وعندما يمتلك العربُ القدرةَ والرغبةَ في تحرير إرادة الإنسان العربيّ على كامل أراضيه وموارده وثرواته الطبيعيّة، يصبح لديهم حضورٌ فاعل في مجالهم الحيويّ مع حق السيادة عليه، ويتمتعون بالاستقلال الماليّ وبحريّة اتخاذ القرار المستقل على غرار القوى الكبرى في النظام العالميّ الجديد. آنئذ ترتدي الدراساتُ العربيّة حول مقولة «حوار/صراع الحضارات» بُعداً آخر يتقلّص فيه الهمُّ الإيديولوجيُّ لصالح أبحاث علميّة معمّقة في مجال دراسات الحضارات المقارنة.

لقد آن الأوان لإخراج مقولة «الحوار/الصراع بين الحضارات» من دائرة الهموم الاستشراقية ذاتِ المنحى الأيديولوجيّ المملّ إلى دائرة «التحدّي والاستجابة» التي أطلقها المؤرخ البريطانيّ المشهور آرنولد توينبي. فالحضارات القادرة على التحدّي والاستجابة لا خوف عليها لأنّها حظيتْ باحترام الشعوب الأخرى قبل أن تحظى باحترام شعوبها، وقد أسهمتْ في صياغة الحضارة الكونيّة والتاريخ العالميّ منذ بدايات تشكّله. أما الحضارة الكونيّة المعاصرة فتصاغ كل يوم بعيونِ المستقبل وأدواته، لا بأسلحة الماضي ومقولاته التراثيّة.

فلماذا أُفردتْ ملفاتٌ عربيّة بكاملها عن «الحوار/الصراع بين الحضارات» دون ذكرٍ لمقولة توينبي العلميّة إلا في هوامش ثانويّة للغاية؟ ومتى يَخْرج المثقفون العرب في أبحاثهم النظريّة في هذا المجال من دائرة سجالٍ إيديولوجيٍّ بات عديمَ الفائدة في تكرار نقدهم لمقولات فوكوياما وهانتينغتون، إلى دائرة البحث النظريّ المعمّق حول أهميّة مقولة «التحدّي والاستجابة» التي لا تزال أكثرَ حضوراً وفاعليةً من كل الضجيج الايديولوجيّ الذي سيطر على الساحة الثقافيّة العربيّة طوال العقد المنصرم؟

ختاماً، لقد قرأتُ بعناية بالغة كلَّ مقالات ملف الآداب الأخير، فاستفدتُ منها في مجالات كثيرة. وما نقدي لهذا الملف سوى اجتهادٍ شخصيٍّ لا يعطي صاحبَه القدرةَ على دحض مقولات نظريّة متميّزة وردتْ فيه أو التقليلَ من أهميّتها. حسبي أنّني اجتهدتُ في قراءة ملفَّيْن، ولم أكتفِ بملفٍ واحد، وهما من أفضل ما أصدره المثقفون العرب في هذا الموضوع. ولستُ ممن يدّعون امتلاكَ قراءةٍ جديدة لمقولة «حوار/صراع الثقافات أو الحضارات» لأنّ ذلك يحتاج إلى جهدٍ جماعيٍّ من الباحثين العرب. لكنّني سعيتُ جاهداً إلى تثقيفٍ ذاتي أولاً عبر تمثّلٍ نقديٍّ لمقولات باحثين أُجِلُّهم وأحترمهم، بعد أن أتيحت لي فرصةُ الحوار المباشر مع نصوصهم. فكانت قراءتي النقديّة لملفّ الآداب، ومن خلاله لكتاب **الغرب في المجتمعات العربيّة** تهدف، بالدرجة الأولى، إلى تجاوُزِ ما أتفقُ فيه مع كاتبي المقالات المنشورة، وهو كثير، إلى مناقشة مقولاتٍ خلافيةٍ معهم. وكانت الغاية من ذلك استثارة المزيدِ من النقد، والمزيدِ من التثقيف الذاتيّ، بالإضافة إلى نشر حوارٍ مفتوح، على أمل توليد ثقافةٍ نقديّةٍ عربيّةٍ أكثرَ عمقاً وشموليةً حول هذا الموضوع المهمّ والبالغ التعقيد في آن واحد. لقد استفدتُ كثيراً من مناقشة المقولات النظريّة الواردة في هذا الملف، وأملي كبير في أن تقدِّم قراءتي النقديّة هذه إفادةً تُذْكر لأصحابها.

بيروت

٢ ـ ملفّ الآداب بين الكشف والإغفال

غريغوار مرشو

أصبحتْ إشكالية الحوار والصراع ما بين الحضارات مثار جدلٍ فكريٍّ عالميٍّ للاعتبارات التالية:

١ ـ إذا كانت الأطماعُ التوسُّعيّة والهيمنةُ على الكون، في الماضي، مجردَ حلم أو طموح محدودٍ الامتداد وغيرِ منظّم يراود الفاتحين في الإمبراطوريات أو الحضارات القديمة ـ المكوِّنةِ أساسها من أقوام متعدِّدةِ الجنسيّات والأديان والثقافات، في إطارٍ سياسيٍّ عسكريٍّ يحافظ على استقلاليّة ثقافاتها وإدارةِ شؤونها الذاتيّة ـ فقد صارت اليوم، وللمرة الأولى في تاريخ البشريّة، وبتأسيس المركزيّة الغربيّة، أكثرَ تنظيماً وحقيقةً واقعيّةً في تهميش هذه الثقافات وتدمير أسسها الاقتصاديّة على الصعيد العالميّ.

ولكي يستقيم للمركزيّة الغربيّة ذلك، فقد سبقتْها استعداداتٌ جيوسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة عامّة، مكّنتْها من بلورةِ صورةٍ عن ذاتها، ومكّنتْها ـ بشكلٍ موازٍ ـ من خلق صورةٍ ممسوخةٍ عن الآخر، تؤكّد ذاتيّتها. ثم رسمتْ مصيراً ميتافيزيقياً «متعالياً» لها، لتجعل من نفسها محوراً، بل مرجعاً تاريخيّاً عالميّاً أحاديّاً في معالجة مجتمعات ما وراء ضفافها، وذلك عبر إنشاء منظوماتٍ فكريّةٍ ترمي هذه المركزيّةُ من ورائها إلى إجماع مواطني مجتمعاتها على رسالتها التبشيريّة التحضيريّة، كي يتسنّى لها تصديرُها من خلال إغواءِ وتنشئةِ نخبٍ في المجتمعات المفتوحة تصبح معابرَ لبسط سيطرتها وترسيخها في جسم تلك المجتمعات.

ولقد عَكَست المركزيَّةُ الغربيَّةُ المتنامية في توسُّعها هذه العملياتِ، عبر اصطناع تراتبيَّةٍ جديدة، تنطوي على إقامة فوارق جوهريَّةٍ ثابتةٍ بينها وبين سكان «الشرق». وقد خوَّلتها هذه التراتبيَّة أن تنصِّب نفسَها الوصيةَ الوحيدةَ في تقرير مصائرهم، تحت شعار تحضير «الوثنيِّين والكفّار والوحوش» أو «الهمج»، لإنقاذهم من نير «الظلاميّة» و«العبوديَّة» و«الاستبداديَّة الشرقيَّة»، سواء عن طريق الحيل العقليَّة أو القوَّة.

بمقتضى هذه الاستراتيجيَّة المتضمنةِ ثنائيَّةَ صالح/شرير، انتظمتْ في متخيَّل أساطين الفكر والسياسة الحلولُ للمسائل السياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة. فكأنّ وظيفة المركزيَّة الغربيَّة تكمن في استحواذها موقعاً يخوِّلها، هي وحدها، أن تُماهي نفسَها بالتاريخ، وتَقْذف بما عداها خارجَ التاريخ أو خارجَ القانون أو العقل.

انطلاقاً من مفارقة هذه المبادئ أُخضع العملُ، أيضاً، للتقسيم الدوليّ: مجتمعات صناعيَّة/مجتمعات زراعيَّة، لتصبح المنافسةُ، فيما بعد، مع الدول الواقعة خارج ضفاف هذه المركزيَّة، تُترجَمُ على قواعد الحواجز البيولوجيَّة أو العرقيَّة. وبذلك باتت هذه المركزيَّة ترى أنْ لا مجال للتوسع، وتغذيةِ نمط إنتاجها، ومراكمةِ الرأسمال، إلا بتفكيك ملْكيات الجماعات الأصليَّة، ليصار إلى إدماجها في دائرة السوق العالميَّة. فصار السكّان الأصليُّون، وريثو حضاراتٍ عظيمةٍ قديمةٍ، لا يُعترف بقيمة حضاراتهم وروعتها إلا بقدر رضوخها واستجابتها لمصالح المركزية الغربيَّة وترميزاتها.

ضمن هذا السياق، استعيض عن النهب غير العقلانيّ، ومصادراتِ المغامرين والروّاد المرسلين السابقين، بإدارةٍ أكثرَ رقابةً وتخطيطاً، تتراوح مهمتُها بين مطاردة السكّان المحليِّين وتهميشهم، وبين تسخيرهم واستتباعهم. وكانت كلُّ هذه العمليّات تجري، ولا تزال، ولو بأساليب مختلفة غير مباشرة، باسم الحضارة والتقدُّم والحريَّة الفرديَّة؛ واندرجتْ بعد الحرب العالميَّة الثانية تحت شعار «الاعتراف بالثقافات» عبوراً بـ «حقوق الإنسان» و«حق حماية الأقليّات الدينيَّة» و«حوار الحضارات» مؤخراً.

وفي نهاية المطاف، فإنَّ ما يرمي إليه أسيادُ المركزيَّة الغربيَّة باستراتيجيَّتهم، المتمثِّلة اليوم في قيادة الولايات المتحدة، ليس الاكتفاءَ بالحفاظ على تقسيمات الأمس، التي تَحْكمها دولٌ ونخبٌ معزِّزة لمركزيَّتها، وإنَّما يرمون إلى العودة من جديد إلى تقطيع مجتمعات الأطراف إلى شرائح، أو إلى كيانات قبليَّة، طائفيَّةٍ، عرقيَّةٍ، إقليميَّةٍ، يَسْهل إلحاقُها بها والتدخُّلُ في شؤونها متى شاؤوا. وما إسرائيل، الدولة المستزرَعَة عنوةً في جسم الوطن العربيّ بالوكالة، إلا التجسيدُ الفعليُّ لهذه السياسة البربريَّة.

إذا كان ما تَقَدَّم هو جملة المعطيات التي تأسستْ عليها المركزيَّةُ الغربيَّةُ، فهل نثق بما يروِّج في إطار العولمة الزاحفة من «حوارِ حضاريٍّ» يعترف بقيم الثقافات المغايرة ورموزها الخاصة، أو بفكرة «تعدُّديَّة التاريخ»، بمعنى أنّ كل ثقافة أو حضارة تُبْدع لنفسها معنى ودوراً ونمطاً للعيش تستطيع من خلاله تحقيقَ ذاتها والسيطرةَ على مصيرها وبيئتها، لتصبّ في مسيرة الحضارة الإنسانيَّة؟

الحقّ أنّ ما يملأ الأفق، على صعيد دوائر النظام الغربيّ المهيمن، هو من قبيل «حوار الطرشان» مع المجتمعات الأخرى. لكنّ ما يجري في العالم، في المقابل، من دعواتٍ إلى فكّ الارتباط مع المركزيَّة المذكورة، إنَّما هو من أجل حوارٍ حضاريٍّ يقوم على حقّ الاختلاف وتعدُّديَّةِ الثقافات وعدالةِ توزيع الموارد، في إطار معنويّ وماديّ متبادل. وليس من قبيل الصدفة أن تحتلّ الساحةَ الثقافيَّةَ العالميَّةَ عقولٌ مفكرةٌ نيِّرةٌ، تعيد النظرَ وتتساءل حول طبيعة الحداثة السائدة في أوساط منتقدي الحداثة وما بعد الحداثة، هذا فضلاً عن الردّ على أصحاب «صدام الحضارات» و«نهاية التاريخ» و«نهاية الإيديولوجيّات» و«نهاية المثقف». ولقد أرادتْ مجلةُ الآداب مشكورةً أن تكون لها، كعادتها، مساهمةٌ جادَّةٌ ومسؤولة في تناول إشكاليّاتٍ من هذا النوع. ولذلك جاء ملفُّ «الحضارات والثقافات: بين الحوار والصراع» ليقدّم وجهاتِ نظرٍ متنوِّعةً لمفكِّرين عرب، حول هذا الموضوع. وقد جاءت فيه الردود: متقاطعةً، متكاملةً، مختلفةً، ومختلفةً متجاوزة. وسأحاول هنا مقاربةَ كلٍّ منها بالمناقشة والنقد، مبيِّناً ما يميِّزها واحدَها عن الآخر.

«نحن والغرب: من 'صدام الحضارات' إلى 'الشراكة المعرفيَّة'»، لعبد النبي اصطيف

يقول اصطيف «إنَّ الثقافات الإنسانيَّة (سواء أكانت ثقافات قوميَّةً، أم قاريَّةً، أم جهويَّةً، قديمةً أم حديثة)، ومهما أغرقتْ في تفرُّدها وأصالتها، هي ثقافات مولَّدة». ثم يضيف في موضع آخر أنّ الحضارة الإنسانيَّة كانت عبر العصور، وباختلاف الأمكنة والبقاع، وعلى تنوُّع صُنَّاعها، نتاجَ شراكةٍ إنسانيَّة غير مباشرة. وإذا كان الباحث يؤكِّد أن «تميُّز الحضارة الغربيَّة مجرَّد وهم» نظراً إلى ما أضفَتْه على نفسها من صفات أسطوريَّة إعجازيَّة، عرقيَّةٍ أو ميتافيزيقيَّةٍ، فهذا لا ينفي ـ في نظري ـ أنَّها، ولأوَّل مرَّة، في تاريخ البشريَّة تتميَّز، بخلاف سابقاتها، باعتماد إدغام الثقافة (والغذاء فيما بعد) سلاحاً أساسيّاً في استراتيجيَّتها للسيطرة والاستغلال الجشع للشعوب الأخرى، بهدف تحطيم ثقافاتها وتحويلها إلى مجرَّد

مستحاثات تُرضي غرائبيّتها الاستيهاميةَ، سواء بالتدجين والاحتواء السلميّ لنخبها، أو بالحرب[1]. من هنا أرى أنّ ما جاء في مؤلف هنتنغتون **صدام الحضارات** ليس بجديد، بل هو خُلاصةٌ مكثفةٌ لِمَا تحمله المركزيّةُ الغربيّةُ من أنماط معرفيّة ـ على اختلاف مذاهبها ـ مكرِّسةٍ لنرجسيّتها، بالرغم من دعوات مهمّشةٍ إلى فكّ الارتباط معها. فالجِدّة عند صاحب هذا الكتاب تَكْمن في ما أخرجه إلى العلن، من حربٍ مفتوحة على ثقافات الشعوب الخارجة عن مدار ثقافة الغرب، والمرادِ تجانسُها وتميُّزها الميتافيزيقيُّ بالمطلق. ولقد تزامن هذا الإعلانُ المعمَّمُ مع انعقاد النصر للولايات المتحدة الأميركيّة، واستئثارها بالقطبيّة الواحدة بعد حرب الخليج الثانية، وزوالِ الاتحاد السوفياتيّ ودولِ الكتلة الشرقيّة (التي انضوَت، معظمُها، تحت راية الحلف الأطلسيّ)، واحتواءِ الخطر الاقتصاديّ المتمثِّل في النمور الآسيويّة على حدّ قوله.

لكنّ ما أريدُ لفتَ نظرِ صاحبِ البحث إليه، حين يدعونا إلى «شراكة مع الآخر»، هو أنّ هذه الشراكة كانت قد دُشِّنتْ منذ قرنيْن مع النخب المحليّة تحت لواء «المثاقفة»، سواء بإسقاط نموذج السلف الصالح على نظيره الغربيّ، أو بإسقاط هذا الأخير على الأول. وفي كلتا الحالتيْن كانت هذه النخبُ، ولا تزال في معظمها حتى اليوم، تدور في عجلة النموذج الغربيّ، بحجّة «عالميّته»، لا من موقع «الشراكة» وإنّما من موقع دونيٍّ مستتبع، الأمر الذي أدى بالعلوم والمعارف المنقولةُ عن الآخر إلى تحويل معظم المفكّرين، في مختلف المجالات، إلى مجرّد مُعَرِّفين بالمذاهب الفكريّة والعلميّة، ومُمَسْرِحين لها، إنْ بالشكل أو المضمون، وذلك بدءاً من «عصر النهضة» وانتهاءً بنشأةِ حداثةٍ مسبَّقةِ الصنع، محكومةٍ بمنطق حضارة المستعمِر بوجهه القديم والحديثِ. وهو مسارٌ أفرز في المقابل نخباً تتوسّل التراثَ من موقع الاتّباع لا الإبداع، للردّ على النموذج الغربيّ بشكل معكوسٍ ومضادّ. لقد صار الفكرُ بتلك الظاهرة الثنائيّةِ المتحاربةِ هو الترديدَ، أو التداولَ بمذاهب هائمةٍ فوق الواقع، لا الغوصَ في صيرورته، واستخراجَ إمكاناتٍ جديدةٍ منه. فكانت الضربةُ المفجعة هي تغييبَ ما يجري، تحت أقدام نجوم الفكر والعلم، من سلبٍ للثروات وقهرٍ للنفوس وتكسيرٍ للبنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، من الخارج والداخل، حتى تحوّلتِ المجتمعاتُ التي أُطلق عليها مجتمعاتُ «الشرق» و«العالم الثالث» و«عالم الجنوب» إلى دولٍ مرتَهَنَةٍ علميّاً وفكريّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً للمركزيّة الرأسماليّة الغربيّة.

منذ قرنين والنخب المحليّة تدور في عجلة النموذج الغربي

والحقّ أنّ رؤية اصطيف يَشوبها كثيرٌ من التبسيط والتغييب، إذ لم يرَ أنّه في غياب شراكة معرفيّة، في إطار عدالة اجتماعيّة في الداخل بالدرجة الأولى، سَيَسْهل تكريسُ صراع الآخر (في نظامه المعرفيّ المؤسِّس) مع حضارات أو ثقافات الشعوب المستضعفة، وخاصةً ضمن سياسةِ عولمةٍ زاحفةٍ، يقودها أربابُ شركاتٍ احتكاريّة، ينتهكون القوانينَ الدوليّة، ولا يَشْغلهم عن بسط هيمنتهم على شعوب العالم بأسره إلا تسليعُ ثرواتهم الثقافيّة والماديّة. إذن، إذا لم تبدأ الشراكةُ المنشودةُ من الداخل، فسوف يكون من الصعب إنجازُ جدليّةِ حوارٍ وصراعٍ مثمرةٍ مع الآخر.

«صراع الحضارات والثقافات: الجديد في الايديولوجيا العولميّة المراوغة»، لطيب تيزيني

نرى في بحث تيزيني أفكاراً تتضارب وتتدافع. إذ في الوقت الذي يَسْتكمل فيه ما أثاره اصطيف من انتقادات لطروحات صاحب كتاب **صدام الحضارات**، فإنّه يتناول أيضاً، وبالجدة نفسها، مقولاتِ فوكوياما منتقداً كتابَه **نهاية التاريخ**. ويذهب إلى نوعٍ من الربط التعسُّفيّ ما بين أطروحات هذين الكتابيْن، وبين أصحاب ما بعد الحداثة، ومنتقدي هذه الأخيرة، ويساوي بين الطرفيْن. فهو يقول في هذا الصدد: «إنّ لقاء 'صراع الحضارات' مع منظومة 'ما بعد الحداثة' تتّضح احتمالاتُه، والحالُ كذلك، مع عمليّة انبعاث الهويّات الإثنيّة» الآيلة إلى التفتيت والتذرير. لكنّ طرح المسألة على هذا النحو، كما لو أنّ هناك «مواطأةً» ما بين الطرفيْن، يحمل الكثيرَ من الأحكام المسبّقة المطلقة جزافاً، بدلاً من تبيان خطوط التمايز بين المقولتيْن. فالحقّ أنّ معظم ما طرحه هنتنغتون وفوكوياما، ومَنْ يدور في فلكهما، ما هو إلاّ توظيف مكثّف لما أفرزته الحداثةُ الغربيّةُ من منظومات معرفيّة تصبّ في تأبيد مركزيّتها، على اختلاف تلاوينها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. وأما ما يرمي إليه أصحابُ الطرف الثاني [ما بعد الحداثة] فهو نوعٌ من فكّ الارتباط مع جملة المقولات المكرِّسة ميتافيزيقيّاً لهذه المركزيّة. وإذا كان هؤلاء يتوسّلون منهجيّةَ التفكيك في تحليلاتهم، ويؤكّدون على أهميّة الاختلاف وثمراته، على صعيد العلاقات ما بين ثقافات الجماعات والأفراد، فهذا لا يعني بالضرورة أنّهم يَدْعون إلى

١ ـ راجع غريغوار مرشو: **مقدمات الاستتباع**، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ڤيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٩٦، فيما يتعلّق بالمركزيّة الغربيّة وتحققاتها الإجرائيّة.

العدميّة، ولو أنّ البعض راح يوظّف أطروحاته ضمن المنحى التدميريّ. وليكنْ في علم باحثنا تيزيني أنّ معظم ما نقرأه لبعض المثقفين العرب وغير العرب، من انتقاداتٍ متماسكةٍ ورصينةٍ لمكوّنات المركزيّة الغربيّة، ومخاطرِ تأبيد تفوقيّتها على كل الصعد، ما هو إلا من ثمرات هذا المناخ الفكريّ المذكور. لكنّ تيزيني لم يأخذ هذا كله في الحسبان، وإنّما راح يَدْفع منطقَه إلى النهاية، ليؤكّد أنّ «هذا [هو] بالضبط ما يحاول النظامُ العوليُّ الجديد، بركيزتيْه، 'ما بعد الحداثة' و'صراع الحضارات'، إنهاءَه لصالح 'خصوصيّةٍ' واحدةٍ مطلقةٍ، هي السلطة السوقيّة أو الكوسموسوقيّة».

في مجال آخر راح تيزيني، وهو محقٌّ هنا، ينتقد أصحابَ دعوة «الحوار الحضاريّ» أو «الشراكة المعرفيّة» على نحوٍ انفلاشيٍّ، ويطالِب بأن تكون هذه الدعوةُ منضبطةً بشروط. وتتلخّص هذه الشروط في نظره بشرطيْن اثنيْن هما «عدالةُ توزيع الثروات في العالم، وإسهامُ كلِّ بلدان الأرض في إنتاج ثمار التقدُّم التاريخيّ». وبذلك يرى تيزيني أنّ الحوار يكون «قد اكتسب عمليةَ تأسيسٍ حاسمةً، وذلك باتجاه 'قرية عالميّة'، تحتكم، حقاً، لشعوب الأرض كلها، وتُسقِط التناقضَ بين الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة من طرف، وبين التقدُّم العلميّ الهائل في الغرب العوليّ الإمبرياليّ الراهن من طرف آخر، لصالح وحدة تلك الشعوب في واقع حالها».

وفي الختام، أحبّ أن أذكّر تيزيني أنّه لا مجال للدهشة من تفكُّك المنظومة الاشتراكيّة «على نحوٍ دراميٍّ فظيع». فذلك لم يكن أمراً عارضاً، وإنّما جاء ثمرةَ صراعٍ تنافسيٍّ سياسيٍّ اقتصاديٍّ مع المنظومة الليبراليّة، يَعْمل على أرضية المركزيّة الغربيّة نفسها. وعلاوةً على ذلك، فإنّ النخب المحليّة المحتكِمة، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، إلى مرجعيّة المنظومة الاشتراكيّة، لم تكن على قطيعةٍ حقيقيّةٍ مع هذه المركزيّة المذكورة، بل كانت معزِّزةً لها، حتى حين كان الصراعُ الإيديولوجيُّ ما بين المنظومتيْن على أشدّه!

«الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة»، ليوسف سلامة

في مقاربتنا لبحث سلامة، استوقفتنا ثلاثُ نقاطٍ أساسيّة.

في النقطة **الأولى** يذهب سلامة إلى التمييز الدقيق، وهو محقٌّ في ذلك، بين الحضارة الرأسماليّة والحضارات السابقة لها، فيرى أنّ الاختلاف جوهريٌّ بين الطرفيْن، لمحدوديّة الحضارات السابقة في هيمنتها وشمولها، وللتفاعل القائم فيما بينها، ولتعدد أبعادها. وأما الحضارة الرأسماليّة فهي، على العكس تماماً، تتّسم بالشموليّة والهيمنة التامّة على العالم. ورغم امتلاكها لكل وسائل الاتصال الميسِّرة للحوار، فإنّها تنطوي على بنيةٍ عدوانيّةٍ تَحُول دون هذا الحوار وتَضْبطه في نقطةٍ من نقاطه. كما أنّ الحضارة الرأسماليّة الحاليّة هي حضارةٌ ذاتُ بعدٍ واحد.

وأخالفه تماماً في النقطة **الثانيّة** وهي تحامُله على ما بعد الحداثة، واتّهامُها بالعدميّة. ولكي يدلّل على توجُّهه هذا، يتوسّل ميشيل فوكو عينةً معبِّرةً تعبيراً مكثّفاً عما يزعمه. لا بل يذهب في منطقه إلى حدّ القول: «إذا كان لنا أن نستنطق ما بعد الحداثة... فإنّ الحوار بين الحضارات يغدو أمراً شبهَ مستحيل... وذلك لأنّ إرادة القوّة هي التي تتحكّم بإنتاج الخطاب. ومن ثم فإنّ العلاقات الحقيقيّة التي يمكن أن تقوم بين الحضارات هي علاقاتُ قوّة وعلاقات صراع، لا علاقات حوار». هنا نرى أنّ ما أراد تيزيني تعميمَه بعجالةٍ فائقةٍ، قد تجنّد سلامة ـ بالنيابة عنه ـ للتدليل عليه بنصوصٍ لفوكو. غير أنّ ما قام به هذا الأخير ـ ومَنْ سار على دربه، أمثال دولوز وفرانسوا ليوتار ودريدا وغيرهم ـ إنّما هو تفكيكُ المركزيّة الغربيّة، وإبرازُ نسبيّة ثقافتها، وخصوصيّةِ تاريخها، والتناقضِ في هويّتها، لإسقاط كلّ ما أسبغتْه على ذاتها من صفاتٍ إعجازيّةٍ، وكشفُ خفايا الآليات المعرفيّة التي ساعدتْ في تضخيم السلطة وسيطرتِها المُحْكمة على المجتمع المدنيّ. لا شكّ أنّ هؤلاء لم يقدِّموا بدائل ولم يحاولوا ذلك، كما حاول منتقدو الحداثة، أمثال إدغار موران وآلان تورين وهبرماس وغيرهم، الذين انطلقوا من مبادئ «عصر الأنوار» آملين في إصلاح هذه الحداثة وتفعيلها على أسس جديدة. غير أنّ كلّ هذا لا يقلّل من قيمة تساؤلاتهم وتحليلاتهم في كشف دور المعرفة في بناء صروح السلطة، وكيفيّاتِ تأبيدِ هيمنتها عبر كُبريات مؤسساتها وانتهاءً بأصغرها، إلى الحدّ الذي يوحي لغالبيّة مواطني المجتمع المدنيّ بأنّهم يتنفّسون في مناخٍ ديموقراطيٍّ وعقلانيٍّ تماماً لا يخترقه أيُّ تناقض.

معظم ما نقرأه من انتقادات لمكوّنات المركزيّة الغربيّة من ثمرات ما بعد الحداثة

في المحور **الثالث** نرى سلامة، بخلاف اصطيف ـ حينما استحال عليه توسُّلُ لعبة الحوار ـ يُركّز على وجوب هيمنة مقولة الحوار «على العلاقات الداخليّة **داخل** كلّ مجتمعٍ بعينه **وداخل** كل حضارة بمفردها»، لكونها [أي تلك المقولة] وحدَها القادرةَ على تكوين «ذاتٍ كليّة» أو جماعةٍ أو

روح موحِّدةٍ نسبياً، إذا استندنا إليها يُمْكننا أن ننتقل من الحوار الداخليّ إلى ساحة الصراع الخارجيّ. لكنْ إذا كان للحوار من الداخل أولويتُه وأهميَّتُه، فهل هذا يلغي بالضرورة أيَّ احتمالٍ لأية علاقةٍ مفتوحةٍ على جدليَّة الحوار والصراع مع الآخر؟

«ميتافيزيقا التمركُز على الذات»، لعمر كوش

باعتماد كوش على الحفريات المعرفيَّة النقديَّة الجديدة لفلاسفةٍ غربيِّين معاصرين، تمكّن من أن يَكْشف، بلغةٍ تحليليَّةٍ مُحْكمة، التصوُّراتِ الميتافيزيقيةَ المحضةَ التي ادّعتها كلُّ حضارةٍ بوصفها مركزَ العالم؛ إلا أنَّ درجات الادّعاء الميتافيزيقيّ كانت مختلفة باختلاف الحضارات وظروفها. لكنّ الباحث يخصّ الحضارة الغربيَّة بنوعٍ خاصٍ من التمركُز، ذي أبعادٍ خطيرةٍ لكونه تمركزاً كليانيّاً على الذات، وُضِعَتْ فيه الذاتُ الغربيَّةُ على قمّة الهرم الذي اصطنعتْه. فبعد أن يعدِّد التمركزات المتنوِّعةَ التي توسَّلتها الحضارةُ الغربيَّة، ينتقل إلى انتقاد الخصوصيَّة المفارقة التي أسبغتْها على ذاتها، من خلال اختراعها اليونانَ ـ المعجزةَ، وفق نموذج التأصيل الأوروبيّ الغربيّ الساعي إلى تجسيد وهم تمركزيَّةٍ ذاته المتعالية، أيْ وفق ما تقتضيه ميتافيزيقا المطابقة. فبموجب هذا التصوُّر الخاصّ تم التأكيدُ على وحدة الأصل وتطابقه، بحيث صُيِّر الآخرُ مسخاً مماثلاً لكلِّ ما هو بربريٌّ أو همجيٌّ ما تحتَ إنسانيّ.

بهذا المسح المكثَّف لأهم المفاهيم الميتافيزيقيَّة التي صَنَعت التمركزيَّة الغربيَّةَ كشف الباحث جانباً مهمّاً كان مُغفلاً في معظم أدبيّات المفكِّرين العرب، إذ طالما غيَّب هؤلاء دورَ الفلاسفة في إرساء الأسس الأولى للاستشراق على اختلاف تلاوينه.

لكنْ على الرغم من هذا التقصّي، لم يَكْشف لنا الباحثُ آثار استدخالات هذه المفاهيم في الفكر العربيّ ومنعكساتها السلبيَّة على المجتمعات. كما لم يُبيِّن مخاطرَ هذه التماهيات الاعتباطيَّة مع مفاهيم الآخر، ودورَها في تعزيز المركزيَّة الغربيَّة وهيمنتِها على العالم. إذ لا يكفي أن نبقى على ما كَشَفه ويَكْشفه الآخرُ عن نفسه، ونَسْكت عما خلَّفه فينا.

لا يكفي أن نبقى على ما كَشَفه الآخر عن نفسه ونسكت عمّا خلَّفه فينا

«ما بعد المركزيَّة الأوروبيَّة: من التفاوت إلى الاختلاف»، لجمال باروت

يأتي بحث باروت مكمِّلاً وكاشفاً لإشكاليَّةٍ لم تَقْرَبْها غالبيةُ البحوث الواردة في الملف. فهو قد تطرَّق إلى مسألةٍ تَدْخل في صميم اهتمام هذا الملفّ، ألا وهي مسألة المثاقفة، التي أصبحتْ مثارَ جدلٍ وتداولٍ في أوساط المثقفين العرب. هنا يحاول جمال باروت، باستناده إلى البحوث الانتروبولوجيَّة، واختلافِ الآراء حول تعريفاتها، أن يبيِّن أنَّ المثاقفة، بالرغم من أنَّه أريد لها أن تكون من حيث المفهوم مرادفةً للتفاعل بين الثقافة الغربيَّة والثقافات الأخرى، قد أفْضت على صعيد الواقع إلى عكسِ ما هو مرجوٌّ منها. وهذا يعود إلى أنَّها بانتقالها إلى الميدان العمليّ، أدّت إلى أن تَفْقد مجتمعاتٌ مغزوَّةٌ بأكملها قيمَها وثقافاتِها التقليديَّةَ تحت وطأة السيطرة الخارجيَّة الغربيَّة المتعدِّدة الأشكال والوسائل، من دون أن تجد في الثقافة الغربيَّة قيماً مطابِقَةً لها. وهنا كان يُفترض بجمال أن يحدِّد أنَّ المثاقفة «acculturation» فقدتْ مدلولها، وتحوَّلتْ إلى نوع من نزع الثقافة «déculturation» عن المجتمع المستَقْبِل. ومع تأكيده على أنَّ المثاقفة ليست «مسألة لقاءٍ بسيطٍ بين ثقافتيْن مختلفتَيْن، بقدر ما هي مسألةُ لقاءٍ معقّدٍ تسوده علاقاتُ التحكُّم والسيطرة»، فقد ظلّ متشبثاً بهذا المفهوم بالرغم من اختلاط هذا الأخير بالمفهوم الآخر الآنف الذكر. ومن هنا نشأتْ هرولةُ الباحث إلى تبنّي المصطلح على عواهنه، وبكلِّ ما يحمله من لَبْسٍ إجرائيّ، مستعيناً بلغة إدوارد سعيد في تعريفه، على أساس أنَّ المثاقفة هي: «آلية أساسيَّة من آليات هجرة الأفكار وانتقالها. وتأخذ إعادةُ التأويل أو التبيئة تلك شكلَ توفيقٍ ما بين الثقافة المحليَّة والثقافة الوافدة، أو أشكالاً استيعابيَّةً تمثيليَّةً أو مضادةً يَحْكمها مدى تفوُّقِ إحدى الجماعَتَيْن على الأخرى تقنيّاً واجتماعيّاً، وتَحْكمها أيضاً آلياتُ الاحتكاكِ والاتصالِ القسريةُ والإراديَّةُ، ودرجةُ مقاومة الثقافة التي فُرِض عليها هذا الاحتكاكُ. ويأخذ الشكلُ الاستيعابيُّ المتطرِّفُ صورةَ التمثُّل (assimilation)، وهو أقصى حالات المثاقفة الإيجابيَّة... في حين يأخذ الشكلُ المضادُ صورةَ ما يسمِّيه جان لومبار بـ 'مثاقفة مضادة'، وهو نفسه ما يسمِّيه سمير أمين بـ 'التمركُز الأوروبيّ المعكوس'...»[1]. ثم ينتقد الباحث كيفيّات التمركُز الغربيّ حول الذات، وتأسيسَه لثنائيَّة الأنا المتحضِّر والآخر الهمجيّ. ولكنَّه يتناوله هنا من زاوية الدراسات الاتنولوجيَّة والانتروبولوجيَّة دون أن يربطه بمناهله اللاهوتيَّة والفلسفيَّة، كما بيَّن عمر كوش.

١ ـ حول ما سمي بالمثاقفة وآلياتها العمليَّة راجع: المصدر السابق، الفصل الأول والفصل الرابع.

«الوحدة المبدئيّة وتهجئة الحرف الناقص»، لمنذر عياشي

الحق أنّ بحث منذر يتقاطع في قسمٍ كبيرٍ منه مع ما وَرَدَ عند مَنْ سبقوه، لكنّ هذا لا يقلّل من قيمة بحثه وتميُّزه. غير أنّ ما لفت انتباهي في بحثه هو أربع نقاط.

أولاً: الإسقاط، والإسقاط المعاكس. فحين يُسقط مفهومَ «التعارف» على مفهوم «الحوار» المعاصر، وحين يُسقط مقولة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» لديكارت على مفهوم «أنْظرْ تجدْ» (الذي كان قد ترجمه طه عبد الرحمن)، فإنّني لا أرى أيّة إمكانيّة لعملية التماثل ما بين المفهومَيْن.

ثانياً: إنّ تفريد عيّاشي للحضارة العربيّة الإسلاميّة على أساس أنّها حضارةُ نصّ، خلافاً للحضارات الأخرى، فيه كثيرٌ من التجنّي وفيه ما يدعو إلى الغرابة أيضاً. والسؤال هنا: هل توجد حضارةٌ لا تَحْتكم إلى نصّ؟ وماذا يراد من ذلك التفريد غيرُ إعطاء صورة التأليه للنصّ، إلى الحدّ الذي يُوقع عيّاشي في المنطق نفسه الذي انتقده في حديثه عن المركزيّة الغربيّة؟ ألا يقودنا منطقٌ كهذا إلى نوعٍ من المركزيّة المعكوسة؟

ثالثاً: إذا كان الأخ عيّاشي يختزل الحضارةَ إلى نصٍّ على هذا النحو، فكيف يطالب بالحوار مع الآخر؟

رابعاً: على الرغم من تأكيده على النصّ، بالمفهوم الذي يفهمه، فإنّه لا يتوانى، في مجال حديثه عن أهميّة الحوار، عن المساءلة التالية: «مَنْ يحاورْ مَنْ: إنّ سؤالاً كهذا ليتطلّب مساءلةَ الأفكار عن أفكارها، والأنظمةِ عن أنظمتها، والهوياتِ عن هويّاتها...»، وذلك لأنّ مساءلتها، بحسب رأيه، «تعني انفتاحَ الذات وخروجها من تقوقعها». ولكنْ إذا كانت هذه المساءلاتُ تمسّ الحاجة إليها، فهذا لا يعني أن نجاريه في ما انتهى إليه من رؤيةٍ هي غايةٌ في التفاؤليّة والورديّة.

«لا حوار بين الحضارات ولا صراع»، لأحمد برقاوي

ما يفاجئنا به برقاوي هو سوءُ فهمه لعنوان الملف. إذْ كيف انعكس في ذهنه العنوانُ على أنّه «حوار الحضارات أم صراع الحضارات»؟ يبدو أنّه كان يريد مسبَّقاً أن يكون عنوانُ الملفّ على هذا الشكل، الذي فهمه، ليبرِّر فرادَته وتميُّزه عن المشاركين، وزيفَ السؤال المطروح أصلاً!

والحقّ أنّ الباحث اصطفى مشكلةً مزيَّفةً لسؤالٍ واضح. لكنْ هذا لا ينتقص من قيمة بحثه حينما يبيِّن أشكالَ اليات العلاقة التي تقوم تاريخيّاً بين الحضارات، وكيف يَحْكم كلاً منها قانونُ التفوُّق والسيطرة. ولكنْ لم يميِّز برقاوي بين الحضارة الغربيّة في تفوُّقها وسيطرتها المركزيّة، وبين واقع باقي الحضارات.

ثم ينتهي الباحث إلى الانقلاب على السؤال الذي افتَرَضَه مزيَّفاً، ليستعيض عنه بسؤال آخر: «هل هناك إمكانيّات قابعة في قلب الواقع تَسْمح لنا بالتفكير بصناعة حضارة عربيّة جديدة؟». ولكنّي أعتقد أنّ هذا السؤال يرتدّ على برقاوي نفسه، وعلى كل الذين يعملون في ميادين الفكر، ليجيبوا عنه.

«تبادل صور التعارف...»، لشمس الدين الكيلاني

إذا كنّا قد لاحظنا أنّ البعض اقتَصَرَ على الجانب الغربيّ في تصوُّراته الاستيهاميّة الغرائبيّة تجاه الآخر الشرقيّ، فإنّ الكيلاني حاول أن يرصد لنا عينةً من خلال نصوص لكتّاب ورحّالة معروفين عند الطرفيْن، ليحلّل تلاوين التصوُّرات المتضاربة والمتبادلة التي حَكَمَتِ العلاقاتِ بين أوروبا والعالم العربيّ الإسلاميّ. لكنّ تعقُّبه الدقيق لتضاريس تلك العلاقات كَشَفَ جانباً مهمّاً كان مغيَّباً في تاريخ علاقتنا مع الآخر. إلاّ أنّه لم يتوقّف عند هذا القدر، وإنّما راح يدلّل على أنّه ما إنْ دخلتْ أوروبا حقبةَ الفتح في القرن السادس عشر حتى «بدأ جذرُ الانقسام الكبير يصيب ضميرَ الإنسان الأوروبيّ تجاه قضايا الإنسانيّة، فبات ما يَصْلح لأوروبا لا يَصْلح للآخرين».

«حوار/صراع الحضارات، دور الاستشراق في النموذج اليوغوسلافيّ»، لمحمد أرناؤوط

على الرغم من جدةِ بحث أرناؤوط وقيمته فإنّه أثار فيَّ الانذهال والتعطُّش إلى معرفة المزيد عن هذا التحوُّل الانقلابيّ المفاجئ في يوغوسلافيا. إذ كيف ظلّ هذا البلدُ فترةً ليست بالقصيرة يُضرب به المثلُ في أوساط اليسار (وخاصةً التروتسكيُّون)، سواء في الغرب أو الشرق، لا على أساس أنّه كان يُعتبر ملتقى الحضارات، كما كان يُعتبر لبنانُ «سويسرا الشرق»، وإنّما أيضاً لأنّه كان يُعتبر نموذجاً للاشتراكيّة المتقدِّمة، في سياسة التسيير الذاتيّ؟! هل تكفي وفاةُ تيتو في حدّ ذاتها لتَقلب الأمورَ رأساً على عقب، وليتحوّلَ ما يسمِّيه الباحثُ بـ «الاستشراق الجديد» إلى نوع من الاستشراق اليوغوسلافيّ المُقَوْمن والمؤجِّج لكلّ دوافع الهمجيّة والعدوانيّة ضد الآخر؟ ألا يستوجب الحدثُ الكارثيُّ الواقعُ في يوغوسلافيا التساؤلَ، والتعمُّقَ في ماهية

«المثاقفة» فقدتْ مدلولها حين نزعت الثقافة عن المجتمع المستقبل

الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي كانت سائدةً في مرحلة تيتو؟ أوَلا يستدعي أيضاً التساؤلَ عن دور النُّخَب الحاكمة والمثقفة في مسارات التطبيقات التي سُميتْ بـ «الاشتراكيّة»؟ وهل يُعقل أن يتم تحالفٌ ثلاثيٌّ مؤلَّف من رؤوس الثقافة والكنيسة الأرثوذكسية ومؤسسة العسكر اليوغوسلافيّة، على حدّ تعبير الباحث، حتى تتبدّل الأمورُ بهذه السرعة؟ إذا كان هذا التحالف قام على يد فئات صربيّة، فكيف انقضّوا فجأةً على السلطة، وحوّلوها إلى مركزيّة عرقيّة دمويّة ضدّ القوميّات المحليّة؟ ألا يدلّ هذا الأمر على أنّ الصربيّين قد استأثروا بالسلطة **منذ عهد تيتو**؟

كل هذه التساؤلات أتمنّى على الباحث أن يفيدنا في الإجابة عنها.

«في أصل التفاهم بين الأجناس»، لبرهان غليون

كل ما أستطيع قولَه بصدد الصديق برهان هو أنّ بحثه جاء أكثر إحاطةً وشمولاً وخصوبةً في مقاربته لمسائل آليات الحوار والصراع ما بين الحضارات أو الثقافات. أقول ذلك لأنّ الباحث تناول الموضوع من عدّة وجوه، ولم يقع كما وقع معظمُهم في طروحاتٍ واحديّةٍ أو ثنائيّةِ الجانبِ. ويَصْلح بحثُه لأن يكون ورقةَ عملٍ لكلّ المهتمّين بإرساء استراتيجيّةٍ تَحْكم أنماطَ وشروطَ العلاقات مع الآخر، الخارجيِّ والداخليِّ. ويُمْكن تلخيصُ ما انتهى إليه غليون على النحو الآتي: إذا كان تعدُّدُ الثقافات جاء للردّ على حاجتيْن متزامنتيْن، ولكنْ مختلفتيْن تماماً ـ يتجسّد في الأولى الانعتاقُ النفسيُّ للمجتمعات المستعمَرة سابقاً من الاستغلال والتبعيّة للثقافة الغربيّة لتوكيد الذات، ويتجسّد في الثانية انعتاقُ المجتمعات الغربيّة السائدة من المسؤوليّة الأدبيّة تجاه المصير المزري لعالم الجنوب النامي ـ فهذا لا يعني الاعترافَ بالمساواة بين الثقافات، أو رفضاً لمبدإ التفوُّقِ الثقافيّ بالضرورة، كما لا يعني كذلك أنّ حوار الثقافات مسألةٌ حتميّةٌ أو ضروريّةٌ. فالعلاقات بين الثقافات هي انعكاس للعلاقات بين المجتمعات. وذلك أنّ الثقافة ليست هي التي تحاور، بل المجتمعات ـ ومن ضمنها الأفرادُ المهتمُّون بالحوار، أو المسؤولون عن شؤون الجماعة. والعلاقاتُ الطبيعيّة بين الجماعات المجتمعيّة هي بالضرورة علاقةُ صراعٍ وتواصلٍ معاً: صراع مع الآخر الغريب، وتواصل مع القريب. فلا قرابة من دون صراع يبني الآخرَ، ولا صراع من دون هويّة تبني حدود الذاتيّ والقريب والصديق. وموضوع الصراع بين الثقافات، أو بين الجماعات في الميدان الثقافيّ، هو السيطرة على الرأسمال الرمزيّ، الذي يشكّل رصيدَ كلّ ثقافة، أو هو التثقفُ الذي يستدعي السيطرةَ على مواقع استراتيجيّةٍ في شبكة العلاقات والموارد الثقافيّة العالميّة. إنّ الاختلاف الثقافيّ، في نظر غليون، ليس هو الذي يُنْشئ النزاع، رغم أنّ من الممكن استغلالَه أحياناً بقوّة ونجاح لتأجيج النزاع عندما يصبح محتّماً أو راهناً لأسباب أخرى هي في معظم الأحيان غيرُ ثقافيّة. ولا يعني ذلك أنْ ننفي إمكانيّة نشوء نزاعات حول قضايا ثقافيّة، لكنّ ذلك لا يحصل بسبب الاختلاف الثقافيّ، بل بسبب النزوع إلى الهيمنة الثقافيّة من قِبَلِ ثقافةٍ على أخرى. وفي هذه الحالة يكون الصراعُ الثقافيُّ جزءاً من مشروعٍ أوسع للهيمنة الاستراتيجيّة.

إذن، بنظر غليون، لا يُمكن أن يتحقّق السلامُ إلا إذا اكتملت الشروطُ السياسيّة والقانونيّة والاقتصاديّة التي تَسْمح لكل جماعة بحيازة شروط بقائها وازدهارها، أيْ بالحصول على وسائل تأمين معيشتها وتواصلها واستقرارها، بما في ذلك الموارد الثقافيّة التي تحتاج إليها لاندراجها في الحضارة الحديثة. ولا قيمةَ للحوار حول المسائل الثقافيّة إلا إذا كان جزءاً من حوارٍ يهدف إلى تعميق وحدةِ الإنسانيّة، ومفهوم التضامن، والتكامل بين أجزائها، أي إلا إذا كان يعني الاتفاقَ على سياساتٍ عالميّةٍ تهدف إلى حماية الثقافات المتعدِّدة، وضمانِ بقائها وتفتُّحها.

خاتمة

بناءً على ما تقدّم أقول إنّ الصراع الحضاريّ أو الثقافيّ هو الراجح في الساحة العالميّة، وتدير اليتَه اليومَ الولاياتُ المتحدةُ الأميركيّة ضد الحضارات أو الثقافات الأخرى المهمّشة، بعد الدخول في مرحلة العولمة الزاحفة، ولاسيّما بعد تسنُّم الشركات ما فوق القوميّة إدارةَ لعبة الهيمنة على العالم بأسره. فإذا كان طرحُ «حوار الحضارات» قائماً في مواجهة هذا الزحف، فلا بدّ من إرساء مقوّمات هذا الحوار داخل المجتمعات المتأذية من المركزيّة الغربيّة التي لا تكف عن تغيير جلدها، والحديث ـ هي نفسها ـ عن حوار الحضارات عبر وسائل إعلامها. غير أنّ حديثها هذا هو نمط من أنماط استلحاقٍ جديدٍ لشعوب الأرض برمّتها. ولذلك تحتاج مقوّمات الحوار في الداخل إلى مساهمات غير مستلَبة، يقوم بها باحثون ومفكّرون جادون لالتقاط المفاصل الأساسيّة للصيرورة الاجتماعيّة التاريخيّة الخاصّة بمجتمعاتهم وكيفيّات احتكاكاتها وتدخلاتها مع صيرورة المجتمعات المهيمنة. فبقدر ما تتجذّر هذه المساهماتُ وتكتسب مصداقيّتها العلميّة في مجتمعاتها، تُصبح العلاقةُ مع الآخر مثمرة وفاعلة. وأما البديل فسيكون شكلاً جديداً من أشكال هيمنة المركزيّة الغربيّة.

حلب