الآخر في ثقافةٍ مقهورة

الطاهر لبيب (١)

غالباً ما يكون المقصود بالآخر صورته. والصورة بناء في المخيال، فيها تمثّل واختراع. ولأنها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيها أكثر مما تحيل إلى واقع الآخر. لذلك قيل إن الآخر هو الوجه الآخر للأنا أو إنه مرآتها، كما قيل بالجدليّة بينهما. والحصيلة مما قيل أن الأفراد والمجموعات والثقافات ترى الآخر من خلال رؤيتها للذات. وهي رؤية لا تنفصل ـ مهما كانت ثوابتها ـ عن سياقها وأوضاعها. ومن هنا دلالتها السوسيولوجية.

وليس اختراع الآخر أو بناء صورة عنه أمراً خاصاً بثقافة دون أخرى. ملاحظات تودوروف عن «اكتشاف» أمريكا كانت مقنعة: لم يكن هناك اكتشاف. لقد وجد كريستوف كولومب أمريكا كما كان يريدها أن تكون. ريجيس دي براي أكد ذلك ورأى أن الاكتشاف «إخراج» للمعتقد في شكل معاينة. ثم إن نقد الأنتروبولوجيا التي قامت على مقولة الاختلاف يصب كله، نهاية الأمر، في القول باختراع الآخر. ومع ذلك، يبقى مما يشدّ الانتباه بخصوص الثقافة العربيّة ـ كثقافة كبرى لم تستوعب ضعفها ـ أنها لا تتحمّل، بسهولة، نظرة الآخر إليها. إنها كتلك المرأة التي تحدث عنها مونتسكيو فقال إنه كانت لها مشية مستقيمة، ولكنها تعرج كلما نظر إليها أحد.

صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكنه صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه: كل من موقعه، وكل بطريقته وآلياته. وإذا كانت السمة الغالبة في الخطاب العربي المعاصر هي رفض الصورة التي يحملها الغرب، تحديداً، عن العربي والمسلم، مع البحث لها عن سياقات ودوافع، فإن هذا الرفض لا يوازيه

تساؤل عن الصورة التي يبينها العربي عن الغرب وعن علاقتها بواقع هذا الغرب. إنه يتشكى من «تشويه» الغرب لصورته، ولكنه لا يتنبه إلى أن صورة الغرب يمكن أن لا تكون أقل تشويهاً في مخياله وخطابه. وهو ما قد يعني أنه في الوقت الذي يريد أن يكون ذاتاً، كما يدعو إليه مشروع «الاستغراب»، يواصل التخيّل والكلام كموضوع أو كمرمى مستهدف. هكذا مثلاً، بقي نقد الاستشراق في جوهره ملاحقة للذات: تصيّداً لها خارج فضاءاتها المعهودة. قد يكون ذلك بأدوات معرفيّة متقدّمة وبذكاء كبير، كما هو الشأن في «إستشراق» إدوارد سعيد، ولكن العلاقة بالنص الاستشراقي بقيت ذات شبه كبير بعلاقة الرحالة بالبلد الذي يرحل إليه... بحثاً عن ذاته.

إن البحث عن الذات العربية في فضاء الآخرية ـ سواء كان رحلة في النص أو في التاريخ والجغرافيا ـ بحث عنيد، لا يهدأ. لذلك فإن رحلة الطهطاوي إلى باريس لم تتوقف منذ قرن ونصف: ما زال البعض يلتحقون بها، حتى اليوم، ليدفعوا بالطهطاوي، ميّتاً، إلى تأكيد هويّته في باريس بأقوى مما فعل، حيّاً. هذا ما فعله، مثلاً، حسن حنفي[1] الذي وجد أن «الأنا» في كتاب الطهطاوي هي «إطار جغرافي للآخر»، إذ «لا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها...» وأنها «مرجع تاريخي للآخر»، إذ التاريخ هو لوصف الأنا لا لوصف الآخر. وأنها «تعرّب» الآخر، إذ «استطاعت تعريب الآخر أكثر ممّا استطاع الآخر فرنسة الأنا»، لأن «الفرنسيّة مجرّد مناسبة. الفرنسيّة هي الموضوع الظاهري، والعربيّة هي الموضوع الحقيقي». ونظراً لعظمة اللسان العربي الذي يغتنم الطهطاوي الفرصة الفرنسية لإبرازها فإن «ترجمة الفرنسية للعربيّة إخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام».

هذه «الجدليّة» النافية تجد مفارقاتها الكبرى في «استغراب» حنفي[2]. فما كتبه عن مصادر الوعي الأوروبي وبداياته وذروته وعن نهاية بدايته وبداية نهايته لم يكن غير مسلك من مسالك الرجوع إلى الذات. إنه استحضار للآخر بهدف «التحرّر» منه ـ نفياً ـ بالطرد أو السجن: «إقتضى قصر العمر أن أخرج الثعبان أولاً من تحت قميصي ثم بعد ذلك أصفه مدقّقاً، محقّقاً طوله وعرضه وسمكه ولونه (...) يمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب وضمّهم في طابور عرض وأكون أنا قائدهم، أوجّههم وأحرّكهم وأستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء وطبقاً لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعاً في الأسر وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة وأغلق عليهم أبواب السجن،

---

(١) حسن حنفي، **جدل الأنا والآخر**: دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي، ورقة مقدمة للندوة التي نظمتها الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع بالحمامات/ تونس، بين ٢٦ و ٣١ مارس/آذار ١٩٩٣. نشرت هذه الورقة في الآداب البيروتيّة، عدد ١٢ ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٣، ص ٤١.

(٢) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.

وبالتالي تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء». هذا النص يدعو صدقه إلى الشفقة. مشهد إخراج الثعبان يذكر برواية «أنا وهو» لألبارتو مورافيا. ولعل إخراج الشيطان أكثر رواجاً من إخراج الثعبان في الخطاب العربي المعاصر. وسواء كان المستخرج ثعباناً أم شيطاناً أم كان «هو» فالمشهد، ولا شك، مشهد اغتراب.

إن التوقف عند حسن حنفي، سواء في تعليقه على الطهطاوي أو في «استغرابه» هو توقف عند نموذج لا توقف عند حالة. فليس ذلك للتعريف بفكرة وإنما لتوضيح تواصل أو، على الأصح، تفاقم التركيز العربي على الذات في خطاب «علمي» موضوعه الآخر تحديداً. وهو تركيز لا تخرج عنه حقول المعرفة: ما أنجزه الدارسون العرب في أوروبا عن أوروبا ضئيل بالنسبة لما أنتجوه فيها عن أنفسهم. ومعلوم أنهم في أوطانهم ليسوا أكثر تخصصاً فيها. وإذا اتخذنا المغرب العربي مثلاً والعلوم الاجتماعية فيه تحديداً أمكن القول بأن أبرز المسائل التي شدت بعض الباحثين إلى جوانب من أوضاع أوروبا كانت مسألة العمال المهاجرين. وهي «استثنائية» لتأكيد القاعدة: أهم الفئات المدروسة في أوروبا هم «أبناء الوطن»، مع النظر إليهم ـ إلى وقت قريب ـ على أنهم «عائدون». مقابل ذلك تنتشر المؤسسات وينتشر الباحثون من أوروبا وأمريكا في البلاد العربية يدرسون ظواهرها (وبواطنها)، مستعينين في ذلك، حسب الحاجة، بما توفره المنطقة من وكلاء في العلم ومرشدين في الميدان...

قد يتّخذ البحث عن الذات صبغة إجرائية، كأن يرتبط بمشاريع تنمويّة أو بمشاريع مواجهة تستثمر «الهويّة»، ولكنه يتحاشى دائماً تقاطع نظرتين. إن نظرة الآخر تبقى دائماً مصدراً للريبة. لذلك فإن ما تراه سرعان ما يتحوّل إلى شيء متطرف في إيجابيته أو في سلبيته ويتم التعامل معه على هذا الأساس. هذه الريبة حالت دون إدراج هذه النظرة في خطاب نقدي للذات، رغم عدم الاستغناء عنها أو رغم ما سماه عبد الله العروي «حضور الآخر» الذي أوحى إلى ضمائر الديني والسياسي والتقني بالأجوبة المريحة عن أسئلتها المستعصية. إن تحاشي تقاطع النظرتين هو الذي جعل العرب، مثلاً يذكرون مونتسكيو لمجرد تأكيد أن ابن خلدون سبقه في القول بأثر المناخ على الناس أو لرفض ما ذهب إليه من استبداد الشرق، ولكن دون التوقف عند المبدأ الذي قامت عليه «الرسائل الفارسية»، وهو الحاجة إلى نظرة الآخر. لقد اخترع مونتسكيو أوزباك وريكا ليسافرا من أصفهان إلى باريس ـ أي في الاتجاه المعاكس للرحالة الذين أخذ عنهم معلوماته عن الشرق ـ وليجعل من نظرتهما مصدراً لفهم مجتمعه ونقده.

هل جدير بالإشارة أن الآخر في الخطاب العربي المعاصر هو الغرب، تحديداً، حتى لكأنّه لا يوجد في الدنيا غير الغرب؟ أكد ذلك العروي في «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، في الستينات، ويمكن التأكد منه الآن، ميدانياً: في تحقيق أجريناه في بداية كل سنة جامعية وخلال

سبع سنوات (من ١٩٩١ إلى ١٩٩٧) لدى طلبة علم الاجتماع بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس، بقيت إجابة هؤلاء الطلبة واحدة، بنسبة لا تقلّ عن ٩٥٪: آخر العرب هو الغرب. لا يرد، بشكل دال، ذكر مناطق أو ثقافات أخرى. ولا يفقد «الغرب» إطلاقيته أو تماسكه إلا عندما يتعلق الأمر بالمفاضلة بين بلدانه، إذ تتيح هذه المفاضلة تمييزاً يجعل بعضها «أقرب» إلى العرب من بعض.

أما كيف أمكن اختزال مجال الآخرية إلى حد أصبح معه الآخر غرباً ففي ذلك تفصيل لا يتسع له المجال هنا[٣]. المهم أن الحرص على إثبات الذات تجاه الآخر كغرب له تاريخ. إن الغرب ـ والتسمية حديثة نسبيّاً ـ بقي خارج اهتمام المسلمين لقرون طويلة. ولقد كتب الكثير عن عدم الاهتمام هذا، ولكن أغلب تفسيراته تميل إلى إبراز عامل الدين كعامل حاسم في ذلك. وهو ما ذهب إليه، مثلاً، برنارد لويس عندما أوحى في «كيف اكتشف الإسلام أوروبا» بأنه كان يكفي أن تكون الثقافة مسيحيّة لتفقد، ما قبليا، قيمتها عند مسلم القرون الوسطى. والواقع أنه، وبكل بساطة، لم يكن لأوروبا الغربيّة ما تعطيه للمسلمين وللثقافة العربيّة. إن الغرب الذي تجاهله المسلمون لم يكن إلا صنفاً من أصناف الآخر، في حقل آخرية كان عندهم واسعاً ومتعدّداً خلال مرحلة مدّهم الحضاري. كانت هناك مناطق وشعوب أخرى ذات أهميّة أكبر وكانت لهم بها علاقات أوثق ومعرفة أدق. وهو ما يعني أن التعجّب من تجاهل المسلمين له، وحتى من الجهل به في تلك المرحلة هو تعجّب مصدره المركزيّة الأوروبيّة الحديثة. إن الخطأ السائد منذ هيمنة الثقافة الغربية ومنذ أن أصبح الغرب، فعلاً، معلماً مرجعيّاً هو إعطاء أهمية غير مناسبة لدلالة غياب الغرب في مراحل لم يكن هناك ما يبرّر حضوره فيها.

إن مقاربة الآخريّة في الثقافة العربيّة لا بدّ أن تعتبر الامتدادات الحضاريّة لهذه الثقافة قبل النظر في علاقاتها «الأفقية» بالثقافات الأخرى. من المهمّ اعتبار أن هذه الثقافة تواصل وتأليف شرقي بين ثقافات الشعوب التي مسّتها. وهو ما رآه مؤرّخ كبير مثل بروديل. هذه الامتدادات الحضاريّة سهّلت الاعتراف بعظمة أمم «قديمة» كأمم الروم والهند والصين وغيرها مما شكّل في تمثّلات الثقافة العربيّة «ماتريس» الحضارة الإنسانية التي تشترك النصوص العربية في ذكرها. وهي أمم حملت عنها الثقافة العربية صوراً ذات إيجابيّة منمّطة لم تؤثر في ثباتها المآخذ الظرفية أو الجزئية التي لا تخلو النصوص منها، طبعاً. ويمكن القول، إجمالاً بأن «الماتريس» أو المنظومة التي رأى العربي من خلالها أوسع مجالات الآخرية وأكثر الآخرين تعدداً وتنوّعاً قد تبنيت وتشبّعت في الفترة الممتدة بين الجاحظ

(٣) لمزيد من التفصيل، أنظر: الطاهر لبيب، صورة الآخر في الثقافة العربية، مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع «إضافات»، العدد الأول، جانفييه/ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨.

(٨٦٨) والتوحيدي (١٠١٠).

ومقاربة الآخرية في الثقافة العربية لا بدّ أن تعتبر، كذلك، التنوّع الداخلي الذي عرفه التاريخ الاجتماعي الثقافي للمجتمع العربي الإسلامي في مرحلة مثل مرحلة القرنين التاسع والعاشر. إن «أمة القرآن» عرفت مسافات وتراتبيات اجتماعية ثقافية نظر المسلم من خلالها إلى الآخرين وصنفهم وكأنهم امتداد لها. فمنذ أن ظهر الإسلام، ثم مع توسّعه السريع، وجد المجتمع العربي الإسلامي في صلبه إثنيات وثقافات لا تحمل دينه ولم تكن العلاقات بينها، دائماً، حسب أحكام الفقهاء وإنما كانت أيضاً، ولربما أساساً، حسب مقتضيات الممارسة الاجتماعية والسياق السياسي. وقد يفيد التذكير هنا بأن المسلمين كانوا، ولوقت طويل، أقلية في البلدان التي حكموها. هذا فضلاً عن العرب. فأغلبية سكّان سوريا والعراق وفارس، مثلاً، لم تعتنق الإسلام خلال القرنين الأولين من ظهوره. لذلك فإن صور «الآخر» كانت صوراً متعددة تنبني من خلال المسافات التي تحدّدها مسالك الحراك الاجتماعي. وهي صور تخترق حدود التمايز العرقي والديني وتجعل المقابلة السائدة بين المسلم والكافر أو بين العربي وغير العربي مقابلة إجرائية لا مقابلة تاريخيّة اجتماعيّة.

إن مسافات الآخرية «الداخلية» تساعد على فهم النسبية التي اتصفت بها تمثلات العرب والمسلمين للآخر «الخارجي». هذه النسبية التي تعني تفتحاً يتجاوز إطلاقية المعايير والتصنيف كانت محصلة ثقافية لتعددية المجتمع العربي الإسلامي في عصره الذهبي. وإنه لمن الصعب أن نجد انتماءاً عرقياً أو قبلياً أو عقائدياً عربياً أو إسلامياً لم يخضع لهذه النسبية في جملة ما وصل إلينا من نصوص. والمبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية النظرة إلى الآخر ـ داخلية كانت أم خارجيّة ـ هو أن الخصال والمساوىء موزّعة على الأمم، فلا تخلو أمّة من الجمع بينها، بما في ذلك أمّة العرب. كثيرون صاغوا هذا المبدأ. وهو مبدأ اتّسع لتصور تداخلات وتكاملات قد تبدو عجيبة في عدم اعترافها بالحدود العرقيّة أو الدّينية. فإخوان الصفا، مثلاً، دفعوا بما صاغه كتّاب كالجاحظ والتوحيدي إلى أقصاه عندما بنوا صورة «الإنسان المثالي» على أنه «الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النّسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة»، إلخ...

إن اتساع العالم الإسلامي وما احتواه من تعدد الشعوب والثقافات كان يعطي الانطباع بأن ما خرج عنه منها هو امتداد لما هو معروف فيه معرفة لا يوقفها غير المجهول. هناك ما يدفع إلى اعتماد فرضية الامتداد القياسي في النظرة إلى الآخر. فكل ما وصل إليه المسلمون نظروا إليه مقاساً على ما عرفوه في أوطانهم وأوساطهم من الظواهر ومن أنواع المسافات الاجتماعية والثقافية. المجهول وحده بقي حقلاً لاختلاف مطلق، لآخرية مطلقة. لهذا يبدو الرحالة ـ رغم كل ما استغربوا من عادات الشعوب ـ وكأنهم

يتجولون، دائماً، في فضاءات كانوا يعرفونها معرفة «الملحوظ من الغائب»، على حد تعبير التوحيدي. وفعلاً فإن المتمعن في النصوص يلاحظ أن الشعوب التي وصفت بأنها تخرج في وحشيتها عن الإنسانية فلامس اختلافها حد الإطلاق، كتلك التي يأكل البشر فيها بعضهم بعضاً ـ وهو أقصى «الوحشية» في النصوص ـ هي شعوب مجهولة وقف دونها الرحالة فذكروا أن «وراء» ما وصلوا إليه أو «إلى جانبه» أو «على مسافة كذا منه» أو «حسب ما نقل إليهم» يوجد منها ما هو على هذه الصورة. ابن خلدون نفسه لم يخرج عن هذا في «المقدمة».

إن الشعوب التي هي «وراء» العمران لم تكن تختلف من حيث تمثلها عن يأجوج ومأجوج الذي يتم وصف الرحلة إليهم إلى حيث «السد» الذي يمنعهم من الخروج والذي لم يتجاوزه أحد، في هذا الاتجاه أو ذاك. ووجه الشبه ليس في الجهل بالموصوف الذي «وراء» السد، فحسب، وإنما في الخوف منه أيضاً. إن ما وراء العمران أو ما وراء السد، مما هو مطلق الاختلاف ومطلق العداوة «المؤجلة»، هو المجهول. «الآخر» فيه مجرّد، يبدو وكأنه من اللامتناهي ـ كبحر الظلمات ـ أو من الغيب. وبما أنه هكذا فكل الإسقاطات فيه ممكنة: لكأنه الزمن! ولما كانت الثقافة التي تتمثله ثقافة مستقرة، قويّة، فقد تمثلته بعيداً، بعيد الخطر في المكان والزمان. وفي هذا التمثل تغييب أو تجاوز لعدو الثغور المباشر. لكن إذا كان خروج يأجوج ومأجوج مؤجّلاً إلى نهاية العالم فإن خروج الإفرنج أو «الغربي» من وراء «سد» القسطنطينية ما كان منتظراً ولا قابلاً للتأجيل.

بقي «الغرب» موضوع تجاهل لانعدام أهميته. لكنّه خرج من هذا الإهمال غازياً. هكذا تجلّى، لأول مرّة، في واقع المسلم الشرقي: خطراً فعلياً باستطاعته إخضاع المسلمين له، في أرضهم. كتب الكثير عن الحروب الصليبيّة وعن تأويل أحداثها ونتائجها. وما يهم منها، هنا، هو حضورها المتواصل، حتى الآن، في الذاكرة الجماعيّة، غرباً وشرقاً. ولما كان العالم العربي هو المعرض للهيمنة فإن الخطاب السياسي والديني فيه أكثر مباشرة في استحضاره للصليبية. وكما رأى أمين معلوف فإن العالم العربي لا يقبل اعتبار الحروب الصليبية مجرد حلقة من ماض ولّى. وإذا عدنا، مثلاً لا حصراً، إلى ما كتب عن حرب الخليج فإننا نجد فيما استعادت الذاكرة من أحداث وشخصيات تاريخية أو أسطورية بعيدة ومن تحاجج حول وجود غير المسلمين ـ من دول التحالف ـ في أرض الإسلام وحول شرعية الاستعانة بهم، حضوراً بارزاً للحلقة الصليبية التي استمدّت منها حرب الخليج تسمية الجيوش والمعارك والأطراف والأطماع، بما في ذلك استعمال «الإفرنج» لتسمية القوات الأجنبية.

ومعلوم أن الحدث الصليبي وازى ما كان في بداياته من تراجع فكري واجتهادي وقوّى التراجع نحو الذات الثقافية المهدّدة. وهو تراجع زادت في الضغط عليه أحداث وظواهر تاريخية كبرى لاحقة، مروراً بالطرد من الأندلس إلى استعمار الأوطان والتبعيّة وهيمنة الأمبريالية. وهي كلها «غربية».

ولذلك فإنه في الوقت الذي بدأ فيه مجال الآخرية يتفتح أمام الغرب كان مجالها قد بدأ يتقلّص في الثقافة العربية ويتحوّل إلى زاوية حادة ـ بالمعنيين ـ مصوّبة نحو آخر يختزل الجمع المعهود في مفرد العداوة التاريخية: الغرب. وهكذا بدأت صور وصياغات النص العربي تتصلب في ردود فعل المغلوب الذي لم يستوعب غلبه. إن الثقافة التي بدأت تنكمش داخلياً وتهتز أمام الخطر الخارجي بدأت تفرز صوراً عن العالم وعن الآخر أكثر ضيقاً وتنميطاً مما كان معهوداً فيها. صور العالم كامتداد ثقافي تقلصت. بدأت الحدود تبرز وتقترب و «المجهول» يفقد اتساعه اللامحدود.

من المفروغ منه أن مشهدي التنوّع والاختزال، كما رسمنا بعض ملامحهما البارزة، بينهما مشاهد أخرى متداخلة، لا تنتهي. فالغرب، مثلاً، هو في أغلب الكتابات المعاصرة مزيج عداوة وإعجاب. وإذا كان في بعضها شيطاناً، فهو في بعضها مثل يحتذى. لكن تعمّد اختيار المشهدين المتباعدين زمناً وفكراً كان لتوضيح فكرتين:

الأولى أن تمثل الآخر في الثقافة العربيّة ليس معطى من معطيات «بنية العقل العربي» وإنما هو إنتاج اجتماعي: عندما كان المجتمع العربي في قوته وكانت ثقافته في مدها، غير مهتزّة، لم يكن الآخر مشكلاً أو «جحيماً». كان حقل الآخرية متّسعاً والآخر متعدّداً. وهو ما يوحي بافتراض أن مجتمعاً عربيّاً معاصراً، لا يكون معرضاً للتهديد ويكون فيه التعدد حقيقياً وقابلاً للتعبير عن نفسه، يمكن أن يفك حصار مخياله وأن يتسع، في ثقافته، مجال الآخرية لغير الغرب ولغير العدو.

وأما الثانية فهي أن البحث العربي عن الذات، عموماً، وتأكيدها تجاه الغرب، بوجه خاص، يعودان إلى مراحل التراجع الفكري العربي. وهي، في الوقت نفسه، المراحل التي ظهر فيها الغرب عدواً. لذلك فإن «أصولية» البحث عن الذات وتأكيدها لا تتجاوز هذه المراحل التراجعيّة التي لا تزال تحمل بعض سماتها الفكرية. إنها ـ رغم ما قد توحي به ـ لا تجد لها، قبل ذلك، أصولاً أو نماذج كبرى في تراث المد الفكري العربي.