مجلة إشكالات في اللغة والأدب مجلد: 09 عدد: 2 السنة: 2020
ص: 537 - 555 E ISSN: 2600-6634 / ISSN:2335-1586

نقد المركزيات الثقافية في مشروع عبد الله إبراهيم.

Critique of cultural centrisms in the Abdullah Ibrahim project

منصور زغواني[1] *، أ.د نورة بعيو[2]

Mansour.zeghouani [1] Noura baiou [2]

قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري تيزي-وزو (الجزائر)

(مخبر نظام ل م د كلية الآداب واللغات جامعة آكلي محند أولحاج (البويرة))

University of Tizi ouzou / Bouira - Algeria

[1]Mansour.zeghouani@ummto.dz

[2] nour.adab@gmail.com

تاريخ الإرسال:2019/12/07	تاريخ القبول: 2020/02/23	تاريخ النشر: 2020/06/02

ملخص البحث

نروم من خلال هذه الدراسة البحث في تفكيك الناقد العراقي عبد الله إبراهيم للأسس الحضارية والمعرفية للثقافتين الغربية والإسلامية، وتحليل ونقد رؤيته الفكرية من خلال مدخل التمركز حول الذات "**المركزية** "؛ القائم على نزعة الشعور الجارف بتفوق الأنا (الغربية أو الإسلامية) وصفاء هويتها ونقاء أصلها، في مقابل تقزيم وتعتيم الآخر واختزاله إلى صفات الدونية، والتشوه، واللاعقلانية.

الكلمات المفاتيح: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركزية الإسلامية، الثقافة، الذات، الآخر.

Abstract : Through this study, we seek to research the dismantling of the Iraqi critic Abdullah Ibrahim of the cultural and cognitive foundations of Western and Islamic cultures, and to analyze and criticize his intellectual vision through the subject of (centrism), based on the tendency to the overwhelming sense of superiority of the ego (Western or Islamic) and purity Its identity and purity of its origin, reducing the other and reducing it to the qualities of inferiority, distortion, and irrationality.

Keywords: Abdullah Ibrahim; Western Centrism; Islamic Centrism; Culture; Ego; Other.

* منصور زغواني. Mansour.zeghouani@ummto.dz

مقدمة:

يعتبر مشروع "المركزيات الثقافية" للمفكر العراقي (**عبد الله إبراهيم**) اشتغالا فكريا متعدّد الرؤى والأساليب والاستراتيجيات، ونقدا جذريا يندرج ضمن آفاق نقدية جديدة ظهرت على الساحة النقدية المعاصرة كنتيجة للتغيرات الثقافية والسياسية والفكرية الحاصلة. فهذا العمل يمثل إضافة نوعية للنقد العربي المعاصر؛ بحيث يحمل من الجدّة في الطرح، والصرامة في الاشتغال، ما يجعل منه موجها لكثير من الأطروحات الفكرية والنقدية في الخطاب العربي المعاصر.

إن اشتغال عبد الله إبراهيم على المركزيات الثقافية لم يكن اشتغالا أكاديميا بحتا التزم فيه بالصرامة المنهجية، على الطريقة المدرسية، بل امتاز بالانفتاح المعرفي، والانفلات المنهجي، والبعد عن الرؤية الأحادية؛ فقد أفاد، في طرحه هذا، من مناهج غربية عديدة ومتنوعة أسهمت في تفكيكه المقولات الرئيسة التي تشكل لبّ الثقافات المتمركزة، والتي كانت سببا في بروز تلك النظرة الاستعلائية للذات، في مقابل النظرة الدونية للآخر.

وسنحاول في هذا البحث الوقوف عند نقد المفكر العراقي عبد الله إبراهيم للمركزيات الثقافية، وسنسعى إلى إبراز نوعية النقد الذي اشتغل وفقه، والكيفية التي نظر بها إلى كل من المركزية الغربية والمركزية الإسلامية، والمحددات الثقافية التي شكلت تلك النظرة للذات والآخر؛ لأن المركزيات، كما يؤكد دائما، تشكلت داخل مجال أوسع وهو مجال العلاقة بين الذات والآخر، حيث إن تلك العلاقة أفرزت مجموعة من التصورات تخصّ الذات في نظرتها لذاتها وللآخر على السواء. هذه التصورات توغلت داخل الثقافة وأحكمت قبضتها على مختلف البنيات العامة للنظر والاشتغال، وأصبحت بفعل التراكم التاريخي والمعرفي موجها حقيقيا لتلك الثقافة. من هنا نطرح الأسئلة الآتية: كيف قرأ عبد الله إبراهيم كل من ظاهرة التمركز الغربي والإسلامي؟ وما هي الآليات التي انتهجها؟وما هي الأبعاد التي كشفت عنها تلك القراءة؟.

أولا– السياق النظري لنقد المركزيات عند عبد الله إبراهيم:

نشأ في الخطاب الغربي المعاصر طرح نقدي مستحدَث ينصرف إلى إعادة النظر في الأنظمة الفكرية والأنساق الفلسفية والمحددات الثقافية السابقة، هذا النقد صدعت به الساحة النقدية الغربية في أواخر القرن التاسع عشر ليشكل اللبنة الأساس التي قامت عليها الفلسفة والنقد المعاصرَين، فهذا النقد انصب على كشف الأصول والأنساق والبنيات المؤسساتية، واشتغل على

المقولات الأساسية في الثقافة الغربية، والبراديغمات الكبرى التي شكّلت صروح التفكير الغربي قبل -تلك الفترة، إن هذا البحث يتطلب – كما يؤكد فلاسفة نقد الأسس- إقامة صلة نقدية حوارية – عنيفة مع تلك الأصول بغية اكتشاف الموجهات الثقافية في النظر إلى العالم والإنسان، والأنماط الفكرية التي تتشكل منها ووفقها تلك الرؤى والتصورات.

إن هذه الرؤية النقدية تحاول اكتشاف المحرك الجواني للتصورات الثقافية، وتؤكد دائما على وجود استلاب فكري تمارسه عناصر تلك الثقافة، فتتشكّل رؤى وتصورات ثقافية معينة ترتدّ في الأخير إلى تلك العناصر، ولذا يجب، وفق تلك الرؤية النقدية، فضح وتعرية ذلك الاستلاب من أجل الوصول إلى وعي فكري ينفصل عن فكرة الأسس الأولى والبنيات المستقرة، والأصول الثابتة، والحقيقة المطلقة.

اتخذ هذا النقد عند (**فريدريك نيتشه**) اسم "البحث الجيانولوجي"؛ فقد نشر مؤلفه "أصل الأخلاق" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، متأثرا بأطروحات (**تشارلز داروين**) خاصة في مؤلفه "أصل الأنواع". حيث يُعنى نيتشه ببحثه، هذا، الوقوف عند مصدر أخلاقنا وحكمنا على الأشياء، وما مدى مشروعية وضع تراتب هرمي بين القيم الموجودة في المجتمع، كالخير/الشر، الجمال/القبح، العقل/اللاعقل... ويتخذ من هذا نهجا في نقد بداهة تلك القيم، ليحاول زعزعة تلك الأصول والأسس الثابتة، وقلب التراتب الذي وضعته العقلانية الغربية. كما اتخذ (هذا النقد) عند (**مارتن هايدغر**) اسم "الاستذكار"؛ وهي تلك العودة النقدية إلى الميتافيزيقا الغربية، لأجل كشف الأسس الإبستيمولوجية والأنطولوجية التي تشكلها، كما اتخذ عند (**ميشيل فوكو**) اسم "الأركيولوجيا"؛ التي حاول من خلالها البحث في تاريخ الخطابات المعرفية المختلفة التي بثّتها مؤسسات سلطوية تمارس قمعا على الخطابات الهامشية الأخرى، ولذا يجب – حسب فوكو – تبيان هشاشة تلك الخطابات وكيفية ممارستها للسلطة باسم المعرفة، ثم اتخذ عند (**جاك دريدا**) اسم "التفكيك"؛ الذي يُعتبر إستراتيجية نقدية في قراءة الخطابات الفلسفية والسياسية والنقدية والأدبية... فقد تحاور دريدا مع خطابات متنوعة في الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى دي سوسير وبول ريكور، وكشف عن تناقضات داخلية موجودة في تلك الخطابات[1].

إن هذا التقديم النظري حول الاشتغال النقدي المعاصر سيقودنا إلى تثبيت فهم معين للإطار الذي سيندرج تحته بحث "نقد المركزيات" عند عبد الله إبراهيم، والكيفية التي من خلالها

يمكن قراءة مشروعه النقدي والثقافي في نقد تلك المركزيات، والأفق نقدي الذي يمكن فيه موضعة هذا الطرح، وهذا الاشتغال. لأن أطروحاته مشحونة بالاستشكال الوجودي، كما (**عبر سارتر**)، ومشحونة، كذلك، بالقلق المعرفي، كما عبر (**مالك بن نبي**) و(**سعد البازغي**)؛ ولهذا فإن الصرامة المنهجية لا تمثل هماً حقيقيا بالنسبة إلى عبد الله إبراهيم، على الأقل في مشروعه هذا، فالغاية الأساس هي الوصول إلى الأنماط التخييلة التي تحرّك نزعة التمركز سواء في الثقافة الغربية أم الثقافة الإسلامية.

يتجاوز مفهوم النقد عند عبد الله إبراهيم مجرّد البحث في النصوص الأدبية وتحليلها وكشف عناصر الجمالية والشعرية فيها، كما يتجاوز تأويل تلك النصوص واكتشاف الدلالات والمعاني الممكنة؛ التي يتم التوصل إليها عبر تطبيق مجموعة من الآليات والمقولات النصية، أو الاستراتيجيات القرائية المختلفة. إن النقد، كما يؤكد، يتحول "إلى ممارسة فكرية، غايتها كشف الظواهر الثقافية وتفكيكها، وبيان تعارضاتها الداخلية، وآثارها في الفكر والمعرفة [وهكذا انتهى] إلى الربط بين السرديات والمركزيات الثقافية، فكل تمركز حول الذات العرقية أو الدينية أو الثقافية، إنما يقوم على التصديق بسرد يرفع من شأن الذات على حساب الآخر، وينزع عنها التسامح (...) سواء أتصل ذلك بالمتخيلات القديمة والحديثة، أم بالمركزيات الثقافية والدينية والعرقية التي هي سرود ثقافية متحيزة"[2]. إن هذه النظرة النقدية التي تشكل الخيط الناظم في أفكار وأطروحات عبد الله إبراهيم تمثل تحديا فكريا وأكاديميا، خاصة إذا علمنا أن تفكيك الظواهر الفكرية والثقافية، وبيان ضعف بعض التصورات التي تتشكل وفقها، لا يمكن أن يكون إلا من خلال الغوص في الأصول والأسس والمرتكزات والمرجعيات، ووضع كل ذلك ضمن مجال بحثي يلتزم فيه الناقد بالصرامة التحليلية والبعد عن الأحكام القَيمية المستعجلة التي تصم كثيرا من الأطروحات التي حاولت الخوض في مثل هذه مجالات.

إن البحث في الثقافات المتمركزة ينطلق أولا من معرفة دقيقة وشاملة بتلك الثقافات، ودراية حصيفة بالمحددات العامة والخاصة لها، ثم التحقق من أنّ هذا البحث سيكون ذا نجاعة فكرية ونقدية ثانيا؛ بحيث يسمح ببلورة أطر جديدة تتجاوز الأطر السائدة في تلك الثقافات، لأنّ استشكال الثقافة قد يحمل صبغة إيديولوجية أحادية لا تعبر إلا عن الأفكار التي تنضوي تحت عباءة تلك الإيديولوجيا، وبالتالي قد يكون البحث فيها مجرد تشويه لتلك الثقافات لا غير.

يوصف عبد الله إبراهيم في أحايين كثيرة "**بالناقد الإشكالي**"[3] وهذا الوصف لا يختصّ بشخص عبد الله إبراهيم، طبعا، ولكنه وصف لأفكاره ولأطروحاته النقدية التي تنماز بالجرأة النقدية، والاستشكال الفكري، تماما مثل مفهوم البطل الإشكالي كما طرحة (**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 الانحطاط والتدهور وتبجيل الإيهامات الفكرية التي تنتشر في مجتمعه[4] ولعل هذا الروح هو ما دفع بعبد الله إبراهيم إلى طرح أسئلة جذرية وعنيفة على مختلف العناصر الموجودة في الثقافات المتمركزة، ولو من باب طرح الأسئلة فقط؛ لأن التغيير الثقافي، ومواجهة الظواهر الثقافية الكبرى، بطبيعة الحال، لا يمكن أن يتم من خلال محاولات فردية منفصلة، وإنما يتم ذلك من خلال وعي كلي، وممارسة منهجية متنوعة المصادر والرؤى، وإرادة سياسية حقيقية تتّصل بقطاعات مختلفة في المجتمع من أجل النهوض بالفكرة والنظر والتطبيق.

إن مهمة النقد، كما يؤكد عبد الله إبراهيم، تكمن في إعادة طرح الأسئلة الكبرى على الظواهر الثقافية دون التماهي معها، أو نبذها بسبب وجود اختلافات 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 ما سماه **سمير أمين** ب"التشويه الثقافي"؛ الذي يقوم عنده "على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي"[5] مما سبق يمكن معه القول إن 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.

ويعبر عبد الله إبراهيم عن الخاصية النقدية التي يشتغل وفقها، أو على الأقل التي يجب أن يشتغل وفقها، 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 في مقدوره استبدال معطى بآخر، لأنه نقد لا يقر بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية،

ومصادره، واختزالاته للثقافات الأخرى"[6] معنى هذا أن النقد الذي يتغياه عبد الله إبراهيم ليس نقدا قَيميا يحكم على الثقافات بشكل تراتبي (ما لها وما عليها)، ولا نقدا اختزاليا ينظر إلى الثقافة المضادة (الغربية) نظرة ازدراء وتوجس، ولكنه نقد معرفي يغوص في الظواهر الثقافية ويقوم بتحليلها، وتفتيتها، ثم بيان تحيزاتها الداخلية التي تحايثها، وهذا الاشتغال النقدي لا يمثل، حسب الناقد، رغبة أو دافعا مرضيا للانقضاض على الظواهر الثقافية؛ "فالتفكير الرغبوي انفصالي، بطبيعته، عن موضوعاته، لأنه يكيف نظرياً مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوة التي تفصل الرغبة عن موضوعاتها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها"[7] وهذه السمة بالتحديد (النقد الداخلي للخطابات) هي ما ميزت تفكيكات الفيلسوف الفرنسي (**جاك دريدا**)؛ فالاشتغال النقدي الذي قام به دريدا ينبني أساسا على كشف مواطن الضعف والشطط في الخطابات التي يقوم بنقدها وتفكيكها، وبهذا يصل إلى إبراز الهوة الموجودة فيها، ويتخذ من هذا نهجا في تعامله مع مختلف الخطابات التي يتحاور معها. وفي هذا الصدد يقول جاك دريدا: "إن ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه"[8] إن هذه الخاصية النقدية جذرية وجريئة في الوقت عينه؛ فهي جذرية لأنها تنصرف إلى نقد الأسس التي تمكنت من ثقافة ما، وجريئة كونها تسير عكس الفكر السائد في تلك الثقافة، بل وتناهضه، وتحاول قلبه وتبديده في الوقت نفسه.

ثانيا– مفهوم المركزيات الثقافية عند عبد الله إبراهيم:

إن مفهوم المركزيات الثقافية عند عبد الله إبراهيم ينطلق أساسا من الذات ويعود إلى الذات في حركة بابلية لا نهائية، فالذات باعتبارها تشكيلا ثقافيا واجتماعيا تقيم علاقات مختلفة مع تشكيلات ثقافية واجتماعية أخرى، فهي تقوم بتركيب صور لذاتها وللآخر المختلف عنها تمكنها من إقامة تفسيرات للطرفين معا (الذات، الآخر). وتعريف التمركز، في صيغة المفرد، كما يورده عبد الله إبراهيم هو: "نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكونت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير

التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل"[9] من خلال هذا التعريف يمكننا القول إن التمركز هو شعور نرجسي داخلي يصيب الثقافة فيجرها إلى اعتبار وجود مفاهيم مجردة تتجاوز الصيرورة والتغير الذي يطرأ على الظواهر التاريخية، وبالتالي يتولّد ما يسميه 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 والآخر الغريب عنها.

إن هذه العلاقة الملتبسة تنتج مظهرا آخر من التمركز؛ تمركز أكثر حدة من التمركز الأول (القول بأفضلية الذات على الآخر) فيتم فيه النزوع إلى "تركيب صور مشوهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه (=الديني والفكري والعرقي)، ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية إستبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفيا على ذاته، لكنه أيديولوجيا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد"[10] إذن هناك نظرة مزدوجة تنتجها الثقافات المتمركزة وتنتج وفقها فهما وتفسيرا للعالم والإنسان؛ لأن الأيديولوجيا التي ينتجها التمركز، كما أكّد ذلك عبد الله إبراهيم، تتصل بوعي كامل في تلك الثقافات، وتمثل توجيها خفيا للأفكار التي تُنتج وفقها، وبالتالي هناك "أسلبة" فكرية مُمارسةٌ على الأفراد المنتمين إلى تلك الثقافات؛ ولهذا فإن الصور التي تتشكل في الوعي الإدراكي لأولئك الأفراد تتقارب، وحتى قد تتماثل، نظرا للعنف الممارس من قبل الثقافة؛ لأن الثقافة "هي وسيلة خطيرة وفعالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيات الفكرية التي تصدر عنها المواقف"[11] وبالتالي فلا غرو إن تماثلت تلك الصور في الوعي الكامل لأفراد الثقافة الواحدة، ولا سبيل للدهشة والاستغراب إن وجدت هناك أفكار وتصورات واحدة، ولو في منطلقاتها فقط؛ لأن سبب ذلك، كما يؤكد عبد الله إبراهيم، يعود إلى وجود مرجعيات راسخة وخطابات فكرية مُمأسسة institutionnalisme (وهي النزوع إلى وضع أسس للأفكار والتصورات بردها إلى مرجعيات تدعي الثبوت والكلية) توجه تلك الأفكار والتصورات.

وقد تحدث (**ميشيل فوكو**) عن هذا الاستلاب الذي تمارسه العناصر الثقافية والخطابات المهيمنة على التناجات الفكرية، والعلوم، وأنماط السلوك المختلفة. حيث قام بالكشف عن تلك الخطابات المهيمنة عبر منهج حفري لا يقف عند المؤثرات السطحية التي توجه تلك المعارف بل إن منهج فوكو "دراسة تجهد نفسها في العثور على المنطق الذي كانت هذه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى أي خلفية أي تاريخية وأي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكل وربما تنفرط بعد ذلك وتتلاشى"[12] وهذا الربط بين تشكيل الصور المشوهة للآخر، التي تحدث عنها عبد الله إبراهيم، وبين النظام المعرفي، عند ميشيل فوكو، الذي كان سببا في ظهور تلك الصور وتشكلها، إنما يتم من باب أن أية صورة تشكلها الذات عن ذاتها أو عن غيرها يكون داخل ثقافة واحدة. تلك الثقافة تجترح مفاهيم وتصورات وأنظمة فكرية تحدد شكلا لتلك الصور، كما تحدد الكيفية التي من خلالها يتم فعل التخيل (تخيل صور عن الآخر).

يقيم عبد الله إبراهيم علاقة طريفة جدا بين السرد التاريخي، وبين فكرة التمركز، والكيفية التي من خلالها يتم تشكيل المركزيات الثقافية. فيقول: "وينبغي أن نؤكّد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة (...) ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقض فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية"[13] إن العلاقة التي أقامها عبد الله إبراهيم بين التمثيل السردي وبين المركزيات الثقافية، والكيفية التي يُطعِم بها السرد التاريخي ويذكي فتيل التمركز، وبالتالي يسهم في تصعيد فكرة المركزيات، نجدها عند المفكر الفلسطيني (**إدوارد سعيد**) في كتابه الثقافة والإمبريالية حيث يقول بصريح العبارة: "إن المشاريع الثقافية الداخلية كالاختراق السردي والتاريخ (ومن جديد أؤكد على المكوّن السردي) تُسنَد إلى نقطة انطلاق هي القوى، المدوّنة، المنظِّمة الملاحِظة للذات، أو الأنا (...) إن المقدرة على التمثيل representation، والتصوير، والتحديد، والوصف ليست متاحة بسهولة لأي كائن كان في أيّ مجتمع كان؛ وعلاوة،

فإن ال'ماذا' وال'الكيف' في تمثيل 'الأشياء' فيما تسمحان بدرجة عالية من الحرية الشخصية، محددتان ومقننتان اجتماعياً"[14] مما سبق يمكن القول إن التمثيل والاختراق السردي من الوسائل الناجعة التي تستخدمها الثقافة من أجل تثبيت الصور التركيبية عن الذات والآخر، وبفعل ذلك الافتراض الثقافي يتمّ مسخ صور حقيقية وإبدالها بصور وهمية متخيلة تخدم، بالضرورة، الثقافة والأيديولوجيا السائدة في مجتمع معين.

إن هناك تناقضا معرفيا أكّد عليه عبد الله إبراهيم يحدث كنتيجة حتمية متأتية من ذاكرة حضارية متصلة بماضٍ يختلف عن الوقائع الجديدة التي تظهر في الوقت الحاضر؛ وهذا ما يؤدي إلى نوع من الازدواجية في تفسير مختلف المظاهر والوقائع التاريخية، فمن جهة إن تلك الوسائل التي يتم بها فعل النظر هي وسائل بائدة تتصل بزمن يختلف عن زمن الظاهرة الثقافية الحالية، ومن جهة أخرى فإن عنف الظواهر الثقافية وقوتها، والجمود والذهول الذي تشكّله في الوعي الإدراكي للمنتمين إلى الثقافة المتمركزة تجعل من استحضار الماضي أمر لابد منه، ولو تم الاعتراف بعدم كفايته مسبقا. وهكذا، وكما أكّد، تتم مواجهة الواقع باختلاق ماض غير موجود، أصلا، يتم الاحتماء به.

ثالثا– المركزية الغربية عند عبد الله إبراهيم:

يقدّم المفكر العراقي عبد الله إبراهيم موضوع المركزية الغربية من خلال قيامه بمحاولةً تأريخية؛ قد تمكن من تحديد الأصول الأولى لنشوء فكرة التمركز في الحضارة الغربية، وتهيء سبل القبض على البدايات الفكرية لانتشار مثل هكذا تصورات، ولكنه ينوه إلى صعوبة، بل استحالة، تحديد دقيق وعملي للبدايات الأولى التي أُنتجت فيها هذه الفكرة. حيث يقول: "يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي وُلد فيها مفهومان متلازمان هما: 'أوروبا' و'الغرب'، والواقع إنهما من تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح عليها ب'العصر الوسيط' التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل 'هوية' أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم 'الغرب'، بأبعاده الدلالية الأولية. وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو 'أوروبا الغربية'"[15] فالبداية الأولى لنشأة فكرة المركزية الغربية، حسب المفكر، هي بداية لغوية بحتة بالمعنى التداولي؛ فالمصطلح أو المفهوم، وكما هو معروف، يحمل قيما تُختزن في البنية العميقة له؛ واللغة، أيّةُ لغة، إنما هي مجموع القيم الحضارية، والتاريخية، والاجتماعية، والدينية

التي تنتمي إليها تلك اللغة، وبما أنها (اللغة) حاملة لأفكار وتصورات أفراد الجماعة اللغوية الذين ينتمون إلى حضارة واحدة، فإنها حتما تحمل تحيزات تلك الجماعة، وتصوراتهم للعالم ولذواتهم، تلك التحيزات عندما يتم تداولها بوساطة اللغة تصبح تلك اللغة أداة فاعلة في تثبيت تلك التحيزات.

إن مفهوم 'الغرب' و'أوروبا' قد يعني، فيما يعني، أن هناك حدودا جغرافية تفصل بين الدول والثقافات التي تنتمي إلى هذه الحدود، وبين الدول والثقافات التي هي خارج نطاق تلك الحدود؛ وهذا الفصل قد يؤدي إلى فصل آخر يتجاوز مجرد المجال الجغرافي، وقد يكون أكثر حدة وعنفا؛ لأن الذات، بطبعها، تدافع عن هويتها وتذود عن حدودها، والمنطلق الأساس لفكرة الهوية قد يكون، بطبيعة الحال، المجال الجغرافي؛ فالأوطان، والبلدان، والديار، والأقاليم، والحدود هي أجزاء مهمة في تشكيل فكرة الهوية لمجتمع ما. يقول عبد الله إبراهيم في هذا الصدد: "وهذا المفهوم [أوروبا الغربية] ذو الدلالات المتموجة، لم يمتثل أبدا للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينية، ومن ثمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز قارة، تشكل هويته. وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو 'المركزية الغربية"[16] قد يتم الاتفاق، مع الناقد، حول المقاصد الجوانية التي يحملها مفهوم 'أوروبا الغربية'، وحول الصفات والخصائص المتحيزة التي كانت نتيجة لذلك المفهوم، لكن القول بإلغاء البعد الجغرافي عن هذا المفهوم فيه كثير من التضييق المعرفي، والاختزال التاريخي؛ لأن الحدود الجغرافية هي التي تؤطر بعض الأفكار التي تنشأ في تلك الحدود، والمكان مهم جدا في إعطاء شكل ما للهوية؛ فدلالة المكان ليست آنية أو شعورية دائما، بل يمكن أن تكون تلك الدلالة قد تشكلت وفق صيرورة تاريخية وحضارية تتصل بلاشعور جل الذين انتسبوا في الماضي، وينتسبون في الحاضر إلى هذه الحدود الجغرافية، كما أن تلك الحدود مقدسة بالنسبة للشعوب؛ لأنها تحمل من الرمزية الوجودية ما يجعل منها كذلك. وهذا ما يدفعنا إلى القول إن المكان هو ذاكرة تاريخية وحضارية بامتياز، يحركها أفراد المجتمع المنتمين إلى تلك الذاكرة.

ويرى عبد الله إبراهيم أن المفهوم الحديث للمركزية الغربية لم ينشأ إلا من خلال تجاوز تناقضات العصور الوسطى وشروخاتها؛ التي كانت شعوبها لا تزال تستمد مصادر أحكامها

وأفكارها من افتراضات لاهوتية ترد كل ظاهرة مستحدثة إلى تفسيرات إكليروسية (نظام رجال الكنيسة) كانت تخدم بالضرورة الطبقة الحاكمة (الإمبراطورية)؛ ومن هنا فإن الأقطاب التي كانت مهيمنة على الشعور الهوياتي العام في تلك الفترة، والتي كانت تحدد هوية شعوب أوروبا هي: الإكليروس (النظام اللاهوتي) ممثلا في البابا وحاشيته، والنظام الإمبراطوري ممثلا في شخص الإمبراطور[17].

ويتحدث المفكر العراقي عن البداية التاريخية للعصر الحديث بالنسبة لأوروبا والكيفية التي من خلالها تم تشكّل هوية الغربي الحديثة. حيث يقول: "دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووظفت لتكون نسغا حيا يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر في العالم"[18] إذن فالغاية الأساس التي جعلت أوروبا تدخل عصر التحديث هي تجاوز لا عقلانية العصور الوسطى وتطوير منظومات فكرية، ونماذج تفسيرية، وممارسات وسلوكيات اجتماعية تستجيب لذلك العصر، وبالتالي يمكن الحديث عن كيان أوروبي جديد يختلف تماما عن الكيان السابق؛ لأن الانتقال إلى كيان جديد يعني إقامة أساسات ومرتكزات تتجاوز الكيان السابق، والكيان بما هو كذلك قد ينصرف إلى معنى الكينونة أو الوجود، والكينونة ترتبط بالتاريخ؛ ولذا فإن الكيان الذي تم استحداثه في أوروبا يرتبط بأمجاد الماضي (الإغريق والرومان)، وفي الوقت عينه يتجاوز خيباته وتعثراته (العصور الوسطى). "ومن الواضح أن الاهتمام انصب على النظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية، وإعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تضفى القداسة على اللاتينية لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق الشوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة"[19] ومن هنا فإن ظاهرة التمركز الغربي استفحلت شيئا فشيئا كلما تعمق ذلك الشعور بأن الماضي الإغريقي، أو المسيحي، أو اللاتيني يمكن أن يعمَّم على كل الظواهر المتصلة بالثقافة؛ لأن تلك النماذج التي تولدت من خلال محددات موجودة في الماضي، اعتُقد بأنها صالحة لكل تاريخ، وكل ثقافة، حتى وإن كانت هذه الثقافة تختلف في شروطها ومكوناتها عن الثقافات الماضية (الإغريقية والمسيحية والرومانية).

إن الافتراض الغربي الذي يقول بالبحث في طيات الماضي عن موجهات جديدة يتم من خلالها التعامل مع الظواهر الحديثة، وإيجاد حلول للأزمات والتساؤلات التي تطرح في قلب الثقافة الحالية استبصارا بالنماذج العتيقة التي مثلت في فترة ما من تاريخ الغرب إجابات ناجعة عن أسئلة طرحت في تلك الفترة، يسميه عبد الله إبراهيم افتراض **"منهج الوحدة والاستمرارية وإعادة إنتاج الماضي"**؛ حيث يتم البحث عن الخيط الناظم الذي يربط بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث والمعاصر، في محاولة لإعادة لملمة الشتات والهوة التي أحدثها الانتقال الفكري المفاجئ في الحضارة الغربية، والقطيعة المعرفية التي حدثت، وبخاصة بين الفرد واللاهوت. وتم إضفاء التجانس، والاستمرارية، والغاية على العقل الغربي الذي أنتج كل تلك التناقضات[20].

إن المركزية الغربية، كما كشف عنها عبد الله إبراهيم، لها أبعاد دينية، وسياسية، وحضارية وعرقية، ومعرفية... هذه الأبعاد شكلت، مجتمعة، نظرة الذات الغربية إلى نفسها بأنها ذات نقية صافية، مكتملة، متجانسة، متصلة مع ماضيها، ومنتجة لحاضرها، تعبر عن طهورية، وقدسية واستمرارية تاريخية. كما أن تلك الأبعاد شكلت نظرة إلى ذات الآخر غير الغربي بأنها ذات متوحشة، همجية، متخلفة، جاهلة، ساكنة، ومتناقضة، تعبر عن دونية، ودنس، وانفصال عن التاريخ. يقول عبد الله إبراهيم نقلا عن (**إدوارد سعيد**): "... فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين من هم من الجنس الأعلى ومن هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز"[21] إن إضفاء تلك التراتبات والتمايزات بين ما للغرب وما 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 الأخرى المحيطة بها، وهذا القول أفصح عن مكنوناته في خطاب العولمة؛ التي "ظهرت وكأنها تسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزق والتشتت والفرقة وتقاطع الأنساق"[22] ولكن الأسئلة التي يجب أن تطرح، هنا، هي كالآتي: وفق أية شروط يتم تشكيل تاريخ جديد

للإنسانية؟ وقيم من التي ستسود؟ وعلى أي سند ستتكئ تلك التصورات والرؤى؟ وتحت أي مظلة سيجتمع الشتات؟

إن الإجابة عن تلك الأسئلة تبدو بسيطة، حتما، وبديهية، أيضا، وهي أن القيم التي ستسود العالم هي القيم الغربية؛ لأن المنطق يقول إن الوسائل توظف لأجل غايات يحددها مستعمل تلك الوسائل، والعولمة، باعتبارها وسيلة يمتلكها الغرب، ستوظف لغايات حددها هو سلفا، كما أن التاريخ الجديد سيتشكل وفق أطر غربية، كذلك؛ لأن الشعوب والأمم التي لا تنتمي إلى المجال الجغرافي الغربي مازالت في صراع مع القيم الغربية التي اجتثت تاريخها، وألغت كينونتها، واستبدت بها. فما يجب عليها، كبداية للدخول في المسار التاريخي الطبيعي، هو أن تفتك هويتها الضائعة، وكينونتها المتشتتة، وتاريخها المستلب حتى تستطيع أن تشارك من جديد في صنع التاريخ العام للإنسانية.

رابعا– المركزية الإسلامية عند عبد الله إبراهيم:

يعالج عبد الله إبراهيم موضوع المركزية الإسلامية بنفس الطريقة التي عالج بها المركزية الغربية، وينتهج نفس النهج الذي طبقة للكشف عن العناصر الثقافية المتحيزة والموجودة في الخطاب الغربي؛ فالتحليل، والحفر، والتعرية، والتفكيك هي استراتيجيات نقدية غربية استفاد منها المفكر، ووظفها في قراءاته النقدية للمركزيات الثقافية، سواء في الثقافة الغربية أم في الثقافة الإسلامية؛ لأن المركزيات على اختلافها، كما يؤكد، تقوم على أسس واحدة، ومنطلقات جوهرية، يمكن إجمالها فيما يلي:[23]

- ادّعاء الانفصال عن البعد التاريخي؛ فالافتراض الذي تقول به الثقافات المتمركزة هو: الثبات والاكتمال والكونية؛ فهي تدعي امتلاك عناصر ثقافية قارة لا تتأثر بالمتغيرات الزمانية أو المكانية.
- اصطناع أصول دينية وعرقية وفكرية تتصل بالماضي، وتلك الأصول انتقائية، تعبر عن التوجه العام للأيديولوجيا المهيمنة.
- استبعاد العناصر الخارجية التي أسهمت في تشكيل تلك الثقافة؛ وإزاحة مؤثرات الثقافات الأخرى بحجة حماية الهوية الصافية.

- محاولة فرض نماذج فكرية ودينية بالقوة على الثقافات الأخرى، والتي تختلف من حيث الشروط الحضارية، والأبعاد التاريخية عن الثقافة المتمركزة.

إن هذه المنطلقات هي التي اشتغل بموجبها عبد الله إبراهيم في نقده للتمركز الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ فقد تشكلت، حسبه، في هذه الفترة صورة للآخر الغربي، هذه الصورة تعبّر عن تشويه واضح، وتقزيم معلن لهذا الآخر المختلف. "إن العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (...)، وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوشة، ومركبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبر رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر فالعالم خارج دار الإسلام (...) غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ظلاله"[24] إن هذه النظرة الإسلامية إلى الآخر تعبّر عن ذات متصلبة لا ترى ذاتها أو غيرها إلا من منظور الثقافة التي تتواجد في حدودها، وتنتج تصورات عن الآخر تنطلق من ذاتها لترتد إلى ذاتها من جديد، في حركة دائرية، لا تسمح لها بالخروج من تلك الحلقة، والحق أن هذا ديدن التفكير المركزي؛ فهو كما يؤكد عبد الله إبراهيم، تفكير لا يرى العالم إلا من خلال نظامه هو، ويشكل صورا وهمية عن الآخر تعبر عن جهله بهذا الآخر[25] فالإنسان يحاول دائما أن يركّب صورا عما لا يعلم، تلك الصور لا تعبّر عن ذلك الشيء صراحة، وإنما هي تمثيل مصطنع عنه فقط، ومع مرور الزمن، وبانتشار تلك الصور في الثقافة الواحدة يُعتقد أنها تمثل حقيقة ذلك الشيء، والقول المأثور في العربية يعبّر عن هذه الفكرة وهو "إن الخطأ إذا شاع أصبح صوابا".

يَعتبر عبد الله إبراهيم أن بؤرة التمركز الإسلامي وجوهره، اللذين أسهما في إذكاء فتيل العداء والإقصاء للآخر الغربي، هي مفاهيم مثل: دار الإسلام في مقابل دار الحرب، والعالم الإسلامي في مقابل العوالم الأخرى، والأنا الإسلامية الروحية في مقابل الآخر الضال و المادي. حيث يقول: "الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجب، بداية البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجالات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم 'دار الإسلام' سيقومان بتشكيل ملامح خاصة، ومتوقعة لصورة الآخر، تلك الصورة ستلوح في أفق انتظارنا طبقا للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز"[26] فأفق الانتظار، والقدرة على التوقع ما هي إلا مجرّد إمكانات موجودة في تلك المفاهيم

نفسها؛ لأنّ الاستلاب الذي تمارسه العناصر الثقافية على الإدراك العام للأفراد يمكن أن تجعل تلك الصور متشابهة عند كل المنتمين إلى تلك الثقافة، وبسبب وجود مرويات ثقافية مشتركة فإن الصور ستكون متقاربة، إن لم تكن متطابقة.

ويشير المفكر إلى صعود مصطلح آخر بدأ يُستعاض به بدلا عن مصطلح 'دار الإسلام' وهو مصطلح 'العالم الإسلامي' الذي يشكل تعبيرا جديدا عن تفكير قديم؛ "فالمصطلح الجديد [العالم الإسلامي] إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللبّ المكون للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يعبأ بغير الأبعاد الثقافية. ومادام التفكير في (الأنا) يتم في ضوء سلم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف (...) كان القدماء قد استخدموا مصطلح 'دار الإسلام' كنقيض ل'دار الحرب'. أما 'العالم الإسلامي' فاستعماله في الوقت الحاضر يوجب بحثا عن نقيض"[27]. إن الغاية من البحث عن نقيض لمصطلح العالم الإسلامي ليس وضع هذا المصطلح إزاء ذاك، ولكن العملية، هنا، هي عملية تحديد ما للعالم الإسلامي وما لغيره، وبما أنه تمّ تحديد ما للعالم الإسلامي من حدود، وعقيدة، وثقافات ومنظومات قيم، فإنّه من السهل إيجاد نقيض للمصطلح الأول. هذا النقيض سيكون، طبعا "العالم غير الإسلامي"؛ فكل ما لا يدخل ضمن دائرة العالم الإسلامي فهو عالم غير إسلامي.

إن مركزية دار الإسلام، والعالم الإسلامي، بالمفهوم الذي طرحه عبد الله إبراهيم، ستقترح نماذج للنظر إلى العالم على كل المستويات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والدينية... هذه النماذج تنطلق من مصدر واحد للرؤية وهو: أن "الله هو المصدر النهائي للسلطة، فالجماعة أمّة الله، وممتلكاتها مال الله، وكذلك الحال بالنسبة للجيش والغنائم الحربية، وأما أعداؤها فهم بالطبع 'أعداؤه'"[28] إن مركزية دار الإسلام أو العالم الإسلامي ستقودنا إلى نتيجة واحدة ومؤداها إن تلك المركزية هي في الأصل مركزية الإسلام كعقيدة، وكدين، وكتنظيم للمجتمع الإسلامي، وهذه المركزية نابعة بالضرورة من مركزية أخرى هي مركزية القرآن والسنة؛ لأن مصدر الأخلاق هما القرآن والسنة، ومصدر السلوكيات السياسية والاجتماعية والدينية هما القرآن والسنة، كذلك، كما أن عبد الله إبراهيم، ورغم الاشتغال الضخم على المدونات الإسلامية الكبرى، لم يحدّد مصدر تلك المفاهيم: كدار الإسلام، والعالم الإسلامي، ودار الحرب وغيرها، بل نجده يحيل في صفحات عديدة إلى مستشرقين ينتمون إلى الثقافة الغربية **ك(هاملتون جب)، و(أندريه ميكيل)، و(برنارد**

لويس)... ثم يستشهد بنقد (**محمد أركون**) لهذا الأخير (**برنارد لويس**) و(**بولكستاين**) ومستشرقين آخرين حول استخدامهم لمفهوم العالم الإسلامي. يقول محمد أركون: "العالم الإسلامي مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عددا كبيرا من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث إن مفهوم 'العالم الإسلامي' يفقد كل فعالية عملياتية(...) وبالتالي يصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة"[29] إن الطرح (**محمد أركون**) يجعلنا نساءل عبد الله إبراهيم حول مصطلح العالم الإسلامي. هل هو ناتج عن أنا إسلامية متمركزة أم عن آخر غربي متمركز؟ ووفق أي سياق تداولي يمكن استعمال هذا المصطلح؟ هل سياق التداول الغربي أو التداول الإسلامي؟ لأن عبد الله إبراهيم يأخذ هذا المفهوم عن مستشرقين ينظرون إلى ثقافة الإسلام وهذا ما قد يؤدي إلى لبس مفهومي لأن التحيز ضرورة لا يمكن التنصل منها، ولا إنكارها، وهو ما يؤكده، هو بنفسه، حيث يقول: "... قام بها دارسون غربيون لمجتمعنا وثقافتنا وديننا وتقاليدنا وأدبنا. وهي تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها أكثر ما تعبر عن معرفة حقيقية بالموضوعات التي درستها"[30] فقول (**محمد أركون**) بأخذ احتياطات كثيرة قبل استعمال بعض المفاهيم، خاصة تلك التي تصدر من الآخر الغربي في نظرته للإسلام، يجد ما يؤيده على أرض الواقع؛ فكثيرا ما تمّ تداول مفاهيم لا علاقة للثقافة الإسلامية بها. كما يمكن العودة إلى إدوارد سعيد لتدعيم هذا الرأي، حيث يقول: "إن مصطلحي 'الإسلام' و 'الإسلامي' لابد لمن يستعملها أن يحدد بطريقة ما أي صورة للإسلام يقصدها"[31] فمصطلح "الإسلام" و"الإسلامي" يختلف في دلالته باختلاف السياق التداولي؛ وليس هذا فقط، بل قد يكون هناك تناقض في الدلالة؛ فمصطلح الإسلام كعقيدة، مثلا، ليس مثل الإسلام كأيديولوجيا، أو ثقافة.

خاتمة:

في الأخير يمكن القول إن المفكّر العراقي عبد الله إبراهيم قدّم تصورا فكريا ينماز ببعده المعرفي العميق في التعاطي مع الظواهر الثقافية واشتغالا نقديا جادا وطريفا، حاول من خلاله تقديم رؤية نقدية تقوم على الحفر والتحليل والتفكيك في العناصر الثقافية لاكتشاف المحددات الجوانية التي صعّدت من حدة التمركز الغربي والإسلامي؛ وسمى هذا الاشتغال ب"**الاختلاف**" الذي هو أداة نقد جذرية وجريئة تطال البنى المعرفية المتأصلة والمنظومات الفلسفية المكتملة التي

تحكم منطق المركزيات الثقافية، كما أن الاختلاف وسيلة ناجعة للخروج من ثقافة المطابقة التي وصمت الخطاب العربي والإسلامي إلى ثقافة التعاطي النقدي الحر، وقد خلصنا من خلال التطرق إلى اشتغال عبد الله إبراهيم على موضوع المركزيات الثقافية إلى النتائج الآتية:

- إن السياق النظري الذي ظهر فيه "نقد المركزيات الثقافية" هو سياق إعادة النظر في المنظومات الفلسفية الكبرى والأنساق الثقافية المكتملة؛ التي صدعت بها الساحة النقدية من خلا أعمال: فريدريك نيتشه، مارتن هايدغر، ميشيل فوكو، جاك دريدا... وغيرهم ممن عملوا على قلب الأنظمة المعرفية وتفكيكها.
- يتجاوز مفهوم النقد عند عبد الله إبراهيم مجرد البحث في النصوص الأدبية والكشف عن عناصر الشعرية فيها إلى إعادة طرح الأسئلة النقدية على الظواهر الثقافية والبحث عن الاستلاب الثقافي الذي تمارسه المرويات الثقافية من خلال توجيه الفكر والرأي العام.
- المركزية، حسب عبد الله إبراهيم، هي نسق تصوري – نرجسي يصيب الثقافة فيولد شعورا داخليا يقول بأسبقية الذات وعناصره الثقافية ودونية الآخر وعناصره الثقافية؛ مما ينتج عنه ممارسات ثقافية تنماز بالعداء الشديد تجاه الآخر والاختزال المفرط لأنماطه الثقافية.
- تقوم المركزيات الثقافية على نفس المبادئ والافتراضات والتصورات، هذه المبادئ والافتراضات ترتد في الأخير إلى الاعتبار الذي يرى بأن هناك تمايزا بين الذات والآخر؛ وبالتالي يعتقد أنه من الضروري إقصاءه وطمسه من خلال ترسيخ صور نمطية تبخيسية له في المقابل تثبيت الذات وإبرازها من خلال ترسيخ صور نمطية تمجيدية لها.
- يمكن كبح غلواء المركزيات الثقافية وتفكيك منطلقاتها الأساسية من خلال إقامة صلة نقدية مع العناصر الثقافية المختلفة، مما يساعد على كشف بؤر التمركز الداخلية فيها، وتحريك الصفائح الفكرية المتأصلة التي تنتج تلك التصورات والصور النمطية المتحيزة في النظر إلى الذات والآخر على السواء.

هوامش:

[1]- ينظر: عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.1، ص19.

[2]- عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط.1، 2011، ص8.

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

[4]- ينظر: جورج لوكاتش، نظرية الرواية وتطورها، تر: نزيه الشوقي، د.د، دمشق، د.ط، 1987، ص- ص 82- 83.

[5]- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، مركز الإنماء العربي، د.ب، ط.1، 1989، ص7.

[6]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط.1، 1997، ص8.

[7]- المرجع نفسه، ص- ص 8-9.

[8]- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط.2، 2000، ص49.

[9]- عبدالله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، ج1، مؤمنون بلا حدود، الرباط - بيروت، ط.1، 2017، ص31.

[10]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[11]- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط.1، 2001، ص19.

[12]- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ط، 1988 – 1990، ص25.

[13]- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص8. ينظر أيضا: عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، ص40. وينظر أيضا: المطابقة والاختلاف، ج1، ص37.

[14]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط.4، 2014، ص 148.

[15]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص13.

[16]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وينظر: المطابقة والاختلاف، ج1، ص41.

[17]- المرجع نفسه، ص15.

[18]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[19]- المرجع نفسه، ص- ص 15- 16.

[20]- ينظر: المرجع السابق، ص- ص 36-37. ينظر أيضا: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، ص90.

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

[22]- المرجع نفسه، ص28.

[23]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص10.

[24]- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص05.

[25]- ينظر: المرجع نفسه، ص- ص 09- 10.

[26]- المرجع نفسه: ص11.

[27]- المرجع نفسه، ص- ص 11- 12.

[28]- جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، الجزء الأول، تر: محمد روهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1978، ص- ص190- 191.

[29]- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط.2، 2001، ص89.

[30]- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص27.

[31]- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.1، 2005، ص154. وينظر أيضا: المرجع نفسه، ص152.