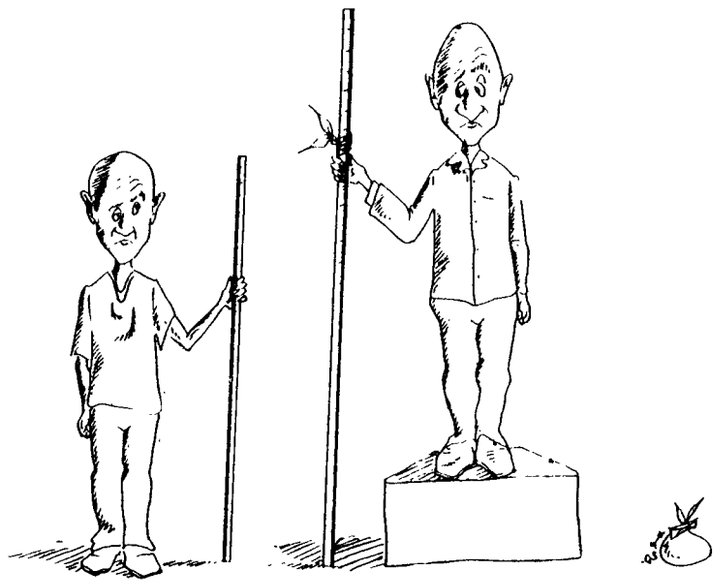
محمد جمال باروت

نقد المركزيّة الغربية ـ ٢ ـ

ما بعد المركزيَّة الأوروبيَّة: من التفاوت إلى الاختلاف



تميَّز مفهوم «الحضارة» منذ ظهوره في الفكر الغربيّ لأول مرة عامَ ١٧٧٢ بغناه وتعقده، إلى درجةِ أنّ كروبر وكلوكهان حلَّلا ١٦٠ تعريفاً له، وصنّفا هذه التعاريفَ في ستِّ زمر: وصفيَّةٍ وتاريخيَّةٍ ومعياريَّةٍ ونفسيَّةٍ وبنيويَّةٍ وتكوينيَّةٍ[١]. ولعلَّ مسألة العلاقة ما بين الحضارة Civilisation والثقافة Culture هي من أبرز مظاهر ذلك التعقيد والغنى. ويعود طرحُها للمرَّة الأولى إلى الفترة الواقعة بين عامَيْ ١٨٤٥ و ١٨٥٨، حين ميَّز الكسندر دوهومبولت ما بينهما، فجعل «الحضارةَ» معادِلةً للجوانب التقنيَّة والماديَّة، بقدر ما جعل «الثقافةَ» معادِلةً للجوانب الإيديولوجيَّة والمعنويَّة. وقد هيمن هذا التمييزُ بشكلٍ خاصٍّ على الفكر الألمانيّ، إلاَّ أنّ تطوُّر الفكر الأنتروبولوجيّ الأثنولوجيّ[٢] ـ الذي ارتبط تقليدياً بدراسةِ تاريخ الحضارات، وتحليلِ الفوارق ما بينها ـ تخطَّى هذا التمييزَ إلى معنى أوسَعَ يرى الجوانبَ الماديةَ والمعنويةَ في كلِّ مركَّبٍ ومتكاملٍ[٣] انطلاقاً من العلاقات الداخليَّة الجوهريَّة ما بين المظاهر الماديَّة والمظاهر الثقافيَّة. إذ يشير مفهوم «الثقافة» إلى سيطرة الإنسان المتعاظمة على محيطه الماديّ، وصدرتْ من هنا فكرةُ العلاقة ما بين الثقافة والتقدُّم، من حيث إنّ تقدُّم الثقافة مرتبطٌ بتقدُّم العقل. وقد أعطى تطوُّرُ الفكر الأثنولوجيّ الثقافةَ أهميةً مركزيَّةً في تعريف «الحضارة» من خلال ظهور الأنتروبولوجيا الثقافيَّة الأنكلو ـ ساكسونية. ولا أدلَّ على هذه الأهميَّة من أنّ هذه الأنتروبولوجيا قد انتشرتْ وشاعت تحت اسم «الأنتروبولوجيا الثقافيَّة» لا تحت اسم

---

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

٢ ـ تعني الأثنولوجيا تقريباً ما تعنيه الأنتروبولوجيا. ومن هنا يستخدم الباحثون المصطلحيْن دون تفريق بينهما، واخذتِ الأنتروبولوجيا تصبح يوماً بعد يوم مرادفاً للأثنولوجيا. وفي كل مكانٍ نستخدم فيه مصطلح «الأثنولوجيا» فإنّنا نعني به هذه المرادفة مع «الانتروبولوجيا».

٣ ـ جاك لومبار: **مدخل الى الأثنولوجيا**، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت ـ الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٥٤ ـ ١٥٦. قارن مع شومبار، ص ١٥ ـ ١٦، ومع مادة «حضارة» في **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط ١، ١٩٩٦.

لم يرتبط التبادل الثقافيّ والاثنيّ والتقنيّ بعلاقات التحكم والسيطرة إلاّ مع إعادة تأسيس الغرب لذاته «كمحورٍ للعالم» باسم تطلُّعات «كونيَّة عالميَّة»

«الأنتروبولوجيا الحضاريَّة» الذي لم يَشِعِ استخدامُه إلا على نطاقٍ محدود. بل إنَّ البلدان الأنكلو ـ ساكسونيَّة هَجَرَتْ مصطلح «الأثنولوجيا» نفسه، لِما التصَقَ به من حمولاتٍ عرقيَّةٍ عنصريَّةٍ تركِّز على مواصفات الإنسان الجسديَّة، إلى مصطلح «الأنتروبولوجيا الثقافيَّة».

ارتبط التعريفُ الأنتروبولوجيُّ للثقافة، وهو التعريف السائد بين عموم الأنتروبولوجيِّين، باسم «تايلور» (١٨٣٢ ـ ١٩١٧) الذي كان ـ على حدّ تعيين كلود ليفي ستروس ـ أوَّلَ مَنْ صاغه. وقد حدَّده تايلور بأنَّه «الكُلُّ المعقَّدُ الذي يشتمل على المعارفِ والمعتقداتِ والفنِّ والأخلاقِ والقوانينِ والأعرافِ وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرءُ بوصفه عضواً في المجتمع»، وهو ما يشير إلى تعقيد هذا الكلّ وبنائه وتنظيمه وطابعه الاجتماعيّ المكتسب أو غير الفطريّ. ويرتبط هذا التعريفُ، على حدّ تحليل ستروس، بالاختلاف المميّز ما بين الإنسانِ والحيوان، أو الثقافةِ والطبيعةِ، حيث يظهر الإنسانُ كما يقول الأنكلو ـ ساكسونيون كصانع أدواتٍ، فتبدو عندئذ العاداتُ والمعتقداتُ والمؤسساتُ تقنياتٍ بين أخرى، ذاتَ طبيعةٍ ثقافيَّةٍ، أيْ تقنياتٍ في خدمة الحياة الاجتماعيَّة[١]. ومن هنا أخذ مفهوم «الثقافة» يتضمَّن، في الاستخدام الفعليّ، مفهومَ «الحضارة»، إلى درجةٍ أنَّنا نلمس اليومَ سيادةَ نوعٍ من مفهومٍ ثقافيٍّ خالصٍ «للحضارة»، يسلِّم باستخدام «الحضارة» و«الثقافة» في دلالةٍ واحدة[٢].

المثاقفة: علاقات التحكم والسيطرة

لعلّ هذا هو ما يفسِّر، في بعض الوجوه، شيوعَ وصف الظواهر الناجمة عن الاحتكاك ما بين الحضارات المختلفة تحت مصطلحات «الاستعارات الثقافيَّة» و«التغيُّر الثقافيّ» و«المثاقفة». وقد احتل مفهوم المثاقفة Acculturation الذي صاغه ج. باول عام ١٨٨٠ بشكلٍ خاص موقفاً استراتيجياً في ما يُعرف اليومَ بـ «دراسات الاتصال الثقافيّ». ويشمل ذلك المفهومُ في هذه الدراسات «الظواهرَ الناجمةَ عن الاحتكاك المباشر والمتواصل بين جماعتيْن من الأفراد تنتميان إلى ثقافتيْن مختلفتيْن، مع ما ينشأ عن ذلك من تغيُّراتٍ في الأنماط الثقافيَّة الأصليَّة لدى إحدى هاتيْن الجماعتَيْن، أو لديهما معاً»[٣]. ومع أنَّ مفهوم «المثاقفة» يدلّ بهذا المعنى على مسائل اللقاء والتفاعل ما بين الثقافات المختلفة، فإنَّ دراسات الاتصال الثقافيّ ركّزتْ بشكلٍ خاص على نوعٍ معينٍ من هذه الظواهر، هو النوع الذي يخصّ أشكال الاتصال ما بين الثقافة **الغربيَّة** والثقافات الأخرى. ومن هنا يحدِّدُه الأنتروبولوجيُّ الإنكليزيُّ ردْكليف ـ براون (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) بـ «تغيُّرِ الحياة الاجتماعيَّة بفعلِ تأثُّرٍ أو سيطرةِ الغزاة الفاتحين الأوروبيِّين»[٤]، بحيثُ بانت «المثاقفةُ» في تعريفها المعجميّ الفلسفيّ تدلّ بشكلٍ أساسيٍّ على سمةِ مجتمعاتٍ بأكملها فَقَدَتْ قيمَها وثقافاتِها التقليديَّةَ تحت وطأة السيطرة الخارجيَّة الغربيَّة المتعدِّدةِ الأشكالِ والوسائل، من دون أن تجدّ في الثقافة الغربيَّة قيماً مُطابِقةً لها[٥]. لقد هيمن هذا النوعُ من الظواهر إلى درجةِ تحكُّمه بتحديد مفهوم «المثاقفة» نفسها، وبات البعضُ يحدِّدها ـ بتعبيرٍ مباشرٍ ـ بأنَّها علاقةٌ ما بين ثقافةٍ غازيةٍ وأخرى مغزُوَّةٍ[٦].

ليست المثاقفةُ بهذا المعنى تحديداً مسألةَ لقاءٍ بسيطٍ ما بين ثقافتَيْن مختلفتَيْن، بقدر ما هي مسألةُ لقاءٍ معقَّدٍ تسوده علاقاتُ التحكُّم والسيطرة. ففي شروحات هرسكوفيتز (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣)، الذي بات تحديدُه لمفهوم «المثاقفة» مرجعياً، تختلف المثاقفةُ عن «التغيُّر الثقافيّ» في أنَّ ديناميَّات هذا التغيّر يمكن أن تكون داخليَّةً أو خارجيَّةً، أو داخليَّةً وخارجيَّةً في آنٍ واحدٍ، في حين أنّ ديناميّات «المثاقفة» خارجيَّةٌ على الدوام. إنَّها، بتعبير أدقّ، «تغيُّرٌ برانيّ، مجلوبٌ من الخارج» يَخْضع في الثقافات التي تتعرَّض له لإعادة تأويلٍ أو تَبْيئةٍ ثقافيَّةٍ محليَّةٍ، تمثِّل ـ إذا ما استخدمنا لغة إدوارد سعيد ـ آليةً أساسيَّةً من اليات هجرة الأفكار وانتقالها. وتأخذ إعادةُ التأويل أو التبيئة تلك شكلَ توفيقٍ ما بين الثقافة المحليَّة والثقافة الوافدة، أو أشكالاً استيعابيَّةً

---

١ ـ كلود ليفي ستروس: **الأنتروبولوجيا البنيويَّة**، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧، ص ٤٠٩.

٢ ـ محمود أمين العالم: «صراع الحضارات أم تعدُّد ثقافات» (ندوة)، مجلة **المستقبل العربيّ**، العدد ٢٣٨، كانون الأول ١٩٩٨، ص ٧٦.

٣ ـ أورده لومبار، ص ١٤٩.

٤ ـ أورده حسين علي فهيم: **قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط ١٩٨٦، ص ١٩٨.

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

٦ ـ خلدون الشمعة: **المنهج والمصطلح**، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق ١٩٧٩، ص ٧٧، استناداً إلى «مانشيب».

تمثيليَّةً أو مضادةً يَحْكمها مدى تفوُّقِ إحدى الجماعتَيْن على الأخرى تقنيّاً واجتماعيّاً، وَتَحْكمها أيضاً آلياتُ الاحتكاكِ والاتصالِ القسريَّة أو الإرادية، ودرجةُ مقاومة الثقافة التي فُرِض عليها هذا الاحتكاكُ. ويأخذ الشكلُ الاستيعابيُّ المتطرِّفُ صورةَ «التمثُّل» [assimilation]، وهو أقصى حالات المثاقفة «الإيجابيَّة»... في حين يأخذ الشكلُ المضادُّ صورةَ ما يسميه جاك لومبار بـ «مثاقفة مضادة»، وهو نفسُه ما يسميه سمير أمين بـ«التمركز الأوروبيِّ المعكوس»[1] أوْ ما يسمِّيه البعضُ الآخر «استبطانَ تنميطات الآخر» [auto-exoticising][2]. ويمكن اعتبارُ هذه الصورة الأخيرة نوعاً من ردٍّ على قساوةِ عمليةِ المثاقفة وقسريتِها، والتي يتخلخل فيها تجانسُ العوالم الرمزيَّة والماديَّة في الثقافات التي تتعرَّض لها. وتكتسب هذه الصورةُ أحياناً طابعاً نضالياً حين يتم تسييسُها، وتتَّخذ في الغالب شكلَ عودةٍ إلى المأوى الثقافويِّ الذي تنتعش فيه الرؤى الخصوصيَّةُ والماهويةُ، مثل «حركةِ الزنوجة» في إفريقيا [negritude] وبعضِ الحركات الإسلامويَّة في العالم الإسلاميّ، على سبيل المثال لا الحصر، في مواجهةِ ما تعتبره هذه الرؤى من مكوِّنات إمبرياليَّة الغرب الإيديولوجيَّة. ويعيد تودوروف ما يسميه الغربيُّ بعِرْقٍ ثقافيٍّ أو لغويٍّ أو روحيٍّ، فتضطلع التمركزاتُ الثقافيَّةُ واللغويَّةُ والروحيَّةُ هنا بأداء وظائف العِرْق[3].

إذا ما فهمنا عمليةَ المثاقفة في إطار هذه الحدود المهيمِنة، فإنَّه سيمكننا القولُ إنها تُنْكِر، بقيامها على علاقات التحكم والسيطرة[4] (على حدّ تعبير هرسكوڤيتز)، مفهومَ «النسبيَّة الثقافيَّة» التي يُفضي بالضرورة إلى احترام الفوارق الثقافيَّة ما بين الشعوب. لن يمكن بهذا المعنى وضعُ المثاقفة في إطار حوارٍ ما بين الحضارات والثقافات إلا بحَذرٍ شديد، مع أنَّه يَنْتج باستمرار عن مفهولاتها تبادُلٌ ثقافيٌّ ما يلبث أن يشكِّل ـ بهذا القدر أو ذاك ـ عنصراً في التغيُّر الثقافيّ، يَكُون في البداية برانياً أو مجلوباً من الخارج ثم ما يلبث في فترة معيَّنة أن يتحوَّل إلى عنصرٍ داخليٍّ من عناصر سياقٍ ثقافيٍّ محليٍّ عصريّ. فالأمر لا يتحدَّدُ هنا بتقرير حقيقة التبادل الإثنيّ والتقنيّ والثقافيّ الذي يميِّز النظُمَ الحضاريةَ كلَّها على مرّ العصور، ويجعل منّا جميعاً هُجَناءَ أو مولَّدين بالمصطلح العربيّ الكلاسيكيّ، بقدرِ ما يتحدَّد في أنَّ هذا التبادل لم يرتبط بعلاقات التحكُّم والسيطرة والاستتباع الشموليةِ والقسريةِ (على كافة المستويات الماديَّة والرمزيَّة) إلا مع إعادة تأسيس الغرب لذاته كمحورٍ للعالَم وكمعيارٍ لتطوره، ومركزتِهِ حولَه باسم تطلعات «كونية عالميَّة» تموِّه ما يُمْكن تسميتُه بلغة تودوروف «نزعةَ التمركز حول الإثنيَّة». وتعيِّن هذه النزعةُ تلك التطلُّعاتِ نفسَها، وتحوِّلها من إطار تحرُّرٍ إلى إطارِ سيطرةٍ واستتباعٍ يستفزّ ثقافاتٍ راسخةً، ويَخْلق لديها آلياتِ تمركزاتٍ معكوسةً من نوع التمركز الذي تنفيه وإنِ اختلف في الشكل.

ثنائيَّة «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ

يمكننا، بصدد نزعة التمركز حول الاثنية [ethnocentrism]، التمييزُ ما بين التمركز البسيط والتمركز المعقَّد. وذلك أنَّ كل الثقافات تنطوي على درجة معيَّنة من درجات التمركز، تُحِسّ من خلالها بالتميُّز عن الثقافات الأخرى، فتفضِّل نفسَها على غيرها. غير أنَّ هذا التمركز بسيطٌ عموماً بالقياس إلى نوعيةِ نزعةِ التمركز الغربيّ حول الذات أو الإثنيَّة: فهذه نزعةٌ تتجاوز جذرياً هذا المعنى البسيطَ للتمركز إلى معنى معقَّدٍ يحوِّل الاختلافَ ما بين الثقافات إلى تفاوتٍ معياريٍّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وقد جذَّرتْ هذه النزعةُ نفسَها، على حدِّ تشخيص كاثرن جورج، في التقسيم الأرسطيّ اليونانيّ القديم لسكّان العالم إلى «إغريقٍ» و«برابرةٍ»، أو إلى «أحرارٍ بالطبيعة» و«عبيدٍ بالطبيعة»[5]... بشكلٍ غدا فيه هذا التقسيمُ، في مرحلةِ إعادةِ تأسيسِ أوروبا لذاتها على أساس النموذج اليونانيّ المتصوَّر، مرجعَ النمطِ الغربيّ المتمركِز حول الذات. وفي هذا النمط حُشِرت الفروقاتُ والاختلافاتُ ما بين البشر في شكلِ تفاوتاتٍ معياريةٍ مطلقةٍ، معرفيَّةٍ وعرقيَّةٍ ونفسيَّةٍ وتكوينيَّةٍ وروحيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وتقنيَّةٍ وسياسيَّةٍ شاملة حددتْ نظرةَ الغرب التفوقيَّة إلى الآخر «الأدنى». من هنا أعادت تلك النزعةُ، في ميدان نظرتها إلى الحضارات الأخرى، إنتاجَ ذلك التقسيم اليونانيّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيِّ في إهابٍ جديدٍ يَقْسم العالَمَ اثنولوجياً إلى مجتمعاتٍ «متحضِّرة» و«بدائيَّة» (أو «همجيَّة»). وقد تمّ الترسيمُ المعرفيُّ لهذا التفاوت في سياقِ عمليةِ التجذير اليونانيَّة، أو إعادةِ التأسيس التي ظهر فيها الغربُ متماهياً مع أوروبا، وكأنَّه يستعيد أصلَه اليونانيّ.

---

١ ـ لومبار، ص ١٥١. وراجع: سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبيّ والتمركز الأوروبيّ المعكوس**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٩، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

٢ ـ قارنْ مع تحليل جنين عبّوشي دلاّل لذلك في: «الثقافة العالميَّة/المعولمة وسياسات الترجمة،» مجلة الآداب، العدد ٧/٨، تموز ـ آب ١٩٩٩، ص ٥١ ـ ٥٨.

٣ ـ تودوروف: **نحن والآخرون**، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق ١٩٩٨، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٤ ـ فهيم، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٥ ـ كاثرين جورج. **الغرب المتمدِّن ينظر إلى إفريقية البدائيَّة (١٤٠٠ ـ ١٨٠٠)، دراسة في التمركز العرقيّ حول الذات، بحث في البدائيَّة** (تأليفٌ جماعيّ)، تحرير أشلي مونتاغيو، عالم المعرفة ٥٣، المجلس الوطنيّ للثقافة، الكويت، ص ٢٦٠.

نزعة التمركز حول الذات، والفهم الجوهراتيّ للحضارات، والاعتقاد بتفوُّق النموذج الأوروبيّ، لا تطْبع الاستشراق فحسب بل كل الخلاصات الانتروبولوجيَّة للقرن ١٩ المتعلِّقة بالتطوُّر البشري

وعبَّرتْ هذه العمليةُ عن نفسها رمزياً في انتشار النزعة الهيلينيَّة، ولاسيَّما في القرن التاسع عشر، كنزعةٍ تتعرف من خلالها الذاتُ على نفسها في مقابلِ غيرِها. ونَتَجَ من بناء أسطورة الأصل، تلك، إسقاطُ ما يسميه مارتن برنال في كتابه المثير **أثينا السوداء** بـ«النموذج القديم» الذي يركِّز على الجذور المصريَّة ـ الفينيقيَّة لليونان في العصر الكلاسيكيّ والمتأغرق، واستبدالُه بـ«النموذج الآريّ»[١] المتمركز حول الإثنيَّة؛ وهو ما بات شائعاً وصفُه بـ«المركزيَّة الأوروبيَّة».

ورغم أنَّ معالم هذا التمركز ترتبط بإعادة تأسيس الغرب لذاته مركزياً في العالَم، فإنَّه لم يتبلور بشكلٍ خاص إلاَّ في مرحلة التحوُّل الغربيّ من الأنوار إلى الرومنتيكيَّة. واتَّخَذَ هذا التمركزُ في القرن التاسع عشر شكلَ استقطابٍ ضديّ ما بين النزعة الهيلينيَّة وبين الفوبيا [الرُّهاب] التركية الإسلاميَّة، والتي كانت مظهراً مُحْدَثاً من مظاهر الاستقطاب الإغريقيّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وانقلبتْ في هذا التحوُّل صورةُ الإسلام في الغرب إلى رؤيةٍ كارثيةٍ، على حدّ تشخيص «شارني»: فقد توارت رؤيةُ فلاسفة التنوير لنسبية أوروبا في العالم، وتوارَى تبجيلُهم الذي يَصِفه مكسيم رودنسون بـ «حماسةٍ غيرِ مفهومةٍ للإسلام»[٢]، وتوارى افتتانُهم (في سياق مواجهة النظام اللاهوتيّ الكهنوتيّ المسيحيّ) بعظمة الإسلام وبعقيدتِهِ البسيطة، وبمظاهرِهِ العقلانيَّةِ والطبيعيَّةِ، وبخلوِّهِ من الكنيسة والكهنوت، لتحلّ مكانَ تلك الرؤية صورةُ المسلم «النهّاب» و«الفظّ» و«الطاغي» الذي حطَّمَ الإسلامُ تطوره[٣]. لقد توارت هنا رؤى فلاسفة التنوير لتحلّ مكانَها رؤى مهووسةٌ بالتفاوتات ما بين العروق «الدنيا» و«العليا».

وقد بيَّنتِ البحوثُ النقديةُ الجديدةُ، في الغرب نفسِه، وظائفَ ذلك النمط المرجعيّ في تشكيل الغرب لنزعة التمركز حول الذات أو الإثنيَّة. فهذا النمط يلبّي، في مرحلة «اكتشاف» الغرب للآخر، حاجةَ الغرب في نظرته النرجسيَّة إلى نفسه، قبل أن يكوِّن معرفةً حقيقيَّةً بالآخر. وهو ما يتيح لنا، وفْقَ جورج قرم، أن نَفْهم القراءةَ التي يقدِّمها فرانسوا هارتوغ لـ «مرآة هيرودوتس» التي يحدِّد من خلالها المؤرِّخُ الإغريقيُّ الكبيرُ معالِمَ حداثة اليونان القديمة، بالاستناد إلى مفهوم «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. فالسقيتيون، وكانوا من البدو المترحِّلين عند التخوم البلقانيَّة لأوروبا، أدوا يومَذَاك دورَ المرآة لتحديد معالم الهوية الإغريقيَّة المتجذِّرة في التطوُّر الحضاريّ. وسوف يكونُ الإسلامُ اللامعيَّنُ الحدودِ، لأوروبا الحديثة، ما كانه لهيرودوتس أولئك السقيتيون الذين لا يقعون تحت ممسك، والذين كان وضعُهم خيالياً أكثرَ منه واقعياً. وهو ما يَكْشف عن كيفيةِ عملِ منظوماتِ الرؤيةِ الغربيَّة حول الشرق المسلم، من حيث إنَّ الآخر ليس في المقام الأول إلا عبارةً عن إنشاءِ مجموعةِ رموزٍ جديدةٍ لتوكيد تمركز الذات الغربيَّة حول الإثنيَّة[٤].

الاثنولوجيا والاستشراق: من الترابط إلى الانحلال

يثير ذلك أسئلةً عن نوعية التشابك ما بين «الاثنولوجيا» بما هي عِلمٌ يرتبط بالدراسة التاريخيَّة للحضارات غيرِ الغربيَّة، وبين «الاستشراق» الذي يتكثَّف بطريقة التناول الغربيّ للشرق أو للآخرِ غيرِ الغربيّ. وتستمدّ هذه الأسئلةُ شرعيتَها من حقيقةِ أنَّ البواكير الاثنولوجيَّة قد ارتبطتْ بحركة الاستشراق الكلاسيكيّ[٥] الذي يمثِّل ـ بتعبير رودنسون ـ نظاماً متكاملاً ومتماسكاً نسبيّاً من الفكر، يمكن دعوتُه بـ «الإبيستمي»[٦]، ويَحْكم بالتالي نظرياً ومنهجياً ومعرفيّاً مساحاتٍ واسعةً لا من الأثنولوجيا بحقلها المحدَّد وحسب، بل ومن الجغرافيا والاقتصادِ وعلمِ الاجتماع وفلسفةِ التاريخ أيضاً[٧]. فقد كانت الأثنولوجيا تستعين في

---

١ ـ مارتن برنال: **أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكيَّة** (الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق ١٨٧٥ ـ ١٩٨٥)، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٧، ص ٧٥ ـ ٧٩.

٢ ـ مكسيم رودنسون، في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، (عدد من المؤلفين) إعداد وترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن ١٩٩٤، ص ٨٧

٣ ـ Jean-Paul Charnay: **Les contre-orients, ou comment penser l'autre selon soi**, Sindbad, 1980, p. 13 et 82. وقارن مع ألبرت حوراني: **الإسلام في الفكر الأوروبيّ**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص ١٧ ـ ٣٩.

٤ ـ جورج قرم: **أوروبا والمشرق العربيّ: من البلقنة إلى اللبننة، تاريخ حداثة غير منجزة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠، ص ٣١ ـ ٣٣.

٥ ـ فهيم، ص ٩٨

٦ ـ مكسيم رودنسون، ص ٤٤.

٧ ـ بريان تيرنر: **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، بيروت ١٩٨١، ص ٩٩.

دراستها للحضارات بعلومٍ كثيرةٍ أخرى، من بيولوجيا وعلوم لغةٍ واجتماعٍ ونفسٍ وتاريخٍ وفلسفةٍ وجغرافيا، لأنّها [أيْ الأثنولوجيا] تدرس المجتمعات الأخرى بوصفها كياناتٍ ذاتَ أبعادٍ اقتصاديّةٍ، وبنياتٍ عائليّةٍ، وأنظمةٍ قرابيّةٍ ودينيّةٍ، ومؤسساتٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ، وتحيط بكافة النشاطات الماديّة والروحيّة، أيْ بكل ما يَصْطلح عليه الأنتروبولوجيُّ أو الاثنولوجيُّ بأنّه «حضارة» أو «ثقافة». وإذا كانت المنهجيةُ الاستشراقيةُ منهجيّةً فيلولوجيّة [فِقْهلغويّة] بشكلٍ أساسيٍّ، وبشكلٍ لا يعني تعبيرُ «فقه اللُّغة» فيها مجردَ دراسةِ تركيبِ اللُّغات وتاريخِها، بل وما كُتب في هذه اللُّغات من نصوصٍ تعبِّر عن نظرةٍ جماعيّةٍ إلى الكون أو عن رؤيةٍ للعالم، فإنّ ألبرت حوراني يشخِّص ذلك بأنّه كان ذا تأثيرٍ عميقٍ وبعيدٍ على العديد من حقول البحث، وكان أحدَ الحوافز لخلق علم الأنتروبولوجيا أو الأثنولوجيا[1] ـ وهو العلم الذي يرتبط بالدراسات الغربيّة للحضارات الأخرى.

إنّ موضوع الأثنولوجيا يتمفصل مع موضوع الاستشراق، وهذا الموضوع الأخير هو من نوع الموضوعات التي تحدِّد نوعيةَ المنهج نفسهِ. فالاستشراق هو دراسةُ المجتمعات الأخرى غيرِ الغربيّة التي وُصفتْ أثنولوجياً بـ «البدائيّة»، ثم أخذتْ تشمل كلَّ الحضارات الأجنبيّة التي يتخطّى مستوى «تطوُّرها» ما سُمِّي بالحضارات «اللاكتابيّة» التي ساد الاعتقادُ «التاريخانيُّ» الغربيُّ بجمودِها وطفليّتها ولاتاريخيّتها. فإذا كان الاستشراقُ يتكثّف بـ «التناول الغربيّ للشرق»[2]، أو (بشكلٍ إدقّ) للآخرِ غيرِ الغربيّ، فإنّ الأثنولوجيا ليست «قبل كل شيء» ـ على حدّ تعبير معلِّم كبيرٍ مثل لومبار ـ إلاّ «النظرةَ التي نُلْقِيها على الآخر» الذي «يبدو مختلفاً عنّا كلَّ الاختلاف»[3]. إنّ «تصوُّرَ الإسبان عن الهنود»، وهو التصوُّر الذي يحلِّله تودوروف سيميوطيقيّاً في **فتح أمريكا**، هو تصوُّر أثنولوجيٌّ كلاسيكيٌّ يتعلّق بما سُمِّي في الأثنولوجيا الكلاسيكيّة بـ«المجتمعات البدائيّة الغابرة»، بقدرِ ما هو تصوُّرٌ استشراقيٌّ كلاسيكيّ. كما أنّ ما تحلِّله أثنولوجيّةٌ مثل كاثرن جورج عن نظرة الغربِ المتمدِّنِ إلى إفريقيا في المواد الأثنولوجية، وما تتضمّنه من تمركزٍ عرقيٍّ حول الذات على حدِّ تعبيرها، هو نفسُه ما يحلِّله إنسانيٌّ مثل إدوارد سعيد في كتابَيْه **الاستشراق والثقافة والامبريالية**[4] على أنّه نظرةٌ استشراقيّةٌ. وهكذا تختلط الموادُّ الأثنولوجيّة والاستشراقيّةُ، وتتمازج بشكلٍ لا يقبل الفكاكَ تَبَعاً للتشابك النوعيّ ما بين الأثنولوجيا والاستشراق. وذلك لأنّ المستشرق الكلاسيكيّ، الذي نعرف بدرجة أساسيّةٍ أنّه فيلولوجيٌّ، يصف ويفسِّر ويحلِّل الحضاراتِ والأديانَ والسلالاتِ والعاداتِ والثقافاتِ واللهجاتِ والقوانينَ استناداً إلى مادة أثنوغرافية أو وصفيّة، شأنه في ذلك شأن الأثنولوجيّ الكلاسيكيّ الذي ينطلق في تحليله ومقارناته من المادة الأثنوغرافيّة بهدف الوصول إلى تصوُّرات أو تعميماتٍ نظريّةٍ بكيانها. وعليه يندرج كثيرٌ من الموادّ الأثنولوجيّة بيسرٍ في مواد «الاستشراق»، بقدر ما يندرج كثيرٌ من المواد الاستشراقيّة في إطار «الأثنولوجيا».

وإذا ما أخذنا الاستشراق بوصفه «إبيستمياً» يَحْكم كلَّ حقول الفكر الغربيّ المتمركز حول ذاته، فإنّ الأثنولوجيا ستكون عندئذٍ مظهراً من مظاهره. وترتدّ ثنائيّاتُ هذا الإبيستميّ القطبيّة (التي أدت إلى رؤية «كارثيّةٍ» للحضارات الأخرى، على حدّ تعبير رودنسون) إلى الثنائيّة الإغريقيّة ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وتظهر في الاستشراق في شكلٍ قطبية: غرب/شرق، وفي النظريّة العرْقية العنصريّة في شكلٍ قطبيّة: عروق عليا/عروق دنيا، وفي فلسفة التاريخ في شكلٍ قطبيّة: مجتمعات تاريخيّة/مجتمعات دون تاريخ، وفي الأثنولوجيا في شكلٍ قطبيّة: مجتمعات متحضِّرة/مجتمعات بدائيّة. وتَحْكم التاريخانيّة Historicisme هذه الثنائيّاتِ كلَّها وتحلِّلها، فتستخدم كافةُ الحقول السابقة هذه الثنائيّاتِ وتتبادلها في أجهزة مفاهيمها. وهو ما يفسِّر أنّ أول نظريّة أنتروبولوجيّة أو أثنولوجيّة كانت صدى لتلك التاريخانيّة تحت اسم «التطوريّة» التي تنطلق من منظورٍ تطوريٍّ خطيٍّ غائيٍّ للعالم في ضوءِ تطوُّرِ التاريخ الغربيّ كما تحلِّله فلسفةُ التاريخ. بل إنّ الأثنولوجيا التطوُّريّة نفسَها لعبتْ في القرن التاسع عشر تأثيراً محدّداً على فلسفة التاريخ الغربيّة، أو على نظرة التاريخانيّة إلى الحضارات الأخرى غير الغربيّة: فقد أدّتْ تطوريّةُ مورغان الأثنولوجيّة، مثلاً، دوراً مرجعياً في صياغة أنغلزْ لـ **أصل العائلة والملْكيّة الخاصّة والدولة**، بقدرِ ما كرّر أنغلز الثنائيّةَ الأثنولوجيّةَ عن المتحضِّر/البدائيّ في تحليله لمقاومة الجزائريّين للاستعمار الفرنسيّ، وفَهمها «تاريخانياً» على أنّها الصراعُ «اليائسُ» للحالة «البربريّة للمجتمع»، ورحّب بالغزو الفرنسيّ لأنّه كان «حقيقةً هامةً

---

١ ـ حوراني، ص ٣٨ ـ ٣٩.

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

٣ ـ لومبار، ص ٢٩.

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

لم يكن ممكناً تحوُّلُ الاثنولوجيا إلى علمٍ يخدم الاستعمار لو لم يكن الاستعمارُ نفسُه تجسيداً عملياً لثنائياتها الذاتيَّةِ التمركز

وسعيدةً في تقدُّم الحضارة»[1]. بل إنَّ النزعة العِرْقية التي ازدهرتْ في القرن التاسع عشر، وتمفصلتْ مع «الإبيستميّ» الأساسيّ الذي يَقْسم العالَمَ في شكلِ تفاوتٍ معياريٍّ ما بين سلالاتٍ راقية / غربيّة /ديناميكيّة / تاريخيّة / متحضِّرة وبين سلالات منحطّة / شرقيّة / راكدة / غير تاريخيّة / متوحِّشة أو بدائيّة، قد «ارتبطتْ بدراساتٍ ذاتِ طبيعةٍ أنتروبولوجيّةٍ حول السلالة واللغة والحضارة»[2] ـ وهي دراساتٌ ماهَتْ ما بين الثقافة والعِرْق واللُّغة حتى كادت أن تذوِّب الأثنولوجيا كلياً في نظريّة الأعراق. ومن هنا فإنَّ نزعة التمركز الإثنيّ حول الذات، والفهمَ الجوهراتيّ [essentializing] والمثاليّ للحضارات، والاعتقادَ التاريخانيَّ بأولويّة النموذج الأوروبيّ وتفوُّقِه، لا تَطْبَع الرؤيةَ الاستشراقيَّةَ وحسب، بل وتَطْبع أيضاً ـ على حدّ تشخيص مكسيم رودنسون ـ «كلَّ الخلاصات الأنتروبولوجيّة لتلك الفترة، المتعلِّقة بالتطوُّر البشريّ»[3]، والتي اعتنقتْ إيديولوجيا «التقدُّم» التي يجب أن نميِّزها عن «التقدُّم» بما هو سيرورةٌ لامتناهيةٌ.

يمكننا في ضوء ذلك أن نَفْهم أنَّ المدرسة التطوريّة في الأثنولوجيا، والتي كانت أوّلَ مدرسة أثنولوجيّة، قد أعادت إنتاج «التاريخانيّة» تلك في شكل «التطوريّة»: فهي خطيّة وغائيّة في آنٍ واحد، استهدفتْ كشفَ أسبابَ التفاوت ما بين الثقافات والحضارات، وتحديدَ قوانين تطوُّرها من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، أو من البسيط إلى المركَّب، ومائلتْ ـ في إطار علاقتها مع نظريّة الأعراق والطبائع الثابتة ـ ما بين التطوُّر الاجتماعيّ البشريّ والتطوُّر البيولوجيّ الطبيعيّ. من هنا لا غرابة أن يشير تودوروف إلى أنَّ «الأثنولوجيا وليدةُ الاستعمار واحتضاره»[4]. هنا يكثِّف تودوروف موضوعَ الأثنولوجيا بما هو علمٌ يَدْرس تاريخَ الحضارات ويقارن ما بينها، بقدر ما يلتقط نوعيةَ العلاقة ما بين الاثنولوجيا والاستعمار في «اكتشاف» الآخر، واستبنائه، والسيطرةِ عليه. فقد أصبح معروفاً استخدامُ الإدارة الاستعماريّة التحليلاتِ الاثنولوجيّةَ، كما التحليلاتِ والتوصيفاتِ الاستشراقيّةَ، في رسم سياسات السيطرة وتنفيذها[5]: فجاء التحليلُ الاثنولوجيُّ ـ مثلاً ـ للتجمُّعات القبليّة، والبنى السياسيّةِ، والطرقِ الصوفيّة، وازدواجيّةِ المخزن / السيبة، تلبيةً للحاجات الإداريّة للاستعمار الفرنسيّ إلى حدٍّ كبير، على حدّ تشخيص تيرنر[6]. ولم يكن ممكناً تحوُّلُ الأثنولوجيا إلى علمٍ أداتيٍّ في خدمة البيروقراطية الاستعماريّة لو لم يكن الاستعمارُ نفسُه تجسيداً عمليّاً وتنفيذيّاً لثنائيّاتها الميتافيزيقيّة الغائيّة، التي إذا ما تفحصناها لما وجدناها إلاّ ثنائيّاتِ الإبيستميّ الغربيّ المتمركزِ حول ذاته. فقد كان مؤدّى هذه الثنائيّات التاريخانيّة أنَّ الآخر يبقى راكداً ومنغلقاً على نفسه في جموده، إلى أن يَدْمجه الغربُ في «التاريخ» العالميّ. وبهذا المعنى تبادلتِ الأثنولوجيا، المتمفصلةُ مع الاستشراق، الوظائفَ مع الاستعمار. ومن هنا ليس مفارقةً أن تنحلّ الأثنولوجيا الكلاسيكيّةُ طرداً مع انحلال الاستشراق، وأنْ تنحلّ الأثنولوجيا والاستشراق الكلاسيكيّان طرداً مع انحلال الاستعمار القديم وأشكالِهِ الكولونياليّة. وقد تمّ على خلفية هذا الانحلال إعادةُ النظر جذرياً بمصطلح «البدائيّة»، والتخلّي عنه بصورةٍ شبهِ نهائيّة، لما يتضمّنه من فكرةِ تفوُّقٍ ماهويٍّ عرقيٍّ وقوميٍّ وثقافيٍّ لحضارةٍ على الحضارات الأخرى... بل إنَّ تفريغَ هذا المصطلح من مضامينه الميتافيزيقيّة المركزيّة الاستعلائيّة، وتحويلَه ـ في حال قبوله ـ إلى مجرّد مصطلحٍ إجرائيٍّ، قد أدّى بالفكر الأنتروبولوجيّ أو الأثنولوجيّ الجديد إلى أن يرى البدائيّةَ مسألةً عامةً وجامعةً، يمكن رصدُها في جميع المجتمعات، بما فيها مجتمع الفلاّح الذي يعيش في قرية من قرى بروتانيا. ومن هنا أخذ الفكرُ النقديُّ الغربيُّ المتأثِّر بالطروحات الجديدة لا يميِّز العالم الثالث بشكلٍ مغايرٍ فيه للغرب، بل يرى عالماً ثالثاً في الغرب نفسه[7]. وهو ما يعبِّر عن خراب التمركز الغربيّ، وتجاوزِ المنظور التجانسيّ له إلى منظور الاختلاف. وقد ترافق ذلك مع تلوُّث

---

١ ـ تيرنر، ص ١١ ـ ١٢.

٢ ـ فهيم، ص ١٠٠. قارن مع تودوروف: **نحن والآخرون**، ص ٩٧.

٣ ـ رودنسون، ص ٩١.

٤ ـ تودورف: **فتح أميركا**، ص ٢٦٢.

٥ ـ فهيم، ص ١٧٢ و٢٠٨.

٦ ـ تيرنر، ص ٨ ـ ٥٥

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

كلمة «مستشرق» بالكثير من الريبة والشكوك، إنْ لم يكن من التسفيه، إلى درجةِ تخلّي أولئك الذين كانت هذه الكلمة تدلّ عليهم عنها؛ وهو ما تجلّى رسمياً في المؤتمر الدوليّ التاسع والعشرين للمستشرقين (باريس، صيف ١٩٧٣) الذي أعلن بعضُ أعضائه أنّ هذا الاختصاص ذاتَه قد انتهى ولم يعد يلبّي هدفَه أو حاجته[١]. بل إنّ الفكر الأنتروبولوجيّ الجديد قد أخذ يتخلّى بشكلٍ شبهِ جامعٍ عن مصطلح «الأثنولوجيا» نفسه، نظراً لما التصق به من حمولاتٍ عِرْقيةٍ عنصريّة، وكأنّ الأثنولوجيا وليدةُ الاستعمار وبرهانُ احتضاره على حد تعبير تودوروف. من هنا تميّز هذا الفكرُ الجديدُ بمناهضته النظريّةِ والمعرفيّةِ الحاسمة للاستعمار، وصولاً إلى نسبيّةٍ ثقافيّةٍ لا يفضّل فيها الأنتروبولوجيُّ الجديدُ مبدئياً ثقافةً على ثقافة أخرى، وتنطلق من أنّه «لا يوجد ما يخوّل ثقافةً معيّنةً إبادةَ أو اضطهادَ ثقافةٍ أخرى»[٢] على حدّ تعبير كلود ليڤي ستروس. وهو ما هيّأ لأوّلِ مرّةٍ شروطاً معرفيّة جديدة، تَطْرح الفوارقَ ما بين الثقافات في منظور الاختلاف لا في منظور التفاوت. وليست هذه الشروطُ في عمقها إلاّ شروطَ تفسُّخِ المركزيّة الأوروبيّة نفسِها وانحلالِها معرفياً، بشكلٍ يُمْكن فيه القولُ إنّ تطوُّر الفكر النقديّ الغربيّ قد أصبح في مرحلة ما بعدها، وهذه تقع بدورها في فضاءِ مرحلةِ ما بعد الحداثة أو ما بعدَ الهيغليّة فلسفياً، التي تفككتْ أسسُ «حكاياتها الكبرى» بلغة ليوتار.

ويَظْهر هذا التفكُّكُ على مستوى الإبيستميّ، الذي حَكَمَ بالرؤية الأثنولوجيّة ـ الاستشراقيّة الكلاسيكيّة للحضارات أو الثقافات الأخرى، في تفكُّك النمط التاريخانيّ نفسه، وفي انحلال بنيته الميتافيزيقيّة الشموليّة والمطلقة، والذي شكّل النمطَ الأساسيَّ للتمركز الغربيّ وثنائياته القطبيّة ما بين المتحضّر والبدائيّ... إذ لم يَعُدِ الاختلافُ على مستوى حضارتَيْن أو ثقافتَيْن مميزتَيْن، بل **داخل** الحضارة أو الثقافة الواحدة نفسِها. فلا يبقى هنا معنى لمفهوم الهوية المتجانسة المتمركزة حول نفسها، أيْ لا يبقى معنى لمفهوم الهوية نفسِه كما صيغ في حمولاته الأساسيّة، ما دامت كلُّ الهويات هجينةً أو مولّدةً، ومحصّلةَ نُظُمٍ رمزيّةٍ وثقافيّةٍ وأنتروبولوجيّةٍ معقّدة. وهو ما أخذ يَفْرض، بصورةٍ متعاظمةٍ، تغيُّراً جذرياً في مفهوم «الدولة ـ الأمّة» الكلاسيكيّ الذي قام على العقيدة الاندماجيّة المتجانسة للأمة، لصالح مفهوم الدولة المتعدِّدة الثقافات. فما مصداقيّةُ قطبيّة الغرب/الشرق في الرؤية الأثنولوجيّة ـ الاستشراقيّة الكلاسيكيّة إذا كان الإسلامُ نفسُه قد تحوّل إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد الغرب ولم يعدْ مجرّدَ بُعْدٍ خارجيٍّ غريبٍ عنه، كما تحوّلَ الغربُ نفسُه إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد ما كان يوصف بـ «الشرق»؟

بكلام آخر، أخذ يتكوّن مفهومٌ جديدٌ للحضارة العالميّة. والعالم لَمْ يَعِشْ وحدتَه في أيّ لحظةٍ من تاريخه كما يعيشها اليومَ؛ غير أنّها الوحدة التي لا تُفهم إلا في علاقتها بالتعدُّديّة. فلن يكون هناك للحضارة العالميّة معنى إذا لم تأخُذْ بعين الاعتبار التعبيرَ الحرَّ للثقافات واحترامها المتبادل، وتعبيرَها عن حاجاتِ ورغباتِ الكوكب بأسره. ومن هنا قد يتحوّل مفهومُ «حوار الحضارات» إلى مجرّد مفهوم ثقافويّ إذا لم يكن بُعْداً حاسماً من أبعاد نظامٍ اقتصاديٍّ ـ سياسيٍّ ـ ثقافيٍّ جديدٍ يشكّل قاعدةً عالميّةً لتلبية تلك الحاجات والرغبات التي هي في صميم وظائف الحضارة أو الثقافة بمعناها الأنتروبولوجيّ الذي يضم الجوانب الماديّة والمعنويّة في كلٍّ واحدٍ. إنّ حضارةً عالميّةً لا بدّ أن تقوم على تعدُّديّة الثقافات واختلافها. فالاختلاف ما بين الثقافات ليس تفاوتاً. وتبقى المفارقةُ أعقدَ بكثير مما يمكن أن تشي به رؤيةٌ تفاؤليّةٌ، إذ لم يعُدْ ممثّلو الحضارة الغربيّة ـ على حدّ تعبير تودوروف ـ يؤمنون على نحوٍ مفرط من السذاجة بتفوُّقها. غير أنّ سماتٍ عديدةً من العنصريّة العرقيّة الكلاسيكيّة قد أخذتْ تظهر في نوع من عنصريات «ثقافويّة» جديدة، تستبدل العِرقَ الجسديَّ بالعِرق اللُّغويّ أو التاريخيّ أو السيكولوجيّ، مستعينةً بـ «حقّ الاختلاف» نفسه[٣]. وهذه المفارقة تعطي شيئاً من الشرعية لإقامة نوعٍ من التوافق والتصالح بين مفهومَي «التقدُّم» و«نسبيّة الثقافة» على حدّ تصوُّرات كلود ليڤي ستروس، إذ إنّ عدم وجود معايير مطلقة للحكم على أنّ ثقافةً ما هي أرقى من الأخرى أو متفوّقة عليها لا ينفي في الآن ذاته «ضعفَ تحرُّكِ» بعض الثقافات... لكنْ ليس لأسباب معرفيّة أو عِرقيّة أو ماهويّةٍ مزعومةٍ، بلْ لأسباب تاريخيّةٍ وجغرافيّةٍ واقتصاديّة[٤] تؤكّد من جديدٍ أهميّةَ اندراج إشكاليّة «حوار الحضارات» في حوارٍ أوسع عن نظام اقتصاديٍّ ـ سياسيّ عالميّ جديد يقوم على الاعتماد المتبادل بالفعل لا بالاسم، وعلى التعدُّديّة والعدالة والتنمية والتكافؤ، التي تعزّز رؤيةَ سكان العالم لموقع كوكبهم في الكون ومستقبله الواحد. □

حلب

---

١ ـ **الاستشراق بين عادته ومعارضيه**، ص ١٦٣.

٢ ـ حوار ديديه إريبون مع كلود ليڤي ستروس، أعاد نشره: عبد الله عبد الرحمن يتيم: **كلود ليڤي ستروس، قراءة في الفكر الأنتروبولوجيّ المعاصر**، دار القرآن، مارس ١٩٩٨، البحرين، ص ١٦٧.

٣ ـ تودوروف: **فتح أميركا**، ص ٢٦١. قارن مع تودوروف: **نحن والآخرون**، ص ١٨٣.

٤ ـ حوار إريبون مع ستروس، ص ١٦١ ـ ١٦٢.