

صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*

(ت. الطاهر لبيب)

قراءة محمد خير فرج

تعتبر ندوة عام (1993م) في تونس نقطة تحول كدراسة متخصصة في استبدال مصطلح «الآخرية» بمصطلح «الغیرية». إلا أن المشاركين العرب فضلوا دراسة صورة العرب لدى الآخر، بدل صورة العربي في مجتمعه أو في مجتمع عربي يختاره، فاقتضى من الجمعية العربية لعلم الاجتماع عقد ندوة أخرى في تونس عام (1996م) للإجابة عن السؤال: كيف يرى العرب الآخرين؟ وهذا يعني أن الأوراق من المشاركين الأجانب هي من ندوة عام (1993م)، بينما الأوراق الأخرى من الندوة الثانية لكي تكتمل الصورة.

وإذا كان الطاهر لبيب لا يعتبر المفارقة الزمنية بين كلتا الإجابتين خاضعة لمسألة الكفاءة، فإني أعتقد أنها مندرجة تحت عنوان التبعية في الإبداع الجماعي المؤسستي للأخر، في حين أن الإبداع الثقافي العربي الفردي متتحرر من التبعية المذكورة.

واللافت أن الدراسة قد تركزت على «الآخر الداخلي» الغرب بشكل عام، والكيان الصهيوني «إسرائيل» بشكل بارز.

وفي التقديم حاول الطاهر لبيب إعطاء صورة عن التقاطعات بين

* الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، 956 ص.

الاتجاهات الفكرية التي تحكم جدلية العلاقة بين الذات والآخر. وذلك ضمن ستة محاور منهجية في الندوتين المتباعدتين زمنياً كالتالي:

- 1 - في مسألة الآخرية، 2 - ما وراء الحدود: نظرة العرب إلى الآخر.
- 3 - ما وراء الحدود نظرة الآخر إلى العرب. 4 - ما بين الحدود: المهاجر العربي.
- 5 - داخل الحدود: الاختلاف والتراصب. 6 - عبر الحدود: آخر الأدب والفن. شارك في وقائع الندوتين العلميتين ستة وخمسون باحثاً عربياً وأجنبياً، وضم ثلاثة وخمسين دراسة تبحث في الآخرية.

الاستشراف والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي

يؤكد منذر الكيلاني أن اكتشاف أمريكا افتتح عهد الحداثة في الغرب، مما وفّر شروط انبثاق الخطاب حول الآخر. لكنه يكشف حقيقة التطلع السلبي إلى الآخر كون الرأي لا يصف ما يشاهده بالعيان، بل يشخص الرؤية وفقاً للمعلومات التي نشأ عليها، ولذلك وصف كولومبس العالم الجديد بما يتنااسب والمعين المعلوماتي المتوفر لديه بما أنه يبحث عن جنة عدن فوافق وصفه أسطورة الفردوس المفقود.

لبس الخطاب الغربي ثوب الإجراء الوصفي بتحكم مسبق. الواقع عينه بالنسبة للمكتشفين الذين يخترعون العالم الجديد. هكذا يفهم الآخر دائماً عبر بلاغة الآخرية وفق رؤية الملاحظ، ولذلك طرأ على المشخصات المكتشفة من كريستوفر إلى بوغنافييل متغيرات بفعل الكتابة الأنثروبولوجية والتي هي نقيس المونوغرافية الميدانية القادرة على تغيير وجه الآخر وعلى اختراع هيئة له تكون إما نبيلة أو شرسة.

يركز الباحث على ضرورة ملامسة الأنثروبولوجي لشفافية الواقع كتعيذه لشفافية النموذج الذي يسعى إلى تفسير الواقع. وأن الاختلاف يجب الاعتراف به على أنه قائم بين حدّي العلاقة لا بالتجدد من هذه العلاقة.

يوضح أن الاستعمار المهيمن سبب التساؤل عن حال الآخر، فأصبحت الثقافة السائدة أوروبية وأمريكية، وعلى الآخر الرجوع إليها، وهذا يجعلنا نتقد

الخطاب الأنثربولوجي على أنه ترجمان علاقة عرقية مركبة. لكن التسليم بتاريخية الخطاب يقودنا لاكتشاف طبيعته الحقيقية من حيث هو جهد متواصل في التوضيح.

والخبرة بالكونية تجعل الأنثربولوجي متحرراً من المركبة الغربية، وذلك بدمج العقول المتمايزة بالتراطبية التي تميز العلائق بين المجتمعات كما بين الثقافات، لتخروج من منظومة التجاور لشئى العقول الثقافية.

لكن المساواة في الاختلاف التي يقربها الأنثربولوجيون (ما بعد الحديثة) هي اعترافات مغالطة من حيث منطلقاتها أصلاً. فيتساءل: هل يمكننا حقاً أن نتفكر في الاختلاف من دون إسناده إلى قيمة معيارية وإلى ثقافة مرجعية؟ ويرهن على استحالة المساواة بوضع المثقف المغربي في فرنسا أنه مضطر لأن يتحقق استعمال الكودة الثقافية ذات الأغلبية، وأنه لا عبرة بحظوظ ثقافته الماضية، وأنها لن تغير شيئاً من آلام الواقع أي من التراتب الاجتماعي الذي يرفع علامات الثقافة الفرنسية والأوروبية إلى أعلى السلم ويضع الثقافات المغاربية والعربية والإسلامية في أسفله.

يقرر أن مشكلة الآخر تجاه موقفه السلبي من أنثربولوجيا الاستشراق المبني على الحكم اللامتناظر، قد سرى إليه في تبنيه لحد واحد من حدي العلاقة، وهذا يؤدي إلى غياب الحركة الجدلية من علاقة الذات بالآخر، مما يعني الوصول لتصور جامد للهوية المدركة كهوية متحدة. وأن الفصل بين الذات والموضوع يومي بآحادية المعنى الاستشرافي لتغريب الشرق، وهذا ما أوغل فيه إدوارد سعيد رغم إسهاماته الفكرية العميقه. فالتفاعل بين الشرقي من قبله مع الأوروبي يؤدي إلى اغتراب الهوية كحاجة السيد إلى خادمه والعكس صحيح كما هو الحال في السياسة الهيغيلية.

حضور الآخر في ذاتنا، يضع الذات والآخر في موقع العالمية، وذلك بتحقيق العلاقة التراتبية بين الملاحظ والملحوظ، للخروج من التزعة الأصولية المغالطة في الهوية.

صورة الآخر المختلف فكريًا: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب

يتميز حيدر إبراهيم على عن غيره في تركيزه على الآخر ضمن المجتمع الواحد ذي السمة الفكرية والعقدية الواحدة. عكس الذين ينقدون الآخر من موقع العرقية والحضارية بعده الجغرافي. فالذات يمكن أن تنقسم على ذاتها، ويتساءل: ألم ينشأ الصراع الطبقي في مجتمع متكملاً كالاتحاد السوفياتي سابقاً؟

وفي ظل الحديث عن نهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، يلقي الضوء على المجتمع العربي الذي يتحرك في شارعه مفهوم التجديد الديني في استبطان التاريخ بالعودة إلى مجتمع المدينة أي الحديث عن صراع الإسلام والجاهلية. وبهذه الذهنية تكرست الآخرية المتعددة في المجتمع العربي، وشاعت الأصولية أو الإسلامية. وكان الذي لا يدور بفلكلها هو الآخر سواء بسواء كالأخر من الحضارة الأخرى.

وأمام فكرة نقاء المجتمع المنشود، يدلل أن الأديان السماوية هي المؤسسة لمفهوم مجتمع الإجماع، والمبني على أسس عقدية، انبثق عنها شطر المجتمع إلى صفين: خير وشر. ولذلك كانت المجتمعات التاريخية تناحرية. ويتبينه إلى أن قيمة الإنسان لا تتحقق إلا في داخل جماعة، كما يرى (منشينغ). وأن الأسرة والعشيرة والقبيلة قد صاغ بداياتها الدين. وبالتالي كان مفهوم الآلهة نقطة توحيدية في المجتمعات المختلفة صانتها وسائل الدفاع: كالردة والحرق وقطع اليد والرجم. بينما الوثنيات كانت توفيقية لأن الحقيقة غير مكتملة لديها.

يقودنا مفهوم الهوية الدينية إلى معضلة الحكم المسبق على الآخر قدرًا بقدر كالرؤية الأنثربولوجية غير المرتكزة على قراءة الواقع، مما ينشئ حالة الاختزال والطمس، وهنا سلبيته أشد، لأنه ضمن مجتمع واحد. فالدين يعني مجتمع الوحدة والإجماع والنقاء، ويقابله: مجتمع التعدد والاختلاف والتسامح. ويعتبر أن الفاتيكان قد تعاطت بكثير من الإيجابية مع مفهوم التعدد لكن تحت نظام موحد للسلطة. فأساس الإشكالية الدينية أن الثوابت العقدية لا

مجال البتة لتفكيك قواعدها. ولذلك يأخذ على الأصولية الإسلامية عودتها إلى الماضي السلف مما يجعلها جامدة في عدم تفاعಲها مع الحاضر، مما يعني عدائية الجديد والحكم عليه بالكفر. وما دامت الهوية الدينية موحدة تجاه أي انقسام فلا يمكن تحقيق الوحدة في مناخ الانقسام التمايزى إلا بإحداث الوعي مقابل الاختلاف وأن التفوق لإحداها يعني القدرة.

ويأخذ على التطهيرية - الأصولية - بعدها عن الحياة وافتاتها بالموت ويسوق وصفاً أيديولوجياً لها تحت اسم (النهمة) فالأصولي لا يشبع أبداً ارتقاء الكمالية، فهو في حرب دائمةً مع كل مظاهر الشر والسلبية. وأن إشكالية الأصولي تكمن في تصوير الآخر قبل معرفته فكان مصطلح: كافر، جاهلي، مرتد، زنديق، مما أدى بسيد قطب رمز ثنائية الفكر الأيديولوجي النهمي حيث قسم المجتمع إلى: جاهلي وإسلامي.

ويصل بنا إلى تقرير مبدأ تطهيري من خلال رؤى قطب الجديدة البعيدة عن مادية الإنسان والحياة، فالقيمة الحقيقة تكمن بنقاء المعتقد، والوصول إليه يبدأ بالهدم، لأن الشر أضحم مجتمعاً وليس فردياً. فالمؤسسات الحديثة عند الإسلامية تمثل الشرور.

وأمام انقسام الخط الأصولي في التغيير بين البدء من الفرد أو من السلطة قرر شيوعية أبناء المفهوم الأخير في محاربة الدولة الجاهلة تحت عنوان الفريضة الغائبة - الجهاد - مما أدى إلى نمو ثقاقة الموت بعد الثمانينات ضد الآخر بالتصفية الجسدية، وأن جذورها تعود إلى البناء مؤسس الحركة الأولى.

ويقول: إن للجهاد معنى مختلفاً عن المواجهة بالسلاح إلى معنى أبدع مفهوم المفاصلة من خلال نكران القلب والنفس لمظاهر الآخر السلبية، والمعبر عنه بجهاد النفس. وأدت المفاصلة إلى تكوين مجتمعات متعددة في آن من خلال اعتبارهم لصوابية مسيرة النفر الثلاث بإيمانهم العقدي الموحد. وهكذا يظهرون كالخوارج عند الاطمئنان ثم ينكثون عند الاضطراب، فأوجدوا مجتمعاً داخل مجتمع بنقاء المعتقد الذي يحملونه. وتكون المشكلة في الاعتقاد بأن الجهاد حتمي في مواجهة الطاغوت الجاهلي، في حين أن

المعاصرة الإسلامية الواسعة تطلق على الإنترنت جهاد العصر. يشير إلى أن الفكر الإسلامي يصوغ فكرة الاستعلاء في شخصية أبنائه على قاعدة العزة كما يرى الندوبي في كتابه: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، فهم يصرون على اختيار أفراد ممتازة ومتمنية ليتمكنوا من تحقيق مفهوم الاستعلاء التمايزي.

ويعجب من الإسلاميين المستنيرين كالقرضاوي في خوضه مع جملة المتعصبين المتخمسين في دائرة استخدام الكفر والردة عندما ابتدع مصطلح: الردة المغلفة. لأنها لا تعرف إلا من أهل الاختصاص، بسبب براعة المفكر المسلم الذي يت hollow صورة الآخر بشخصية إسلامية.

ولكن مع مجيء القرن الحادي والعشرين؛ عصر العولمة، لم تعد ثقافة التفكير والردة محصورةً في شريحة ما بل سرى أثرها إلى وسائل الإعلام والكتب في الإسراء. مما ولدت ردة فعلية سلبية عند عامة المجتمع حيث يحكمون على الآخر غير المنظور وغير المقصود بالسلبية أي رفض الآخر الداخلي، فكيف بالخارجي؟ وأشار إلى فرج فودة ونجيب محفوظ ونصر حامد أبو زيد وسلمان رشدي. لكنه توقف عند مقولته: إن الفرد يمكن أن ينفذ حكم الردة إذا لم يطبق الوالي حكم الردة على المرتد.

مفهوم ومواريث «العدو» في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية

يدلل الباحث الإيطالي فيلهو هارلي على حاجة النظام الدولي المحكوم بعلاقاته «بالسيادة» إلى ثقافة المجتمع. فالدول رغم سيادتها تخضع علاقاتها لمنطق القوة والمصلحة. ومع ذلك فالانسجام بين الدول الأوروبية تجاوز القيم الدولية إلى مفاهيم اجتماعية وثقافية. لكنه وصف الآخر غير الأوروبي «بالبربرية أو التوحش» حيث لعب دوراً حاسماً في تطور الهوية الأوروبية وفي صياغة «الكونفدرالية الأوروبية». وأكد أنه سيهتم بالمنطق الثقافي لمفهومي «نحن» و«هم»، للهوية الجماعية ولوعي الجماعات.

يوضح أن مصطلحي «نحن» و«هم» مشتقان من «صور العدو» و«الآخر»

و«العدو»، حيث يلعب علم النفس وعلم الاجتماع الدور البارز في دراستهم التحليلية. لكن الدعاية والتعبئة الجماعية في الحروب وغيرها من حملات العنف منها تؤخذ معالم الدراسة. ويصل بالنتيجة بعد تحليله المدعم بأقوال علماء النفس والاجتماع إلى: أن «الآخر» دائمًا هو العدو. إلا أنه لا يمكن تصنيف كل الآخرين «أعداء». وأن العدو لا يصنعه فرد، وإنما ثقافة أبناء المجتمع. وبالتالي من لا يفهم لغة نحن بكل مداركها يصنف نفسه في دائرة «هم» التي تعني «الآخر» و«العدو». الذي يجب إبادته لأنه «شرير»، ثم يقسم العدو بالمفهوم الديني إلى قسمين: حلولي - كوزمولوجي ومتاعلي - تاريخي، الأول تمثله: البوذية والهندوسية..، والثاني تمثله: العبرانية القديمة والإسلام والبروتستانتية.

وبما أن مفاصل المناسبات للعدو المحبوب معروفة، ركز الباحث اهتمامه على تطور العدو الشرير الأكثر ارتباطاً بالعقل الأوروبي. ولم يتحدث عن الإسلام في تأصيله لمفهوم «العدو» دينياً، رغم إدراجه إياه تحت قسم: المتعالي - التاريخي. حيث ركز على أثر الزرادشتية في اليهودية والمسيحية، من خلال فكرة النور والظلام الخير والشر. وأن بداية التأثير كانت في «بابل» عندما التقى بنو إسرائيل والزرادشتين. فانتهت طائفة قمران التقليد الزرادشتية واعتقدوا أنهم أبناء النور والآخرين أبناء الظلام. وتجاوزت المسيحية أوجه التمايز بين الجماعات القومية أو الاجتماعية في اليونان، فأصبحت مقبولة من غير اليهود وأن غير اليهود أصبحوا مقبولين في الزرادشتية. ثم أدخل القديس أوغسطين مباشرة إلى المسيحية بعض عناصر الزرادشتية وميز بين الروحيين وبين الدينيين، فالروحى سيجري خلاصه والآخر فريسة للموت والعنف وال الحرب. واللافت أن المسيحية أشارت لأعداء الداخل المهرطقين كالسحرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كونهم عفاريت أوروبا.

صاغ الإثنيون - أيديولوجيا سياسة الغرب الإمبريالية - عندما دافعوا عن الديمقراطية ضد الدكتاتورية وصولاً للحرية بالدفاع عن الضعفاء والفقراة. كل ملك وطاغية هو عدو. فلا مجال للقوة في رحاب الحرية والمساواة، فكانت

محطة تبريرية للغرب. وأثبتت نظرية عدم إمكانية وجود سلام بين الديمقراطيات والأوليغاركيات (حكم الأقلية) مثيرةً إلى حكم الملوك والضعفاء المستبددين حيث يمثلون أبناء الظلام، وأنه يمكن تحقيق السلام بين الديمقراطيات.

يلح الباحث على إبراز الأنماط الدينية والسياسية كمنهج للتفكير تجاه الآخر العدو حيث أسست للهوية الأوروبية. ويعزو المركزية في الصياغة للمشرق إذ إنه يعيد جذور الصراع مع الإسلام إلى منطلق الصراع المشرقي الفارسي مع الغربي اليوناني، وأصله الفلسفية أمثال أفلاطون وأرسطو بعقلانية رفض الخارج وأنه أدنى من أي شيء بالداخل. وتتجذر العداء مع الشرق باتساع قوته بالإسلام. وأن الاستشراق يمثل المرحلة الثالثة في تطوير صورة العدو، وبهيمنة المجتمع الغربي منذ القرن التاسع عشر أصبح كل منافس يمثل الشر بروح حاقدة، لذلك أصبح كل صوت إسلامي بعياً يجب إزالتها.

يطرح مشكلة الفصل بين الماضي والحاضر، ليؤكد أن أبناء المعاصرة ليسوا أكثر عقلانية من القدماء. فوحدة أوروبا لا تتحقق بالاقتصاد وإنما بجواهر ثنائية التفكير الديني والسياسي. وبالتالي عندما نبحث بالمعاصرة الأكثر عقلانية - كما يدعون - من الماضي نجد أن أوروبا الجديدة تدول حول قضيائيا العدو.

تأصلت ثنائية التفكير التي طرحتها «بيرك» - الملقب بباب المحافظة - في الحرب الباردة بين أمريكا والاتحاد السوفيتي، عندما تنافستا على حفظ الحريات والديمقراطيات، فأنقتذت روسيا أوروبا من البرابرة الآسيويين ودافعت عن حق الديانة الأرثوذكسية ضد الهجمات الأوروبية الغربية، وظهر للعلن: من يحارب من أجل الخير؟

لا زالت أوروبا تنطلق من الحدود المسيحية لدولتها. فرغم التحكم بالعالم العربي بعد الحرب العالمية الثانية ظل جزء من المشرق ينظر إليه كعدو. وذلك بالنسيج السياسي الذي أصلته القومية العربية برمزية جمال عبد الناصر ومن ثم وبعد ذلك الاقتصادي الذي مثلته شخصية القذافي ومن ثم المعين الديني الذي مثله الخميني وبعد ذلك صدام حسين كممتك لآلية

عسكرية عظمى هي بيد أبناء المشرق العدو القديم الجديد بثنائية حضوره السياسي والديني، وبالتالي عودة الصراع بين الخير والشر. فتوحدت أوروبا لقضية سلمان رشدي ضد الموقف الإسلامي، ولم تقبل بعضوية تركيا لأنها تمثل العدو الثقافي الرئيسي.

يمكن للمجتمع الأوروبي بقومياته أن يتزع من هويته نحن «الأوروبيين» وهم «غير الأوروبيين»، إذا سلك طريق التنوع الثقافي والتسامح، علمًا أن الاتحاد الأوروبي مرهون بالتكامل السياسي بين قومياته، حتى يخرج من نفق سيادة الاتحاد في مواجهة الآخر، ليصل إلى كونية التفاعل. لكن مفهوم الخصوصية يرفض إلا أن يصنف بذاته العدو من الصديق، مما يحتم على إنكلترا والنرويج رفض دمج روسيا في أوروبا لتصبح متحدة قوية.

جدل الأنّا والآخر: دراسة في تلخيص الإبريز للطهطاوي

يضع حسن حنفي لجدلية الأنّا والآخر ثلاثة حقب زمنية، تبدل الأدوار فيها، بين العرب والمسلمين - الأنّا - من جهة، وبين اليونان والروماني وفارس والهند - الآخر - من جهة أخرى. حيث كان العرب والمسلمون في موقع المتعلّم قبل الإسلام وبعده، وفي العصر الوسيط أصبح المسلمون هم المتعلّمون، لكن الموروث العلمي عاد للآخر الغرب في العصر الحديث.

يعرض الباحث مسألة التفاعل الفكري من خلال رؤى رفاعة الطهطاوي (1873هـ)، الذي خصّ كتابه «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» بالحديث عن مكانة «الأنّا» الحضارة الإسلامية المعلمة للآخر الغرب، أي الحقبة الزمنية الثانية من تبادل الأدوار. وتأتي أهمية الكتاب - تلخيص الإبريز - أن الطهطاوي يصف باريس بالملاحظة المباشرة إضافة للمصادر المكتوبة من التراث القديم أو الغربي. وأن غايته قراءة مصر في مرآة أوروبا. ومن حسن الطالع أن تتشابه موضوعات الطهطاوي بمقالاتها الستة مع موضوعات ابن خلدون أيضًا الستة في مقدماته، حيث مثلت المقالة الرابعة ونصف الأولى «الأنّا» بينما مثلت المقالة الثالثة «الآخر».

يبرز الطهطاوي أثر الدين في تحديد هوية المكان الذي تبقى معالمه غير

واضحة إذا لم تخضع لميزان التقابل الجغرافي. فالأنـا - مصر - هي الإطار الجغرافي لوصف الآخر الذي هو باريس. يبدأ بتوصيف الإطار الجغرافي من الكل إلى الجزء أي من الدولة العثمانية إلى مصر ومن أوروبا إلى باريس، فالوصف الإسلامي خاضع للدين والوصف الغربي خاضع للعرق والجنس.

ويرى الطھطاوی أن تشخيص الآخر لا يتم إلا من خلال الأنـا، حيث يمكن الاستدلال على وجود أوروبا من خلال وجود الأوروبيين في مصر. واللافت هو تدليله على وحدة الأمة من خلال المقارنة بالتوقيت بين باريس وبقية المدن العربية.

ينطلق الطھطاوی من الأنـا التاريخية لفهم الآخر عن طريق وضع الأنـا في مسار تاريخها الهجري، فإن اكتشاف أمريكا تم بعد تغلب النصارى على بلاد الأندلس وإخراج العرب منها لا طبقاً للتاريخ الميلادي. في حين أن أسرأ من أولاد العرب في مدينة مولن صحبوا الفرنساوية من مصر إلى فرنسا. ويربط بين الثورات ضد الملكية في فرنسا وبين الثورات العربية في مصر بزعامة همام أحمد. كما يقيم أوجه الشبه بين المدلول الإلهي للحكم الملكي وبين المدلول الشرعي للحكم الإسلامي من حيث حاجة الحاكم للشعب بالمنطق الرسالي. ويكشف أن احتلال الجزائر ليس انتصاراً للنصرانية على الإسلام بل هو احتلال سياسي يقوم على مصالح اقتصادية، وبالمعاصرة يقوم على العنصرية، كونه وصف احتلال الجزائر كحدث فرنسي يمثل الآخر بالثورة على شارل العاشر.

وقد الطھطاوی في مغالطة منهجمة بنقده للأخر، حيث أخذ على الغرب عنصرية اللون الأسود، وأنباء حديثه عن استقبال الضيف كيف أن الآخر يكرمه بالترحيب عن طريق سيدة البيت، والأنا يرحب بالخدم الأسود، فلم يعقب بإشارة على وصف الخادم الأسود. مما يحمل على القول: عنصرية اللون حالة اجتماعية عامة عند الأنـا والآخر، وكبير وصغر حجمها في كلا الموقعين هو نسبي، وإن كانت الشريعة الإسلامية قد أخذت منه موقفاً منذ مهد الرسالة، لكن عدوه كانت تظهر في السلوك عند ضعف الحسن الديني. لكنه أعطى حکماً عاماً للأخر والأنـا في توصيف الأغنياء والفقراء بحالة عدم

عفتهما.

التعريب بين الأنـا والآخر لغويـ، فقد حـوى في كـثير من الأحيـان المضمـونـ، فأكـاديمـية فـرنسـا هي الجـامـع الأـزـهـرـ. وزـيـرـ الـحـربـ مـثـيلـ نـاظـرـ عـومـ الـجـهـادـيـةـ. وـاسـطـاعـتـ الأنـاـ تـعرـيبـ الـآخـرـ أـكـثـرـ مـاـ اـسـطـاعـ الـآخـرـ فـرـنـسـةـ الأنـاـ. لـكـنـ انـصـرافـ الأنـاـ لـتـرـجمـةـ الـآخـرـ أـدـىـ بـالـعـصـرـ الـحـدـيثـ إـلـىـ تـعرـيبـ الذـاتـ وـلـيـسـ تـعرـيبـ الـآخـرـ. إذـنـ الـانـصـرافـ عنـ قـرـاءـةـ الذـاتـ إـلـىـ التـعـرـفـ عـلـىـ كـلـيـةـ الـآخـرـ بـكـلـ جـزـئـيـاتـهـ أـدـىـ لـذـوـبـانـ الأنـاـ بـالـآخـرـ فـلاـ تـعـرـفـ إـلـاـ مـنـ خـلـالـهـ.

ويـؤـكـدـ أنـ الـبـيـانـ الـبـلـاغـيـ فـيـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ هـوـ مـوـضـعـ التـمـايـزـ عـلـىـ الـفـرـنـسـيـةـ وـغـيرـهـاـ، فـمـنـ الـبـيـانـ يـبـدـأـ الإـيمـانـ. وـالـطـرـيفـ أـنـ جـعـلـ الـلـغـةـ كـالـإـنـسـانـ، وـبـمـاـ أـنـ إـلـيـانـ يـكـفـرـ وـيـؤـمـنـ فـكـذـلـكـ الـلـغـةـ؛ قدـ أـسـلـمـتـ بـتـرـجمـتـهاـ لـلـعـرـبـيـةـ وـبـالـتـالـيـ خـرـجـتـ مـنـ ظـلـمـاتـ الـكـفـرـ إـلـىـ نـورـ إـلـيـسـلـامـ.

وـالـغـرـيـبـ أـنـ عـنـدـمـاـ تـحدـثـ عـنـ الـمـكـتـبـاتـ الـعـامـةـ وـبـمـاـ تـحـوـيـ مـنـ مـصـاحـفـ تـلـقـىـ الـاحـترـامـ الـواـجـبـ، قـدـ عـابـ السـمـاحـ بـقـرـاءـتـهاـ أـوـ تـرـجمـتـهاـ رـغـمـ اـعـتـرـافـ بـفـائـدـةـ ذـلـكـ فـيـ نـشـرـ إـلـيـسـلـامـ وـأـنـ أـصـفـيـ الـأـديـانـ. وـيـعـتـبـرـ أـنـ سـنـ الـإـبـدـاعـ عـنـ الـآخـرـ بـحـاجـةـ إـلـىـ تـعـلـمـ فـيـ حـيـنـ أـنـ الـإـبـدـاعـ عـنـ الأنـاـ مـبـكـرـ جـداـ، يـبـدـوـ أـنـهـ يـتـحـدـثـ عـنـ صـفـاءـ الـذـهـنـ الـعـرـبـيـ غـيرـ الـمـشـغـلـ بـتـعـقـيـدـاتـ الـحـيـاةـ وـالـلـوـقـوفـ عـنـ شـكـلـيـاتـهـ كـوـنـهـ يـعـيـشـ مـعـ الطـبـيـعـةـ بـمـعـالـمـهـاـ الـكـوـنـيـةـ الـتـيـ لـمـ تـضـطـرـبـ قـوـانـينـهـاـ الـحـيـاتـيـةـ بـفـعـلـ الـإـنـسـانـ.

يـنـقـدـ الطـهـطاـويـ اـدـعـاءـ تـمـيزـ الأنـاـ بـالـدـيـنـ لـأـنـ الـآخـرـ تـفـوقـ بـالـدـنـيـاـ. فـسـبـبـ قـوـةـ الـآخـرـ هـوـ تـمـلـكـهـ مـنـ الـعـلـمـ الـدـنـيـوـيـةـ، فـإـنـ اـسـتـعـمـارـ الـإـفـرـنجـ لـأـمـريـكاـ لـقـدـرـتـهـمـ عـلـىـ رـكـوبـ الـبـحـرـ وـمـعـرـفـةـ قـوـاعـدـ عـلـمـ الـفـلـكـ. يـقـولـ: عـرـفـ الـآخـرـ الـدـنـيـاـ فـعـرـفـ الـدـيـنـ، وـعـرـفـ الأنـاـ الـدـيـنـ فـجـهـلـتـ الـدـيـنـ وـالـدـنـيـاـ مـعـاـ. وـيـشـيرـ إـلـىـ ضـعـفـ عـلـمـ الـآزـهـرـ بـعـلـمـ الـدـنـيـاـ. وـيـبـدـوـ أـنـ الأنـاـ لـوـ عـرـفـتـ الـدـيـنـ بـمـقـاصـدـهـ لـعـرـفـتـ الـدـنـيـاـ بـمـعـالـمـهـاـ. لـكـنـ الـآخـرـ لـمـ يـتـعـرـفـ عـلـىـ الـدـيـنـ رـغـمـ بـرـاعـتـهـ الـمـتـعـاظـمـةـ فـيـ عـلـمـ الـدـنـيـاـ، وـإـنـ كـانـ عـلـمـاءـ الـدـيـنـ عـنـدـهـ قـدـ جـمـعـوـاـ أـحـيـانـاـ بـيـنـ الـعـلـمـيـنـ؛ عـلـمـ الـدـيـنـ وـعـلـمـ الـدـنـيـاـ.

يأخذ حنفي على الباحثين في شخصية الآخر توصيفهم بالرحلة الخاصة رحلتهم لتأثيرات مناخية ونفسية وعلمية يجعل الذهن معمماً لمسألة هي الأساسية جزئية. ورجا تأسيس علم خاص لفهم الآخر له قواعده ومدرسته، إنه علم الاستغراب.

وكون تلخيص الإبريز نموذجاً، فإنه يلاحظ الآتي:

- 1 - أحکامه هي ملاحظات عامة أقرب للانطباعات الشخصية، لكن ثقافته المزدوجة الأزهرية والحضارية الغربية جعلته يدقق بأوجه التشابه والاختلاف دون أوهام الأنما.
- 2 - انتقل بالحكم من الخاص إلى العام. فالتحليل الكمي والضبط الإحصائي ضروريان للحكم العلمي.
- 3 - اتسم بجمع معلومات خارج الموضوع رغم تبنيه منهج الإيجاز بالمقدمة. إما لإظهار الأنما القديمة، أو لضياع المؤلفات بالحروب، ويريد تجميل وإبراز معلومات غير معروفة.
- 4 - آثار الانبهار واضحة، لأنها تمثل ثقافة عامة لا عملاً خاصاً، فالغرب عنده المرأة المثالية التي تعكس عيوب الذات، فهو ليس موضوعاً للدراسة بل هو الظهر الأسود للمرأة التي لا تعكس شيئاً.
- 5 - تبدو فيه بعض التحيزات كوصفه لأقباط مصر بالغباء والقذارة مقابل ذكاء الفرنسيين ونظافتهم، فالغباء قد ينتج من الأمية، وعدم النظافة يعود لتخالف المجتمع. ولا فرق في كليهما بين المسلمين والأقباط بمصر.
- 6 - يكاد مدح السلاطين لدرجة التملق يحتل موقع الصدارة في الكتاب، وهذا خلاف الخطاب الإصلاحي، الذي لا يقف عند مقام سلطة أو هيبة عالم له هفوة.

صورة الإسرائيلي لدى المصري بين ثقافة العامة والدراما التلفزيونية يحتل الآخر عند المصري في ذاته - كما يرى عبد الباسط عبد المعطي - شكلاً مختلفاً عن أي آخر فهو آخر نوعي، برافقه الديني والسياسي.

فالاعتداءات الخارجية والتي من آثارها «دولة إسرائيل» كل ذلك يعني سحق حرية البشر.

بداية توقف عند جملة موجهات نظرية ومنهجية كالتالي:

- 1 - رغم أن مكونات الذات عن الآخر تلعب دوراً في صياغته لكن اختياراته وأفعاله هي مرتکزات صورته عند الآنا.
- 2 - تبرز إيجابيات الآخر لدى الذات عند انكماسها عن الهوية في حين ترسم سلبيات الآخر عند الذات عندما تتجلى ملامح هويتها. وفي كلا الحالين يلعب الآخر دوراً مهماً في رسم صورته.
- 3 - نوعية الآخر التاريخي تستدعي استحضار ثوابتها عند المتغيرات المتجددة لرسوخها لدى الذات المصرية.
- 4 - تبلورت صورة الإسرائيلي لدى المصري بفعل الخبرة المباشرة به والنص الديني والإعلام والثقافة الشعبية.
- 5 - الاستيعاب له دور مهم في فهم صورة الآخر، وبالتالي فهي مختلفة بين متعلم متفاعل مع الحياة وآخر لصيق ريفه.
- 6 - يقصد بالثقافة العامة تلك المترخصة من الثقافة الشعبية المتناقلة شفاهًا، فهي لصيقة الحقيقة الواقعية المعاشرة.
- 7 - اختار مسلسل «رأفت الهجان» لشهرته الإعلامية واتساع مساحته التاريخية، ليり هل عكس صورة الآخر الإسرائيلي؟

رغم المسحة التسامحية التي وسم فيها الشعب المصري، فقد رأى الإسرائيلي بمنظار ديني هو اليهودي. بسبب ممارسة الإسرائيلي التي استحضرها من النص الديني، مما أحدث تطابقاً بين الوصف الديني والسياسي عند الآخر. لكن الذات أيضاً تطابق عندها وصف الآخر من خلال النص الديني الذي تحدث عن أخلاقهم وممارساتهم المبنية على النكث في العهود. وذلك أدى بنطق المنابر المتنوعة وخاصة منها المساجد: أن الإسرائيلي المحتل هو يهودي خير وقريظة.

شغلت الأسماء المطلقة على أبناء اليهود في المجتمع الإسرائيلي حيزاً

مهماً من الثقافة المصرية على الساحة الشعبية والثقافية المتخصصة. فانكمش الشارع المصري عن أسماء تحبي الذاكرة بمكر اليهود القدامى وتأكدها ممارسة الإسرائيلىين المحدثين، مثل اسم «کوهين»، الذى وصل في سوريا إلى نفوذٍ واسع. وبالمقابل هناك أسماء دينية تفاعلت مع المجتمع المصري مثل «سارة» لأنها تشكل رمزاً دينياً عند المسلمين، فهي زوجة إبراهيم أبي الأنبياء. علماً أن الأسماء عند الآخرأخذت لوناً عرقياً ودينياً وطبقياً وثقافياً وجيلياً، مما يؤكّد على الشرخ العميق في داخل تكوينهم الاجتماعي.

باتت ثقافة العامة هي المعبرة عن حقيقة المجتمع الإسرائيلى، والتي تتمرّكز حول رفض الإسرائيلى، عكس طبقة رجال الأعمال وأهل الاختصاص العلمي، الذين يحصرون تمييز اليهودي المحافظ وحسب «بالطاقية التقليدية». فقد ربط العامة بين قصر اليهودي والحدّر من كل قصير، وبين صوته المنخفض والخوف من كل متمسك، وبين كثافة لحيته وشاربه غير المعنى بهما، وعدم الاطمئنان تجاه المستتر على قسمات وجهه. وبالمقابل أثروا على أناقة ورشاقة وجمال اليهودية المؤثرة بأي آخر، فهي جاذبة لكن دون مسكنة، فجعلها رجال الدولة محوراً استخباراتياً، إذن يجب الحذر من كل فتاة يهودية خاصة البارعة الجمال. وأيضاً من رجل يهودي متمسك بلباسه وقيافته، وأنه خافت لصوته.

قيم الإنسان تتحد بالوجود الاجتماعي النوعي، وهذا ما جعل العامة يركزون على توجه الإسرائيلى إلى التجارة ليقاربوا مهنتهم المعاصرة بتاريخ المدنية وأنهم يعتمدون بشقّ كبير في تجارتهم ما له علاقة بالجيش. لكن المثقفين يعلّلون انصراف الإسرائيلى للتجارة باعتماد المجتمع اليهودي المحاصر على السوق الاستهلاكي. وأن سوء نظرة العامة لهم مرّجعها الصورة التقليدية عن تجار القطن «الخواجات» وهم من جنسيات مختلفة أدى ظلمهم إلى مثل «التجار فُجّار». لكن حقيقة الواقع أن اليهودي متّميز بفنون التجارة، وذلك ليبقى مستقل الذات مما ولد عنده نزعة الاستعلاء لامتلاكه مفتاح الحياة المادي.

توافق رأي العامة على وصف الإسرائيلى بالبخل المقتر والأناانية، وأنه

مُرابٍ ومتجاوز للعواطف والمشاعر الإنسانية لبخله وماديته، بينما يحجب المثقفون عن تعميم هذا الوصف. ولأن اليهودي يعيش حالة توتر فهو موزع بين انتمائه لمجتمعه ورغبته في حل مشكلاته. وأن هناك يهوداً غير مربفين. وتتأتي نظرة المجتمع المصري للواقع الإسرائيلي في محور الاهتمام بالذات، وأنها أوعى وأذكي من الآخر.

رفض المجتمع المصري للعنصر اليهودي شعبياً وإعلامياً، جاء معبراً عن إصرار اليهود على إعلان عدوانيتهم بطلاق اسم «إسرائيل» على دولتهم التي أعطوها بعدها أيديولوجياً، في حين أن اليهود قبل 1952 كانوا مندمجين في المجتمع المصري، ولما انحسر نظام الطوائف سكن اليهود في المناطق الراقية تعبيراً عن تميزهم الطبقي المادي أي وصل الحاضر بالماضي كونهم يمتلكون مقومات الحياة الحرة.

صورة الآخرين: المخاوف الحقيقة والكاذبة في العلاقات العربية – الأوروبية

بدايةً يوجه سينغوردن سكيرياك كل متأمل في الآخر إلى منهجية تكوين الصورة عنه، فاعتبر أن تقسيم الآخرين إلى «نحن» و«هم» قديم قدم الإنسانية. ولأن الإنسان حيوان اجتماعي لا بد له من التفاعل وتكوين هذه الصيغة بين المعروف بال المباشرة أو عن طريق الشهرة، ودعا إلى عدم اعتبار الحكم التاريخي كتصور نهائي لأنه دائماً يكون مؤولاً. وطرح إشكالية التعميم التي تجلب للمرة تصوراً سلبياً في غالب الأحيان، مما يفرز نظاماً خلقياً بسيطاً في عالم معقد، ويقوى إحساس التفوق. وساوى بين الناس في تشابههم بالنزعية الإثنية في نظرتهم للآخرين. وأن مشكلة التحيز للذات المجتمعية تعود لحصر أدوات التقييم لبيئة الرأي.

عزا التقى الحضاري في الغرب إلى العلم والديمقراطية، لكن على قاعدة الفهم والتسامح. لكنه توقف عند وسائل الإعلام المتسابقة في رأي الخبر المنتقى لتسويقه ذاتها في متابعة كل الأحداث، حيث اعتبر أن الخبر مكون لثقافة غير متجربة عند الأشخاص في حين يمكن تأويله وفق إطار تأويل

قديمة لها منحى أيديدولوجي ما.

يلحظ الباحث في هذه المقاربة لغة التعميم عند العرب تجاه الغرب، وهي حالة سلبية نتائجها ليست خاطئة بالكلية. وظهرت موضوعيته في اعترافه الواضح المقر بـالمام العربي عن حقيقة تصوره عن الآخر. وهذا حال الباحث المتحرر لصوابية المعرفة.

أرجع «سكيريباك» تأويلات الحرب إلى أطر تشكل بعضها من التاريخ. ومميز بين عنصر الشباب المواكب لحضارة الآخر عبر الإعلام وبين المسنين، حيث أظهر إعجاب الشباب بأوروبا الجذابة والغنية والمتحركة لأن إثبات الذات فيها ممكن، وبالمقابل تتلخص أوروبا عند المسنين بالمادية والأناية والعدائية. وبالعموم العرب يشعرون بمنافسة غامضة مع الغرب، يعزّو الباحث أسبابها إلى ضعف ثقة بالذات الداخلية، مما يعني أن أزمة ثقة بالداخل العربي تجاه ذاته هي المشكلة المجلدة مع الآخر الخارجي، ورأى أن الأحكام العربية تجاه الغرب منشؤها التصورات المسبقة.

ينظر الغربي للعالم العربي بقيمة مزدوجة، فهو مغامر ومخاطر. فتراه يعجب بـمواقف اللحمة القبلية أو الإخلاص العائلي، لكنه يتوجه خيفة من غياب الديمقراطية والتعددية السياسية، على اعتبار أن التقدم الحضاري المتناميبني على تكافؤ الفرص المرتكزة على المؤهلات العلمية. بينما الواقع العربي تجده منسجماً مع لونه القبلي الذي لا يرضى أن تُحكم القبيلة من أخرى، فلا يمكن قبول مسؤول متعلم على حساب آخر قريب للسلطة. فالخوف على الذات من اندماجها بالآخر جعلت العربي يشعر بالتهديد الحداثوي من قبل الغرب ويقيم لنفسه خندقاً ثقافياً أو دينياً، وبهذه الذهنية يفهم الغرب التنامي الحديث للأصولية الإسلامية.

إن الخوف من الآخر أساسه بنوي ولا علاقة للنية فيه. والتهديد الثقافي القادم من الغرب سببه عقلانية الفلاسفة التي نَحَتَ الدين والأخلاق جانباً عن ثقافة الحياة. لذلك يشعر العربي أن أسرته مهددة بالقلة أو الضياع على قاعدة الأمان الاجتماعي المبني على الذوق الشخصي والمزاج الخاص؛ بحيث يصبح الدين والأخلاق حالة فردية يمارسها الفرد كما يرى أو لا يمارسها. فالمطلوب

إيداع حالة ثقافية مستقرة لتحديات المستقبل، لأن الذات والآخر أصبحا معاً وجهًا لوجه.

صور الإسلام في اليابان: الماضي والحاضر

الجديد السلبي في ثقافة الياباني - كما يرى آيري طامورا - تجاه الآخر العربي، وحدة الرؤية عند العامة والمتخصصين. وهذا لا ينسجم مع مواكبة اليابان لركب الحضارة، إلا أن متوسطي الموقف الاجتماعي يجهلون كل شيء عن الإسلام أو الشرق الأوسط. ورغم ازدهار القومية العربية في الخمسينات وأزمة النفط في السبعينات وأزمة الخليج الجديدة لم يتعرف المختصون على عمق أو شكل ثقافة المجتمع العربي، وبالتالي لم توظف في إعلامهم لت تكون هذه الثقافة عند عامة مجتمعهم، وإذا ما وجدت آثار رؤية فهي متأثرة بالحداثة.

والمفاجئ في المجتمع الياباني هو جهل المتعلمين بالإسلام والعرب والشرق الأوسط، فقد أجرى د. طامورا في الجامعة الدولية بطوكيو بحثاً تأسؤلياً مع 600 طالب عن معلومات آنية وتاريخية عن العالم العربي، فكانت النتيجة أن أكثر من 90% بُني تصورهم على: النفط والصحراء والجمل والعمامات. وأكثر من 80% يجهلون تاريخه، وقلة تذكروا محمداً وأمبراطورية العرب. مما يعني أنهم لا يمتلكون معرفة ملموسة عن الإسلام والعالم العربي والشرق الأوسط، وأن رؤية اليابانيين لم تتغير رغم أهمية حرب الخليج بسبب تحليلات وتعقيبات المختصين على شاشات التلفزة.

نمطية الذهنية التوسيعة لدى اليابانيين أثرت على الباحثين في صقل رؤاهم بسياسة الدولة، مما أبعدتهم عن دراسة الأعمال الحياتية اليومية رغم الفرصة التي أتيحت لهم عندما تزعزع الاقتصاد الياباني عام 1973م بفعل صدمة النفط الأولى. فالنزاهة بالدراسة لا تكفي لمعرفة الحقيقة، بل المباشرة باللحظة هي النافذة لتعزيز فهم الدين والشعوب والمنطقة.

وبالرغم من انشطار المجتمع الياباني إلى قسمين تجاه مشكلة العراق، فالمنطلق لم يكن من وحي الميدان العربي الخاص. فمن رأى الوقوف مع

أمريكا فلأنها قوة متقدمة، ومن رأى الوقوف مع العرب فلأنهم يشترون معهم بالآسيوية. لكن ثمة مسألة لافتة للانتباه هي وقوف جميعات يمينية في العادة موالية للولايات المتحدة قد عرضت متطوعين لإعانة العراقيين، مما يعني تكون لبنات ميدانية لفهم الآخر بالخبرة العملاقة المباشرة، من قبل المواطن الياباني.

وتبقى صورة الإسلام والعرب قائمة عند اليابانيين رغم كثافة المعلومات الصحفية المختلفة إبان حرب الخليج. مما يدعونا للتساؤل: هل الذهنية اليابانية تقنية وحسب، أم أن التسابق الحضاري جعل المختصين غير مبالين في تشقيف مجتمعهم، أم أن العالم العربي ليس جديراً بالاهتمام لأنه غير منافس؟ ثمة مسألة جوهرية غامضة في غياب معالم الثقافة الذاتية للعالم العربي والإسلام عن أدبيات الثقافة اليابانية. بل الصورة عندهم مظلمة، فالآخر: حربي المزاج، لا عقلاني، عديم الرصانة. أدنى المعقول أنهم مرتهنون لقوة الإعلام المتقدمة لأنباءها المنسجمة مع سياستها وأيديولوجيتها.

الآخر في فرنسا المعاصرة: العربي كبس فداء

يعتبر «روبار شارفان» العربي هو الآخر الحق كعرضه لظاهرة رفض جماعي خاصة بعد حرب الخليج، فالرفض ليس محصوراً بحزب سياسي دون آخر. مما يقودنا للتقصي عن بعد النظرة السلبية لدى الآخر في فرنسا.

تعود السلبية في ذهن الذات بفرض الآخر إلى القرون الوسطى حيث حكمت الكنيسة على اليهود بالعزل بعد أن حملتهم مسؤولية وباء الطاعون. لكن معاداة الشيوعية ومقارنتها بالفاشية في تاريخنا المعاصر أدتا إلى تكوين ذهنية فرن西ية رافضة بالأصل لكل آخر وحاكمة عليه بالسبق: أنه غريب. وبالتالي لا ديمقراطية معه في بيئة حقوق الإنسان، حتى أن الباحث في الجامعة إذا ما أولى قيمة لقضايا شيوعية حكموا عليه بالبذد والإبعاد دون أن يفرقوا بين الباحث وموضوع عمله. وبالتالي فالشيوعي هو الآخر الذي لا يمكن تصوره إلا بالذهن، وباتت الشيوعية هي ذاك الغريب عن مجتمع الذات، فهي الجحيم.

الذات تعبّر عن وجودها من خلال الآخر المناهض لكيونتها، وعند ضعف الآخر وتلاشيه وتمزق الذات الداخلي وتفككه، يصبح لزاماً على الذات أن توجد آخرأً لتجمع وحدتها المتلاطمة عليه. وبعد الأزمة الاقتصادية في فرنسا خلال السبعينيات وغياب شمس الفكر الإلحادي الشيوعي عن الساحة الدولية كنقطة قوة تجاذبية لمنطق الصراع، تبدى للذات إحياء فكرة السامية فكان العربي هو البديل الآخر لحماية الذات، لكنه لم يصل إلى موقع الإقناع كونه لا يحمل بعداً أيديولوجياً استفزازياً سوى بلونه الأسمى الدال عليه إذ أنه لا يحمل هوية عنصرية لا لون لها تستحق التصفية العرقية كالشيوعي.

الآخر العدو تحتاجه الذات عند تجذر الأزمات الداخلية، فالحل الداخلي لا يفرض نفسه إلا في آخر المطاف، وتبرز الحاجة للأخر الخارجي بهويته الثقافية ويترشح العربي لهذا الموقع اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً. فعلى الصعيد الاقتصادي هو المتسبب بالأزمة النفطية منذ عام 73 - 74. وفي الحقل السياسي الاجتياح العربي يهدد وجود الذات عبر الهجرة ومحاصرة إسرائيل البلد الصغير الضائع في وسط العالم العربي. وفي الجانب الأيديولوجي يتحول الجهاد إلى معنى معاداة الغرب ويأخذ الإسلام صفة الدين الصارم المعكّر لصفو العالم الغربي القائم على العقلانية والاعتدال والتسامح في حين أن المعتقدات الدينية عندهم مسألة ضمير شخصي. ويصبح العربي بكل صفاتاته هو العدو. بمعنى أن إدانة الآخر بالبربرية، بالتوحش، بعدم التحضر، بمخالفة القيم، تسترجع الذات ما ضاع منها.

المتأمل في شخصية العربي داخل المجتمع الفرنسي يجدها خليطاً من اللامبالاة والتبلد الذهني غير القادر على تصريف الأعمال الاقتصادية، إضافة لقل وجوهه إزاء هجراته المتتالية لمجتمع الذات. هذه الصورة السلبية تجاه العربي العدو صاحتها أقلام الساسة وصفحات الجرائد، بمعنى هي مفتعلة للحفاظ بل النهو من بقى الذات. فكل مسلكية لا عقلانية ولا حضاروية تُبرز، أما المواقف المفصلية حتى من قبل كبار الساسة العرب تُثْبَر كي يُبْقَى على قتامة الصورة العربية. كما ينعت الإيمان الديني في الإسلام بحدة التعصب الإسلامي خلافاً للمسيحي المتحضر صاحب المعتقد الشخصي الخالص

والمعتدل والمنزه عن السياسة. وأصبح العربي كبش فداء للواقع المخلخل للذات الفرنسية. فالغرب هو المسؤول عن حالة الاضطهاد الموسوم بالأحكام المسبقة على الآخرين قبل الاحتكاك بهم بل تماشياً مع حس قومي جماعي للذات خوفاً من الآخر.

الفلسطيني والعربي والإسرائيلي في نظر الطلبة الجامعيين في فلسطين

يبدأ «محمود ميعاري» في توصيف مفهوم التعصب أنه في الإطار العام عند المفكرين: «اتجاه سلبي نحو جماعة معينة أو نحو أعضائها» في حين أنه يحمل معنى القبول المطلق، مما يعني أن الاتجاه نحو الآخر يحمل مدلولاً سلبياً وإيجابياً حسب مكانة وموقع المستدل عليه. وضرب جملة أمثلة: كالرجل الأبيض في أمريكا مقابل الأسود. والعربي مقابل اليهودي في فلسطين، والعربي مقابل السلفي المسلم في يوغسلافيا سابقاً، وقبلهم حق الحرية والسيادة فقط لليونانيين قديماً.

أقل ما يوصف التعصب بالنمطية أو الأفكار المقبولة أو الآراء المسبقة، عن طريق المحددات التاريخية أو الثقافية والحضارية، حيث أظهرت بالمعنى الأول العربي غير متسامح تجاه المسيحي في الحروب الصليبية. وصور المستشرقون الإسلام كعدو شكل خطراً على المسيحية أكثر من ألف قرن، وأن القرآن هو من تأليف محمد وليس تنزيلاً إلهياً. ومشكلة التنميط أنه يبقى ثابتاً في الأوضاع العادمة، ويمكن تغييره لكن ببطء، فصورة العربي في حرب «67» على الصحف الأمريكية سلبية، فهو: يشعر بالدونية، فاقد الثقة بنفسه، تفكيره غبي، كاذب، إرهابي. بينما صورة اليهودي إيجابية، فهو: شجاع وائق من نفسه، متحضر، وتفكيره علمي. أما حرب «73» فكانت الصورة معكوسة حيث إن العربي بات إيجابياً بسماته واليهودي سلبياً بصفاته. مما يعني أن الأحداث الكبيرة تلعب دوراً مهماً وسريعاً في تبدل التنميط.

لكن العامل النفسي والاجتماعي هما من أبرز التفسيرات على ترسيخ حالة التعصب عند الفرد أو الجماعة. فعجز اليهود الشرقيين في إسرائيل عن

الوصول إلى مستوى اليهود الغربيين اقتصادياً وسياسياً يدفعهم إلى تعزيز العرب لأنهم يشكلون تهديداً لأمن الدولة اليهودية. فالعامل النفسي يحاكي واقع الفرد المحبط، والعامل الاجتماعي يحاكي واقع الجماعة مع أخرى.

شعور الإسرائيلي بخطر العرب على أمن دولته أبقى على سلبية صورة العربي في ذهن المواطن الإسرائيلي، فأظهرت الدراسات المتكررة التي قام بها عالم النفس - كلمن بنيميني - في الجامعة العبرية في القدس أن صورة الأمريكي هي أكثر حيوية، وتليها الإسرائيلي ومن ثم الألماني وأخيراً العربي، ويبدو أن تفضيل الألماني على العربي سببه أن الشاب الإسرائيلي واكب الصراع العربي الإسرائيلي لكنه لم يعاصر ظائع النازية الألمانية.

أما رؤية الفلسطيني للآخر الإسرائيلي فهي متوسطة، نجدها إيجابية عند فلسطيني الداخل الإسرائيلي بوصفه: متقدم، عملي، ثابت، متحرر. أما في الضفة والقطاع فهي مزدوجة؛ هو إيجابي في صفاته الذهنية وسلبي في تعامله مع الآخرين، فهو متفائل، متقدم لكنه: عنيد، أناني. وهذا ما يجعل فلسطينيو الداخل أكثر استعداداً من اليهود للتعايش مع الطرف الآخر وربط علاقات اجتماعية معه.

تختلف صورة الآخر عن الذات الفلسطيني حسب تنوعها على التوزيع الجغرافي لواقع فلسطين. حيث إن المسألة السياسية والحالة الأمنية يلعبان دوراً مهماً في صياغة التصور الذهني تجاه اليهودي الإسرائيلي. فقد تبين من البحث الذي أجراه معياري على طلبة جامعة بيرزيت عام 94 هو عينه الذي أجراه عالم النفس - يوحنا هوفمان عام 72 في مدارس ثانوية عرب، أن نظرة الشباب الفلسطيني إلى الآخر هي أكثر واقعية من نظرة الشباب الإسرائيلي. خاصة وأن فلسطيني الداخل نظروا بإيجابية إلى اليهود، وكذلك حال طلاب الضفة. أما طلاب غزة فوصفوه بالمتشدد العنيد الأناني. مما يعكس الواقع الطارئ للإسرائيلي على أرض فلسطين وليس انتماء الدين اليهودي. قبل الانتفاضة كان شعور الفلسطيني بانتماء الذات له هو الأقوى ويليه العربي ثم المسلم. ولذلك يعتبر فلسطينيو الداخل من الأمة العربية. وبفعل انتماء السياسي الإسلامي للانتفاضة أصبح انتماء الدين للذات هو الإسلام، وكل

متهاون بقواعد الشخصية للأمة الإسلامية فهو ليس منها سواء كان في الداخل أو في الضفة أو غزة. ويتحول تصور الآخر من نمط سياسي أمني إلى نمط تاريخي ديني كلما حاول المساس بالرموز الدينية للذات. حيث تنطبق هذه الرؤية على واقع الصراع الدموي اليهودي في فلسطين اليوم، بعد أن دخل أبيل شارون إلى الحرم القدس، مما أدى لتحرير الشارع العربي والإسلامي، لما تشكل القدس من رمزية دينية وتراثية.

الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانيّة: صورة الأنّا والآخّر في الحرب الأهلية (1975 - 1990)

يختزل الواقع اللبناني - كما يرى مسعود ضاهر - مشكلات عديدة تعيشها المجتمعات المتعددة القومية العرقية والمذاهب الطائفية والأحزاب العقائدية والصراعات الدولية. فما بين عامي 43 - 75، نمت الذات اللبنانية في ظل شعارات: «العيش المشترك، الميثاق الوطني بين الطوائف اللبنانية...»، وما بين عامي 75 - 90، أخذ حرب المدفع موقع حوار الذهن واحتلت اللغة الطائفية مكان اللهجة الوطنية، وبالمحصلة تفكك الذات اللبنانية وضعف معالمها المستترة أوصل المجتمع اللبناني إلى اللامجتمع واللاوطن.

من المفيد الوقوف على حقيقة البيت الداخلي اللبناني، كيف أن أسرة محكومة بمصالح أربابها الذاتية على اعتبار أنها مصلحة الأسرة بالكامل. هذا عمق الواقع اللبناني على مستوى الحزب والطائفة والمذهب، وبقدر ما للزعيم والممثل والمسؤول من سلط أو تشبت بموقه ومن علاقات خارجية يقدر ما ينفّذ رؤاه الخاصة ومصالح الدول الإقليمية الهدافة ببعدها الأيديولوجي المتفاوت مع نمطية العمل. فزعماء الداخل بأيديهم ورقة السلم إذا اتفقوا، وبهم تندلع الحرب الدموية إن اختلفوا. فإذا لا مشكلة من مصطلح «اللبننة» الذي أصبح علمًا على كل مجتمع تعايش فيه الإثنيات والقوميات. فالآخر مرفوض زمن السلم بالباطن غير المقروء، وسرعان ما يقرأ إذا لم تتحقق المصلحة الذاتية باسم الذات الجماعية، والآخر مرفوض بالظاهر المشاهد عبر الحرب الدموية. فإنه رغم سلمية التعايش اللبناني بين عامي 43 و75 لم تخل

من صراعات عنيفة أبرزها الثورة البيضاء عام 52 التي أسقطت بشارة الخوري ومحاولة الانقلاب الفاشلة للحزب القومي السوري عام 61 - 62.

في زحمة الاجتهادات المنهجية لفهم حقيقة رفض الآخر في الحرب اللبنانية يمكن الإشارة إلى منهجين: الاقتصادي وال النفسي الاجتماعي، فالواقع الاقتصادي السيئ في الريف اللبناني الجنوبي والشمالي خصوصاً، أفرز حالة بؤس في حركة انتقالية قسرية للمدنية تزامنت مع انتشار الأفكار والديمقراطية والاشراكية الثورية حيث ترعرعت غالبية القيادات العسكرية للميليشيات الطائفية وبخاصة الشيعية منها، فتولد الصراع الطبقي بين الأغنياء والفقراء على أملاك الفقراء وتنشأ شريحة اجتماعية جديدة تسمى: أغنياء الحرب. ويبقى الاهتمام بدور التحالفات الطبقية بين زعماء الطوائف أنفسهم حتى تستمر مصالحهم أيام السلم كما نفوذهم داخل الطائفة باهتمامهم بمصالح الفقراء.

السلبية تجاه الآخر موجودة في الذاكرة الجماعية لدى غالبية الطوائف اللبنانية، فتحت توحيد الطائفة قتلت زعامات مذهبية، وتحت توحيد الوطن قتلت رموز دينية وأخرى سياسية، وبين المفهومين هجرت قرى ذات لون واحد وأقيمت مجازر جماعية، ونشأت كانتونات مؤسساتية ومناطقية. ذاك التعايش السلمي المخبأ بالذات أفرزته الحرب الدموية الرافضة بحقد للأخر. لأن الدعوة لمركزية الدولة أيام الحرب كانت بالاسم. وهذا يعني أن كل دولة ضعيفة بمؤسساتها وبوعي أبنائها وزعماء طوائفها، حتماً الرفض الفردي والجماعي هو منطلق لشرارة حرب ضروس فيها. ولا حل لمحو الحقد الطائفي من الذاكرة الجماعية إلا بترسيخ الثقافة العقلانية المرتكزة على العدل والمساواة والمفرزة لنظام ديمقراطي مبني على تكافؤ الفرص لأصحاب الأيدي بيضاء، وبذلك تبني المجتمعات.

صورة الآخر في الرواية العربية: من نقد الآخر إلى نقد الذات في «أصوات» سليمان فياض

يؤرخ - جورج طرابيشي - لمكونات الرواية العربية برواية: «عودة

الروح» لتوفيق الحكيم، لأن صفحاتها تزينت بالحديث عن لقاء الحضارات، مما يدل على أن «الآخر» هو المؤسس للرواية العربية. في ظل هذه الرؤية يجب ألا نخلط بين واقع الرواية ومرحلة القصة، ويمكن تسميتها بفن الآخر.

برز العربي في فن الرواية «بطل»، وظهر الآخر الأجنبي كمحقق لبطولة العربي، فال الأول ذكر والثاني أنشى. وكأنه يسلط الضوء على الصدمة الحضارية الشرقية التي أثرت مرآة الغرب على تحسسها. وهنا قد أرجع تاريخ اكتشاف الذات في فن الرواية إلى «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم الصادرة عام 1938م. شعور الشرقي بحالة الحضاء جعلته يتوهّم أن النيل من المرأة الغربية هو نيل من الغرب بأسره. فتحول الرجل إلى سلاح والمرأة إلى جرح والحب إلى فعل وانتقام. ويبدو أن إبراز المجتمع الغربي لواقع المرأة الذي تقدم على الرجل في شتى الميادين هو الذي جعلها تبرز في فن الرواية على صفحات الصراع بين الشرق والغرب وليس لشعور الرجل الشرقي أن فناة مجتمعه بعيدة المنال.

يعزو طرابيشي صورة الانتقام الروائية من الغرب إلى حدث «الاستعمار» للشرق، فالحب يقابله الموت، في روائيات باريس ولندن، بينما الحب وجданى في الروائيات التي مسرحها الدانمرك «الساخن والبارد». إذن التعميم خاطئ في تصوير الغرب بكليته أنه محتل للشرق. وبالتالي يجب الانتقام منه عبر رمزيته المتمثلة بالمرأة.

أما «أصوات» الرواية المبدعة في تغيير معالم النظرة إلى الآخر، فقد أحدثت نقلة نوعية في آلية التفكير تجاه الذات والآخر. ويمكن اعتبار عام 1972م الذي صدرت فيه رواية «أصوات» لسليمان فياض التاريخ الموضوعي للعلاقة بين الشرق والغرب، ضمن ثلاثة محاور:

- 1 - مجيء الأنثى الغربية إلى الشرق بعد أن كان الشرقي هو الذي يذهب إلى الغرب.
- 2 - تحول البطولة إلى الأنثى الغربية.
- 3 - تحول الآخر إلى آخر الآخر. وهنا يركز على أبوية المجتمع الشرقي أي ذكريته التي تطغى على وجود المرأة. فالغربي آخر بالنسبة للرجل الشرقي وهي أخرى بالنسبة للمرأة، والإشكالية أنها لن ترضي التشبيء. وكان المرأة الشرقية

مشيئاً. فالصراع ليس على دونيه شرفهن الجنسي مع رجل واحد بل على دونية شرفهن الوجودي. فالعبد ينتقم من نده الذي أصبح حراً لا من سيده. وهكذا يتحول الانتقام إلى ساحة المرأة بين الشرق والغرب.

تبرز «أصوات» إمام المثقف الشرقي بتاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، فتراه - محمود بن المنسي - يحدثهم عن مقتل سبعة عشر ألفاً من أبناء الدراويش والبلدان المجاورة على يد أجداد «سيمون»، لكن سمات التسامح بعدم تحمل الأبناء وزر الآباء يؤكّد عليها شيخ المسجد في قرية الدراويش النائية، مما يدل على أن الدين الإسلامي وغيره من الشرائع السماوية نقطة ارتكاز للتلاقي بينبني الإنسانية شرقاً وغرباً.

ودللت الرواية على نفسية الشرقي غير العدوانية عندما تعاطى مع استذكار الأحداث بطريقة تاريخية صرفة، غير مدللة على سمات عنف الآخر. لكن تبقى إشكالية الذات محصورة في تركيزها على مظاهرها دون الالتفات لتحسينه إلا عند التقابل مع الآخر القادم، فهي متطبعة مع واقع التخلف. فإن وعي ضرورة المظهر يعني وعي واقع التخلف.

والواقع أن همَّ معادة الاستعمار الذي تصدّى له «الحكيم» يغلّفه ويؤطره في أصوات همُّ أشمل منه وأعمق هو الهم النهضوي، الذي تمثل بالعمدة والمثقف وإمام المسجد. فالمنظور النهضوي يحوّل معادة الاستعمار من مجرد عداء للآخر إلى موقف إيجابي يطلب نهوض الذات ولو من خلال التماهي مع تقدم الآخر. لكن تبقى المشكلة في السلوك الذي لم ينسجم مع ذات المظهر المعتنى به، فأخذ المثقف بحب الحضارة الغربية «حب سيمون» لكنه تجاوز حدود الاستمتالك المعنوي والوجوداني. كما أخذ بقال القرية بجسمانية نساء الغرب المتمايزة لتشغل ذاته بالاستمتالك المادي أو الجنسي مع زوجة أخيه. وهكذا تأسس «الأخرى» عداوة بين نساء الشرق ونساء الغرب عن طريق التحسد. وتعكس الرواية أزمة ثقة المثقف الشرقي بذاته. وبالتالي فهو مستعد ليعمل في أي مهنة حتى الاستعباد من قبل خواجهية ابن قريته، المهم أن تطاً أقدامه أرض الحضارة الغربية. كما تدل أن عدوانية التحسد تستغل فيها حدود الهوية للتعبير عن الحق المسلوب أملأاً بالحصول عليه، حال نساء

القرية اللواتي عَيَّرُن «سيمون» بهويتها الغريبة عن مجتمعهن الديني، فهي لا تستحق «حامداً».

هكذا يبدو الصراع بين الذات والآخر، بين الشرق والغرب، هناك في الغرب تحت لواء العنصرية، وهنا في الشرق تحت لواء الأصولية. وأنه لا حياة للذات إلا بموت الآخر الأخرى. إنها عدوانية التحاسد المأولة لحقيقة الواقع.

الأصوات الغربية إزاء الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي حالة الأدب الشعبي

يعتمد - توان فان تيفلين - فهم الصوت الغربي على بحث - باختين - الروسي الذي حاول استخلاص الخطاب داخل الأدب الشعبي الغربي الذي يمنح بعض الأصوات مصداقية وعنفواناً لتصاغ على منوالها العلاقات الدولية. إذاً نقطة الارتكاز لفهم الآخر الغربي القضية الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي متقدمة من الأصوات والحوارات.

الخطاب عند باختين يرتكز على تعدد أشكال المنطوقات وقيام حوار بينها. حتى أن منطق الحي الواحد يشير أصواتاً مختلفة باختلاف المقام أي أن لكل مقام مقال. بمعنى أن الواقع له دوره في صياغة الصوت، فاللغة تعبر عن التفكير، والكلمة تكشف الصوت الكامن في ذهن الشخص.

الصوت السياسي هو القوي والصوت الشعبي هو الضعيف، وضمن الخطاب السياسي هناك أصوات مختلفة داخلة، مشكلتها أنها لا تتمتع بوضع حواري متكافئ. فالقوى يبلغ صوته للناس والضعف يكتبه لعدم مشروعيته. مما تنشأ حالة اجتماعية توحي بمن له الحق ومن لا حق له في مسألة ما. فالقوة هي التي تبرز الصوت المحاور لسياسة الدولة، والدولة القوية هي التي ترفع صوتها إزاء الدولة الضعيفة فالسياسة الرسمية تعتمد الرتابة البلاغية، والكلام الشعبي يصل بالأسالة والواقعية.

يعتبر الأدب الشعبي هو مصدر الأصالة لمعرفة المسافة بين الجماعة

الداخلية والجماعة الخارجية. لأن خطاب الدولة مبني على التزويق لترويج ذاتية السلطة، بينما الصيغ الشعبية مبنية على العفوية، فالحركة الشعبية تعني حرية التعبير لأنها غير مقيدة برتابة الخطاب. وبما أن الرواية مصدرها الراوي فيشكل بموقعه صوتاً أعلى تراه يحكم على الأصوات الأخرى، ولأن مصداقيته قائمة على الموضوعية فإنه يتمتع بنفوذ شعبي. لكن نبرة الصوت تلعب دوراً مفسراً أو مبهماً لواقع الرواية، فمعرفة العالم الشيعي والواقع الإلهائي بينها برواية «جون لوكرى» عبر إيقحام جاسوس مؤمن بهويته.

برزت الصورة الإسرائيلية المستضعفنة في الأدب الشعبي منذ السبعينيات في ظل اصطدام مستقبل مضطرب لعمليات الفلسطينيين وللمشكلة النفطية التي استفاد منها العرب عام 1973م. فتنبأت الرواية حدوث عمليات أخطر في المستقبل، فاختلتقت تاريخاً خفياً لتصوير أسلوب تجنب الكوارث الكبرى. إنها مسألة القوالب الجاهزة لترويض صوت العربي في رقعة الانقسام بين الجماعة الداخلية إسرائيل، والجماعة الخارجية العالم العربي الإسلامي.

يشخص الباحث الصراع الفلسطيني الإسرائيلي من خلال قصة «القرصان» للروائي «هارولد وربانس»، التي يستغل فيها الجنرال الإسرائيلي المتقاعد مسألة الحظر النفطي ليجعلها مصدر القلق الاقتصادي للغرب، فيتحدث بكلام عامي شعبي ليؤكد مصداقية وصدقية طرده، بينما السياسي الأمريكي يتحدث بلغة رتبية بعيدة عن التأثير النفسي أثناء الحوار. أظهرت القصة العرب باعتبارهم إرهابيين يمتلكون أقوى سلاح حظر إنه البترول. وبينت أن قوة الإسرائيليين بتحللهم من الخطاب الرسمي، أي أن السياسي هو أسير الحركة الشعبية، مما يجعله متحرراً من أي عهدٍ يرميه مع غيره.

فالغرب لا يستطيع إلا أن يحد من حرية إسرائيل المطلقة. لأن الصوت المحرض على التدخل العسكري المعادي للإرهاب والمناصر الإسرائيلي يمثل النفوذ الشعبي، في حين أن الأصوات الراعية للسلام وإلى منع انتشار القوات العسكرية هي السلطة السياسية المتحلية بالخطاب الرسمي. إذن عفوية الخطاب الشعبي تضفي على الساسة الإسرائيليين نوعاً من المصداقية تُستغل للاستفادة من الغرب تجاه العرب.

لا يُعير الإسرائيلي أي اهتمام للمسألة الأخلاقية، فلهم قدرة فائقة على إنشاء حوار بين الصوت المناصر للتحرك العسكري والصوت الذي يعبر عن الاشمتاز من انعدام الأخلاق في الحرب ومن نزعة التعصب التي تسودها. هذه الرؤية تمثلها رواية: «الأحد الأسود» ببطليها «كاباكوف» عميل الموساد و«راشيل بومان» الطبيبة الأمريكية خلال حرب 67، حيث تقوم الطبيبة بفقد العمل غير الأخلاقي من قبل الإسرائيليين في زمن السلم كونها تمثل عفوية الصوت الشعبي لكن نزعة الإسرائيلي الاستعلائية والمصلحية يجعلانه غير مكترث لإقامة التناقضات في شخصيته المعكوسة في علاقته مع الخارج العربي. وأن العفو الأخلاقي حتى عن المرأة العربية غير مبرر عند اليهودي الإسرائيلي في قاموسه الحيادي أثناء السلم وال الحرب على حد سواء. طبعت بعض الروايات بطبع النقد الداخلي في الذات الإسرائيلية لكن الصوت الناقد أدنى قيمة، وبالتالي يسمح له بالحوار.

يصور العربي بأنه عديم الشعبية، ابتسازي، منغلق على النفس، فهو صوت عديم التجربة، في حين أن بعض الروايات تدرج أصوات المتعاطفين مع الفلسطينيين في الغرب، مثل رواية «صاحبة الطبل الصغير» لمؤلفها (جون لوکري) 1983م، ببطليها عميل الموساد «كورتز» والممثلة البريطانية «تشارلي». حيث يسعى لإخمام صوتها الداعي لتحقيق السلام الفلسطيني بترك العنف ضد هم، وكونها تجسد المثالية يطغى خطابه الواقعي الممزوج بالخبرة الشعبية والسياسية ليطمس نبرات الصوت الناقد للذات الإسرائيلية، لأن النقد حتى من المرأة الغربية يجب أن تصقل مشاعرها الأنثوية الشفافة على نقد الذات غير الإسرائيلية. وأن الآخر العربي هو سلبي إذا ما احتكبت به وعرفت بيته عن قرب، فالإسرائيليون والغرب يمثلون المجتمع الداخلي، والعالم العربي والإسلامي يمثلان المجتمع الخارجي. وإذا ما سمع صوت ناقد للذات لا بد من رفع صوت مقابله، لتبقى الذات متماسكة تجاه الآخر العربي.