البنية المعرفية للثقافة الكولونيالية: أي حوار للثقافات؟

د. محمد دحماني، جامعة ابن زهر أكادير-المغرب.
د. لحسن دحماني، جامعة ابن طفيل القنيطرة- المغرب.

ملخص: إن الثقافة الغربية التي غزت العالم بالبضاعة والمطبعة والمدفع، أو لنقل الثورة الصناعية وعصر التنوير والاستعمار بأشكاله المتتابعة، تعاملت مع هويتها الخاصة. من هنا تحولت أشكال تفسيرها لعالمها الخاص إلى صيغ قاصرة عند التعامل مع عوالم أخرى، وتحولت أشكال النضال الفكري فيها إلى إيديولوجيات خارجها. وبالمقابل برزت حركة فكرية مناهضة للثقافة الغربية المتمركزة حول ذاتها، تدعو إلى الرجوع لأسس الثقافة العربية الأصيلة، لكنها لم تخلُ هي الأخرى من تمركز يبعد ويقصي الآخر المختلف، الشيء الذي وضع المثقف العربي عموما والمغربي خصوصا بين فكي قوتين ثقافيتين، فما هو متاح له على الساحة العربية الآن، لا يتعدى أحد الخيارين التاليين: إما أن الإنسان المغربي يبدأ بالإنصات للحوار الذي يعتنق مبدأ "الرجوع" لأسس الثقافة العربية "الأصيلة" دون نقد ودون مساءلة، أو أنه يجبر على معانقة "حوار مرحلة ما بعد-الاستعمار" التائه حاليا والذي لا يسمن ولا يغني من جوع. لذلك سنقف على هذا التيار الثاني من أجل استجلاء مفاهيمه وبنيته المعرفية.

الكلمات المفتاحية: التاريخ الكلي، الزمن التطوري، التاريخانية، التمركز العرقي، الاستشراق، الاختلاف.

The cognitive structure of the Colonialist culture: What dialogue of cultures?

DR. Mohamed Dahmany , Ibn Zohr University Agadir , Morocco.
DR. Lahcen Dahmany , Ibn Tofial University Kenitra, Morocco.

Abstract: The Western culture, which invaded the word with goods, printing press, and guns, or through the successive transfer of the industrial revolution and the age of enlightenment and colonialism, dealt with its own identity as the universal identity, which caused the intellectual struggle to turn into ideologies. On the other hand, an intellectual movement against Western culture centered around itself has emerged calling for a return to the foundations of the original Arab culture, but it has not ben devoid of neglecting and excluding the other, which has placed the Arab intellectual, in general, and the Moroccan intellectual, in particular, between the jaws of two cultural powers. What is available to them on the Arab arena now does not go out one of the following options: As for the Moroccans, to start listening to the dialogue,

which adopts the principle of "return" for the foundations of a "genuine" Arab culture, without criticism and without questioning, or force them to embrace the currently fading "post-colonial" dialogue, which is not enough. Therefore, we will focus on this second trend.

KeyWords: macrohistory, evolutionary time, historicism, ethnocentrism, orientalism, diversity.

مقدمة:

بقدر ما جعل الاستعمار من المعرفة الكولونيالية مصباحا للإدارة الاستعمارية يعرفها بالشعوب المستعمرة، ويرشدها إلى الطرق التي تمكنها من التحكم بنظامه الاجتماعي، بقدر ما جعل منها أغلالاً يأسر بها الآخر في فلكه مستفيدا من القوة المادية والتفاوت في التقنيات التي يسخرها لقهره وإخضاعه لنفوذه وسيطرته. ولم تكتف المعرفة الكولونيالية بذلك، بل عملت على تغييب الآخر كواقع مختلف، سواء باستبعاده وإقصائه أي الزج به في تاريخ النسيان أو التاريخ الصامت، أو بإدراجه في المراحل الأولى من تاريخها الخطي والكلي، مستندة في ذلك على نظريتي كونية العقلانية الإنسانية والتطور الحتمي للتاريخ. لكن الأمر لم يمر دون اعتراضات، بل سرعان ما ظهرت النظريات النقدية سواء الداخلية أو الخارجية التي حاولت إزالة الغطاء عن التمركز الأوروبي وإرادة القوة الكامنين في ثنايا المعرفة الكولونيالية. ما المرجعية التأسيسية لهذا التمركز المعرفي الأوربي؟ وما دور العلوم الاجتماعية في تعزيزه وإضفاء المشروعية عليه؟ وأخيراً، كيف عملت بعض النظريات النقدية على تفكيك تلك المعرفة؟

I- المرجعية التأسيسية للتمركز العرقي: الكونية والتاريخ الكلي

المنهج التاريخي وجدلية حوار الثقافات

لقد كان للمدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة، وعلى رأسها فرناند بروديل، دور كبير في إبراز جوانب الاستمرارية والاتصال عبر الحقب التاريخية المتباينة، حيث يقول في هذا الصدد: إن الاتفاق المثمر يجب أن يقوم (أقول ذلك وأعيد قوله بإلحاح) على المدى الطويل، هذا المنهج الأساسي للتاريخ، وهو إن لم يكن نهجه الأوحد، إلا أنه أقدر وسائله على طرح قضية التنظيمات الاجتماعية الماضية والحاضرة بطريقة جادة، إن المدى الطويل هو اللغة الوحيدة التي تربط التاريخ بالحاضر وتجعل منه كلا متكاملا (محمد علي الكري، دس، ص52).

ومن تم فالاستمرارية التاريخية، والمراحل ذات الأمد الطويل، التاريخ الكلي، كلها تصب في الميتافيزيقا التي تؤسس التجانس والاستمرارية على أساس مبدأ الكل أو الكلية. وعندما يتم الحديث عن التاريخ العالمي بهذا الشكل المجرد نكون أمام تجريد المؤرخ من انتماءاته الجغرافية ومن مرجعية بلده الأيديولوجية، كما كان فنلون (Fénelon) يتمنى ألا يكون المؤرخ منتميا لأي بلد أو زمن، بيد أن هذا لم يكن شعار التاريخ الاستعماري وحده، بل تنطوي تحت جناح هذا المنهج، كذلك، أغلب الدعوات المطالبة بالرجوع الكامل وغير النقدي للأسس الثقافة العربية والإسلامية، فهذه الدعوات تتجاهل أن أمنيات حركات مقاومة الاستعمار في الدول المستعمرة سابقاً لم تكن تحقيق الاستقلال الوطني الضيق الأفق فقط، بل كانت الجهود السابقة لمقاومة

الاستعمار تنشد مستقبلا أكثر تفاؤلا حين يتم قبول الإيديولوجيات الوطنية والدينية والسياسية بحذر وفي حرية كاملة للنقد والمناقشة. في هذا السياق، يقول علال الفاسي في كتابه: النقد الذاتي، على أن الأفكار التحررية الكونية الشاملة التي ندين بها اليوم تجد جذورها في ثورة الإسلام الأولى، وإن كان الانحراف أبعدنا عنها والخرافة غطت عليها.

كما تنطوي تحت جناح هذا المنهج السياسي والثقافي أغلب الدعوات التي تدعي الرغبة في تطوير المجتمعات العربية، والذي يميل متبنوه لوصفه "بالتقدمي" بعض الأحيان، هو ببساطة نتاج قراءات، لكل ما يأتي من "وراء المحيط"، فطوق النجاة الذي يحتاجه العرب والمسلمون، حسب نظرة هؤلاء، هو الإيمان المطلق وغير الناقد وغير المشكك بأن كل ما أنتجه الغرب يجب التمسك به وتقليده ومحاكاته. هؤلاء سجناء حقيقيون للأيديولوجيا، وسجناء كذلك للنظم الفكرية التي حكمت أو لا تزال تحكم ما يطلقون عليه بشكل بريء الحضارة الإنسانية أو ما هو مشترك للبشرية جمعاء، تأخذ منه مفاهيم ضرورية كالعقل والحرية والديمقراطية وغيرها من المفاهيم، في حين كان كل واحد من ممثليه، المتباهي بعلم بلاده، أوربيا متحمسا، متشبعا أيما تشبع بأيديولوجية عصره. لم يكن الاستعمار بالنسبة إليه مجرد مرحلة من مراحل الصيرورة الإنسانية. وإنما الخير الأعظم الذي يباركه، كما لو كان من الضروري أن يتوج التاريخ العالمي. لذلك فهو يعتبر أن كل جانب في العلاقات بين أوربا وباقي العالم الخاضع، أو الذي يتعين إخضاعه، ينطوي على مؤشر إيجابي أو سلبي، حسبما يساعد على السيطرة أو يعيقها (جرمان عياش، 1986، ص16). وفي مواجهة هذه المعضلة الحوارية والبلاغية والأيدلوجية، لا يوجد حقيقة حل آخر أمام هذا الإنسان العربي/ العالم الثالثي سوى "عدم الاختيار" مطلقا بين هذين الحوارين وتفعيل قدرة الشك لديه إلى أقصى درجة ممكنة، لكي يكون قارئاً ناقداً لأغلب ما يدور حوله، وكذا توضيح أن هذه المفاهيم، هي مجرد غطاء يزين إرادة القوة الغربية إن لم تكن هي القوة ذاتها حسب فوكو، حيث يقول: "أن المشروع الثقافي الغربي كان يزين إرادة القوة بإطار من الأفكار / والقيم. وكان مفهوم شعار: الإنسانوية، هو مجمع هذه الأفكار والقيم. وكانت العقلانية الديكارتية ثم الكانطية وصولاً إلى الهيغلية، تعد شعوب المشروع الثقافي الغربي بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم في مستقبل قريب. غير أن ما حدث هو وقوع هذا الانشقاق والانشطار الكبير بين وعود الأنوار التي زالت لحساب نتائج أخرى مغايرة " (ميشيل فوكو، 1990، ص 6). وكما هو الحال كذلك، لهومي بهابها، ذلك الناقد الهندي الكبير الذي وصف قبول ما هو غربي "كأفضل من المحلي " بأنه ناتج عن المتشبهين غير الشبيهين بالغربيين تماما (Robert Young, 1990, p 147).

2 – وحدة التاريخ: التاريخانية كمنهج للتحديث

إن المعضلة المنهجية التي تواجه السوسيولوجية العربية / المغربية هي إشكالية تفكيك وإعادة بناء علاقة الأنا بالآخر، الشرق بالغرب، التخلف بالحداثة. حيث إن الحديث عن التاريخ المغربي يستلزم الوقوف عند عبد الله العروي، الذي عالج المشكلة التاريخانية التي ترتبط بتأخر العرب أو التأخر الثقافي للعرب في كتبه ومؤلفاته منقباً عن الطريقة التي يمكن بواسطتها تشخيص هذا الداء العربي ومحاولاً في نفس الآن وصف الدواء. لقد شخص الوضع العربي عامة والمغربي خاصة

في ما سماه "التأخر التاريخي"، ويعني به أن البلاد العربية مسبوقة في الميدان الفكري والاجتماعي والعلمي والثقافي، وهي الفكرة التي بناها على ثلاثة افتراضات: "أن ثمة مرحلة أعلى من التطور، وأن ثمة وحدة في التاريخ، وأن الزمن التاريخي قابل للانضغاط" فإنه اضطرب في ذكر الدواء: تارة سماه الواقعية وتارة البرجماتية، وطوراً الماركسية الموضوعية، بل الليبرالية الحديثة ومرات سماه التاريخانية (محمد الشيخ، 2004، ص59).

والليبرالية هي آية من آيات الحداثة، وإن ثمة ارتباطاً عضوياً بين الليبرالية، من حيث هي مذهب نما لدى أقطاب فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة من حيث هي نظام اجتماعي ومرحلة تاريخية. وبصفة عامة، الليبرالية عند العروي هي "منطق العالم الحديث، والحصيلة النهائية للثورات المتتالية التي يسميها المؤرخون الحداثة" (محمد الشيخ، 2004، ص 63).

أما عن مفهوم التاريخانية، فله ما يزيد عن ثلاثين تعريفاً حسب محمد الشيخ الذي يلخصها في ثلاث سمات وهي: "أولاً: أنها ليست فلسفة تعتنق، وإنما هي منطق التاريخ إذ يعي نفسه. ثانيا: أنه لما هي كانت الدعوة إلى التاريخانية ناجمة عن تجربة التاريخ وتخبر بأمره، لاسيما الوعي بالتأخر والتخلف، فإنها تجربة "لا تقبل التعارض أو التجاوز". ثالثا: أن هذا لا يعني السقوط في المنطق الإطلاقي، فتصير التاريخانية أمراً مطلقاً، وإنما يعني أنه متى تجاوز المجتمع التقليدي تقليديته وتخلفه آنها تنحل الدعوة إلى التاريخانية من تلقاء تحقق الوعي بالتقليد وتجاوز أمره"(محمد الشيخ، 2004، ص 58). والمهم بالنسبة لنا في هذا البحث هو أن نسأل العروي عن علاقتنا بذواتنا وعلاقتنا بالآخر؟ أي كيف يعالج هذا الداء علماً أنه مرتبط بقرون مضت ومرتبط بالصدمة الاستعمارية وبالانسحاب المبكر من غمار المشاركة في صنع الثقافة العالمية؟ وبصيغة أخرى ما نوع القطيعة التي تتبناها التاريخانية؟ ما علاقة التراث الليبرالي بالتراث العربي؟ الجواب نستشفه من خلال قوله "الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبراليِ [دليل الكونية] باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار [دليل العالمية] يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا" (محمد الشيخ، 2004، ص 89)، يعني لا يجب أن ننتقد التراث الليبرالي على العكس يجب أن نفصل بين التراث الليبرالي الذي هو دليل الكونية والاستعمار دليل العالمية. الغرب غربين: "غرب الظاهر: أي غرب الفردانية والأنانية والإمبريالية(حاربناه دائما باسم ماضينا الحافل وباسم العدل والروح). وغرب الحلم:أي غرب القيم العليا والآمال العريضة والنزعة الإنسية التي توحي بها علومه وفنونه (محمد الشيخ، 2004، ص 83). يميز العروي بين "الكونية" و"العالمية"، فأما "الكونية"عنده، فشأنها أنها إرث مشترك بين البشرية جمعاء ـوهو ما يعبر عنه بعبارة "المتاح للبشرية جمعاء ـ إرث شأنه أن منه تفيد كل ثقافة وحضارة وتمتح: العقل، الحرية، الدولة. وأما "العالمية" فهي إرادة هيمنة "عقيدة معينة "أو"ذاكرة مخصوصة"أو "قيمة جماعية محددة "على كل العقائد الأخرى، مع أن مفهوم العقيدة هاهنا مبني على إنكار الحدث أي ناهض على إنكار التاريخ والتاريخانية، وكأن العروي يريد أن يقول: نعم لكونية العقل، لا لعالمية الروح. ذلك أنه علينا أن نميز بين الثقافة الليبرالية القابلة للتعميم والثقافة الخاصة بالبرجوازية الغربية التي تنشد العالمية وتضغط علينا (محمد الشيخ، 2004، ص 84). السؤال الذي يكاد يباغثنا في الخطابات الغربية ذاتها هو: أليس هناك

تضامن عضوي بين إرادة القوة والمعرفة؟ وإذا كانت تاريخانية العروي تستملي الثقافة الليبرالية محاولة إعطاءها طابع عالمي خاصة ليبرالية القرنين 17 و 18، فإن الخطيبي له موقف آخر من تاريخانية العروي إذ يقول: "لنمارس التاريخانية المعممة"، ذلك هو شعار عبد الله العروي. لاشك أن هذا التاريخاني يتملك جدارة الإرادة لإعادة التفكير في " الوعي التاريخي". بالنسبة إلى الإيديولوجية العربية، وبخاصة المغربية، إنه يلح على الاستمرارية التاريخية، وعلى أهمية المراحل ذات الأمد الطويل، من أجل أن يرد الوضع الاستعماري و"تخلفنا الثقافي" إلى مجال تاريخي كلي" (عبد الكبير الخطيبي، 2000، ص37).

3- التاريخانية تجسيد لميتافزيقا العقل المطلق:

يرد العروي التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية، نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن "عامل التاريخ" عقل مطلق، قادر أن يسيطر على المصير. يرجع هذا المطلق، وكما سنرى في الفقرات القادمة، لنوع من "الزمن" الذي ينبني على أساس الهوية والذاتية، ويلغي الاختلاف. وهذا ما يثير حفيظة الخطيبي خاصة وأنه يدعو إلى تحرير المعرفة العربية من سيطرة المعرفة الغربية، ويقر بالتضامن العضوي بين الفلسفة وبقية العلوم، بالإضافة إلى أن الكل والكلية "وهم" بالنسبة له، لأنها هوية عمياء تؤدي إلى النفي والإقصاء وتؤدي إلى خلق ترتيب وتراتب نظري وإيديولوجي، لذا يقول الخطيبي: «من جهة أخرى، يتيح العروي، من حيث أنه يريد أن يغير التاريخ بقانون الاستمرارية، للحركة الأخرى أن تتسرب بين الأصابع، حركة الفرق، واللااستمرارية والفوضى واللاتماثل. هناك دائما خسارة لا تعوض في عنف الكائن التاريخي" (عبد الكبير الخطيبي، 2000، ص 37). إنه يهتم في هذه الحركة التي تنفلت عبر الأصابع بالهامش، وهو هامش الميتافيزيقا الغربية والعربية. التصنيف التاريخاني الذي قام به العروي فيما يخص الإيديولوجية العربية المعاصرة: الشيخ والليبرالي والتقني، يسائله الخطيبي عن موقع التراثوي اللامذهبي والتراثوي اللاهوتي بالفعل؟ (عبد الكبير الخطيبي، 2000، ص 35). أما فيما يخص هذه الحركة المطلقة للتاريخ فإنها تتشكل من المختلف وليس من المتجانس، وأن ليس هناك مسار خطي للتاريخ بقدر ما هناك شبكة وفضاء رحب وفسحة بين تواريخ مختلفة ومتعددة، فسرعة تاريخ العلوم الحقة ليست هي سرعة تواريخ العلوم الإنسانية، والتاريخ عند العروي وحسب الخطيبي: "مأسور في الميتافيزيقا، هو الذي جعله قريبا من الماركسية. غير أن الماركسية، في أحد أشكالها الأكثر صرامة ترفض:

التاريخانية المتعالية (تاريخانية المجتمع الإقطاعي) التي تحددها المطلقات (الله، النبوة، القدر..)

تاريخانية الفكر الليبرالي (القرن الثامن عشر الأوروبي)، التي أوجدت بدائل تحل محل مطلقات التعالي، وهي بدائل معلمنة: العقل، الفرد، الحرية. . . لقد حدث تغيير إيديولوجي، لكن التربة الميتافيزيقية بقيت هي إياها (عبد الكبير الخطيبي، 2000، ص 37). ومن هنا يقر الخطيبي أننا " لسنا ملزمين باتباع المسيرة ذاتها، بأن نجتاز من جديد المراحل التي اجتازها الغرب. يجب أن ننطلق رأسا، من الموجود، من القائم هنا كمسألة. " كيف ذلك؟ "ما يلزمنا هو أن نتجاوز، من الجوانب جميعا، الصورة الضيقة التي نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين، وأن ندخل في المعرفة فسحة ذات محاور استراتيجية متعددة، وأن نفرغ الكتابة التاريخية من المطلقات (اللاهوت،

المركزية اللاهوتية...) التي تقيد الزمان والمكان وتقيد جسم الشعب. وأن نخلخل بنقد يقظ، نظام المعرفة السائد (من حيث أتى)، هو أن ندخل النظرية في الصراع الاجتماعي والسياسي. غير أن لهذا الصراع الحاضر لا حاليته المنسية التي يجب السير نحوها، في عنف الكائن التاريخي، في عالم تقبض عليه أكثر فأكثر إرادة قوة لا تقاوم" (عبد الكبير الخطيبي، 2000، ص 38).

وفي هذا السياق يتماشى الخطيبي في نقده لتاريخانية العروي مع كلود ليفي ستراوس في نقده لتاريخانية سارتر حيث يراها تعتمد على فكرة التعاقب الخطي المتجانس للزمن (Robert Young, 1990, p 46).

فإذا كان المؤرخون يعنون بإبراز هذه الحركات الطويلة ... كان المعنيون بتاريخ الأفكار والعلوم والفلسفة والآداب، يميلون إلى إبراز ظواهر الانفصام وعوامل الانقطاع التي تفصل بين الأنساق وتضع حداً بين ألوان التقارب والتشابه بين المفاهيم والتصورات التي ربطت بينها أوهام الألفة وأحلام العودة إلى المصدر المشترك (محمد علي الكري، دس، ص 53).

فالتاريخانية بصفة عامة تركز على المراحل ذات الأمد الطويل والزمن التطوري الذي ينبني على أساس الهوية والذاتية، ويلغي الاختلاف. ونتساءل كيف انبنى هذا التصور للتاريخ، باعتباره شمولية ميتافيزيقية؟ وما علاقته بالأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، والاستشراق؟ أليس ذلك ما يقصده الخطيبي بالنظريات العامة التي تقوم على شرعية الإيديولوجية القائمة على الأجناس؟

II – النظريات العامة: مشروعية الإيديولوجية القائمة على الأجناس

1 – مفهوم الزمن التطوري أو الطبيعي

إن علاقة الذات بالآخر تضعنا أمام معضلة التاريخ الغربي مقابل التاريخ العربي الصامت هذه الثنائية التي اعتمدت معيار "الزمن الطبيعي" كمقياس للتاريخ الغربي ذلك التاريخ المتجانس والمتصاعد أي" الزمن العالمي" بلغة بروديل، وفي هذا الباب نجد أن: " إدوارد سعيد ينتقد مفهوم "الزمن العالمي" لبروديل موضحاً أنه ينبع من المشروع الاستعماري الأوروبي الحديث، قال " كل ما لم تلاحظه أوروبا أو توثقه يظل "مفقودا" حتى يتم إدخاله في وقت لاحق في العلوم الجديدة، كالأنثروبولوجيا والاقتصاد السياسي واللسانيات. إن هذا التاريخ لا يعطي الاهتمام الكافي للممارسات الثقافية من أمثال الاستشراق أو الإثنوغرافيا المرتبطة بالاستعمار الذي هو الأصل الحقيقي لفكرة التاريخ العالمي ذاتها (وايت لام تيت، ص 109).

وما يعزز بأن الزمن العالمي أو التاريخ العالمي من مسلمات الاستعمار، هو، قول اوغورمان (1961): "أصبحت أوروبا هي النموذج التاريخي، وأصبح ينظر إلى الطريقة الأوروبية في الحياة وكأنها المثل الأعلى الذي نقيس به القيم والمعاني لكل الحضارات الأخرى" (وايت لام تيت، ص 110).

أما دراسة فابيان الحصيفة التي أوضح فيها كيف حددت الدراسات الأنتروبولوجية الزمان كجزء من التصوير الأوروبي للآخر، فقد كشف النقاب عن دور هذا الفرع من المعرفة في توفير التبريرات الفكرية للاستعمار: " لقد أعطت السياسة والاقتصاد، وهما العلمان المهتمان بالزمن الإنساني ـ قناعة قوية بفكرة الزمان "الطبيعي" أي الزمان التطوري. وروجت لفكرة الإسكات ليس فقط للحضارات الأخرى، ولكن لجميع المجتمعات الحية، حيث وضعتها في منحى زمني لا

رجعة فيه، هو مجرى الزمان ـ فبعض الحضارات يسير في المجرى الصاعد، والبعض الآخر في المجرى الهابط. فالحضارة والتطور، والتقدم، والتنشئة الاجتماعية والتحديث (وأبناء عمومتهم التصنيع والمدنية) كلها تعبيرات تستمد مضمونها الفكري بشكل ملموس، من فكر الزمان التطوري. لكل هذه التعبيرات بعد معرفي بصرف النظر عن أية نية أخلاقية أو غير أخلاقية يمكن أن تعبر عنها. فالخطاب الذي يستعمل تعبيرات مثل، بدائي، همجي، (أيضا قبلي، عالم ثالثي...) لا يفكر ولا يدرس دراسة نقدية هذا "البدائي" ولكنه يفكر ويلاحظ، ويدرس من خلال هذا البدائي، فكلمة بدائي التي تستعمل بالمفهوم الزماني، هي مقولة من مقولات الفكر الغربي وليس موضوعا من موضوعاته (وايت لام تيت، ص97). وفي نفس السياق شاكرابارتي 1992 " إن أوروبا هي المرجع الصامت في المعرفة التاريخية" (وايت لام تيت، ص 109). ويتضح ذلك من خلال قول(Guha 1983) في كتابه الأوجه الأولى لتمرد الفلاحين في الهند الكولونيالية: " أن الفلاحين لا يتكلمون مباشرة في الأرشيفات التي عادة ما تنتجها الطبقات الحاكمة" (ديبيش شاكر أبارتي، 2016).

وفي هذا المعنى يقول الخطيبي" حين نتكلم عن المجتمعات النامية يجدر بنا أن نقول المجتمعات الصامتة." إن نقد عبد الكبير الخطيبي لقول الغرب، يتمثل في التساؤل عن علمية المعارف التي أنتجها هذا الأخير في حقول الإنسانيات، وتحديدا في ميادين كالاستشراق والإثنولوجيا. إذ أن هذه المعارف ظلت مرتبطة بتصور اختزالي للآخر. كما أنها وظفت لخدمة مصالح الغرب السياسية والاقتصادية، وحتى في الحالة التي تنتج فيها معارف منتقدة لهذا التمركز حول الذات، كما هو الشأن بالنسبة لكتابات جاك بيرك وكلود ليفي استراوس، فإن هذه المعارف تظل مشدودة إلى حنين الأصل والهوية الخالصة، أي أنها تعمل على خلق نموذج للآخر، تفوح منه نكهة غرائبية أكثر مما يعبر عن حقيقة معطاة، وبذلك تظل مقتفية لآثار الميتافيزيقا، وللغتها ولمعمارها الفكري: "لقد التذ الاستشراق طويلا بابتكار فصيلة من العرب الخاضعين لرهبة الله، في حين أن الإسلام في رأيي، قوة توفيقية تغطي مجالا واسعا من الوثنية [...] أما في أيامنا هذه، فقد أصبح المستشرق إنسانيا بطريقة مغايرة، أقصد أنه يتجه نحو "الإنسان" كما تتصوره العلوم الإنسانية، ذلك التصور الذي أجاد انتقاده فوكو. فبعض المستشرقين الفرنسيين يفتخرون بتطبيق المناهج البنيوية والسيميولوجية على الدراسات العربية، وهذا مجهود مجد بالتأكيد، ولكنهم لا يفعلون أكثر من إضافة قاطرة أخرى إلى قطار متخلف عن الوقت دوما" (إدريس كثير والخطابي عز الدين، 2000، ص 20). فكيف صورت الأنثروبولوجيا الآخر؟ باعتبارها علما غربياً، وبأية طريقة؟

2 ـ الأنثروبولوجيا والتمركز العرقي

يقول فوكو " أن علم الإناسة، الأنثروبولوجيا، بشكل خاص، الذي يدور حول موضوع دراسة الإنسان بالذات كان يتحرك بموجب نظام معرفي ضمني يشكل خلفية الرؤية عنده لظواهره، ويحدد طرق العقلنة والبرهنة، بحيث يبدو جلياً أن مقياس معرفة الظاهرة ليست هي الظاهرة نفسها، ليس هو ظهورها المحض، وإنما هذا الظهور مؤولا بطريقة مختلفة تتناسب وذلك الخطاب الضمني الكامن وراء فعالية العقلنة الموضوعية. وهنا ليس هو التأويل بالمعنى الذي تقصدته الفلسفة التأويلية من دلتاي إلى غادامير، بل إنه نوع من الافتراضات الأولية التي تسبق

البحث والمعطى. فهي ليست ذاتية الباحث بمعنى شخصيته المفردة، بقدر ما هي الذاتية الخاضعة لسلطة نظام الأنظمة المعرفية الكامن والمؤسس للمشروع الثقافي الغربي" (ميشيل فوكو، 1989، ص 7).

ويضيف "فالأنثروبولوجيا كانت هي مثال الأنسنة المصدرة من هذا المشروع نحو الآخر. كان خطاب المركز، الموجه نحو الهامش، يقول أنه هو: المركز والآخر هو الهامش" (ميشيل فوكو، 1989، ص 7). ولنستمع إلى ملاحظات جاك دريدا حول الإثنولوجيا: "ذلك أن الإثنولوجيا، مثل كل علم تنتج في عنصر الخطاب. وهي أولا علم أوروبي يستخدم (بالنسبة لموضوعه كعلم) مفاهيم نابعة من التقليد، وبالتالي فالإثنولوجي شاء أم أبى، لأن الأمر لا يتعلق بقرار من طرفه، يستقبل في خطابه مقدمات التمركز حول العرقية في نفس اللحظة التي يتبرأ منه. هذه الضرورة لا يمكن تقليصها وليست احتمالية تاريخية، بل يجب التأمل في كل تضميناتها. ولكن بما أنه لا أحد يستطيع الإفلات منها وبما أنه لا أحد مسؤول عن الاستسلام لها، مهما ضعف وقل ذلك الاستسلام، فهذا لا يعني أن كل طرائق خلقها تتساوى من حيث وثوقها (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 55). إذن ومن خلال ما ذكر يتبين، أن العلوم الإنسانية، خاصة الانثروبولوجيا والاستشراق والاثنولوجيا، هي المصادر الرئيسية للتاريخ العالمي، هذا التاريخ المكتفي بذاته والمنطوي عليها.

ومن ثم كان لزاما أن نستمع لرأي عبد الكبير الخطيبي حول هذا المفهوم:" نريد التاريخ بصفته ممارسة نقدية لما يحدد وجودنا هنا والآن. وإذا حررنا مشكلة التاريخ فمعنى ذلك أننا سنزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية" (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 99). ويقصد بذلك المطالبة باندثار الإثنولوجيا. لماذا؟ "لأن الإثنولوجيا ظاهرة مرتبطة بالاستعمار والإمبريالية، بالإضافة إلى أن أساسها المنهجي مشكوك فيه" (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص100).

فالأنساق المنطقية للأنثروبولوجيين تعوض العلاقة المفقودة مع تاريخهم الخاص ومع تاريخ المجتمعات المدروسة، ومن هنا تأتي، في نظرنا أهمية هذه الحرفية الهاوية الثقافية التي تنشئ حول موضوع اختلاف المجتمعات أعمالاً فنية وحشية تدور حول فكر متوحش.

3- الاستشراق عند الخطيبي

لمحة تاريخية موجزة عن تاريخ الاستشراق: حسب الخطيبي ترجع كلمة "مستشرق" إلى نهاية ق18، غير أن الكراسي الأولى لتدريس اللغات الشرقية، كانت موجودة منذ 1245 عقب قرار المجمع الديني المنعقد في فيينا. وتعني هذه الكلمة تخصصاً جامعياً يهتم أساساً بماضي الشرق وبلغاته وديناته، وبصفة عامة، تميز الاستشراق بمرحلتين:

الأولى وتمتد من القرن 13 م إلى قيام الحرب العالمية الثانية، وكان هذا النوع من الاستشراق يهتم ويبحث أساسا في التاريخ وفقه اللغة والإثنولوجيا. وخلال المرحلة الثانية، التي بدأت منذ فترة وجيزة، أخذ الاستشراق يندمج في "حقل العلوم الاجتماعية " مع بعض التأخر ويؤكد أن بيرك عاش هذا الانتقال محاولاً تنظيره بطريقته الخاصة (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 36). يقول الخطيبي:"باعتبار الاستشراق يستهدف تحليل موجود (لسني،

تاريخي، ديني) محدد، يحمل اسم الشرق، بدون طرح مسألة الكينونة والظل طبقاً لفكر مغاير وقوي، فإنه يبقى منغرساً من حيث الجذور، في التربة الميتافيزيقية، وبالفعل فإن الاستشراق يضفي، على ما يسميه الشرق، الخصوصيات والصفات أو الفضائل التي لا يطالها العقل ولا يدرك المسافة الفاصلة لها. وهكذا توصف العروبة بروحانية مرتفعة، وتوصف بكيفية متوازية، بحسية جموحة. ويحدد الإسلام بنوع من التعالي اللاهوتي وبتاريخ أقنومي.

والملمح الثاني السائد عند الاستشراق، يتمثل في طابعه الوضعي، الذي لا يتعارض مع روحانيته. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن هناك وحدة تضامنية بين الجوهرية، والوضعية، والميتافيزيقا. وطالما أن الاستشراق يكتفي باتباع الإيديولوجية السائدة في عصره، بدون محاولة التفكير فيها، وطالما أنه لا يتأمل في "هامشه الضروري" فإنه سيظل مقتفياً لآثار الميتافيزيقا (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 31). سواء كان الاستشراق مسيحياً أو مثالياً أو عقلانياً، فإنه متضامن مع النزعة الإنسانية. أكثر من ذلك، تجد الإنسانية اللاهوتية في الاستشراق ملجأ عند التقهقر. فعندما انسحب الإله السكولائي من مسرح الغرب، في القرن التاسع عشر، تاركاً المجال للإنسان باعتباره فاعلا للتاريخ، بادر الاستشراق إلى استرجاعه عند العرب. ما هي الضرورة الداخلية التي تجتذب الاستشراق نحو الإسلام؟ هل يرجع ذلك إلى كون الإله قد تخلى عن الغرب لشيطانية تقنية؟ وفي هذا المعنى يقول: "الاستشراق من الفروع التي تركز انتباهها على التغاير الثقافي، وقد ساعد الغرب على التخلص من بعض الأحكام الخاطئة، لكن سرعان ما تحول إلى مجموع إيديولوجي يبرر العرقية الذاتية وذلك بتجميده الثقافات الأخرى في إطار الأثرية التقليدية، التي تحن إلى القيم التي فقدها الغرب. ويربط بين الاستشراق والسلفية إذ يقول: «وقد اهتم الاستشراق بوجه خاص باللغة واللاهوت وهيأ بطريقته الخاصة الإشكالية السلفية بحيث نستطيع الانتقال من الاستشراق إلى السلفية والعكس صحيح، دون وجود موضوع مهم ودون وعي واضح، ذلك أن الوعيين بانعكاس أحدهما على الآخر، ينتهيان إلى تهدئة صراعهما بطريقة لعبة المرآة " أما عن المستشرق فإن عبد الكبير الخطيبي يعرفه:"بمعنى نبيل، نقول أن المستشرق هو الذي يسهر على فجر الفكر" (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 28). المستشرق، مترجم بالقدر الذي ينقل فيه أشياء من شاطئ لغوي إلى شاطئ آخر، وحلمه هو أن يكون مزدوج اللغة: كيف يتجه نحو لغة الآخر، وكيف يستقبله في لغته الخاصة؟ "وفي هذا المعنى يتحدث الخطيبي عن المستشرق الحريص على مصير الغرب، أي الذي يصنف العرب في المرحلة الكلاسيكية الغربية وهذا شأن بيرك حسب الخطيبي. "وبقدر ما تظل الميتافيزيقا فكرا للوجود وللا وجود، للواحد والمتعدد، فإن الاستشراق يظل متواليا لتوضيح تقاليدها وللتحدث انطلاقا من مفاهيمها". وكيف نزيل الاستشراق؟ أو بالأحرى أن نقضي عليه؟ إن الخطيبي يستملي فكر الاختلاف والمغايرة للقضاء على الاستشراق: "يوم يخلف فكر المغايرة الميتافيزيقا، فإنه يمكن للاستشراق أن يتحرر من نفسه"(مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 2004/48، ص 40).

III - النظريات الناقدة: تفكيك المذهب العرقي

1 - نقد الأساس وسيادة الهوية

إن الهوية الذاتية هي الأساس والمرجع لكل علم، وهذا ما يجعل دولوز يرفض هذا الأساس المقرون بفلسفة الهوية، ولأن عملية التأسيس لا تنفصل عن فكر الهوية والمركز الواحد؛ كل فكر وكل ممارسة يقومان على مبدأ الأساس سيعطيان الأولية لسيادة الواحد وسيادة الهوية، ويكونان بذلك فكرا أو ممارسة قائمين على النفي والإقصاء. لا مجال داخل هذا النوع من الفكر والممارسة للبناء خارج النفي وبالضبط نفي كل ما هو مختلف. وحينما يتم تحديد هذا الأخير فإنه لا يتحدد إلا انطلاقا من علاقته بالهو هو. كما أن نشاط ما هو مختلف ينحصر دائما في خدمة ما هو متطابق، ونشاط المتطابق لا يخرج عن إطار إخضاع كل ما هو مختلف لرغباته وحاجياته وأهوائه، ولم لا لاستيهاماته (عبد الحي أزرقان،1999، ص 58).

هكذا نجد دولوز يفصح عن رفضه لمفهوم الأساس كمبدأ موجه للفكر وللممارسة. والسبب واضح طبعا، إنه يتنافى في نظره مع المبدأ الحق السائد وسط الموجودات. " لا يسمح العود الأبدي، كما يقول دولوز، بأي تشييد للتأسيس والأساس fondation _ fondement إنه على العكس من ذلك يحطم ويبدد كل أساس ويكون عبارة عن هيئة تقيم اختلافا بين الأصلي والمشتق، بين الشيء والأشباح. إنه يضعنا أمام غياب شمولي للأساس (l'effendement universel). وينبغي أن نفهم من غياب الأساس تلك الحرية المستغنية عن الوساطة، حرية الأساس، ذاك الاكتشاف للأساس وراء أي أساس آخر، تلك العلاقة بين ما لا أساس له وغير المؤسس، هذا الانعكاس المباشر لما يرفض الصورة وللصورة العليا التي تشكل العود الأبدي" (جاك دريدا، 2000، ص 59).

إننا نلاحظ انتقاده للأساس يأتي دائما من كون هذا الأخير ينطوي على فكرة المركز، ويتوخى منه ربط الفكر والفعل الإنسانيين بالمركز وتوجيههما نحوه. وحينما يقول دولوز باللاأساس فإنه يقصد فقط إبعاد هذا التصور الذي يرتب كل شيء وفق الواحد أو المتطابق أو المركز. كما أن اللاأساس أو غياب الأساس يكون من فعل العود الأبدي، أو بالأحرى يكشف عنه، حينما يبين لنا أن القوة التي ينطوي عليها التكرار، وتفعل في ظله، لا علاقة لها بأساس ثابت، لأنها تتدفق في الحقيقة من عمق كائنات لاتتوقف عن التعبير عن ذاتها (عبد الحي أزرقان،1999، ص 63).

2 – جاك دريدا والاختلاف:

تعد مقولة«الاختلاف-Differance» إحدى المرتكزات الأساسية لمنهجية التفكيك، والوقوف عليها، إنما يكشف عن جزء مهم من استراتيجية التفكيك في مقارباته المنهجية والتأويلية. حدد دريدا مفهومه لـ«الاختلاف» في كتابه: الكلام والظاهرة، يمكن تأشير الدلالة المعجمية لـ«الاختلاف» كما وردت في كتابات دريدا، بأنها نسيج دلالي متعدد، هضم فيه دلالات مجموعة من المفردات فثمة to differ ويدل على المغايرة والاختلاف وعدم التشابه في الشكل، و to defer وهي مفردة لاتينية توحي بالتشتت والتفرق وTo defer ويدل على التأجيل والتأخير والإرجاء والتعويق. واضح أن المغايرة والانتشار والتمدد والتفرق خواص لأشياء مكانية ترتبط بالفضاء والحيز. بينما يكون الإرجاء والتأجيل والتأخير مرتبطاً بالزمان. مقولة «الاختلاف» هي نسيج متشابك من جميع الدلالات التي ذكرت، وإذا كان «الاختلاف» متعدداً في مستوياته الدلالية، تتنازعه خصائص مكانية وزمانية وصوتية، فإنه في التفكيك بوصفه مصطلحاً إجرائياً،

إنما يحيل على الاختلاف المرجأ أبداً، هو الاختلاف الذي يحرر المتلقي من استحضار المرجع المحدد، ويترك له حرية استحضار أو تعويم مرجع خاص به، وذلك لوجود اختلاف بين الدال والمدلول، والمدلول والمرجع. وإذا كانت العلامة، التي هي صوت في الكلام، تشير فقط إلى فكرة الشيء، بينما يبقى حضور المرجع مستحيلاً، بسبب من غيابه في اللحظة الآنية. فكيف بإحضار موضوع المرجع؟ ومن هنا يبدأ إرجاء المرجع في النظام اللغوي وتأجيله مع استمرار الكلام، كما هو الأمر في الدلالات التي تحتشد تحت مصطلح «الاختلاف». فهل دلالته هي عدم التشابه أم التفرّق والتبدد، أم التأخير والأرجاء والتواني، وكيف يمكن التيقن أن différance هي difference بغير الكتابة. والحرف a في الكلمة الأولى لا يلفظ في الفرنسية. من هنا تنشأ مشكلة الحضور والغياب، حضور الدال. وتعدد مدلولاته، وغياب بعضها.

ودفعه هذا الكشف إلى إجراء منهجي، هو ما صار يعرف بـ«التفكيك» وهو التموضع داخل الظاهرة الفكرية المدروسة، ثم توجيه ضربات متعاقبة لها من الداخل، ويمكن التعبير عن هذه الممارسة المنهجية بالصيغة الإجرائية الآتية: ضرورة معرفة النظم الداخلية للميتافيزيقيا، والاندماج في مقولاتها، ومعرفة الأبعاد والغايات والمقاصد التي تستخدم فيها، وثانياً: الانفصال الرمزي عنها ومواجهتها بأسئلة مشتقة من سياقها الفكري، بما يظهر عجز تلك الميتافيزيقيا عن تقديم أجوبة حقيقية عن الأسئلة المثارة، الأمر الذي يفضح قصورها، ويكشف تناقضاتها الداخلية.

إن ما يصطلح عليه دريدا بـ«التفكيك» بوصفه منهجاً تتكشف فعاليته، إذا مورس كما ينبغي أن يمارس، في قوة تماهيه مع موضوعه، بما يمنحه إمكانية أن يكون منفصلاً ومتصلاً في آن واحد هو إمكانية الانفصال التي تضع الموضوع في دائرة السؤال النقدي، ومعالجته نقدياً عبر المسافة المطلوبة في كل ممارسة نقدية حقيقية بين الباحث وموضوع البحث، وإمكانية الاتصال التي تجعل ذلك المنهج يقارب موضوعه وقد تشبع بالشبكة الداخلية للمفاهيم والمقولات الخاصة بذلك الموضوع، بما يعوّم كل التعارضات الخادعة التي تنتظم في الإطار العام الذي يتكون فيه الموضوع.

وفي الاختلاف بتصديه للمفهومات المؤسسة للميتافيزيقا الغربية، ولمفهوم الأصل بخاصة يرينا دريدا، بمماحكة ديالكتيكية نوعا ما، أن الأصلي لا يكون أصلياً إلا باستناده إلى النسخة التالية له، التي يسود الزعم أنها تأتي لتنسخه وتكرره، ضامنة له بذلك حيازة تسمية الأصلي أو الأصل. لا يكون الأول أولا إلا بالاستناد، استنادا مؤسسا، أي يقيم في جوهر الأول نفسه بما هو أول، نقول الاستناد إلى الثاني الذي يدعم ذلك الأول في أوليته. ومن هنا وبحسب لعب على الكلام عائد إلى ديكومب فإن الأول هو في نظر دريدا، أول ثان والثاني ثان /ثان الخ. . . هذا يعني أنه ليس ثمة من أصل محض، وأن الأصل يبدأ بالتلوث، أو الابتعاد عن مقام الأصلية، بمجرد أن يتشكل كأصل، فيجد نفسه مجبرا على أن يمهد لمسار تأتي فيه الآثار المتتابعة لتعدله في أصليته (جاك دريدا، 2000، ص 31). كل شيء في التاريخ ليس ثمة سوى التاريخاني. الأصل طريق إلى الأثر مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا يوما أول في اتجاه الموت في آن واحد معا. واذن، في البدء كان الاختلاف، وهذا هو ما يفسر مقولة دريدا في التأخر أو الأرجاء الأصلي. الأصل يحيل إلى لاحقه دائما، والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية. بذا يكون الاختلاف في

حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي. إخلاف الهوية موعدها مع ذاتها وإحالتها إلى الآخر باستمرار (جاك دريدا، 2000، ص 32). إن الاستراتيجية الدريدية تتفادى الوقوع في فخ المقابلات الثنائية الميتافيزيقية عاملة على رجها وخلخلتها من الداخل: فبدل المحاولات الارتجالية التي تتلخص في عبارة "إما وإما" يدعو دريدا إلى البقاء مرحليا داخل الأفق الميتافيزيقي نفسه والعمل في حركة أولى على قلب مراتبيته، بحيث يحتل الأسفل الأعلى ثم تأتي حركة ثانية تتمثل في العمل ميدانيا داخل النسق الذي يجري تفكيكه للكشف عن عجزه وتناقضه ولفرض نظام بدائل أخرى (إدريس كثير والخطابي عز الدين، 2000، ص 61). وهذا ما سماه الخطيبي بنظريات ناقدة التي أدخلت على الثقافة الغربية تفككا مذهبيا، كما نقلت الأرضية الفلسفية، التي تقوم عليها. " بالرغم أن تلك النظريات لا تستطيع أن تتجنب القيم التي تنطوي عليها ثقافتها ومن اين لها أن تفعل، لكنها تأخذ بعين الاعتبار، الفوارق والاختلافات القائمة بين مختلف الثقافات، أي أنها باختصار تضع مفهوم الفرق كعنصر أساسي في المعرفة" (مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد2004/48، ص209).

3 – الاختلاف عند الخطيبي.

إن الاختلاف عند الخطيبي نوعان: الأول بمعناه الدريدري أي الانتشار والتمدد والمغايرة وعدم التشابه التي هي من خصائص الفضاء، وكذلك بمعنى التأجيل والتأخير للحكم وتعويقه وتعليقه. والثاني هو ما يسميه بالاختلاف الوحشي، الناتج عن الهوية العمياء، التي تدعو إلى العودة إلى الأصل أو المنابع كما يقول الخطيبي: "ذلك الانفصال الزائف الذي يقذف بالآخر إلى خارج مطلق. الاختلاف الوحشي يؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة: الثقافوية، التاريخوية، القوموية، التزمتية الوطنية، العرقية (ادريس كثير والخطابي، 2000، ص 61).

خاتمة:

بناء على ما سبق، يمكن القول أن الثقافة الغربية بدأت التميز الذاتي من الشخص الذي هو من جنس الرجال، أبيض اللون، أوربي المنشأ، مدني الحقوق في الدولة-الأمة كمشروع تاريخي ترى فيه الأمم الأوربية نفسها باعتبارها المركز، المصدر والمرجع الأسمى للآخر. أي أن الحضارة الغربية التي غزت العالم بالبضاعة والمطبعة والمدفع، أو لنقل الثورة الصناعية وعصر التنوير والاستعمار بأشكاله المتتابعة، تعاملت مع هويتها الخاصة باعتبارها الهوية، مع ثقافتها القومية باعتبارها الثقافة الإنسانية، مع عمليات إنتاج المعرفة فيها باعتبارها المعرفة العالمية. من هنا تحولت أشكال تفسيرها لعالمها الخاص إلى صيغ قاصرة عند التعامل مع عوالم أخرى، وتحولت أشكال النضال الفكري فيها إلى إيديولوجيات خارجها. وهكذا نجد أن عصر التنوير جمع في مشروعه التأسيسي بين الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي والتحرر من السحر وإقرار تفوق الإنسان بالمعرفة. قطيعة التنوير مع التاريخ المسيحي الأوربي وظلمات القرون الوسطى اعتمدت مبدأ نهاية عصر الإنسان القاصر. نصبت العقل أسطورة جديدة والمعرفة سلطة قادرة على التعيش، ليس فقط من الإنتاج الفكري والمادي الخصب الذي أطلقت عقاله الثورة البرجوازية-المدنية، بل ومن الظلم و"عنف التحيز" في العلاقة مع الآخر يبقى أن مصدر الخوف يكمن في

تلك الاستمرارية الضمنية، في الثقافة الغربية لتمثل النحن والآخر في منظومة تمايز وتفاضل تشكل بالضرورة عنصرا في تعزيز أشكال الانتماء المحلية باعتبارها وسائل دفاع ذاتية.

قائمة المراجع:

1.إدريس كثير عز الدين الخطابي(2000)، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، العدد 10 يناير.

2.جاك دريدا: الكتابة والاختلاف(2000)، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الطبعة الثانية.

3.جرمان عياش(1986)، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة العامة للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى.

4.ديبيش شاكرابارتي(2016)، "دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي"، مجلة أسطور للدراسات التاريخية العدد 3، يناير 2016، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ISSEN 0870 – 2410.

5.عبد الحي أزرقان(1999)، تعددية التأسيس، مدارات فلسفية، العدد الثاني ماي.

6.عبد الكبير الخطيبي(2000)، النقد المزدوج، منشورات عكاظ فبراير.

7.مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية(2004)، جامعة محمد الخامس السويسي ملف العدد: مقاربات سوسيولوجية وثقافية عدد خاص ب: د عبد الكبير الخطيبي العدد 2004/48.

8.محمد الشيخ(2004)، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، سلسلة شرفات، منشورات الزمن، ع 13-.

9.محمد علي الكري، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، ع.ش. سوتير – الاسكندرية، منتدى سور الأزبكية، WWW/ BOOKS4ALL/NET .

10.ميشيل فوكو(1990-1989)، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي

11.وايت لام تيث(دس)، اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة صحر الهميدي، عالم المعرفة، العدد 249.

12.Robert Young: White Mythologies of Western Histories. London & New York: Routledge, 1990.