslim critical mind, which will later collide with Derrida's deconstruction, which exalted the European mental center at the expense of the world's cultures, which it saw as mere margins revolving around the orbit of the Logo Sontrism.

Résumé:

Dans son projet de lecture des centralités culturelles, le critique irakien Abdullah Ibrahim choisit un ensemble d'hypothèses et de dualités opposées telles que le moi et l'autre, l'est et l'ouest, l'histoire et l'imaginaire, la conformité et la différence, qui à leur tour ont contribué au démantèlement de théories culturelles et interprétation des dictons, en particulier l'héritage Le grec, à qui la philosophie arabo−islamique a redonné son leadership central à travers sa traduction, sa compréhension et son enseignement.

Et puis remodeler l'esprit critique musulman, qui se heurtera plus tard à la déconstruction de Derrida, qui exaltait le centre mental européen aux dépens des cultures du monde, qu'il considérait comme de simples marges tournant autour de l'orbite du Logo Sontrisme.