خطاب الهوية بين المماثلة والغيرية كتاب"أوروبا والإسلام" لهشام جعيط (دراسة ونقد) إن كل تساؤل عن الآخر يحجب هوسا بهذا الأخر" هشام جعيط "

الأستاذ المشارك الدكتور
كريمة محمد كربية
المملكة العربية السعودية
جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز - كلية الآداب والفنون التطبيقية بالدلم
k.karbia@psau.edu.sa

A speech of identity between similar and altruistic : book "Europe and Islam" by Hisham Jaiit : Study and criticism
" Every question about the other hide the obsession with this other : Hisham Jaiit

Associate Professor Dr.
Karima Muhammad Karbia
The kingdom of Saudi Arabia
Prince Sattam bin Abdulaziz University - College of Arts and Applied Arts in Dalam

الملخّص :

يحاول هذا البحث استقراء رؤية د.هشام جعيط من خلال كتاب "أوروبا و الإسلام"فتبين لنا أنها محاولةتصوَر نظرة مثقف غير أوروبي من أصل إسلامي إلى أوروبا وإلى نفسه، فكانت نظرة غير مهووسة بالدفاع عن الذات أو الرفض الآخر وإنما نظرة تستقرئ مستقبل العلاقة بينهما، لذلك تبين لنا أن صورة الآخر في هذا الكتاب لم تكن منفصلة عن وضع المجتمع الذي بنيت فيه، فهي إنتاج اجتماعي يتزاوج فيها مطلب الحقيقة مع شرط الوجود ، لذا كان لابد للعالم الخارجي أن يساعد العرب على الخروج من عزلتهم ودمجهم في الإنسانية بحيث يكون العالم عربي لاحقا في جملة الأمم حتى يخطوا خطوات في هذا الاتجاه اتجاه الانفتاح والسلام و الديمقراطية وحقوق الإنسان .

الكلمات المفتاحية : الوعي - الذات - الآخر- الإنفتاح – الإنسانية .

Abstract:

This research attempts to extrapolate the vision of Dr. Hesham Jaiit in the book "Europe and Islam. It turned out that it was an attempt to envision a non-European intellectual of Islamic origin to Europe and to himself. It was an obsessive view of self-defense or other rejection, but a view that extrapolates the future of their relationship. It was not obsessed with self-defense or other rejection, but a view that extrapolates the future of their relationship. Therefore, we found that the image of the other in this book was not separate from the state of the society in which it was built. It is a social production in which the demand for truth mates with the condition of existence. That is why, the outside world had to help the Arabs to emerge from their isolation and integrate them into humanity so that the world would be Arab later among the nations to take steps in this direction towards openness, peace, democracy and .human rights

key words : Consciousness , self , the other , openness , humanity ..

لم تعد الذات العربية الإسلامية تعيش في المجال العربي الإسلامي وحده في دار السلام. لقد غدا الآخر مقوما أساسيا من مقوماتها ومحددا بشكل متزايد لطبيعة و اقعها و امكانات مستقبلها. لذلك فالبحث اليوم في صورة الآخر في الثقافة العربية الاسلامية الحديثة والمعاصرة فمنها على وجه الخصوص، ليس من نافل القول ولا من ترف الفكر إنما يتنزل في صميم محاولة الإمساك بالواقع و التحكم بالمصير، إذ هو بحث في صورة وعي الذات بحقيقة ذاتها عبر وعيها بالآخر ، في علاقتها بذاتها وعلاقتها بالآخر على اعتبار أن الوعي الذاتي هو بداية كل وعي ومبدأ كل ممارسة.

من ابرز المعالجات الفكرية التي اهتمت بموضوع الآخرو أفردته بالدراسة وجعلت منه محورا للتفكير يستوقفنا كتاب "أوربا والإسلام لهشام جعيط" (Hichem، ١٩٧٨، صفحة ٦)الصادر باللغة الفرنسية بباريز أواخر السبعينات وذلك لأكثر من سبب

أولا : لأن هشام جعيط أكاديمي ومؤرخ جمع بين معرفته الموسوعية العميقة بتاريخ الفكر في المجالين الأوروبي والعربي الإسلامي وبين انفتاحه على الثورات الفلسفية والنقدية والمنهجية المعاصرة، أراد أن يكون كتابه بوادر تفكير نقدي جديد، محاولة للفهم، فهم الآخر وفهم الذات من خلال ما يقوله هذا الأخر عن الإسلام و عن نفسه أيضا. فهو يصور نظرة مثقف غير أوروبي من أصل إسلامي إلى أوروبا وإلى نفسه، نظرة أرادها أن تكون "نقدية تاريخية غير مهووسة باهتمامات الدفاع عن الذات أو الرفض أو التقليد " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٧)، تقرأ كل من أوروبا والإسلام في حركتهما الداخلية والخارجية وتستقرئ مستقبل العلاقة بينهما، "محاولة اتخاذ مسافة من الذات ومساءلة كل منهما عن هويته بقلب ملتزم وبعيد في أن الشرط الذي يعتبره ضروريا لكل حقيقة" (جعيط، ١٩٩٥)

ثانيا : لأن هذه النظرة تريد أن تكون نظرة جديدة متجاوزة للإشكالية القديمة أوربا – إسلام القائمة على الانبهار أو الرفض. فأوربا في ظل المعطيات التاريخية الجديدة على الساحة الأوربية و العربية ما عادت هي نفسها ولا الإسلام كذلك، هذه المعطيات الجديدة التي يستعرضها جعيط في المقدمة يمكن أن نجملها عربيا في : النهضة السياسية للعالم العربي الإسلامي بعد تجاوز المرحلة الاستعمارية واستعادة

الدولة الوطنية لاستقلالها وسيادتها، في التطور الاقتصادي للعالم الإسلامي- و الذي وسم بالصدمة النفطية فكانت الأولى عام ١٩٧٣ أما الثانية كانت عام ١٩٧٦ - ودخوله في التاريخية المعاصرة وما يستتبع ذلك من هدوء القلق من انهيار الاسلام و عدم بقائه متشنجا حول وضعية الدفاع عن النفس لاسيما بعد التركيب المتزايد داخل الوعي العربي اسلامى بىن مقومات الهوية ومقومات الحداثة واختراقه من قبل ثقافة الآخر في قدرة العالم العربي على معرفة ذاته وتجاوز مرحلة الوصاية الفكرية التي من يمثلها الاستشراق بعد بروز جيل جديد من المثقفين تمت لهم السيطرة على المناهج الحديثة في البحث. أما أوربيا فيكمن اجمالها في أزمة الوعي الاوربي شكَه بأسسه العقلانية، في تقدم" البحث الإثنولوجي"[1]والانفتاح على فكرة تعدَد الثقافات والتساوي بين الطاقات الكامنة في المجتمعات الإنسانية وفي شروع أوروبا في الخروج من تأملها الذاتي كرمز للعالم ومحور الحضارة ونهاية التاريخ

كل ذلك يستدعي في نظره مقاربة أوربا والإسلام بمعايير أخرى وقيم أخرى وحتى مقومات أخرى.

ثالثا :لأن الكتاب لم يحظ بالأهمية التي كان يستحقها والتي كان ينتظرها صاحبه من المثقفين العرب، رغم جدَة الطرح والمشاكل الخطيرة التي يطرحها على الفكر العربي المعاصر.

فكيف عقل جعيط إذن أوربا وكيف عقل ذاته ؟ كيف قرأ نظرة أوربا إلى الإسلام ومن ثمة قرأ ذاته ؟ ما مدى وجاهة هذه القراءة ؟ ما هو الطرح الجديد الذي تقترحه لعلاقة أوروبا بالإسلام وما هو المشروع المجتمعي الذي يؤسس له هذا الطرح ويصدر عنه ؟

لا يحدَد جعيط في المقدمة التي عني فيها بضبط المفاهيم والتعريف بالرؤية و المنهج، أوروبا بحيز جغرافي وإنما بموقف ذهني أخلاقي تاريخي سىاسي، فيميز بين أوربا كثقافة تاريخية وحضارة كبرى بمنجزاتها العلمية والتقنية، "أوروبا الفكرة العقلانية الخلاقة والمبادئ السامية كما تجلت في قرونها الأربعة عشر، التي امتدت خارج ذاتها كنمط ونموذج ومعيار للمجتمعات المعاصرة كافة على الأقل على مستوى الشرائح الحديثة من

ISSN Print 1994 – 8999
ISSN Online 2664-469X

الإبداع منذ القرن السادس و التي يقر بامتيازها وعالميتها، وبين أوربا كهوية ضيقة متجمعة حول نواتها الأوربية الغربية، متميزة عن كل ما صدرته واخضعته أو رفضته، أوربا الآلة والمادة، وريثة القرن التاسع عشر التوسعي الإمبريالي التي يحكم بنسبيتها وخصوصيتها ويبرر المعارضة التي تلقاها" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٥)

يميز في ما يتعلق بالإسلام بين اسلامين : الإسلام الكبير جماعة و حضارة كخاصية الوحدة سياسية وثقافية ودينية واقتصادية سريعا ما تفجرت مع منتصف القرن الثالث للهجرة، شكل على غرار اوروىا منحى شموليا و امتد خارج ذاته نمطا ومعيارا لمساحة شاسعة بما في ذلك اوروبيا البلقانيه، وبين الإسلام المعاصر وهو إسلام مفتَت سياسيا واقتصاديا ، تقلص إلى حدود الجماعه الروحية وطغت على انبعاثه التقاليد المحلية، يحتل فيه العالم العربي من حيث كونه مصدرا أوليا للأسلمة ومن حيث احتلال مفهوم الأمة العربيه كإطار ممكن للوحدة لنفس المضمون الإيديولوجي السياسي الانفعالي الذي كانت تقوم عليه الأمة القديمة، موقعا متميزا بالنسبة إلى المجموعات الإسلامية الأخرى. هذا الموقع يجعله يتماهي بالإسلام تاريخيا ومستقبليا، يربط به بشكل حميم وعيه التاريخي في نفس الوقت الذي يأخذ على عاتقه الفكرة التاريخية للإسلام ليجعلها مركزا لمشاريعه .

هذا الموقع المتميز للعالم العربي داخل الإسلام لا يجيز في نظره مقارنته إلا بأوروبا الغربية أوروبا الحالية العادية المصغرة كما يكشف عن ملامح المشروع المستقبلي الذي يصدر عنه ويؤسس له في علاقة الذات بذاتها وفي علاقتها بالآخر وهو مشروع ينفي إمكانية تجاهل الإسلام و التخلي عنه في صنع المستقبل .

القسم الأول من الكتاب خصصه لنظرة الآخر، لصورة الأنا في مرآة الآخر ، يقوم فيه باستقراء مختلف التمثلات الأوروبية حول الإسلام دينا و حضارة منذ القرون الوسطى إلى النظرات الحديثة، بما في ذلك تمثلات المسيحي و العالم و المؤرخ والرومنسي و المستشرق والأنثروبولوجي، واضعا هذه النظرات موضع تساؤل ومراجعة وتأمل وإعادة تقسيم، مناقشا الصورة التي يحملها الأوربيون حول الإسلام وحول أنفسهم، فهو قراءة للذات وللآخر من خلال ما يقوله هذا الآخر عن الذات وعن نفسه أيضا .

الإسلام في النطرة القروسطية المسيحية دين الجنس و الفسق والهمجية و الغريزية والعدوان والقوة والعنف. في مناقشته لهذه النظرة يبرز جعيط عدم استقلاليتها في النظر إلى موضوعها لتماهيها مع الغرب السياسي، من هنا كان تمثلها الإسلام انفعاليا " إسقاطا على الإسلام العنف الغربي القديم المخزون في اللاوعي الجماعي في الغزوات البرابرية الفوضوية التي كان هدفا لها " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٤)وحتى في العصور الحديثة" بقيت المسيحية تجسد في الغرب وبكل قوة الاتجاه المعادي للاسلام" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٥). وقد ظلت اوروبا الحديثة - إلا في ما ندر - حبيسة هذه الأحكام القروسطية المسبقة التي استدخلها اللاوعي الجماعي استدخالا عميقا يدفع جعيط إلى التساؤل في جزع إذا كان بإمكانها أن تخرج منها.

ومع زمن التنوير، لئن أضحت النظرة العلمانية أكثر هدوءا وعمقا وموضوعية في فهمها للإسلام نتيجة تحرر الفكرة العلمانية من الضغط المسيحي و عدم اختراقها من الرغبة في الهيمنة حتى إنه يذهب إلى اعتبار القرن الثامن عشر " قطيعة جذرية مع القرن التاسع عشر بامبرياليته وصناعته بورجوازيته التي تسجل نهاية العالمية" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٥)، يلاحظ جعيط في تحليله لكتابات" فولتير" و"فولىنى" خاصة استمرار نفس الأحكام القاسية و نفس الموضوعات القروسطية التي أصبحت تقليدا حيا وموروثا ضاغطا على كل الأفاق الفكرية ، وكانه حين يقع الاحتدام في الخارج مع حضارة أخرى يبرز الأوروبيون بكل هويتهم بما في ذلك الدين . كما يلاحظ شبه إجماع على الربط بين نقد المجتمع الشرقي ونقد الإسلام وتفسير أسباب ضعف مؤسساته السياسية بخاصية بنيته الدينية، "إن الحدس المركزي عند فولني الذي نلقاه أيضا عند مانتسكيو وفولتير - يتلخص في أن المؤسسات الإجتماعية والسياسية هي سبب انحطاط المجتمع الشرقي أي إنها تنحدر بخط مستقيم من فكر الدين الإسلامي الذي يحوي نبتة الطغيان " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٢٤) .

يبدأ مع الرومنسية فكر جديد لدى "لامارتين" وآخرين أكثر انفتاحا على الماضي الإنساني وتجارب الشعوب ونظرة واسعة لعالمية الوجود و"حس عميق بالوحدة و التعددية " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٢٩)لكن أوروبا القرن التاسع عشر ظلت تنهل من شاتوبريان و رينان وماركس من الجهاز الإيديولوجي للقرون الوسطى.

أما القرن العشرون فقد ظل في توجهاته العامة بمسيحيته وليبراليته و ماركسيته و استشراقه وفلاسفته وانثروبولوجيته يعيد في نظر جعيط إنتاج صورة نمطية عن الإسلام لا بوصفة خصما لاهوتيا و إنما بوصفه "دينا بسيطا للرمي خارج التيار الروحي المركزي للإنسانية" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٥)

فالنقد الليبرالي للاستعمار والامبريالية لم يبلغ درجة تجرد القرن الثامن عشر، كان ينفي تفوق أوروبا باسم فكرة ما عن أوروبا، يرى في الإسلام ديانة مختلين ومستعمرين سابقين ، المسيحي معجب بالروحانية الإسلامية لكنه يفضل مخاطبا حداثيا أقرب إلى الإيمان الماركسي لا يهتم إلاَ بالأبعاد الحديثة في الإسلام ويريد أن يجهل تماما الحقل الثقافي الداخلي المرتبط بالماضي. والاستشراق لم تسلم نظرته من العداء رغم اتصافها بالتعاطف و الإنصاف أحيانا.

فاستشراق النصف الأول من القرن العشرين و الفرنسي منه على وجه الخصوص خرج من رحم فكرة مسيحية غربية عن الإسلام، محكوم بالإيديولوجيا الاستعمارية قابع في أوروبيته المتفوقة ينظر إلى الإسلام كشيء جوهراني جامد متخلف، فيما اتَسم الاستشراق الألماني بنظرة، أكثر تفهما وموضوعية وتوازنا (فلهاوزن، نولديكه، غولدزيهر) لعدم ارتباطه بمشاريع استعمارية. أما استشراق النصف الثاني من القرن العشرين فهو استشراق أمريكي بالأساس برز فيه الإسلام كقوة اعتدال وروحانية لارتباطه في الخمسينات و الستينات بالسياسة المناهضة للقومية العربية، و عموما تبقى الرؤية الاستشراقية في نظره رؤية خارجية تتموضع بصعوبة في هذه الرقعة من غيرية مثبتة على ماهيتها الثقافية.

إنَ الرؤية الأثنولوجية الحديثة للإسلام بقيت عموما على مستوى المفاهيم و المناهج فرعا متخلفا في الإتنولوجية الأوربية والأمريكية، قائمة على التفوق و الاحتقار والتحيز لاسيما فيما يتعلق بإفريقيا الشمالية حيث يقول : "لم يظهر لي مطلقا وبذلك الوضوح بالنسبة إلى الإسلام والدراسات التي خصصها له الغرب ذلك الحد من تبعية الفكر للوعي السائد " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٤٩)ورغم مصادقة جعيط على كثير من الملاحظات النقدية التي يوجهها اشتراوس (Strauss، ١٦٦١، الصفحات ٢٢٦-

٢٤٨)إلى الإسلام والمجتمع الإسلامي، لا يمنعه ذلك من تسجيل بخسه للحضارة الإسلامية وتتغذي قراءته من التيار الغربي القديم.

أما المثقف الفرنسي الملتزم الذي يفرد له فصلا خاصا باعتبار العلاقة الجغرافية والتاريخية لفرنسا بالإسلام المتوسطي فهو وإن مثل تيارا أقليا قديما ثابتا متعاطفا مع الإسلام معجب يقيمه فقد صار هذا التيار هامشيا ضمن المد الثقافي و الإدراكي الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر والثلث الأول في القرن العشرين. وهو إما ملجأ للعقلية الأرستقراطية (البارون دي سلان، الكونت دي قوينو، أنطوان دي مانث أكسبيري، لوي ماسنيون) أو وليد حماسة التجربة الشخصية الصوفية وقلما كان هذا التيار قادرا على فهم الإسلام في أعماقه.

إن الأنتلجنسيا التقدمية الفرنسية في تعاطفها مع الحركات الاستقلالية" لا تستطيع أن ترى ولم تكن تريد أن ترى فيها شيئا آخرغيرعمل ثوري بحت مقطوع الصلة بجذوره العربية الإسلامية" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٢٩) ويبقى المكان الماضي أو المستقبلي للحضارة الإسلامية لدى هذه الأنتلجنسيا بحكم إقليميتها الثقافية الضيقة، غائبا في رؤيتها للمسيرة العالمية.

ماذا تعني قراءة جعيط لعموم النظرة الأوروبية في أشكالها وتواريخها المختلفة إلى الإسلام ؟

تريد هذه القراءة أن تشدد على مخاطر هذه النظرة المركزية الأوربية- إذ" يندرج كتاب أوروبا والإسلام في إطار حركة نقدية عامة للمعرفة الاستعمارية في فترة ما بعد الاستقلال وللصورة التي كان يحملها الغرب عن الإسلام، ولفكرة المركزية الأوروبية على وجه الخصوص، يمكن أن نراجع بشأنها فيما يتعلق بالمؤلفين المغاربة" (Vatin، ١٩٨١، الصفحات ١٥-٤٣) -في زيفها وقصورها في فهم الإسلام وفي فهم ذاتها على مستقبل الإسلام و على مستقبل العلاقة أوروبا - إسلام، إنها نظرة الغرب الحضاري إلى العالم القديم البالي، نظرة أحادية إقصائية صادرة عن نزعة التفوق العرقي التي تسجن الذات الأوربية في غيرية مطلقة تعرض عن الاعتراف بالآخر وتضع الأوربي مقابل غير الأوربي مكرسة حساسية تفوق أي تثاقف حقيقي وحوار ممكن. وهي نظرة دونية تبخيسية تجرد غير الأوربي من كل قيمة تاريخية وتجعل منه ميدانا أتنولوجيا تطرح ذاتها

نموذجية مرجعية مؤهلة وحدها لامتلاك الحقيقة، ومركزا للعالم ومحورا للحضارة ونهاية للتاريخ وهو ما "يبرر السيطرة وهذه بدورها تعود لتغدي العرقية" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٧)"وقصرها في الشرق من غيرية مقلقة" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٤٣)كما تشوش هذه النظرة الصورة الذاتية فيكون الاسلام غربيا منبوذا بين أهله .

وهو ما يستوجب في نظره ضرورة مراجعة هذه النظرة بان "نضع أنفسنا بكل بساطة ضمن رؤية غربية، على مستوى المنهج، بأن نواجهها بالدقة النسبية المناهج العلوم الإنسانية وعلى مستوى الفكر العام الذي يحركها بأن تضع في المقدمة مفاهيم التعاطف والغيرية والمنطق الخاص بكل ثقافة و نفنَد المحافظة السياسية المؤكدة في هذه النظرة بكل الترسانة الإيديولوجية للتقدمية" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٤٤)

القسم الثاني من الكتاب قسم أساسي، خصصه لنظرة الأنا للأخر، الصورة الأخر في مرآة الأنا، هو نوع من الاستغراب تتحول فيه أوروبا من ناضرة إلى منظورة، من ذات عارفة تمارس سلطة المعرفة إلى موضوع للمعرفة، ترتدَ فيه الأنا إلى نفسها تسائلها في ضوء ما تراءى للأخر عنها عن حقيقة نفسها وحقيقة الأخر" فنقد الأنا يتطلب نقد الآخر، نقد صورته في الأنا الناقدة" (الجابري، ١٩٩١، صفحة ١٠)

فكيف فهم جعيط و وكيف فهم ذاته؟ كيف قرأ كل منهما ؟ هل بأدوات أفضل توفَرت للأنا للاضطلاع بأناه في محاولة عقلنة النظرة إلى الآخر وإلى الذات ؟ "أم في إطار رؤية استشراقية معكوسة " (j.p.charny-، ١٩٨٠، صفحة ٨٤) قائمة على النفي و الإثبات ؟

ما هو منطوق هذه القراءة وما هو محجوبها ؟

يدرس جعيط أوربا والإسلام في حركتهما الجدلية في قراءة التاريخ هي نوع من البحث المقارن بهدف التسوية بين الحدثين الأوربي والإسلامي. أوروبا والإسلام حضارتان كبيرتان حيتان، يقارن بينهما في القرون الإسلامية الأربعة الأولى من الإبداع وفي القرون الأوربية الأربعة من الإبداع انطلاقا من القرن السادس عشر لا على مستوى التكنولوجيا إنما على المستوى الثقافي مستوى الاندفاع الخلاق والروح الإبداعية .

يصور جعيط في دراسته لحركتهما الجدلية دور الإسلام كعامل حاسم وشمولى في المسيرة العامة للانسانية أثر في وقت ما في قطاعات واسعة من البشرية وارتبطت به

مصائرها، بما في ذلك تلك التي كانت تحتكر الإنتاج و الذكاء و الفكر فكان أول حضارة جسَدت مبدأ الحوار بين الثقافات، التقت في اطاره كافة الحضارات وتحاورت، كما يصوِر دوره في نشأة أوروبا شان البوذية و الهندوسية و الصين. كان الخصم و الشريك الحميم، استوعب الإرث اليوناني القديم وطوره ونقله، والمسيحية شرقية قبل أن تكون غربية الإسلام باستيعابه للمسيحية الشرقية واحتوائها جعل من أوروبا الوطن الحقيقي للمسيحية، عدا كونه كنقيض، كآخر، كغيرية ثقافية، أدركت من خلاله أوروبا ذاتها وتمثلتها. بذلك تتهاوى في نظره مقولة الاستثناء الأوربي وتفقد أوربا كل تفرد و امتىاز.

القسم الثالث من الكتاب نوع من الأنثربولوجيا الثقافية، يدرس فيه أروبا الإسلام من الداخل في خصوصيتها الذاتية وفي تطورهما في التاريخ التجريبي معتبرا أن لكل منهما لونه وزمنه وإلهامه الخاص .الإسلام كما يعرفه جعيط جسم نوعي، يستمد خصوصيته من روحانيته الإنسانية السامية من استمراريته ووحدته وانسجامه

فهو حضارة المفارق والمطلق بامتياز (-j.p.charny، ١٩٨٠، صفحة ٨٤)، حضارة مركزها الله "الوحيدة التي امتلكت بعمق مفهوم الله، جاعلة من العلم من هذا الواحد الأحد الغاية الوحيدة للحقيقة كما فهمه هيقل جيدا " (Hichem D.، ١٩٦٦) يقارن بينه وبين أوروبا فيتعبر أنه " مهما كان عمق الإلهام الديني لأوربا المنقوش والمرسوم على رسومها فإنها لم تنجح في سير الله " (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ٨٤). وهو حضارة متطورة عبرها ألف تأثير لكن مخلصة لروحية الوحي، تركيبية لكن أصيلة بقوة. تعطي الامتياز لوحدة الوجود و انسجامه على قوته ، متعددة الأشكال لكن عربية إسلامية في نواتها الصلبة الارادوية دافعة وطاقة متوثبة، انتشرت بسرعة بين العرب في مرحلة أولى في حين تطلب ذلك من المسيحية قرونا. الإسلام لا يتحدد فقط كروحانية وكذلك كعقلانية لا جدال فيها . وكإنسانية اعتبرت الانسان قيمة عليا في وجود و الثقافة والأخلاق، تراث روحي و عقلاني وإنسي في نفس الوقت، وهو حضارة لم ترتبط بصحراء بل بالمدينة والعمران والتجارة، وهو حالة تاريخية ما زالت حية مجافية بعمق الشرق يعي الآن طبعه العربي الإسلامي ويختار التضحية من أجله بما تبقى من تاريخه .

إذا كان الإسلام يمثل حضارة الذات والاستمرارية فإن أوروبا تعرف نفسها بتحولاتها المتتالية وعدم استقرارها وإخلاصها لذاتها. لكن هذه الصورة الحديثة لا تستنفذ كل حقيقة أوروبا في نظر جعيط، "هناك تكامل واستمرار في حدود معينة لم يحصل قطع جذري واع ومقصود ودائم بحيث يمكن الحديث في آخر الطريق عن نهاية حضارة وثقافة وديانة و عالم معطى بكل تشعبات دلالته " (Hichem -D.، ١٩٧٨)، نهضتها هي استمرار ونقيض لما سبق : العقلانية الغربية لم تتمرد كليا على الكنيسة.

قوة أروبا في دياكلتيتها لا في قوة إنجازاتها، الطاقة المبذولة في الإنجاز كانت كبيرة لكن غير استثنائية في التاريخ، ليست كمية الطاقة هي التي تشرح جاه اروبا بل توجهها الجديد وتنقل أهدافها.

الإبداع الأوروبي تطور أكثر منه إبداع صاف، لم تخترع العلم ولاموسيقى ولا الفلسفة ولا التقنية، لكنها أعطتها تطورا غير مسبوق من هنا" ضرورة نفي الاستثناءالبرومثيوسي عن أوروبا" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٠٩)

تدرك أوروبا ذاتها كتتويج للتجربة الإنسانية، كتجسيد للعالمية لكن جعيط يرفض فكرة أوروبا الوارثة لكل الحضارات السابقة كما لو أن هذه الحضارات قد أعطت كل ما عندها لأوروبا وتحولت إلى ثقافات ميتة، هي حضارة خصوصية من بين حضارات أخرى خصوصية، فهي لم تلغ التواريخ الآخر أو الحضارات الأخرى، لم تقترض كثيرا من الحضارات المعاصرة، استعارت منها أدوات عدة لكن ليس فكرها ولا لونها، فهي حضارة عادية براقة، وإذا كانت تستطيع أن تتبجَح على الحضارات الأخرى الإسلامية والهندية والصينية فليس بإنجازاتها بل بمفهومها للحرية، بالمسافة التي تفصلها عن ثقل التقليد اللاعقلاني.

هناك تناقض بين طموحات أوروبا وواقعها، إلى جانب تراجع الدور السياسي المركزي لأوروبا يلاحظ المؤلف تراجع دورها الثقافي حتى في مجال العلم النظري. العلم لم يعد قيمة مميزة لأوروبا وهي تعيش اليوم صراع الثقافة والحضارة، الحضارة الغربية منذ القرن التاسع عشر تظهر بأشكال خارجية، امبريالية، تصنيع، سيطرة، عواصم

كبيرة، قمة القوة الحداثة التكنولوجية التهمت الثقافة والحضارة و أفقدتهما إنسانيتهما، ولدت ثقافة من الدرجة الثانية : سقوط العلم في العلموية والفلسفة في الإيديولوجيا وظهور فلسفات العدم واللامعنى والاغتراب وقلق الأزمنة الحديثة و أزمة الوعي الأوربي، في حين أن الثقافة الغربية القديمة من القرن السادس عشر إلى ١٩٥٠ صانعة العالم ثقافة متحمسة خلاقة، ناقدة، مولعة بالحقيقة، متعطشة إلى المطلق تعطشا بلا حدود في الموسيقى والأدب والرسم والفلسفة والعلم هذه الثقافة هي صانعة العالم ومن دون تبني مقولة سقوط الغرب التي كثر الحديث بشأنها والتي يعترف أنه بذل مجهودا كي لا يسقط في الابتذال بشأنها، يعتبر أن الإقرار بتراجع أوروبا أمر لا يمكن إنكاره سياسيا وثقافيا، لقد فقدت أروبا مركزيتها كمحدد لواقع العالم ومصيره، وفقدت عنجهيتها و استكبارها وادعاء احتكارها العالمية.

ماذا تعني هذه القراءة لكل من أروبا والاسلام في خصوصيتهما الذاتية ؟ ماذا يعني نقده للحداثة الغربية ؟ هذه الترسيمة لكل من الأنا والآخر التي يتمدد فيها مجال الغيرية وتنكمش الرؤية تجاه الآخر، هل هي مشرقة للذات و تكريس لتناقض الأضداد و اطلاقية القطيعة ؟

إن نقد جعيط للحداثة الغربية المنفصلة من القيم "حداثة طردت الله و غربت انسان" يعبر عن رفضه لحداثة تفتح الباب على مصراعيه لأحداث الإسلام، هذا ما يفسر رفضه لوجهة النظر الحداثوية الجذرية في دعوته للتضحية بالجوهر للمحافظة على الوجود، إن ذلك يعني في نظره زوال تماثل العرب مع الإسلام التاريخي) وهو ما يتعارض مع بنات اللحظة التاريخية في البلاد الإسلامية لأن نحن أحببنا أم كرهنا أمام عالم مطبوع بالهيمنة التي فرضت علينا فرضا، ولذلك فمن الطبيعي أن يلتجئ الإنسان العربي إلى إثبات الأنا وأن يستوحي ذلك من ماض له مجده ما يمكنه من مجابهة هذه الهيمنة. ولذلك من الصعب عليه أن يتخلى عن هذا الماضي وعن دينه بصفة أخص لما يتضمنه هذا الدين من تطلعات للكونية و الشمول. لتكون الحداثة مجدية للمجتمعات العربية الإسلامية يجب ألاَ تكون منفصلة عن الأهداف. لذلك يميز جعيط بين الحداثة والغربية ويربط عملية التحديث بالتأكيد على الهوية كدعامة للاستقلال وإلا أصبح التحديث اغترابا وتبعية.

الإسلام الذي يمثل وعي الغيرية، الرأسمال الرمزي الأعظم للمشروعية يكفل للمجتمعات العربية الإسلامية أن تنفتح على الأخر وأن تتحدث في اطار المحافظة على ذاتها الحضارية أي بدون الوقوع في التغريب أي تحول الأنا آخر. إن التحديث الجذري يصطدم برأي جعيط بتركيبة نفسية واجتماعية وعملية مختلفة إذ الماضي المجتاف لا يمكن محوه بجرة قلم. وقد أبان فشل أتاترك "أنه لايمكن إعادة بشكل مصطنع تاريخا صنع في مكان آخر و الانقطاع عن مصادر الطاقة للجماعة المعطاة.

القول إذا بالخصوصية و رفض التنازل عن الاسلام كإطار تاريخي و مستقبلي للذات لا يندرج في إطار جدل النفي و الاثبات لا يدفع جعيط إلى فقدان كل حس عالمى لان تأكيد البحت على الهوية خروج من التاريخ

و الإسلام يبحث له عن موقع ودور في مغامرة الحضارة وهو ما يستوجب ضرورة الانفتاح على العالمي في الدائرة التي نضع انفسنا فيها ما ينفصل ليس المواجهة بين الحضارات، بل بين كل حضارة على حدة مع الحداثة. وإذا كان هناك تضامن ما ممكن أن يشكل توجها عالميا حقا فهو تضامن الثقافات ومن ضمنها ثقافة الغرب، ضد الذي ينفيها كلها : حداثة غير منضبطة، ضمن هذا الإطار يستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية "العالمية إذن كما يفهمها جعيط ليست عالمية مجردة لا يمكنها إلا أن تنحسر أمام العودة إلى الينابيع الشخصية للسلطة لتأكيد الشخصية العميقة " (أركون، ١٩٩٥) تتداخل فيها رهانات المعني باستراتيجيات السيطرة بل عالمية تركيبته تتداخل تعددية قاعدتها تجربة مشتركة فعليا لمواجهة نفس التحديات"التى تطرح تساوي الطاقات الكامنة للثقافات لتحقيق ماهو إنساني" (جعيط، ١٩٩٥، صفحة ١٦)متحررة من إرادة الهيمنة أو السيطرة تفسح لغير أرويا مكانا يسمح لها بالتحرك والتقدم، تتبدى فيها صورة الآخر لا كغير - الغرب، غرب والشرق شرق ولا يلتقيان - دار الكفر ودار الإيمان - إنما كآخر للذات، لا تتحمل نظرته لكن لا تستغني عنه كنقيض ولكنه نقيض ضروري، فهو في مفهومه للآخرية لا يصدر عن أصولية سلفية متطابقة مع ذاتها تطابقا كاملا مثبتة حول غيرتها منغلقة ضمن وهم صاف و بسيط وإنما عن وعي البوجود هوة في انتساب الذات لذاتها أحدثها الآخر وتطور الزمن ولا عن مركزية إسلامية معكوسة الإنسانية لن تكون تمددا للأمة كما أرادها وحلم بها التمني الإسلامي، إنها تعدد ويجب أن تقبل بصفتها

هذه وبتفرد عناصرها المكونة و إنما عن مفهوم انساني حضاري للآخرية يؤمن بضرورة الاختلاف والتعدد والتواصل والتضامن في حركة التاريخ.

تطرح الخصوصية في هذا المفهوم للأخرية لا كرفض للآخرو إنما رفضا لوجهه الاستعماري لا الحضاري لنظرته الاستعلائية الناتجة عن قناعة عنصرية ايديولوجية للمشروعية في عملية البناء الوطني التي ركزت على الهوية و الأصالة لاستعادة الذات الوطنية كغيرية شرعية جديرة بالحضور و الحوار والمشاركة. فهي إذن خصوصية متفاعلة لا حديَة قطعية لا تعدو كونها رد على فعل : نقدا للتمركز الغربي و عدم اعتراف بالعالم الخارجي وما رافقه من اهتزاز كبير في النظرة إلى الذات وفي الصورة الذاتية للآنا، وجوابا على المأزق التاريخي الذي واجهته البلاد التونسية غداة انكسار المشروع القومي وانهيار اليوتوبيا الوحدوية وما صاحبه من صعود قوي للثقافي (الثورة الإسلامية (١٩٧٨-١٩٧٩) هزت الوعي الإسلامي وأيقظت أمالا وتساؤلات أساسية حول الاختيارات المجتمعية الممكنة.) في المجتمع العربي وتعمق الاتجاه التأملى، احتجاجا على سياسة التحديث الجذري بعد الطلاق مع الفكر العروبى و الاتجاه الإسلامي، يقول في الإشارة إلى موقفه من هذه الأحداث : "كان الجو في تونس غير مرض بالنسبة إلى بعد الطلاق مع الفكر العروبي ومع الاتجاه الإسلامي وهو بالتالي مشجع على رد الفعل" (جعيط، ١٩٩٥) (بورقيبة كان يتبنى أيديولوجيا أكثر براغماتية وانفتاحا على الأفكار العلمانية للجمهورية الفرنسية الثالثة). "فالسياسة التحديثية البرقيبية سياسة تغريبية : القضاء على الوعي الإسلامي والمقاطعة الثقافية للمشرق، الظاهرة الإسلامية رد على تغريب بعض النخب الفكرية الوطنية وهي ثمرة تهميش الثقافة لفائدة السياسية، سياسة القوة، وإذا كان لا شيء يمكن أن يحصل إلا بالقوة فلنلق في الميزان بما يظل رغم كل شيء العام الأكثر تعبئة وهو الإسلام " (Roque، ١٩٦٦، صفحة ٨١)

وبعد التحالف بين الاسلاميين و القوميين ضد المشروع الماركسي و نقدا لمضاهر التغريب في الحياة الثقافية " التاريخانية " و القومية المتطرفة وما فيها من بتر للشمولية في نظره و أختزال لحركة التاريخ" (جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية التي تناساها المثقفون والحب الحاكمون من ضمنهم القوميون، صفحة ١٦٧). إن أفضل رد على الموقف على اللاتاريخي للجيوسياسة لا يكون بابراز كل ما يحرك الناس على المستوى الإيديولوجي

الثقافي فقط بل بمواجهة مسلمة الانقطاع التاريخي بمسلمة الاستمرارية ومواجهة معنى التجديد المطلق للحداثة بمعنى الإعادة غير المحددة لإطار فعل الماضي.

صورة الآخر إذن في هذا الكتاب لم تكن منفصلة عن وضع المجتمع الذي بنيت فيه، تحمل شواغل فكر مقاوم بتمثل الآخر من خلال متطلبات الفتره التاريخية وحاجياتها الفكرية والسياسية (جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية التي تناساها المثقفون والحب الحاكمون من ضمنهم القوميون، صفحة ١٣١) فهي إنتاج اجتماعي وليست من ثوابت العقل العربي، يتزاوج فيها مطلب الحقيقة مع شرط الوجود لأن الذات جزء من الموضوع وطرف فيه وهو ما يفسر النظرة الانتقائية و المسلمات المبدئية و أحكام القيمة سلبا و ايجابا وعدم الاكتفاء بالملاحظة (حرب، ديسمبر١٩٨٠) كما يسر ازدواجية الصورة التي حكمت الرؤية إلى الاخر منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم (الغرب هو الهيمنة وهو التقدم). وإذا ما صح أن جعيط قد اخترع غربه وأن الجواب على الاستشراق لا يكون بالاستغراب (Said، ١٩٨٠، صفحة ٣٥٣)يتحمل الغرب كذلك المسؤولية في انحراف هذه الصورة عن الحقيقة وفي تشوهها أو في ضيقها أو اتساعها .

ان تشكيل صورة حقيقية يتوقف على اللقاء الحقيقي بين الطرفين. وقد كـان المؤلف مدركا لذلك جيدا حين اعتبر أنه من الواضح تماما أن على العالم الخارجي أن يساعد العرب على الخروج من عزلتهم ومن عدم الفهم الذي يختنقون فيه، ودمجهم في الإنسانية بحيث يكون العالم عربي بعد أن ينعم بالهدوء مقبولا لاحقا في جملة الأمم، ومن البيِن أن على العرب أن يخطوا خطوات في هذا الاتجاه اتجاه الانفتاح والسلام و الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنه مهما كان إجتهاد هشام جعيط في تحمل صورة الآخر في هذا الكتاب يبقى صوته من الأصوات العربية الجديرة بالحضور والحوار والنقد . وتبقي مساهمته إثراء حقيقيا للمشهد الثقافي العربي المعاصر.

هوامش البحث

- لاثنولوچيا (انجليزى (Ethnology: فرع من فروع الانثروپولوچيا، بصفة عامة، تعرف بإنها علم دراسة الانسان ككائن ثقافي و بأنها الدراسة المقارنة للثقافة. عرفها هوبل Hoebel

بأنها: فرع من الانثروپولوچيا يتخصص بتحليل المادة الثقافية و تفسيرها بطريقة منهجية تشبه فى سماتها العامة الانثروپولوچيا الثقافية الامريكية.
https://arz.wikipedia.org/wiki

قائمة المصادر و المراجع

أولا – المصادر :

- Djaiit, Hichem,1978: L'Europe et l'Islam: Collection Esprit seill, Paris
- جعيط ، هشام ،١٩٩٥، أوربا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت

ثانيا - المراجع باللغة العربية :

- أركون، محمد ، ١٩٩٥، الإسلام، أوروبا الغرب : رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط١،دار الساقي، بيروت،
- جعيط ، هشام ،١٩٩٥، أوربا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت
- الجابري،محمد عابد ، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز الوحدة العربية، بيروت
- جعيط هشام، أزمة الثقافة الإسلامية التي تناساها المثقفون وحب الحاكمون من ضمنهم القوميون
- حرب ،على ١٩٨٠، نحو إعادة صياغة اشكالية الإسلام \الغرب ، دراسات عربية، ج ١٧، عدد٢

ثالثا - المراجع باللغة الأجنبية :

- Balta, Paul,1966,les cultures maghrébines à traves l'histoir in les cultures du Maghreb. Cahiers Maghreb,
- Djait, Hichem, 1966, Reflexion sur l'Islam contemporain, Ibla, n°113. ler trimestre 29 ,annee
- Djait, Hichem,1970 ,L'Europe et l'Islam. Hichem Djalt propres recueillis par Yvan Pinson, Echange, voll,n2
- E. Said ,1980, L'orientalisme : Lorient crée par l'occident. Traduit par Catherine Mahmoud,paris
- j.p.charny, 1980, les contre- orients ou comment penser l'autre selon soi 2, sindibad, Paris
- Strauss, Levy,1961: Tristes tropiques, PublisherNew York : Criterion Books,
- Publication datec, New York

Vatin, Jean Claude, 1981,Religion et politique an Maghreb : le renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam, in Islam et politique au Maghreb..ed. C. NR ,Paris