

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص الفلسفة الإسلامية



رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص الفلسفة الإسلامية

إشراف:

أ.د. عبدالرزاق بلعقروز

اعداد الطالب:

عبدالنور بلهوشات

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. سعيود سهيل	أستاذ تعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	رئيسا
أ.د. بلعقروز عبدالرزاق	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	مشرفا ومقررا
د.رجاتي نورة	دكتوراه علوم	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا
د. العايب يوسف	دكتوراه علوم	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا
د. بن كتفي زهير	دكتوراه علوم	جامعة حمو لخضر الوادي	عضوا
د. اليزيد بوعرووي	دكتوراه علوم	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا

السنة الجامعية: 1442-1443هـ

2022-2021

شكر وتقدير

أتوجه بجزيل الشكر للدكتور عبدالرزاق بلعقروز الذي ما كان لهذا العمل أن يرى النور من دون حسن إشرافه ونصحه وتوجيهه، وأتوجه بالشكر والعرفان لجميع الأساتذة والدكاترة الأفاضل في جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة بما أسدوه من عون وتوجيه وإرشاد لإتمام هذا العمل، والشكر موصول لجميع الأساتذة والباحثين الذين مدوا يد العون من أجل انجاز واتمام هذه الدراسة.

إهداء

إلى والدي الكريمين وإلى أروحي وإلياس ووالدتهما
الكريمة وإلى عائلتي وأحبائي وإلى جميع العلماء والمربين

وأهل الخير

وكل من أسدى لي معروفا ونصحا وإرشادا لإنجاز هذا
العمل، إلى جميع أمة محمد صلوات ربي وسلامه عليه وعلى

آله وصحبه الكرام أمدي ثمرة هذا

الجهد المتواضع لإنارة درب المعرفة والعلم والتعلم

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر
الإسلامية

تميّز إدوارد سعيد[•] عن زملائه في الحقل الأكاديمي الأمريكي بعمق تكوينه المعرفي من جهة، وبخلفيته المشرقية وحالته كمهاجر في المنفى في زمن لم تكن الجامعات الغربية مُتعددة الثقافات والمشارب، إذ كان يُنظر إلى إ.سعيد كعربي وأجنبي، إلا أن تكوينه الرفيع في جامعات النخبة الأمريكية جعله يشعر بأنه غريب على المكان، مما منحته رؤية فكرية وأكاديمية متباينة عن بقية زملائه في الحقل الأكاديمية. فطالما أظهر تقديره الكبير لعالم الأفكار في شتى المجالات الفكرية من خلال إبدائه لإحترامه للكتب والمطبوعات الأكاديمية، لكنه لم يدخر جهدا في إبداء انتقاداته لها، إذ كان من أوائل المفكرين الذين ربطوا بين عالم الأفكار والأدبيات الغربية و الإمبريالية، وقاربوا الحقائق السياسية والاقتصادية من منظورٍ مُختلف. ولهذا كان أهم إنجاز حقيقه إ.سعيد هو إنشاء "الكولونيالية" كحقل معرفي في الدراسات الاجتماعية والانسانية. وحاز كتابه "الاستشراق" السبق في دراسة وتحليل تأثيرات الكولونيالية والتمثيلات الغربية للبلدان المستعمرة، وهي المجالات نفسها التي قاربها إ.سعيد في كتاباته اللاحقة، مثل "الثقافة والامبريالية" و"تغطية الاسلام" وغيرهما.

يُمثل كتاب "الاستشراق" اللبنة الأولى في تحليل ونقد الأنظمة الكولونيالية، ويُحاجج بأن الأخيرة ليست نظاما سياسيا وحسب، ولكن أيضا منظورا شاملا يؤمن بتفوق وتعالى الغرب عن الشرق. قام إ.سعيد بدراسة وتحليل المنتج المعرفي الذي قدمه علماء الغرب حول ثقافات الشرق، وخاصة تلك التي انفردت بدراسة أوضاع وحياة المسلمين، ثم تحدى وجادل الفرضيات الغربية الشهيرة حول المجتمعات المستعمرة. فبمقارنته للنقاشات والحوارات الأكاديمية الغربية، تمكن إ.سعيد في كتابه "الاستشراق" من بلورة منظور يفترض أن الحقل الأكاديمي الغربي كان (ولا يزال) متصلا بمنظومة

[•] سأرمز إلى اسم إدوارد سعيد ب"إ.سعيد" فيما يأتي من الدراسة.

السلطة والقوة السياسية، بل إن إ.سعيد سعى إلى تأكيد فكرة تعاون الأكاديميين في تثبيت سيطرة وهيمنة الغرب على الشرق.

يؤكد إ.سعيد بأن غرض الكولونيالية الأوربية كان استغلال السكان المحليين في البلدان المستعمرة بالانتفاع من عمالتهم الرخيصة ومصادرهم الحيوية، إلا أنه أيضا، بفعل نشأته الليبرالية، لا يتوانى في التأكيد على أن القوى الاستعمارية الغربية كانت أيضا "مُخْلِصاً" بمساعدتها للبلدان المستعمرة على "التمدن" و"التحضر" وركوب قاطرة الحداثة كما فعلت أوروبا. و قد تيسرت المهمة لأوربا بعد استحداثها ترسانة من التصنيفات والتقسيمات الخاصة بالشرق، من خلال اللجوء إلى أحكام وصور نمطية مهينة ومُخزّية. بالنسبة لإدوارد سعيد، فإن العقل والتفكير الكولونيالي لم يتلاشى بأفول نجم الأخير بداية القرن العشرين، إذ استمر في أشكال متباينة، بل إن شأنه ازداد حضورا وقوة مع ظهور الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عالمية بلورت، حسب إ.سعيد، منظورا "استشراقيا" للعالم. لذا أراد إ.سعيد إقناع المجتمع الأكاديمي - والمجتمعات الغربية عموما- بالإعتراف بأن التفكير الأكاديمي الغربي ساند بشكل بائن الأفكار الكولونيالية، وأن كلاهما ارتكز على الآخر. ورغم أن أفكار إ.سعيد أثارت الجدل في الساحة الأكاديمية والفكرية والثقافية، إلا أنها تمكنت من تغيير أنماط فهم الكولونيالية وأشكالها في وقتنا المعاصر. لذا نال كتاب إ.سعيد "الاستشراق" أهمية بالغة وتأثيرا علميا في الحقل الأكاديمي والسياسي، واعتبر نصا مفتاحا في الدراسات ما بعد الكولونيالية وثوريا في المرحلة الأولى بعد نشره، إذ كان إ.سعيد من أوائل المفكرين الذين برهنوا على الصلة الوثيقة بين الكتابة الأكاديمية وخطط وأعمال وسياسات الكولونيالية، وكيف أن أحدهما يُعزز الآخر من أجل تثبيت الوضعية التي فرضها الغرب على ذاته بالتأكيد على تفوق وعلو ثقافته. فبالنسبة لسعيد، فإن الكولونيالية لا تُحتزل في احتلال فضاء أو مكان ما، وإنما هي نظام شامل ورؤية شمولية للعالم.

أولاً، أهمية الموضوع

تتحلى أهمية موضوع الإستشراق في كونه معرفة ليست كمثل المعارف، وإنما نطاقاً معرفياً انبثق من نموذج الحداثة الغربي باعتبارها مشروعاً يطرح نفسه بقوة، فهو المشروع الذي يُعتقد بأنه سيُسدل الستار على مسار التاريخ البشري وتتوقف عجلة التجارب البشرية في نقطة تحوله عن جادة التقدم والتطور. تدعي المعرفة الإستشراقية خوض غمار مقارنة الثقافات المغايرة بطلب المعرفة في ذاتها، بيد أن هذا الادعاء لا يعكس الحقيقة تماماً، إذ أن المعرفة الإستشراقية تروم ادراك ومعرفة الآخر والمغاير لرصده وضبطه وتحديد من أجل السيطرة والهيمنة عليه في عملية دقيقة استنفرت لها الذات العارفة (الغربية) مناهج وأدوات ووسائل علمية عميقة أوصلتها إلى مكامن وبواطن وعيها بذاتها. إذ لظالما أدركت الذات العارفة (الغربية) أن ادراكها ومعرفتها بذاتها لن تكتمل إلا بتحديد الوعي بالآخر ومقابلته في مرآة عاكسة أظهرت صورة مُشوّهة ومُشوشة وهزيلة وهجينة لصورتها، فأصبح وعيها بذاتها مُضحماً ومتعالياً ودائم التعطش لمزيد من القوة والسلطة والهيمنة. وتبدي أهمية الموضوع وحضوره وراهنيتها في أن المفكر إ. سعيد كان من أبرز المثقفين والمفكرين الذين وقفوا على الصبغة الابيستيمولوجية لموضوع الإستشراق، فأدرك أنه معرفة بامتياز وسعى إلى تأصيل فكرة ارتباط مادته الخطائية والكلامية بتشكلات القوة والسيطرة، مما أثار حفيظة الذات العارفة التي قللت من شأن الموضوع معرفياً وتجاهلت عمقه الفلسفي مكثفية بانتقاده فكرياً وسياسياً. ولهذا ارتأينا في هذه الدراسة إبراز الجوانب المعرفية التي ألمح لها إ. سعيد والتأكيد على معرفية الموضوع وتحذره في أصول ومناهج فلسفية واثروبولوجية وابدولوجيات الارتقاء والتطور البشري. ونالت الأدوات المنهجية التي وظفها إ. سعيد زخماً وراهنية كبيرين بعد ظهور كتاب "الإستشراق" وقد يسّر مهمة هذا المفكر نبوغه في اللغة الإنجليزية والفرنسية، وقراءاته بالإسبانية والألمانية والإيطالية واللاتينية، وتعمقه في المعارف الأوربية والنظرية الأدبية المقارنة. لذا جاء "الإستشراق" كزبدة فكر رجل فهم جيداً نظرة الغرب للشرق، وأدرك اليومي والواقع المشوّه نتيجة هذه النظرة. فكان واجبنا في هذه الدراسة إبراز مكامن

تأثر إ. سعيد بالمدارس الفلسفية التي جعلته يعتقد بأن الكتابات الفكرية دائمة التأثير بالظروف والأحوال السياسية والتاريخية التي أُنجزت فيها، فنجد أن إ. سعيد تأثر بالتيار الفلسفي البنيوي وما بعد البنيوي اللذان فسرا لُباب بُنية الفكر وطرق الانتظام الاجتماعي. ومثلت أعمال ميشيل فوكو حجر الزاوية في بنية فكره، إذ منها اجترح مفهوم الخطاب والسلطة الذي يعكس الأنظمة الخطابية وكيفية اشتغال وتفاعل الكلمات والخطابات التي يُفهم العالم من خلالها. واهتم إ. سعيد على وجه الخصوص بتشكّل السلطة والقوة بفعل وتقنين ما يُمكن أن يُقال وكيف يمكن أن يقال، مما جعل إ. سعيد يعتقد بأن النصوص لا يمكنها أن تخلق معرفة فقط، وإنما الحقيقة التي يتبدى أنها تعكسها، وفي مرحلة معيّنة تُنتج هذه المعرفة والحقيقة ناموساً أو ما يسميه ميشيل فوكو الخطاب.

ثانياً، إشكالية الموضوع

يقبع وراء الزخم والتأثير الذي حصده كتاب "الإستشراق" ربطاً إ. سعيد من خلال عملية حفر اركيولوجي وجينيولوجي — تاريخي حركة وأعمال الإستشراق بالمعرفة، بل إن إ. سعيد يعتبر الإستشراق لباب المعرفة الغربية بوصفه تحديداً للذات والهوية الغربية من خلال الآخر، فالغرب سعى إلى إدراك ذاته واكتناه أسرار مكوناته من خلال تحديد ذات أخرى انعكست في وعيه ومخيلته وإدراكه بأنها صورته الهجينة والمتدنية والوضيعة والمتخلفة والمنحطة. وكان للغرب وراء هذا التحديد أغراض ومقاصد منها تعليم أبنائه وتنشئتهم على إدراك التميّز والتفوق الغربي بالنظر إلى الثقافات الأخرى، والأهم من ذلك السعي للسيطرة والهيمنة على الآخر باستهداف خيراته وموارده وأراضيه بذرائع ومُسميات شتى، كضرورة مراقبته والقبض عليه وإجمامه كونه لا تُؤمّن غوائله وسلوكاته. وعليه بدت الإشكالية الأساس التي ارتقينا طرحها في مقارنة هذه الأطروحة هي: ما هو منهج المفكر والناقد إدوارد سعيد في تحليله وتفكيكه ونقده للإستشراق؟ وتلت أسئلة فرعية أخرى عن الإشكالية الأساس وهي:

أ) ما هي حدود بعض المقاربات التي تناولت دراسة وتحليل ونقد الظاهرة الإستشراقية؟ وقد اخترنا ثلاثة نماذج لمعالجة

هذا السؤال وهي: مقارنة مالك بن نبي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري.

ب) وما مدى نجاعة المسارات المعرفية التي وظفها إ. سعيد في قراءته للاستشراق؟

ج) وما هو عمق أهم استقطابات إ. سعيد لأبرز نظرياته عن الاستشراق على الجوانب السياسية والثقافية والهوياتية

والدينية؟

د) وما هي أهم المسارات المعرفية التي اقترحتها بعض الدفاتر الفكرية و الفلسفية المعاصرة لسد الثغرات والقصور في

أعمال إ. سعيد؟

ثالثا، الدراسات السابقة

تناولت بعض الأبحاث والدراسات الصادرة من الجامعات الجزائرية منهج إ. سعيد في نقد الإستشراق، وذلك لأهمية

الموضوع والمخرجات المعرفية و السياسية والاقتصادية بل والأمنية المتأصلة في جذوره. هناك دراسة للباحث الجزائري

الدكتور لكحل فيصل نُشرت في شكل مقالة في مجلة "الأكاديمية للأبحاث الاجتماعية والإنسانية" في المجلد 12،

العدد 01 القسم (ج) الآداب والفلسفة، 2019 التي تُصدرها جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف - والموسومة ب

"الإستشراق في منظور إدوارد سعيد: دراسة تحليلية نقدية". تتقارب هذه الدراسة مع الأطروحة التي أقدمها باعتبار

تفكيرها في النظرة النقدية التي يقدمها إ. سعيد عن الخطاب الإستشراقي من خلال اختبار الحجج التي يستند عليها

هذا النقد وكذا التساؤل حول مدى مشروعية هذا النقد من الناحية العلمية والمعرفية.

وتأتي أطروحة الباحث عبدالناصر قاسمي لنيل شهادة الماجستير من جامعة الجزائر، من كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، 2008-2009، والموسومة بـ "الإستشراق عند إدوارد سعيد" بإشراف الدكتور عمر مهيبيل، كمحاولة أخرى لتسليط الضوء على الآليات التي يشتغل ضمنها ومن خلالها الإستشراق. فمن خلال كتاب "الإستشراق" استطاع إ.سعيد كشف حقائق جوهرية عن علاقة الغرب بالشرق وبالإستشراق تحديدا، معريا ارتباطاته بالمعرفة والسلطة وبمختلف أشكال الهيمنة التي تغزو ميادين كثيرة وحقولا عديدة شكّلت عوائق ابيستيمولوجية فرضت على المعرفة الانكفاء بدلا من التقدم في فهم الآخر. وبالرغم من إدراك الباحث لارتباط الاستشراق بالمنتوج المعرفي الغربي وسعي إ.سعيد إلى تقفي بني هذا المنتوج وتفكيكه من داخله، وخاصة فيما تعلق باتصال المعرفة بالسلطة والمعرفة، إلا أن دراسته طغت عليها النزعة التاريخية والسردية في مقارنة الموضوع، الأمر الذي دفعنا إلى تخطيه والتركيز على استكشاف المسارات والأدوات المعرفية التي اتكأ عليها إ.سعيد في مقارنته للإستشراق.

وهناك مُذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والآداب من إعداد الطالبة بوحاريش نادية من جامعة محمد الصديق بن يحيى في عام 2015-2016، تخصص نقد ودراسات ثقافية والموسومة بـ "النظرية ما بعد الكولونيالية". وتقترب هذه المذكرة مع الدراسة التي أقدمها من جهة تحليلها لأفكار أبرز أقطاب هذه النظرية، وهو المفكر إدوارد سعيد، حيث قررت الباحثة أن نظرية ما بعد الكولونيالية تتشابه مع العديد من الميادين المعرفية كالفلسفة والأنثروبولوجيا وعلم النفس والاجتماع والتاريخ. إلا أن المذكرة تميزت أيضا بالإغراق في السرد التاريخي والابتعاد عن فحص البنى المعرفية التي استند عليها كتاب الإستشراق كما حاولت فعله في هذه الدراسة.

أما الدراسات التي قارت موضوع الاستشراق في فكر إ.سعيد في الغرب فهي كثيرة. تأتي دراسة روبرت يونغ - Robert Young - "ميثولوجيات بيضاء" - White mythologies - الذي طُبِعَ بلندن في عام

1990، كمحاولة لقراءة ومناقشة أفكار إ.سعيد. فرغم النقائص والمثالب، حسب يونغ، التي صبغت بعض أطروحات إ.سعيد، إلا أنه لا يختلف اثنان أن "الاستشراق" يُعتبر في غاية الأهمية، ليس أدنى من أنه جاء ليُهزّ أركان الادعاء الغربي بمؤسساته بأن "أي محاولة ثقافية أو أدبية لدراسة جادة عن الإمبريالية تُعد غير مُمكنة" (Edward Said, Orientalism, 1978) وبهذا التحدي أثبت كتاب "الاستشراق" بأن في سياق خطابات الاستشراق "كانت أوروبا في موقف قوة إن لم تكن سيطرة." (Said, 1978, p.40).

ومن بين الدراسات التي تناولت أفكار إ.سعيد بالنقد والتحليل أيضا، كتاب جيمس كليفورد - James Clifford - الموسوم بـ "مراجعة الاستشراق: تاريخ ونظرية" - Review of Orientalism: History and Theory - الذي طبع بلندن في عام 1980، يأتي ليبيّن الصبغة الخطائية التي شكلت الاستشراق، فهو بالتالي يقف على مسافة قريبة من الأطروحة التي أقدمها رغم أنه لا يخوض بشكل موسع في الأنظمة الخطائية المرتبطة بالسلطة والقوة كما في دراسات مشيل فوكو، ضف إلى ذلك أنه لا يتناول المسارات المعرفية، وخاصة الفلسفية، التي أشار إليها إ.سعيد وهو ما حاولت التأكيد عليه من خلال هذه الدراسة.

و اتفق جمع من الباحثين الغربيين منهم A Blunt في كتابه "الرحلة والجنديرية والامبريالية" - Travel, Gender, and Imperialism - Guilford Press, New York, 1994، و L.Lowe في كتابه "ميادين حساسة: الاستشراقات الفرنسية والبريطانية" - Critical Terrains: French and British Orientalisms - Cornwall University Press, 1991، و أيضا M.L.Pratt في كتابه "أعين الامبريالية: كتابة الرحلة والثقاف العابر" Imperial Eyes: Travel writing and Transculturation, London: Routledge, 1992، وغيرهم من الكتاب والباحثين

الأنجلوساكسنين، بالرغم من تأييدهم وتعاطفهم مع إ.سعيد، على اغراق إ.سعيد في التأكيد على الطبيعة الجوهريّة والثابتة للخطاب الاستشراقي، وتوسعه في تحليل التواجد البريطاني والفرنسي ثم الأمريكي في الحقبة الأولى الاستعمارية وتجاهل التجربة الاستشراقية الألمانية، والتفاعل الهندي-البريطاني، وعدم ذكر التجربة الأوربية إبان الصراع الصليبي وغيرها من التفاعلات والتجارب التفاعلية التي قد تُنتج أنماطا أخرى من الخطاب.

ورغم التفات هؤلاء الباحثين إلى فضاءات جغرافية وتجارب أوربية أخرى في الشرق بيد أنهم استنتجوا أن تأثير وفعل بعض المجالات المخيالية والأكاديمية والمؤسسية للاستشراق في هذه المحال، والعلاقات التي تربطهم، كانت أكثر تأكيدا من الناحية الجغرافية والتاريخية مما انطوت عليه كتابات إ.سعيد. و ترى هذه الكتابات أن إ.سعيد كان مجازفا في اختيار النصوص من آلاف الكتب والمقالات المبعثرة في المكتبات ومراكز الأبحاث، كما أن اختياره للجينولوجيا المتعارضة من أجل إزاحة الشرعية عن الحاضر، كما اتسمت به منهجية فوكو، عرض إ.سعيد للمجازفة والمخاطرة في ميادين مُلغمة، بالرغم من أن المسار الجينولوجي يستثمر بقوة في عدم تراتبية الأحداث التاريخية ونزوحه عن المؤلف. واقتصرت مثل هذه الكتابات على توجيه سهام النقد لإدوارد سعيد عندما استعان بمطرفة نيتشه التي اهتمت على نقد الحقيقة لذاتها، مؤكدة على تغاضي إ.سعيد عن وجود واقع وحقيقة مشرقية. إلا أن ما غاب عن هذه الكتابات هو أن الغرب أراد التأكيد على الحقيقة التي تصنعها المثالية الأوربية، أي الواقع الذي يحبكه ويصنعه هو.

و من أبرز الدراسات التاريخية العميقة التي قدمها بعض الباحثين العرب تأتي مقالة الباحث أنور عبدالمالك الموسومة بـ "Orientalism in Crisis", 1963, Diogenes، (الاستشراق في أزمة)، إذ أن دراسة عبدالمالك كانت بمثابة منصة الانطلاق لإدوارد سعيد، إذ ما فتى الأخير يُعلق على أهمية أفكار عبدالمالك. وتبدي أهمية المقالة في إبراز الأزمة التي يتخبط فيها الاستشراق بعد تحقيق بعض الدول الآسيوية والافريقية نهضة اقتصادية وسياسية،

وكذلك ظهور الحركات الوطنية التي ساهمت في انعتاق البلدان المستعمرة مما جعل الحركات الاستشراقية تضطر إلى إعادة قراءة مواقفها وأدوارها ومهامها في عالم يتغير بسرعة فائقة. اعتنت الدراسة أيضا بتحديد ماهية الاستشراق والمستشرق، وأهداف المستشرق التي يروم تحقيقها، وإشكالاته والأشياء التي تُشغله، هذه المسائل وغيرها جعلت المسئلة حول الاستشراق مُلحة، والخوض في بنيتها المعرفية أكثر إلحاحا كما اقترحه في هذه الأطروحة. وبين دفاتر الأبحاث العربية الخاصة بباحثين عرب ممن اصطف بمقطورة الحداثة، كتاب "الاستشراق والاستشراق المعكوس" (2000) لصديق جلال العظم الذي يرى بأن كتاب "الاستشراق" سياسي، مُدعياً بأن إ.سعيد قام بالأمر الذي قال بأن الغرب قد فعله وهو اضعاف صبغة جوهرازية على الآخر. هذا الآخر حسب العظم يُعد واقعا وهوية متواجدة بالنسبة لجهة أو جماعة هي في صراع مع الغرب، و لا يمكن فهم طبيعة هذا الصراع إلا بافتراض هوية غربية مُعينة سبقت الحجة التي افرزتها هذه الجماعة أو الجهة، وهو ما يحاول إ.سعيد إنكاره حسب جلال العظم. فكما أنه لا يوجد شرق هناك كهوية ثابتة في ولذاتها فكذلك الأمر بالنسبة للغرب. وهكذا فإن جلال العظم في سياق حديثه عن الكولونيالية الأوربية يرى بأن الاستشراق مسألة ذات أبعاد سياسية تُستخدم لتحديد مجموعتين متصارعتين. يُظهر الفكر المتعاكس في أطروحات جلال العظم التزامه بنمط من المعرفة تفترض بأن التاريخ الغربي المكتوب هو نقطة الانطلاق الذي ينبغي أن لا نعيد عنه في أي حديث أو نقاش. فما يفعله المستشرقون، حسب جلال العظم، هو التمثيل الضروري والواجب، بينما يفعله إ.سعيد هو إساءة تمثيل للمستشرق.

رابعاً، أسباب اختيار الموضوع

لقد تعددت الدراسات التي تناولت الظاهرة الإستشراقية وتنوعت معها المناهج والنزعات لمقاربتها، لكن المرء يلحظ أن المناهج التاريخية والسردية طغت في مقارنة الإستشراق، وانحسرت تلك التي تناولت الموضوع من زاوية معرفية مُقارنة. ولأن المفكر إ.سعيد أشار إلى بعض المسارات المعرفية التي وظفها في كتاب "الإستشراق" فإنني سعيت لاستكشاف تلك المسارات واختبار انطباقها على موضوع الإستشراق. لذا كانت لي أسباب موضوعية وأخرى ذاتية في اختيار هذا الموضوع وهي كالآتي:

أ) الأسباب الموضوعية

يُعد "الإستشراق" من أهم الكتب في الدراسات ما بعد الكولونيالية والنظرية النقدية، وتكمن أهميته في أنه قارب نظرة الغرب إلى الشرق - وخاصة العالم العربي والإسلامي - من زاوية أكاديمية وفكرية، فقد أدرك إ.سعيد أن موضوع الإستشراق تضربُ جذوره في عمق معرفي، واشتدت ساقه بفعل أفكار فلسفية تبلورت خاصة في حقبة الأنوار في أوروبا.

ولهذا ارتأ إ.سعيد أن يميظ اللثام عن الركائز المعرفية التي يستند إليها الإستشراق من خلال عمليات حفر أركيولوجية وجينياولوجية وتفكيكية ونفسانية لاستنباط مصادر وجذور الإستشراق. ولأهمية المضامين المعرفية التي أشار إليها هذا المفكر، فإنني رأيت أن الموضوع يستحق مزيداً من الإضاءة لإمطة اللثام عن المنهج الذي تفناه إ.سعيد في دراسته وتفكيكه للإستشراق. ويزداد الموضوع أهمية بسبب ثراء المناهج المقارنة التي تناولت أفكار إ.سعيد ومن ثمة قامت بتعزيز المسارات المعرفية التي تستند عليها الدراسات ما بعد الكولونيالية وأيضاً وضع الإستشراق في إطاره المعرفي والأيديولوجي الضخم، الأمر الذي جعلني أتناوله في دراسة وتحليل الإمتدادات والانتقادات المقدمة في أبحاث مفكرين ينتمون إلى مدرسة ما بعد الكولونيالية، من حميد دباشي و وائل حلاق إلى هومي بابا وغيرهم.

ب) الأسباب الذاتية

ويعود اختياري لهذا الموضوع لأسباب ذاتية أيضا، ذلك أنني قرأت لإدوارد سعيد منذ ما يقارب العقدين من الزمن بلغته التي وظفها في كتاباته، ثم بدأ المشروع بقراءة مبحث في دراسة عبدالرزاق بلعقروز والموسومة بـ "المعرفة والارتباب: المسئلة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر" إذ خصص مبحثا في مقارنة إ.سعيد للظاهرة الإستشراقية. وبعد استشارته بدأ المشروع من خلال نشر مقال لي في مجلة العلوم الانسانية والإجتماعية التي تصدر عن جامعة محمد لىن دباغين -سطيف 2- بعنوان "البنى الفلسفية في نقد وتفكيك الظاهرة الإستشراقية: إدوارد سعيد نموذجا"، وبعد المزيد من التشاور ارتأيت توسيع أفاق هذه الدراسة لتكون لبنة أخرى تضاف إلى صرح الدراسات المقارنة والفلسفية التي تُثري الدراسات النقدية والتحليلية التي تناولت أطروحات وأفكار إ.سعيد في زاويتها النقدية والتفكيكية للظاهرة الإستشراقية.

خامسا، منهج الدراسة:

من أجل الإجابة عن الإشكالية الكبرى التي تُلّف فصول ومباحث هذه الأطروحة، توصلت بالمنهج التوصيفي والتحليلي شرحا ورصدا في دراسة وتحليل الإستشراق. واستعنت بالمنهج المقارن لضبط ورصد حدود منهجيات الدراسات السابقة واختبار التمايز بينها وبين أطروحات إ.سعيد. وتوصلت أيضا بالمنهجية الفلسفية في تمحيص واختبار المسارات الفكرية التي استدلت بها المفكر إ.سعيد وهو يقوم بعملية تحليل وتفكيك للظاهرة الإستشراقية. فعدت إلى المنهج الجينيالوجي النيتشوي لتسليط الضوء على المعرفة وحقيقتها وجذور الخطاب والثقافة كرموز تستبطن دلالات وإرادات. كما عدت إلى المنهجية الأركيولوجية في تحليل الأطر التي تحكم الخطاب كما هو مُبَيّن في استدلال إ.سعيد بمنهجية فوكو. وعرّجت إلى المنهجية التفكيكية الموضحة لفهم الآخر من خلال اللغة وتفكيك مركزية الذات العارفة الأوروبية، وذلك في توظيف إ.سعيد لأفكار وفلسفة جاك دريدا. واستعنت أيضا بمنهجية التحليل النفساني

للوقوف على أزمات وتناقضات الوعي والوعي بالذات الغربية في تحديدها للوعي الآخر. ومن اجل الوقوف على المسارات المعرفية التي قدمها بعض رواد مدرسة ما بعد الكولونيالية، لجأت إلى دراسة مقارنة لرصد وضبط أهم المسارات المعرفية المقترحة في دراسات حميد دباشي ووائل حلاق وهومي بابا، واختبار النقائص والمثالب الموجهة لأطروحات المفكر إ.سعيد.

سادسا، صعوبات الدراسة:

يصعب من أجل إعداد أطروحة حول الظاهرة الإستشراقية جمع شتات الموضوع من جميع زواياه ومضانه، والإلمام بمنهجه وطرائقه ومدارسه المنتشرة في جميع أركان المعمورة، وذلك لتشتت موضوع الإستشراق وسعة مادته. ومع محاولتي حصر موضوعات هذا البحث في المكان المعرفية التي تناولها المفكر إ.سعيد في دراسته وتحليله وتفكيكه للإستشراق، إلا أن تسليط الضوء على دراسته من جهة المناهج الفلسفية يشتمل على جملة من الصعوبات أيضا. ومنها تعدد القراءات والتأويلات الفلسفية المقارنة التي قاربت موضوعات الحقيقة والمعرفة عند نيتشه، وتزواج المعرفة بالسلطة عند ميشيل فوكو، والمنهج التفكيكي لدى جاك دريدا وغيرها من المناهج. ولتجاوز هذه العوائق حاولت في هذه الأطروحة الاعتماد على مصادر هذه المناهج، بالإضافة إلى الاستناد على المادة المعرفية باللغة الأجنبية التي وظّفها المفكر إ.سعيد في دراسته للإستشراق، مع اعتماد مراجع أجنبية أخرى أثرت الموضوع وقارنته من زاوية أكاديمية غربية عاصرت أطروحات إ.سعيد وتناولت فكره بالأدوات والوسائل المعرفية ذاتها.

وبعدها تمّ تسليط الضوء على منهجية المفكر إدوارد سعيد في مقارنة الظاهرة الإستشراقية حيث قمت باستكشاف المسارات المعرفية التي اشتملتها المضامين الفكرية للمفكر والناقد، فوقفت على تحديد بعض المنعطقات المنهجية في كتابه "الإستشراق" ونقاط التلاقي مع أبرز التيارات الفلسفية التي وظفها في دراسته.

سابعاً، الهيكل العامة للبحث

ارتئينا تفصيل هذه الدراسة وفقاً للمخطط الآتي:

مقدمة، وفيها قمنا بتعريف الموضوع، أي الإستشراق وأهم معالم المنهج الذي وظفه المفكر إ.سعيد في كتابه الإستشراق، ثم أعقبها أهمية الموضوع باعتباره محلاً ساق له إ.سعيد تلميحا واستثناسا بعض المسارات الفلسفية لتقويض بني الإستشراق، ثم تناولت الإشكالية التي عرّضت الإجابة عنها من خلال هذه الدراسة، وعرجتُ على الدراسات السابقة التي تناولت فكر إ.سعيد في كتابه "الإستشراق"، ثم تلتها الأسباب الدافعة لدراسة الإستشراق في فكر إ.سعيد بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، وأيضاً منهج الدراسة الذي تحدد في استكشاف أبرز البنى المعرفية والفلسفية التي وظفها إ.سعيد، وفي الأخير بعض الصعوبات التي اقترنت بإعداد هذه الدراسة.

الفصل الأول، تناولنا فيه حد الإستشراق لغة واصطلاحاً، وخلفيته التاريخية والفلسفية التي انبثق عنها قبل وفي عصر الأنوار. ثم تناولت حدود بعض المنهجيات التي سبقت أو عاصرت إ.سعيد في دراستها وتحليلها للظاهرة الإستشراقية، وقد اخترت أبرز المناهج في الفكر العربي والإسلامي منها: الإستشراق عند مالك بن نبي، وحدود المنهج عند محمد أركون، وأخيراً محمد عابد الجابري.

الفصل الثاني، تناولنا فيه الإطار المفهومي في تحديد إ.سعيد لمعاني الإستشراق، ومكان الإلتقاء مع أهم المدارس الفلسفية التي وظفها في دراسته ونقده للظاهرة الإستشراقية ومنها التلاقي مع:

المنهجية الجينيولوجية لدى نيتشه، فمن أجل استبعاد الخلط بين التمثيل والحقيقة، وهكذا فإن الإنسان هو الذي يتيح للمظهر بالبروز ويعكس الظاهر منه على الأشياء، حيث يربض وراء التمثيل الاستشراقي قوى تحفها إرادة القوة

والسيطرة. ثم ألقينا الضوء على الحفر الأركيولوجي: أو تزواج السلطة والمعرفة لدى ميشيل فوكو وكيفية تشغيل إ.سعيد للمنهج الفوكوي في تحليل الخطاب الاستشراقي.

وسلطنا الضوء أيضا على مركزية الخطاب الأوربي لدى جاك دريدا وتلاقيه بمنهج إ.سعيد. ثم تناولنا إرهاصات النظرية الكولونيالية وأزمة الهوية: أو التلاقي الفكر السعيدي مع فرانز فانون.

اشتمل الفصل الثالث على استقطابات إ.سعيد لمحمل نظرياته عن الاستشراق على الجوانب السياسية والثقافية وقضايا الهوية والمنفى والدين. وافتتحنا الفصل بتسليط الضوء على الجذور الأيديولوجية للإستشراق باعتباره ثقافة بررت ولعهود مديدة لتعالى وتفوق الحضارة الأوربية على غيرها من الحضارات، وخاصة الشرقية.

وتعرضنا في الفصل الرابع لأهم الامتدادات المعرفية التي تسلّمت المشعل السعيدي في إنارة الدروب المعرفية في دراسة وتحليل ونقد ظاهري الكولونيالية أويدها الآداتية والآدائية المتمثلة في الإستشراق وذلك تنقيها عن مضامين ما أصبح يُعرف بنظرية ما بعد الكولونيالية باعتبار أن إ.سعيد كان من أوائل مؤسسيها.

وجاءت خاتمة البحث لتُقدم نظرة عن موقع الإستشراق في الراهن العربي والإسلامي، أو ما يطلق عليه أحيانا "ما بعد الإستشراق" كاستشراق وقراءة مُستقبلية لمنعطفات الإستشراق.

جامعة الأمير

الفصل الأول:

منهجيات تناول الاستشراق في الفكر

العربي المعاصر

العلوم الإسلامية

مفتح

تعددت المناهج والمقاربات في قراءة وتحليل الاستشراق بوصفه خطابا وتمثيلا يستهدف ما يعتبره الغرب مختلفا ومغايرا لحضارته وأسلوب حياته. يستبطن هذا الخطاب والتمثيل إرادة القوة والسيطرة والمهيمنة بالإرتكاز على بنية معرفية صلبة اجترحت نظريات ومفاهيم من رحم المناهج التاريخية والفلسفية والأنثروبولوجية والنفسانية قدمت افتراضات لمعاني تمايز الأعراق واختلافها، والتطور الذي يؤول إلى مفهوم البقاء للأصلح والأقوى، وتقسيم وتصنيف الحضارات إلى متفوقة وأخرى منحطة وفاشلة، وتجزئ للأديان والثقافات بين مُتسامحة ومُنفتحة وأخرى منغلقة ومتطرفة وغريبة، لا تصلح بالنسبة للخطاب والتمثيل الاستشراقي إلا للتحليل والتفسير والتشريح لفهم طبيعتها ومكوناتها وبالتالي إجماعها ومراقبتها وإخضاعها. ارتئنا في هذا الفصل أن نسلط الضوء على بعض المناهج في الفكر العربي المعاصر التي تناولت موضوع الاستشراق، منها التي سبقت قراءة المفكر إ. سعيد أو عاصرته. وقبل هذا سلطنا الضوء عن معاني الاستشراق وارتباطه التاريخي بفلسفة الأنوار كما هو مبسوط في ثنايا الفصل الآتي.

أولاً: ماهية الاستشراق

1 تعريف الاستشراق لغة: اشتقت كلمة استشراق من شرق وصيغت على وزن استفعال بإضافة الألف والسين والتاء التي تدل على طلب الشرق، أي طلب علومه وآدابه وأديانه ولغاته. وفي لسان العرب: "شرقت الشمس تشرق شروقاً وشرقاً، طلعت، واسم الموضع: المشرق، والتشريق الأخذ في ناحية المشرق، وشرقوا ذهبوا إلى الشرق، وكل ما طلع من المشرق فقد شرق."¹ وفي القاموس المحيط: شرقُ: الشمس وإسفارها، وحيث تشرق الشمس، والمشرقُ، الضوءُ يدخل من شرق الباب.²

وجاء في الموسوعة البريطانية أن كلمة شرق "Orient" أتت من انعكاس الألوان على سطح اللؤلؤة فهي مضيئة ومنيرة.³ وفي اللغة الفرنسية تدل كلمة orienter على التوجيه والارشاد والهداية. وكلمة Orientalisme في معجم لاروس الفرنسي هي علم الشرق، وتاريخ ولغات وآداب وفنون وعلوم وعادات وديانات الشعوب في الشرق الأدنى والأقصى.⁴

¹ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج3 (بيروت: دار المعارف، 2007) ص 305.

² محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (القاهرة: دار الحديث، 2013)، ص 457.

³ انظر الموسوعة البريطانية: www.britannica.com/search-query-orient

⁴ www.larousse.fr/dictionnaires/français/orientalisme/56476

2 حد الاستشراق اصطلاحا:

تباينت تعريفات الاستشراق عند المفكرين والعلماء المسلمين والعرب لكنها اتفقت تقريبا في مضامين ومناط الاستشراق، من بين هذه التعريفات أن "الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي، وتطلق كلمة "مستشرق" بالمعنى العام على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله، أقصاه ووسطه وأدناه في لغاته وأدابه وحضارته وأديانه، ولا يعني هنا المفهوم الواسع وإنما المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق الذي يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وأدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام. وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه الذهن في عالمنا العربي الإسلامي عندما يُطلق لفظ استشرق أو مستشرق" ¹ الاستشراق إذن هو تخصص في دراسة الشرق من مختلف المجالات التاريخية واللغوية والدينية والثقافية.

وجاء في تعريف آخر "إن الاستشراق هو أسلوب غربي لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة إعادة توجيهه والتحكّم فيه." ² وفي حد آخر للاستشراق هو "دراسة الشرق عموما ودراسة الإسلام والمسلمين خصوصا بقصد التشويه والتشكيك" ³ يتجلى الغرض من الاستشراق، حسب هذا التعريف، في فهم الشرق من أجل السيطرة.

وعرّفه المفكّر إدوارد سعيد بأنه "اللفظ أكاديمي صرف، والمستشرق هو كل من يدرس أو يكتب عن الشرق أو يبحث فيه وكل ما يعمل هذا المستشرق يسمى استشراقا... فالاستشراق هو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقارير حوله ووصفه والاستقرار فيه والسيطرة عليه وحكمه، وهو بإيجاز أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبائته

¹ محمد فتح الله الزيايدي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منها، (طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، 1984)، ص 55. وفي: شاكر عالم شوق، الاستشراق اخطر تحد للإسلام، (دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، ديسمبر 2006)، ص 63-78.

² شكري النجار، لم الاهتمام بالاستشراق، (مجلة الفكر العربي، العدد 31، 1983)، ص 71. و شاكر عالم شوق، المرجع السابق.

³ محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، (الكويت: كتاب الأمة، ط1، 1404هـ)، ص 20. و شاكر عالم شوق، المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وامتلاك السيادة عليه"¹ تتبدى مقاصد الاستشراق إذن في فهمه ودراسته من أجل السيادة عليه بتظافر جهود جهات ومؤسسات مختلفة.

وتباينت آراء العلماء الغربيين في تعريف مصطلح الاستشراق. يرى بارت أن الاستشراق علم يختص بفقهِ اللغة خاصة، وأقرب شيء إليه أن نُفكّر في الاسم الذي أطلق عليه: كلمة استشراق مشتقة من كلمة شرق. وكلمة شرق، بالنسبة لبارت، تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي. ثم يتساءل بارت عن معنى كلمة شرق، ليخلص إلى أن "اسم الشرق تعرض لتغيير في معناه، فالشرق بالقياس إلينا، نحن الألمان، يعني العالم السلافي، العالم الواقع خلف الستار الحديدي. وهذه المنطقة يختص بها الاستشراق، فمكانه جغرافياً في الناحية الشرقية بالقياس إلينا"². والمصطلح يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدد بالنسبة إليه. فلما انتقل مركز نقل الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق رغم ذلك دالاً على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط.³

ويرى أربري أن "أول استعمال لكلمة "مستشرق" رأيناه في سنة 1630 حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691 وجدنا "أنتوني وود" يصف "صموئيل كلارك" بأنه "استشراقي نابه" يعني بذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية".⁴ إذن تعود كلمة استشراق، برأي أربري، إلى القرن السابع عشر. و من جهة أخرى، يختار أربري تعريف قاموس أكسفورد الجديد فيُحدّد "المستشرق" بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه وذلك

¹ Edward W.Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978 p78

² رودى بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية:المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1983، ص 11.

³ أ ج آربري: المستشرقون البريطانيون. ترجمة محمد الدسوقي النوبهي، (لندن: وليم كولينز، 1946) ص 10.

⁴ المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

هو التفسير الذي سنعمد عليه في حديثنا التالي. وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الكم الغفير من الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموا أدباً بديعاً، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق فلا يستطيع تسميتهم مستشرقين".¹

والتعريف كما يذهب أربري: يحمل في طياته التاريخية معنى الصراع الغربي والميول الاستعمارية، مما ألصق به منذ ظهور المصطلح قبل أن يكون علماً - نزاعاً وتهماً وشكاً في توجهاته... وذلك ما تشير إليه عبارة "تشارلز دولي" التي يقول فيها: إن الشمس جعلتني عربياً، ولكنها ما شوهتني بالاستشراق. فهو منذ أن كان وهو مع توجهات الاستعمار ويحمل مثله الروح الصليبية مما جعل تاريخه جديراً أن يوصف: بأنه تاريخ الصراع والتضليل الثقافي ضد الإسلام.²

ويتبدى حصر الاستشراق والمستشرق بالغرب مجازفة، فلا يلزم أن يكون المراد بالمستشرق اليوم شخص غربي غير مسلم يدرس اللغة العربية وبعض وجوه الثقافة الإسلامية، إذ أن هذا التعريف ضيقٌ جداً يُدخل الباحث في حرج حينما يعمد إلى تصنيف غير الغربيين، ممن يدرسون الإسلام وهم لا ينتمون إليه، على أنهم مستشرقون، ولو لم يكونوا من الغرب، بما في ذلك الذين ينسلون من أصل عربي، سواء بقوا بين العرب أو انتقلوا إلى الغرب يعملون في مؤسساته العلمية، أو من أصبح مقامهم بين العرب ولسانهم عربياً، ولكنهم اثروا البقاء على عقيدتهم اليهودية أو النصرانية على الدخول في الإسلام وهؤلاء إذا درسوا الإسلام من منطلق استشراقي عُُدوا من المستشرقين و لو لم يكونوا غربيين.³

ويرى بعض الباحثين أن الغربيين قد استغنوا عن كلمة "تنصير" بمصطلح "استشراق" من باب التمويه، بعد أن اكتشفت خيوط لعبة التنصير وأساليب المنصرين في البلدان الإسلامية و بدت مساوئهم وفضائحهم، فأضحى

¹ المرجع السابق نفسه.

² المرجع السابق نفسه.

³ على بن ابراهيم النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى، 1998)، ص56.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الاستشراق بديلاً آخر، فهم من "واقع معرفتهم ودراساتهم المتلاحقة للعالم الإسلامي عرفوا كيف يتعاملون مع الأحداث التي تطرأ على المسلمين، فيتعاملون معها حسب ما يلائمها."¹ يتبين لنا بعد إيراد هذه المعاني أن لفظة الاستشراق والمستشرق ليست محصورة على الغرب أو الإنسان الغربي، فقد يكون من غير الغربيين مستشرقين، وأن الاستشراق قد يكون وجهاً آخر للتصوير.

ليس من قبيل المبالغة القول بأن إ. سعيد انفرد برصد ماهية الإستشراق بشكل علمي في جميع أعماله التي تناولت العلاقة التاريخية المعقدة بين الشرق والغرب. فتمثّلات الشرق في العالم و العقل الغربي أخذت ثلاثة معاني مترابطة في فكر إ. سعيد، أولها، إن إطلاق لفظ استشرق يقصد به الحقل الأكاديمي، و بالتحديد جميع من يدرس أو يكتب أو يقوم بأبحاث عن الشرق، بغض النظر عن تخصص الشخص سواء كان اثروبولوجي، سوسيلوجي، تاريخي، أوفيلولوجي، بالمفهوم الخاص أو العام لهذه التخصصات، فالمتخصص في هذا الشأن يسمى مستشرق و الفعل الذي يقوم به يسمى استشراقا. و مقارنة بالدراسات الشرقية أو ما يدور حول حقل هذا التخصص، فإن أصحاب الاختصاص (المستشرقون) لا يجذبون هذا الإطلاق - أي استشرق - ذلك لأن المصطلح فضفاض و عام، كما أنه يعكس الموقف الإجرائي للاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر و العشرون.² إلا أن الأدبيات و الأعمال الأكاديمية الإستشراقية باقية و منتشرة رغم تراجع شيوع إطلاق لفظة استشرق أو مستشرق، فلا مشاحة في الاصطلاح فالذي يهم بالنسبة للدراسات الغربية هو إنتاج الأعمال الفكرية والأدبية عن كل ما هو ذو صلة بالشرق و الشرقيين.

¹ علوي عبدالقادر السقاف، السبب في تغيير الغرب اسم التنصير إلى الاستشراق 2021-11-17 <https://dorar.net/adyan/>

² Edward W. Said, *Orientalism*, pp,2-5,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ثانيا، الإستشراق بالمعنى العام المتصل بالتقليد الأكاديمي وهو الذي أفرد له إ. سعيد متسعا كبيرا في كتابه، و يعرفه بأنه أسلوب في التفكير يركز على مقارنة انطولوجية و ابستمولوجية منعقدة بين "الشرق" (و في أغلب الأحيان) "الغرب". و لذلك اتفق جمع كبير من الكتاب، و منهم الشعراء و الروائيون و الفلاسفة و المنظرون في علم السياسة و الإقتصاد و أيضا الإداريون العاملون للإمبريالية، على قبول التباين الرئيس بين الشرق و الغرب كمفصل و منطلق رئيس لتصميم النظريات و الروايات، و التوصيف الإجتماعي و نسج الأفكار السياسية فيما يخص الشرق، و ساكنيه و عاداته و "عقله" و مصيره و ما إلى ذلك. هذا الإستشراق ينطوي على شخصيات تمتد من إيسكيلوس في الحقبة اليونانية إلى فيكتور إيجو و دانتي و كارل ماركس.¹

العلاقة التبادلية بين معاني الإستشراق الأكاديمي و المخيالي ثابتة، و حسب إ. سعيد هناك تقاطع و تلاقي منظم و محكم في تفرعات و تشعبات مجالي الإستشراق (الأكاديمي و المخيالي) منذ أواخر القرن الثامن عشر.

أما المعنى الثالث لتمثل الشرق في الفكر و الدرس الإستشراقي في فكر إ. سعيد، فحدوده تتعدى المعنيين الأوليين إلى الحد التاريخي و المادي. فالقرن الثامن عشر بالنسبة لإدوارد سعيد يمثل نقطة البداية لنشوء المؤسسة الجموعية التي تناولت الشرق قراءة و حديثا و تحليلا، و يشمل هذا التصريحات و الخطابات عن الشرق، و شرعنة إبداء وجهات النظر حوله، و وصفه، و تدريسه، و حلحلة إشكالاته بل و إدارة شؤونه. أي باختصار الإستشراق أسلوب غربي لإعادة بناء و إرساء السلطة و السيطرة على الشرق.¹ فالحديث عن الإستشراق إذا يتناول بشكل عام مشروع المؤسسة الثقافية التي تسع زوايا إشعاعاتها جميع المجالات بما في ذلك جانب الخيال ذاته، لتمتد نحو جميع الهند و الشرق الأوسط، وكذا النصوص الإنجيلية والأراضي الإنجيلية، وطريق الحرير والبحارات، والجيش الكولونيالية والتقاليد الكبيرة للإداريين الكولونيين، بالإضافة إلى المقرر والمنهج العلمي المسطر، وجيوش المستشرقين من خبراء

¹ Ibid.,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ومساعدين، والأستاذية الإستشراقية، ونموذج و تراتبية فكرية عن الشرق (و منها على سبيل الاختصار: الاستبداد، وروعة و جمال الشرق، والقسوة، والحس و اللذة)، أضف إلى ذلك الفرق و النحل الشرقية، والفلسفات والحكم المطوعة والمكيفة للاستعمال الأوربي المحلي، والقائمة تتسع إلى ما لا نهاية.¹

و بما أن الاستشراق يُعدّ تمثل الشرق في المخيال والواقع الغربي بالنسبة للمفكر إدوارد سعيد، فهو مسألة ايستيمولوجية بالدرجة الأولى بمعنى أن الشرق أضحى منذ أمد بعيد موضوعا للدراسة والتحليل والتفكيك من طرف الذات الغربية، لذا كان حرياً بنا أن نسلط الضوء على موقف بعض فلاسفة الحداثة من الشرق والشرقيين.

3 الخلفية التاريخية: فلسفة الأنوار والاستشراق

إن ظاهرة الاستشراق تُعدّ حقلاً فلسفياً مشحوناً بحمولة ايستيمولوجية باعتبار أن الشرق كان ولا يزال موضوعاً للدراسة والتحليل والتفكيك و من ثمّ السيطرة والهيمنة من جهة الذات المتمركزة حول ذاتها، أي أوربا خصوصا والغرب عموماً. لذا ارتبنا في هذا السياق تسليط الضوء على حكم نمطي مُسبق تشكّل في فلسفة الأنوار بل وما قبلها حول ما وُصم بـ "المشرق السلطوي" -أو الاستبدادي- "despotic Orient"، كنموذج لمقاربة الحداثة للمنطقة العربية والإسلامية خصوصا والشرق عموماً، إذ كانت الفلسفة القديمة وعصر الأنوار الحاضنة الأولى التي تشكّل فيها الوعي بالذات الغربية المتمركزة حول نفسها من خلال تحديدها للذوات أخرى تعتبرها أقلّ منها منزلة وشأناً على المستوى العرقي والحضاري والاجتماعي والثقافي والفكري.

¹ Ibid,

واتسعت القائمة لتشمل فرض أنماط جديدة من السلوك والقيم التي يُراد أن تفرض في شكل أخلاق كونية وشمولية في مرحلة ما بعد الاستشراق كما سيأتي معنا لاحقاً.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

لقد شكّل مفهوم الشرق الاستبدادي أو التسلطي قراءة وتمثيل أوروبا للمجتمعات والحكومات في الشرق الأدنى والأقصى لقرون عديدة، وترجع أصوله إلى الفلسفة السياسية الأرسطية، إلا أن القراءة والتمثيل تعددا منذ ذلك الوقت ليس مجرد المقاربات النظرية لمختلف الفلاسفة والمفكرين، ولكن أيضا لتعدد تجارب الأوربيين في مُقارعة الشرق. وتقلد مفهوم "الاستبداد الشرقي" أهمية كبرى من الجانب الفكري وخاصة في كتابات مونتسكيو - Montesquieu - ثم انتقل المفهوم إلى دور مُهم في فكر هيجل وكتابات ماركس في نظرية "طرائق الإنتاج الآسيوية" ثم ظهر المفهوم من جديد في فكر فيبر - Weber - و ويتفوجل -Wittfogel- في القرن العشرين.¹

يتجذر معنى الاستبداد الشرقي في الفكر اليوناني القديم مثل العديد من المصطلحات الفلسفية والسياسية المنتشرة في الثقافة الأوروبية. و يأتي مصطلح "مستبد" و"استبداد" من أصل يوناني كلاسيكي، حيث أضحي المصطلح أداة فعالة للاعتراف التلقائي للهوية والتعالى اليوناني على "الأمم البربرية الأخرى" وعلى رأسها العدو الفارسي الأعظم. ورغم أن فكرة التعارض الراديكالي بين اليونان وفارس المرتكز على الافتراض اليوناني أن الفرس كانوا عبيدا خاضعين، كانت الكلمة من تعبير العديد من المؤلفين اليونان مثل أسخيلوس -Aeschylus- و ايسوقراط -Isocrates- إلا أن أرسطو -Aristotle- هو الذي كان وراء بلورة البنية النظرية الصلبة لهذه الفكرة، بتحديد كلمة "استبداد" كـ topos- الفلسفة السياسية.²

أضحى هذا التمييز بين الأجناس أداة مُهمّة حيث منح اليونانيين فرصة التبرير النظري لتوجهاتهم ومواقفهم تجاه الشعوب الأخرى وخاصة أمة الفرس، العدو القديم والمنافس لهم. فقد كان من مُخرجات نظرية أرسطو عدم موافقة الاستبداد لطبيعة وخصائص اليونانيين الذين كانوا أحرارا ولم يكن بالإمكان أن يخضعوا للاستبداد إلا مؤقتا لأنهم كانوا

¹ Rolando Muniti, *Oriental despotism*, <http://ieg-ego.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism>, published :03-05-2012, seen on:16-10-2021.

² Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

دوما على استعداد للثورة عليه ما أمكنهم ذلك. وكان يُعتقد بأن الاستبداد كنمط من أنماط الحكم يوائم الأمم البربرية (لذا يعود أصل هذه الكلمة إلى يونان)، ومنهم الفرس باعتبار ميولهم للخضوع والاستسلام من دون مُعارضة أو شعور بأدنى آسى أو ألم وبالتالي قبول أنواع من السلطات التي لا يستسيغها اليونانيون الأحرار. وهكذا فإن الاستبداد بالنسبة لأرسطو لا يعكس حالة من التفكك والانحلال وإنما نظاما يتوخى الديمومة فهو خاص بعقل يتعارض مع العقل والعالم اليوناني، وتعود فكرة أرسطو هاته إلى أن مختلف الشعوب والأعراق تنسجم بشكل طبيعي مع مختلف أنظمة الحكم وهي فكرة أساسية في الفلسفة السياسية الأرسطية.¹

احتدم الجدل والنقاش حول مسألة الاستبداد الشرقي بحلول الحداثة والأنوار. فلما كتب شارلز دي مونتيسكيو - Charles de Montesquieu - "الرسائل الفارسية" -Lettres Persanes- في عام 1721 كان صخب الجدل والنقاش في فرنسا قد ارتفع منذ سنوات حول الاستبداد الشرقي موازاة مع المقاومة السياسية والأيدولوجية ضد النزعة السلطوية للنظام الملكي الفرنسي.

تتميز تعريف مونتيسكيو للحكم الاستبدادي برفضه التوصيف الأرسطي القاضي بأنه صنف خاص من أصناف الحكم، والاعتماد على طبائع وأشكال الاستبداد مثل مركزية السلطة التي لا تدع فضاء للحرية وتتكأ على مبدأ الحكم بالخوف والإذلال عطفًا على عوامل أخرى كالمناخ والدين والعادات والقوانين والاقتصاد مما أدى إلى بروز أفكار مونتيسكيو كمساهمة كبرى في الجدل والحوار حول هذه المسألة في القرن الثامن عشر وما بعده. كان يُعتقد بأن آسيا، والتي يُقصد بها جميع البلاد الشرقية بدءًا من العالم الإسلامي إلى أقصى الشرق، حسب إطلاق مونتيسكيو، الموطن الطبيعي للاستبداد، وافترض هذا المفكر أن هناك تباينًا بين أوروبا والشرق مرتكزا على مقاربات علمية. وجاء كتابه

¹ Ibid,

وفكرة الحكم الاستبدادي كنوع من أنواع الحكم في فلسفة أرسطو ستأخذ بعدا آخر في فلسفة الأنوار، لتغدو عقلية متجدرة وخاصية مميزة وصم بها أوروبا مناطق الشرق والجنوب.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

"روح القوانين" –L'Esprit des Lois- لينضم إلى أبرز الأعمال المؤثرة ليس فقط من المنظور النظري وإنما أيضا من جهة الزخم الثقافي في محتواه، ويعود نجاحه إلى أن مونتيسكيو استخلص نتائجه من خلال تجارب امبيريقية لا تركز فقط على الدرس الفلسفي والمضاربات السياسية.¹ إذن يمكن أن نستنتج أن مونتيسكيو حاد بمصطلح استبداد من مجرد كونه صنفا خاصا من أصناف الحكم إلى كونه خاصية من خصائص الشرق.

كان أدب الرحلة مصدرا مُهّما في مقارنة مونتيسكيو، فقد كانت رحلات الأدباء والشعراء والمفكرين الفرنسيين إضافة إلى رحلاته مصدر الهام واهتمام بخصائص وميزات الحكومات الاستبدادية وتعددها واختلافها في سياق مبادئ وطبيعة الاستبداد التي لم يتم تحليلها ومقارنتها بالشكل المطلوب. فمن هذا المنظور تم افتراض أن الإسلام أحسن حليف للاستبداد ويعود ذلك إلى التفاعل والتداخل القوي بين الأمور السياسية والدينية، حتى وإن كان في احترام وتقديس الدين أثرا ملحوظا على الاستقرار من خلال فرض قواعد يجب على الجميع اتباعها. وهكذا يؤكد مونتيسكيو على أهمية الدين من منظور سياسي مُبينا فاعليته في بسط قوة معتدلة في الوقائع والحقائق الاستبدادية وبالتالي فاعليته وأثره الاجتماعي. عاصر مونتيسكيو مفكرون وفلاسفة كانوا أشد تأكيدا على علاقة الدين بالاستبداد واستبعاد العوامل المناخية والجغرافية والطبيعية كأسباب للاستبداد الشرقي، وعرف من بين هؤلاء نيكولا اونطوان بولونجيي – Nicolas Antoine Boulanger - وخاصة في كتابه "أبحاث في أصل الاستبداد الشرقي" – Recherches sur l'origine du despotism oriental

وحسب بولونجيي فإن الأنثروبولوجيا التي تُمثل مصدرا كبيرا في الممارسات الدينية الغربية وما تُفرزه من صنميات – idolatry- هي التي تضيفي القوة على الاستبداد وتمنحه شرعية، لذا فإن الشيوقراطية، أو اللاهوت الديني برأيه، هي الدينامو المحرك للاستبداد. ثم جاء الدور لأونكتيل ديبيرون –Anquetil Duperron- في محاولته البرهنة،

¹ Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

متوسلاً بتجربته الضخمة كُستشرق، على أن السلطة المطلقة وعدم الاكتراث بحق التملك كانت العلامة الفارقة للبلاد الآسيوية أو العالم الإسلامي. وفي فكر ديبيرون كان من الضروري مجابهة الاستبداد الشرقي بسبب المصالح الاقتصادية والسياسية المتنامية لأوروبا في آسيا، وخاصة الهند التي كان يُنظر إليها بأنها مهد الحضارات القديمة لذا فإن استتباب معاني الاستبداد فيها من شأنه أن يحط من مكانتها ورفعتها.¹

وبحلول القرن التاسع عشر أخذ تمثيل المركزية الأوروبية بعلاقتها بين الشرق وأوروبا منعطفاً وزخماً آخر وخاصة باستعمال فريدريك هيغل –Friedrich Hegel– مفهوم الاستبداد الشرقي في كتابه "تاريخ الفلسفة". تميّزت قراءة هيغل بمنحه معطى جدلي للاستبداد أضفى عليه صبغة تاريخية ومنطقية، خاصة وأنه رأى أن الاستبداد يُمثّل المرحلة التاريخية والعالمية الأولى للروح. فقد تمّ تصوّر الاستبداد، الذي تمثله المجتمعات والحكومات الآسيوية، بأنه الأول من بين مراحل جدليات الروح العالمية، إذ أنه يعتقد من حال الطبيعة لكنه لا يسمح للفرد بأن يصبح حراً. ويعتبر هيغل أن المجتمع الذي يحكمه الاستبداد لا يمكنه التعبير عن نفسه، وتتمركز الروح الكونية في يد فرد واحد حر تتجسد في المستبد ذاته، وينطوي التحليل المنطقي لتطوّر الروح على حركة تاريخية، وبالنسبة لهيغل فإن تاريخ العالم يرتحل من الشرق إلى الغرب، ذلك أن أوروبا هي بالتأكيد نهاية التاريخ.² وهي الفلسفة التي تبناها المفكر فرانسيس فوكوياما – Francis Fukuyama – في كتابه "نهاية التاريخ" –The End of History– حيث أكد أن تجربة

الليبيرالية الغربية والأسواق الحرة ستكونان رائدتا التجارب العالمية وبهما يسدل التاريخ ستاره.³

¹ Ibid

وهكذا توالى الأفكار الموغلة في وصم الشرق بالاستبداد واتخذت ذريعة للتدخل فيه من أجل الحفاظ على المصالح الاستراتيجية لأوروبا منذ ذلك الوقت.

² Emanuela Conversano, *Marx, Hegel and the Orient: World History and historical Milieus Philosophica*, No54, Lisboa, 2019, pp. 61-80.

³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (London: Penguin Books, 1st ed, 1992), p.291.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ويُقحم هيجل العوامل الجغرافيا المتفاعلة مع تطور الروح المنطقي الذي يُقسّمه إلى أربع مراحل كبرى، وهي: الشرق، ويونان، والرومان، والمرحلة الجرمانية، فتاريخ روح كل شعب من هذه الشعوب يتأثر بالعوامل الجغرافية، كاختلاف أنماط وطرق المعاش في المناطق المرتفعة وهضاب وتلال الشرق. ويُثّل العالم الشرقي المرحلة الأولى لحركة الروح الكونية أو مرحلة "طفولة التاريخ"، إذ تظل هذه المنطقة حبيسة أحوال، حيث بتحييد وتضييق دور الفرد، لا تمنح أي فرصة للتطور.

وهكذا عزّز الفكر الهيجلي فكرة الصلة الوثيقة بين الاستبداد والركود والثبات والتباين الجوهرى بين العالم الشرقي وأوروبا الذي امتد الجدل حوله منذ عصر الأنوار، فكان تأثيره كبيرا من الناحية النظرية بل وأيضا الأيديولوجية والسياسية، إذ لو احتل قديماً الشرق مكانة ديناميكية الروح الكونية، فإن افتقاده لفاعليته وحركيته ألفت به خارج تطور وتقدم الحضارة.

وبالمنظور نفسه تأثرت أفكار كارل ماركس –Karl Marx- بالمعطى الهيجلي، فقراءة ماركس للمجتمعات الآسيوية في القرن الثامن عشر وملاحظاته حول طبيعة اقتصادها، وخاصة الحالة المزرية لحقوق الملكية في آسيا يتبدى واضحا في كتاباته، وخاصة في مساهماته الصحفية عن الهند والصين. فحسب ماركس، فإن الاقتصاد الآسيوي يرتكز على غياب حقوق الملكية الفردية باعتبار أن الملك هو المالك الوحيد. و يعتقد ماركس بأن الظروف الجغرافية في البلدان الآسيوية تُعزّز هذه المنظومة السياسية، فمثلا وحدها قوة ومركزية السلطة يمكنها توفير منظومة الري والسقي التي تتطلبها الفلاحة.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وهكذا أدت الأحكام التي أطلقها ماركس على العقلية "البربرية" للشعوب الشرقية، التي انتشرت في كتاباته في منتصف القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى آرائه حول "مصر" الشرق و "الدور الثوري" لبريطانيا في الهند إلى اتهامه بالمركزية الأثنية –ethnocentrism-

ويتجلى هذا واضحا في آرائه حول بُنية المجتمعات القروية حول هوامش العاصمة من وجهة نظر المركزية الرأسمالية، من خلال قراءة تعاضدية بين العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المحافظة للأولى والثورية بالنسبة للثانية (المركز أو العواصم) حيث يتأزم العداء الاجتماعي والاقتصادي بشكل راديكالي. وطالما أن "القرية لا تشهد صراع وتنافس الطبقات الاجتماعية و لا تستجمع أيضا وسائل انتاج السلع، فإنها بالتالي لن تستطيع القيام (أو المشاركة) بثورة.¹ هذه الأخيرة يجب أن تأتي من الخارج، حسب ماركس، و إلا فإن حياة القرى ستظل بلا تغيير كبير –بالمعنى التاريخي- ومن هذا المنظور فإن محاولات المستعمرات التي قاومت الاضطهاد والقمع البريطاني في حركة تمرد السيبوي – sepoys rebellions- في الهند وحروب الأفيوم في الصين لا ينظر إليها ماركس بأنها "ثورات"، لأن هدفها في الأخير كان الحفاظ على طرائق الانتاج بشكل ثابت. وهكذا فإن الشروط التي يحددها ماركس كركائز للثورة لم تتوفر بعد. ففي الفصل الخاص ب "النظرية الحديثة للكولونيالية" في مجلد "الرأسمال" فإن "الفصل بين العامل وشروط العمل وأصلهما، أي الأرض، لا توجد إلا نادرا."² ذلك أن العامل، حسب ماركس، لم يحقق تلك الحرية التي تُوفّر شروط التنشئة الاجتماعية –socialisation- على وسائل الانتاج والقضاء على الملكية الخاصة المتسقة مع نظرية ماركس العامة حول التطور التاريخي.

¹ Marx – Engels, The Communist Manifesto, in *MEW* 4, p. 465, trans. in Marx – Engels, *Collected Works*, vol. 6, p. 487, in Emanuela Conversano, *Marx, Hegel and the Orient: World history and historical Milieus, philosophica*, No54, Lisboa, 2019, pp.61-80.

² Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

تتجسد المركزية الغربية والاثنية في أطروحات ماركس المستخلصة من ميراث فكري ومعرفي من وحي الأنوار الموعول في التفريق بين الأجناس الأوربية والشرقية، بل إن المفكر إدوارد سعيد ينقل عن ماركس مقولته الشهيرة "إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، فيجب وجود من يُمتثلهم"¹ عن الشعوب الشرقية عموماً والآسيوية خصوصاً ويندرج هذا في معنى خضوع هذه الشعوب لقوة وسيطرة سلطة عليا تسلبهم الحق في الامتلاك والتصرف في حقوقهم وأموالهم. وبالوقوف على الخلفية التاريخية والفلسفية للظاهرة الاستشراقية تُدرك أن هذه الأخيرة تُعتبر جذراً معرفياً خاصاً ترتكز على أسس فلسفية واثروبولوجية وتاريخية خالصة، فحري بأن تُقارب وتفكك معرفياً وفلسفياً كما أشار إدوارد سعيد في "الاستشراق" ولكن قبل مقارنة الموضوع من وجهة نظر إدوارد سعيد سنسلط الضوء على حدود مقاربات ومنهجيات بعض دفاتر الفكر العربي المعاصر ومنها ما جاء في فكر مالك بن نبي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري.

ثانياً، المنهجيات المُقاربة للإستشراق في الفكر العربي المعاصر وحدودها

1 مالك بن نبي وتحليل وتفكيك الاستشراق

يُعد مالك بن نبي (1905-1973) من أبرز المفكرين المسلمين الذين تركوا أثراً كبيراً في محاولة بناء مشروع نهضة اصلاحية اسلامية بعد أن وقف على حدة صدمة الكبوة الحضارية الكبرى التي انزلت فيها الأمة الاسلامية لأكثر من ثمانية قرون. وقد ربط بن نبي بين العوامل الداخلية التي كانت وراء الاثيار الحضاري للمسلمين وبين العوامل الخارجية وتسلط الأنظمة الكولونيالية على مستوى واحد، مع تركيزه على العوامل الداخلية التي نحتت النفسانية والروحانية لكيان الأمة وأضعفتها وبالتالي جعلتها طعماً سائغاً للأمم المتسلطة. فقبل تحليله للعوامل الخارجية وتكالب الأعداء، تناول بن نبي حالة الانقسام وعدم التوازن الأيديولوجي الذي رافق مرحلة ما أطلق عليه ب"موقعة وأزمة صفين" بتحليل مُوسع لجأ فيه إلى سبر أغوار مُختلف المدارس المعرفية الغربية، بالارتكاز على أدوات علم النفس

¹ Edward Said, *Orientalism*,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

والتحليل النفساني التي خلدتها كتابات فرويد وكارل يونغ وفرانز فانون وغيرهم، وأيضاً بالاستناد على الدرس الفلسفي والمنهج التي سطرها ديكارت -Descartes- وكانط -Kant- وهيغل -Hegel- ونيثشه - Nietzsche- ودو مونتايين -De Montaigne- إلى علم الاجتماع والتاريخ بدءاً بابين خلدون وأرنولد توينبي -Arnold Toynbee- وغيرهم. وكان في معرض تناول بن نبي للظاهرة الكولونيالية وقفة دراسية وتحليلية للظاهرة الإستشراقية بمُخلفاتها وموروثها الثقافي، فما هو موقف بن نبي من المنتج الاستشراقي؟ وما حدود منهجيته في تناوله للاستشراق؟ وما مدى نجاعة مقارنته؟

أ) الأمة الإسلامية والوضعية الحضارية المتأزمة

اكتشف مالك بن نبي في معرض تحليله لواقع العالم الإسلامي وجود ضعف ينهش جسده، وبعد عرض تحليلي عميق توصل إلى أن وراء الضعف يقبع مرض ينهش كيان الأمة الإسلامية ويهدّد وجودها، وتحليله لطبيعة المرض دعا بن نبي إلى ضرورة الإسراع والبدء في العلاج من خلال التعرف على أسباب المرض وليس الأعراض، إذ كل محاولة لعلاج أعراض المرض فمن شأنها أن لا تؤدي إلى علاج المجتمع العربي-الإسلامي. ويؤكد هذه الفكرة باعتقاده بأن الأمر يتعلق بمسؤولية جمعية تستلزم التركيز على المرض من الناحية الطبية للتمكن من معرفة طبيعة المرض بعمق ودراية، لذا يرى بن نبي أن مجرد التحدث عن المرض وأعراضه والأحاسيس التي يُخلّفها لا يعني بالضرورة فعالية الوصفة العلاجية.¹

وكل محاولة لتحديد ومعرفة الأسباب الحقيقية لضعف الأمة الإسلامية، برأي بن نبي، من غير تحليل دقيق ونسقي -systematic- لهذا المرض فإنها تبوء بالفشل، ولتوضيح فكرته، فإن بن نبي يجترح مثالا وهو يتخيّل أنه طبيب يواجه حالة مرض السل، فإنني "لن أهتم بمقاومة البكتريات، وإنما بتفشي الحمى في جسد المريض الذي يتمنى

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص41. (بتصرف)

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

التخلص من آلامه. ولهذا فإن الكولونيالية والجهل والإعاقة الذهنية لن ييسروا عملية الكشف عن المرض، فالألم يُسبب ارتباكاً يدفع المريض إلى البحث في كل جهة عن مُهدأ.¹ وبحسب بن نبي فإن العلاج لهذه الحالة المرضية يبدأ بالتعليم والسعي للانعقاد من سجن الاستعمار، إذ يجب أن يَمُرَّ الشفاء بعلاج الأسباب والأعراض التي أفضت إلى المرض، ولهذا اهتم بن نبي بشكل كبير بالكشف عن المرض للوصول إلى السبب الرئيس المتسبب فيه. ويرجع لُباب أعراض المرض إلى عامل جوهري هو: "عدم توازن ايدولوجي أصاب المجتمعات العربية والاسلامية منذ معركة صفين إلى يومنا هذا."²

إذ يرى بن نبي في تأملاته حول ظاهرة الجمود وحلوله للنهضة والتغيير، أن حالة الركود والانحطاط التي أصابت المسلمين بعد سقوط دولة الموحدين في عام 1269م كانت نتيجة منطقية للخلافات والصراعات الداخلية منذ موقعة صفين. ثم تناول الظاهرة الاستعمارية، بيد أنه لا يدرجها كعامل أساس في عملية انهيار وانحطاط المجتمع العربي والاسلامي، وإنما حالة الارتكاس والسقوط التي سبقت الكولونيالية منذ قرون. وأهم العوامل التي سبب بن نبي أغوارها أيضا هي الانتكاسة التي أُصيب بها الفرد بعد مرحلة الموحدين والتي أفضت بدورها إلى أمراض أخرى أضافت إلى تأزم الوضع وخطورته، ومن هذه الأمراض تلك المتعلقة بموت الإمكانات والطاقات الروحية للمسلم المفضية إلى ضياع فاعلية الايمان والمعتقد.

أي محاولة للتغيير بالنسبة لبن نبي يجب أن تبدأ بالتغيير الجواني، بمعنى أنه يجب على الفرد أن يستلهم طريق التغيير من القرآن الكريم، ويقصد بن نبي في هذا السياق التغيير النفسي، مؤكداً أن التغيير المتوخى من المجتمع ينبع من ذاته، كما

¹ المرجع السابق نفسه، ص 43.

² المرجع السابق، ص 44.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

جاء في الذكر الحكيم "إن الله لا يُعَيِّرُ ما بقومٍ حتى يُعَيِّرُوا ما بأنفسهم."¹ فالنفس تستمدُّ طاقتها وقوتها من الروح أو ما يطلقُ بن نبي عليه "البذرة الدينية" التي تحافظ على السكينة والطُمأنينة وزكاة النفس. إذ أن الانسان أُعطي شيطان رئيسيان وهما الوعي والغريزة، وكل إشكال أو اضطراب في سلطتي الوعي والغريزة فمن شأنه أن يؤدي إلى وضعية مرضية تُعرف في التحليل النفساني باسم "القمع" أو الكبت النفساني. ولهذا يعتقد بن نبي أن "علم نفس الفرد في المجتمعات التاريخية وميوله الدينية هما جزآن لا يتجزآن من طبيعته. كما يُعرّف علم الاجتماع الانسان بأنه حيوان ديني."²

ولهذا فإن المسلم "المعاصر"، حسب إطلاق بن نبي، ينبغي عليه تغيير حالته النفسانية الحالية ليتربّع موقع ريادة حضارة جديدة وذلك في مصلحة الإنسانية جمعاء، بيد أن هذا لن يتحقق إلا للمسلم المتّزن، أي ذلك الذي يستخدم وعيه وضميره ويكبح غرائزه. فهو المسلم الذي تمكّن من التوفيق بين الجانبين في حياته، بمعنى تحقيق التوازن بين الجانب البيولوجي، بما في ذلك الغرائز، والعقلي. وهكذا يقترح بن نبي مجالاً نفسانياً إنسانياً على ارتباط وثيق بالحكمة الإلهية في مقارنته للنقيضين، أي الجانب المادي و الآخر الروحي.³

و لا يعني المعطى الروحي عند الانسان، حسب بن نبي، الاستغناء عن حق مزاولة واجباته كما تدعي بعض الطوائف والنحل في الاسلام، وفي المقابل يدعو إلى عدم المبالغة والإسراف في الأهواء من دون حدود. ويرى بن نبي أن المتطلبات الأساسية للفرد المسلم يمكن أن تتحقق من خلال تعبير الفرد العربي والمسلم، أي أن يكون له صوت مسموع من الجماعة من خلال الايمان والروح أي المعتقد، وكذلك من خلال الانتماء إذ أن الانسان اجتماعي

¹ سورة الرعد، الآية 15.

² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، (دمشق : دار الفكر، 1986)، ص 65.

³ مالك بن نبي، المرجع السابق نفسه، ص65.(بتصرف)

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

بطبعه، فهو في حاجة دائمة للانتماء إلى جماعات اجتماعية، كما يحتاج إلى الغذاء والشعور بالأمن. وتحقيق هذه

الحاجيات فإنه سيصل إلى توازن نفسي من شأنه أن يأخذ المجتمع نحو تحقيق نهضة شاملة.¹

وبتأكيد بن نبي على الجانب النفسي من خلال العامل الروحي في جميع الأفعال التي تنشده التمكين للتغيير الاجتماعي، فإنه يضيف عاملاً آخر له تأثير كبير على الروح، وهو عنصر الأفكار. فهذه الأخيرة إن لم يكن لها دور فعال فإن الأنفس تغدو أجساماً من دون قيمة و لا حياة. فلا غرابة إذا، حسب بن نبي، أن تكالب الكولونيالية قد أخذ بالاعتبار العامل الروحي والديني وأيضاً عالم الأفكار الذي يوليه بن نبي أهمية لا تقل عن العنصران اللذان سبق ذكرهما.²

ولأن الأفكار تلعب دوراً مهماً، فإن الكولونيالية بإدراكها لمكانة وخطورة الأفكار توصلت إلى الحط من شرعية أي فكرة فعالة ومهمة بتغيير وتشويه اللغة الخطابية الفعالة. إذ أن كلمة مفردة أو شعاراً يمكن أن يصبح مركز إشعاع وانتشار للشعور بالدونية باعتبار الفكرة التي يعبران عنها. وكمثال واضح في هذا السياق، يتناول بن نبي المصطلح الذي وضعه الاستعمار الفرنسي في الجزائر تحت مسمى "المحلي" -Indigene- حيث نجح في تسويقه بنجاح في أوساط الجزائريين من جميع الشرائح الاجتماعية بما فيها النخبة المثقفة. فقد جعل هذا المصطلح من الجزائريين مواطنين من الدرجة الثالثة حتى و لو كانوا يعيشون في وطنهم الأم.³ و في بعض الأحيان أراد الاستعمار تشتيت التفكير الجزائري من أجل النيل من طاقته وإضعافه من خلاله إلهائه بأفكار هامشية وتحويل انتباهه عن الفكرة الرئيسة - التي تخص تقرير مصيره ومستقبله - و لهذا يولي بن نبي أهمية كبيرة لفاعلية الفرد في إطار شبكة الوعي والعمل الجمعي،

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص 28. (بتصرف)

² مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (دمشق: دار الفكر، دمشق، 1981)، ص 26. (بتصرف)

³ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 63.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

لأن الفرد يخضع للآلة الاجتماعية في علاقة مُطرّدة وتكاملية، فالمجتمع يتحمل عبأ تأطير وتكوين الفرد والأخير يشترك في ميلاد هذا المجتمع.¹ وبين هذه العلاقة التبادلية، برأي بن نبي، يتدخل عنصر آخر مُهم يساهم في تقوية العلاقة بين الفرد والمجتمع وهو القوة الروحية التي يُضفيها الدين على هذه العلاقة، إذ يُمثّل الدين عامل ربط وثيق بما يمنح من طاقة روحانية وتماسك لنسيج البناء المجتمعي بين أفراد المجتمع. وإذ تبيّن دور العوامل الداخلية ومدى الحاجة إلى الجانب الروحي في نهوض الأمة، ننتقل إلى المطلب الآتي أي أثر ودور العامل الكولونيالي.

ب) مالك بن نبي وابرار العامل الكولونيالي

يتمثل العامل الكولونيالي، بالنسبة لبن نبي، في كل ما عمّل الاستعمار على فرضه بشكل سلبي في حياة الفرد، وهو ما يُمثّل في الرياضيات العامل. إذ يعني العامل الكولونيالي الحضور الاستعماري كحقيقة وواقع، ويستهدف تدمير الفرد المستعمر بوسائل مُشاهدة ومُجرّبة من خلال الجمع والتوفيق بينها. أما هدفه فيتمثل في تدمير مصادر طاقة الفرد المستعمر ومسح ابداعه وبراعته بالخط من قيمته وتخطيم قواه وإمكاناته الباطنية. ويرى بن نبي أن هذا العامل لا يزال مؤثرا على الفرد في جميع مراحل حياته.² وينطلق بن نبي من مبدأ أن تأثير العامل لا يعود إلى قوة الاستعمار وإنما بسبب ضعف المستعمرين، لذا فإن المسؤولية لا تعود في جميع جوانبها إلى الكولونيالية وإنما إلى الواقع المرير المعاش من طرف المسلمين، وهكذا يعتبر بن نبي المسلم مسؤولا بدرجة كبيرة عن ما يلحق به من أنواع الإحضاع والإذلال وذلك من خلال الإشكالية التي عاجلها تحت مُسمى القابلية للاستعمار.

ويلحظ بن نبي في معرض تحليله للظاهرة الكولونيالية أن الاستعمار نجح في التأثير سلبا على المجتمع المستعمر لأنه تمكّن من دراسة وتحليل العناصر التركيبية لهذا المجتمع، كما قدّم بن نبي تحليلا عن الوسائل التي تستخدمها الكولونيالية

¹ المرجع السابق نفسه، ص 65. (بتصرف)

² مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 154.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

للوصول إلى تفكيك شبكة العلاقات المجتمعية عبر استخدام عالم الأفراد والأفكار المجردة، ومنها فكرة الاستقلال أو الكفاح. فعندما تُبنى السياسة على أفكار مُرتكزة على أسس وأهداف ذات تأثير ذاتي على الأشخاص فإن مآلها الفشل كما حدث للنازية في ألمانيا لأنها ارتبطت بشخصية وطبيعة هتلر.¹

ثم يتساءل بن نبي كيف نجحت الكولونيالية في تحطيم فكرة المقاومة أو الاستقلال في المجتمعات المستعمرة؟ يُجيب بن نبي بأن الكولونيالية ابتكرت طريقة جهنمية كانت بديلة عن استفراغ الجهد للقضاء على فكرة المقاومة والاستقلال، وتكمن هذه الطريقة في تجسيد وغرس فكري المقاومة والاستقلال في صورة شخص مُحدد من خلال خلق شخصية كاريزمية تتقبلها الشعوب المستعمرة، ويُناط واجب إيجاد هذه الشخصية على المستوطن حيث يبدأ بالتأثير على هذه الشخصية وبدورها تأخذ الأخيرة على عاتقها التأثير على مجتمعا (وفي هذا السياق يشير بن نبي بشكل غير مباشر إلى استجماع عناصر مُحددة في هذه الشخصية، مثل عبادة الذات والاستحواذ على مصادر القوة والسيطرة والحكم الفردي). وتأتي هذه الطريقة، بحسب بن نبي، ضمن سلسلة من الطرق التي يلجأ إليها الاستعمار للقضاء على الأفكار الحية والنهضوية في المجتمعات المستعمرة.

يقع على عاتق المستوطن، حسب بن نبي وكذلك استنادا إلى فكرة ماكس فيبر -Max Weber- اختيار قائد كاريزمي أو شخصية تغدو مصدرا للقانون، ليقوم باستغلال الدين كوسيلة للسيطرة على الجماهير وابتحاح فتاوى من بعض العلماء والفقهاء لتمرير فكرة مُعينة، ويُطبّق أيضا سياسة التجهيل بمنع عموم المجتمع من التعلم وقصر التعليم على العائلات البرجوازية فقط، ويستخدم أيضا المال كسلاح ووسيلة ضغط على المجتمع من خلال منح الهدايا والعطايا لعائلات وشخصيات مُعينة.² إذن، يُركز تحليل بن نبي في الظاهرة الكولونيالية على الجانب النفساني للفرد

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص78.

² مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، بتصرف، ص17.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

المستعمر، إذ يعتبر أن الانهزام النفساني (أو ما يسميه بالقابلية للاستعمار) قاعدة الانصياع للكولونيالية، ويرى أن المخرج الوحيد للقضاء على الظاهرة الكولونيالية يكمن في اصلاح روح الانسان المستعمر من خلال تأسيس مشروع ثقافي متكامل. وهكذا يمكن فهم الظاهرة الكولونيالية حسب تحليل بن نبي بأنها ليست العامل الرئيس وراء انحطاط وتدهور المجتمع العربي والاسلامي، إذ أن ظاهرة السقوط والانحطاط تعد سابقة للكولونيالية منذ قرون وتعتبر الأخيرة مُحصلة لهذا السقوط. وفيما يلي نحاول عرض رؤية بن نبي للاستشراق ومدى توفيقه في تحديد أبعاده وأهدافه.

ج) مالك بن نبي والموقف من الاستشراق

يعني بن نبي بمصطلح المستشرقين "الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الاسلامي و الحضارة الاسلامية"¹. ويُقسّم الاستشراق والمستشرقين إلى قسمين أو صنفين: أ- القدماء ومن بينهم القديس توماس الاكوييني وجرير دوريباك، والمحدثين مثل كاره دوفو وجولد زيهير. ب- في مجال الكتابة والتأليف عن الاسلام والمسلمين، فهناك طبقة المادحين للحضارة الاسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها.²

يرى بن نبي أن المستشرقين القدماء أثروا ولا يزالون يؤثرون على عالم الأفكار في الغرب لكن لم يكن لهم التأثير نفسه على المسلمين، إذ أن إنتاج المستشرقين حاول أن يؤثر تأثيرا كبيرا على حركة النهضة في أوروبا بينما لم يوجد لهم أي تأثير على النهضة الاسلامية، مع أن بعضهم أثر في المسلمين مثل الأب لامانس. وعلى فرض أنه مسّ ثقافتنا، حسب بن نبي، إلى حد ما إلا أنه لم يحرك ولم يُوجه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيا، مواجهة تدخلت فيها عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي. ولكننا على عكس نجد للمستشرقين المادحين الأثر الملموس الذي يمكننا تصوره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في أنفسنا أي استعداد لرد الفعل

¹ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، (دمشق: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص1969)، ص5-6

² المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

حيث لم يكن هناك، في بادئ الأمر، أي مبرر للدفاع الذي فقد جدواه وكأنما أصبح جهازه معطلا لهذا السبب في نفوسنا.¹

ويرى بن نبي أن المستشرقين المادحين للحضارة الاسلامية مثل رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفداء في أواسط القرن الماضي (أي القرن التاسع عشر) ومثل دوزي الذي بعث قلمه قرون الأنوار العربية في اسبانيا، ومثل سيديو الذي جاهد جهاد الأبطال طول حياته من أجل أن يُحقق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفاء لقب المكتشف لما يُسمى في علم الهيئة "القاعدة الثانية لحركة القمر"، ومثل آسينبلاثيوس الذي كشف عن المصادر العربية لكوميدية الإلهية، لا شك أن هؤلاء العلماء كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية وللتاريخ وكل ذلك من أجل مجتمعهم الغربي.²

ولا يغيب عن بن نبي أن أوروبا الاستعمارية اكتشفت الفكر الاسلامي لا من أجل تعديل ثقافي بل من أجل اصلاح سياسي لوضع خططها السياسية الملائمة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الاسلامية من جهة ولتسيير هذه الأوضاع وفق ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الاسلامية للسيطرة على الشعوب الخاضعة لسلطانها وربما انطبقت هذه الجهود العلمية في نفس أصحابها على مجرد الاعتراف بفضل تلك الشعوب بمساهماتها في تكوين الرصيد الحضاري الانساني. لذا يعتقد بن نبي أن المستشرق سيديو والعالم غوستاف لوبون يتسمان في انتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية. فقد اكتشفت أوروبا الفكر الاسلامي في مرحلتين من تاريخها فكانت في مرحلة القرون الوسطى، قبل وبعد توماس الاكوييني، تريد اكتشاف هذا الفكر وترجمته من أجل اثناء ثقافتها بالطريقة التي أتاحت لها فعلا تلك الخطوات الموفقة التي قدمتها إلى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر.³

¹ المرجع السابق نفسه بتصرف، ص 6-7.

² . مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، ص 8-9

³ المرجع السابق نفسه، ص 10-11.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وحذر بن نبي من أن دهاء المستشرقين يجعلهم يلجأون إلى الحيلة والخداع معتبرا أن مدح بعض المستشرقين لنا قد يكون له تأثير تخديري لنا مما يجعلنا نغمض أعيننا لتلك الأحلام السعيدة التي تذكّرنا بالعز الذي كان، فنركن إلى ذلك ونعتمد على مجد آبائنا وأجدادنا فنظن أننا عظماء لأن أجدادنا كانوا كذلك، فنحن نغلق أحفاننا على صورة ساحرة حاملة لماض مترف، ونحدث الصدمة بمجرد أن نستيقظ على مشهد الواقع القاسي من وجع وألم ومجاعة وحرمان وفقير مدقع وبطالة وأوبئة وحكم شمولي وأمّية. ويرى بن نبي أن المدح والتمجيد لماضيها هما من الوسائل التي شغلنا عن أم مشكلاتنا وهو الأمر الذي آل بنا إلى الاهتمام بمشاكل و حلول وهمية و في أحسن الأحوال نقع في صراع داخلي بين الوافد والمحلي، وبين الأصول والفروع، فيتقدم الآخر وتتأخر نحن.¹

وخلّص بن نبي إلى أن الوعي الاسلامي قد أصيب بمركب نقص أمام تيار الحضارة الغربية ورياح الاستشراق العاتية، وإن كان لأثر الاستشراق سواء كان مدحا أو دفاعا عن الاسلام والمسلمين وقع نفساني وروحي إلا أنه كان له تأثير كبير علينا "ولكي نتصور هذا الأثر على صورته الحقيقية في مجتمعنا الاسلامي، يجب أن نعيد هذا النوع من الاستشراق إلى مصادره التاريخية.²

فالقارئ لأعمال المستشرقين سيدرك أن ما نقله هؤلاء اصطبغ بسياقات تاريخية وسياسية وحضارية، أحيانا ينسبون ما يجدونه إلى العلماء المسلمين أو إلى أنفسهم أو العلماء الأوربيين، فمثلا نسبوا الدورة الدموية الصغرى إلى وليام هارفي -William Harvey- بينما يعود الفضل في اكتشافها إلى الطبيب المسلم ابن الهيثم (ت430هـ)، و"تجب الملاحظة أن العالم الاسلامي أصبح في ظل هذه الملابس يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية ويعاني بسببها

¹ المرجع السابق، ص 17-18.

² مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص8.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

على وجه الخصوص أثنين: مواجهة مُركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى حتى بالوسائل التافهة.¹

ومن إفرازات تداعيات هذه الآثار على الوعي الجمعي الاسلامي بروز ظواهر على غرار الجمود الحضاري والتقليد والشعور بالعجز والفشل والانحطاط والدونية والانحزام و أدى ذلك إلى الشعور بأن المخرج يكمن في اقتفاء آثار الحضارة الغربية واتباع طرائقها ومناهجها لأنها هي المتفوقة والغالبة فلا مجال للظهور عليها إلا باستيراد قيمها وأخلاقها ومبادئها وقوانينها وسلوكها وذوقها العام لأنها هي "الذات العارفة" والمركز، أما نحن فنُتمثل مركز الانحطاط والتخلف والفشل والعجز والانحيار. ويُرجع بن نبي الشعور بتفوق الغرب علينا إلى أسباب نفسانية وانحزامية تعود إلى قصور الاعتزاز بالذات وليس تفوق الغرب أو بتقدمه.

وبحسب بن نبي فإن "الانتاج الاستشراقي بنوعيه (المادح والناقد) كان شرا على المجتمع الاسلامي لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والاطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا الحاضر وغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار."²

ورغم إقرار بن نبي للمنظورين السلبيين للمنتوج الاستشراقي سواء من ناحية المدح والاطراء أو التفنيد والإقلال، لكنه لا يُقَرُّ بالسلبية المطلقة لهذا المنتوج لأنه "لا يجوز نكران قيمته العلمية بل نراه أحيانا يستحق كل التقدير لما يتسم به من إضافة إلى طابعه العلمي، بطابع أخلاقي ممتاز لا يمكن نكرانه كشهادة نزيهة من طرف شهود نعرف قيمتهم كعلماء."³

¹ المرجع السابق، ص9.

² المرجع السابق، ص25.

³ المرجع السابق، ص42.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

لكن بن نبي يتوجس ممن يستخدم هذا المنتج لغايات محددة أو مريبة في العالم الاسلامي والعربي ف "كل فراغ ايدولوجي لا تشغله أفكارنا، ينتظر أفكارا منافية ومعادية لنا." ¹ وهكذا قد يُعَيَّر الاستشراق أهدافه من مجرد دراسة الشرق وثقافته وتاريخه إلى انكار وجود هويّة عربية أو معتقد اسلامي أو عدم الاقرار بوجود اسهامات وابداعات للحضارة الاسلامية مع التركيز على منح صورة قائمة عن الشرقي بوصفه يميل نحو الشهوات والملذات والكسل والخمول أو العنف، وهناك زاوية للاستشراق أكثر خطرا بوصفه هوى سياسي أو ديني، حسب بن نبي، وهو ما "يعرضه المستشرقون في مناهجهم ذات الطابع العلمي كما يزعمون، فهو يَرغب بعض المثقفين بتبنيها بحماسة وقوة، وغاية هذا الهوى السياسي والديني هو في هدم الأصول والثوابت التي بُنيت عليها الثقافة الاسلامية والشك في المصادر الأساسية لهذه الثقافة." ²

لكن موقف بن نبي ظلّ يتسم بالقلق وعدم الثبات تجاه أعمال المستشرقين، فهو يشير إلى أهمية بعض كتابات المستشرقين مثل "غوستاف لوبون وسيديو ودوزي، ويشيد بالإصلاحات الدينية التي قام بها لوثر وكالفن و إنتاج ديكارت الذي وضع أقدام أوربا على طريق التطور التكنولوجي أو إنتاج ماركس وإنجلز ولينين الذين وضعوا على أقدامه مجتمعاً جديداً يغزو اليوم الفضاء." ³ و يعود هذا الاضطراب والقلق إلى طبيعة الانتقاء من المنتج الاستشراقي حسب توافق الأخير مع الهوية والثقافة العربية والاسلامية. ويرجع أيضاً إلى عدم التمكن من إدراك وتحديد النموذج المعرفي الذي تشتغل ضمنه ومن أجله الآلة الأدائية والأدائية الاستشراقية كما سيأتي معنا لاحقاً.

ويُسجل لب نبي سبق إدراكه ووقوفه على بعض الطرق الماكرة للاستشراق "فعندما يعلن الاستشراق أنه لا نصيب للعرب في تشييد صرح العلوم، ربما يؤدي بنا هذا الموقف المتطرف إلى تلافيه بسطحية نشاهد أثرها في إنتاج بعض

¹ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 45.

² مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبدالصبور شاهين، دمشق: طبعة دار الفكر، 1985، ص 22. (بتصرف).

³ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 24-25.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

المفسرين مثل طنطاوي جوهرى...¹ وهو أحد التفاسير الذي جعل أصل القرآن مادة للعلوم والأحياء والطبيعات، زائغا عن أصل رسالة القرآن وهي التوحيد وبناء النفس من الناحية الأخلاقية والروحية والعقلية، فهو ليس كتاب رياضيات أو فلك أو بيولوجيا. وعندما نقرأ لمثل هذه الأفكار لبن نبي، تستوقفنا بعض الآليات الاستشراقية المعاصرة التي تعمل بجد واجتهاد للميل عن رسالة القرآن الحقيقية وصرف الأنظار إلى غيرها، منها مثلا لصانعة المحتوى البريطانية كلير فورستيه - Claire Forrester - التي تُقدم برامج وفيديوهات على اليوتيوب تصب أساسا في تأكيد أسبقية القرآن في اثبات ظواهر علمية على بعض العلوم بكل أنواعها، مثل سبق القرآن في تفسير الموت للعلوم المعاصرة وغيرها من الظواهر. عدم تحصن الكثير من المسلمين بالعلوم والمعارف الاسلامية وكذا الامام بآليات واستراتيجيات المستشرقين المعاصرين جعل لأمثال كلير فورستيه أتباعا ومشاهدات بالملايين من المسلمين أغلبهم معجبون "بإقرار العلم المعاصر وعلماء الغرب بحقائق القرآن العلمية." وهناك أيضا الكثير من المستشرقين الذين استثمروا في وسائل التواصل الاجتماعية بتقديم محتويات عن الرسول صلى الله عليه وسلم تهدف بالأساس إلى تحريف أصول رسالته وأهدافها وغاياتها. ورغم كل هذه المصائد التي يضعها الاستشراق الاستعماري للمسلمين، لكن المسلم لا زالت فطرته السليمة تمنحه الطاقة الكافية لانتهاج طريق الحق.

ورغم إقرار بن نبي بأثر الأعمال الأدبية والفكرية والتاريخية في إثراء مطالعاته ورصيده الفكري والمعرفي في مرحلة شبابه، فقد اكتشف في هذا العمر "أجماد الحضارة الاسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون وفيما كتب دوزي عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى."² لكن بمرور الوقت أدرك أن تجرئته يجب أن تنعكس على عموم المجتمع فلا تبقى ضمن النطاق الشخصي، لذا تبدت مساوي إثراء النفسية المسلمة من خلال نهج المدح والاطراء الذي تميّزت به

¹ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 25.

² مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 12-13.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

بعض الكتابات الاستشراقية أكثر من محاسنها. ويمثل بن نبي لهذا الأمر بجوع وحرمان انسان يغدو تذكيره بشراء آبائه وأجداده بمثابة المخدر الذي ينسيه ألامه فيعزل فكره مؤقتا وضميره عن الشعور بها، فنحن قطعاً لا نشفيها، فكذلك "لا نشفي أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضيه، و لا شك أن أولئك الماهرين في فن القصص قد قصوا للأجيال المسلمة في عهد ما بعد الموحدين قصة ألف ليلة وليلة وتركوا بذلك أثر كل سمر، نشوة تخامر مستمعهم حتى يناموا فتنغلق أجفانهم على صورة ساحرة لماضٍ متزف. لكن سوف تستيقظ هذه الجماهير في الغد، فتنفتح أبصارهم من جديد على مشهد الواقع القاسي الذي يحيط بها في وضعها الذي لا تغبط عليه اليوم."¹

ف"الأدب الذي ينشد "عصور الأنوار" للحضارة الاسلامية يؤدي أولاً هذين الدورين، أنه أتاح في مرحلة معينة الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحفظ هكذا مع عوامل أخرى على الشخصية الاسلامية، ولكنه من ناحية أخرى، صبّ في هذه الشخصية الاعجاب بالشيء الغريب ولم يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك."² وهكذا يتضح من كلام بن نبي أن حتى الاستشراق الايجابي والمادح يبلج فجره ليغدو سيئاً ومسموماً على التكوين الروحي والنفسي والعقلي للمسلم، فهو مُخدر لإغراقه في عالم الغرائب وربما السحر والشعوذة وبالتالي يصبح في جوهره مُنوماً ومُخدراً.

ويغدو موقف بن نبي من محاولات التنويم والتخدير التي تقوم بها الأجهزة الاستشراقية باختلاف توجهاتها الأيديولوجية حاسماً وخاصة إذا طرح على صعيد معركة الأفكار التي تجتاح العالم اليوم بصورة عامة والمجتمع الاسلامي بصورة خاصة.

¹ المرجع السابق، ص 14.

² المرجع السابق.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

إذ يُقرّر بن نبي قاعدة عامة تُفسّر ما يعنيه ب "الصراع الفكري" وتكمن في أنه "عندما يطرح مسلم أو بعض المسلمين مشكلة ما تمّ مجتمعهم، فإن هذه المشكلة تكون قد طُرحت أو ستطرح عاجلا في أوساط المتخصصين في هذه الدراسات لحساب وتحت اشراف الاستعمار.¹ فحسب بن نبي، كلما تقدم المسلمون أو مفكروهم بحل لهذه المشكلة، يُسرّع أولئك الاخصائيون لدراسة هذا الحل، فان كان خاطئا، زادوا في شحنة خطئه بطريقة أو أخرى، وإن كان فيه بعض ما يفيد حاولوا كل جهدهم للتقليل من شأنه، وتخفيض قيمته حتى لا يفيد.² يكتشف القارئ لأفكار بن نبي أنه ربط بحذق وذكاء بين أساليب وأدوات الاستشراق -بوصفها خزان للأفكار ومنبع اختصاص- والسلطة الأدائية الاستعمارية الساهرة على تنفيذ مخططاتها وتحقيق مصالحها في منطقتنا من خلال الاستثمار في ومن ثمة استغلال الصراع الفكري، وهي الفكرة التي بنى عليها المفكر إدوارد سعيد طرحه في تناوله للظاهرة الاستشراقية كما سنرى لاحقا.

يذكر بن نبي تجربة حدثت معه تُثبت بما لا يدع للشك فكرته السابقة. أرادت بعض الفعاليات الجزائرية في فرنسا بعد الاستقلال تنظيم مؤتمر للعمال الجزائريين في فرنسا، وكان على رأس الموضوعات المزمع تناولها مشكلة "الديمقراطية" التي اتخذها الدستور الجزائري شعارا له، فاتجه أهل الاختصاص (من أكاديميين وسياسيين وربما مستشرقين فرنسيين) إلى قطع الطريق في وجه برنامج ذلك المؤتمر، فحولوا أساس العرض إلى تناول موضوع ينفخ في الإطراء والمدح لحضارتنا وماضينا بدعوة مُختصة ألمانية وضع اسمها على عنوان كتاب "شمس الله تشرق من الغرب"، فاتجهت قلوب وعقول الحاضرين والمنظمين لذلك العرض لأن برأي بن نبي أهل الاختصاص يدركون ولهننا وشوقنا للماضي بصفة مرضية، وسرعة ابتعادنا وربما اشمئزازنا عن تناول مشاكل تُهم حاضرا ومستقبلا.³

¹ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، ص 14-15.

² المرجع السابق نفسه.

³ المرجع السابق، ص 16-17.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وعند تمحيص أفكار بن نبي بدقة فيما يخص اسهاب الآلة الاستشراقية في إنتاج واستخراج التراث الاسلامي وخاصة المغموور منه، كالأحاديث والسير والتاريخ، فسجد لواجهة عملة الإطراء والمدح التي "أثر" بها أهل الاختصاص من المستشرقين على هذه الأمة- وكان قصدهم بمهديتهم التنويم وزرع الخمول والكسل والاتكال، ناهيك عن تحويل الاهتمام والأنظار عن المشاكل والأزمات المستعصية- واجهة أخرى لا تقل أهمية وخطرا عن الأولى، وتكمن في استثمار الآلة الاستشراقية في التراث الاسلامي وتاريخه من أجل تثبيت الاختلاف الطائفي والعقدي والأيدولوجي وثني الأمة عن الانطلاق نحو المستقبل خارج سجون ومحتشدات النزاع والاختلاف الماضي.

نستكشف إذن من خلال قراءتنا لأفكار بن نبي وموقفه من الاستشراق توافقه مع فكر إدوارد سعيد في أن تفرغ المستشرقين لقراءة وتحليل الفكر الاسلامي إبان الحقبة الاستعمارية وما قبلها كان يهدف إلى فهم جوهرالعقل الاسلامي وتركيبته النفسانية والاجتماعية والسياسية من أجل إخضاعه والسيطرة على ثرواته، ولكن بالرغم من تكشّف هذه الحقيقة إلا أن مقاربتهم لم تصل إلى وضع الاستشراق في بنيتة الجوهرانية والكلانية كما أمارت عنها اللثام بعض المدققين والباحثين بعد حقبة مالك بن نبي وإدوارد سعيد كما سيأتي معنا لاحقا. وإن كان مالك بن نبي لا يرى في الاستشراق جانبه الناقد والسليبي فقط وإنما بعض جوانبه الايجابية، إلا أنه حسب رؤية وتحليل بعض النقاد للظاهرة الاستشراقية يظلّ تحليله قاصرا في وضع الاستشراق كمشروع معرفي ضمن إطاره العام والمتمثل كما يرى وائل حلاق في نموذج الحداثة ومشروعها الرامي إلى السيطرة على الانسان كما سيأتي معنا لاحقا.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

2 محمد أركون وإشكالات الاستشراق التقليدي: أو منهجية الخروج على الاستشراق ثم الارتداء في أحضانه

من جديد

يقترح محمد أركون (1931-2010) مقارنة أخرى في تناول الدراسات اسلامية، ترمي عرض الحائط المقاربات الكلاسيكية في تأويل وتفسير النصوص المؤسسة للإسلام، فهو يرفض بتاتا آراء الفقهاء التي شيدت بنية القواعد الفقهية والأصولية كونها باعتقاده تسجن الاسلام والمسلمين في "أسيحة دوغمائية" و"محتشدات أيديولوجية وطائفية" كانت ولا تزال سبب انحطاط وانحيار الحضارة الاسلامية وديمومة ظواهر الصراع الطائفي والديني والتأخر عن الركب الحضاري والتقدم الذي تميّزت به بلاد المسلمين. يمكن إذن وضع أطروحات المفكر محمد أركون ضمن مدرسة "التأويل الارتبابية" وبعبارة أدق يمكن إسكان الفكر الأركوني في تيار النقد التفكيكي الذي يعود إلى الفكر ما بعد حديثي. إذ يجد القارئ في كتابات أركون العديد من المصطلحات المبتدعة من مدرسة ما بعد الحداثة، مثل مصطلح "المخيال" *l'imaginaire*، و"التفكيك" *deconstruction*، و"مركزية اللوغوس" *logocentrisme*، و"اركيولوجيا المعرفة" و"الأسیحة الدغمائية" *les clotures dogmatiques* وغيرها من المصطلحات. ويرتكز أركون في تحليله ودراسته للإسلاميات على المنهجية التاريخية والأنثروبولوجية، فالتاريخ مُحدد لكل شيء ولكل الظواهر - اتكاءً وتأثراً بالفكر النيتشوي والتحليل الدرويني للظواهر - مما يفسر استبعاد أركون للميتافيزيقي ويفتح الباب واسعا أمام التحليل الأنثروبولوجي ليتزاوجا في ثوب التاريخ الأنثروبولوجي أو الأنثروبولوجيا التاريخية. كان أركون يأمل أن يكون مشروعه أوفق وأنجح بشكل كبير من المنهج "الوضعي" في الاستشراق التقليدي. التميّز عن الأخير كان حجر الزاوية في أطروحات أركون، فما هي أهم أركان ومعالم منهجيته؟

أ) محمد أركون والتأسيس لمنهجية جديدة

تبدى ملامح منهجية أركون في مقارنته للظاهرة الاستشراقية من خلال موقفه أولا من التفسير والتأويل التقليدي للنص القرآني وثانيا مقارنته للقراءة الكلاسيكية للتراث الاسلامي بما في ذلك مواقف من القراءات الفقهية التقليدية للسنة والأحاديث النبوية والآثار والتاريخ الاسلامي. اجترح اركون مقولة "الحادثة أو الحدث" من المنهجية التاريخية المطبقة في العلوم الانسانية حيث تأتي لتشتمل الأسماء والوقائع والتواريخ والشواهد النصية التي تمر عبر آليات التمهيص والتدقيق حسب الاجراءات التاريخية، ويتساءل أركون "كيف لنا معرفة أن حدثا ما هو حدث؟ ليجيب حسب رؤية المؤرخ فيين -Veyne- في كتابه "كيف نكتب التاريخ" - Comment on écrit l'histoire - أنه لا يوجد حدث تاريخي في حد ذاته، أو قل لا يوجد تاريخ من غير مؤرخ، إذ المسألة تعود إلى شيء تمّ بناءه أو صناعته، فكل حدث تاريخي سيعتمد على ما قرره المؤرخ من أنه السبب الرئيس أو الثانوي. لذا سيخضع "الحدث"، برأي أركون، إلى القياس، ويندرج ضمن قائمة الأحداث التي يجب أن يطالها النقد التاريخي، حسب أركون، القرآن الذي يجب أن يخضع أيضا لاختبار التاريخية -l'historicité- واستكشاف "الإيستيميات المؤسسة للمنتوج الخطابي في عصر الاسلام الكلاسيكي".¹

يؤكد أركون بأن كل مرحلة تاريخية تُنتج منظومتها الفكرية أو ما يسميه "الجمال أو الفضاء العقلي" - espace mental - التي تبلور عنها براديجمات خاصة بكل مرحلة، ويتأتى التساؤل أو الارتياب من عناصرها وحدودها من خلال ارتداد وانعكاس التأمل عن "اللامفكر و اللامفكر فيه في كل فضاء عقلي، فالتاريخ يُقال في المكانم التي لا تبوح أو تُفصح عن نفسها. ويرى أركون أن ابيستيميا -أو المنهج الذي تتم من خلاله المعرفة - المرحلة

¹ Mohammed Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*. (Paris, Albin Michel. 2012), p.65.

وتتصح منهجية أركون في هذا المصمار جلية في مقارنته للنصوص المؤسسة للاسلام، مثلما تبدى في منهجته التي تؤكد على ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الاسلامية الكلاسيكية تتميز بخصائص منها: أن محور الخلق يدور حول مركزية الخالق -theo-centrique- و أن الانسان خليفة الله في الأرض، وأن أفعال الانسان والأحداث الواقعة في الأرض يجب أن تُفسر حسب الاستنباط والتفسير اللاهوتي الكلاسيكي، ويرتكز تفسير التنزيل، حسب أركون، على مسار أو منطق خطي -lineaire- يسمح بفهم مُعطى التنزيل، أو يتم فهمه من خلال "مخيال بشري" في عملية انعكاس لـ"احلام" ومخيال لهذا المعطى كما هو في المنتج الصوفي. ويظلّ الفكر، حسب هذا المعطى والتفسير بالنسبة لأركون، ثابتا ويقينيا وجوهانيا غير متغيّر أو متحول طالما أن "الله أو الإرادة الإلهية لم ترد تغييره أو تبديله، فأدت منهجية هذا الفكر الكلاسيكي إلى انتشار نمط تفكير أو قل عقلانية "قروسطية" لا زالت سائدة في عصرنا اليوم."¹

نلمس بوضوح توثّر أركون في منهجيته في تفسير وتأويل النصوص المؤسّسة والتاريخ اسلامي ودفاتر الدرس الفقهي بالمنهجية النيتشوية التي أرثأت أن المعرفة قد تغدو "منتوجا" وليست "تحصيلا" والتأكيد على استخداماتها من جهة القوى القابضة ورائها بدل الإحالة إليها فقط، وأن الركائز التي تقوم عليها الميتافيزيقا، كالحقيقة والمعرفة، تُعد بمثابة أجهزة أو قناع يخفي القوة، فكان التعبير عن طلب أو دعوى المعرفة والحقيقة يستبطن إرادة القوة من مفردات الفكر النيتشوي التي وظفها أركون بقوة، لذا لم يكن مُستغربا أن يُؤسس منهجيته على دعامتين أساسيتين وهما المنهجية التاريخية المعاصرة والأنثروبولوجيا في تعامله مع التاريخ الاسلامي، صُفّ لذلك اللجوء إلى مناهج اللغويات والسيميولوجيا على وجه الخصوص ومناهج العلوم الانسانية والاجتماعية على وجه العموم في قراءة وتفسير النصوص المؤسّسة.

ستنعكس المنهجية التي وضعها أركون في دراسة اللاهوت الإسلامي على موقفه من المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي صوّب نحوها انتقاداته اللاذعة، فهي حسب، تقوم على التقليد الأكاديمي الوضعاني -positivist-

¹ Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p 305.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

للمستشرقين الكلاسيكيين الذين لم يغيروا شيئاً من القراءة التقليدية للتراث والتاريخ الإسلامي، حيث اتسمت هذه القراءة بالتزام منهجية السرد لوقائع التاريخ والدرس الفيلولوجي والبعد عن تسليط الضوء عن القوى الفاعلة والمؤثرة في العالم الإسلامي (قديمًا أو حديثًا)، لأن بوقوفها على سطح النصوص تكون عاجزة عن التوغّل إلى أعماق القوى التاريخية المعاصرة للنصوص، مما أنتج ما يسميه أركون التاريخ "الميت"¹.

ويرجع مفتاح سرّ فهم أركون في لجوئه إلى هذه العلوم المعاصرة في فهم وتحليل وتفكيك التاريخ والعلوم الإسلامية إلى لحظة استكشافه لكتابات استشراقية غربية تمّ توظيفها في تأويل وفهم نصوص الإنجيل والتوراة. فقد تبدى تأثيره واضحاً بقراءة المستشرق الألماني ثيودور نولدكه –Theodor Noldeke- للإنجيل وكذلك كتابه عن "تاريخ القرآن الكريم"، فرأى أركون أن الغرب لم يسدل الستار عن الأيديولوجيات الدينية التي تسببت في صراعات عنيفة وحروب طائفية، والانعقاد من سلطة الكنيسة والقوى السياسية المتحالفة معها إلا عند لحظة التحرر من الالتزام برقبة النص المقدّس المبعث على نفسه والذي كان بدوره - حسب أركون- بمثابة سجن حُبست فيه قوى العقل والتفكير بسبب الأسيجة الدوغمائية المتشابكة الضاربة في أعماق المخيال العربي والإسلامي .

إنه من قبيل الإشكال أن يخلص المرء إلى أن أركون قلّل من شأن المعرفة الاستشراقية، بل بالعكس اعتبر إنجازاتها ونجاحاتها مُلفتة وفي غاية الأهمية، بالرغم من انتقاداته للوسائل والأدوات المنهجية التي تبنتها المدارس الاستشراقية التقليدية ومنها التفسير الفيلولوجي و الاعتماد على سرديات الموسوعات التاريخية في نقل وقائع التاريخ الإسلامي. يرى أركون أن المنهجية الاستشراقية التقليدية لن تجلب التقدم والرفاه والسعادة كونها ظلت حبيسة منهجيات اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي بينما حققت أشواطاً من النجاح والتقدم في تفسيرها وتأويلها للاهوت المسيحي. والأخطر من ذلك بالنسبة لأركون أن المنهجيات الاستشراقية التقليدية بإغراقها في سرد الروايات وإبراز المنتج الوفير للتراث

¹ Abdou Filali-Ansari, Aziz Ismail, *Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohammed Arkoun*, Mohammed Arkoun, in https://ecommons.aku.edu/uk_ismc_series_volumes/2 , 2012, p. 220.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الاسلامي قد أسهمت في إذكاء نيران التعصب والجمود الطائفي والتطرف الأيديولوجي في العالم الاسلامي، وكانت بمثابة قنابل موقوتة جاهزة للانفجار كلما أعدت القوى الكولونيالية الكبرى مخططات سياسية واقتصادية في المنطقة.¹

لذا أخذ أركون على عاتقه تبني آلية التفكيك والنقد للأيديولوجي اللذان كشفنا اللثام عن بناء صلد موغرٍ في "الغربة" و "الغموض" حسب عباراته، فالمثير في تحليل أركون إصراره بأن الدين يجعل من الوقائع والأحداث الدنيوية لاهوتا، وبالتالي يجعل من فاعلين اجتماعيين أصنافا وفتات ثيولوجية، لذا اشتهر عن أركون حديثه عن محمد بن عبدالله في تباين عن محمد النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس من أجل التقليل من شأن الأخير، ولكن للتأكيد بأن النبوة تُعتبر تأويلا مُجتزعا من الرموز الكونية التي كانت متواجدة أصلا في الإنجيل العبري وبصفة عامة في بيئة الشرق الأدنى، وفي نشاط وأعمال وقيم نظام اجتماعي. وهكذا فإن الرجال الذين وُجدوا حول الرسول -عليه الصلاة والسلام- كانت تدفعهم، حسب أركون، مصالحهم نحو دعم أو معارضة (الدعوة المحمدية) أو الدفع برهاناتهم، ليتّم عرضهم في خطاب القرآن في صيغة وأسلوب لاهوتي على نحو "مؤمنين"، و"مشركين" و"منافقين".²

يُعد هذا أحد أبرز معالم فكر أركون في محاولة مستميتة تجاه تفسير مادي للتاريخ الاسلامي، فكما قيل عن ماركس أنه أوقف هيجل على رأسه، فإن أركون بالكيفية ذاتها أوقف الثيولوجيا على رأسها، وبالتالي تظهر جليا، بالنسبة لأركون، بأنها محض تأسيس مجتمعي أي المحل الذي ينظم الرجال فيه نحو تحقيق مصالحهم وقيمهم، وعقد تحالفات واطلاق حروب وفي الوقت ذاته تصنيع والتمسك بأيديولوجيات.³

إذن تهدف منهجية أركون إلى التأكيد بأن الوقائع الاجتماعية نُقلت إلى مخيال ثيولوجي - theological - *imaginaire* - ويسعى التحليل التفكيكي إلى العودة بالأصول الثيولوجية إلى جذورها الأرضية، أو بعبارة أخرى

¹ Mohammad Arkoun, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, (Paris, Vrin, 2006), p119.

² Mohammed Arkoun: *A personal tribute and an intellectual assessment*, in "The Construction of Belief", pp.31-32.

³ Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

تتبع عملية ما عند نقطة النهاية إلى أصلها أو نقطة بدايتها، مثل عودة الماء المتبخر، المتكثف كمطر، إلى الأرض التي منها ارتفع.

ويتبدى واضحا، حسب الفكر الأركوني، أن الخطاب الديني ينزع في الغالب إلى إظهار الغرابة والغموض - mystification- في وقائع وأحداث التاريخ، فدعوى هذا الخطاب الكشف عن حقيقة متعالية يتفق في الغالب مع عزيمة ظاهرة للتغطية عن مصالح بشرية مُتكشّفة، سواء كانت تصبو تجاه تحقيق سلطة أو مكانة أو ممتلكات. ولو بحث المرء في قلب وجوهر التفكير (في منهجية أركون) فإنه ربما قد يخلص إلى أنه قد تتبدى بعض عناصره الظاهرة مُقنعة مع افتراض استبعاد المبادئ التي يقوم عليها - كأن تكون اختزالية واقصائية- فإنه سيظل دعوة أو صرخة حيال بشرية الوجوه ومقاصدها وأغراضها المنعكسة (والمضمرة) في الأيديولوجيات الدينية.¹ وتعود بوطن هذه الدعوة إلى تشرب أركون للمسار الجينيولوجي والطبيعي في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة كما سيأتي معنا.

ب) محمد أركون والتأثر بالفلسفة الغربية المعاصرة

يرى أركون أن الدراسات الكلاسيكية للتراث الإسلامي بلغت طريقا مسدودا بسبب عقم المناهج المطبقة ومحدودية نتائجها، وبالتالي لا يمكن استخدامها أو الاستعانة بها لأن أصحابها "يتبعون منهجية تاريخ الأفكار التقليدي، المثالي والخطي، ويجهلون تماما التساؤلات التي تطرحها فلسفة العلوم التاريخية، كما يجهلون أيضا الفرق بين تاريخ الأفكار

¹ Ibid., p.33.

لكن الإشكال في افتراضات محمد أركون أنها انتقلت من مجرد التركيز على بشرية الوجوه في أبعادها ربما التاريخية إلى محاولة تثبيت هذا البعد في النصوص المؤسسة للإسلام، بالتأثر بما قدمه المستشرقون وعلماء اللاهوت الغربيين عن الطبيعة البشرية للاهوت اليهودي و المسيحي، مما فتح الباب أمام التشكيك في أصل القرآن والأحاديث النبوية المؤسسة.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وتاريخ أنظمة الفكر، ثم يجهلون بشكل أخص الإكراهات المرتبطة بجدلية الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، أو المفكر فيه واللامفكر فيه في كل فترة وفي كل سياق من سياقات تطور تراث فكر ما".¹

ويكمن مرتبط تأثر أركون بالفكر النيتشوي في تبني الأول لفكرة الخروج عن حدود المسار الفيلولوجي والتاريخي الذي يجترح أثول الأفكار والمفاهيم ويتعامل معها كما لو أنها منفصلة عن القطاعات والتغيرات. فأنظمة الفكر، حسب أركون، لها تاريخ وليست آتية من الغيب أو من وراء البحار أو من فوق السماوات، إن لها نقطة أصل ومنشأ وتطور وربما لحظة احتظار أيضا لكي تنشأ على أنقاضها أنظمة فكرية أخرى.² ويؤكد أركون على ضرورة اعتلاء المنهجية الجينيولوجية منزلة الأولوية ضمن تأكيده على تاريخية الممارسات الثقافية والدينية بوصفها - أي هذه المنهجية - بحث في الأصول وتقصي لشروط تكوّنها وانبثاقها، وكاشفة عن الدلائل والمعاني المطموسة والمكبوتة والمنسية بفعل هيمنة النزعة النصائية الفيلولوجية، لذا وركوبا للموجة النيتشوية فإن أركون يؤكد على ضرورة الفعل المنهجي التقدي إلى طرائقها التفكيكية. فمهمة المنهجية الجينيولوجية كسر الأسيجة الدوغمائية المغلقة ونزع البداهة عن المسلمات والموضوعات أو المضامين المستبطنة خلف هذه الأسيجة التي تنسج وتؤسس للإيمان المركب وتفكيكها من الداخل، ولا يقصد أركون بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لا علميتها و لا عقلايتها. وإنما يقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينيولوجية و من خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق هذه المنهجية الجينيولوجية يمكن الكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية.³

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 303، في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، (بيروت: منتدى المعارف، الطبعة الأولى، 2013) ص 375. (بتصرف)

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 330، وفي المرجع السابق نفسه، ص 375. (بتصرف)

³ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 67، في المرجع السابق نفسه، ص 376. (بتصرف)

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ومن هنا فإن مرمى الحفر الجينيولوجي هو نقد القيمة التي تتمتع بها العقائد الإيمانية بوصفها مرتكزات تنأى عن إدخال أي جهد نقدي على مسلّماتها وتصوّراتها. ومن يؤمن بهذه العقائد يبقى داخل هذا السياج الدوغمائي، فضلا عن أن هذا النقد كما يفهمه أركون هو نقد نفسي يروم سبر الأعماق وإنارة دواخلها.¹

ويُراهن أركون من خلال هذا الإجراء التوظيفي للمنهج الجينيولوجي على الدفع بالنقد إلى الأداة الإجرائية والتنزيلية لهذا المنهج، بالتركيز على مهمتين أساسيتين وهما: "البحث عن الشروط - أو الظروف - التي يتم فيها إنتاج المعنى وما يشكّل المعنى بالنسبة إلى الوجود البشري، ثم بناء وتسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها الفرد والتي يُطوّر فيها وجوده".²

أي أن المعنى كما تحدده دلالة هذا النص ليس متعالياً وفوقياً ومثالياً، بل هو محايث وتاريخي ومنظوري، بمعنى أن هذا النص تذكير بحضور التاريخ في الحاضر وتعارض مع الاستعمالات الميتاتاريخية للمعاني والدلالات. ونجد إحالة أركون أن المعنى نتاج للظروف والحيثيات الواقعية ومن الواجب اليوم إعادة منظومة القيم لها صدى في دعوة نيتشه في جينيولوجيا الأخلاق: "نحن في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، وهنا تنقصنا معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها وتغيّرها... لقد كانت هذه القيم تعتبر شيئاً مسلماً به، شيئاً حقيقياً وفوق كل الشبهات".³

وعلى أرضية هذا الحفر في البدايات وإدخال الصيرورة التاريخية على تاريخ الأخلاق رمت المساءلة الجينيولوجية إلى تحرير المعنى من تضليل المثل وسوابق القيم التي سعت إلى الثأر من إرادة القوة الفاعلة بكراهيتها والانتصار للعجز

¹ عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 376. (بتصرف)

² محمد أركون، الفكر الأصول واستحالة التأصيل، ص 302، في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 377. (بتصرف)

³ عبدالرزاق بلعقروز، المرجع السابق نفسه، ص 377. (بتصرف)

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الفيزيولوجي على حساب القوة، وذلك بكشف إرادات القوى التي تؤول وتضفي هذا المعنى دون ذاك على الأشياء وتتخفى في أثواب وألوان ماكرة.¹

نجد أركون أيضاً متأثراً بالمنتوج الفكري النيتشوي حول مفهوم إرادة القوة (وسياًتي معنا لاحقاً الحديث عن تأثير إدوارد سعيد بمعاني إرادة القوة التي يخبأ وراءها الخطاب الإستشراقي). فقد شكلت إرادة القوة حجر الزاوية في فكر نيتشه باعتبارها أداة تأويلية وتقييمية طُبقت على الأفعال الإنسانية والممارسات والسلوك والخطاب بل وحتى المؤسسات، فما يُشكّل الماهية الرئيسة للوجود في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إن هي إلا إرادة القوة ولا شيء سواها: "إن الهدف ليس هو السعادة، إنها مشاعر القوة"² ويُصرّح نيتشه قائلاً: "هل تريدون اسماً لهذا العالم وحلولاً لجميع ألغازه؟ نور لكم أيضاً يكسر الظلمات الكثيرة، الأكثر تخفياً، الأكثر قوة، الأكثر جرأة من جميع الأفكار؟ هذا العالم هو عالم إرادة القوة و لا شيء آخر غيرها، وأنتم أنفسكم، أنتم أيضاً إرادة القوة هذه ولا شيء غير ذلك".³

فخلف نُظْم المعنى ورموز التأويل وجداول القيم تقبع إرادة القوة، إنها الوحيدة التي تُنظّم فوضى العالم كيما يظهر معقولاً أو مفهوماً، فالعالم من حيث الأصل لا يحمل الدلائل والمعاني، وهكذا فإن تحقيق المناط من عملية التأويل هي استنباط إرادة القوة الكامنة في النشاطات والممارسات الانسانية (كالدين والأخلاق والمعرفة والسياسة...) فما المعرفة والبحث عن الحقيقة سوى علامة على هذه الإرادة وأقنعة تتخفى بها.⁴

يأتي دور أركون لإفحام معاني إرادة القوة حيث نعثر عليها في تاريخ هيمنة النُظْم اللاهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظورتها، يقحمها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة

¹ المرجع السابق نفسه.(بنصرف)

² Nietzsche, La Volonté de puissance, tome 1, p.251, 47. 380. وفي عبدالرزاق بلعقروز، المرجع السابق نفسه، ص

(بنصرف)

³ Ibid., p.216. 52 وفي: عبدالرزاق بلعقروز، المرجع السابق نفسه.(بنصرف)

⁴ المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

المطلق الذي ترفعه الأديان اللاهوتية، فبالنسبة لأركون فإن "الدين يقع في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها. وما يقدمه لنا الفكر اللاهوتي على هيئة "أرثوذكسية" دينية يعرّيه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنثروبولوجيا الدينية بصفته أيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها... إنها رهانات محسوسة ولكنها محجوبة بواسطة مفردات المعجم الديني".¹

نجد نماذج من التداخل بين إرادة المعرفة والقوة في الممارسة التاريخية عند المسلمين، حسب أركون، حيث جرى توظيف الرأسمال الرمزي أو الرموز الدينية التي كانت في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- تجد تبريرها الرمزي من خلال العلاقة المعاشة مع الله، انتهت نهايا هذه العملية، وظهرت أخرى معاكسة لتجربة النبوة، وتحديدًا مع تجربة الأمويين، فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام أورثوذكسي وفرضه. يرى أركون أن هذا الاستخدام والتسويق رسمياً إذ أنه نتاج للخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم... ويرى أيضاً أنه أورثوذكسي لأن الفقهاء المعتمدين رسمياً من قبل السلطة يعتقدون بإمكانية تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله.²

يعني أركون من كلامه هذا أن الحقيقة المتعالية الجوهرانية الخالصة ليست إلا أقتعة وأثواب تخفي إرادة القوة خلفها، ومقاصدها تشكيل أنظمة ثقافية وتشريعية للاستعباد المتبادل، لذا لزم مجاوزة المفهوم المطلق للحقيقة المهيمنة في التراث الديني، وتجاوز مقولات التحليل المعرفي نحو مقولات المعجم الجينيولوجي ومعجم علم اجتماع المعرفة.³ فحسب أركون "إن المزدوجة تراث-تجديد أو سنة- بدعة لا ينبغي أن تحل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 105، وفي: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 382. (بتصرف)

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 64 و في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 382. (بتصرف)

³ المرجع نفسه، ص 382.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ذلك أنها تخص، بشكل عام، الجدلية الاجتماعية الملازمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدة فئات عرقية - ثقافية. إما من أجل زيادة هيمنتها، وإما من أجل حماية نفسها من تسرب عناصر أجنبية إليها.¹ إذا، حسب أركون، تغدو المعرفة منظورية لا تقول الحقيقة، وإنما تقول إرادة القوة التي تعكسها أو تُعبر عن نفسها فيها، ومن هنا لزم على المؤرخ النيتشوي البدء بتفكيك هذه البنى الأنثروبولوجية للمخيال الاجتماعي تفكيكا حفريا تنقيحياً للكشف عن العمليات

النفسية والسياسية الناتجة من تأثير الوحي في مجال البحث عن المعنى ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة.

وهكذا يرى أركون بأن التوتر ما بين أساليب التصور وطرق تشكيل المعارف والتعبير عنها، ينبغي أن يدرس دائماً من خلال الأطر الاجتماعية التي تُنتج هذه المعارف والتصورات، و من خلال الضغوط السياسية التي تقود مختلف الفئات إلى إيجاد أجوبة تناسبها. إنه لمن المؤكد أن الضرورات السياسية للدولة الأموية والعباسية كانت قد دفعت مجموعات

المثقفين إلى تأسيس علم النحو والمعاجم واللغة الإدارية والتفسير والقانون والتاريخ (كتابة التاريخ) الموجهة كلها نحو تلبية الحاجيات الملحة من اتصالات وتبرير للسلطة وتوحيد الأصقاع حول مركز يتمثل ب "الدولة - الأرثوذكسية -

الحقيقة"² لذا فإن الإسلام يغدو إسلامات، بالنسبة لأركون، وليس أيضاً معرفة تعكس مقاصد النصوص الدينية، وإنما توجد إرادات قوى تتخفى وراء هذه الأسماء، وتفرض عليها المعنى الذي تريده، فمعاني الأشياء تتبدل بحسب تبدل

القوى التي تؤول، أي أن كل سيطرة وإمساك تعادل تأويلاً جديداً، وبالتالي "ليس هناك من فصل قاطع ونهائي بين الرغبة

في المعرفة والرغبة في السلطة كما تتوهم النظرية المثالية التقليدية... فالبراءة الكاملة غير موجودة على هذه الأرض".³

يتضح من أفكار أركون، أنه لا يهتم بالبحث عن المعنى وإنما يرصد رهانات المعنى، ولا يبحث عن المعنى المستبطن

للنصوص، وإنما يهتم أكثر بالمخيل الاجتماعي الذي يستحضره المتلقي في تأويله للنصوص، على ضوء إمكانات

¹ المصدر السابق، ص 109 وفي: عبدالرزاق بلعقروز، ص 383. (بتصرف)

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 209، في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 385.

³ المصدر السابق نفسه، ص 25، و في : المرجع السابق ص، 385.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

عصره العلمية والثقافية وتجربته. وهذا المخيال برأي أركون مندمج مع السقف العلمي. وتجربة المتلقي هي العامل الحاسم في خلق المعنى الذي يشتهي ويريده، وإذا كانت سلطة ما هي التي تُؤول فإنها تجعل المعنى قابلاً في سجن صورتها وإرادتها. وهكذا يخلص أركون في مقترحاته إلى نهايات تتلاقى مع الفكر النيتشوي، فقد وجّه الفكر من البحث عن الحقيقة أو تملكها في نظام معرفي ما إلى مشكلة الحقيقة التي تمّ إغفالها وتركزت تحتق في صمت مجمل المجال المعرفية. والحقيقة لم يتم اختراعها من أجل أغراض البحث عن الحقيقة لذاتها، وإنما اخترعتها دوافع القوة والهيمنة لإشباع التهم المتزايد لشهوة التسلط، وبالتالي فإن عهد التأسيس النهائي للحقيقة والعقل يجب أن يتلاشى، لأن الحقيقة أضحت نسبية و منظرية، وليست متعالية وأبدية كما يريد العقل الأصولي. وإذا تلاشى القول بالحقيقة، فإن الوهم والخطأ يقفزان مرة أخرى لإيجاد موقع لهما، فبالنسبة لأركون فإن "البشر لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل ويمكن القول إن الخطأ أو الوهم أو الخيال ضروري للحياة مثل الحقيقة إن لم يكن أكثر".¹

إن كان نيتشه ذهب بمنهجيته الجينيةولوجية إلى أبعد حد ممكن حيث "طبّقها على الإيمان بالإله من أجل نقد التصورات التي تكونت عنه نتيجة هيمنة اللاهوت السياسي في الممارسات الثقافية التاريخية، والعودة إلى التوحيد المبتزّ المطلق، وإعادة تأويله بشكل مخالف لما كان سائداً في الثقافة التاريخية"² نجد أن أركون لم تكن له جرأة نيتشه، ومع ذلك يجب التوقف عند أهمية أفكار أركون خاصة وأنها تروم تجاوز حدود الإستشراق التقليدي بالانفتاح على المنهجيات الحديثة لنخلص إلى افتراض مفاده أن طرح أركون قد يصل إلى حدود الفكر النيتشوي الراديكالي، إذ من سار على الدرب وصل. وتطبيق منظورات السيميولوجيا المقترحة في الدفاتر النيتشوية على النصوص المؤسسة فإننا قد نصل إلى ما وصلت إليه المقاربات الأوربية تجاه نصوص الأناجيل، أي الشك والارتياب ثم خلع الإيمان في

¹ المصدر السابق، و انظر: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، ص 388.

² عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، ص 388.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

المجمل. أولى خطوات أركون نحو تطبيق المنهجية السيميولوجية واللغوية على النص القرآني ستوضح في مواقفه تجاه القرآن الكريم.

ج) محمد أركون والموقف من القرآن الكريم

لكي نفهم أطروحات أركون حول القرآن الكريم يجب أن نقف على اللحظة الفارقة في فكره التي أدت إلى بروز فكرة "الحدث القرآني" – Le fait Quranique – التي تظهرت في تأكيده على ضرورة التفريق بجد بين العقلانية المتعلقة بالتنزيل على الرسول (صلى الله عليه وسلم) والعقلانية التابعة والخاضعة للنص المكتوب. إذ يجب التأكيد بأن مُعطى هذه الفكرة لا يعود بالأساس إلى كتابات وأفكار بعض المستشرقين، كأمثال نوردلكه، حول تاريخية القرآن (أو الكتب السماوية الأخرى) وإنما إلى تراث الحركة الاعتزالية في القرن الثامن والتاسع الهجري. فالإله الخالق اتجه بالتنزيل للنبي المكلف بتبليغ الكلام الإلهي، وما سوى ذلك فليس هناك إلا استخدام للغة (التنزيل) والمبلّغ، أي التباينات التي أقدمتها اللغويات بين مفهوم اللغة والخطاب و الحديث والمحادثة وأن اللغة هي حدث اجتماعي. وتكمن نقطة الانطلاق بالنسبة لأركون في الاستفهام حول المسافة الفارقة بين السياق الأول للخطاب القرآني وتحوله إلى خطاب منسوخ لا ينفصل عن التاريخ، إذ تُسجّل هذه النقلة التحول البارز من ثقافة الكلام –الميزل – إلى حدود النسخ والكتابة قبل إنتاج تراث نصي وفير للمعتقد والإيمانيات. فقد أنتج هذا التباعد والانفصال (أي الانتقال من التنزيل الأول الذي ضاع بلا رجعة إلى النص) –حسب أركون– عقلانية اسلامية (أو البناء الكبير لمختلف "الإسلاميات" الأرثوذكسية عبر الأزمنة والعصور) يجب أن تخضع بدورها للبحث والتحقيق اللغوي والتاريخي والأنثروبولوجي.¹

¹ El Mossadek El Hassan, *Raison Theologique et Raison Critique: Arkoun et la Reconstruction de la Pensée Islamique*, (Casablanca:Centre Culturel du Livre, première édition, 2019), p.80.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

يقصد أركون ب"الحدث القرآني" بأنه "حدث لغوي وثقافي وديني".¹ كانت بدايته شفوية تلفظ به الرسول -صلى الله عليه وسلم- والقيام بالنقد التاريخي للحدث القرآني -حسب أركون- يفترض تحليل صورته المجازية وشحنته الرمزية مثلما كان الأمر بالنسبة للتوراة والأنجيل، والقيام بالنقد التاريخي للنص القرآني يجب أن يشمل التحديد اللغوي لمفهوم كلام الله و مدلول الوظيفة النبوية.

في المرحلة الأولى من مقارنة أركون للنص القرآني أكد بأنه لا يمكن القبض على "الحدث القرآني" لأنه ظاهرة متعالية، فالأسبقية والأولية للجانب المفتوح من النص المؤسس، لأن القرآن ليس كتاب فيزياء أو كيمياء أو دليل تاريخي أو اقتصادي، ولا يُوجّه نحو أي نظام سياسي أو أي أنظمة أيديولوجية كما افترضه "مسيّر المقدس" - les gestionnaires du sacré - حسب عبارة ماكس ويدر - Max Weber - عبر العصور والأزمات المتباينة. فما نحن إلا -وسنبقى كذلك - المشرعون لذواتنا بوصفنا عناصر وأعضاء في العالم المرئي والمفهوم. يُمثّل القرآن بالنسبة لأركون بوصفه بعيدا عن أي مشروع أيديولوجي أو سياسي تجرية روحانية ووجودية اتسمت بارتباط الانسان المسلم بخالقه من خلال الإيمان و التقوى والعمل الصالح والذكر. لكن يتبدى قلق أركون واضحا في المرحلة الثانية أو المتأخرة من كتاباته في افتراضه أن بعض نصوص القرآن قد تعكس بعض المواصفات الأيديولوجية الموغلة في التفريق بين الآنا والآخر وبالتالي داعية إلى أيديولوجيا الكراهية والعنف ومن هنا يستلزم الأمر قراءة لغوية ومجازية وتاريخية وليس سياقية تعنى بأسباب النزول فقط للنص القرآني، ولهذا كان وراء إرساء بنى مدرسة جديدة للقيام بهذه الدراسة سماها "الاسلاميات التطبيقية".²

ضمن مشروع الاسلاميات التطبيقية يقترح أركون نظرة حول بنية الاعتقاد وخاصة السياقات التي ارتبطت بعملية جمع القرآن بوصفه كتابا -أي المصحف- والسنة باعتبارها أفعال وأقوال نُسبت إلى النبي -عليه الصلاة والسلام- والسيرة

¹ Mohammed Arkoun., *La pensée arabe*, (Paris, PUF, 1975, 6e éd. 2003), p 5.

² The Construction of Belief, p33

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

النبوية. ويتبدى واضحا تفريق أركون بين المصحف (أي القرآن باعتباره كتابا) والكتاب باعتباره متصلا بكلام الله المنزّل. وبهذا الإجراء أراد أركون الوصول إلى مفهوم تاريخانية الاعتقاد التي فُرضت كنموذج أرثوذكسي¹. وبهذا فإن العقلانية الإسلامية التي حاولت قراءة وترجمة الحدث القرآني من أجل تثبيتته في أرض الواقع وتمثيله تعتبر حسب أركون عقلانية تاريخية مشروطة بالإنسان الذي يصنعها حيث لا يمكنه تجاوزها. ليصل أركون إلى أن الخطاب القرآني أسس منظومة هيكلية أنطولوجية على مستويين: الأول، يعتبر الأعظم لأنه على ارتباط بالخالق الأعلى والمقدس خارج المكان والزمان. والثاني، يعتبر دنيوي لأنه على ارتباط بالتاريخ والفعل التاريخي كما يتبدى في هذا العالم، بعيدا عن كل ما هو مثالي أو نظري، فالخطاب القرآني يحتوي هذه الهيكلية وتجسده التجربة المدنية تاريخيا. سمح هذا لأركون بالتأكيد على ميزة التاريخية للعقلانية الدينية وضرورة عرضها ومجابهتها بالنقد ثم تمييزها عن العقلانية الأيديولوجية.²

بل إن أركون سعى لإقصاء الارتباط الأول و التأكيد على تماهيه في الثاني بالتركيز على خلع القداسة عن نصوص الإسلام المؤسسة.

د) حدود الاستشراق التقليدي عند أركون

يكشف القارئ بعد قراءته المتأنية لأعمال أركون قلقا وهاجسا من انشغال الاستشراق إبان الحقبة الكولونيالية بالتسليم والخضوع للإسلاميات الكلاسيكية والاستسلام للأمر الواقع وحشو العقل بالموجود من التعليقات والحواشي والنظر إلى المعارف الإسلامية من منظور أهل الإسلام ذاتهم من دون نقد أو تحليل أو تفكيك ولن تتأتى هذه

¹ Mohammad Arkoun et La Deconstruction, p85

² Ibid,

ويطرح هذا الغلع والتماهي في هذان المستويان اشكاليات منها: عدم توصل أركون إلى قياس حدود التطابق بين المناهج الغربية المعاصرة في دراسة اللاهوت اليهودي والمسيحي واللاهوت الإسلامي، واختبار مدى انسجام و اتفاق هذه المنهجيات على النص الديني الإسلامي، وهي تُمثل بعض الاشكاليات التي لم يتطرق لها أركون بالأساس.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

العمليات حسب أركون إلا عبر اللجوء إلى الاستخدامات الابستيمولوجية والمنهجية التي أتاحتها العلوم الانسانية والاجتماعية من أجل الاستغلال الأمثل لهذه المعارف والاسلامية منها على وجه الخصوص. الأمر يأخذ نكهة الخيانة، بالنسبة لأركون، لأن المستشرقين الغربيين ما لأووا وداهنوا المسلمين في واقعهم المرير واطهروا الاسلام في شكله الحرفي والسطحي كما فعله ويفعله المسلمون بتركيزهم على القديم ونبذهم الحاضر والواقع، وكأن الأمر يغدو مؤامرة بالنسبة لأركون لأن الاستشراق التقليدي ساهم بنحو مباشر أو غير مباشر في اضعاف قناع براق لواقع المسلمين البئيس بوضع البصمة ذاتها التي وضعها المسلمون.¹ ويخلص القارئ إلى أن وضع المسلمين وواقعهم يُتهم الاسلام والقرآن في صناعته وفرضه وهي الاشكالية الكبرى في طرح محمد أركون.

ثمّة تناقض مُكتمل الأركان في تحفّظات أركون من الاستشراق التقليدي، منها مثلا أن المستشرقين ينحدرون من بيئة ثقافية تركت بصماتها عليهم على عدة جبهات منها الاجتماعية والتعليمية والفكرية، حيث يرى أركون أنهم تأثروا بالمناهج القائمة على الإرث اليوناني والروماني واللاتيني وما قد يحمله هذا الإرث من صور نمطية على حياة وثقافة الآخرين. لكن هذه الأحكام والصور النمطية يستبعدها أركون في المناهج الغربية المعاصرة المجترحة من العلوم الانسانية والاجتماعية واللسانيات والسيميائيات والغريب أن أركون يستنكر على الاستشراق التقليدي لأنه ظل حبيس مناهجه وفشل في التعايش مع مكتشفات العلوم والمعارف المعاصرة وخاصة في ميادين الانسانيات والاجتماعيات، وهنا للمرء أن يتساءل: أليس هذه الانسانيات والاجتماعيات بمناهجها المعاصرة هي أيضا صنيعه بيئة غربية متأثرة بثقافتها ومنظوماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبالتالي تحمل أيضا بذور التحيز والتمييز كما أن تطبيقها على ثقافة أخرى ونقلها إليها قد يُستشكل من ناحية موافقتها للبيئة المغايرة من عدمه ، وقد يستفز أهلها بإصرار أركون على ضرورة تطبيقها على النصوص المؤسسة مما يُفضي إلى امكانية اهدار أحكامها وقدسيتها. أضف إلى ذلك أن أركون

¹ للمزيد في هذا الموضوع انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 259.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

يعتقد بأن الاستشراق التقليدي بناً بنفسه عن الانشغال الموضوعي بالثقافات قيد الدراسة والتحليل لأنه لم يحاول النأي بنفسه عن نظرتة الكلائية والجوهرانية تجاه الثقافات المغايرة والمختلفة، وهذا يلّمسه المرء، حسب أركون، في مبالأة الاستشراق التقليدي للأمر الواقع أو المزيف أو المقموع في هذه البيئات، فيكتفي بالنقل المطابق والمداهن للثقافات والممارسات والسلوك والمعتقدات وإن كانت تحمل بذور الانحطاط والفشل والعجز. وفي توليفة فوكوية، يرى أركون أن عملية التورية والمداراة الاستشراقية في التعامل مع التراث الاسلامي حالت دون القيام بالحفر الأركيولوجي عن مختلف الأدوات الثقافية والاجتماعية والنفسية التي أدت إلى إسدال الستار عن حقائق وواقع المجتمعات الاسلامية، وبهذا يكون المستشرقون متواطون في منع الفكر العربي الاسلامي من أدوات البحث والمناهج المعاصرة للتخلص من تراكمات المعتقدات والموروثات القديمة، كما أن المنهجية الاستشراقية التقليدية قد ضيّعت فرصة التنقيب عن مُهمّة المخيال الجمعي ودوره في عملية تضخيم المتوج التراثي مُكتفية بالمنهج العقلي ومقارباته المحدودة.¹

وبعيدا عن الحديث عن المناهج المعرفية، يُوجّه أركون اللوم للمستشرقين الذين يبتعدون عن أخلاقيات البحث العلمي بسبب غياب حس الجد والاجتهاد والانشغال التام بالثقافة قيد البحث والدراسة، بل ويعتبره فشلا وتكاسلا في إداء المهام العلمية بكل موضوعية وحياد إذ لسان حال هؤلاء المستشرقين أنهم ينقلون بموضوعية ما يشاهدونه وما يجدونه مُقرا في كتب التراث الاسلامي، ويصل الغضب والانفعال بأركون إلى درجة اتهام المستشرقين التقليديين بتكرار مقولات تُرددتها مختلف الأيديولوجيات الدينية حول وظيفة الدين ومكانته في السياسة والمجتمع.²

¹ المصدر السابق نفسه.

² المصدر السابق نفسه. (وهو وضع يرى فيه أركون أصل الصراعات الأيديولوجية والطائفية، لذا يُنكر على أمثال هؤلاء المستشرقين عجزهم عن القيام بدراسات اثروبولوجية وتاريخية وسوسولوجية موضوعية لافتقادهم هذه المناهج وبالتالي جهلهم وعدم ادراكهم وفهم وبأل ومعضلة هذه المنطقة.)

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

هكذا يرى أركون خطرا محققا في أعمال المستشرقين المصيرين على مناهجهم وأدواتهم البالية وغياب الشجاعة عندهم في تحيين آليات التحليل والفهم والاكتفاء بالنقل الحرفي لواقع الثقافات والمجتمعات الاسلامية الموبوء مما يُكرس أمر الواقع بل ويزيده سوءاً إلى سوءه.

يرى أركون إذا أن مفتاح الحل في مقارنة النص الديني والتراث الاسلامي وتجاوز عقبات الأيديولوجيات الطائفية التي أجحت ولا تزال نيران الصراع والانقسام في العالم الاسلامي يكمن في الانفتاح على العلوم الانسانية والاجتماعية بما تحمله من ذخائر وكنوز ومعارف تفتح آفاق الرجوع بالمقدس من السماء إلى الارض ووضعه في إطار بنيته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية. لكن القارئ والناقد لكتابات أركون لا يجد اسهابا وانتاجا واسعا في التأصيل المعرفي والعلمي لحدود العلوم الانسانية والاجتماعية، ويعجز أركون عن التوسع في الكشف عن السياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي وُلدت فيها العلوم الانسانية والاجتماعية بوصفها مشروع مُجاهمة قوالب جوهرائية وغطية شيدها الغرب الامبريالي عن الثقافات والأمم الأخرى ليرتطم في جوهرائيته وكلايته الضيقة الأفق. بل إن أركون يرفض في كتابته الإشارة إلى المراكز التي انبثقت منها هذه العلوم والتي يستبعد بعض أقطابها المعاصرين امكانية تُطبقها على المجتمعات والثقافات غير الأوربية.

ويجد إصرار أركون على تطبيق المنهجيات الغربية والتعجيل بتنزيلها مبرراته في إدراكه لهشاشة وضعف الاسلاميات الكلاسيكية أو الخطاب الاستشراقي الذي يختص بدراسة الاسلام من وجهة نظر غربية، ومن جهة أخرى الصبغة التاريخية التوصيفية التي تطبع الدراسات الاسلامية التي أضحت تتقن لغة التكرار والاجترار. لقد بقيت الأدوات الاستشراقية ملتزمة ابيستومولوجيا إلى حد ما ولا يعينها أمر الإسهام في تغيير البنية الذهنية والثقافية للمسلمين "إنها ملتزمة، بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، ثم يتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مُسبقة ومسلّمات فلسفية ولاهوتية وإيديولوجية خاصة بهذه الثقافة، أو قل تريض وراء هذه الثقافة...ولكنهم غير

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

ملتزمين في ذات الوقت، أي لا يبألون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية. فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة إلى يومنا هذا، فعلى كاهل المسلمين أنفسهم تقع مهمة التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم.¹

فالمسلكتيات الفيلولوجية والتاريخية الكلاسيكية، حسب أركون، ما زالت تتغذى على عملة رمزية قديمة فقدت بريقها الأدبي ومقدرتها التفسيرية للتحديات المعرفية الرأهنة: "إننا نجد فيها نفس المنهجيات والاهتمامات النموذجية الخاصة بطراز محدد من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة التآدين "الاسناد"، واختزال الحقيقة التاريخية إلى مجرد سرد للواقع والتسلسل الزمني الدقيق".²

وبالطريقة ذاتها يُوجه أركون لسان النقد تجاه مؤرخي الفكر الإسلامي كونهم "يكتفون بكتابة تاريخ سردي أو وصفي للمذاهب والفرق والعقائد الإسلامية. و لا يبألون إطلاقاً بتفكيكها من الداخل أو القيام بما كنت قد دعوته بنقد العقل الإسلامي. وهو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية التشوية الجينيولوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المشكّلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق".³

و من أجل إرساء دعائم المنهجية الجديدة التي يقترحها أركون في تأكيده على ضرورة الاستثمار فيما سماه الاسلاميات التطبيقية، أو التأصيل الجينيولوجي بوصفه متأثراً بنيتشه في اشكالية المعرفة وقيمتها حيث قام بإسقاط إجراءاته اللغوية

¹ محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام - المسيحية - الغرب، ص 38 في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 368.

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996، ص 258، في: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص 369.

³ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، 1999، ص 108. في: عبدالرزاق بلعقروز، المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

والأخلاقية والنفسية والتاريخية حيث ما فتأ ينافح من أجل تطبيقه لإمالة اللثام عن القوى الكامنة والرابضة خلف الفعل الديني وممارساته.

يمكن الوصول إلى فرضية مفادها أن منهجية أركون في مقارنة النصوص المؤسسة قد تُمثَلُ هي الأخرى نزعة استشراقية معاصرة، أو ربما صحَّ افتراض مفاده أن أركون أراد الخروج من ريقه استشراق تقليدي ليرتمي في أحضان منهج أشد منه استشراقاً، إذ لو كان الإستشراق التقليدي استشراقاً فكيف لا يكون الذي يريد أركون أن يخلع عليه المناهج الإنسانية والاجتماعية المعاصرة غير ذلك. أي أن أركون أدرك العجز والخمول والركود الذي انطوت عليه منهجية الاستشراق التقليدي من إعادة انتاج واستهلاك للمتوارث والموجود في المخطوطات وكتب التراث باعتماد القراءة الفيلولوجية وإعادة تدوير سرديات التاريخ، فأراد أن يبيث الروح في منهجية الاستشراق الكلاسيكية من خلال توظيف وسائل وأدوات العلوم الانسانية والاجتماعية واللسانيات المعاصرة والسيميولوجيا -ولكن من غير التأكيد على مساءلتها واختبار حدودها وما يقبع وراءها من قوى فاعلة ومراكز مُتسلطة كما فعل ميشيل فوكو - وكان غرض أركون في ذلك رمي عصفورين أو أكثر بحجر واحد، منه تحقيق التقدم والرفاه والسعادة للمسلمين والقضاء على التعصبات والتحيزات والصراعات الأيديولوجية الطائفية منها والدينية، وكذلك تحدي الأيديولوجيا العلمانية المتطرفة الناتجة عن حركات الأنوار والإصلاح الديني والحداثة في الغرب، والرهان بالنسبة لأركون لطالما كان مساءلة الحقيقة والمعرفة المنطوية في الممارسات والفعاليات الثقافية والدينية والسياسية... وكان عضده الفكري في هذه المساءلة الموروث الفكري النيتشوي بوصفه خزّان النقد والتفكيك للحقيقة والمعرفة. لكن أركون أيضاً لم يستشرف الإجابة عن هذا السؤال: إلى أي نفقٍ قادت المنهجية التي ما فتأ ينافح عنها مسارات الحداثة و مابعد الحداثة؟ ليدرك القارئ أن مساءلته ركزت على لباب وأصول النص الديني لكنها عجزت عن الوقوف على المنهجيات المعاصرة في حد ذاتها مساءلة وارتياباً وتمحيصاً، ولم نجد على الأقل جواباً مُفصلاً عن هذا التساؤل في اسلامياته التطبيقية الخِصبة. ولربما يستشف القارئ

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

بين أسطر كتابات اركون المعاني الفرويدية حول "الوعي الخاطئ" في سياق تحليله للوعي والمخيال الجمعي الإسلامي في تعامل المسلمين مع النصوص الدينية، لكن هذا "الوعي الخاطئ" لا يُوجّه صوب من وضع منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية بالكيفية ذاتها.

2 محمد عابد الجابري وحدود المنهج في مساءلة الاستشراق

تأتي القراءة التراثية لمحمد عابد الجابري كرافد معرفي يُضاف الى القراءة العصرية التي خَلّفها محمد أركون. فإن كان الأخير ركّز اهتمامه على مُعضلة القراءة التقليدية للتراث والتاريخ الإسلامي بشُحنتها الفيلولوجية والفقهية، بالإضافة إلى نقد عناصر التجذر في الحداثة والعلمانية الراديكالية، جاء الجابري ليؤكد ضرورة الاعتناء بالمنهجية العلمية في الدراسات التاريخية والانسانية والاسلامية، كما فعل أركون، إلا أن الجابري جعل جلّ اهتمامه و أولويته مُنصبه نحو تحقيق مشروع "نقد العقل العربي"، أو العقلانية العربية، من خلال وضع مبادئ وقواعد منهجية وعلمية مُستوحاة من العلوم الانسانية والاجتماعية. وبالرغم من قراءة الجابري للمنتوج الاستشراقي بأنه مشحون بمركزية أوربية تتمّ عن روح التعالي والسيطرة بما منحته من خدمات للقوى الاستعمارية، إلا أن بعض العقول الناقدة رأت في مقارنته للعقل العربي استشراق مُبطن، لذا حرّى بنا الوقوف على منهجية الجابري في استشكاله للظاهرة الاستشراقية، لمعرفة حدودها ورواسبها ومن ثمة مُقابلتها بأهم العناصر المنهجية لديه في قراءته ونقده للعقل العربي.

أ) الجابري وإشكالات المنهج

استهدفت كتابات الجابري ثلاث تيارات أساسية في البلاد العربية والغربية وهي التيار التقليدي أو المحافظ، والليبرالي بما في ذلك النزعة الاستشراقية، والتيار الماركسي. ويتبدى من أعماله التأكيد على منهجية خاصة في الكتابة كبديل للقراءات والمنهجيات البارزة لدى التيارات الثلاث. نقف على ثلاث أبعاد لقراءة الجابري للنصوص التراثية والتاريخية، والقصد أنه يقرأ النصوص بنيوياً وتاريخياً وأيديولوجياً. إذ يرى الجابري أن الفكر يُحدد بشيئين اثنين: الحقل المعرفي،

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

والمضمون الأيديولوجي. أما الأول فيستوعب المجال الذي يتحرك ويتفاعل فيه الفكر والذي يتكون من مادة المعرفة وأيضاً جهاز التفكير. أما الثاني فيستوعب الإمكان الوظيفي في المجال السياسي والاجتماعي في الفكر، وبالجمع بين الاثنين فإن الجابري يُقدم بديلاً للقراءات المغايرة الأخرى التي تؤكد على المحتوى المادي أو الأيديولوجي للمعرفة.¹

وبما أن المعرفة والعلوم قطعت أشواطاً كبيرة في التطور منذ العصور الوسطى، فإن مادة المعرفة في الفلسفة العربية والاسلامية الكلاسيكية و مختلف العلوم لا جدوى منها اليوم برأي الجابري، بمعنى أن مادة المعرفة قد لا يكون منها جدوى اليوم، لكنها مهمة لأي جهة فكرية تروم فهم الفكر العربي والاسلامي الكلاسيكي. وتأتي قراءة الجابري متميزة عن التيارات الثلاث - الليبرالية والتقليدية واليسارية - بوضعها لافتراض يخرق اجماع جميع أولئك الذين تناولوا الفلسفة العربية والاسلامية بالدراسة والتحليل، ويتفق فيه أغلب التقليديين والليبراليين والمستشرقين والماركسيين. إذ ترى قراءة الجابري أن الفلاسفة المسلمين كانوا مفكرين اشتغلوا ضمن النموذج أو القالب الأرسطي أو ذلك الإطار الذي جاء عقب الحقبة الهيلينية التي قدمت قراءات عن أرسطو واصطبغت بالأفلاطونية الجديدة فهناك خلاف وجدال تُحتمد حول درجة استيعاب وفهم المسلمين المفكرين للمنتوج الفكري الإغريقي، وخاصة الفكر الأرسطي، إذ ترى هذه التيارات أن المفكرين المسلمين كانوا بمثابة وسيط أو حلقة نقل وارسال وتعليق وشرح للفلسفة اليونانية.²

يقترح الجابري فرضية أخرى مغايرة تماماً لقراءات التيارات المذكورة سابقاً تفضي إلى عدم وجود هذه السلسلة -الناقلة للفلسفة اليونانية - ولا وجود أيضاً لأي تواصل بين هؤلاء الفلاسفة، بل بالعكس هناك، برأي الجابري، قطيعة ابيستيمولوجية بين فلاسفة الشرق - الجهة الشرقية للعالم الاسلامي - وأولئك في الغرب - أي الأندلس والمغرب -

¹ محمد الجابري، مشروع النهضة العربية، (بيروت: مركز الدراسات العربية، الطبعة الثالثة، 2009)، ص 28.

² Mohamed Amine Brahimi, *La rencontre improbable de Mohammed Abed al- abiri et Mohammed Arkoun : analyse comparée de la production des livres de philosophie islamique contemporaine*, <https://journals.openedition.org/sociologies/12394>, 11-09-2021.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وتتبدى هذه القطيعة ليس في كتابات الفلاسفة وحسب، بل أيضا في كتابات الفقهاء والقضاة مثل ابن حزم و الشاطبي و بشكل كبير في كتابات ابن خلدون. ويُقدم الجابري قراءة مُعاكسة ومثيرة للجدل لابن سينا كونه ليس أفضل مُمثل للعقلانية الاسلامية في الشرق، بل كُمنفكر بلور لا عقلانية ليس فقط عن الفلسفة الشرقية والاسلامية و إنما أيضا في ميراثه الفلسفي. فحسب هذه القراءة، تعكس أعمال ابن سينا والغزالي نفس الإشكال الفلسفي حيث افترقا حول بعض المشاكل الفلسفية ولكن أيضا ساهما فيها، واتفقا أيضا مع الفريي ومُفكرين آخرين في الشرق حول نفس الإشكالات.¹

ويربط الجابري بين إشكالات الفلسفة العربية والاسلامية بنوعية العقل العربي الذي قسّمه إلى عقل برهاني وآخر بياني والأخير عرفاني، مُتصورا وجود صراع بين العقول الثلاثة انحسر عن انتصار العقل العرفاني وما أدى من أحكام وقوالب نظمية عن فلاسفة الاسلام. بالإضافة إلى قوله بعقل مُطلق وثابت أدى به إلى مقولات أخرى مثل "موت العقل البرهاني" وقوله في الفكر العربي المشرقي بالتهويم الصوفي والمغربي بالعقلانية.² أدى هذا التقسيم الجابري للعقل العربي إلى افتراض بعض المفكرين العرب بأنه مجازفة فكرية جلبت للجابري شُبه الانغماس في استشراق بنكهة عربية كما سيأتي معنا لاحقا.

ورغم أن الجابري يرفع من مكانة ابن حزم الأندلسي بوصفه العقل الذي سعى إلى تكريس قطيعة مُستميتة مع علم أصول الفقه الكلاسيكي بإعادة بنائه على منهج المنطق اليوناني، إذ رأى أن أهمية ابن حزم تكمن في سعيه لتأسيس البيان على البرهان، أي إرساء قواعد علم أصول الفقه على منهجية المنطق اليوناني البرهاني، وبالتالي مستنكفا عن تبني المنهجية الإسلامية أو القياس الأصولي من منظور علماء أصول الفقه باعتبارهم العقل المُفكر والناطق عن التراث

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، (بيروت: المركز العربي الثقافي، بيروت، 1993) ص 155-165

² جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، (لندن: دار الساقى، الطبعة الأولى، 1996)، ص 97.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الإسلامي. وهكذا تعود مكانة ابن حزم لتبنيه المنطق اليوناني أي البرهان، بمعنى أن اعتداد الجابري بالمنتوج الإسلامي التقليدي لا يُقاس بغزارة إنتاجه أو ابداعه و إنما بدرجة أخذه وتأثره بأعمال أرسطو.¹

وبالطريقة ذاتها، أعلى الجابري من قيمة ابن رشد كونه الوسيط الأمين لأرسطو ولأنه نأى بنفسه في أعماله عن التأثيرات العرفانية التي يزخر بها المشرق، فأرتأى أن مكانة ابن رشد ترجع إلى تفانيه وإخلاصه للثقافة اليونانية وتحديدًا الأرسطية بوصفه الشارح والمفسر الأعظم لأعمال أرسطو. وبرأي بعض النقاد، فإن الجابري أعاد تدوير بعض آراء المستشرقين في تعظيمه من شأن ابن رشد في حديثه عن فك الأخير الارتباط بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، الأمر الذي أدى إلى تعزيز مكانة العلمانية الأوروبية. فأوروبا استطاعت قطف ثمار العقلانية والمنطقية بعد أن تأثرت بابن رشد ونقلها لشروحاته الأرسطية، لذا تعود قيمة ابن رشد إلى اسهاماته وتأثيره في العقلانية الغربية، وليس باعتباره ابن الثقافة العربية الإسلامية بل بوصفه الناقل والمفسر المخلص لأرسطو، وهو الأمر الذي جعل بعض الناقدون يرون في كتابات الجابري تدوير بيّن لمقولات بعض المستشرقين الغربيين. وفي مُقابل إعلائه من شأن العقلانية الرشدية، صوّب الجابري سهام اتهامه للفكر المشرقي باعتباره عرفاني ورجعي لأنه جمع في قراءته للفلسفة اليونانية بين الأخيرة والعرفان بالإضافة إلى الهرمسية، ولهذا اتهم المنتوج الفكري لابن سينا والغزالي وغيرها من فلاسفة المشرق كونها عرفانية.²

هذه الأفكار وغيرها تضمنتها أعمال الجابري وخاصة الأجزاء الثلاثة الشهيرة "نقد العقل العربي" التي اشتملت أهم أفكار الجابري. ففي الجزء الأول، فصّل الجابري الحديث عن المفاهيم المستعملة في تحليله، مؤكداً بأن غرض دراسته لم يكن المحتوى الأيديولوجي للفكر العربي-الإسلامي وليس أيضاً أدواته المعرفية، بقدر ما كان الأنظمة

¹ Mohammed Ali Khalidi, *Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy*, RP135 (Jan/Feb 2006), <https://www.radicalphilosophy.com/> seen on 14/09/2021.

² Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الإبيستيمولوجية الحاضرة فيه. ثم طوّر الجابري فكرة أخرى مفادها أن الإطار المرجعي للفكر العربي لا يرجع إلى مرحلة ما قبل الإسلام و لا فترة النبوة أو الخلفاء الراشدين، وإنما إلى عهد التدوين في القرن الثاني للهجرة (الثامن ميلادي). ثم طوّر الجابري من خلال عملية جينالوجية فكرته حول أهم خصائص الفكر العربي في المرحلة الكلاسيكية، ليخلص إلى حضور ثلاث أنظمة إبستيمولوجية، وضع لها مصطلحات: البيان والعرفان والبرهان. ويقصد الجابري بالنظام الإبستيمولوجي المصطلح الفوكوي الذي يشير إلى كلمة إبستيم - episteme - وليس فقط قواعد ومبادئ البحث العلمي العامة.¹

يمثل البيان، برأي الجابري، النظام الإبستيمولوجي القديم في الفكر العربي ثم تطور ليصبح سائدا في العلوم كالفيلولوجيا والفقه وأصوله، وعلوم القرآن، وعلم الكلام... وابتدأ من كونه مصدر اجتماع قواعد لتأويل وشرح الخطاب وتحديد آليات وشروط إنتاج الخطاب. وجمعت مفاهيمه بين مناهج وقواعد الفقه كالتّي طوّرها الشافعي وآليات الكلام والجدال مثل التي انتجها الجاحظ، وتركّزت حول العلاقة بين المنطوق والمفهوم، إضافة إلى اكتشافات الفقهاء والمتكلمين من شروط وأحكام مثل ما يفيد اليقين أو الظن، والقياس، وشروط النقل كمستويات الوثوق والصحة. وأفرزت هذه المصطلحات نظرية للمعرفة -أوقل نظرية البيان - صالحة للتفسير والشرح على جميع المستويات. فالمنطق الداخلي للخطاب حسب نظرية المعرفة البيانية أو البيان تحكمه آليات مختلفة كالتخاطب والمنطوق والمفهوم والحفظ والنقل والتواصل والاستقبال.²

¹ Mohammed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*, p.9. An introduction by Walid Hammerneh on pdf, seen on 12-09-2021

² Mohammed Ali Khalidi, *Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy*, RP135 (Jan/Feb 2006), <https://www.radicalphilosophy.com/> seen on 14/09/2021

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وأيضاً ينطبق الأمر على مستوى مادة المعرفة المشتملة بالأساس على القرآن، والحديث، والفقه، والنحو والشعر والنثر، وكذلك على المستوى الأيديولوجي، إذ أن السلطة المحددة والقابعة وراء هذا المستوى تكمن في "الدوغمائية" الإسلامية حيث تعلقت منذ البداية بربط أو مساواة المعرفة بالإيمان بالله. ويصّح الأمر أيضاً على المستوى الإيستمولوجي، إذ يُعتقد بأن البشر مُنحوا القدرة على البيان المنبثق من طريقتين من العقلانية: الأولى، فطري، والثاني، مُكتسب. أما العقلانية الباطنية أو الفطرية فهي مُعطى إلهي، وأما المكتسبة فتأتي من النقل والحفظ والتفكير. ويتحدد النقل بمدى وثوق وصحة الإرسال، بينما ينطوي التفكير ليس حول التفكير في العقلانية وحسب بل أيضاً في الأدلة الرابضة وراء أو تحت حدود العقلانية. إذ تكمن وظيفة العقل في التدقيق في العالم كتمظهرات أو إشارات حول ما هو هنالك (أي في العالم)، ولا يمكن أن يُدرك حسب مبدأ قياس الغائب على الشاهد.¹

ويعضي الجابري في تبيانه الركائز التي يشتغل من خلالها البيان كطرائق للتفكير والعقلانية، مُوضّحاً كيفية اشتغاله في القانون الإسلامي والدراسات الفيلولوجية واللغوية وعلم الكلام. ويخلص إلى أن منظومة البيان تركز على قاعدتين وهما الانفصال والتجويز اللذان يعودان إلى نظرية الجوهر الفرد التي تؤكد بأن العلاقة بين الجواهر الفردية (التي تتكون منها الأجسام، والأفعال، والأحاسيس، وكل شيء في العالم) تركز على الاتصال والترايط، ولكن ليس على التأثير والتفاعل، وهكذا لا تدع هذه النظرية مكاناً لنظرية السببية أو فكرة القانون الكوني. ويؤكد الجابري، بجرأة كبيرة، أن أصل هذا النظام الإيستمولوجي يرجع إلى سوء فهم البدو -الأعراب- حيث لم تُمنح المرجعية للقرآن فحسب، بل أُعطت سلطة ومرجعية لقراءتها للنص بارتكازها على نظرة كونية بدوية وما قبل إسلامية (حيث كانت قاطرتها اللغة

¹ Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

العربية في فترة ما قبل الإسلام). حيث أوضحت تلك اللغة الحاكم الواحد والإطار المرجعي بوصفها لغة القرآن، ويرأي الجابري، كان هذا بناء وُضع في عصر التدوين واستُعمل كإجراء شرعي.¹

وتعود أصول الطريقة العرفانية- الباطنية، حسب الجابري، إلى الفكر الشرقي الباطني المتجذر في الكشف الباطني والإلهام كمنهجية إبستمولوجية، وينضوي تحت هذه الطريقة الفكر الصوفي والشيعي، والفلسفة الإسماعيلية، والفلسفة النورانية المشرقية، والفلك والكيمياء، والتأويل الصوفي الباطني. وتعتمد الأنظمة الإبيستمولوجية العرفانية على الانفصال بين التأويل والتفسير الظاهري والباطني حيث تولى القيمة الكبرى للأخير في نظامها المعرفي. ويتباين القياس العرفاني عن القياس البياني وعن القياس المنطقي من ناحية ارتكازه على المتشابهات المباشرة وبالتالي يفتقد الحد الأوسط. ولما كان القياس العرفاني يركز على التشابه والتناظر، فإنه لا يتعلق بمبدأ ناظم ويرتبط بأعداد غير متناهية من الأشكال والمستويات.²

وينبني المنهج الإبيستمولوجي البرهاني على الاستنباط والاستنتاج، وترجع أصوله برأي الجابري إلى الفكر الإغريقي - وخاصة أرسطو- لكنه لم يقصره على أولئك الذين بنوا تحليلهم على المنطق. ويتسع مفهوم البرهان عند الجابري ليتجاوز عقلانية ابن رشد، والنقد عند ابن حزم، والتاريخية الخلدونية، والنظرية المقاصدية الشاطبية. وخلافاً للمنهجية البيانية، التي تتبدى في فهمها للعالم على مبادئ الانفصال والطارئية، والعرفانية المرتكزة على قواعد التواصل والتشابه، فإن الإبيستمولوجيا البرهانية تتكأ على التعالقات السببية بين العناصر وبالتالي جعل فكرة القانون الكوني ممكنة. ويتوسل الجابري بفرضية مفادها أن المنهج الإبيستمولوجي البرهاني استُعمل في حالات عديدة في خدمة النظامين الإبيستميين الآخرين، وكمثال في هذا السياق، فإن ابن سينا استخدم الدليل الاستنباطي خدمة للمشروع الفلسفي

¹ Walid Hammerneh, *Mohammed Al-Jabri: Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*, p.10

² Ibid,

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

العرفاني، ومنه يؤكد الجابري أن هذا كان مجرى النظام البرهاني في المشرق (أي الإصرار على جزر الجزء الشرقي من العالم الإسلامي إلى هذا المنظور)، خلافا لما هو الحال في المغرب (أي الأندلس والمغرب)، وهكذا يصب هذا التفريق في التأكيد على الفرضية الأولى أي الانفصال الإيستيمولوجي بين الاثنين.¹

لا يشترط الجابري حضور الأنظمة الثلاث بشكل مثالي في فكر أي فرد مُفكّر، فقد تحضر أحد هذه المناهج بشكل متفاوت. إذ يختلف الأمر بين حضور عناصر أحد المناهج الثلاثة كجزء ضمن بُنية المنهج المسيطر في فكر المفكّر، وبين حضور منهجتين أو ثلاث في فكر البعض (نجد مثلا حضور المنهج البرهاني بشكل كبير عند ابن رشد). ورجوعا إلى ابن سينا والغزالي اللذان كانا محل اشكال بالنسبة للجابري، نجد أنهما جمعا بين المنهج الإيستيمولوجي البرهاني والعرفاني الباطني، ورغم اختلافهما في العديد من المسائل والقضايا الفلسفية والكلامية، إلا أنهما برأي الجابري اتجها نحو استعمال المنهج البرهاني في خدمة الإيستيمولوجيا العرفانية.²

ثم ينتقل الجابري في كتابه نقد العقل العربي من تحليل الأنظمة الإيستيمولوجية القابضة على العقل العربي إلى "العقل السياسي العربي" أو تلك الأنظمة التي تحكم في أتماط التفكير حول الحقيقة. فبلجوائه إلى بعض المفاهيم المجترحة من المعاجم الاجتماعية الفرنسية، إضافة إلى مفاهيم مُستنبطة من الفكر العربي الكلاسيكي، يقترح الجابري أفكارا تدور حول ثلاث مفاهيم: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، ليقوم بدراسة تظاهرات هذه المفاهيم وحضورها خاصة في المراحل المتأخرة من التطور السياسي الإسلامي. ورغم أن بعض افتراضات الجابري والمفاهيم التي قدمها في أعماله حركت مياها رأكدة واسترجعت دفة النقد للحقيقة والمعرفة الخارجية إلى نقد الجبهة الداخلية إلا أنها أثارت جدلا عارما، ما

¹ Ibid., p.10.

² Sajida Abed Kadhim, *Criticism of the Discourse and Oriental Thought according to Mohammad Abed Al-Jabri*, Pdf, Sys Rev Pharm 2020;11(12):2096-2106. A multifaceted review journal in the field of pharmacy , seen on 15-09-2021.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

اسفر عن امكانية وجود قوالب استشراق مشرقى من توقيع الجابري بقلمه، ولكن قبل التفصيل في هذه المسألة ارتقينا الحديث عن موقف الجابري من الاستشراق عموما والمستشرقين على وجه الخصوص.

ب) الجابري والموقف من الاستشراق

يجد القارئ لكتابات الجابري المتنوعة التحذير الصريح من المركزية الأوروبية وسيطرة الأفكار الاستشراقية في مقاربتها للثقافة والمنتوج الفكري العربي والإسلامي. و في تقاطع بين فكر الجابري وإدوارد سعيد، كما سيأتي معنا لاحقا، يُوجّه الجابري انتباه القارئ إلى العلاقة المباشرة أحيانا، وغير المباشرة أحيانا أخرى بين اليد الأداتية الإستشراقية والأدائية الكولونيالية، ويشير الجابري أيضا إلى ما يقبع خلف الخطاب الاستشراقي من اتهامات وطعن في الإسلام والمنتوج الفكري والثقافي العربي من نبت يعود غراسه إلى قرون من الصراع بين النصرانية والإسلام.¹

وتناول الجابري بالنقد والتحليل لظاهرة المركزية الأوروبية والغربية ومواقفها نحو الشعوب والثقافات المختلفة ومحاوله الطعن فيها لتحذير النزعة الإقصائية المتعالية من خلال مُسمّيات مختلفة، مثل نقل الحقيقة والواقع المعاش وهو العمل الذي أتقنه الكثير من المستشرقين، ف"المستشرق الذي ينكب على دراسة الشرق وسكانه وأحواله وحضارته، لا يمكن أن يبقى بمعزل عن التأثير، بصورة أو بأخرى، بهذا النظام الفكري الذي يُكرّس لتفوق الإنسان الأوربي تاريخيا وحضاريا وعقليا وبيولوجيا... فلا بد لتأثير ذلك النظام الفكري الذي ساد أوربا، النظام الذي يكرّس تفوقها ويبرر هيمنتها ويجعلها مركزاً للعالم والحضارة".² ورغم أن الجابري يُثمن جهود بعض ما قدمه المستشرقون للفكر العربي الإسلامي،

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1991) ص 86.

² محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1993)، ص 47.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

سواء ما تعلق منها بالدراسات الفيلولوجية والتاريخية للتراث العربي الإسلامي أو من تحقيق للمخطوطات لكنه أكد بأن "اهتمام المستشرقين بهذا التراث لم يكن من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم".¹

ويؤجّه الجابري سهام النقد للفكر العربي الراجح تحت وطأة وتأثير المستشرقين، ويمثل هذه النزعة زمرة من المفكرين العرب الذين أضحووا يجتزون مقالات المستشرقين عن الإسلام والتراث الإسلامي، و من هؤلاء من تأثر بعمليات النقد والتفكيك الذي طال اللاهوت المسيحي في عصر الإصلاح بعد حركة التنوير، وهكذا أراد هؤلاء اسقاط منهجيات النقد والتفكيك على القرآن الكريم، فكان موقف الجابري واضحاً في هذا السياق ف "الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير و لا تبديل منذ أن جُمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه، لقد كانت هناك اتهامات متبادلة لا حدود لها وصلت إلى حد التكفير وإلى حد الفتنة والقتل، ولكن لم نسمع عن أي واحد من خصوم عثمان يتهمه بأنه جمع القرآن مبتوراً أو أحدث فيه هو أو غيره تغييراً".²

وكأن في سياق حديثه يستهدف الجابري جملة من الباحثين المسلمين والعرب الذين أكدوا على ضرورة تطبيق منهجيات النقد والتفكيك المقترحة من العلوم الانسانية والاجتماعية في مقارنة القرآن وبالتالي التأكيد على الطبيعة البشرية للقرآن الكريم. ويأتي موقف الجابري أكثر وضوحاً بقوله:

"لا نستطيع الشك في صحة الذي بين أيدينا اليوم، إنه نفس النص الذي جُمع ورتّب وأقر كنص رسمي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان... فلقد كان للنبي كُتّاب يكتبون الوحي، أي القرآن، وكان هناك حرص شديد على ألا يكتب غيرهم من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى لا يقع اختلاط، وعندما تمّ الوحي وثُوي النبي (صلى الله عليه

¹ المصدر السابق نفسه.

² محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999) ص 278.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وسلم) صار لكل من كتّاب الوحي مصحف يتكون من مجموع ما كتبه من الآيات، وكان نزول القرآن قد استمر مدة ثلاث وعشرون سنة، إذ كان ينزل منجما حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال...ويتحدث المؤرخون عن عمليات تهديدية لجمع القرآن تمت زمن أبي بكر وعمر.¹

تطرق الجابري في أعماله لآليات اشتغال الخطاب الاستشراقي، فبالنسبة له لا يمكن القبض على ظاهرة الإقصاء التي ينطوي عليها الخطاب الاستشراقي من دون فهم الأنظمة المعرفية التي ساهمت في تشكّل العقلانية الغربية، حيث يُمثّل الاستشراق أحد أهم هذه الأنظمة. وأيضاً ينبغي معرفة كيفية مساهمة هذه الأنظمة في بُنية المعرفة الغربية والتي بدورها أدت إلى تعزيز وديمومة ظاهرة المركزية الغربية التي كانت الهيمنة والسيطرة الكولونيالية في المشرق من تظاهراتها، سواء كانت بأشكالها المباشرة أي "الكولونيالية المباشرة"، أو في صبغتها المعاصرة أي "الكولونيالية غير المباشرة". لا يمكن، حسب الجابري، فهم العلاقة بين الحداثة الأوروبية وظاهرة الكولونيالية إلا من خلال كشف وفهم النظام المعرفي والفكري الذي ساد في أوروبا في القرن التاسع عشر باسم الحداثة وضمن إطارها. فتحت مُسمّيات العقلانية، والعلم، والتقدم التي تُمثّل القلاع التي ارتكزت عليها الحداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر، انبثقت نزعات فكرية سارت في اتجاه تيار واحد تمثّل في تعزيز وتمكين فكرة تقدم الانسان الأوربي وأهلية أوروبا للسيطرة على العالم من أجل إلحاق بالحضارة ونشرها في أرجائه بركوب نزعات عديدة، تاريخية، وتطورية، وأثنية، وعلموية، واستشراقية كولونيالية.²

وهكذا فإن الاستشراق، من المنظور الجابري، يرتبط بشروط تشكّله التي انبثقت منها، أي أن الاستشراق ليس إلا مُحصّلة شروط وسياقات اجتماعية وسياسية وفكرية كانت وراء وجهة الغرب وسطرت مساراته في طريق إنتاج المعرفة

¹ ناصر الحيني، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر: الجابري نموذجاً، موقع أوامر للثقافة والفكر و الحوار، www.awaser.net/ 23-06-2021.

² محمد عابد الجابري، مشروع النهضة العربية، (بيروت: مركز الدراسات العربية، الطبعة الثالثة، 2009)، ص 28. وكذلك :

.Mohammed Ali Khalidi, *Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy*, RP135 (Jan/Feb 2006), <https://www.radicalphilosophy.com/> seen on 14/09/2021

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

الخاصة بالشرق، حيث يرى الجابري أن مناطها ايديولوجي أكثر منه ايستيمولوجي. فقد انتشر الاستشراق واشتد عوده وازدهر إلى درجة أن أي مستشرق كرس حياته وجهده لدراسة الشرق وشعوبه وأحواله وحضارته، لن يكون بمعزل عن التأثير بالمنظومة الفكرية والمعرفية الداعمة والمؤيدة للتعالى الثقافى و التاريخى والعقلى والبيولوجى لأوربا.¹

ويُعتبر الشرق موضوعاً للمعرفة وبالتالي محل سيطرة لشخص واعى بذاته ومُتملك للمعرفة والقوة، وهكذا فإن المستشرق وإن عمل باستقلالية عن الكولونيالية ومؤسساتها سيظل خاضعاً للمنظومة الفكرية السائدة في أوربا، وهي المنظومة المعززة للتعالى الأوربي والمبررة لهيمنتته وسيطرته، جاعلة منه مركز العالم والحضارة. أما المستشرق المرتبط بالدوائر والمؤسسات الاستعمارية فإن أمره واضح ولا يمكن الخطأ في شأنه. يبقى الأهم برأى الجابري، هو اكتشاف الخلفية السياسية والدينية والفكرية التي يتبناها المستشرق - المرتبط بالمؤسسات الاستعمارية - والخيط المعرفى والفكرى الناظم لأعماله والمؤثر في رؤيته ودراسته للفكر والتراث العربى-الإسلامى، حيث تتمظهر هذه الخلفية والإطار المعرفى في تشكّل العوامل المؤثرة في رؤى المستشرق تجاه مقاربات مواد الدراسة والبحث في الموضوعات المستهدفة، وتتبدى أبعادها وتأثيراتها في طبيعة تحليله للنتائج المستخلصة والأحكام التي يصل إليها.²

يضرب الجابري مثلاً للقارئ في معرض نقده للمُستشرق فينسنك -Finsink- مؤلف كتاب "فكر الغزالي"، حيث خلص فينسنك إلى أن لباب ركائز فكر الغزالي ثلاث وهي: الميراث الإسلامى، والأفلاطونى، والثالثة المسيحى. وظهرت تأثيرات هذا المستشرق في خصائص النتائج التي وصل إليها في كتاباته، إذ يرى الجابري أنه حتى وإن اتسم بالموضوعية بالنسبة لهم (أي القراء الغربيين)، فإنه لن يكون كذلك بالنسبة لنا. فالإطار المرجعي الذي يُحدّد قراءة وتفسير أمثال هؤلاء المستشرقين للغزالي، ليس هو الإطار المرجعي ذاته الذي نقرأ من خلاله ونفهم بوعى الغزالي، فهم

¹ Ibid,

² Ibid., p.28.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

يقرأون أعلام الإسلام، كالغزالي، من منظور الصورة التي تنبثق عنها معارفهم وميراثهم الديني والفكري بأصولها وامتداداتها، ويتم ذلك بتلقائية أو عدمها، لأن المرء لا يمكنه تحديد الأشياء عدا تلك التي قطع على نفسه تحديدها وفعلها، لذا ينبغي " أن ندعهم يقرأون الغزالي حسب رؤيتهم وإطارهم المرجعي، فلا يمكننا تغيير نظرهم - أو وجهتهم-"¹

إذن، يهتم الجابري بالإطار المعرفي والمرجعي الرابض وراء الإدراك الاستشراقي في مقارنة قضايا الفكر العربي والإسلامي كخطوة أساسية في منهجيته للكشف عن محتوى الأحكام والنتائج التي يتوصل إليها المستشرق. والأهم أيضا بالنسبة للجابري هو عملية اعمال هذه الأحكام والنتائج بما يخدم الأغراض والأهداف السياسية من خلال تطويع الاستشراق كأداة علمية ومناهج ونتائج، والمشكلة في الأعمال الاستشراقية تكمن في الأحكام الذاتية والتحيزات التي قد تستحيل إلى نتائج نهائية تنعكس في مواقف سياسية واعلامية وعسكرية بعد التأثير على دوائر صنع القرار في الغرب.²

لذا انكب جهد الجابري في عملية نقد الفكر الاستشراقي واستنباط محتواه الأيديولوجي على إعادة الاعتبار لمكانة وقيمة الميراث الثقافي والتاريخي العربي وما حققه من إنجازات في الماضي وربط تأثيراته وإنجازاته بما تزخر به الثقافة العالمية حاليا، أي أن الجابري ارتأ أن يواجه الأحكام الذاتية والتحيزات الاستشراقية بأبعادها وامتداداتها الأيديولوجية بالتأكيد على كثافة وحضور الكنوز الثقافية والفكرية العربية وأهميتها في إثراء التاريخ والثقافة العالمية. ويأتي تأكيد الجابري على حضور الذاكرة التاريخية والعربية للحضارة الإسلامية والعربية كاتجاه يؤشر بشكل مباشر على وجود النزعة الإقصائية الاعتبارية في كتابات المستشرقين وتجاوزهم للدور البارز للثقافة العربية في الثقافة التاريخية العالمية.

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ونقاشات، (بيروت: المركز العربي للدراسات، الطبعة الخامسة، 2015)، ص176

² المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

فإنصاف بعض المستشرقين يدفعهم للاعتراف بأن المنتج المعرفي والتاريخي العربي كان حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، لكن سيحتفي هذا الاعتراف بسرعة بعد أن تتخلى أوروبا عن هذا الجسر الحضاري فتتهل مباشرة من معين المنبع اليوناني. لكن الواقع أن الثقافة العربية لم تكن فقط حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والأوربية، بل كانت غزيرة الإنتاج وأضافت الكثير في العديد من المجالات بما أثرى الثقافة والعلوم اليونانية، وخاصة في ميدان العلوم والفلسفة، وكانت الثقافة الأوربية بدورها إعادة إنتاج للعلوم والمعارف العربية، وهكذا فإن حضور الثقافة العربية في الموروث الثقافي والتاريخي لأوروبا يُعد بمثابة حضور المؤسس وليس فقط الوسيط المؤقت.¹

ويدعو الجابري، ضمن جهود مواجهة الذاكرة الإقصائية الاستشراقية، إلى عدم الانسياق وراء عاطفة تمجيد التاريخ العربي والإسلامي والانكباب على مجرد استنكاره والاحتفاء بمفاخره وإنما ينبغي إعادة كتابته وغربلته وتمحيصه وترتيب أجزائه من جهة وربطه بتاريخ الثقافة العالمية من جهة أخرى على أسس علمية ونقدية. وبهذا يتضح بأن الجابري يعتقد في وحدة التقدم البشري بوصفه عملية تراكم للحظة التاريخية، ومثل التاريخ البشري خزان المساهمة الفعالة لجميع الثقافات ويُصبح الموروث العربي والإسلامي أحد أهم لحظات بروز الحضارة العالمية.² وتعود مقولة الجابري في النزعة الاستشراقية الإقصائية المتعمدة لتأثير المنتج الفكري والمعرفي العربي في عملية بلورة وتشكيل التاريخ العالمي إلى نظرة واعتقاد بعض المدارس الاستشراقية في هذا التاريخ، إذ تعتبر الكثير من الدراسات الاستشراقية أن التاريخ الإسلامي يتميز بخاصيتين مُتباينتين، الأولى، أنه يتميز بالانقطاع والانفصال، أي أن مراحل منقطعة تميّزت بتشرذم الآنا وانفصالها، والثانية، اتسم بالتراجع، أي أنه يصعب وصله بالمسار الزمني الذي تحكمه فكرة التقدم.

¹ محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الأمة العربية، سلسلة قضايا الفكر العربي (1)، (بيروت: مركز الدراسات العربية، الطبعة الثالثة، 2006) ص106. وأيضاً:

In Mohammed Ali Khalidi, *Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy*, RP135 (Jan/Feb 2006), <https://www.radicalphilosophy.com/> seen on 14/09/2021

² Ibid., pp.100-01

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

يدرك الجابري جيدا معاني الخاصية الثانية، أي التقدم، التي تقبع وراء تعالي التاريخ الأوربي ومركزيته، حيث ترى أوروبا في تاريخ الأمم الأخرى، ومنها العربية، أنها تجارب منقطعة ومنفصلة تصب في مسارها التاريخي الذي يتميز بالوحدة والاستمرارية، حيث يعتقد الجابري بأن هذه النظرة الغربية التي انعكست في كتابات بعض المستشرقين تظل أحكاما تحيضية منشأها منظور فلسفي خاص للتاريخ يرتكز على قراءة خاصة لمسار التاريخ ومفاهيم معرفية تستبعد أي معنى ديني أو فكري أو علمي لاستمرارية التاريخ أو عدمه، أو قل تنكر أن يوجد مسارا خطيا للتجربة التاريخية للبشرية طبعاً غير تلك الخاصة بالتجربة الأوربية والغربية التي تتسم بالاستمرارية والديمومة.¹

تستوقفنا عبارات الجابري في طرحه لمركزية وتعالي التجربة التاريخية الغربية اتفاهه في هذا الشأن مع طرح نيتشه المرتاب من وجود الحقيقة أو المعرفة - كما سيأتي معنا لاحقاً في استخدام المفكر إدوارد سعيد لهذا الارتباب وآلياته في دحض يقينيات الاستشراق - فالتعالي الغربي يقبل نصف أطروحات نيتشه، أي استبعاد الحقيقة والتاريخ والذاكرة في التجربة الحضارية العربية والإسلامية، لكنه يرفض الارتباب من هذه الحقيقة إذا تعلق الأمر بحضارته وتاريخه ومعارفه وتجربته الحضارية. ويتبدى وعي الجابري بنزعة الإقصاء من جهة الاستشراق كخطاب وايدولوجيا في رؤيته بأن "الاستشراق في جوهره هو طلب الشرق، هناك أولئك الذين كانوا يفرضون على الشرق خدمة خطط الكولونيالية التوسعية في القرن التاسع عشر والعشرون، وهناك من يطلبون الشرق لعجائبه وغرائبه، كما يطلبون بماراته وثقافته ودياناته، وهناك من يطلبون الشرق لروحانيته بعد أن فقدت أوروبا أو كادت أن تفقد روحانيتها، وهناك من يطلب الشرق من أجل

¹ Radwan Salim, *The Arabic Time System, "A Study in Arab-Islamic History"*, (Beirut:Center for Arab Studies, 2nd Edition, 2015, pp. 45-46.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

المعرفة، ولكن ليس المعرفة لذاتها، فهذا لم يحدث أبداً، إذ طلب المعرفة (عن الشرق) كان دائماً لغرض، فالمستشرقين الذين طلبوا المعرفة عن الشرق قاموا بذلك من أجل معرفة أنفسهم.¹

نخلص إذاً إلى أن الجابري يُميّز بين أنماط من الاستشراق وأنواع من المستشرقين، يعود معيار هذا التقسيم والتمييز إلى الدور والطبيعة والمهمة الملقاة على كاهل المستشرق في كل مرحلة من المراحل التاريخية. فهناك المستشرق السياسي الذي يصب توجّهه ودراساته عن الشرق في خدمة خطط الاستعمار في العالم العربي والإسلامي خاصة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهناك مستشرقون تدفعهم عوامل ذاتية فاكتشفوا عجائب الشرق وغرائبه فأعجبوا والعوا به، ومن بين هؤلاء من دفعته "أزمة روحية" بفعل محيطه وبيئته فلملم فراغه الروحي باكتشاف الشرق.

وفي استكشافه للبنى المعرفية والفلسفية التي تُوجّه مسارات الاستشراق، يُقر الجابري بأنه اعتمد بشكل كبير في نقده على كتاب "الاستشراق" للمفكر إدوارد سعيد، وخاصة المحتوى الذي يرتبط بعرض الأسس والمفاهيم المعرفية التي بنى الاستشراق عليها معرفته وتصوراتهِ عن الآخر أو الشرقي، فحسب الجابري -وتأثراً بأطروحات إدوارد سعيد - يجب القضاء نهائياً على عقدة الرابطة المتعاكسة بين الشرق والغرب ودور الاستشراق وتأثيره في تأييد هذه الثنائية، إذ أن "الوعي بالذات، في الثقافة الأوروبية على وجه الخصوص، لا يتم إلا من خلال الآخر، فبنية الآنا الأوروبية تظل غير مكتملة إلا من خلال إجراء آخر، يتمثل في تفكيك الآخر، أو إجراء اغتصابه"². تبقى مهمة هذا التفكيك ماثلة أمام الاستشراق، أو قل بنية المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق كذات أخرى، حيث يجب عزلها وتحييدها وتمييزها لكي يمكنه بناء الآنا الأوروبية كذات مفردة والأشياء الأخرى خاضعة لها.

¹ محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في العالم العربي، ص 276-277

² محمد عابد الجابري، قضايا الهوية، العربية والإسلام والغرب، قضايا الفكر العربي (3)، (بيروت: مركز الدراسات العربية، الطبعة الثانية، 2015)، ص 134-136.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

و في عملية تفكيك ثم إعادة بناء الآخر أو الشرق والعمل من خلاله كموضوع للمعرفة الاستشراقية، يرى الجابري أن هذه الأخيرة تركز على أربعة أبعاد من دونها تظل مقارنة الاستشراق ومحاولة فهمه صعبة المنال وهي : أولاً، الإقصاء الجغرافي، يُمثّل الشرق في الخطاب الاستشراقي فضاء جغرافياً ليس فقط بمعنى المصطلح الجغرافي بحد ذاته كأن تُعيّن الصين باعتبارها شرق أوروبا، بل ينعكس الشرق بالنسبة للغرب في صورة اقصائية، واجراء اختزالي واستبعادي فالشرق دائماً هناك عكس الغرب، وبالتالي فإن تحديده هناك ضروري من أجل تحديد الذات أو الغرب هنا مُتمثلاً في أوروبا وأمريكا. ثانياً، الإقصاء الاثني، يُمثّل أغلب ساكنة الشرق أناس "آخرون" بينما تُعتبر شعوب أوروبا شيئاً آخر أو الشعوب الآرية المنحدرة من العرق الهند-أوربي، الذي يفتقد الغرب لأدلة كافية عن وجود هذا العرق عدا بعض التشابه بين اللغة الهندية القديمة (السنسكريت -Sanskrit) واللغات الأوربية، إذ تمّ ترقية شعوب الشمال الذين جعلتهم فلسفة التاريخ خير الشعوب، فهم وحدهم أصحاب حضارة راقية وتقدم.¹

ثالثاً، الإقصاء العقلي، أي تنتمي الشعوب الشرقية إلى صنف عقلي دوني ومنحط مُقارنة بالعقل الأوربي، فالخطاب الاستشراقي يرى أن العقل العربي سواء في علاقته مع العالم الخارجي أو علاقته مع ذاته فيما يُخصّ الإجراءات الفكرية عاجزٌ عن كبح جماح مشاعره الجياشة وفصلها عن الواقع والأحداث الخارجية، ولهذا يعتقد بعض المستشرقين أن افتقاد معنى القانون أو الاحترام والاحتكام للقانون من خصائص العقل الشرقي.² رابعاً، الإقصاء الحضاري، ويرتبط الأمر

¹ المرجع السابق نفسه، ص 134.

² من بينهم المستشرق ماك دونالد -Duncan B. Mc Donald- لكن العقل الغربي ذاته ينسى أو يتناسى أنه ترك المجال مفتوحاً أمام مشاعره وأحاسيسه ونرجسيته التي كانت الدافع وراء حروب كونية مُدمرة أفقدت المواثيق والقوانين الدولية معانيها وحدودها الأخلاقية والسياسية. انظر: عبدالرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1993)، ص 538.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

بالحضارة العربية والإسلام على وجه الخصوص، فالمنطق الغربي يحسب أن الإسلام عدو الحضارة وبالتالي فهو عدو للغرب، ومن أجل القضاء على هذا العدو استأنف الغرب حملاته الاستعمارية بعد الصليبية.¹

يخلص الجابري إلى أن هذه المنظورات الأربع تُمثل لباب بنية العقل الاستشراقي، فقد كانت الخيط الناظم للأساليب الخطائية والكتابية للمستشرقين وانعكست أيضا على الأحكام النمطية والنتائج التي وصل إليها المستشرقون في دراساتهم عن الحضارات الشرقية وتاريخها، وتمحضت عن هذه المنظورات الأربع "معرفة" حول الشرق، وسواء كان شطر منها موضوعي أو مُنحاز، فإنها لم تكن معرفة من أجل المعرفة وإنما ما يخدم الغرب ومصالحه وسيطرته وهيمنته في المنطقة. فما يريى وراء "المعرفة" حول الشرق، وتحديد الحضارة العربية والإسلامية، من خلال تبني التحديدات التي خلص إليها الجابري، إخضاع أدواتها وآلياتها للسيطرة والهيمنة. فالجابري يرى أن آليات الإقصاء في العقل الغربي مثلت حجر الزاوية في تحديد الغرب لهويته وصناعة ذاته، وإعادة بناء الشرق كموضوع للغرب يجب أن يُدرك ويُمكن منه من أجل الإخضاع والسيطرة. وبحسب الجابري فإن المنظورات الاستشراقية الأربع أي الإقصاء الجغرافي والعقلي والاثني والحضاري لازالت حاضرة وتتجدد باعتبار الظروف والأحوال الداخلية والخارجية المرتبطة بالغرب والشرق، لذا سيظل الاستشراق موجودا ومستمرا وإن ارتأ تغيير مناهجه ووظائفه، لكن بنيته الجدلية والأيدولوجية لن تتغير.²

ولمواجهة بنية العقل الغربي الاستشراقي ارتأ الجابري ضرورة انتشال العقل العربي من براثن الاغتراب الذاتي والاستقلال من التبعية والانعقاد من الخضوع الفكري والثقافي للغرب من خلال نقد منهجي موازي للعقل العربي، و لا تعني خطة الجابري الولوج في صراع أيديولوجي وإنما دعوة لإعادة تشكيل الذات العربية والنأي بها عن الاغتراب وعقدة الدونية تجاه الآخر بالارتكاز على بناء وعي ذاتي وعملية استيعاب ديبالكتيكي (جدلي) لثنائية الأصالة والمعاصرة لبلورة فهم

¹ محمد عابد الجابري، المرجع السابق نفسه.

² المرجع السابق نفسه.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وعلاقة واعية وناقدة بين الشرق والغرب، فالمعاصرة حسب المنظور الجابري تستوجب عملية نقد مزدوجة حول كيفية مقارنة الفكر العربي والغربي. ومع حرص الجابري على بناء ذات عربية واعية ومُتحررة من الاغتراب والتبعية الفكرية والثقافية للغرب، يرى بعض الباحثين العرب أن تحليله للعقل والفكر العربي يصب في عملية تعزيز ومساندة للاستشراق.

ج) هل نقد الجابري للعقل العربي استشراق مشرقي؟

تكمّن مضامين الأفكار الاستشراقية في أعمال الجابري، حسب بعض الباحثين العرب، في كونه أسقط الأفكار والمفاهيم الفلسفية الغربية مثل الماركسية وغيرها على النص التراثي في تحليله وبشكل مفرط، مما عكس صورة مُشوّهة عن التراث الإسلامي جانب فيها الموضوعية والبرهان، ويرى الباحث ناصر الحنيني أن إسقاط الجابري لتلك المفاهيم الفلسفية المستعارة من الفلسفات الغربية المعاصرة منتزعة من سياقاتها المعرفية، ليطبّق نظرياتها وعلى رأسها "التاريخية المادية" ليشكك في عصر التدوين وخاصة تدوين القرآن والسنة. ويُقدّم صورة غير صحيحة عن العصر الجاهلي، إذ يعتقد أنه أعلى شأنًا وأبلغ لسانًا مما جاء في الإسلام وبعد عصر النبوة ليخلص إلى نتيجة مفادها أن العصر الجاهلي أفضل من الناحية العلمية من عصر الإسلام بعد استناده على نظرة تاريخية تُخلّ بأمانة النقل من الصحابة ومن تبعهم و لا يتعرض لقواعد المحدثين وشروطهم في قبول الروايات، "فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين، وليس العقل العربي في الواقع شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات."¹

¹ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، 2002) ص 62، في ناصر بن يحي الحنيني، الاستشراق وأثره على الفكر العربي المعاصر: الجابري أمودجحا، (مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2016) ص390.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وبحسب بعض الباحثين والناقدين العرب فإن الجانب الاستشراقي في موقف الجابري من فهم القرآن الكريم يكمن في افساحه المجال لقراءات وتأويلات أخرى غير اسلامية -أو بالذات غربية- لتفسير القرآن بحجة أن "الحق ضالة المؤمن"، فهذه القراءات خارج المعين الإسلامي يمكن أن تُهدر حقانية النص القرآني، ذلك أن فهم القرآن وتفسيره وبيان معانيه ومنهجية الاستدلال التي يركز عليها مُرتبطة بمرجعية اسلامية موثوقة. فالقرآن الكريم هو النص المؤسس للشريعة وينطق بكل ثوابتها وقواعدها، واللجوء إلى استخدام المناهج الغربية من شأنه اهدار وتعطيل مقاصد وأحكام القرآن ومعانيه الحقة وبالتالي يعود على الشريعة والعقيدة الإسلامية بالإبطال.¹

وبحسب بعض الناقدين والباحثين العرب أيضاً فإن الجابري أنيطت به مهام جديدة تعيد للاستشراق مكانته بمسوغات وصيغ أخرى، وعلى رأس المهام التي قام بها الجابري هو الإطاحة بعقلانية العقل والفكر العربي، وهي مفارقة في حد ذاتها، ذلك أن الجابري أخذ على عاتقه في مشروعه احلال العقلانية في الفكر العربي من خلال المزوجة بين المعاصرة والأصالة. فانطلاق الجابري من بعض الفروض التاريخية والمنهجية أدت به إلى الاعتقاد بلا عقلانية الفكر العربي، فقد أوصلته المنطلقات التاريخية والمنهجية التي تبناها إلى نتائج كان يبتغيها ومنها أن العقل العربي صحراوي وبدوي. ثم يقوم بمقابلة عقل الصحراء بعقل البحر تعكس مقارنة انحيازية بين حضارة البحار والأنهار التي تتمثل في اليونان أو الغرب وحضارة الصحراء أو حضارة العرب. هذه المقابلة بين حضارتين تعيد القارئ إلى تلك المقارنة التي طرحها "رينان" وأترابه وكانت قد قامت على التأكيد على وجود عقليتين الأولى هي السامية والأخرى هي الآرية.²

و في هذا السياق يرفض الجابري مفهوم العقلية لأنه يعتبرها مفهوماً ناجزاً لا تاريخياً، فهو يرفضها نظرياً ولكنه يأخذ بها عبر دراساته التطبيقية التي ظهرت في كتابه "نقد العقل العربي". ويؤكد الجابري على هذه المقابلة من خلال القول

¹ ناصر الحيني، الاستشراق وأثره على الفكر العربي المعاصر، ص402.

² مصطفى نورالدين، حوار مع الطيب تيزيني: محمد عابد الجابري حصان طروادة الاستشراق، مجلة الحوار، العدد 9، فبراير 2016.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

بأن العقل العربي استمد أصوله الأساسية من عصر التدوين في القرن الثالث الهجري، وكان ولا يزال يسير ضمن منطوقها، أي ضمن هذه العقلية، لذا فأبي تحوّل يراود له لا بد أن يتجاوزها تجاوزاً نوعياً. وحسب هذا الطرح النقدي، فإن الجابري يكون قد أقدم على خرق منهجي لا يقدم عليه أي باحث في التاريخ، إذ يفترض لحظة جديدة من لا شيء مؤكداً على ما يسميه الطيب تيزيني "تفاصيلاً تاريخياً" ليُبعد ابعاداً نهائياً ما يمكن التأكيد عليه وهو "التواصل التاريخي".¹

فالتفاصيل التاريخي عند الجابري يقوم على وجود لحظتين للعقل العربي، الأولى "لحظة لا عقلانية" التي تبلورت في عقلية الصحراء، في عقلية اللاتاريخية، أو في عقلية اللاعقلانية، واللحظة الثانية عنده تتمثل في عقلية البحر، أي عقلية الحضارة المفتوحة، أو عقلية العقلانية والقدرة على التحليل العلمي. ويعتقد رواد نقد الجابري أن مناقشة هذه الفكرة ينبغي أن لا تقتصر على الجابري وحده، فهي امتداد منطقي مشروع للوجه الأخر للعملة التي طُرحت في سياق الاستشراق الغربي الذي كان على رأسه الكبار من المستشرقين ومنهم هيجل ورينان. ويرى الطيب تيزيني أن على المثقفين العرب التصدي لهكذا مشاريع فكرية وثقافية عربية تريد إنتاج المشاريع الاستشراقية في صيغ وصيغ جديدة كان من روادها أيضاً محمد أركون وحسين مروة وحسن حنفي. بينما تميّز الجابري بإعلاء شأن المركزية المغربية بمسمى "الفكر المغربي" الذي سوف يبرز بعد أن تتم تصفية الحساب، حسب الجابري، مع الفكر العربي المشرقي.²

¹ المرشح السابق نفسه،

² حوار مع الطيب تيزيني: محمد عابد الجابري حصان طروادة الاستشراق، مجلة الحوار، العدد 9، فبراير 2016.

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

وحسب رأي المفكرين العرب الذين انتقدوا موقف الجابري من العقل المشرقي، فإن هذا المفكر سقط في تناقض التحذير من المركزية الغربية الموعلة في تجذير الاختلاف بين الغرب والشرق، وفي الوقت ذاته اغراقه في تثبيت الانقسام والتجزئ بين الفكر العربي المشرقي والأخر المغربي.¹

يتبدى ربط بن نبي والجابري بين الاستشراق وتعالى المركزية الأوربية واضحا، إلا أن منهجيتها أبات عن حدود واشكالات في مقارنة الظاهرة الاستشراقية. فكيف للمرء أن يصل إلى وضع معايير للاستشراق الايجابي والآخر السلبي، أو الناقد والمادح كما يشير مالك بن نبي؟ إن عجز بعض المقاربات للاستشراق عن تسكين الظاهرة الاستشراقية ضمن إطارها المعرفي الجوهرى وتبنيها في مشروع الحدائة الذي أنتجته الأنوار ألقى بظلاله في بعض أدبيات الفكر العربي المعاصر التي تطرقنا إليها في هذا الفصل، ناهيك عن تأكيد واصرار محمد أركون على ضرورة الاستعانة بالأدوات المعرفية الغربية المعاصرة في مقارنة ودراسة النصوص المؤسسة للاسلام.

إن مشروع الحدائة القائم على السيادة و منها المعرفية تحديدا، شكّل منعطفًا في لحظة الإمعان في التجزئ بين الجسد والروح والذات والموضوع والآخر مثلما تزخر به أدبيات فلسفة الأنوار من ريني ديكرت و فرانسيس بيكون وكانط إلى هيجل وماركس وغيرهم. هذا الفصل والتجزئ ربما فشّل في ادراك واقع مفاده أن "جميع اجراءات وعمليات الطبيعة (أو الكون) تندرج ضمن عملية اندماجية في غاية التعقيد والتركيب حيث يغدو مستحيلا البت والفصل في ما يبدو ويتراءى جيّدا وفي ما يتبدى سيئا"² فسبب شقاء الحدائة، كما يرى آلان واتز -Alan Watts- هو هذا التقسيم والتجزئ اللذان أتت به الذاتية المتمركزة حول ذاتها، فكان عائقًا في وجه تحرر الانسان (من نزعات الذاتية

¹ وانظر: ناصر الحنيني، الاستشراق وأثره على الفكر العربي المعاصر، ص 403.

² Alan Watts, *The Wisdom of Insecurity: A message in an Age of Anxiety*, (New York: Vintage Books, 2011)p.71.

وهو يسير أغوار العقل الحدائى يؤكد آلان واتز أن انسان الحدائة لا يمكنه العيش من دون هيكله أو تصنيف أو تجزئ، كما لا يمكنه التخلي عن بطاقة الهوية وجواز السفر وبطاقة الائتمان والبنك، فهو مهوس بالحساب والتصنيف والتقسيم. (المرجع السابق نفسه).

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

والانحياز والسيطرة والتفوق)، واولى معالم الحل تكمن في التحلي عن الآنا المتعالية والمعرفة اليقينية التي تدعي القبض على تلايب الحقائق. عدم الوقوف على بنية فلسفة الأنوار الموعرة في هذا التقسيم والتجزئ جعل أيضا من مقاربات المنهجيات العربية المعاصرة التي تناولتها في هذا الفصل تحتل موضوع الاستشراق في ظواهر تعالي المركزية الأوروبية والسيطرة والإخضاع وبالتالي العجز عن اكتشاف مكامن هذه المركزية. بيد أنه لزم التطرق لمخرجات التقسيم والتجزئ التي أفرزتها افتراضات فلسفة الأنوار بالوقوف على البنية المعرفية التي قامت عليها الأخيرة بالأساس.

إن ارتباط المعرفة في الغرب بمركزية الذات مقابل الموضوع ومن ثمة بالسيطرة والقوة تبدت ملامحه مع معاني التقدم والتفوق لدى فرانسيس بيكون -Francis Bacon- مثلا في بدايات كتاباته وهو يُفلسفُ لمعاني "المعرفة من أجل السيطرة والقوة" في كتابه "تقدم التعليم" -The Advancement of Learning- فقد كان بالنسبة لبيكون الدافع للتاريخ هو التفوق والتقدم في مجال العلوم التجريبية والاكتشافات التقنية والميكانيكية.¹ واستلزم تحقيق هذا التقدم والتفوق من خلال المعرفة إزاحة أوهام وأصنام اجترحها بيكون ومنها "أصنام المسرح" ومن بينها تلك التي تلجأ إلى التفسير الديني والقيمي للظواهر والأحداث. وتتقاطع لحظة اعتناق التقدم من خلال استغلال وإخضاع العلوم والمعارف مع لحظة انتزاع الأخلاق عن الواقع والاكتفاء باليقين المعرفي المطلق المرتكز على التجريب المادي المحض في فهم اجراءات الطبيعة والكون.

فعندما يؤكد محمد أركون ومحمد الجابري على ضرورة اكتساب المعارف الغربية المعاصرة وتوظيفها في البحث العلمي وتفسير اللاهوت الاسلامي، فإنهما يجتنبان الوقوف على النزعة الأحادية والمسار الخطي واليقيني والتأويل المادي المقترن بنزعة القوة والسيطرة لدى الامبريالية والكولونيالية. إذ طالما خلعت الافتراضات المعرفية والعلمية في الغرب القيمة عن الأشياء ونأت بمناهجها عن التفسير والتأويل الالهي لظواهر الكون والحياة، وفي لحظة هذا الاستبعاد

¹ Charles Whitney, *Francis Bacon and Modernity*. (New Haven, CN: Yale University Press, 1986),pp23-39

الفصل الأول:.....الاستشراق وحدود المنهجيات السابقة في الفكر العربي المعاصر

والاقتضاء أمعنت الآنا العارفة في الغرب في تعميق الفجوة بين الذات والآخر، وتراجع الضمير الأخلاقي في البحث والكتابة العلمية بموضوعية وانحاز إلى تعظيم الذات على حساب المختلف والمغاير بغية تحقيق التفوق والسيطرة اللذان انتقلا من مجرد السيطرة على الطبيعة إلى الانسان.¹ وتندرج الكتابة الاستشراقية ضمن هذه النزعة السالبة للأخلاق والضمير الانساني إذ لا يجد المرء استشكال المستشرقين في افتراضاتهم عن الأمم الشرقية الجوانب الأخلاقية وتأنيب الضمير أو مجرد التساءل عن: لماذا الكتابة عن الآخر والنيابة عنه في تمثيله؟ وما الغرض والقصد من الكتابة عنه؟ ومن تخدم هذه الكتابة؟ لنجد أن الذات العارفة الغربية لم تمتلك المعرفة فحسب، بل تجاوزت مجرد الامتلاك إلى وضع فرضيات واجتراح نتائج كان لها وقع عنيف ومدمر على الأمم الشرقية. فتزاح المعرفة الاستشراقية بالقوة والهيمنة الكولونيالية اسفر عن تدخلات وحروب مُدمرة طالت البيئة والطبيعة والانسان. ولهذا تمثلت أهمية "الاستشراق" في فكر إ.سعيد في ازاحته ولو نسبيا اللثام عن الرواسب والمكامن المعرفية المتخفية في جذور الخطاب والكتابة الاستشراقية، فكان من الواجب الأخلاقي والانساني التنقيب في عمق هذه الرواسب لاستكشاف لباب هذه الجذور وربطها بامتداداتها ومراكزها الأساسية وعلى رأسها المركز الأهم ألا وهو مشروع الحداثة كما سيأتي معنا لاحقا.

¹ للمزيد في هذا الموضوع انظر "حدود الكتابة التاريخية والاستشراقية" عند وائل حلاق، قصور الاستشراق: نقد في منهج العلم الحداثي، تر. عمرو عثمان، الطبعة الأولى (بيروت، الشبكة العربية للنشر والأبحاث، 2019)، ص 390-393. وكما سيأتي معنا في الفصل الرابع.

الفصل الثاني:

استكشاف التراكم المعرفي في منهج

إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

مفتتح

إن القارئ و المحلل للظاهرة الإستشراقية يستوقفه سؤال ملح و هو لماذا يلجأ المفكر إ.سعيد إلى الدرس الفلسفي لنقد و تفكيك المنتج العلمي و المعرفي الإستشراقي؟ الباحث بين دفات كتابات المستشرقين لن يستشكل عليه ربط معاني ابستمولوجية تعد أساس الحلقات المكونة للسلسلة الأنتولوجية للإستشراق بعضها ببعض. فقائمة المصطلحات و المعاني المكوّنة لصرح الإستشراق طويلة، يندرج ضمنها: الوعي واللاوعي، الهوية، الذات والآخر، التقدم و التطور، التخلف و الإخفاط، الوجود وعدمه، الفعل والجمود، الوهم والحقيقة، القوة و إرادة القوة، الهيمنة والسيطرة، تراتبية الأنواع والأجناس، التكاثر والتطور الفيزيولوجي و الإجتماعي، الجذور الألسنية و الفيلولوجية، و غيرها من المصطلحات التي تظهر على ظاهرها أو تستنبط من قلب أعمال المستشرقين و الأفكار التي تدور حولها. جميع هذه المصطلحات تُمثل جوهر الدرس الفلسفي وإشكالاته، لذلك لم يخطأ من قال أن جوهر الإستشراق فلسفي في أبعاده العلمية و المعرفية، و لذلك كان لزاما الوقوف على الظاهرة الإستشراقية من الزاوية الفلسفية، حسب استخدامات المفكر إدوارد سعيد، لفهمها و تحليلها و من ثمة نقدها و تفكيكها. هذا طبعا إذا ركز الباحثون على جانب تمثلات - representation - الشرق أو الإسلام و المسلمين في الموروث العلمي الإستشراقي. فالمادة العلمية و المعرفية التي يقدمها إ.سعيد ترمي بالأساس إلى استهداف تمثلات الشرق و الإنسان الشرقي في الغرب هذه التمثلات التي تأخذ مسارات و مراحل تبدأ من الخيال إلى وعي و قلق بشيء اسمه أزمة أو معضلة الشرق التي تتطلب التدخل و بسط النفوذ و الهيمنة. لذلك أخذ إ.سعيد على عاتقه مواجهة هاته التمثلات فلسفيا لكونها تركز على مقومات فلسفية و هذا ما سنحاول تناوله في هذا الفصل.

أولاً: الإطار النظري والمفاهيمي

1 استكشاف ماهية الإستشراق في فكر إدوارد سعيد

ليس من قبيل المبالغة القول بأن إدوارد سعيد انفرد برصد ماهية الإستشراق بشكل علمي يمكن أن يقال أنه فريد وذلك في جُلّ أعماله التي تناولت العلاقة التاريخية المعقدة بين الشرق و الغرب. فتمثلات الشرق في العالم و العقل الغربي أخذت ثلاثة معاني مترابطة في فكر إ. سعيد، أولها، إن إطلاق لفظ إستشراق يقصد به الحقل الأكاديمي، وبالتحديد جميع من يدرس أو يكتب أو يقوم بأبحاث عن الشرق، بغض النظر عن تخصص الشخص سواء كان انثروبولوجي، أو سوسيلوجي، أو تاريخي، أو فيلولوجي، بالمفهوم الخاص أو العام لهذه التخصصات، فالمتخصص في هذا الشأن يسمى مستشرقاً و الفعل الذي يقوم به يسمى استشراقاً. ومقارنة بالدراسات الشرقية أو ما يدور حول حقل هذا التخصص، فإن أصحاب الإختصاص (المستشرقون) لا يجهدون هذا الإطلاق – أي استشراق – ذلك لأن المصطلح فضفاض و عام، كما أنه يعكس الموقف الإجرائي للإستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر و العشرين.¹ إلا أن الأدبيات و الأعمال الأكاديمية الإستشراقية باقية و منتشرة رغم تراجع شيوع إطلاق لفظة استشراق أو مستشرق، فلا مشاحة في الإصطلاح فالذي يهتم بالنسبة للدراسات الغربية هو انتاج الأعمال الفكرية و الأدبية عن كل ما هو ذو صلة بالشرق و الشرقيين.

ثانياً، الإستشراق بالمعنى العام المتصل بالتقليد الأكاديمي و هو الذي أفرد له إ. سعيد متسعاً كبيراً في كتابه، و يُعرّفه بأنه أسلوب في التفكير يرتكز على مقارنة اتولوجية و ابستمولوجية منعقدة بين "الشرق" (و في أغلب الأحيان) "الغرب". و لذلك اتفق جمع كبير من الكُتّاب، و منهم الشعراء و الروائيون و الفلاسفة و المنظرون في علم السياسة

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, pp,2-5.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

و الإقتصاد و أيضا الإداريون العاملون للإمبريالية، على قبول التباين الرئيس بين الشرق و الغرب كمفصل و منطلق رئيس لتصميم النظريات و الروايات، و التوصيف الإجتماعي و نسج الأفكار السياسية فيما يخص الشرق، و ساكنيه و عاداته و "عقله" و مصيره و ما إلى ذلك. هذا الإستشراق ينطوي على شخصيات تمتد من إسكيلوس في الحقبة اليونانية إلى فيكتور إيجو و دانتي و كارل ماركس.¹

وهكذا فإن العلاقة التبادلية بين معاني الإستشراق الأكاديمي و المخيالي ثابتة، و حسب إ.سعيد هناك تقاطع و تلاقي منظم و محكم في تفرعات و تشعبات مجالي الإستشراق (الأكاديمي و المخيالي) منذ أواخر القرن الثامن عشر.

أما المعنى الثالث لتمثل الشرق في الفكر والدرس الإستشراقي في فكر إ.سعيد، فحدوده تتعدى المعنيين الأوليين إلى الحد التاريخي و المادي. فالقرن الثامن عشر بالنسبة لإدوارد سعيد يُمثل نقطة البداية في نشوء المؤسسة الجموعية التي تناولت الشرق قراءة و حديثا و تحليلا، و يشمل هذا التصريحات و الخطابات عن الشرق، و شرعنة إبداء وجهات النظر حوله، و وصفه، و تدريسه، و حلحلة إشكالاته بل و إدارة شؤونه. أي باختصار، يُمثل الإستشراق أسلوبا غربيا في إعادة بناء و إرساء السلطة و السيطرة على الشرق.² فالحديث عن الإستشراق إذا يتناول بشكل عام مشروع المؤسسة الثقافية التي تسع زوايا إشعاعاتها جميع المجالات بما في ذلك جانب الخيال ذاته، لتمتد نحو جميع ربوع الهند و الشرق الأوسط، و تشمل النصوص الإنجيلية و الأراضي الإنجيلية، وطريق الحرير و البهارات، و الجيوش الكولونيالية و التقاليد الكبيرة للإداريين الكولونيين، بالإضافة إلى المقرر و المنهج العلمي المسطر، و جيوش المستشرقين من خبراء و مساعدين، و الأستاذية الإستشراقية، و براديجم و ترابعية فكرية عن الشرق (و منها على سبيل الإختصار: الإستبداد،

¹ Ibid.,

² Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

روعة و جمال الشرق، القسوة، و الحس و اللذة)، أضف إلى ذلك الفِرَق و النِحْل الشرقية، الفلسفات و الحكم المطوّعة و المكتيفة للإستعمال الأوربي المحلي، و القائمة تتسع إلى ما لا نهاية.¹

الإنسان صانع تاريخه، في مقولة فيكو، فمحصلة ما يمكن أن يعلمه هو نتيجة ما اقترفته يده، و ينسحب هذا على كياناته الجغرافية والثقافية، ناهيك عن الكيانات التاريخية التي هي صناعة انسانية محضة. فالشرق ينبجس إلى فكرة تعود إلى تاريخ و تقليد فكري، وصور مخيالية و مفردات اسفرت عن حقيقة وتمثّل وحضور عند و بالنسبة للغرب. فمن الخطأ البين الإعتقاد بأن الشرق عبارة عن فكرة أو عملية إنشاء و تأسيس من غير ارتباط وثيق بحقيقة (بالنسبة للغرب).

عند هذا المنعطف يحنينا إلى سعيد إلى ديزرائلي (رئيس الوزراء البريطاني) عندما أشار في روايته -Tancred- إلى أن الشرق مسيرة حياة مهنية، كان يشير إلى أن الإهتمام بالشرق لا بد و أن يستوعب وجدان الشباب الطموح و المهتم بهذه المنطقة إلى درجة أن يصبح متيما و عاشقا له، طبعاً لا يقصد ديزرائلي بسذاجة و سطحية مسيرة حياة مهنية كباقي المسيرات الأخرى بالنسبة للغربيين. هذه المنطقة التي تحوي ثقافات و أمم و حيوات و تواريخ و عادات تعكس منتوجاً معرفياً و حقيقة أكبر و أعظم من أي شيء يمكن أن يقال عنها في الغرب.

الإستشراق كظاهرة فكرية ثابتة و متناسقة و دائمة في فكر إدوارد سعيد لا يكمن إهتمام إدوارد سعيد في رصد الظاهرة الإستشراقية من الزاوية العلاقاتية بين الشرق و الإستشراق وحسب، بل من جهة الإنسجام والثبات الفكري الداخلي للإستشراق حيال الشرق (كمسيرة علمية و مهنية)، وجدت العلاقة أو لم توجد وسواء عكست حقيقة الشرق أو لم تعكس. فإدوارد سعيد و هو يستشهد بمقولة ديزرائلي يؤكد على أهمية الإلتفات إلى نشوء الإنسجام والثبات

¹ Ibid,

وللمزيد من التفصيل حول معاني الإستشراق في الفكر الغربي المعاصر انظر موسوعة ستانفرد الفلسفية:

<https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Orientalism>, 29-08-2017.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الفكري وتراكم وإلتحام الأفكار الإستشراقية كأهم شئى حول الشرق، و ليس مجرد وجوده.¹ و لا يمكن أيضا دراسة و فهم الأفكار و الثقافات و الحواضن التاريخية من غير دراسة و فهم القوة المنبثقة عنهم، أو بعبارة أدق تمثلات القوة المستحلبة من تفاعل هذه الحواضن، فالإعتقاد بأن الشرق قد أنشأ - أو ما أطلق عليه إ.سعيد "أستشرق" - كضرورة مخيالية فقط قاصر و غير دقيق. إذن، يجب ضبط و ربط المنظومة العلاقتية أيضا، حسب إ.سعيد، بين الشرق والغرب على أساس القوة والسيطرة بإعتبار درجات متباينة على سلم الهيمنة المعقدة. الشرق لم يُستشرق بسبب اكتشاف "الشرقية" فيه من جميع الطرق والنواحي المتمثلة لإنسان أوربي بسيط في القرن التاسع عشر، بل أيضا لأنه أخضع و تم جعله شرقا.

فأي فصل في زوايا الإجراء الإستشراقي المكون لجداره و غلافه المعرفي حول الشرق و أحواله، أي فصل الإجراء المخيالي عن المنتج الفكري و العلمي و أيضا عن نطاق القوة و السيطرة يعد أمرا قاصرا في عملية رصد الظاهرة و الماهية الإستشراقية. فتجربة اللقيا بين المستشرق الفرنسي فلوبيير -Flaubert- مع تلك المرأة المضيفة و الكريمة المصرية، كشك هامم، لم تفصح عن إجماع حول مثال أو نموذج مؤثر يعكس المرأة الشرقية، فهي لم تعبر أبدا عن نفسها، و لم تكشف عن مشاعرها و لا حاضرها أو تاريخها. بل كان فلوبيير هو المتكلم عنها و الممثل لها، فقد كان أجنبيا و نسبيا أغنى منها، و كان هذا واقعا تاريخيا كافيا للسيطرة التي أتاحت له ليس فقط إمتلاك كشك هامم جسديا (جنسيا) بل أيضا الحديث عنها و الإفصاح لقرائه عن كيفية و طريقة تمثل "خاصية الشرقية فيها".² إن حالة القوة المتمثلة في علاقة فلوبيير بكشك هامم لم تكن حالة معزولة، حسب إ.سعيد، بل تعكس بشكل يشد الإنتباه ذلك النسق والقوة النسبية بين الشرق و الغرب و ذلك الفضاء الخطابي المسموح و المفتوح حول الشرق.

¹ Ibid,

وانظر موسوعة ستانفرد للفلسفة: <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Orientalism> 29-08-2017

² Gustave Flaubert, *Voyage En Orient*, (Éditions Guallimard, 2006) pp53-99

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

و ليس الإستشراق أيضا، في فكر إ.سعيد، منظومة بنيوية من الأكاذيب و الأساطير التي قد تزهق عندما تكشف الحقيقة بشأها، بل إن قيمة الإستشراق تتجسد كشعار جلي للقوة الأورو-أطلنطية على الشرق أكثر من كونها خطاب حقيقة حول الشرق كما تدعي المؤسسات الأكاديمية و العلمية. لذلك يركز إ. سعيد من أجل بلورة فهم كامل و شامل للإستشراق على ضرورة الربط المعرفي و الفكري المحكم بين الخطاب الإستشراقي و الدوائر و المؤسسات السوسيو-اقتصادية و السياسية، بالإضافة إلى إدراك استمراره وديمومته العنيدة. فالمنظومة الفكرية (للإستشراق) التي لا تقبل التغيير و لا الزحزحة بحيث يتم تقديمها كمادة علمية و دراسية تعكس تراكم الحكمة (كما هو الحال في عالم الأكاديميا و الكتب و الجامعات و الكونغرس و مؤسسات الوزارات الخارجية) وبدأ الأمر من أيام إرنست رينان - Ernest Renan - في أواخر 1840 إلى الوقت الراهن في الولايات المتحدة، فلا بد و أن تكون هذه المنظومة شيئا أعظم و أكبر من مجرد تراكم أكذوبات و دعاوى باطلة.¹

يشير إ.سعيد إلى عدم تضخيم روح الخيال الجامح و الهوى الأوربي الإستشراقي، مقابل التقليل من شأن البناء النظري و الممارسة الإستشراقية التي أنفق من أجلها الأعمار و الأموال و الأوقات و الجهود المضنية. و مع استمرار هذا الإستثمار أدى بالإستشراق - كمنظومة معرفية حول الشرق - إلى أن يكون جهازا و سُلّم تقييم حيث يتسلل الشرق في الوعي الغربي ليسفر عن إنتاج معرفي كثيف صانع للثقافة العامة. هذه الثقافة تصبح مُسيطرة كنتاج لتفاعل و تنافس ثقافة المجتمع المدني و المجتمع السياسي، الأخير ممثلا من طرف هيئات و مؤسسات تستثمر في الإنتاج الإستشراقي و بالتالي لها اليد الطولى في الهيمنة و السيطرة على العقول و التوجهات و الميول. يستعير إ. سعيد مفهوم الثقافة المسيطرة من عند الفيلسوف الإيطالي غرامسي² - Gramsci - المعنى اللازم لفهم الحياة الثقافية في الغرب

¹ Edward Said, *Orientalism*, pp5-7

² Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections, trans, and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith* (New York: International publishers, 1971), and restated in *Orientalism*, pp, 6-9.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الصناعي. فمفهوم السيطرة و الهيمنة حسب إ.سعيد هو الذي يمنح الإستشراق معنى الديمومة والإستمرار، ما يجعل ما سماه دنيس هاي - Denys Hay - "فكرة أوربا"¹ عبارة عن معنى جمعي واسع يفصل بين ما تحمله "نحن" من معاني التي تشمل الأوربيين مقابل "أولئك" غير الأوربيين، و بهذا تشكّل القسم الأهم في الحياة الثقافية الأوربية على هذا المعنى الأمر الذي أدى إلى الثقافة المهيمنة سواء داخل أو خارج أوربا المرتكزة على مفهوم علو و كبر شأن الهوية الأوربية مقارنة بجميع الثقافات والشعوب الأخرى. في هذا الكتاب يكمن إبداع الطرح الفكري لإدوارد سعيد في دراسته و تحليله للإستشراق، و هنا تظهر أولى ملامح النباش الأركيولوجي في منهجية هذا المفكر و هو يوغر في تفكيك الآلة المعرفية للإستشراق، لذا يذهب في إبداعه و تفكيره إلى ضرورة التفريق بين نوعين من الإستشراق في عصرنا وهما الكامن و النشيط اللذان سيكونان مجال بحثنا فيما يأتي.

2 الإستشراق الكامن و النشيط

إن تفصيل الكلام و الإغراق في الحديث عن مدارس الإستشراق و مؤسساته و مؤلفيه و علمائه بداية من القرن الثامن عشر -أو العصر الحديث - كما جاء في الفصل الأول يسوقنا إلى تحديد صنفان من الإستشراق في فكر إ.سعيد، الأول يسميه الكامن -Latent- أما الثاني فهو الظاهر أو المبرهن -Manifest- و يندرج هذا التقسيم أيضا ضمن ابداع و حذق هذا المفكر.

و بالعودة إلى المعاجم اللغوية الأجنبية نجد أن قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية - Concise Oxford English Dictionary - يشرح كلمة -Latent- بأنها صفة و هي الشيء الموجود الذي لم يُطور بعد، و

¹ Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), restated in *Orientalism*, pp, 5-7.

لم يظهر ولم ينشط بعد، نقول مثلاً: هوياته وإبداعاته الكامنة – latent talent. أما كلمة -manifest-

فتعني الشيء الواضح للعين و العقل و هو الأمر الظاهر، والشيء المبرهن و المستدل عليه¹

أما في تعريف إ.سعيد فإن الإستشراق الكامن يرمز إلى ذلك اللاوعي الوضعاني مقابل تلك الآراء المتنوعة حول

المجتمع الشرقي، ولغاته، وآدابه، وتاريخه، والسوسيولوجيا الخاصة به و غير ذلك و هو ما يطلق عليه إ.سعيد

الإستشراق الظاهر و المبرهن و البيّن. هذا الأخير تطراً عليه التغيرات في أسسه المعرفية والعلمية، أما الأول فالأصل

فيه الديمومة والإستمرارية و الثبات و الكينونة.²

أ) الإستشراق الكامن

أغلب الأفكار والأعمال المتأينة لمستشرفي القرن التاسع عشر يمكن أن توصف بالتبانيات الظاهرة والبيّنة

(الإستشراق الظاهر و البيّن)، سواء كان التباني في الشكل أو الأداء الشخصي، لكن نادراً أن يُسجل هذا التباني في

المضامين الأساسية. فالشرق بالنسبة لكل واحد منهم مختلف ومغاير ومنفصل، قدس وبالي و متخلف، وغير

مكترث، فاختراق نسائه يُعدّ يسيراً، و يتميز بتقهقره وانحطاطه الأخلاقي، لذا كان الشرق بالنسبة لكل كاتب

مستشرق، من رينان إلى ماركس (أخذنا بعين الإعتبار الزاوية الأيديولوجية) ومن أكفأ وأقدر العلماء أمثال لاين-

-Lane و دي سوسير -De Saussure- إلى أعمق و أثرى الخيال مثل فلوير و نيرفال، محلاً و فضاء يتطلب

الإهتمام الغربي و إعادة البناء بل و أيضاً الإستتابة. إذا فالشرق وُجد كمحل ومكان مُنفصل ومُنعزل عن التفوق

¹ Concise Oxford English Dictionary: The World's Most Trusted Dictionaries, (Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York, 2002,) p803.

² Edward Said, *Orientalism*, pp, 201-225.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

والتطور العلمي والفني والإقتصادي الغربي، ومهما كانت النعوت والأوصاف الموجهة لهذا الشرق، يجب أن تكون وظيفة واختصاص الإهتمام الغربي بالدرجة الأولى.¹

يغفل المنتج الإستشراقي طبعاً عن إبراز مكامن الإضمحلال الأخلاقي، ويتغافل عن الإلتفات إلى الصيحات المتعالية المحذرة من الانتشار الخطير للعلوم والتكنولوجيا و ما تحمله من بذور دمار للإنسان و العمران، وعلى رأس هؤلاء المحذرين أرنولد توينبي -Arnold Toynbee- وأوزفلد شبنجلر -Oswald Spengler- ويورغن هابرماس -Jurgen Habermas- وإدغار موران -Edgar Morin- وزيجموند باومان -Zigmund Baumaan- وغيرهم من مفكري و فلاسفة الغرب.

يأخذنا إ.سعيد إلى أوائل القرن التاسع عشر ليقدم لنا بعض الأمثلة البارزة عن الإستشراق الكامن الدال على تخلف وانحطاط وعدم مساواة هذا الشرق بالغرب، ليجد أن جذور هذه الأفكار تضرب بأصولها إلى الأسس البيولوجية لعدم التساوي العرقي.

وُجد التصنيف العرقي مع كوفيي -Cuvier- في مؤلفه *Le Règne animal*، "تمكن الحيوان" وغويينو -Gobineau- في رسالته *Éssai sur l'inégalité des races humaines*، "رسالة في عدم تساوي الأعراق" و روبرت نوكنس -Robert Knox- في كتابه *The Races of Man*، "أعراق الإنسان"، هذه الأعمال و غيرها تعد الحليف الأكبر للإستشراق الكامن. كما أن الداروينية ضخمت هذه الأفكار و أصبغت عليها المشروعية "العلمية" و نفخت في معاني تباين واختلاف الأعراق بين متخلفة و متقدمة، أو أورو-آريانية و أفرو-شرقية.²

¹ Edward Said, *Orientalism*, pp, 206-208

² Edward W. Said, *Orientalism*, pp, 205-207

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

و بالإضافة إلى ما يطرحه إ.سعيد يمكن القول أن الاعتقاد بأن عرقا معيناً متفوقاً و متطوراً على عرق آخر متجذر في اللاوعي الغربي، ويُعد من الإستشراق الكامن لأن نظرية تباين الأعراق كانت في طور الظهور والتطور آنذاك وفي حاجة ماسة إلى التثبيت العلمي والإستدلال والإستظهار (إذ بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر). و نجد من أقطابها كذلك كانط و هيغل وماركس وانغلز و بعض الفلاسفة الألمان و الأنجلو-ساكسونيين. بل من الفلاسفة المعاصرين¹ من راح يبررها انطلاقاً من أن الإنسان مفطور على التحيز العنصري بما يحمل من جينات وراثية تدفعه إلى مثل هذا التحيز والمسبقات العنصرية.

و كان من نتائج تراكم أفكار تمايز الأعراق احتدام الجدل بين أنصار الإمبريالية و مناوئها حول مسألة السيطرة وإخضاع الأمم "المتخلفة"، ما أدى إلى تغلغل نوع من التوبولوجيا الإستقطابية و ما تحمله من معاني الأعراق و الثقافات و المجتمعات الخاضعة (subjects) والمتقدمة و المتخلفة. جون ويستليك – John Westlakes – مثلاً في الفصول التي كتبها عن "*The Principles of International Law*" – مبادئ القانون الدولي – (1894) يقول إن المناطق المؤشرة في خانة غير الحضارية (العبرة تحمل التأثير و اللمسة الإستشراقية بما لا يخفى) ينبغي أن تلحق أو تستعمر من طرف القوى المتقدمة.

<https://plato.stanford.edu/entries/race/#RacContPhil>

¹ انظر مثلاً موسوعة ستانفورد الفلسفية:

وبرى الفيلسوف براين فان نوردان –Bryan Van Norden– أن أغلب الفلسفة في العالم الأنجلوساكسوني والغربي عموماً عنصرية إذ من "الصعب جداً أن يدرس المرء فلسفة غير ما كتبه الكُتّاب الأنجلو-أوربيين." من حوار منشور في: <https://www.abc.net.au/news/2019-11-10/modern-philosophical-canon-has-always-been-pretty-whitewashed/11678314>

و نجد هذه الأفكار نفسها التي مؤداها ثنائية التقدم و التخلف لدى كتاب أمثال كارل بيترز - Carl Peters - و ليوبولد دو سوسير - Leopold de Saussure - و شارلز تامبل - Charles Temple - حيث مثلت أقوى المعتقدات المركزية في التوفيق العرقي أواخر القرن التاسع عشر.¹

هذه التوصيفات للأمم الأخرى الموصومة بالتخلف والإنحلال و التأخر و عدم التحضر، يستنبط المفكر إ.سعيد منها معنى آخر من معاني الإستشراق الكامن حيث أنه يجترح مسألة الحتمية البيولوجية - biological determinism - بحيث يُنظر إلى الشرقيين من منظور ضرورة التوبيخ وبالتالي التصحيح الأخلاقي-السياسي.

فالشرقي (في الخيال واللاوعي الجمعي الغربي) مرتبط بصفات يستحضرها الغربيون في مدارك ومظالم بعض فئات مجتمعاتهم كالإنحراف، والجنون، والنساء، والفقراء، حيث العامل المشترك الذي يجمعهم هو تلك الهوية النابية والغريبة - وهي الهامش من المسائل نفسها التي خصص لها ميشيل فوكو جلّ أعماله في حفرياتة الأركيولوجية عن القوة والسيطرة. فمن النادر أن يُنظر إلى أو يُشاهد الشرقيون، بل يُنظر إليهم من خلال (اعتبارات وأحكام مسبقة محددة)، ويتم تحليل مسألتهم لا على أساس كونهم مواطنين بل مشاكل مستعصية يجب حلها أو استيعابها و تطويقها، وإذا اقتضى الحال اللجوء إلى السيطرة و الهيمنة - كما فعلت القوى الإستعمارية من استحواذ و احتلال لأغلب أراضي المنطقة. إذا بمجرد الإشارة إلى الشرقي، حسب إ.سعيد، يستتبع ذلك تقييما و حكما مستنطقا، و بالتالي بالنسبة للشعوب التي كانت تحت الحكم العثماني تستوجب ضمينا برنامج فعل. إذ طالما أن الشرقي كان عنصرا من هذا العرق الخاضع، يجب بكل بساطة أن يخضع. و كمثال كلاسيكي لهذه الأحكام و الأفعال يشير

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, pp, 206-207

إ.سعيد إلى أفكار غوستاف لوبون -Gustave Le Bon- في كتابه " *Les Lois Psychologique*

" *de l'évolution des peuples* " - القوانين النفسانية لتطور الأمم - (1894).¹

و بالإضافة إلى زخم الأفكار الإستشراقية التي سمحت بالفصل بين الشرقيين و الأمم المتقدمة و المتحضرة، و فتح الشرق "الكلاسيكي" المجال للمستشرق و عدم اكتراثه بالشرقيين المعاصرين، فإن الإستشراق الكامن شجع و برر استقواء نظرة - غربية إن لم تكن ماكرة - ذكورية عن العالم. فيعتبر الشرقي كجنس ذكر بمعزل عن المجتمع أو الجماعة التي يعيش فيها، ينظر إليه بإزدراء و توحس و خوف.² كما أن الإستشراق يُعد حصريا مجالا و تخصصا ذكوريا، مثل العديد من التخصصات في الأزمنة الحديثة، لذلك ينظر (الإستشراق) إلى نفسه وموضوعه من خلال نظارات جنسانية (ذكورية). وسيظهر هذا جليا في رحلات و كتابات الروائيين كما سنرى لاحقا. فنساء الشرق عادة ما يكن حصيلة صنع مخيال ذكوري قوي، ويُعبّر عن حس وشعور جنسي غير محدود، و غباء نسبي، و فوق هذا و ذاك منفتحات و متقبلات (للإختراق الذكوري). المثال الذي ذكرنا آنفا عن كشك هانم، يعد البروتوتايب أو الأنموذج لهكذا تصوير كاريكاتوري متناثر خاصة في الروايات الجنسية، كرواية بيير لويس - Pierre Louys Aphrodite - أضف إلى هذا أن النظرة الذكورية للعالم بتأثيراتها على المستشرق الممارس والمختص، تعبر عن كينونة جامدة و ساكنة داخليا. فإمكانية التحوّل والتغير والتطور والانتقال الإنساني محظورة على الشرق والشرقي. و حتى ما يطلق في الغرب باسم "حكمة الشرق" ينظر إليه إ.سعيد على أنه تصنيف داخلي سلمي وسيء و كامن عندما يريد الغرب تصنيف الشرق إيجابيا.³

¹ Ibid,

² Edward W. Said, *Orientalism*, pp 208-209

³ Ibid,

وفي هذا السياق يقول عبدالله ابراهيم: "تستند المركزية الغربية إلى مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافي قامت على افتراض وجود مسالك تطور خاصة مختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع، وهي في الوقت الذي لا تهتم فيه بكشف القوانين التي تحكم تطور المجتمعات،

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

فانتقالا من تقييم اجتماعي ضمني إلى آخر ثقافي، أخذت النظرة الذكورية الإستشراقية أشكالا عديدة في أواخر القرن التاسع عشر، و خاصة عندما تعلق الأمر بالحديث عن الإسلام.

نجد شيئا من هذا التمثيل المعمم في الأعمال التاريخية لمستشرقين أمثال ليوبولد فون رانكي - Leopold Von Ranke - و جكوب بوركهارد - Jacob Burckhardt - و فيها من الهجوم والإساءة للإسلام بل و التحفيز و التعبئة على ذلك. ففي أعماله المسماة - Weltgeschichte - "تاريخ العالم" يصف رانكي الهزيمة التي مني بها الإسلام من طرف الشعوب الجرمانية - الرومانية. و في كتابه -Historische Fragmente- "الشظايا التاريخية" يصف بوركهارد الإسلام بأنه "شر وفارغ و من سفاسف الأمور".¹ مثل هذه العمليات الثقافية - في اصطلاح إ.سعيد - تم التأكيد عليها و تبنيتها بفعالية و نشاط كبيرين من طرف آوزفلد شبنجلر الذي أشار في كتابه الشهير -Der Untergang des Abendlandes- "أفول الغرب" إلى الشخصية السحرية، المحسدة في الشرق المسلم، و نعمة تشكّل الثقافات المحمولة في مضامين الكتاب. ويرى سالم يافوت أن العرب والمسلمين لم يسلموا حتى من بعض توصيفات اليساريين والشيوعيين، فزعيم الجمهوريين الاسبان في المنفى - Claudio S. Albornoz - إبان الحرب الأهلية كتب أن "سبب تأخر اسبانيا عن باقي البلدان الأوروبية، هو دخول العرب والمسلمين إليها، الذين أتوا بحضارة ومفاهيم "متحجرة" تعوق التقدم، مما "عطل" اسبانيا عن اللحاق بركب التاريخانية".²

تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بوصفه الأسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر. " انظر: عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التكون والمركز حول الذات، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1997)، ص 18.

¹ See Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307, & stated in 'Orientalism' p. 209.

² سالم يافوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1989)، ص 9

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

هذه المعاني المنتشرة عن الشرق تعتمد بشكل كبير على غياب هذا الأخير كقوة فاعلة و محسوسة بالنسبة للغرب. هذا الشرق الذي يتمثل في حالة أخرى مغايرة وغريبة عن الغرب لإعتبارات وأسباب متعددة فهو إذن شريك ضعيف للغرب المستقوي و المتقدم. يرمي إ.سعيد بكلامه إلى بيان المعنى الأخر للإستشراق الكامن المتمثل في غياب الشرق في الوعي و الحس الإستشراقي، في حين يشعر المرء بالمستشرق ووجوده الدائم، مع اعتراف إ.سعيد بأن هذا الوجود استعلى واستقوى بفعل غياب الشرق ذاته.

غياب الشرق - و خاصة المسلم - ضاعف من حدته أعمال و ممارسات الكثير من أبنائه التي تعكس صورة غير مشرفة عن الإسلام و حضارته. لذلك يجد القارئ في أبرز أعمال المستشرقين توجيه سهام مسمومة في قلب و جسد الأمة الإسلامية، جلها تعكس حقيقة مريرة عن واقع المسلمين و حالهم حيث يصعب جدا دحض صفات الإستبداد والقهر والظلم والجهل والتخلف والفساد الأخلاقي التي تُلقق بالشرق عموما والعالم الإسلامي خصوصا. هذه الأوصاف عادة ما تلصق بالإسلام حيث يعتقد المستشرقون أنه جوهر و أصل داء المسلمين. في هذا السياق يسوق إ.سعيد مثلا لبحث يقول عنه أنه "ثمين و ذكي في دراسة الإستشراق" للمستشرق الفرنسي جاك واردنبارغ -

Jacques Waardenberg - تحت عنوان -L'Islam dans le miroir de l'Occident-

"الإسلام في المرآة الغربية" هذا العمل لواردنبارغ يضع اليد على الجرح، فمن بين خمسة مستشرقين يتناول أعمالهم بالبحث و التحليل، أربعة منهم لديهم تحييز واضح بل نظرة معادية للإسلام، و كأن كل واحد منهم ينظر إلى الإسلام كإنعكاس لنموذج الفشل الذي اختاره. يشير إ.سعيد إلى كفاءة هؤلاء المستشرقين الأربعة و يصف الإضافات العلمية التي قاموا بها بالمتميّزة (طبعاً بنبرة سلبية). فموقف إغناز غولد زيهير - Ignaz Goldziher - الإيجابي

و المقبول عن الإسلام شابه موقفه من محمد -صلى الله عليه و سلم- حيث لم تعجبه غلبة الأناسة على النبي محمد

- anthropomorphism - و تدخل اللاهوت و التشريع الإسلامي - & theology

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

jurisprudence – في الخارجي (إشارة إلى شمولية الإسلام و تعلقه بالمجتمع و السياسة و الإقتصاد و غيرها من الشؤون). كما أن اهتمام المستشرق دانكن ماك دونالد – Duncan Macdonald – بالتقوى و الرحمة في الإسلام لم يثنيه عن الإنحراف و وصف الإسلام بالصورة البدعية للمسيحية. كارل بيكر – Carl Becker – و فهمه للحضارة الإسلامية جعله ينظر إليها على أنها غير متقدمة. و س. سنوك هورغرنج – C. Snouck Hurgronje – في دراساته المفصلة والدقيقة عن التصوف (الذي اعتبره أهم جزء في الإسلام) أدى به إلى القول بمحدوديته المعيقة و هو حكم في غاية القسوة في نظر إ.سعيد.¹ فما من مستشرق إلا ووجدت في ثنايا اطروحاته أحكام ذاتية مسبقة.

وهذا لويس ماسينيون – Louis Massignon – ييدي للوهلة الأولى تعاطفه مع اللاهوت الإسلامي والحب والوله الصوفي و الشعر الإسلامي، لكن هذا لم يغفر لرؤيته ضد ما يصفه بثورة الإسلام على فكرة الحلول – Incarnation – (التي تقوم عليها معتقدات المسيحية). هؤلاء المستشرقون الأربعة، حسب إ.سعيد، قد تفرقهم منهجياتهم الظاهرة لكن هذا لا يهم في ظل إجماعهم الإستشراقي على الإسلام: ألا وهو دونية الإسلام الكامنة (و هو أمر مسبوق و مختزن في الوعي و الشعور).²

يلتفت إ.سعيد إلى واردنبارغ في عملية إدراك الأشياء التي تجمع هؤلاء المستشرقين –المشار إليهم آنفا- ومنها الكفاءة العلمية والزخم العالمي الذي نالتهم أعمالهم، كما يشير إلى الشعور الذي يكتسح هؤلاء حيال تواجدهم وقربهم من بعضهم البعض. لكن الأمر الذي يغفل عنه واردنبارغ، حسب إ.سعيد، هو الإرتباط السياسي الذي يجمع هؤلاء المستشرقين. فسнок هورغرنج سينتسب مباشرة بعد تخرجه من دراساته الإسلامية إلى العمل كمستشار للحكومة

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, pp. 208-209

² Edward W. Said, *Orientalism*, p. 209

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الهولندية في تسييرها لشأن المسلمين في مستعمرتها الإندونيسية. و كانت خدمات و استشارات ماك دونالد و ماسينيون في غاية الأهمية و الطلب من طرف إدارات الإستعمار في شمال إفريقيا و باكستان، و كما يقول واردنبارغ (و لو بشيء من الإقتضاب والإختصار بالنسبة لإدوارد سعيد) فإن هؤلاء المستشرقين الخمسة استطاعوا بلورة نظرة ومفاهيم عن الإسلام كانت لها التأثير الكبير على الدوائر الحكومية في العالم الغربي.¹

الأمر الذي ينبغي إضافته لما لاحظته واردنبارغ، حسب إ. سعيد، أن هؤلاء المستشرقين انكبوا على تصفية و غربلة و تكميل مهمة الإستشراق منذ القرن السادس و السابع عشر بالتركيز على مقارنة الشرق ليس فقط كمشكل أدبي و علمي عميق، و لكن أيضا - كما يعتقد ماسون أورسل، Masson-Oursel - "من زاوية دمج قيمة اللغات من أجل إختراق الأخلاق و الأفكار، وأيضاً فرض بعض أسرار التاريخ."² إ. سعيد إذا لا تحفى عليه حساسية مسألة اللغات كأداة علمية أخرى في عملية إختراق الغرب لشعوب الشرق، ومحاولاته لفرض بعض الإستنباطات التاريخية بنجدها متزامية في جل أعمال المستشرقين، ومنها ما يراه الغرب كحقائق تاريخية تؤكد على "بربرية وهمجية ونزوات العنف غير المراقب و المسيطر عليه في الشرق..." هذه الحقائق تُعد لصيقة حسب أكثر المستشرقين بطبيعة الإسلام. ويجب أن نُسجل أن حساسية موضوع اللغات و"الحقائق التاريخية" التي يتبناها الغرب تغيب عن الكثير من المثقفين والتربويين في بلاد المسلمين، لذا نجدهم يركضون وراء مسميات الإصلاح و التغيير في المنظومات التربوية دون الوقوف أمام مخاطر و مكنونات هذه العمليات على الهوية الإسلامية و اللغة العربية.

¹ See Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, (The Hague: Mouton & Co., 1963), p.307, & stated in *Orientalism*, p. 209

² Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme," *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345, & restated in *Orientalism*, p. 209.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ما يقصده إ. سعيد إذن أن الإستشراق انتقل من الكتابات التقليدية التي نجدها عند دانتي و دربولوت مثلا - في القرن السادس و السابع عشر - إلى أعمال على درجة من التخصص و التميز ثقافيا وسياسيا أو اقتصاديا. كما تحول الإستشراق من مجرد معرفة و امتلاك الشرق في العقل الغربي من زاوية التأمل و الكتابة إلى الإستحواذ الإداري و الإقتصادي بل و أيضا العسكري بحلول القرن التاسع عشر.

و من تمثيلات الإستشراق الكامن التي يفصل إ. سعيد فيها الحديث مسألة الجغرافيا. ففصل الجهة الواقعة في الشرق عن الغرب مثلت الجزء الأهم في خيال و شعور الغربيين. فالشرق بجغرافيته المختلفة و الشاسعة كان موطأ تميزات وخصائص كامنة في المخيلة والذهنية الغربية. فمن جهة تغذي جغرافيا الشرق ساكنيها و تحافظ على ميزاتهم و تحدد خصائصهم، و من جهة أخرى تجذب جغرافيا الشرق اهتمام الغرب، و إن كان عن طريق تلك المنهجية المعرفية المفارقة المتمثلة في الشرق هو الشرق و الغرب هو الغرب.¹ هذا التمثل الجغرافي الكامن لمنطقة الشرق في اللاوعي و الوعي الغربي سيأخذ شكلا و مسارا نشيطا أو جانبا فاعلا في العقل و الفعل الغربي، الذي سينطلق من الجغرافيا الكامنة إلى أخرى نشطة من خلال النظر والتدقيق و التفكير ثم التخطيط والفعل و هو جوهر الإستشراق النشط في فلسفة المفكر إدوارد سعيد.²

(ب) الإستشراق النشط

ذكرنا سالفًا على سبيل الإجمال معنى الإستشراق النشط في فكر إ. سعيد، فهو إجراء ابستمولوجي معرفي ينتقل بعملية المخيال و اللاشعور الغربي عن كل ما هو شرقي من حالة السكون و الكينونة و الإستقرار إلى الظهور والبروز والإستنباط و الإستدلال. أي انتقال الإستشراق من الإستبطان إلى مرحلة الإستظهار، متوسلا في هذه المرحلة بكل

¹ Edward Said, *Orientalism*, pp. 216-217

² وفي تعبير آخر يرى إ. سعيد أن جغرافية الشرق تتأري للمستشرقين - وخاصة السياسيين منهم - أن وكأنها خالية من السكان والعمران والتمدن والتحضّر فهي قابلة للتغلغل والتملك والإخضاع

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

أنواع العلوم و المعارف الإنسانية و اللغوية و الإجتماعية قصد تثبيت الأحكام المسبقة الكامنة في اللاوعي و الوعي الغريبي، في سبيل جعل شؤون الشرق و حياته و مصيره رهن القرار و الفعل الغريبي، و بالتالي بسط النفوذ و السيطرة السياسية و الإقتصادية عليه و تمديد تبعيته و خضوعه للغرب المتقدم و المتفوق و المتطور. لذلك سخر الغرب مختلف العلوم و المعارف، كعلم الاجتماع و السياسة، و علم النفس و الفيلولوجيا و اللسانيات، و العلوم الدينية و الفلسفية و الأركيولوجية للخروج بمادة دسمة تُؤدي إلى استقرار و تراكم و ثبات وديمومة الرؤى الكامنة و الثابتة عن هذا الشرق الجامد و الثابت في الزمان و الفضاء.

سيرحل بنا المفكر إ.سعيد من أجل التنظير للإستشراق النشيط إلى مسألة الجغرافيا كمثال واضح و بين عن التطور المرحلي للإستشراق من الثابت إلى المتغير و النشيط. فالإهتمام بالجغرافيا يتحول من مجرد فهم طبيعي و حياد أخلاقي ابستمولوجي إلى الإكتشاف و من ثمة طمع و جشع السيطرة و الإحتلال. فشخصية مارلو - Marlow - في رواية جوزيف كونراد - Joseph Conrad - التي سماها "Heart Of Darkness" - قلب الظلام - صورت و هي تعترف بولها الكبير و حبها المتيّم بالخرائط، فيقول مارلو:

قد أقضي ساعات في النظر إلى جنوب امريكا أو افريقيا أو استراليا، و قد تضيق نفسي في خضم عظمة الإستكشاف. في غضون ذلك تتراءى لي خطوط بيضاء على فضاءات الأرض، و عندما أنظر إلى أحد هذه الخطوط و النقاط المحفزة و الدافعة للإهتمام - و ما أكثرها - أضع أصبعي عليها و أقول: عندما أكبر سأذهب هناك.¹

هذا الشغف بالخرائط سرعان ما يتحول إلى شيء آخر بمجرد وضع الأصابع عليها، فسبعين عاما قبل أن يقول مارلو مقولته، لم يكتثر لامرتين - Lamartine - لإعتقاده بأن النقاط البيضاء أو الفارغة على خريطة العالم كانت في

¹ Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, (Garden City, N.Y: Doubleday,) p, 52, & stated in *Orientalism*, p216

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

حقيقة الأمر أهلة بالسكان الأصليين – natives – فالنسبة له هي أهلة نظريا فقط. و لم بيد ايمر فاتال – Emer Vattel – العالم السويسري و البروسي المختص في القانون الدولي أي تحفظ عندما دعا في سنة 1758 الدول الأوروبية إلى امتلاك الأراضي الأهلة بالسكان الذين كانوا في اعتقاده مجموعة من القبائل التائهة و الهائمة على رؤوسها كما تشير خريطة العالم.¹

المهم بالنسبة لإدوارد سعيد هو تعزيز الغزو بفكرة، و أيضا تحويل شهية المزيد من الفضاء الجغرافي إلى نظرية حول العلاقة بين الجغرافيا من جهة و بين الأمم المتحضرة و غير المتحضرة من جهة أخرى.²

وهنا تتضح فكرة انتقال الإستشراق من الكامن إلى النشيط، أي مجرد الإعتناء والوله بالخرائط و الجغرافيا (الخاصة بالشرق) إلى الإيمان بفكرة إلحاق مناطق وأراضي بأكملها و إخضاعها تحت السيطرة الغربية. وهنا يطرح إ.سعيد إسهامات أخرى متميزة لما يسميه هذه العقلانيات – rationalisations – من طرف الفرنسيين.

ففي أواخر القرن التاسع عشر جاءت الظروف الثقافية و السياسية في فرنسا متفقة لتجعل من الجغرافيا والشك الجغرافي نشاطا ترفيهيا وطنيا. و كان حديث الساعة آنذاك عن إنجازات بريطانيا في فضاءاتها الإستعمارية، إذ كان للأخيرة حصة الأسد في الإستحواذ على أكثر من ثلثي أراضي العالم في إفريقيا و آسيا و منطقة الشرق الأوسط، و أسأل هذا الكثير من الخبر بالنسبة للمفكرين والروائيين و الشعراء الفرنسيين الذي اعتبروا بريطانيا حجرة عثرة أمام أطماع بلدهم التوسعية الإستعمارية.³

¹ For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42-5, & restated in *Orientalism*, p, 216.

² Edward W. Said, *Orientalism*, pp, 216-217

³ تتبدى معالم تراوج المعرفة بالسلطة بالمعنى الفوكوي واضحة في سياق انتقال الاستشراق من اجراء كامن إلى نشيط كما سيأتي معنا لاحقا.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

كان لإستحواذ بريطانيا على أكثر الأراضي في العالم وأيضاً تداييات حرب 1870 الوقع الأكبر في بعث وازدهار الجمعيات الجغرافية - Geographical societies - و تجدد مطالب الإستحواذ على الأراضي والأوطان الخارجية. ففي نهاية 1871 أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها أضحت لا تعنى فقط بالجانب العلمي، و دعت المواطنين إلى عدم التعافل عن أن "سيطرتنا في الماضي اضمحلت منذ اليوم الذي عجزنا فيه عن التنافس في ميدان انتصار الحضارة على البربرية".¹ و انفقت الحكومة الفرنسية عبر الجريدة الرسمية على الأعداد تلو الأعداد التي تناولت فضائل وأيضاً مصالح الإكتشافات الجغرافية والمغامرات الكولونيلية، ودفعت بالمواطنين إلى التعلم و الإستفادة من المستشرق لوسيس - Lesseps - في عدد يُفصّل فيه الحديث عن "الإمكانات و الفرص التي تتيحها افريقيا" و من غارني - Garnier - حول "اكتشاف النهر الأزرق". فالعملية كانت تدريجية وناجحة، إذ تنازلت الجغرافيا العلمية لصالح التجارية، بعد عملية التحفيز والتحفيز التي واكبت تجميع بعض الثروات، لتليها عملية الحث المباشر لدعم السيطرة و التوسع الكولونيالي. و كان من المقولات الشائعة بين النخب المؤكّرة آنذاك "أن الجمعيات الجغرافية تشكلت لكسر الشعور الجمالي القدرى الذي حبسنا في ضفافنا البحرية".²

و في سبيل مطلب التحرر هذا تم حبك جميع الخطط و تجنيد العقول بما في ذلك جيل فارن - Jules Verne - الذي وصفت إنجازاته بالبارعة والناجحة، والتي يعتقد أنها مثلت قمة العقل العلمي و الرياضي، من خلال "الحملة الإكتشافية العلمية حول العالم" وهي حملة كانت في أصلها تهدف إلى تهيئة وإخضاع بحر شاسع جديد جنوب شاطئ شمال افريقيا، إلى جانب الشروع في ربط الجزائر بالسنغال عبر خط السكة الحديدية المسمى "الدبلة الحديدية".³

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 218

² Ibid., p. 218

³ Ibid

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

لا تفوت إ.سعيد الفرصة للإلتفات إلى أن جل النشاط الفرنسي التوسعي و خاصة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر كان نتيجة محاولات للتعويض عن الانتصار البروسي عام 1870 - 1871، و أيضا بنفس النشاط والهبة في محاولات منافسة ومواجهة إنجازات و نجاحات الإمبراطورية البريطانية. ففرنسا كانت في قلق وغمم وهم من أجل اللحاق بقطار بريطانيا الآخذ في شق طريق التوسع و التغلغل في افريقيا و الهند والشرق الأوسط، فكان هم فرنسا اقتباس وتمثل التجربة البريطانية في هذا المضمار. وهنا يوغل إ.سعيد بفكره في سر انتقال النهمة والشغف العلمي والمعرفي بالجغرافيا (الإستشراق الكامن) من مجرد الشعور المخيالي، و تحقيق اليقين بعد الشك العلمي وذلك من خلال الانتقال من مجرد الإعجاب و الشعور، والتدقيق العلمي إلى تحقيق غاية أخرى ألا وهي التخطيط و العمل لبسط النفوذ والسيطرة عبر الإكتشافات الجغرافية. فمثلا، القارئ لكتابات جيل فان -Jules Verne- قد يسحره أسلوب هذا الكاتب فيأسر تلايب عقله ومشاعره و أعماق قلبه، لكن يمر على انتباهه جذور وأسرار المسائل التي غاص فيها هذا الكاتب بخياله ليأخذ القراء الفرنسيين و أصحاب القرار لجوهر المسألة وهي الإكتشافات الخارجية والخروج من قوقعة الانزمام في حرب أو معركة إلى خضم منافسة الخصوم (بريطانيا) وإلحاق أراضي شاسعة بالمنظومة الكولونيالية الفرنسية و إخضاعها والسيطرة عليها، و هذا هو قلب الإستشراق النشط والعملي في نظرية إ.سعيد.

و كدليل مباشر و مؤشر على الإستشراق النشط أن الجمعية الأكاديمية الهند-صينية - Société académique indo-chinoise - قررت بحلول عام 1870 إعادة رسم خارطة طريقها وأهدافها ومنها أهمية "العودة بالهند-الصينية إلى ميدان الإستشراق". لماذا؟ لكي تتحول الهند-صينية إلى "هند فرنسا" على غرار "هند بريطانيا"¹ و يقول لاغونسيار لونوري - La Roncière Le Noury - أحد أبرز علماء الجغرافيا الفرنسيين، " إن قوة توسع الأجناس الغربية، وعلو شأنها و مسائلها وتأثيراتها على مصائر البشر، ستكون أجمل مادة

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, p. 218

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

يدرسها مؤرخو المستقبل.¹ "هنا يستدرك إ. سعيد و يُبرز ما يخفيه لاغونسيار من شرط لتحقيق ما قاله " إذا و فقط إذا أشبع الجنس الأبيض نهمه في السفر و الترحال - كسمة لعلوه الفكري و الثقافي - حينئذ يتحقق التوسع الكولونيالي".² ولهذا نفهم نهم وهوس الغربيين بالسفر والترحال.

و لتسليط الضوء أكثر على الإستشراق النشيط، يغوص الإبداع الفكري لإدوارد سعيد في فك شفرة العقل الإستشراقي إلى أبعد الحدود. فبعد الإهتمام بشأن الجغرافيا كمنفذ للتغلغل و التوسع و السيطرة، يتناول إ.سعيد الصور و القياسات الزراعية التي تعكس منطقة الشرق كبؤرة مباشرة و مُهّمة للجنس كناية على الغراس و التناسل والتكاثر. و قد انتشرت هذه الصور بشكل كبير في كتابات المستشرقين، و كمثال على ذلك ما كتبه غابرييل شارمس - Gabriel Charmes - في عام 1880: "في ذلك اليوم الذي ينتهي فيه وجودنا في الشرق، وعندما تنتقل زمام المبادرة و التواجد هناك إلى قوى أوروبية أخرى، عندها تتوقف عجلة التجارة بالنسبة لنا في منطقة المتوسط، و كذا مستقبلنا في آسيا، و سيرورة موانئنا في الجنوب. عندها ستجف أهم و أكبر المنابع المثمرة لثرائنا الوطني".³

و يُطور المفكر الفرنسي لوروي بوليو - Leroy Beaulieu - هذه الفكرة الفلسفية بشكل أدق قائلا:

" إن مجتمعا ما يصبح كولونياليا، عندما يُنحب و يحمي و يوفر جميع شروط التطور و يأتي إلى الوجود بمجتمع آخر، وعندما أيضا يتوفر على شرط النضوج و القوة. و لهذا فإن الإستعمار هو أحد أعقد وأدق الظواهر الخاصة بالفيزيولوجية الإجتماعية".⁴ هذه المساواة بين التكاثر و الإستعمار جعلت لوروي بوليو يستخلص فكرة شريرة

¹ Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 36, 45,46, 54, & restated in *Orientalism*, p. 218.

² Edward W. Said, *Orientalism*, p. 218

³ Edward W. Said, *Orientalism*, p.219

⁴ Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

مؤداها أن كل ما هو حي و نشيط في مجتمع معاصر "سيفعل ويُعجل بشكل كبير بتفجير النشاط في الخارج (أي المستعمرات)، فيقول: "الإستعمار هو القوة التوسعية الكبرى للشعب، وهو قوته للتكاثر و التناسل، وهو توسعه و تضاعفه في الزمان و المكان، وهو إخضاع للكون أو جزء شاسع منه للسان الشعب (المستعمر) و عاداته و أفكاره و قوانينه."¹

التمثيل المجازي بالتكاثر و التناسل، جعل إ.سعيد يلفت الإنتباه إلى أن الشاهد من كلام لوروي بوليو أن فضاء المناطق الضعيفة و المتخلفة استهوت و غوت المصالح الفرنسية، ما اسفر عن الإقتراب ثم التماس ثم الإيلاج و أخيرا الزرع - أي باختصار الإستعمار.

فالمفاهيم والإعتبرات الجغرافية (الفرنسية) تخلت عن الكيانات المستمسكة بالحدود ونقاط العبور، الأمر الذي أوجد عند بعض النظّار والمفكرين الفرنسيين أمثال لوسيسيس - Lesseps - ضرورة تحرير الشرق والغرب من الأغلال الجغرافية. و أفرغ العلماء الفرنسيون و الإداريون و الجغرافيون والعملاء التجاريون نشاطهم و طاقاتهم الحية في الأنتى المستقلية المتمثلة في الشرق. فتضاعفت أعداد الجمعيات الجغرافية الفرنسية حيث فاق تعدادها والمنخرطين فيها ضعف الموجود في أوروبا، متمثلة في المنظمات القوية مثل لجنة آسيا الفرنسية - Comité de l'Asie Française - و لجنة الشرق - Comité de l'Orient Française - و ازداد عدد الجمعيات العلمية و على رأسها الشركة الآسيوية - Société asiatique - التي يتم الإنخراط إليها من خلال الجامعات و المعاهد و الحكومة. فسواعد هذه المؤسسات و الدوائر كانت المصالح الفرنسية في الشرق حقيقية و متجدرة. إذ انتهى حوالي قرن من الدراسة الكامنة و الراكدة للشرق، لتنتقل مرحلة أخرى في غاية الأهمية انتقلت من الدراسة النظرية الكامنة و السلبية

¹ Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp.189, 110, 136, & restated in *Orientalism*, p, 219.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

إلى أخرى فاعلة تطبيقية في الميدان، إذ كان على فرنسا "مواجهة مسؤولياتها" خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر في الشرق.¹

و رغم تنافس القوتين العظميتين - فرنسا و بريطانيا - على تقاسم الأراضي و المناطق الإستراتيجية من موانئ ومعايير، إلا أنهما عملتا سرا على تجنب الصراعات والحروب و اتفقتا بالتراضي على تجزئ الشرق من المنطقة العربية إلى تحوم آسيا وعلى رأسها الدولة العثمانية المريضة. فكان تنفيذ خطط التقسيم منكبا على عاتق الجمعيات الجغرافية والمفكرين المستشرقين تحت إشراف لجان وبعثات مُتفرّغة لهذا الشأن. و من بين هذه الإرساليات جاءت لجنة بانسن - Bunsen - البريطانية التي أسفرت عن فرق العمل الأنجلو-فرنسية وعلى رأسها الفريق تحت إشراف مارك سايكس - Mark Sykes - وجورج بيكو - Georges Picot - اللذان عملا على تقسيم الفضاء الجغرافي للمشرق العربي على قدر التساوي، وكانت الخطة ضمن محاولات لتهدئة التنافس والصراع الأنجلو-فرنسي.²

مما سبق نخلص إلى أن الإستشراق في فكر إ.سعيد يمر من مرحلة الكامن إلى النشيط من خلال الإنتقال من الوعي والشعور الذي يستبطنه العقل الغربي عن الشرق والإنسان الشرقي، و كل ما يتعلق بحياته وعاداته وتصرفاته ودياناته وأحواله الإجتماعية والسياسية والثقافية و ما يفرزه هذا الإستبطان من خيال يعكس الشرق البعيد والغريب والمتخلف والمهمجي في الوعي و اللاوعي الغربي ليتحول من مجرد خيال وشعور مستبطن إلى منتج فكري وعلمي لتفسير وفهم الشرق لتسهيل عملية مقارنته واستيعابه ومن ثمة الوصاية على أراضيه و إلحاقها و إخضاعها للهيمنة الغربية. فالإستشراق في فكر إ.سعيد عبارة عن إجراء تخيالي نفسياني و فكري معرفي ليصل من ثمة إلى محطة تنفيذ الجانب النظري من مخططات و دراسات مُعدة سالفًا في مخابر ومؤسسات ترعاها الحكومات الغربية القوية. فالخيال الغربي

¹ Edward Said, *Orientalism*, p. 220

² Ibid., p.221

القوي ينتقل من مجرد الإشارة إلى النقاط البيضاء - أو غير الآهلة في معتقده بالسكان - إلى دراسة وتحليل الفضاءات الآهلة بسكان الشرق و الجغرافيا التي تجمعهم و تحدهم و من ثمة إلى مرحلة التدخل في مناطقهم و إخضاعها و السيطرة عليها. نستشف من فكر إ.سعيد أنه لا يمكن فصل جانب من الإستشراق عن الجوانب الأخرى، و لفهم الظاهرة الإستشراقية يشير المفكر إ.سعيد إلى المسائل الفلسفية التي تلف الظاهرة ليعود من نفس الباب أي الفلسفة لتحليلها ونقدها وتفكيكها، و هو ما سنتناوله في المبحث الآتي.

ثانيا: المسارات المعرفية لاستخلاص لُباب مصادر الاستشراق في فكر إدوارد سعيد

إن القارئ لكتاب "الاستشراق" للمفكر إدوارد سعيد سيقف أمام جملة من المسارات المعرفية التي استعملت كأدوات منهجية في دراسة وتحليل وتفكيك الظاهرة الاستشراقية، فقد تنوعت المناهج التي تمّ توظيفها ما عدا النقد الأدبي الذي تميّزت به كتاباته، من حفريات تاريخية وأثنوبولوجية وجينولوجية حسب الموروث الفكري النيتشوي مرورا بأركيولوجيا السلطة والقوة والمعرفة لدى ميشيل فوكو ومنهجية تفكيك الخطاب في فكر وفلسفة جاك دريدا إلى اجتراح التحليل النفسي حسب تحليل فرانس فانون، وغيرها من الأدوات التي وُظفت في فكر إ.سعيد لتفكيك مركزية الخطاب الاستشراقي والكولونيالي، وتضخّم "الذات" الأوروبية المتعالية على حساب "الآخر" الذي صُنّف ضمن نظام هيكلية مُقسّم للشعوب والأعراق والأمم أُدرج فيه "الآخر" كصورة مُشوّهة ومُنحطة عن "الذات" المركزية أو "الذات العارفة" التي استحوذت على سلطة الخطاب والقوة والحقيقة في التمثيل والتصنيف و إصدار الحقيقة كما تراها. فما هي أهم هذه المسارات المعرفية المستخلصة من أبرز فلاسفة الحداثة و مابعد الحداثة المستعملة في تحليل وتفكيك الظاهرة الاستشراقية؟ وما مدى عمقها ونباعتها في سياق تحليل وتفكيك الخطاب الاستشراقي؟

1 الحضور الفيلولوجي: هل هو نقطة ضعف أم قوة في تثبيت دعائم الإستشراق؟

تطلق كلمة فيلولوجيا – Philology – حسب قاموس أكسفورد و يقصد بها دراسة البنية والتطور التاريخي وتربط اللغة أو اللغات. و من إطلاقها في الإنجليزية الأمريكية: مقام العلماء المختصين في الدراسات الأدبية أو الكلاسيكية. و أصلها في اللغة الإنجليزية الوسيطة "حب التعلم". و في الفرنسية هي – Philologie – أما لغة يونان فهي – Philologia – و انتقلت إلى مراحل و منها دراسة اللغات القديمة كالسانسكريت – Sanskrit – و اللغات السامية.¹

أما في قاموس لاروس الفرنسي – Petit Larousse – فتعني علم الوثائق المكتوبة وما تعلق بها من دراسة نقدية، و علاقتها بمجمل الحضارة، وتاريخ الكلمات و أصولها. و من اشتقاقها – Philologue – أي المختص في الفيلولوجيا.² و من معانيها أيضا علم التاريخ المختص بدراسة الحضارات السابقة من خلال الوثائق المكتوبة و الموروثة منها. و منها أيضا الدراسة التاريخية النقدية للنصوص عبر المقارنة النسخية لمختلف المخطوطات أو الطباعات المتوفرة.³ دخل آرنست رينان¹ – Ernest Renan – ميدان الإستشراق من بوابة الفيلولوجيا، فهي التخصص العلمي – حسب إ.سعيد – الذي منح الإستشراق أهم ميزاته التقنية، و أعطى المنتج المعرفي الذي ورثه دو ساسي – De Sacy – استمرارية، فالفرق بين الرجلين يتمثل في الميلاد والإنطلاق بالنسبة للأخير والإستمرارية بالنسبة للأول.²

¹ Judy Pearsall, *Concise Oxford English Dictionary*, (Oxford University Press, 2001), p.1072

² Petit Larousse Illustré, (Librairie Larousse, 1980), p.757

³ انظر <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/philologie/60259>

¹ جوزيف آرنست رينان (1823-1892) مستشرق و كاتب و مؤرخ و فيلسوف مختص في اللغات و الحضارة السامية، و لذلك عرف بكونه باحثا فيلولوجيا. اشتهر بكتاباتة عن المرحلة الأولى للمسيحية، و عن حياة المسيح، و أيضا كتاباته السياسية التي تناولت الوطنية والهوية. أثارت كتاباته الفيلولوجية عن اللغات السامية و الشرق و الإسلام و العرب جدلا واسعا في أوساط المستشرقين.

² Edward Said, *Orientalism*, p.130

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

يرى رينان أن الفيلولوجيا تخصص مقارن متاح للحدثين فهي رمز الحداثة و الإستعلاء (الأوربي)، فكل تطور وتقدم اكتسبته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر يرجع إلى العقول التي يعتقد رينان أنه يجب أن يطلق عليها فيلولوجية. فمهمة الفيلولوجيا في الثقافة الحداثية (ثقافة يسميها أيضا رينان فيلولوجية) تكمن في إقتفاء أثر الواقع و الطبيعة بإستمرارية وبشكل جلي، و استبعاد كل ما هو غيبي وخارق للطبيعة، والتمسك بنتائج اكتشافات العلوم الفيزيائية و الطبيعية. ويؤكد على ضرورة الفيلولوجيا و العلوم الطبيعية بقوله:

إن فعل الفلسفة يستدعي معرفة الأشياء، و كما تقول العبارة الجميلة لكوفيي -Cuvier- الفلسفة هي تعليم العالم من الزاوية النظرية. و كما قال كانط - Kant - اعتقد أن أي استدلال فإنه يفيد الشك و الظن كما هو الحال بالنسبة للإستدلال الرياضي، إذ لا يعلمنا شيئا عن الحقيقة الموجودة. الفيلولوجيا هي العلم الدقيق - science exacte - المتعلق بأمور وأشياء العقل. فهي تمثل بالنسبة للعلوم الإنسانية ما تشمله الكيمياء و الفيزياء لفلسفة علوم الأعضاء.¹

هذا الطموح المتعلق بجعل الفيلولوجيا علما انسانيا حقيقيا، جعل رينان يرتبط حصريا بفيكو -Vico- و هردر - Herder - و ولف - Wolf - و مونتسكيو - Montesquieu - ممن سبقوه أو بعض المعاصرين له أمثال ويلهم فان هامبولدت - Wilhelm Van Humboldt - و بوب - Bopp - والمستشرق الكبير أوجين بيرنوف - Eugène Burnouf - و غيرهم.¹ كان رينان يرى أن الفيلولوجيا بمثابة العلم الجامع الموحد للحضارات و الإنسانية، وكان يطمح أن يختطف أسمى الألقاب والجوائز الممنوحة من أرقى المؤسسات والمراكز العلمية، رغم انحصار علم الفيلولوجيا كتخصص وعدم انتشاره و ضيق شعبيته و سمة المحافظة والقدم

¹ Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris Calmaan-Levy, 1890), pp. 141, 142-5,146, & restated in *Orientalism*, pp. 132, 133.

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, pp. 132, 133

التي ذاع بها في الأوساط العلمية كما يلحظ المفكر إ.سعيد. لكن سعي رينان لتوحيد الإنسانية من خلال هذا العلم عكس نتيجة أخرى مناقضة تماما لهذا الطموح. الأمر الذي انعكس في بعض أفكاره المشيرة إلى عدم تساوي الأعراق وحمية الهيمنة على الأكثرية من طرف الأقلية كقانون غير ديمقراطي صادر عن الطبيعة و المجتمع.¹

هذا الموقف المتناقض له جذور خفية في شخصية رينان لم تمر مرور الكرام على إ.سعيد حيث أزاح عنها الستار بتناوله اهتزاز إيمان رينان في دينه و هو في أقسام الدراسة، أدى به إلى ترك دينه ليعتق الفيلولوجيا التي صنعت ذاته و نفسيته و إيمانه الجديد في عام 1845، و دفعه ذلك إلى اعتلاء كرسي العلمية ورأى أن على المستوى الشخصي فإن حياته تعكس الزاوية المؤسساتية للفيلولوجيا، وأخذ على نفسه أن يكون مسيحيا، كما كان من قبل، لكن مسيحية يطبعها ما يسميه العلم اللائكي – la science laïque – و هو المسار العلمي و الأكاديمي الذي قطعه رينان على نفسه و هو يشق دروب التاريخية في بحثه و تنقيبه عن أصول المسيحية. فيذكر على سبيل المثال أن " مهمة واحدة يظهر أنها فعلا منحت معنى لحياي و هي الإستمرار في البحث النقدي في المسيحية (إشارة إلى مشروع رينان الكبير في تاريخ و أصول المسيحية) باللجوء إلى الوسائل المهمة التي يتيحها العلم اللائكي."¹

هذا العلم اللائكي يتبنى النتائج التي تتوصل إليها الفيلولوجيا الحديثة كأداة لفهم المسيحية واستبعاد التفسير الداخلي للأخيرة، أي استبعاد الإعتماد على النصوص الدينية و فهمها من خلال شروح و حواشي لزمّت هذه النصوص من قرون. فالفيلولوجيا عندما تطلق عند رينان يقصد بها الحديثة التي تنطوي على النحو المقارن و عملية ترتيب اللغات إلى عائلات، و الإستبعاد التام للجذور الإلهية للغة إضافة إلى ربط هذه النقاط بالدراسة التاريخية للأديان. و انتشرت

¹ Ibid.

¹ Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres complètes*, 2: 892, & restated in *Orientalism*, p.133.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

هذه المنهجية العلمية كالهشيم عندما تم اكتشاف أن اللغات المقدسة¹ (و منها العبرية) ليست قديمة في الأزل و ليس أصلها إلهيا. وهو لب ما كان يطلق عليه ميشيل فوكو "اكتشاف اللغة" الذي يقصد به الحدث العلماني (الحدثي) المرحح للمفهوم الديني عن كيفية إنزال أو تعليم اللغة للإنسان في الجنة.² و هو ما نجده أيضا في الفكر الأركوني في إطلاقه لعبارة "الحدث القرآني" و ما شابهه من التيار البنيوي الذي يعتقد أن اللغة يصنعها الإنسان في عملية بناء وتركيب داخلي لرموز و إشارات و لا دخل للإله والدين في هكذا إجراء.³ وللمرء أن يتساءل أليس في هذا الإجراء إرادة قوة حسب الإطلاق النيتشوي.

و أصبحت فكرة خلع الجذور الإلهية عن اللغة و تبنى عدم شرعيتها منتشرة منذ أواسط القرن الثامن عشر مع انتشار أعمال بعض اللغويين و المستشرقين كويليام جيمس – William James – و فرانز بوب – Franz Bopp – و غيرها.¹ و هي فكرة تسلب الأصل القداسي للغات السامية، كلغة القرآن مثلا، و تؤكد على بشريتها وبالتالي بشرية خطاب الوحي الذي يصبح حدثا و أمرا بشريا. و من أجل تثبيت دعائم فكرة أصل بشرية اللغات توصل أصحابها بالتفسير التاريخي و التجربة الإمبريقية – empirical evidence – التي تقوم على أسبقية لغة السنسكريت القديمة – Sanskrit – (و هي أصلا اللغة الهندية التي يعتقد أنها أم اللغات الهند-أوربية) على العبرية (و بالتالي العربية أيضا). و يعتقد أصحاب فكرة علمانية الحدث اللغوي – أمثال بوب – أن الفيلولوجيا تعنى بالأساس بتاريخية اللغات، و فلسفتها و دراستها مستبعدين أي فكرة عن أزلية اللغة أو ألوهية أصلها. و يعتقد أصحاب فكرة الحدث اللغوي أن اللغات القديمة تغلغت إلى اللغات السامية، فالسنسكريت التي تسللت إلى العبرية منذ قرون، أصلها الحضارة الإنسانية الهندية القديمة و لا شأن للسماة فيها في شيء، و هو اكتشاف جعل بعض

¹ قبل عبارة "المقدسة" يستعمل إ.سعيد كلمة – so called – بالإنجليزية أي "ما يسمى" بما يشير إلى كونه يعتقد بتاريخية و بنوية اللغات السامية.

² Michel Foucault, *The Order Of Things*, pp. 290-300, & restated in *Orientalism*, p. 231.

³ Mohammed Arkoun, *Islam et Humanisme*, (Alger: Editions Barzakh, 2007), p.254.

¹ Edward W. Said, *Ibid*,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

المسيحيين الملتزمين بعقيدتهم – أمثال شاتوبريون – "يحمدون الله أن الإيمان تغلغل في قلوبهم بعد أن اكتشفوا تأثر العبرية بالسنسكريت" ¹ و هو دليل امبيريقى على بشرية اللغة – كما يعتقد أصحاب نظرية الحدث اللغوي.

حجج الفيلولوجيا الحديثة أو علمانية الحدث اللغوي لن تقنع أصحابها أدلة الوحي السماوي القائلة بأن معلم أبو البشرية آدم – عليه السلام – هو الإله القادر، فقصة آدم بالنسبة لهم أسطورة عفا عنها الزمن و يجب استبعادها أيضا، ناهيك عن اختلاف الألسن الذي مصدره أيضا الخالق سبحانه و تعالى، فالوحي عندهم أصبح من الأساطير، كما تتبناه فلسفة الأنوار القائلة بأسطورية المعجزات و الملائكة و التنزيل و من أقطابها الفيلسوف البريطاني دافيد هيوم – David Hume – و غيره. لذا يتوجب البحث عن مصادر أخرى لدحض فكرة علمانية الحدث اللغوي، فحججهم قد تصبح واهية أمام الدراسات التاريخية المعاصرة التي تقول إن أصل اللغات والحضارات القديمة هو مصر و منطقة الشرق الأوسط بلغاته السامية و ليست الهند أو الصين.¹

و فرضا لو قلنا إنها الهند و لغة السنسكريت، السؤال الملح سيكون من كان وراء هذه اللغة؟ و من أهتم و علم المتكلم بها تلك الإشارات و الرموز و أوحى له طرق تركيبها و النطق بها؟ إن نقطة الخلاف في هذه المسألة ترجع إلى جدلية الإيمان و الإلحاد الضاربة في الأعماق في هذا الزمن على وجه الخصوص. و تنهاوى هذه النظرية أمام تهاوي البنية المركزية المنغلقة التي لا تؤمن بتأثير العوامل الخارجية في بناء الأشياء و تركيبها، أو تأثير عالم الغيب في عالم الشهادة، كما هو الحال في مسألة اللغة.

¹, Ibid

¹ في عام 1804 كتب بن يامين كونستن – Benjamin Constant – في Le Journal intime أن الإنجليز و الألمان جعلوا أصل كل شيء في الهند، بينما أرجع الفرنسيون و خاصة بعد نابليون و شامبوليون الأصل في اللغات مصر و الشرق . إ. سعيد، المصدر السابق.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

علمانية الحدث اللغوي - الذي يحتفل به رينان و غيره من المستشرقين - تصّر على أن اللغة هي درع العقل، و لذلك فهي درع ماضيها وسلاح نفوذها و سيطرتها في المستقبل.¹ و يؤكد هؤلاء على أن اللغة لا تسترجع أو تستذكر أو تستحفظ (كما نقول عن الذكر الحكيم) و إنما تصنع في مخابر الفيلولوجيا، ولذلك يؤكدون على وحدة أصلها و هي السنسكريت التي يعتبرونها اللغة الأم و التي انبثقت عنها اللغات الهند-أوربية و أيضا السامية.² أخذ الجيل الذي صاحب مدرسة رينان - من أواسط القرن السابع عشر إلى آخره - عنه بجمّة عالية ضرورة أن يأخذ العلماء الشرق (دراسته و التخصص في شؤونه) مأخذ الجد. ولهذا تبلورت فكرة "ميلاد الشرق" في نصوص وكتب المستشرقين أمثال إدغار كينات - Edgar Quinet - في كتابه "*Le Génie des religions*" - عبقرية الأديان - و هو عمل أعلن فيه ميلاد الشرق و وضع الأخير و الغرب في علاقة وظيفية ثنائية، بالإضافة إلى كتاب رايون شواب - Raymond Schwab - تحت عنوان "*La Renaissance orientale*" - ميلاد أو نهضة الشرق - و هو عمل يعتقد إ. سعيد أنه قد يكون له التأثير الكبير على مسيرة رينان الفيلولوجية والإستشراقية.¹ هذه العلاقة الوظيفية تجعل الشرق تحت عدسة مجهر الغرب الذي يصوره من زاوية السلب و التراخي، والغريزة والأنوثة، و التكاثر والإستسلام، و من ثمة ضرورة الفعل في الشرق و جعله يخرج أسراره تحت إشراف سلطة علمية فيلولوجية التي تستمد قوتها من قدرتها على فك سر اللغات الغريبة و الصعبة. ولذلك كانت مهمة رينان - و من دار في فلكه - إعادة بعث دراسة اللغات السامية وبث الروح فيها بعد أن كانت ميتة ودونيّة والإرتقاء بالتخصص فيها إلى درجة العلمية (إلى مصاف الحدث اللغوي العلماني) وإخراجها إلى الحياة حيّة ونشّطة و شيّقة. و لهذا يصّر في سياق آخر على أن الساميين و السامية - Semites & Semitic - (أي اللغات) هي مخلوقات الدراسات

¹ Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap.16, in selected poetry and Prose of Coleridge, ed, Donald .Stauffer,(New York: Rondon House, 1951), pp. 276-7, & restated in *Orientalism*, p. 231

¹ Edward Said,Ibid,.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الفيلولوجية الإستشراقية.¹ السؤال المطروح هو إلى أين ترجع عملية الخلق هاته، هل إلى عملية طبيعية أم تلك التي يرجعها رينان و غيره إلى المخبر و التراتبية والعلوم الطبيعية المدرجة في إطار الفلسفة العضوية؟ للإجابة على هذا السؤال يرجع إ.سعيد بالقارئ إلى المسيرة العلمية لرينان، إذ يظهر جليا أنه تصوّر دور العلوم في حياة الإنسان، حيث يكمن في " التلغظ " (التحدث والإفصاح بوضوح) للإنسان لوغوس -Logos- الأشياء.² فالعلوم تمنح الكلام للأشياء، بل إنها تُحدث إمكانية الكلام من خلال الأشياء، وهكذا نفهم من رينان وغيره أن العلوم بثت الروح والحياة في حضارة الساميين من خلال إعادة بعث و إحياء لغاتهم الميته والمتقهرة، و لولا هذا لظلت هذه اللغات على ما هي عليه. فأهمية اللغويات القصوى - linguistics - (كما أطلق على الفيلولوجيا العصرية بعد ذلك) تتمثل ليس في كون العلوم الطبيعية تشبهها، بل إنها تتعامل مع الكلمات على أساس أنها طبيعية أو عضوية، و إلا فهي أشياء ساكنة، جاهزة لأن تستخرج أسرارها وكيوناتها. فكلية "خلق" كما استعملها رينان توحى بمعاني منها: أولا الإفصاح عن شيء كما أريد للسامي أن يكون على المنوال و الطريقة التي أرادها أصحابها، و ثانيا، كلمة "خلق" تشير كذلك إلى ضبط و وضع الشرق في مكانته اللائقة، و ذلك بعرض تاريخه وثقافته وأعرافه وعقليته، التي لا يمكن إلا للعلمي (الغربي) تسليط الضوء عليها و بعثها من حالة السكون و الوجل والتردد القابعة فيه.¹

و أخيرا، كلمة "خلق" جاءت لوضع نظام تراتبي حيث يمكن النظر إلى الشيء المستهدف مقارنة مع أشياء أخرى شبيهة، و بهذه المقارنة أراد رينان الوصول إلى نموذج علائقي من خلال شبكة معقدة بين اللغات السامية والهند-أوربية. ماذا كان يريد رينان من وراء هذا التخصص (الفيلولوجيا الجديدة، أو الحدث اللغوي العلماني)؟ أراد أن يجعل من مسيرته العلمية مرجعية أوربية مركزية ترجع في تساؤلاتها عن الحضارة السامية ولغاتها إلى "الإكتشافات" التي

¹ Ernest Renan, *L'avenirs de la science*, & restated in *Orientalism*, p. 140

² Ibid., p.140

¹ Ibid.,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

توصل إليها من خلال اكتشافاته في الفيلولوجيا الجديدة حيث أضحت سلطة وحجة يرجع إليها رينان وغيره عن كل ما تعلق بالدين و العرق و الوطنية، طبعاً رجوعاً سيئاً و متحيزاً. فالسامية تمت مقارنتها في ضوء علاقتها وإسهاماتها في اللغويات الهند-أوربية كما ذكرنا سالفاً، وكذلك كمنعطف تمفصل بالنسبة للإستشراقات. فمقارنة مع اللغويات الهند-أوربية تعتبر السامية (مع تركيز رينان على الاسلامية) تشكل دوبي ومنحط في الإعتبار الأخلاقي و البيولوجي، أما بالنسبة للإستشراقات تُعدّ السامية شكل من أشكال التدهور و الإنحلال الثقافي. كما أن السامي لرينان كان "الخلق" الأول الذي صنعه من نسج خياله في مخبره الفيلولوجي لإشباع طموحه في مكانة مجتمعية عامة، و لإبراز الأنا عنده المتمثلة في رمز السيطرة الأوربية (و بالتالي هو) على الشرق و الحيز الزمكاني في عصره.¹ فالسامية، كجزء من الشرق بالنسبة لرينان، ليست موضوعاً أو شيئاً طبيعياً على الإطلاق ولا شيئاً غير طبيعي أو إلهي. بل تموضعت السامية في منزلة بين المنزلتين، وأصبحت شرعية لغرابتها وعلاقتها المضادة للغات العادية، وقديمة و في شكل وحش كظاهرة، تستدعي من جهة أن تسكن المكتبات والمتاحف كموضوع للعرض والتحليل. فالمكتبات والمتاحف هي آخر الأماكن التي تُعرض فيها زبدة الأبحاث والتحليل الصادرة بعد اختبار وغرلة المخابر و من ثمة العرض للدراسة والتعليم.

و حيشماً ولّى القارئ وجهه و هو يتصفح كتابات رينان فإنه يجد أن كل ما تعلق باللغة و التاريخ و الثقافة والعقل والخيال يُصبح مُنحرفاً بشكل غريب لأنه سامي و شرقي و لأنه يكون مادة دسمة للتحليل في المخبر الفيلولوجي. ولهذا فإن الساميين - سواء كانوا يهوداً أم مسلمين بالنسبة لرينان - يعتبرون موحدين ومتشددين ومتطرفين، لم

¹ Edward Said, Ibid., p. 141

ينتجوا أساطيرا و لا فنا و لا تجارة و لا حضارة، و عيهم و ضميرهم ضيق و متصّلب، و الخلاصة أنهم يمثلون تشكلا

وتركيبا دونيا للطبيعة البشرية - *une combinaison inferieure de la nature humaine* .¹

و على الرغم من أن رينان يحترس و يؤكد على أنه يقصد بالكلام السابق بروتو-تايب (نموذج بدائي) وليس الساميين الحقيقيين، إلا أنه يناقض ما يقول لنجدته يتحدث عن اليهود و المسلمين المعاصرين من غير موضوعية علمية في الكثير من كتاباته. و لذلك نجد بين طيّات كتاباته تحول الإنسان (السامي) إلى نوع بشري، إذ أنه في منزلة بين منزلتين، ليس انسانا على الإطلاق و ليس حيوانا أيضا، ليكون خاضعا للمقارنة والأحكام المسبقة حيث يبقى هذا النوع البشري نوعا خاصا وموضوعا للدراسة الفيلولوجية.

و يجد القارئ لكتاب رينان "التاريخ العام و النظام المقارن للغات" - *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* - إشارات إلى العلاقة بين اللغويات و علم التشريح أو الفيزيولوجيا، إذ يعتقد رينان أن اللغات السامية مُشوّهة و ميةة في صورة وحش مُشوّه قياسا على أعضاء الإنسان السامي و بنيته الجسدية و ثقافته و حضارته، و لذلك يستحيل إحياء أو تطوير أو استجماع اللغات السامية - لأنها مقطوعة الجذور غير منتظمة، و منغلقة و مأسورة- من غير تدخل المختصين في الفيلولوجيا الذين سيعيدون بعث هذه اللغات الميتة و بث الروح فيها بالتجديد و التطوير في مخابر "الحدث اللغوي العلماني" و إخراجها من المتاحف و المكتبات للتحليل و الدراسة و التعليم. تعد هذه الملاحظات الرابطة بين الشبه الفيزيولوجي للإنسان السامي ولغاته و ثقافته و حضارته قمة في العنصرية على أساس العرق، لأن رينان يعتقد أن الإنسان السامي ميةة و شكله الفيزيولوجي مشوّه كمشوّه ثقافته و حضارته مما يستدعي التدخل الفوري للعلماء الفيلولوجيين، وهذا بإعتراف بعض المستشرقين. يقول إ.سعيد "من نافلة القول التذكير بأن مخبر رينان الفيلولوجي هو محله القائم والممثل للمركزية الأوروبية - *European*

¹ Ernest Renan, *Histoire générale, & restated in Orientalism*, p.142

ethnocentrism – لكن يجب التأكيد على أن المخبر الفيلولوجي لن يكون له وجود من غير الخطاب والكتابة اللذان من خلالهما يتم إنتاجه و تحيين تجربته.¹

فما هي هذه الفيلولوجيا التي أخذت على نفسها توحيد البشرية و الحضارات، كما يدعي رينان، ثم أخذت مسارا آخر يفرق بين بني البشر على أساس التفوق العرقي و سيطرة فئة قليلة على الأغلبية، و إدعاء عدم وجود أصل إلهي جعل إختلاف الألسن دليلا على عظمتهم و قدرته في هذا الكون؟ فادعى بعض أدياء العلم أن هذه اللغات من صنع الإنسان و من تركيبه البحث، و جعلوا لغة السنسكريت أصل اللغات الهند-أوربية المنتظمة والمتطورة و الحياة، وغيرها ميّت ومُشوه و مقطوع لذا يستوجب إحيائه واستجماعه وإعادة بعثه من طرف مخابر اللغويات أو الفيلولوجيا الجديدة، وأبرموا قياسات عنصرية لإختلال البنية الجسدوية المشوهة للشعوب السامية على لغاتها و ثقافتها و حضاراتها المتوحشة والبربرية. هنا نجد المفكر إ.سعيد يرجع إلى الدرس الفلسفي لتفكيك عقدة الفيلولوجيا المريضة، فينهل من الفكر التنشوي مبادئ عامة تنزع عن الفيلولوجيا لباس "الألوهية" الجديد الذي أخذ أو زعم أخذ مكان الألوهية الحقة، و تزرع الشك في محاولاتها زعم تقديم حقيقة واحدة. فالفيلولوجيا بالنسبة لنيتشه تنطوي على تلك الملكة من نفاذ البصيرة في اللغة والقدرة على إنتاج أعمال دقيقة ذات قوة جمالية وتاريخية. و مع أن الفيلولوجيا جاءت إلى الوجود عندما أنشأ العالم اللغوي ف.أ.وولف -Wolf- مصطلح -stud-philol- يجد نيتشه في نفسه الكثير عندما يعرج إلى أن "المختصين في كلاسيكيات الإغريق والرومان عاجزون عن فهم ميدان تخصصهم، وعن إدراك جذور المسألة، و لم يفهموا أن الفيلولوجيا مصدر إشكال كبير". لأنه و ببساطة: "الفيلولوجيا لا يمكنها البقاء للأبد، لأنها كعلم خاص بالعالم القديم، موادها و وسائلها متناهية و محدودة."¹

¹ Edward Said, Ibid., p.146

¹ Friederich Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, in *The Portable Nietzsche*, (London: Penguin Classics, 1994), pp.46-7

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

كما أن أهداف الإكتشافات الإستشراقية – كإنتاج العلماء لأعمال ثرية و متنوعة، بذل أصحابها أعمارهم في كتابة النصوص و ترجمتها و تشفير النحو و كتابة المعاجم و القواميس و إعادة إحياء و بناء عصور ميتة وإنتاج معارف وضمانية قابلة للتعليم – كلها مشروطة لواقع حقائقها المتجسدة في اللغة و إفرازاتها، و ما هي حقيقة اللغة، تساءل يوما نيتشه:

"إنها ترسانة متقلة من التشبيه والكناية والمجاز ولقياس والبلاغة، وهي باختصار مجموعة من الروابط التداولية والإجتماعية، التي أدخل عليها تحسينيات وجماليات شعرية و بلاغية حيث تظهر للإنسان بعد طول استخدام أكثر تحكما و قانونا و إلزاما: إن المرء ينسى في الأخير أن الحقائق ليست إلا أوهام نسيت أنها كذلك."¹ إذا نيتشه في فلسفته يستبعد بلوغ و إدراك الحقيقة في كل شيء، وليس في اللغة و الفيلولوجيا فقط، فالحقيقة و المعرفة في فلسفته تستبطن إرادة قوة من الإنسان الذي يريد تطويع و إلباس هذه المعرفة لبوس الحقيقة المطلقة لبلوغ مقاصده و أهدافه المتوارية. والقصد أن إ.سعيد يستشكل هذه الحقيقة التي تعكسها الفيلولوجيا عن الشرق و ثقافته و حضارته و لغاته، حيث تصور على أنها حقيقة مطلقة وقطعية وملزمة، تبنى عليها الأحكام و القوانين و القرارات، بل و تستدعي التدخل من طرف أصحاب المشاريع الإمبريالية التوسعية. و ما هذه الحقائق إلا أوهام عادة ما تنسج في خيال العقل الغربي و تبذل من أجلها المهج و الطاقات في مخابر الفيلولوجيا الجديدة لتخرج في صورة دراسات تحليلية يبنى عليها صناع القرار أحكامهم و هنا مكن ضعف الحضور الفيلولوجي في الإستشراق، فهو يقوض إمكانية بناء منظومة علمية متماسكة عن لغات و ثقافات و حضارات الشرق ومنها العربية و الإسلامية، طالما أنها أسست على دعائم عنصرية مُفرقة ومقسمة تهدف إلى تراتبية عرقية و جنسية مبنية على مركزية أوربية متطرفة.

¹ Ibid

إن لجوء إ. سعيد للفكر التشوي لرد مزاعم قطعية "الحقيقة الفيلولوجية" و "الحدث اللغوي العلماني" يمثل في حقيقة الأمر سلاح ذو حدين. فمن جهة يدحض هذا الفكر الدعاوى العلمية القطعية التي يعرضها المستشرقون أمثال رينان وغيره، لكنه من جهة أخرى ينفي الحقيقة حتى عن التنزيل و حقيقة الحياة ومصير الإنسان و مآله في الأولى و الآخرة. لكن إ.سعيد يستثمر مفاهيم القوة و إرادة القوة من أجل دحض الحقيقة التي يريد الإستشراق اثباتها كما سيأتي معنا.¹

2 إدوارد سعيد والتلاقي مع فريدريك نيتشه: أو توظيف المنهج الجينولوجي في كتاب "الإستشراق"

مثلت النزعة العدمية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر مُنعطفا جديدا تشكل جراء تفشي الروح الارتياحية في الأخلاقيات المسيحية وتزعزع الولاء للمدرسة الألمانية المثالية، ومنه تراجع الالتزام بالمثالية الكانطية وانشطار المدرسة الهيكلية وتفككها إلى مدارس واتجاهات متباينة. فظهر نيتشه في سياق تاريخي وسياسي موغل في العدمية وغلبة الشك والارتياب، ومن أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه أراد نيتشه الدفع بمشروع يُجد من قوة وصلابة السلبية التي تغلغت في أوساط المجتمع الألماني تخصيصا والمجتمعات الأوروبية على وجه العموم. فانطلاقا من تأثيره بالتيار ما قبل السقراطي والحركة الطبيعية والذرية اليونانية وانغماسه في النزعة الداروينية، أراد نيتشه اجترار فلسفة خارجة عن المألوف ومُحطمة لأصنام المعهود والمفكر فيه في مجتمعه. فقدم لبنات صرح فلسفي جديد يروم مساءلة منابع وأصول القيم والأخلاق المعهودة في الديانة المسيحية - وغيرها من الديانات- ويُزعزع النظم التاريخية المؤصلة لتاريخ الفلسفة والحقيقة والمعرفة ويساءل الجذور الطبيعية والتاريخية للأخلاق، من خلال المنهج الذي سماه ب "الجينولوجي". في هذا المبحث أردت

¹ وهنا مربط التناقض والتخبط في المنهج الفيلولوجي الاستشراقي فهو يؤكد على ضرورة نزع اليقينية عن الحقائق الإلهية ويثبتها بقوة في أحكامه ونزعاته المبسوطة في معارفه الاستشراقية.

التعريف بالمنهج الجينولوجي، وما خلفيته التاريخية والطبيعية التي أدت إلى ظهوره؟ وكيف وظّفه المفكر إ. سعيد في دراسته وتفكيكه للظاهرة الإستشراقية؟

أ) المنهج الجينولوجي: الإطار المفهومي والخلفية التاريخية

تتحد نقطة الانطلاق في إرساء نيتشه لدعائم المنهجية الجينولوجية ومعرفة أغراضه ومقاصده في وضعه للإطار النقدي من خلال هذه المنهجية، ومنها الوقوف على جميع العوائق التي تعترض تحقيق الانسان لنزواته وطموحاته من أجل حياة مُكتملة ومُحققة، وتعود هذه المعوقات، بالنسبة لنيتشه، إلى القيم والأخلاق التي منشؤها خط عمودي مُتجذر في أي سلطة سواء كانت دينية أو ثقافية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها. وهكذا فإن مشروع ينسل من سرد طبيعي –naturalistic- لتاريخ وأصول الأخلاق. وللوقوف على نظرة مُبسطة للمنهجية الجينولوجية عند نيتشه، ارتأيت اختيار موضوع الأخلاق كمنصة انطلاق هذه المنهجية النيتشوية. أوضح نيتشه أن سؤاله الأول حول "منشأ الخير والشر، الذي سرعان ما تحول الى استشكال الظروف والحالات التي اجترح منها الانسان هذه المعايير القيمية المسماة بالخير والشر؟ وأي قيمة يكتسبها؟"¹ وتبدت الإجابة عن هذه الأسئلة في كتاب ابتداء في فصول تتحدث عن كيفية منشأ الأخلاق والقيم، ثم كُليت في بحث سُمي ب "في جينولوجيا الأخلاق" حيث سرد فيه المراحل التاريخية لنشوء هذه الظواهر "الأخلاق" و"القيم".

جاء في التعريف الشهير لميشيل فوكو للجينولوجية النشوئية بأنها " وثائقي رمادي تم إحكامه بدقة وصبر، وتعمل على فضاء من الصفيح المتشابك و المشوش، كتب على مستندات تمت كتابتها وإعادة نسخها مرات عديدة."² تُعتبر الجينولوجيا منهجا تاريخيا ينظر في الطرق التي تستجمع من خلالها الممارسات والأفكار تأويلات وتفسيرات عديدة

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Trans. Walter Kaufmann, (New York, : Vintage Books, 1989), P.108.

² Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History. The Foucault Reader*. (Ed. Paul Rainbow. New York: Vintage Books, 2010), P.76.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

عبر الأزمنة، وتُظهر المنهجية الجينولوجية التاريخية كيفية اكتساب القيم والأفكار والممارسات بوصفها بُنية مُتعددة الأوجه تكشف عن ممارسات موجودة وأشكال سلوكية وتصورات وأحاسيس تُمنح بمرور الوقت تفسيراً يمنحها معنى لم يكن موجوداً من قبل.¹

لم يقصد نيتشه من كلمة جينولوجياى أصل أو شجرة الأجناس فحسب، بل رأى إمكان زحزحة معناها إلى معاني أخرى تتناول المجالات غير المادية كأصل الممارسات و الأفعال و التمثلات و حتى المؤسسات البشرية، فرفض أن يكون لهذه الأشياء أصلاً أو تفسيراً و تأويلاً واحداً. ولأن الحياة تتراعى وكأنها كتاب مؤلف أو لوحة رسام ماهر تتماهى فيها أشياء ظاهرة للعين و أخرى خفية و دوافع و نوايا وتأويلات متضاربة و قوى متصارعة ورسائل مشفرة و متخفية فإن الأفعال و الممارسات الانسانية يكتسبها نفس التشفير و التماهي و الهيجان والعنف و التنافس، وكان التجريدي و المعنوي اكتسى مادة أخرجته من المجال الروحاني إلى فضاء مكاني وزماني ضيق، و من تعالي الميتافيزيقي إلى صيرورة الآني و الطارئ و الحادث.

هذا المنظور التطوري والمتغير لأفعال وممارسات وسلوك الانسان يُطبقه نيتشه على أصول الأخلاق والقيم، فالجينولوجيا أضحت وسيلة لنيتشه لإمطاة اللثام عن أصول الأخلاق وكيف اكتسبت عبر الأزمنة أنظمتها ومعاييرها القيمية. ففي الفصل الموسوم ب "الخير والشر"، "الجيد والسيء" يُفسر نيتشه كيف ثار جمع من العبيد على النبلاء بعد الانقلاب على قيمهم بفعل الغيظ والشحناء تجاه قمعهم واضطهادهم، فقام بعملية مساءلة للسياقات والأحوال الاجتماعية التي انتجت هذا الغيظ ومن ثمّ عملية التقييم، وكيف ولدت بعد مرور الزمن تشنجاتٍ نفسانية وخصائص شخصية. فمن أجل إعادة تقييم لقيم الأسياد، يلحظ العبيد الشيء "الجيد" والمثمن عند النبلاء من قيم

¹ Raymond Guess, *Nietzsche and Genealogy*, European Journal of Philosophy, (Cambridge: Basil Blackwell Ltd., 1994), P.274-292.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ومبادئ فيجعلونها "شرا"، ويغدو "الجيد" عند العبيد تلك القيم التي يعتبرها النبلاء عادة "سيئة"، مثل الزهد والتواضع والصبر والتأني.¹

يكن حجر الزاوية بالنسبة لنيته في أن أصل الأحكام المتعلقة بالجد والسيء لم تكن أخلاقية، لذا استشكل كيف أصبحت هذه الأحكام أخلاقية - بمرور الحقب والأزمنة. وفي مقابل العبيد، يفحص نيته تقييم النبلاء لما هو "جيد" و"سيء" فيما يخص بعض الخصائص الشخصية، كأن يكون للنبل صفات شخصية خاصة، كالشرف والنخوة والتعالي، وبهذا المعنى يرتبط "الجيد" بقيمة إيجابية اكتسبها النبلاء بالنظر إلى مكانتهم في العالم وبأنها قيمة مستحقة ومثمّة.

بينما تكتسب بعض الخصائص الشخصية، كالتواضع والتسامح، تقييماً "سيئاً" من النبلاء الذين لا يكتفون بأي تأنيب أخلاقي لوضعهم ومكانتهم، إذ يكتفي الأسياد بالنظر إليهم بإزدراء. وعندما يضجر العبيد من وضعهم تحت سيطرة النبلاء، فإن ثورتهم التي يشحنها الغيظ والحقد هي التي تُنشأ الأخلاق. وبهذا النشوء، ينعكس "الشر" بالضرورة في "اللاأخلاقي" و"الخير" في "الأخلاقي". يُعد هذا جيداً ومثوياً بالنسبة للعبيد لأنهم الآن "جيدين" بعد قبولهم لحالتهم ونمط عيشهم في تواضع، لكن في المقابل، فإن النبلاء "أشرار" لاستكبارهم وانتقامهم وسلوكهم المنحرف. وإذا أمكن تويخ النبلاء بسبب حالهم ومكانتهم، فيمكن أيضاً الاعتقاد بأنهم يستحقون العقاب، طبعاً إذا كانت أفعال الإنسان شريرة، فإنه يستحق التويخ والاستنكار بسببها. في المقابل، سيتبدى الخير طبيعياً ومُستحقاً للجزاء وسيغدو من السهولة أن يقتنع (العبيد) بأنهم فعلاً أعلى وأرفع منزلة، ولهذا يرفضون أن يكونوا مثل النبلاء.¹ وهكذا

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, ibid

¹ Maudemarie Clark. *Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality*. Nietzsche, *Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Ed. Richard Schacht. (Los Angeles: University of California Press, 1994), P34.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

تتضح معالم ومفاعيل الجينياتولوجيا التاريخية النيتشوية بوصفها مُفسّرة للأحكام الأخلاقية من جهة انفعال وثورة نفسانية انبثقت عنها قيمٌ وأخلاق العبيد.

ثم يُفسّر نيتشه بإعمال المنهج الجينياتولوجي منشأ الشعور بالذنب الذي يربطه بتطور الوعي السيء. فبرأي نيتشه فإن فكرة الإحساس بالذنب تعود إلى حالة شعورية بالذنب، فإذا عجز المدين عن تسديد دينه فإن الدائن سيمكنه استرجاع حقه من خلال العقاب. كان هذا الأخير في صفته القديمة فعلا يدل على القسوة والشدة اللتان تفضيان إلى استرجاع الحقوق، حيث يرى نيتشه أن ممارسة العقاب تجذرت في غريزة انسانية نحو القسوة والعدوان. لكن هذه الغريزة أضحت غير ملائمة للمسلمين والمتواضعين الذين ينشدون العفو والتعاون، وهكذا فمن أجل الوقوف على مصالح أخلاق العبيد تمّ "أخلقهُ" الشعور بالتأنيب باتجاه ممارسة قسوة ذاتية. أي أن غريزة القسوة لم تندثر، إلا أنها لا يُمكن للمرء ممارستها على قريبه أو جاره في مجتمع حدائثي وحضاري، ولهذا تمّ قلبها إلى الداخل أي إلى الذات، وأطلق نيتشه على هذا النوع من التأنيب بـ "الوعي السيء"¹. وهكذا يُقدم نيتشه تأويلا طبيعيا لمفهوم الشعور بالذنب وتأنيب الضمير - الذي كان ممارسة غير أخلاقية- حيث أعيد تقييمه ثم مُنح تفسيراً أخلاقياً.

ربما يستشكل القارئ أغراض نيتشه الدقيقة من خلال قراءة واحدة لكتاباته عن أصول الأخلاق، باعتبار تعدد القراءات والتأويلات التي تناولت منهجيته النيتشوية الجينياتولوجية، لكن من شأن كتاباته في هذا الموضوع أن تجعل ممكناً فهم أفكاره الفلسفية، وخاصة فيما تعلق بنزعتة الطبيعية ومناوئته للواقعية، وكذا الأفكار التي وظّفها ميشيل فوكو في فلسفته، هذه المفاهيم تُعد ركيزة في القبض على الجينياتولوجيا وكيفية اشتغالها كمُعطى تاريخي حول جذور الأخلاق.

¹ Ibid,

ب) المسار التطوري الطبيعي في تفسير الجينياتولوجيا

تتمثل حجة نيتشه في استماتته في الدفاع عن اللاواقعية في خلعه الواقعية والموضوعية عن القيم والأخلاق، لذا يرفض وجود أخلاق كونية –universal morality- يمكن الرجوع إليها، ويعود هذا الرفض إلى تأثره بالنزعة السفسطائية ما قبل سقراط التي تعتقد بنسبية القيم وميوله الطبيعية أو المنهجية الطبيعية المفضية إلى التفلسف موازاة مع الفحص والاختبار التجريبي في ميادين العلوم. فيعتقد نيتشه مثلاً أنه " لا توجد ظواهر أخلاقية وإنما تأويلات وقراءات أخلاقية للظواهر"¹. ومن أجل فهم مبسط أكثر يمكن الاستئناس بهذا المثال: لو شاهد رجل مجموعة من المراهقين يعتدون على عجوز، فإنه لن يتوانى في الحكم على تصرفهم بأنه خاطئ، إذ لا يستدعي فعلهم أي تفكير أو تمحيص لأنه فعل خاطئ. الإشكال المطروح يكمن في مصدر انبثاق ردة فعل المشاهد، فهل تعود إلى خطأ الفعل الواقع والمشاهد، أم أنه انعكاس لشعور الانسان الأخلاقي الذي اكتسبه نتيجة تنشئته الأخلاقية.²

إذا عندما يشهد المرء ظاهرة معينة فإنه من غير المؤكد أن تشتمل على أي خصائص لمعطى أخلاقي، فقد تكون الظاهرة، حسب نيتشه، لا تشتمل على أي مثلمة أخلاقية، وقد تكون ردة الفعل الأخلاقية منبثقة عن المبادئ الأخلاقية التي نشأ عليها الانسان. وهكذا فإن أحسن مقارنة لفهم منشأ الأخلاق تعتمد على المنهج الطبيعي وتفسير الحالة النفسانية-الاجتماعية. فكل نوع أو حالة بشرية تتركز على عدة عوامل مختلفة، كالظروف الاجتماعية التي نشأ عليها المرء وحالات الوعي أو اللاوعي وما تفرزه من مواقف تجاه العالم. فحسب نيتشه أي حكم أخلاقي

¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*. Trans. Walter Kaufmann. (New York: Vintage Books, 1989) Print. §108.

² Gilbert Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. (New York: Oxford University Press, 1977), P.4

أو قيمة، لا ينبغي التفتيش في المبادئ الأخلاقية العالمية، بل يجب أن تُقارب القيمة والمبدأ الأخلاقي بالنظر إلى أنواع العوامل الاجتماعية والنفسانية وتأثيراتها ووقائعها.¹

ومقصد نيتشه من الحفر الجينيولوجي عن الأخلاق هو الوصول إلى تفسير كيفية وصول المرء إلى مجموعة من القيم باعتبار صنفه، وقد رأينا سابقا كيف أصبحت قيم العبيد، كالتواضع والتسامح والزهد، مندوحة ومُستحبة لهذا الصنف من الناس، ذلك أن وضعهم النفساني والاجتماعي كان وراء تقييمهم بشكل كبير. إذ لو كان هؤلاء العبيد أقوياء و بمقدرة على مواجهة أسيادهم بشكل جريء وعدواني لاختلفت قيمهم تماما. لكن نيتشه يعتبر أن عدم قدرتهم على مواجهة الأسياد والانقلاب عليهم أدى إلى نشوء حالة نفسانية يملأها الغيظ والحقد، وهكذا فإن الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالخير والشر كالتى تعكسها أخلاق العبيد مصدرها حالة نفسانية.² ومن أجل فهم أوسع للتفسير الطبيعي لهذه الأنواع من المبادئ والقيم المنبثقة عنها، يدعو نيتشه إلى ضرورة أن يستوعب المرء طريقة ظهور وتطور وتغير هذه القيم عبر الأزمنة. لذا يقترح ميشيل فوكو فهم عنصران في المنهجية الجينيولوجية وهما: الأصل والظهور، بوصفهما بوابتان مُمكنان من حل وتفكيك أي أنظمة قيمية. فبحسب فوكو فإن "الجينيولوجيا تعارض نفسها للبحث عن الأصول"¹ باعتبار أن البحث عن أصل واحد لقيمة أو فكرة يستحيل تحقيقه.

لذا تسعى الجينيولوجيا في "البحث عن منشأ القيمة بالنظر إلى جذور متعددة ليس لها أصل واحد، أو نقطة ابتداء، ولا نقطة انتهاء تاريخية."² ينبغي إذا التفتيش في ظواهر اجتماعية عديدة ظهرت خلال أزمنة لتقدم سرد طبيعي لظهور هذه القيم والأفكار. يُعتبر الأصل "الانتماء القديم لفئة أو جماعة تُعززه روابط الدم والتقاليد والطبقة الاجتماعية، و يسعى (الأصل) في البحث ليس في الخصائص النوعية أو المشتركة، كالشعور أو الفكرة، وإنما في

¹ Ibid

² Ibid,

¹ Michel Foucault, Ibid., p76

² Ibid., p.81-84

الفريدة والشاذة وما يقبع وراء وتحت كعلامات فارقة بحيث قد تتقاطع فيما بينها لتشكيل شبكة يصعب حلها وتفكيكها. فالجنيولوجيا تسعى لتحديد الحوادث والانحرافات الدقيقة، والأخطاء والاشتباهات المضلل، والحسابات الخاطئة التي تُنشأ هذه الأشياء الموجودة والمستورة والتي تشتمل على قيمة بالنسبة لنا.¹

يتمثل غرض الجنيولوجيا في هذا السياق في دراسة تعالقات الشبكات في التاريخ للوقوف بدقة على ما يربض وراء القيم في مسار التاريخ. أما الظهور فهو "فضاء المواجهة لكن ليس في محل مُغلق يُوفر فرجة لصراع بين الأقران والمتكافئين، بل إنه اللامكان ومسافة خالصة، يوحي بأن المتخاصمين لا ينتميان إلى فضاء مُشترك. لذا لا يوجد مسؤول وراء "الظهور" وبالتالي لن يتشرف أحد فيه لأنه يظهر في فترة فاصلة (بين الفترات) أو في فجوة."² وفي لحظات البروز والظهور تُسيطر بعض القوى على أخرى، وتسقط هي الأخرى في براثن السيطرة (في فترة أخرى).

وهكذا يؤدي ظهور القوى المنتصرة إلى نشوء القيم وتأسيس المعايير، ففي "جنيولوجيا الأخلاق" تظهر هذه العوامل (الأصل والظهور) بوضوح باعتبار المهمة التي تقومون بها ألا وهي تفكيك بعض الممارسات الاجتماعية، كالعقاب مثلا، من جهة حيازتها على المكانة الاجتماعية المتعارف عليها في هذا الزمن. وتبدت تفسيرات نيتشه واضحة في الكشف عن الطبيعة الطارئة والمؤقتة والمتغيرة للقيم، ومشروطة بالحيط الاجتماعي التي تمخضت من رحمها، باعتبارها رهينة التأثيرات الدقيقة والطارئة لحقب من التغيير والتطور، فهي إذا عوامل مؤثرة في أنواع من الحالات العقلية والنفسانية والاجتماعية. إذن، للقبض على دعائم جنيولوجيا القيم والأخلاق والمعرفة، حسب نيتشه، يقتضي عدم البحث في أصولها الميتافيزيقية، فهي مرتبطة بنشاط طبيعي ضارب في المتغيرات الأثرولوجية والنفسانية والاجتماعية، وبتقلبات التاريخ، وتتم باستعادة الحوادث والتفاصيل الدقيقة في كل بداية، ولا تتولى قافلة عن كل خداع ومكر ولو كان دقيقا وصغيرا، فهي ستتبدى لاحقا في صورة أخرى، ولهذا فإن الباحث في الجنيولوجيا لن يستغني عن التاريخ

¹ Ibid,

² Ibid,

لكي يتجاوز أوهام ومغالطات الأصل، "كالفيلسوف الزاهد الذي في حاجة إلى طبيب لطرد ظلال روحه، يجب أن يكون (الجينولوجي) حاذفا وعارفا بأحداث التاريخ ومفاجأته وتقلباته وانتصاراته غير الدائمة وهزائمه غير المستساغة كأساس لجميع البدايات والانتكاسات والوراثيات".¹ وهكذا اقتضى البحث عن الحقيقة بالنسبة لنيتشه تقفي النوازع المتخفية وراء هذا البحث، ومنها إرادة القوة.

ج) نيتشه من إرادة الحقيقة إلى إرادة القوة

يكن حجر الزاوية في ادراك استخدام المفكر إ.سعيد للفكر النيتشوي في استحلاب مضامين إرادة القوة عند الأخير، لكن قبل الوقوف على توظيف إ.سعيد لهذا الفكر، ينبغي فحص رؤى نيتشه حول "الحقيقة". يُسجل القارئ لنيتشه مساران في اطلاقه للفظه "الحقيقة". يُطلق نيتشه لفظه "الحقيقة" ويقصد بها الحقائق الميتافيزيقية والدينية، وتمثل في الحقائق التي تتعالى عن العالم المعاش، وهي مُطلقة وحقائق كونية يمكن تحصيلها بصرف النظر عن وعي الانسان، وترتكز على أسس موضوعية، سواء كانت من خلال إله أو علم أو حقيقة الشيء في ذاته - حسب الإطلاق الكانطي. وبحسب نيتشه فإنه من دون "الإله (الغائب) أو الشيء في ذاته لكانت الحقائق الميتافيزيقية من غير أصل".¹

يُقدّم نيتشه إرادة الحقيقة بأنها إرادة تطمح لتحقيق الحقائق الميتافيزيقية، وينتقد نزعة تحقيقها باعتبار أن ما يسميه "موت الإله" ينطوي على زحزحة عالم ميتافيزيقي متعالي، ورغم قوله ب "امكانية وجود عالم ميتافيزيقي إلا أن المعرفة به تُعد أقل ثمرة من المعرفة التحليلية للعناصر الكيميائية للماء".² وأراد نيتشه من "موت الإله" أيضا التأصيل لفكرة

¹ Ibid,

¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Trans. Walter Kaufmann,(New York: Rondon House, 2000) p.199

² Friedrich Nietzsche, *Human: All Human*, Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 1995), in Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. 1st ed. Cambridge: University Press, 1990, p89

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

انعدام "عين الإله الناظرة" باعتبارها المرجع الميتافيزيقي الذي يحتكم إليه الانسان في اختبار دعاويه المعرفية، ولهذا يستبعد نيتشه الولوج إلى الحقائق الميتافيزيقية، ويستبدلها بالوضعية الإيستمية المنظورية - epistemic perspectivism- وبعد استبعاد الحقائق الميتافيزيقية وتفكيك الإيستمولوجيا القديمة، يستبعد نيتشه المفاهيم الكانطية ك "العقل الخالص" و "المعرفة لذاتها" لتناقضاتها وحدودها، ويقترح المعرفة المرتكزة على المنظورات، لكونها تشمل على "الحقيقة" في "أعين الفرد، والمجتمع، والعرق، والدولة، أو اعتقاد، أو ثقافة"¹. وبهذا تغدو الحقيقة ذاتية ونسبية وليست موضوعية، ولن يُدرك العالم من جهة معنى واحد، بل من عدة معاني وقراءات مُتباينة تضيف على العالم بُنية ووحدة وغرضاً.

وفي هذا السياق لم يتبقى، حسب نيتشه، إلا "حقائق الرجال" التي تسهر على استمرار وجود الأنواع.

ويُفكك نيتشه إرادة الحقيقة (الميتافيزيقية) باعتبارها نابعة من حالة نفسانية وأوهام ذاتية، فهي نزعة لا تتجه نحو إمارة اللثام عن الحقائق، وإنما إرادة لجعل كل شيء "مُفكّرٍ فيه". فبدلاً من أن يكون هناك اتفاق حول حقائق ميتافيزيقية أو دينية يجب اكتشافها بعقلانية، يرى نيتشه أن هذه الحقائق إن هي إلا خرافات أنشأها الإنسان، إذا هي الحاجة النفسانية التي تؤدي إلى صناعة الخرافات الميتافيزيقية والدينية التي تُضمّر الحاجة إلى الحقيقة المتعالية والمطلقة. ويُعتبر الرعب من عالم في تعبيرٍ مستمرٍ وراء اقحام الأنسنة، وبعبارة نيتشه الأخرى "قراءة الطارئ والحادث والمتأخر والمشتق

¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 2000), in Linda L. Williams, *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*. (London: Rowman & Littlefield, 2001), p209.

كشياء جوهرية ومطلق وخالد".¹ لذا ينبغي، حسب نيتشه، أن تُستوعب إرادة الحقيقة ليس ك "إرادة الحقيقة المطلقة"، وإنما ينبغي أن تُستوعب في إطار "إرادة القدرة على التفكير في كل شيء".²

وبحسب نيتشه، يُمكن اضفاء العقلانية على عالم الصيرورة من خلال ابتكار عالم الوجود، فقد يُخفّف هذا من وطأة مخاوف ورعب الكينونة ويسمح للبشرية بالبقاء، لكنه لا يُبرر حسب نيتشه دعوى التفسير الميتافيزيقي أو الديني للحقيقة. وهذا ما يُفسر ربما مقولة نيتشه بأن "الحقائق" إن هي إلا "أوهام ونسبنا بأنها أوهام".³ وهكذا يقبع وراء هذا التفسير أن البشرية خلطت بين بحثها عن البقاء والوجود وبين ابتغائها الحقيقة.

ويعتبر نيتشه أن إرادة الحقيقة غير كافية لتفسير الوضع البشري، فجعل كل الأشياء "مفكّرة" هي نزعة مرتبطة بالطبيعة البشرية، لكنها ليست كل الإرادة فزادشت قال "أنت الذي هو الأعقل والأذكى إنما أنت إرادة للقوة".⁴

ولهذا فإن الدافع نحو الحقيقة الميتافيزيقية والدينية ليس الحقيقة في ذاتها وإنما القوة، فالبشرية تنشأ "الحقيقة" لتحقيق طموح فُهم الطبيعة واستيعابها ومن ثمّ لتغدو سيّدة عليها، وليس البحث عن "الحقيقة" إلا لتحقيق الرغبة في امتداد وتوسّع القوة. يصف نيتشه الباحثين الميتافيزيقيين في عصره أن "معرفة منشأة وصانعة، وصانعتهم تشريع، وأن إرادتهم للحقيقة إنما هي إرادة قوة".¹ وبرأي نيتشه، فإن المرء ينسى أن "الحقيقة" وهمّ وأنه يحس بتضخم كبير في بيئته عندما يُقحم شرحا وتأويلا رغم أنه تفسيرا واهما لبيئته.

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Rondon House, 2000, p177, in Wayne Klein, *Nietzsche and the Promise of Philosophy*. State Univ. of New York Press, 1997, p86.

² Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Rondon House, 2000, p713, in Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Ibid.,

³ Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lies in a Non Moral Sense*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Rondon House, 2000, pp.42-47. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Ibid.,

⁴ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Ibid,

¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ويعتبر نيتشه التمسك بـ "الحقيقة" يمنح المرء معنى القوة على الجمادات، بل وأيضا الحيات، وبهذا ترفع البشرية نفسها فوق كل الأشياء باعتبارها أعلى الأصناف بالنسبة لجميع الحيات الواعية. وفي وسط النوع (البشري) ذاته فإن امتلاك الحقيقة التي ترض وراء الحقائق المشتركة بين بني البشر، يُعتبر تحقيق لدرجة رفيعة من القوة على حساب بشرٍ آخرين، وينعكس هذا المعنى في مقولة نيتشه: " أولئك الذين يشعرون أنهم "امتلكوا الحقيقة" ما مقدار الممتلكات التي لن يتخلوا عنها من أجل الحفاظ على هذا الشعور؟ ما الشيء الذي لن يرموه لكي يبقوا "فوق"، أي فوق الآخرين الذين يفتقدون الحقيقة".¹

ويتمسك نيتشه بمقاربة اقصائية تجاه نزعة الميتافيزيقيين واللاهوتيين والعلميين نحو الحقيقة المطلقة، فطالما أن الحقائق أُنتِشت لوصول التجربة البشرية بالعالم الميتافيزيقي، فإنها تظل مجرد افتراضات وأحكام تُطلق هنا وهناك، لذا يعتقد نيتشه أن نزعة الوصول إلى الحقيقة لا تنبثق من نزعة خالصة ومُستقلة وعقلانية، وعليه فإن إرادة الحقيقة ليست إلا من مظهرات "إرادة القوة". وبالكيفية ذاتها، يرفض نيتشه معنى "إرادة الحياة" في فلسفة آرثر شوبنهاور إذ أن إرادة الحياة من الغباء أن تريد فقط الحياة بل تطمح إلى القوة أيضا.

إن مقارنة نيتشه المخترجة لإرادة الحقيقة باتجاه إرادة القوة استجلبت قراءات وتفسيرات لغرض نيتشه من هذه المقاربة، من أشهرها تأكيده على مفهوم نشوئي حول طبيعة الحقيقة، حيث يأخذ بعدا ميتافيزيقيا في فلسفته، فمنظوره للحقيقة استدعى اعتقاده بأن "الحياة إرادة قوة"¹، وأن "الحقيقة الوحيدة تكمن في إرادة النماء أقوى من أي مركز قوة، ليس المكابدة للبقاء وإنما إرادة الامتلاك، والسيطرة، والتطور، والزيادة، والنماء بقوة".² ويتبدى هذا المعنى

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, ibid., in Wayne Klein, Nietzsche and the Promise of Philosophy. (State University. of New York Press, 1997), p86.

¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 2000), p 254, in Linda Williams, *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*. (London: Rowman & Littlefield, 2001), p157.

² Ibid, p 689.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

بوضوح في قوله: "هل تعرفون ما هو هذا العالم بالنسبة لي؟ هل سأظهره لكم في مِرآتي؟ هذا العالم هو وحش من القوة، من دون بداية ولانهاية، كمية ثابتة وصلبة من القوة التي هي في نماء ليس أكبر ولا أصغر، والتي لا تضمحل وإنما تتحول، ولا تتغير في الحجم، وهي اقتصاد من دون انفاق ولا خسران.. هذا العالم هو إرادة القوة، وليس غير هذا، وأنت ذاتك أيضا إرادة قوة وليس غير هذا."¹

إذن، تتبدى مقارنة نيتشه للحقيقة في بعدها الميتافيزيقي، فبرأيه تُمثل الطبيعة "وحشا من القوة" التي ليست لامتناهية، بل إنها محدودة في الفضاء. فليس هناك في الكون فضاء فارغ، وفي كل مكان هناك مراكز قوة تتنافس فيما بينها من أجل التوسع والتمدد والنمو. ويتراءى هذا العالم بأنه "خالد وخالق لذاته ومدمرٌ أيضا لذاته، بنزعاته وتمظهراته الخلاقة والتدميرية المتمركزة على إرادة القوة. وهكذا يتجلى الإبعاد النهائي، هذا العالم ليس إلا إرادة قوة وليس غير هذا."² وبهذه المقاربة المنظرية يرى نيتشه أيضا في إرادة القوة أنها مفهوم تقيمي ومعيارى، فليس شيء في الحياة "له قيمة، باستثناء درجة القوة، بافتراض أن الحياة ذاتها هي إرادة قوة."¹ وكذلك في قوله "ما المعيار الموضوعي للقيمة؟ إلا المقدار المنتظم والمعزّز للقوة."²

وهكذا يرى نيتشه أن الحقيقة تتكوّن من "مراكز قوة" وكل مركز يسعى لتوسيع وتمديد قوته على حساب مراكز أخرى. فالقوة في رأي نيتشه تنعكس في معنى التعالي والتفوق باشتغالها على مُعطى داخلي وعملي، ولا يريد نيتشه من إرادة القوة شيء ثابت بل إنه مفهوم يقوم على الصيرورة والتقدم والتغيّر. فهذا التعالي والتفوق يكتبه معانيه من دون التعلق بغاية أو نتيجة وفي الوقت ذاته يتجاوزها إن اقتضى الحال، هذا المفهوم ينطوي على أنه لا غاية و لا

¹ Ibid., 1067

² Ibid., p674

¹ Ibid., p55

² Ibid., p675

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

نتيجة من غير التعالي عنها أو ربما تدميرها تماما، فزادشت ذكر "أن مهما صنعت أو أنشئت و مهما أحببته، فإنني سأعاده و لو بعد حين." ¹ فالقوة أو فلنقل إرادة القوة بالنسبة لنيته متعطشة بشكل أبدي.

وبمفهوم "إرادة القوة" يتوقف تحديد الصفة الأساسية للوجود، فأى وجود إن هو إلا من تظاهرات إرادة القوة، التي تؤكد على طبيعة الوجود كصيرورة لأنها تُفسر الوجود كصراع وتقلبٍ دائم. ويتبدى التفسير الميتافيزيقي لإرادة القوة أيضا في اعتقاد نيته بأن "جميع الأحداث الناجمة عن النوايا والمقاصد فإنها ترجع إلى مقصد زيادة القوة." ² كما تعود جميع الملكات الفكرية والشعورية والإرادية إلى تقديرات مُرتبطة بشروط وجودها، وهي أيضا تُفسر بإرادة القوة. فكل سلوك أو تصرف، سواء بوعي أو دون وعي، تدفعه غاية فهو حسب نيته من تظاهرات إرادة القوة، فالأخيرة إذا تخدم مبدأ جامعا يقبع وراء كل الموجودات بشتى وظائفها.

وتتبدى معاني إرادة القوة في بعدها الميتافيزيقي في مبحث "ما وراء الخير والشر"، فبرأي نيته، أن افتراض أنه لا يوجد شيء مُعطى يعكس الحقيقة باستثناء عالم الرغبات والأهواء، وأنه لا يمكن ولوج الحقيقة من فوق أو تحت عدا من خلال الدوافع، فإن هذا يجز المرء للتساؤل إذا كانت الإرادة فعالة وكافية، أو إذا كان المرء يؤمن بالخصائص السببية للإرادة، فإذا كان الجواب بنعم، فينبغي أن تُقدم فرضية سببية الإرادة كعنصر وحيد ومُفرد. فلو افترض المرء، برأي نيته، أن جميع حياتنا ودوافعنا الغريزية هي تظهر واحد لإرادة القوة، وإذا أمكن أيضا افتراض أن جميع الوظائف العضوية تعود إلى مبدأ إرادة القوة، فإنه يمكن تحديد كل قوة فعالة بإرادة، وهكذا فإن العالم إن هو إلا إرادة قوة وليس غير هذا. ¹ ويتبدى بوضوح من فلسفة نيته أن الغرائز والدوافع النفسية كتمظهران للطبيعة البشرية هما المحفز والدافع

¹ Richard Schacht, *Making Sense of Nietzsche: Reflection Timely and Untimely*, (University of Illinois Press, 1995), pp. 89.

² Friedrich Nietzsche, *The Will of Power*, Ibid, p663

¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

لمبدأ المغالبة والصراع في الحياة التي تستدعي الكد والعمل والاجتهاد، ولن يتحقق الاكتمال الذاتي بحسبه بدفع ونفي الدوافع والنزوات.

د) كيف تأثر إدوارد سعيد بالمنهجية الجينية الولوجية واستخدمها في تفكيك الإستشراق؟

مثلت المسائلة النيتشويه الارتياحية من وجود حقيقة واحدة مُطلقة والشك في قيمة المعرفة والعلوم حجر الزاوية في مقاربة إ.سعيد للظاهرة الإستشراقية. فقد اكتشف أن اشكالية الإستشراق تؤول إلى أنه خطاب وتمثيل يتشكل في ظل لغة مُراوغة تختزل تجربة المستشرق في محاولته فهم الشرق من خلال لغة خطابية معرفية وعلمية. إذ يتطرق نيتشه في بعض كتاباته للإشكالية التي تنعكس في اللغة وطرق توظيفها، وكذا اشكالية من يستعملون هذه اللغة لدوافع وأغراض مُعيّنة، ف "الفرق بين الحقيقة والكذب أصبح واضحاً، فالكاذب يُوظفُ تحديداً وإشارات (لغة خطابية) مشروعة لتظهر حقيقة ولكنها ليست كذلك."¹

ويتبدى تأثر إ.سعيد بالفكر النيتشوي في ارتياحه من الحقيقة التي تعكسها اللغة المستخدمة في الكتابات الإستشراقية كون الكلمات لا تُعد التعبير الكامل والدقيق للحقائق، فهي تُمثل الممثل بنحو غير دقيق، وتضفي سلطة لتمثيلات وهمية وتجعل من اللاحقيقة حقيقة. ضف لذلك أنها وسيلة للمُراوغة والخداع والتأثير على العواطف والأحاسيس بقصد تغيير الوعي والرأي العام.

وتأثراً بالمنهجية النيتشوية الارتياحية من وجود المعرفة أو الحقيقة الموضوعية، يسأله إ.سعيد دعوى الاستشراق المتمكن من المعرفة والأفكار حول الشرق والغرب، فما يدعي الإستشراق استيعابه معرفياً، أن الشرق مثلاً يتباين عن أوربا لأنه ليس أوربياً، وأن الغرب والشرق كيانان منفصلان تماماً ثقافياً وفكرياً ومعرفياً، وأن أي عنصر جامع بينهما سيضمحل

¹ Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lies in a non-Moral Sense*, Ibid., p89.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

أمام واقع العامل الجغرافي الجازم بأن الانسان الغربي يعيش في الغرب والشرقي يعيش في الشرق إن هو إلا اعتقادات
جزافية غير مؤسسة.¹

ويُنصب اهتمام نيتشه في التشكيك من المعرفة بوصفها شكلا من أشكال الحشو وباعتبار اغراقها في التصنيف
وتشكيل الطبقات، وينضوي تحت النقد النيتشوي ارتباط وثيق بين التصنيف المستعمل لتقسيم وتصنيف الشعوب
وتقسيم المناطق والجهات وبين إعادة سماع هذا التصنيف والتقسيم. وينعكس هذا في الذهنية الغربية الشائعة، أي أن
التعرض المتكرر لسماع التصنيف والتقسيم للشعوب والثقافات، من شأنه أن يؤدي إلى التصديق بها والاعتقاد فيها
بغض النظر عن مطابقتها للواقع والحقيقة أم لا. واستنادا للفكر النيتشوي يؤكد إ.سعيد على شدة تأثير العقل الغربي
بما يسمعه ويقراه من مواد اعلامية أو معرفية أو ثقافية عن الشعوب والثقافات الأخرى، فكلما زاد عدد القراء
الأوربيين الذين قرأوا وسمعوا عن التباينات بينهم وبين الشعوب والأمم الشرقية، كان من الأقرب أن يثقوا بواقعها
والحقيقة التي أريد لهم استدخالها واستيعابها. وهكذا يخلص هؤلاء القراء إلى "الاختلاف الجذري بين الشرق والغرب،
أو الشعوب الشرقية والأوربية لأن الأولى ليست أوربية. فالتأثير العميق للتصنيف الفارغ وتشويه الأفكار حول الشرق
وتضخيمها من خلال صور نمطية تؤدي إلى الدوران في حلقة فارغة وتكرار التصورات التي لا يترك العقل الغربي
الإستشراقي المجال لنقدها ومناقشتها هو ما دفع المفكر إ.سعيد إلى الاستغناس بالفكر النيتشوي للكشف عن
التصنيفات الإستشراقية وتضخيمها للأفكار حول الشرق.¹

يقوم إ.سعيد بكشف الأخطاء القابعة في اللغة الخطابية الإستشراقية، فهو يرى أن الاكتشافات الموضوعية
للإستشراق ومنها: أبحاث عدد كبير من العلماء بتحرير النصوص وتنقيحها وترجمتها، وشرح قواعد النحو المدونة،

¹ Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, (The Overlook Press, November 2006),p74

¹ Robert Irwin, *Ibid*,

وتحرير المعاجم والقوامين، وإعادة بعث الحقب الميتة، قد أنتجت تعليماً وضعياً أمكن التحقق منه، إلا أنها كانت دائماً حبيسة واقعها وحقائقها، فهي مثل أي حقائق أخرى تنبجس عن اللغة وبالتالي ستظل تتجسد فيها. بمعنى أن جميع العلوم التي تقدّمها الأعمال الإستشراقية تظل رهينة اللغة الموظفة وإن أصر أصحابها بأنها تمنح قرائها القبض على حقائق مطلقة.¹

يستعين إ.سعيد في هذا السياق بتعليقات نيتشه حول العلاقة بين اللغة التحديدية أو اللغة الكليّة المطلقة واستخدامها كأداة سياسية. فنيته يعتبر أن اللغة والحقيقة والقوة ترتبط ببعضها، فاللغة "جيش مُنتقل من المجازات والاستعارات والكنائيات والتشكيلات البشرية، فهي مجموعة من العلاقات البشرية التي تمّ نقلها وتغييرها وتزيينها بأساليب بلاغية وشاعرية، حيث تبدى بعد استخدامها لفترة مديدة قوية وقانونية وإلزامية، فالحقائق أوهام وينسى المرء أنها كذلك."² فحسب المنهجية الجينيولوجية فإن علم تاريخ اللغة واشتقاقات الألفاظ علماً نيتشه أن ينظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها، وأن يُبصر أن بعضها في طريق النشوء، فمهمة علم تاريخ اللغة تتحدد بوصفها فكاً للرموز وكشفاً عن القوى الكامنة خلف نوازع المعرفة. ومن هنا جاء النظر إلى الثقافة بعامة والمعرفة بخاصة باعتبارها لغة، وأن جميع الظواهر ليس سوى رموز لا تُعبّر بل تدل وتعني. فالفيولوجيا الفاعلة تسعى إلى اكتشاف القوى الرابضة خلف قيم المعرفة.¹

وفقه اللغة هو العلم الذي يهتم بتفسير النشاطات الفعلية التي تتحكم في الظاهرة الثقافية، فنجد بالتالي أن لديه تجاوزاً للمعنى الذي تقوله الكلمات، وحصراً للاهتمام بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة ومن خلالها، أي القوى التي تمتلك سلطة التأويل. وينتج من هذا نشوء مشروع يضع اللغة على مشرحة النقد والتقييم،

¹ Edward Said, Orientalism, p 67

² Friedrich Nietzsche, On Truth and Lies in a non-Moral Sense, Ibid., p131

¹ عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة و الارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، (بيروت: منتدى المعارف، الطبعة الأولى، 2013)، ص 141-142.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ويطرح أسئلة لها وقعٌ جديد على الأسماع: من يستخدم الكلمة؟ على من يجري تطبيقها؟ ماذا ينوي من وراء ذلك؟ ماذا يريد ذلك الذي يقول تلك الكلمة؟ لذلك يُقرر نيتشه أن "أصل اللغة نفسه بمثابة فعل سلطة يصدر عن الحاكمين، يقولون هذا الشيء -هو كذا وكذا- يربطون الشيء أو الحدث بكلمة فيتملكونها."¹

واشتهر نيتشه بأسلوبه السيميائي غير المباشر من خلال النصوص التي يستخدم فيها العروض والمجاز والأساليب البلاغية الأخرى كإشارات تعكس بواطن ثقافات ونزعات تأويلية تخفي إرادة الهيمنة والسيطرة. فقراءة وتأويل الإشارات، حسب نيتشه، ينطوي على توفّر إطارٍ مفاهيمي يجعل التأويل ممكناً، هذا الإطار أرادته نيتشه أن يكون فيزيولوجيا، بمعنى أن أي إشارة ترمز إلى تعبير عن الصحة أو المرض. ويُظهِرُ تبني هذا الإطار أن الإشارات تُستعملُ كغطاءٍ يخفي حالة فيزيولوجية مُضادة. فمُسميات الأخلاق، برأي نيتشه، لا تدل على شيء، وإنما هي كما هو حال السيميولوجيا، ذات قيمة لا تُقدر فهي تُظهر للإنسان المتعلم على الأقل وقائع ثمينة للثقافات والعوالم الباطنة التي لا تعرف بمقدار كافي "فهم" انفسها، ف"الأخلاق هي لغة إشارات وعروض فقط، وينبغي على الإنسان أن يعرف أسرارها ليحترح منها أي مصلحة أو فائدة."¹

وهكذا بالنسبة لنيتشه فإن ما يعكسه مفهومي "الجمال" أو "الإبداع" هو ردة فعل تُفصِحُ عن حالة ترهّل فيزيولوجي، فالإنسان العاجز أو الفاشل يحاول تجاوز عقدة ضعفه بتملّك أسماء خلافة. وبالكيفية ذاتها ينطلق نيتشه في نقده الجينيولوجي بتبني المفردات السيميولوجية على المستوى الاجتماعي، إذ تصبح بعض الأسماء والتوصيفات "الجميلة" مثل، "الحرية والتقدم" و"المساواة في الحقوق" و"المجتمع الحر" وغيرها قيماً اجتماعية في عملية قلب للمنظومة الفكرية والقيمية، حيث يُعلَى من قيمة هذه التوصيفات كإشارات بما يدل على ارتكاس في الحالة

¹ المصدر السابق نفسه.

¹ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols : the Anti-Christ*, Trans. R.J.Hollingdale, (Middlesex: Penguin,1990), p65.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الفيزيولوجية المجتمعية، ف"الذي نجد فيه (أي المسميات والتوصيفات) تعبير أو غطاء يُخفي ضعفا وترهلا وتعباً وفقدانا للطاقة والحيوية."¹

وهكذا يُقدِّسُ المجتمع المريض، حسب نيتشه، الأسماء البراقة لتغطية حالته "المرضية"، لذا سيحتاج هذا المجتمع لمن يكشف خفايا هذه "الأسماء العظيمة" وإظهارها كما هي، بأنها ليست "خلافة" وليست "عظيمة" وإنما دلائل على اعتلال حالة الإنسان الفيزيولوجية. ويعتبر نيتشه أن هذه الأسماء مُهمة جدا لأنها تجعل مُمكننا قراءة وتفسير السياق الذي انتجت فيه، إذ هناك علاقة ارتباطية بين الجسد والأسماء المنتجة كرموز دالة على الحالة الجسدية، هذه العلاقة تُضمر أيضا مقاصد الهيمنة والسيطرة لدى القوى التي تستخدمها.

اكتشف إ.سعيد بعض الإيجاءات السيميولوجية التي وظّفها المستشرق ارنست رينان في كتاباته، واستخرج بعض التحديدات التي استوعبها رينان في تعريفه لفقهِ وتاريخ اللغة ومنها أنها "تخصص مُقارن لا يمتلكه إلا العصرانيون أو الحداثيون، وهي رمز الحدائثة والعلو والتفوق (الأوربي)، فكل تقدم حققته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر يرجع إلى العقول التي يُمكنُ تسميتها بالفيلولوجية."¹

ويكتشف إ.سعيد خيوط الوعي المتضارب في اطروحات ارنست رينان، ومنها اصراره على أن الفيلولوجيا علم اختص بتوحيد البشرية ونال السبق في الإمام بجميع تفاصيل وشؤون حياة الإنسان، ولكن من جانب آخر انبجس عن أفكار عنصرية وأحكام مُسبقة ومتحيّزة ضد الشعوب الشرقية، وهو ما جعل لرينان اسما متميّزا في مجال تخصصه. فهو الذي عرف بتقسيمه الفجّ للأعراق والحضارات إلى متفوّقة ومُنحطة، وأيضا اللغات إلى حيّة تعود إلى الجذر الهند-أوروبي وأخرى ميّنة وتمثل في اللغات السامية، ومنها على وجه التحديد العربية. فهي اللغات التي تتسم باعوجاج في حروفها وبالتالي تُقاس على اعوجاج البنية الفيزيولوجية للسكان المستخدمين لها وانحطاط حضارتهم وتدني طرائق معاشهم

¹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Ibid., p315

¹ Edward Said, Ibid, p285

وقيمهم.¹ وهكذا فإن الإشارات والرموز التي يلجأ إليها رينان إن لم تتطابق حرفيا مع النقد الجينيولوجي النيتشوي في بعده السيميولوجي فإنها توحى بتشظي صارخ في الوعي الذي ظلّ لقرون يقنات على تحذير فكرة الوعي بالذات من خلال التأكيد على وجود وعي آخر يُحطُّ من قيمته و لا يعيش إلا بتحديد هويته وتمييزها وتقليصها من خلال تضخيم وعيه بذاته.

وهكذا استطاع المفكر إ.سعيد توظيف الرؤية النيتشوية حول إرادة القوة و منه مبدأ الصراع بين مختلف القوى تأثرا بالداروينية بالرجوع إلى الجذور الجينيولوجية للاستشراق، حيث يرى أنه ينبغي فهم الاستشراق بأنه نتاج أيديولوجيا المشاريع الكولونيالية، وترتكز مبادئه الدوغمائية على نظرية هربرت سبنسر حول الداروينية الاجتماعية بما تفترضه من فكرة النبل (تعالى العرق المتفوق و الأعلى) و تصنيف الثقافات والأعراق. أدت هذه الرؤيا، برأي إ.سعيد، إلى ظهور النظرية العرقية بما تحمله من أفكار حول الأصول والتصنيفات والانحطاط و تقدم الحضارة و مصير الانسان الأبيض و ضرورة التوسع و التمدد، فجميع هذه العناصر تعد مزيجا غريبا ومركبا في العلوم والسياسة والثقافة والخطاب، و كان من اشتقاقها رفع العرق الأوروبي لدرجة السيطرة على غير الأوروبيين. وينتقل إ.سعيد بعد استخدامه للجينيولوجية النيتشوية في دراسة وتفكيك الإستشراق إلى منظور فلسفي آخر تأثر أيضا بأطروحات نيتشه، تمثل هذا المنظور في المزاوجة بين المعرفة والسلطة والقوة كما سيأتي معنا في المبحث الآتي.

3 الاستشراق و السلطة و الخطاب: أو تشغيل إدوارد سعيد للتحليل الفوكوي

يتبدى تأثر ميشيل فوكو واضحا بمنهجية نيتشه الجينيولوجية حيث يتفق مع الفكر النيتشوي في تعدد مراكز وأصول القوة واستبعاد التأويل الذي ينأى عن المنهجية المادية والحيوية والنفسانية، إلا أن فوكو ينأى عن محاولة استنباط القوة انطلاقا من مركزها واستكشاف تأثيرها بالتغلغل إلى القاعدة ودرجة انتاج ذاتها نحو الأسفل، بل إنه يرى ضرورة القيام

¹ Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

بتحليل تصاعدي للقوة، بدءا من أدنى وأقل جزئية في آلياتها، بما تحمله من تقنيات وآليات لإجتراح كيف يتم استثمارها واستغلالها وتحويلها وزحزحتها واستخدامها وتمديدتها بآليات أخرى وأشكال من السيطرة. ولهذا يرى فوكو أن الأفراد ليسوا بمعزل عن القوة أو أنهم مرتبطين بها بشكل موضوعي، بل إن الأفراد هم نتاج تأثيرات القوة، حيث يرى أن هذا التأثير يُعتبر من أعراض القوة، و تُعتبر أيضا من تعالقات القوة المتداخلة والمتغلغلة في ذهن و جسم الفرد، ففوكو يتبنى نوعا من أنتولوجيا القوة المتباينة بشكل أو آخر عن الرؤية النيثشوية. ومن أشكال القوة التي حللها فوكو في أعماله آليات انتاج الخطاب، ويأتي توظيف إ.سعيد لمفهوم "الخطاب" لدى ميشيل فوكو في كتابه "الاستشراق" ليفتح آفاق ليس فقط امكانية رحلة الأفكار و النظريات (إذ يعد إ.سعيد أول مفكر قام بتقديم فكر ميشيل فوكو للولايات المتحدة الأمريكية خصوصا و العالم الأنجلو ساكسوني عموما)، بل أيضا مجال التساؤل حول ما إذا كان ممكنا نقد الغرب و تقاليده الفكرية باستعمال أدواته ومناهجه نفسها؟ أي هل يمكن للفكر الغربي نقد نفسه؟ هذه المسألة و غيرها كانت مصدر إشكال للكثير من نقاد إ.سعيد و كذلك مؤيديه الذين يعتقدون بأن نقده للحضارة الغربية و تمثيلها المشين للشرق ارتكز بشكل كبير على أعمال و أفكار فوكو و غيره من منظري و فلاسفة ما بعد الحداثة. بعض نقاد إ.سعيد استعملوا كلمة "استيلاء" للتعبير عن مدى تأثير مؤلف "الاستشراق" بأعمال و فكر فوكو، فلا نجد من سبيل إلا تناول بعض المفاهيم الفوكوية التي وظفها إ.سعيد في بعض مؤلفاته ومنها بالإضافة إلى كتابه "الاستشراق"، "الثقافة والإمبريالية" و"تغطية الاسلام".

أ) ميشيل فوكو و نظرية الخطاب

كان أول ظهور لنظرية الخطاب لميشيل فوكو في كتابه "نظام الأشياء" لتظهر النظرية بشكل رسمي في كتابه "اركيولوجيا المعرفة" و في عمل آخر توج به مسيرته العلمية بعنوان "نظام الخطاب" حيث أظهر فوكو في أعماله هذه كيفية تشكل أنظمة الفكر أو ما سماه "الخطاب" و اشتغالها و تنظيمها. ففي "نظام الخطاب" تتبدى ملامح فكرة فوكو المركزية القائمة على أن إنتاج الخطاب في أي مجتمع لا يتم إلا في كنف المراقبة و الاختيار و التنظيم و من ثم يتم نشره و توزيعه بإجراءات معينة دورها الحد من أخطاره و التحكم في أحداثه الواقعة بمحض الحظ و الصدفة و الانسلاخ من مادته الثقيلة.¹

لم يسعى فوكو في "نظام الخطاب" إلى تحديد تعريف للخطاب لكن قدّم بعض الاجراءات تقيّد الخطاب و تؤدي إلى انتاجه، و كان بالتالي يسعى إلى تحديد معنى الخطاب غير المقيّد. فبالنسبة لفوكو فإن أي خطاب يكون مقيّدًا طالما أنه ينطوي على عدة أنظمة تعمل على تشكيل و تحديد و توزيع النصوص و العبارات والألفاظ ضمن ذلك الخطاب. يقسّم فوكو الإجراءات التي تقيّد الخطاب إلى قسمين: إجراءات الإقصاء الخارجية وإجراءات الإقصاء الداخلية، و لا تقتصر على هاذين القسمين فقط إذ "هناك العديد من الإجراءات لمراقبة و تحديد الخطاب".¹ هذه الإجراءات التي عيّن فوكو أضحت آليات انتشرت بغزارة في دراساته و أعماله، وسيُفعلها إ. سعيد بقوة في قراءته و تفكيكه للاستشراق.

¹ Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, (Paris:Editions Gallimard, 1971) p19

¹ Ibid,

(ب) الخطاب الاستشراقي و آليات الاقصاء

لقد اكتشف إ. سعيد بأن فوكو يرى بأن إجراءات الاقصاء يمكن أن تدرس بعزلها عن بعضها البعض، ففي آلية العقل و الجنون التي شكلت الخطاب حول الصحة النفسية خلال القرون الوسطى و أوائل عصر الأنوار لم يعزل فوكو هذه الآلية بالتحديد لمجرد اهتمامه بها فقط و إنما أيضا لانتشارها، بمعنى الكيفية التي تشكّل بها الخطاب حولها و انتشر، حيث لا يستبعد فوكو امكانية أن تلعب آليات أخرى بعض الأدوار إلى جانب آلية العقل و الجنون. فبدراسة تراتبية و تشكل التصريحات النفسانية خلال هذه الفترة، وجد فوكو أن التفرع بين العقل و الجنون كان له أثر كبير على تقنين و تنظيم انتشار التصريحات المرتبطة بالصحة النفسية. فبترك فوكو المجال مفتوحا أمام الآليات الاقصائية الأخرى لتشكيل الخطاب نفسه يوحي بأن لتحليل الخطاب منظور رحب و أوسع.

فهدف تحليل الخطاب ليس تقديم تحليل نهائي أو صائب لمجموعة من التصريحات، و إنما النظر في كيفية اشتغال هذه الآليات و تشكيلها لتصريحات أي خطاب، إذ تحليل بعض التصريحات من خلال آلية حظر الحديث قد يمنح تحليلا ورؤيا أخرى في حال استعمال الآليات الأخرى، فكل آلية في حالة تواجدها تقدم منظورا جديدا لفهم التصريحات وحيثياتها.¹ أضف إلى ذلك أن الآليات نفسها متداخلة في أي خطاب بالنحو الذي يعتبر الخطاب أيضا متشابكا، حيث أن دراسة أي خطاب قد يعتمد على دراسة خطابات أخرى. هذا يبين، حسب فوكو، أن آليات الاقصاء تشتغل بشكل مختلف تماما باعتبار الخطاب المستهدف. فمثلا، رغم أن الخطاب المتجه نحو الجنون يعد واحدا لكن

¹ Ibid,

آليات الإقصاء أو الاستبعاد الموجهة إليه تختلف من جهة إلى أخرى و من مؤسسة إلى أخرى، فالخطاب الديني بمقارنته لمسألة الجنون يختلف عن الخطاب الصحي أو النفساني و هكذا بالنسبة للخطاب القانوني أو السياسي.¹

رأينا سابقا نظرية الخطاب في تحليل فوكو، نريد الآن الحديث عن الاستشراق كخطاب عند إ.سعيد حسب نظرية فوكو. هناك في طبيعة تحليل الخطاب بُعدا و منظورا، ذلك أن الخطاب يمكن أن يُجمل من خلال عدة آليات للإقصاء، كل آلية تكشف عن شيء فريد فيما يخص تَكُون وانتشار المعرفة حول ذلك الخطاب. ويمكن البناء على قراءة نظرية الخطاب بالنظر إلى أن خطاب الاستشراق يمكن أن يجمل من خلال آلية للإقصاء خاصة تلك المتعلقة بتقييد الذات المتحدثة و المحددة لمن يسمح له الحديث من عدمه.

كان إ.سعيد مهتما بالتحيزات التي انطوى عليها الخطاب الاستشراقي، ففي صفحات "الاستشراق" نجد معنى متكرر عن إسكات الشرق و منعه من الحديث حول تاريخه و ثقافته و تجاربه الحياتية. فحسب إ.سعيد إشكالية الخطاب الاستشراقي لا تكمن فقط في أن التمثيلات التي كوَّنها هذا الخطاب عجزت عن القبض على حقيقة الشرق، لكن أيضا لأن الشرق لم يُمنح صوتا خاصا به (أي لم تتح له الفرصة للحديث عن نفسه بنفسه). ففي "تمثيل المختلين" يرى إ.سعيد أن الحوار بين الانثروبولوجيا الغربية و الشعوب المستعمرة أضحى غير متبادل، ما أدى بسعيد إلى دعم فكرة حاجة الغرب إلى التقليل من الكلام و الاستماع أكثر (إلى الشرق). وبالرغم من رغبة إ. سعيد الملحة من الأكاديميات الغربية فحص الخطاب المتحيِّز الذي انطوى عليه الخطاب الاستشراقي، لكن الكتابات و الأعمال

¹ David Couzens Hoy (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. (Oxford: Blackwell, 1986), p 92

الناقدة ظلت تتغاضى و تقفز متجاوزة هذا الاشكال.¹ و في هذا السياق نرى ضرورة الرجوع إلى بعض الكتابات الغربية التي تناولت مشكلة تمثيل الآخرين بالحديث عنهم، إذ من خلالها يمكن إضفاء حياة جديدة لمشكل قدس. إن الممارسة الخطابية في الحديث عن الآخرين تعاضمت و انتشرت إلى درجة أن إشكالياتها بدت أمرا اعتياديا و مفروغا منه، فلا يتطلب البحث عن أمثلة حول التحدث عن الآخرين النظر بعيدا، فهي ظاهرة موجودة في حيواتنا الشخصية و الاجتماعية و السياسية. فعندما يتم الحديث عن "أنا" أو "نحن" بطريقة غير مشروعة فإن طبيعة الانسان تمج هكذا تصرف، ناهيك عن ردة فعل الناس، و بصرف النظر كذلك عن أن الكثير من الأدبيات الفكرية ترى أن الحديث نيابة عن الآخرين غير أخلاقي و غير مشروع سياسيا إذ ينبذ أكثرها هذا التصرف كونه ينطوي على الكبر و الغرور و التفاهة. يتأتى مصدر الاعتراف بهذه الاشكالية من ملاحظتين:

أولا، هناك اعتراف كبير و متزايد بأن الشخص عندما يتحدث نيابة عن الآخرين فإن هذه الممارسة تأثر في معنى و حقيقة ما يقوله الانسان. ثانيا، بعيدا عن معنى ما يقوله الانسان و إمكانية أن يكون عرضة للتغيرات والتباينات الخطابية، فمن شأن بعض محال الخطاب location أن تكون خطيرة بحيث تؤدي إلى تمكين السيطرة و والاضطهاد و استمراريتهما. بينما الملاحظة الأولى تقدم محل الحديث أو الخطاب بأنها أبستمولوجيا بارزة و واضحة، تبحث الثانية عن نزع الاعتماد و "السلطة" عن بعض محال الخطاب.¹

إذن، بالنظر إلى هاتين الملاحظتين فإن من يتحدث لأي من كان و نيابة عنه من شأنه أن يكون في غاية الأهمية بالنسبة للمعنى و كذا حقيقة ما يقال، بل إن ما يقال يتغير باعتبار المتكلم و السامع. و لهذا لجأ فوكو في معرض

¹ Edward Said, *Orientalism* p.57-64

¹ Jin Suh Jirn, *Orientalism's Discourse – Said, Foucault and the Anxiety of Influence*, EurAmerica Vol. 45, No.2, June 2015, 279-299, <http://euramerica.org>

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

تحليله للخطاب إلى استعمال مصطلح "طقوس التحدث" لتحديد ممارسات التحدث أو الكتابة التي تشمل النص والمنطوق وكذلك موضعهما في الفضاء الاجتماعي بما في ذلك الأشخاص المشاركين فيها، و الفاعلين أو المتأثرين بالكلام.

وكشف فوكو عن آلية تقييد الذات المتكلمة لتعيين أو الإشارة إلى الطقوس الخاصة بالتحدث في خطاب ما، أدى إلى استنباط عنصرين من هذه الطقوس الأكثر فاعلية: أولاً، محل أو موقع المتحدث. ثانياً، سياق الممارسة الخطابية. بالموقع، يريد المكانة الاجتماعية التي يشغلها المرء والتي يحددها الثراء و الجندرية (الجنس) و الثقافة و الدين و غيرها، فالموقع و المكانة الاجتماعية في الغالب تتصل بالهوية الاجتماعية لذا يمكن فهم الاثنين ترادفياً. فالهوية الاجتماعية للقاضي، مثلاً، تؤهل موقعه من حيث حديثه من بعض الطرق و السياقات، و تجعل نطقه و كلامه يحمل سلطة بشكل كبير و لا يدع مجالاً للشك إلا قليلاً، لأن تعليمه و تأهيله يسمحان له بممارسة مهنته. كما أن الهوية الاجتماعية ليست محددة أو مفردة، لأن كل فرد يشغل فضاء اجتماعياً متنوعاً و متغيراً طيلة مساره في الحياة. والأهم في تحليل الموقع الذي يتحدث منه المرء هو أن موقعه الاجتماعي المحدد و الساري يعتبر نسبياً بالنسبة لأي خطاب، أضف إلى ذلك أن الموقع الاجتماعي متداخل في السياق الخطابي.¹

و يُقصد بالسياق الخطابي التعالقات و الارتباطات المشتركة بين المنطوق والنص و أيضاً المواد و الأدوات المستعملة في المحيط ذي الصلة بالموضوع. و لا ينبغي الخلط بين السياق الخطابي و المحيط الفضائي المرتبط بالحدث الخطابي الخاص، أي أن القصد لا يتعلق بالفضاء الدائر بمحيط خطاب خاص، و إنما الفضاء الفكري و الاجتماعي الأوسع الذي يبتغي الحديث أو الكتابة معالجته. و من أجل فهم هذه الإشكالية، أي الحديث نيابة عن الآخرين، تم وضع

¹ Gary Gutting (ed.). *Cambridge Companion to Foucault*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p109

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

فرضيتان: الأولى، أن "طقوس التحدث"، حيث يقع المنطوق، منوطة دائما بالمعنى والحقيقة بحيث لا يمكن جعل الموضوعية و الموقع أو السياق غير متطابق مع المحتوى. الثانية، بعض السياقات و المواقع متصلة بيني القمع و الاضطهاد، و بعضها بمقاومتها، و بالتالي لا تتساوى كلها سياسيا، و لأن السياسة مرتبطة بالحقيقة، فكلها ليست متساوية إبستيميا.¹

تعتبر الفرضية الأولى مثيرة للجدل و الخلاف لأنها تشترط إعادة التفكير في العلاقة بين التحدث و المعنى والحقيقة، و تنطوي على أن طقوس التحدث - الموقع و السياق الخطابي - منوطة ب و مشتملة لمعنى الكلمات المنطوقة و أيضا معنى الحدث. هذا يتطلب تحولا في انطولوجيا المعنى من موقع في النص أو الكلام إلى فضاء أوسع يشمل النص والكلام و لكن أيضا السياق الخطابي. و الأهم فيما قيل آنفا أنه يجب فهم المعنى بأنه متعدد و متغير، حيث أن نص واحد قد يحمل معاني متعددة في سياقات مختلفة.¹

تغير التفسير و بالتالي المعنى قد يتقبله البعض إذ من السهل تصور الكثير من الأمثلة من جهة ما يتم ملاحظته والتركيز عليه و كيف يفهم كلام أو نص معيّن باعتبار موقع كل من المتكلم و السامع، فعندما يقدم أحدهم من الهامش معلومة أو خبرا معينا،" غالبا ما يُعتبر محل سخرية و يتم تجاوزه، ولكن لما يتلفظ الأوروبي بالمعلومة نفسها يأخذ كلامه محل الجد أو بمثابة حقيقة يقينية. وهكذا فإن طقوس الكلام تؤثر فيما إذا كان الكلام يعتبر صوابا و معقولا

¹ Timothy J. Armstrong (ed.). *Michel Foucault: Philosopher*. (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992), P 62

¹ Ibid,

و مقنعا و مؤشرا لفكرة معتبرة. وفي حين يعترف بعض الناقدین بجمتية تغير التفسير، يُصّر البعض على أن الحقيقة

شأنها يختلف¹.

و يعتقد البعض أنه حتى بالتمسك بصواب القول بتأثير الموقع على المعنى أو ما إذا كان شيء يعتقد بصوابه في سياق

خطابي خاص فإنه لا يستلزم القول بأن الحقيقة "الفعلية" للدعوى منوطة بسياقها. لكن هذا النفي يقتضي علاقة

خاصة بين حقيقة الكلام و العالم، أحدهما حيث الحقيقة مستقلة عن التفسير والتأويل، و بالتالي المتكلمين و

المستمعين أيضا. و حول ما إذا كانت الحقيقة مستقلة عن التفسير أم لا سيؤول بنا الأمر إلى أكبر جدال في تاريخ

الفلسفة حول معنى الحقيقة. فقد تباينت نظريات الحقيقة بين النظرية التعالقية و المثالية و البراغماتية و التوافقية و

التناغمية، لكن ظلت الأولى، أي التعالقية، المسيطرة حيث تقول بأن الحقيقة تمثل علاقة ترابطية و معطى و حقيقة

خطابية اضافية¹.

و القول بأن طقوس الخطاب لها تأثيرها على المعنى و الحقيقة ليس مؤداه أنها بالضرورة تحدد المعنى والحقيقة، فالموقع

الاجتماعي للمتحدث ينبغي أن لا ينظر إليه من زاوية واحدة أو جهة ثابتة، فطالما أن الموقع الاجتماعي مرتبط بالهوية

الاجتماعية و كون الأخيرة متعددة و متنقلة بدرجات متباينة فإن هذا يثبت أن الموقع الاجتماعي للمتحدث هو

نفسه. و بما أن المتحدث عن الآخرين يعتبر صورة تعكس حق الوصاية و التمثيل للآخر اكتسبتها جهة معينة

بسلطتها و قوتها حسب إ.سعيد، لكن يبقى أن تمثيلات الخطاب الاستشراقي لا يكمن فقط في كونها موافقة للحقيقة

من عدمها، إذ حتى لو كانت مطابقة للحقيقة لكن لا تعدم الديناميكية غير الشرعية التي تمنح لشخص أو مجموعة

¹ Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen (eds) *Colonial Discourse/Post Colonial Theory*, (Manchester: Manchester University Press, 1990), p117.

¹ Timothy J. Armstrong (ed.). *Michel Foucault: Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992, P 62

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

التحدث عن أو نيابة عن شخص آخر أو مجموعة. بمعنى أن التشديد على موافقة وموائمة التمثيلات للواقع و الحقيقة، مع أهميته، لكنه لا يفصح عن القيمة الأخلاقية التي تكتنف التمثيلات الخطابية الاستشراقية. فالإشكال بالنسبة لسعيد ليس ميتافيزيقيا أي إذا كانت التمثيلات فعلا تتطابق أو تتوافق مع بعض الحقائق التي يعكسها الواقع المجتمعي حسب ترجمة اللغة الخطابية، فإن حجر الزاوية عند إ.سعيد يظل أخلاقيا بالدرجة الأولى، أي أن تزعم الخطاب والتمثيل عن الآخر - مهما كان واقعيًا في بعض جوانبه - لا يمنح صاحبه أخلاقيا حق الوصاية وتمثيل الآخرين. أي بمعنى أدق، إنه التحول من التركيز على السؤال العام بخصوص الحقيقة و محتواها إلى السؤال الخاص و الأدق حول علاقة السيطرة حيث يتم التحدث عن الآخرين و اسكاتهم. إذن، سنحاول التركيز فيما يأتي على مسألة التحدث عن الشرق كوضع ضار و مآكر و منتشر بقوة.

ج) الاستشراق و المشكلة الأخلاقية في نزعة تمثيل الآخر

كل امرئ مشارك في البحث و الكتابة و التعليم في قضايا الشرق يعتبر بالنسبة لسعيد متورط في ممارسة الخطاب الاستشراقي، يعني هذا أنه بغض النظر عن المنهجية التي يستعملها المستشرق الباحث سواء كانت فلسفية أم سوسولوجية أم أنثروبولوجية، فطالما أن المعرفة المنتجة مُتمثلة في الشرق يعد كافيا لكي تكون متورطة في نسيج من التعميمات و النزعة الجوهرانية المطلقة حول الشرق. و هذا ما قصده إ.سعيد عندما اتهم البحث الأكاديمي و البيداغوجي الاستشراقي حول الشرق بأنه متورط في تأييد سرديات و صور خيالية و أبحاث بعيدة كل البعد عن نشر "المعرفة" حول الشرق. لكن ما هي حدود دعوى سعيد؟

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

إذا أولنا دعوى إ.سعيد بأنها شكوى استهدفت الخطاب الاستشراقي، سيصعب إذن قبولها أكثر من كونها نقداً مبالغاً فيه، باعتبار وجود منتج أكاديمي حول الشرق لا يخضع لنموذج الخطاب الاستشراقي.¹ ورغم قيام إ.سعيد بعمل دقيق من خلال الغوص في أعمال المستشرقين الأكاديميين والمنظرين لفهم نزعاتهم التي تبدو بارزة، لكنه يعترف بعدم قدرته على تحليل جميع الأعمال الأكاديمية حول الشرق، وهذا ما يتبدى جلياً في قوله "ولكن حديثي عن تلك السيطرة و الاهتمام المنهجي لا ينصف أهم مساهمات الاستشراق الألماني و الايطالي و الروسي و الاسباني و البرتغالي."²

من الانصاف إذن، القول بأن إ.سعيد تخلى عن تحليل مجموعة كبيرة من الأعمال الأكاديمية الاستشراقية بما في ذلك مجالات كانت محط اهتمامه و تركيزه ليتولى الاهتمام بالاستشراق الفرنسي و البريطاني ثم الأمريكي، لكن يمكن فهم منهجيته في طرح موضوع الاستشراق من جهة نقده ليس لجميع المحتوى الذي شمله، و لكن كنفذ للشخصيات المتنوعة و الفضاءات الاجتماعية التي انطوى عليها الخطاب الاستشراقي، أي أن الاستشراق يفترض مجالات خاصة و مهيمنة من الفضاءات و العلاقات في المواد التي يدرسها. و بعبارة إ.سعيد "هناك تفوق موضوعي يعتمد عليه الاستشراق في استراتيجيته حيث يضع الفرد الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات الممكنة مع الشرق من دون تضييع يده العليا [على الشرق]".¹

هذه الموضوعيات تتشكل من ما يسميه بعض ناقدَي الخطاب بطقوس التحدث و ما يسميه فوكو بتقييد الذات المتحدثة، وبفحص ودراسة العلاقة بين طقوس الخطاب الاستشراقي و موضوعيات الهيمنة يمكننا حلّ شفرة مساءلة إ.سعيد للإشكالية التي يطرحها هذا الخطاب في كليته. و كما ذكرنا سابقاً، تركز طقوس الخطاب على أساسين:

¹ Sara Mills' *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, outledge:London, 1991, p132.

² Edward Said, *Orientalism*, p.387.

¹Ibid., pp.44-59/

الأول، أن "طقوس التحدث" حيث يقع المنطوق، منوطة دائما بالمعنى والحقيقة بحيث لا يمكن جعل الموضوعية و الموقع أو السياق غير متطابق مع المحتوى. الثاني، بعض السياقات والمواقع متصلة بيني القمع و الاضطهاد، و بعضها بمقاومتها، و بالتالي لا تتساوى كلها سياسيا، و لأن السياسة مرتبطة بالحقيقة، فكلها ليست متساوية إبستيميا.¹ وفي حين يلجأ الاستشراق إلى خطاب يشكله من محض مخيلته و تصوره و تشكيله للآخر والشرق للسيطرة و الهيمنة عليه ليس لذات السيطرة و الهيمنة فقط كما يقرره إ.سعيد، و إنما في إطار السيطرة على الطبيعة و الكون برمته، ذلك الطموح الذي سطرته الأنوار و الحداثة اللتان كان الاستشراق من إفرازاتهما لسيط السيطرة على الطبيعة إلى الانسان ذاته.²

إذن، كيف تشتغل طقوس التحدث في الخطاب الاستشراقي كمؤثر على المعنى و الحقيقة و كيف يمكن أن تتناغم مع بني الاضطهاد و تسعى لتأييدها؟ و كيف يؤثر الموضوع الاجتماعي للباحث الأكاديمي و العالم على المعنى و الحقيقة المشتعلة في كتاباتهما، و كيف يؤدي هذا إلى استمرارية بني القمع و الاضطهاد و إن كان من غير قصد؟ فالذي يمكن افتراضه أن تمثيل الآخر بخطاب معين، عادة بطريقة مأكرة، يُقوض الحرية الشخصية و الأخلاقية للشخص الذي يتم الحديث عنه، حيث يجعل هذا الخرق في الحرية والاستقلالية من تمثيل الآخرين بالحديث و الخطاب إشكالا، و يعكس الاستشراق مثلا خصوصا لهذا الإشكال.

يُشدّد إ.سعيد على معاني طقوس الخطاب نفسها في "الاستشراق" و "الثقافة و الإمبريالية"، فالطقوس الأساس ارتكزت على الموقع الاجتماعي للمتحدث و الموضوعية التي تتحدد بدورها من خلال الهويات الاجتماعية التي تكوّن شخصية الانسان طوال حياته، منها الدين و الجنسية و الثقافة و الطبقة و غيرها. وفي حين أن بعض هذه الهويات

¹ Timothy J. Armstrong (ed.). *Michel Foucault: Philosopher*. (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992), P62

² وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص 296.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

قد حددت سلفا فإن بعض مجالات الهوية الاجتماعية تؤثر على معنى وحقيقة الأشياء التي يعبر عنها الانسان، فالذي يخاطب جمعا من الناس عن حقيقة أوضاع بلده الأصلي قد يكون أكثر مصداقية من ناحية الحقيقة من تلك وسائل الاعلام الخارجية التي تعكس واقعا آخر عن البلد نفسه. هذا لا يعفي المتحدث الأصلي من مسؤولية ما يقوله، بل بالعكس ينبغي على المتحدث أن يجتهد لكي يفهم كيف تؤثر الهويات الاجتماعية المحددة سلفا على حديثه في سياقات خاصة، رغم أن هذا الفهم سيكون جزئيا إذ من غير الممكن معرفة سياق خطاب المتحدث في شموليته.¹ حجر الزاوية يكمن في أن الهويات الاجتماعية المحددة جزئيا و الاختيارية تجترح (تخلق) فضاء اجتماعيا من حيث يمكن للشخص التحدث، بمعنى آخر، الموضعية تتمثل في المكان الذي يختاره الانسان للخطاب حسب المواقع الاجتماعية المتوفرة له، فالموضعية إذن، هي الفضاء الذي يتولاه الانسان بقصد.

الإشكال في الخطاب الاستشراقي يكمن في حديثه نيابة عن الشرق في حين أن الأخير مؤهل لتمثيل نفسه والحديث عن أحواله، وهذا ما يعد انتهاكا للحرية و الاستقلالية الشخصية للإنسان الشرقي. ذلك أن تمثيل الذات والحديث عنها يعكس أساس الاستقلالية الشخصية التي لا مفر منها، فالأشخاص الذين يتمكنون ويُمكنون من الحديث عن أنفسهم، وعن تاريخهم و ثقافتهم و عاداتهم و أحوالهم السياسية و الاقتصادية والفسانية وغيرها يجب أن يفسح لهم المجال باعتبار أنهم في أحسن موقع كي يقوموا بذلك، لأن الانسان المتحدث عن نفسه يعتبر المصدر الأوثق والأصلي في تمثيل الأحوال الخاصة به، و لأن أيضا الحديث عن النفس يمثل حق الانسان في حكم ذاته و استقلاليتها.¹ وهي الاستقلالية الذاتية التي أسستها الكانطية وما فتأ الغرب يُلقن الأمم فيها الدروس والتعليمات والتوجيهات.

¹ Alexander Lyon McFie, *Orientalism: A reader*, (New York University Press, 2001), pp78-99and see: Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, (London: Routledge, 1994), pp 23-38.

¹ Zeynep Shelik, *Displaying The Orient*, (University of California Press, 1992) P81.

فهدر حق الآخرين في تمثيل أنفسهم و الحديث عن شؤونهم و أحوالهم يعتبر ظلما وانتهاكا لاستقلاليتهم الشخصية و هو ما يعتبر حجر الزاوية في الخطاب الاستشراقي. فقد ظهرت بعض هذه المظالم بشكل ممنهج و متعاضم، بعضها انعكس في سياسات التطوير الاقتصادية في البلدان النامية، حيث أدت إلى تفاقم الأزمات و المعاناة بدلا من رفعها بسبب إهدار حق شعوب هذه المناطق في تمثيل أنفسها و استبعاد أصواتها و الاستهتار بها، و الأمر نفسه يقال بالنسبة للسود و الأقليات و المجتمعات المهمشة. لكن في حين أن الحديث عن الآخرين ينتهك الاستقلالية الشخصية بعد جليا، يبقى السؤال كيف بعد هذا اهدارا للاستقلالية الأخلاقية للأشخاص المتحدث عنهم أقل وضوحا.¹

إذا كانت الاستقلالية الشخصية كحكم ذاتي تنطوي على تقدير و تقييم فعّال في الحياة الشخصية للذات، فإن الاستقلالية الأخلاقية تشتمل على تقدير و تقييم نشط للحياة الأخلاقية للفرد، بمعنى آخر، بدلا من أن يتأثر و يتقيّد الانسان بقوانين أخلاقية خارجية على نحو أعمى، فإن الانسان المستقل أخلاقيا يقيّم بفعالية هذه القوانين إلى حد يجعله يقرر إذا كان هذا أو ذاك القانون الأخلاقي يستحق الالتزام و العيش به أم لا. فالحكم الذاتي في الحياة الأخلاقية ينطوي على العيش ضمن القوانين و القيم الأخلاقية التي يختارها الانسان. وهكذا إذن بالنسبة للاستقلالية، ستوجد سياقات معيّنة تهدر و تنتهك استقلالية الأشخاص الأخلاقية. فكما يهدر أحيانا الخطاب الاستشراقي الاستقلالية الشخصية للشرقيين بالتحديث عنهم و تمثيلهم، فإن الاستشراق بالتالي يجبط و يهدر الاستقلالية الأخلاقية للأشخاص الذين يتحدث عنهم بإحداث نوع من رهاب فضاء اجتماعي و فكري، بحيث يفرض على أولئك المتحدث عنهم التعامل معه و الاجابة عنه.¹

¹ William Easterley's *The White Man's Burden: Why The West's Efforts To Aid the Rest Have Done So Much Ill And So Little Good*, (New York: The Penguin Press, 2006), pp 21-45.

وانظر أيضا: وائل حلاق، قصور الاستشراق.

¹ Zachary Lockman, *Contending Visions Of The Middle East: The History and Politics of Orientalism*, (Cambridge University Press, 2004), pp 132-156

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

فعندما ينسج المستشرق مجموعة من التعميمات لما يراه حقائق عن الشرق، مثل نعتهم ب "الدرأويش المتصوفين" أو أن "العنف جزء لا يتجزأ من ثقافتهم"، فإن أولئك الذين أسكتوا وهم قادرون و مؤهلون للحديث قد تم تحديدهم باعتبار تحديدات و تصنيفات خاصة. هذه التعميمات الجوهرية لا تخلو من الضرر

و الأذى إذ أنها تحدث نطاقا اجتماعيا و فكريا حيث تجعل من الشرقي جزءا لا يتجزأ منه و تضطره من دون اختياره إلى التعامل معها و الاجابة عنها، فلكي يتمكن الشرق من دحض و تقويض تلك التعميمات يستلزم منه الحديث في فضاء حدّد وعيّن له سلفا من غير مساهمته و مشاركته. و إذا أرادت شعوب الشرق التحدث من خلال ذلك الفضاء فإنهم سيكونون مكبلين بسبب ركائز و معتقدات ذلك الخطاب (الاستشراق).¹

التحدث عن الشرق إذن أصبح جهازا خانقا (قياسا على مصطلح الجهاز الذي يستخدمه فوكو أو le dispositive- وهو يقصد جميع المؤسسات المستنفرة لإدامة فاعلية القوة و السيطرة) حوصر و سجن فيه الشرقيون الذين تم التحدث نيابة عنهم في فضاء اجتماعي و فكري غير محايد و غير منصف، بل سلمي و عنيف تجاه من يكونون و ماذا يمثلون وكيف يعيشون، ويظهر هذا التدخل (في حياة الشرقيين) ليس فقط على المستوى الشخصي لأن إشكالات الهوية و كيف يعيش الانسان حياته تشمل أيضا الخيارات و الأسئلة الأخلاقية، فبغض النظر عن التقييم و التقدير الذي يقوم به الشخص الذي يتم التحدث نيابة عنه سيكون محصورا في سياق محدد، و هو الاستشراق الذي يجعل من الأسئلة عن الوجود و الهوية والمعنى أشد تعقيدا¹. لا يعني هذا أن هذا السياق تُحدد كليا للأشخاص و الشعوب الذين يتحدث نيابة عنهم، أي أن الاستشراق لا يسمح بأي درجة من الاستقلالية للشرق، لكن الخطاب الاستشراقي يقوم بأكثر من مجرد تقديم معلومات تتعرض للتقييم و التمهيص من طرف

¹ Zeynep Shelik, *Displaying The Orient*, (University of California Press, 1992), P 85.

¹ William Easterley, *The White Man's Burden: Why The West's Efforts To Aid the Rest Have Done So Much Ill And So Little Good*, (New York: The Penguin Press, 2006), pp 21-45.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الشرق، فالمعلومات التي يقدمها هذا الخطاب تتدخل خصوصا في النطاق الوجودي الذي يجب على كل كائن بشري مواجهته، هذا التدخل الوجودي يُمثل حجر الزاوية في إشكالية الخطاب الاستشراقي.

إذن، ينطوي الخطاب الاستشراقي على أمثلة كثيرة من التحدث نيابة عن الآخرين، بيد أن كل هذه الأمثلة تمثل إشكالية جمّة، يمكن القول أن أكثرها تعكس ظاهرة التحدث عن الآخرين بسبب تبني أو تولي الموضوعات المسيطرة-

-dominating positionalities assumed - إضافة إلى أن الكثير من المستشرقين الذين نالوا حظا من

التحليل و الدراسة من طرف إد.سعيد فشلوا في الاقرار بموقعهم الاجتماعي و بالتالي الموضوعية عند التحدث عن

الآخرين و كيف يؤثر هذا على كلامهم و أولئك الذين يتحدثون عنهم.

هذا ناجم عن الرغبة في السيطرة و السيادة، "فممارسة التحدث نيابة عن الآخرين في الأغلب تنجم عن رغبة في

السيادة لكي يشرف و يكرم المتحدث نفسه كونه الأولى في فهم الآخر وحقيقة وضعه و حالته، وكمناصر لقضية

عادلة و بالتالي الوصول إلى تحقيق العزة و الفخر و المكانة."¹ وهو ذات الصنف من إرادة القوة التي يسعى إليها من

يصفهم نيتشه بالضعفاء و المغرورين أو من هم في حاجة ماسة لمأ الهوة و النقص في الأنا المتعاطمة التي تسعى إلى

الاستمرار في تضخيم نفسها و ديمومة تعاليها. و بالسعي إلى السيطرة على الآخرين وهم في الغالب الأشخاص

المستضعفون و الأقل حظا، يتحدث المستشرق عن الآخرين بغض النظر عن أي اعتبار لتأثير الموضوعية التي يتبناها

على معنى وحقيقة ما يتلفظ به و ما يُخطه، وهكذا يُقوض المستشرق الاستقلالية الشخصية من جهة و يهدر

الاستقلالية الأخلاقية لأولئك الذين يتحدث عنهم. نزعة السيطرة قد تكون تفسيرا قاصرا لمحاولة فهم الظاهرة

الاستشراقية، إذ لا يمكن لمصطلح "السيطرة" شرح معنى الإرادة المطلقة للتحكم و التأثير في شخص أو شيء آخر،

كما لا يستبعد هذا المصطلح القيود الخارجية أو الاعتبارات الأخلاقية العليا التي تحدد مجال الفعل و مداه، فالسيطرة

¹ Ibid,

يمكن أن تتحقق في حكم شعب مقهور مع وجود قيود قائمة على مبادئ سياسية أو حتى أخلاقية، و هكذا حسب وائل حلاق، فإن الأدق - لغويا و موضوعيا - هو استخدام مصطلح "السيادة"، فلغويا يمتلك ذلك الشكل من السيطرة الأوروبية قوة عليا تحدد مفهوم الإرادة الحرة بالطريقة التي مورست بها السيطرة و بنفس نوعيتها.¹ و هكذا يستعيد معنى السيادة جميع معانيه و قوته التي تمتد عبر التاريخ الأوربي إلى إرادة السيطرة التي ارتسمت ملامحها الأولى في السيطرة على الطبيعة من خلال تطويع العلوم و المعارف لتمتد كمحصلة إلى السيطرة على الانسان. تبدو عبارة "القدرة على الطبيعة" تافهة، إذ أنها تعجز عن التعبير عن العمق والحدة التي يعكسهما مصطلح "السيطرة" - على الرغم من أن أي تطبيق منهجي لنظرية فوكو يجب أن يمنح مصطلح القوة معنى أعمق يعكس كافة مضامين القوة السيادية، و هو التطبيق الذي لم يتم فعليا- فالقوة و السيطرة"، ولأسباب مختلفة، لا يمكنهما وصف الظواهر التي تصفانها، ما يجعل مصطلح "السيادة" هو الأصلح، فتماما كما أن هناك سيادة سياسية، توجد سيادة معرفية، و هي حاضنة كافة أشكال السيادة الأخرى.¹

و هناك نمطين من القوة لهما صلة بمعنى السيادة في طرح وائل حلاق، الأول "نمط من القوة التي لا تعني بالمجتمع كله فحسب، بل بكل فرد فيه على حدة، و طوال حياته". الثاني، نمط من القوة "لا يمكن ممارسته من دون معرفة ما يوجد داخل عقول الناس أو استكشاف أرواحهم أو دفعهم للبوح بمكنون أنفسهم، إنه نمط من القوة يتضمن معرفة بالضمائر و بالقدرة على توجيهها." و باعتباره "ممتدا مع الحياة ومستمرا معها"، فإن هذا النمط "يرتبط بإنتاج

¹ وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائثي، تر. عثمان عمرو(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، الطبعة الأولى، 2019، ص164-165.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 166.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الحقيقة، أي حقيقة الفرد نفسه.¹ القوة التي يعد من مصدرها الأساس الدولة الحديثة و فروعها و أيادها الممتدة و منها مؤسسات الرقابة المتعددة و التعليم و الصحة - الثلاثي الفوكوي الشهير، أي السجون و المدارس و المستشفيات - التي لم تنفصل عن بعضها، ولكن تشكلت في نظام مترابط من الفعل و التنظيم بفضل دعم الآلة البيروقراطية التي بدأت في التمدد و التحذر. وقد تكللت كل هذه الأمور بإنتاج هويات جديدة و أفراد جدد و نظام جديد للحقيقة.

كما تم تطبيق مجموعة تنظيمات شاملة حكمتها أساليب عملية محسوبة بدقة من أجل الرقابة على تصرفات الجسد و الإخضاع لأساليب تدريبية منظمة و منهجية بهدف خلق الشخصية الطيعة وترسيخها. و قد دخلت الجسد - الذي هو محل التحليل العملي التجريبي - "آلة قوة تقوم على استكشافه و تفكيكه و إعادة تركيبه"² و أصبح - هكذا - قابلاً لأن يكون موضوعاً للكولونيالية، و أن يتم تشكيله حسب إرادة ملك أو رجل دين، ومن خلال الفرد الذي مزقته البيروقراطية و أعادت تركيبه. لم تبدأ الكولونيالية إذا في المستعمرات البعيدة، بل في أوروبا نفسها.¹

إ.سعيد إذن يتبنى المعنى الفوكوي في الخطاب ليدعم تأكيده بأن الاستشراق ينطوي على طبيعة شاملة و تنظيمية لكل شيء مرئي و مكتوب و منطوق عن الشرق. و يقر باستعماله لمفهوم الخطاب لدى فوكو في مؤلفاته، لا سيما في "الاستشراق"، "لقد اكتشفت أنه من المفيد استخدام مفهوم فوكو للخطاب، كما وصف في اركيولوجيا المعرفة والنظام و العقاب لتحديد معنى الاستشراق. فمن غير فحص الاستشراق كخطاب لا يمكن للمرء فهم التخصص الضخم و

¹ Michel Foucault, *The Subject and Power, in Michel Foucault's Power*, ed. James D. Faubian, translated by Robert Hurley [et al.], *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol.3, (New York: New Press, 1994), pp 326-348

² Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, (Paris: Gallimard, 2002), p 137.

كما جاء عند وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 170

¹ وائل حلاق، المرجع نفسه

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الممنهج الذي من خلاله استطاعت الثقافة الأوروبية إدارة بل و أيضا انتاج الشرق سياسيا و اجتماعيا و عسكريا و أيديولوجيا و علميا و خياليا خلال فترة ما بعد التنوير.¹

فبالنسبة لفوكو كل خطاب واضح يرتكز بشكل سري و أكيد على ما قيل مسبقا، فليس هو عبارة قد قيلت أو نص كتب، بل هو ما لم يقال، خطاب معنوي، وصوت صامت كالتنفس، وكتابة جوفاء كالإشارات التي تحتويها، فالخطاب الواضح إذا، ليس إلا الوجود أو الحضور القمعي لما لا يفصح عنه، و هذا "غير المنطوق" هو فراغ مقوض لكل ما يقال داخليا. ² فمفهوم فوكو للخطاب يتمثل في "وحدة مجموعة من العبارات و التصريحات فوق و وراء الكتب و النصوص و المؤلفين عبر الزمن و مستقلة عن الاقتراب من الصلاحية الايستيولوجية و العلمية و الحقيقة. و تكشف أنه ضمن مرجع يتم إجراؤه إلى الشيء نفسه ومع المجال المفاهيمي نفسه و في نفس المستوى." ³ الخطاب، حسب فوكو، مجال مُحكم من المعرفة الاجتماعية و نظام من التصريحات و التعبيرات التي من خلاله يمكن فهم العالم، و حجر الزاوية يتمثل في أن العالم ليس ذلك المُمَثَل في الخارج الذي يستلزم التحدث عن، بل إنه من خلال الخطاب يأتي العالم إلى حيز الوجود. و في هكذا خطاب يتحقق فهم المتحدثين و الكاتبين و القراء و المتلقين، فالخطاب بهذا المعنى يتضح عموما بأنه ما يسمى بالمنطق و الفهم السليم - common sense - و يغدو خزاننا من الأفكار والمفاهيم المقبولة عالميا عندما يتمّ التحدث عن أي أمر ينطبق ضمن مجال ذلك الخطاب.

ويتضح توافق فوكو مع الفكر النيتشوي جليا، إذ يرى أن الخطاب لا يُمَثَل في الغالب و بشكل دقيق ما يدعي معرفته ووصفه، فهو تظاهرات لأحكام و تميزات مبهمة للقوى القابضة من ورائها، فالنص و الناقد يصفون شيئا باعتبار نقد أدبي الذي يعتبر خطابا بحد ذاته، خطاب مُركب يستلزم التوافق على عدة نقاط رئيسة، منها اجماع الخبراء في المجال،

¹ Edward Said, *Orientalism*, p

² Michel Foucault, 1971, p 34.

³ Ibid,

و كثافة الكتابة السابقة، و إدارة البحث العلمي و التعليم، و شروط و مبادئ النص و المؤلف، الخطاب إذن، قد يفهم في شموليته و انتشاره.¹

إنه المنهج الفوكوي في كتابه "اركيولوجيا المعرفة" الذي تنبأه إ.سعيد حيث يرفض التمييز بين العلمي وغير العلمي. فالاركيولوجيا كوسيلة لفهم الحقيقة و التاريخ ينبغي أن تمتد للنصوص الفلسفية و الأدبية وكذا العلمية، لأن العلوم مشبعة بالأيديولوجيا، كما تلحظ جوليان باندا - Julien Benda - الناقدة الفرنسية. إذ أن الممارسات الخطابية تنتج جملة من المعرفة بغضّ النظر عن ادعائها الموضوعية العلمية والحياد، كما أن تأثير الخطاب يتعدى التفسيرات الفلسفية و الأدبية لذا يعتبر الادعاء بأن المعرفة لا تاريخية - ahistorical - أو لا سياسية - apolitical - خاطئ و مضلل. ضف إلى ذلك، فوكو في "اركيولوجيا المعرفة" و "خطاب المعرفة" يرى أن مجالات التخصصات هي طريقة لتمديد استعمال الخطاب، "تشتمل التخصصات على نظام مراقبة في إنتاج الخطاب، وبتعيين حدودها عبر فعل للهوية تأخذ شكل إعادة تفعيل دائمة للأنظمة."¹ و لذلك يرفض إ.سعيد، مثل فوكو قبول الحواجز بين مجالات التخصصات ويعتبره رضوخا لمقصد الخطاب.

يُفترض أن الأكاديمي ينتج المعرفة و التعليم و الروائي يجتهد لإحداث الإثارة و التوتر و عواطف أخرى في قارئيه، بينما إ.سعيد يعتقد بأنه ينبغي أن يعتبر الاثنان لأنهما يشغلان لإحداث الخوف و الإثارة. يتفق إ.سعيد مع فوكو في رفض خلع التاريخية و السياسية عن الخطاب، و يرفض فوكو انفصال النصوص عن بعضها البعض و كذا التمييز بين أنواع الخطاب أو بين أشكال و أضرب العلوم و الأدب و الفلسفة والأديان و التاريخ. فحسب فوكو هذه التقسيمات للخطاب تعتبر فئات انعكاسية و مبادئ للتصنيف و قواعد معيارية و أنواع مؤسساتية، فهي بحد ذاتها

¹ Ibid,

¹ Robert Hurley [et al.], *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, (New York: New Press, 1994, pp 326-348.

وانظر أيضا عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب، ص399.

وقائع للخطاب تستلزم التحليل و هي بالإضافة إلى أنواع أخرى تجمعها بما علاقات مُركبة مع بعضها البعض، لكنها ليست ذاتية المنشأ بخصائص جوهرية و غير معترف بها عالميا.¹ إذن، يتفق إ.سعيد مع فوكو في رفضهما الفصل التقليدي بين التخصصات و مجالات الخطاب بأنواعها (أي تلك التي تشمل العلوم و جميع التخصصات)، وهنا نفهم إ.سعيد عندما يُصرّ أن الخطاب الاستشراقي يغذيه تركيب وارتباط صارم وُمنهج وُمؤسس بين مُختلف المعارف و التخصصات العلمية.

فقد حدث بسبب هذا الفصل - بين التخصصات و المعارف - تحريف كبير، إذ تمّ تبرئة الثقافة من أي تشابك و تورط مع القوة، كما يرى إ.سعيد في كتابه الثقافة و الامبريالية، و اعتبرت التمثيلات - representations - صور لا سياسية تُفكك و يعاد بنائها كاستعمالات نحوية للتداول، و الفصل بين الحاضر و الماضي يعتبر خيارا عرضي من محض المصادفة، و ينطوي على فعل متواطئ، و اختيار الانسان لنموذج نصي مُتنكر و متلطف و منهجيا مصفى بدلا من نموذج المعاناة و الشقاء، اتحدت معاملة حول الصراع المستمر حول مسألة الإمبراطورية ذاتها.¹

فأي أبستمولوجيا تقصي أجزائها من إحداه و توزيع الخطاب ستكون مصطنعة و لا يمكن الدفاع عنها، وهكذا، فكل جزء من المجتمع أحكمت سيطرته بخطاب أو آخر، و عندما تمّ التأكد من أن خطاب المستشرق اخترق جميع مجالات فهم الشرق، أضحت دراسات و تحليلات إ.سعيد للعلائق بين المعرفة و القوة مشروعة. يؤكد إ.سعيد هذا المفهوم بإعلانه أن المعنى الذي ينطوي عليه الاستشراق يكمن في تشابك وارتباط المعرفة بالقوة.² و في تحليل فوكو للمشكلة نفسها نجد استنكاره لتحالف المعرفة مع القوة، وهذا يتجلى في "الاجراءات التي تنطوي على الفرد كتأثير و موضوع للقوة و كمفعول و موضوع للمعرفة"³ فتجميع المعلومات و البيانات تشتغل كقوة تُمارس على الأشخاص

¹ Ibid,

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, p.198

² Edward Said, *Covering Islam*, p.74

³ Michel Foucault, 2002, p.154

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الذين تتم مراقبتهم ضمن البيانات المسجلة عنهم. لا ينحصر التمكن من فرض هذا الاخضاع عن طريق أدوات الأيديولوجيا و العنف، فقد تكون مباشرة عن طريق تأليب واستعمال قوة ضد أخرى توسلا بعناصر مادية و من غير اللجوء إلى العنف، وقد تكون محسوبة و مُنظمة و مُصممة و بارعة من غير استعمال للأسلحة أو العنف و التخويف لكنها تظل نظاما جسديا.

بمعنى آخر، قد تكون معرفة للجسد لكن تلك التي لا تتمثل بشكل دقيق بوظيفته البيولوجية، و السيطرة على قواه أكثر من القدرة على قهره، هذه المعرفة و السيطرة تنطوي على ما يسميه فوكو السياسة التكنولوجية للجسد.

فبالنسبة لفوكو فإن القوة تُمارس و لا تمتلك، "تُمارس من خلال و من طرف المسيطرين."¹ ولأن المعرفة غير مُحَرَّرة بالضرورة فإن منتوج إ.سعيد شرعي و في قلب الموضوع، إذ المعرفة لا تنطوي دوما على الحرية بل قد تكون مستودعا و حاضنة للاستعباد: ف"مقولات إ.سعيد تتباين جذريا عن المعطى الليبرالي الكلاسيكي الذي يرى بأن تطور المعرفة يتطلب تطورا سياسيا للحرية مماثلا من براثن القمع والاضطهاد."¹

الحقيقة لا تنطوي على الحرية، فالحقيقة هي خطاب آخر يُمارس قوته بالسيطرة و المراقبة على خطابات أخرى. فأحد أغراض كتاب "الاستشراق" تحدت بتساءل إ.سعيد عن كيفية "اكتساب الأفكار للسلطة والاعتيادية-normality" بل أيضا اكتسابها حالة "الحقيقة الطبيعية"² فطالما المعرفة تُنتج و تُوزع من خلال الخطاب فإن القوة متصلة بالخطاب و المعرفة. لكن إ.سعيد يعدل في طرح و فكر فوكو بأنه "لا يوجد مبدأ صلب و حاسم حول العلاقة بين المعرفة و السياسة و القوة كمنهجية للحصول والحفاظ على القوة."³

¹ Ibid,

¹ Ibid,

² Bryan S. Turner, *Accounting for the Orient*, pp159-184

³ Edward Said, *Orientalism*, p.326

بينما يرى فوكو أن القوة متصلة بالمعرفة و مرتبطة بها، فإن إ.سعيد يعتقد أن العلاقة بين المعرفة و تحصيل القوة ليست بوجه واحد، فبفهم العلاقة بين القوة والمعرفة يتم فهم الطريقة التي تتحقق بها القوة في المجتمع. و بالنسبة لفوكو يجب النظر في الطرق التي تشتغل من خلالها القوة و امتدادات تأثيرها على مجالات الهيكل و أشكال المراقبة. فالقوة تشتغل كالسلسلة في المجتمع أي بربط جميع المجالات والناس، بحيث يصير الأفراد كمفعول للقوة و أداة تعبيرها – element of its articulation¹

و بهذه الوظيفة تعني القوة انتشار الخطاب على السواء، فالخطاب إذن، ينطوي على قوة جعلت فوكو يزعم بأن "مجتمعاتنا لا تقبع تحت مراقبة الشرطة أو الجيش أو مختلف أجهزة الدولة المرئية فحسب، بل تحت تقنيات وخطابات الترويض و النظام و السلطة المنتشرة و المشتغلة في مؤسسات الرقابة كالسجون وغيرها".² يعتقد فوكو بأن تنفيذ و إنشاء القوة مرتبط مباشرة بإنتاج و تداول الخطاب الحقيقي، لتصبح القوة من غير شك وظيفة للخطاب، وأيضا يصبح الخطاب المجتمعي الحقيقي، سواء كان مُشكّلا من المثل الديمقراطية أو غيرها، تبريرا منطقيا للحكام للحكم. كما أن القبول بأي خطاب يستخدم للحفاظ على أي نوع من السيطرة يظهر بسبب الفشل في معرفته و تحديده و من ثمة مقاومته، مما يؤدي إلى استمرار الوضع الراهن – status quo – بالنسبة لعلاقات القوة، و هكذا يتم الاحتفاظ بالبنى الفوقية من دون أن يُدرك المسيطر عليهم محلهم و موضعهم. يعتبر إ.سعيد في "الاستشراق" أن هذه هي الحالة التي عليها "الخبرة و ارتباط شبكات الشركات بالحكومات و الجامعات".¹ فهناك بكل تأكيد مؤسسة دراسات الشرق الأوسط، و مجموعة من المصالح و شبكات الخبراء الرابطة بين شركات الأعمال و الهيئات الخيرية

¹ Edward Said, Ibid., p.336

² Michel Foucault, 2002, p175

¹ Edward Said, 1978, p.78

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ومراكز الأبحاث الأكاديمية و الشركات النفطية والبعثات (الدينية) و العسكرية والخدمات الخارجية و مجتمع الاستخبارات جميعا بالعالم الأكاديمي.¹

ففي الخطاب الاستشراقي تشمل روابط القوة و الشبكات جميع مستويات القوة في المجتمع، ربطا للمدارس و الأكاديميات و أدبياتها بطريقة مُركبة غير منفصلة عن السلطة و نظام الحكم. انتقاد إ.سعيد للعلاقة بين نظام الحكم و العلماء و الأكاديميون بدى واضحا في بداية كتاب "الاستشراق" و يعتبر هذا مؤشرا قويا على تأثر إ.سعيد بفكر فوكو، فالأخير يرى أن المثقفين "هم أنفسهم و كلاء - agents - أنظمة القوة هذه".²

و لا يمكن فهم الأكاديميا - و ما أنتجته من مستشرقين - إلا بوصفها بنى تعليم مدجّنة تعمل من داخل شرطين أساسين: السيادة على الطبيعة (و التي تشمل السيادة على الانسان)، و نشأة الدولة الحديثة وإدارتها. يرتبط هذان الشرطان ببعضهما في علاقة جدلية، إذ لا يستطيع أي منهما أن يكتسب هويته أو تكون له فاعلية في العالم من دون الآخر و لا يهدف هذان الشرطان - في اتحادهما - إلى مجرد البقاء في العالم، بل إلى انتاجه بصورة مستمرة دون هدف محدد في مرمى البصر. و في أثناء عملية إنتاج العالم، أنتج هذان الشرطان الفرد الأوربي الذي تم دمجها في الآلة التي سعت إلى نقل بنية المعرفة الحداثية (أي القوة) و طريقة عملها لسائر العالم.¹

لذا أضحي الاستشراق - هو نفسه - أوربا رغم وجود مثقفين ناقدين له، و أصبح اسما آخر للحدثة، إذ كان - كأى خطاب ينتمي للنطاق المركزي - صورة مصغرة تركزت فيها كل سمات المشروع الحداثي النموذجية. و بالتالي تصبح نظم الحدثة الفكرية الحاكمة هي نفسها الاستشراق، ما يعني أن افتراض أي نطاق مركزي للحدثة كمرجعية تأسيسية - سواء كانت العلمانية أو الإنسانية العلمانية أو الرأسمالية أو العقلانية الأداة أو الدولة الحديثة أو التقدم

¹.Ibid,p92

² Michel Foucault, *Language, Counter Memory, Practice*, p.74

¹ وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص 174

أو التمركية الانسانية، أو أي شيء آخر شبيهه - يعد اشتراكا في الاستشراق، بصرف النظر عن كون المرء مستشراقا من عدمه، أو عن كونه مهتما بالكتابة عن الشرق أم لا.¹ وهو ما سيأتي معنا لاحقا بشيء من التوسع في معرض حديثنا عن امتدادات فكر إ.سعيد.

(د) إدوارد سعيد و حدود مقارنته الفوكوية

توظيف إ.سعيد لفوكو يرى فيه بعض الناقدين اشكالا، إذ يريد إ.سعيد "التمسك بالفرد أو المؤلف كقوة فاعلة مدبرة و متسببة و في الوقت نفسه الاحتفاظ بشيء من معاني السستمة (النظام) و الاجبار التاريخي. فيجب عليه، حسب بعض هؤلاء الناقدين، أن يقوم بالإجراء الثاني إذا كان يريد اثبات وجود "الاستشراق"، و من ناحية أخرى يتعين عليه التمسك بمعنى قوة و فاعلية الفرد لكي يحافظ على إمكانية قدرته على نقدها و تغييرها، لكن يبدو أنه يجب أن يحقق هذا من الجهتين.²

الاشكال في مقارنة إ.سعيد، بالنسبة لهؤلاء الناقدين، أنه بالتركيز على المؤلف ينتهي تحليل خطاب الاستشراق إلى التركيز على المعرفة المستجلبه من الذات المتحدثة بخلاف الظروف التي أدت إلى ظهورها. ففي الحالة الأولى فإن التجربة المستجلبه من الذات المتحدثة هي المكونة للمعرفة، بينما في الحالة الثانية، الظروف، أي آليات الاقصاء، هي المكونة للمعرفة، و هي الحالة التي يُركز فيها فوكو في معرض تحليله للخطاب. لكن هناك أيضا نقد وجهه للناقدين لسعيد حول مسألة مركزية المؤلف. أولا، إن نظرية الخطاب لدى فوكو، و غيرها من الأعمال، لا تريد فرض نظرية مطلقة تُفسر و تُؤول كل شيء، كما جاء في "نظام الأشياء" أن " هذه المقدمة كان ينبغي ربما أن تسمى "توجيهات

¹ المرجع نفسه، ص 174-175.

² Robert, Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, (The Overlook Press, November 2006), pp.132

للاستعمال، ليس لأنني أشعر أن القارئ لا يمكن الوثوق بها، فهو بالطبع حر في أن يفعل ما يريد بالكتاب الذي تفضّل بقراءته. فبأي حق إذن اقترح أن يستعمل في طريق واحد دون آخر.¹

فكون فوكو يرفض أن يقيد أو بعبارة أخرى يغلق النص، إضافة إلى اللغة الرمزية التي يوظفها في كتاباته، جعلت الكثير من المنظرين يقاربون أعماله كنظريات منشطرة و متجزئة و توصيفية لسياقات متغيرة وبالتالي عرضة للتغيير و إعادة التقييم. إذن، يضعف الادعاء بأن إ.سعيد، أو أي مفكر آخر، يمكن أن يكون استولى على فوكو، في سياق عدم وجود معالم معينة يتبعها ذلك الاستيلاء، لذا فإن التباين الذي يسجل في تميز إ.سعيد عن فوكو خصوصا في مسألة المؤلف و التي تعتبر محل نقد من طرف Denis Porter و Aijaz Ahmed وغيرهم ممن يعتقدون أنها خرق لبعض أساسات نظرية الخطاب، تصبح أقل شأنا و أهمية.² . ثانيا، إن اتهام إ.سعيد بالتمسك ببعض معاني الذاتية في نظرية الخطاب و الادعاء بأن فوكو يقوم بمحي الذات يعد غير مؤسسا لأن آليات الاقصاء داخل الخطاب حسب فوكو غرضها تمييز الذات المتحدثة، بمعنى أن هذه الإجراءات تهتم بالتصنيف والتوزيع و ترتيب الخطاب، بالإضافة إلى أن وظيفتها تكمن في التمييز بين أولئك الذين يسمح لهم بالحديث من الذين لا يسمح لهم بذلك، وبين الخطابات المسموحة من تلك التي لا يسمح بها.¹ النتيجة المفترضة من موقف إ.سعيد في هذا السياق تكمن في أن تركيزه على المؤلف يمنحه قوة وفاعلية أو قل خصوصية في حقل خطابي يسمح فيه فقط بآليات الاقصاء حسب فوكو.

أما دعوى استيلاء إ.سعيد للخطاب حسب المفهوم الفوكوي فإنها تظل مجرد ادعاء بلا حجة أو دليل دامغ، خاصة إذا أدرك المرء أن تحليل إ.سعيد لخطاب الاستشراق ليس مثل ذلك الذي وظّفه فوكو من كل النواحي. أي أن

¹ Michel Foucault, *The Order of Things*, p47

² Jin Suh Jirn, *Orientalism's Discourse – Said, Foucault and the Anxiety of Influence*, EurAmerica Vol. 45, No.2, June 2015, 279-299, <http://euramerica.org>

¹ Said, *Orientalism*, p.23

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

خطاب الاستشراق قد يشتمل على آليات الاقصاء غير الحاضرة في الخطابات التي درسها فوكو، مثل دراسته لبعض الظواهر كالسجن والمراقبة و المصحّات و غيرها.¹

نجد أن أعمق نقد وجه لسعيد يكمن في ادعاء "فشله" في تملك نظرية الخطاب لدى الفوكو و اقحامه للمؤلف كجوهر ومستودع للتحليل، بينما فوكو يخلع مركزية المؤلف أو الذات عن الخطاب، لكن سعيد في تحليله لخطاب الاستشراق أدرك أن المؤلف دوره حاسم و مصيري، فيقول بدون تلكأ: "بخلاف فوكو الذي أنا مدين كثيرا لعمله فإنني أؤمن بالبصمة الحاسمة للفرد ضمن المؤلفين مقارنة بالعديد من النصوص المجهولة التي تشكّل اللغة الخطابية على شاكلة الاستشراق. و وحدة مجموع النصوص التي أحلها ترجع من ناحية إلى واقع أنها في الأغلب ترتبط ببعضها، فالاستشراق في الأخير هو نظام للنقل عن و الاستشهاد بالمؤلفين."² فوكو إذن، لا يتخلى تماما عن الذات في التحليل الخطابي، فأليات الاقصاء داخل الخطاب مقحمة بعمق في تحديد الأسئلة حول من و كيف و ماذا و أين يكون الخطاب، و ذلك من خلال توفير الشروط المادية للتكلم. ففي حين وجد العديد من المعلقين و الناقدين الذين أرادوا تأكيد خروج إ.سعيد عن منهجية فوكو، القلة حاولت التشديد على توافق منهجية إ.سعيد مع فوكو.

إذا كان تأثر إ.سعيد بفكر فوكو واضحا في ربط القوة بالمعرفة و السيطرة، رغم اعتقاد بعض الناقدين خلو نظرية القوة لدى فوكو من جميع مضامينها الكاملة و عدم إلمامها بالتغيرات و التحولات التاريخية في المنظومات المعرفية أو في التشكلات الخطابية التي تفرزها هذه المنظومات، خاصة و أنه اهتم بنشأتها و أليات اشتغالها، إلا أن إ.سعيد قام بعملية إسقاط لنظرية السلطة و المعرفة عند فوكو على الظاهرة الاستشراقية رغم حدود محاولته في تفصيل أساس الاشكال في أصل العلاقة الايستيمية بين الاستشراق و موضوعه أو العالم الخارجي. و إذا كان تأثر إ.سعيد واضحا

¹ Robert Irwin, Ibid

² Edward Said, *Orientalism*, p44

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

بالتحليل الفوكوي فسرى كيف وظّف إ.سعيد فكرا آخر ما بعد بنوي عرف عنه المجابهة الحاسمة لآليات السيطرة والهيمنة و تشكلاهما الخطابية.

4 تلاقي إدوارد سعيد بفكر جاك دريدا: أو توظيف المنهجية التفكيكية

بعيدا عن التأثير بأفكار فوكو عن المعرفة و السلطة، ارتكزت إشكالية إ.سعيد في موضوع الاستشراق على مفاهيم الخطاب و التفكيك لدى جاك دريدا – Jacques Derrida – (1930-2004). رغم أن التفكيك في جوهره يصعب تحديده و تصنيفه، لكن يمكن تحديد بعض عناصره المتصلة بالمنتوج الفكري لإدوارد سعيد.

من هذه العناصر التي كانت محط اهتمام كل من إ.سعيد و دريدا هو معنى "الآخر" و الاجراءات التي أدت إلى تحديده و استعماله، و تتضح بعض معالم هذا التحديد و التمييز بالنسبة لدريدا عندما تمنح الأهمية للجمع والتواصل و ليس الفصل و الانقطاع، ثمة لا يبقى مجال (لمعنى) الآخر، و الغيرية الراديكالية للآخر، والتفرد الراديكالي للآخر. في هذا المبحث سنتناول بعض مفاهيم التفكيك و الخطاب و نتساءل كيف استطاع إ.سعيد توظيف المنهج التفكيكي الذي يتلاقى فيه مع دريدا في استشكال الخطاب الاستشراقي؟ وفي ماذا تظهر معالم التأثير بالمنهج التفكيكي؟ و ماهي بعض تداعياته و نتائجها؟

أ) الاشتراك في الخلفية التاريخية والتواصل و الانسجام بين منهج إ.سعيد و جاك دريدا

يمكن القول بأن كلا المفكران ينتميان في توجهاتهما إلى ما بعد البنيوية باعتبار بعض عناصر الاشتراك التي تجمعاهما كعدم محدودية اللغة و تأثير الايديولوجيا و الدافع السياسي و الأيديولوجي القابع وراء منطق التعارض الثنائي – binary oppositional reality* – و هو المنظور الذي من خلاله يفهم ويرى العالم الغربي الحقيقة. لا

* يعرف منطق التعارض الثنائي بأنه: تعارض زوج من المفاهيم أو العبارات في المعنى. وتعتبر البنيوية أهم المدارس التي اعتبرت مبدأ التعارض الثنائي كناظم أساس في الفلسفة والثقافة واللغة، ومن أهم العلماء الذين تبنا هذا المبدأ: دي سوسير و جاكوبسن و موس و ماركس وغيرهم. أنظر:

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل و دراسة معمقة لكتابات جاك دريدا، إذ ستهتم خاصة بمفهوم الخطاب الاستشراقي و الانتقاد المعرفي المتعاكس، و أيضا تفكيك مركزية النص لدى دريدا، و سُسلط الضوء على منطق التعارض الثنائي في سياق انتقاد الشرح بين الذات و الآخر المتمثلان في المستعمر و المستعمر. و ستهتم هذه الدراسة ببعض المجالات الخاصة في أعمال دريدا و إ.سعيد التي تمس موضوع الخطاب الاستشراقي و النواحي الفكرية التي يجتمع فيها المفكران، لذا نرى من الأهمية معرفة بعض عناصر الالتقاء في خلفية المفكران.

ينحدر كلا المفكران من مجتمعات "هامشية"، أي مستعمرة، و هذا ما مثّل عاملا مهما في أعمالهما، فدريدا ينحدر من المجتمع اليهودي الذي هُجر و نفي من اسبانيا ضمن ما عرّف بالمور - Moors - و يعتبر نفسه "أوربي هجين مندمج جدا و مُستعمر جدا"¹ فمن خلال تعليقاته على خلفيته التاريخية و المعرفية يتضح أن دريدا كان مدركا لمركزية اللوغوس و المنظومة الغربية التي من خلال خطاب مولع بتشظي الذات عن الآخر عظّمت و ضخمت ممارساتها و مواقفها الأخلاقية فوق تلك الخاصة ب"الأخرين" الذين تركوا عرضة للتهميش.

و انتقاد دريدا لمركزية اللوغوس جاءت نتيجة معرفته بعدم انتمائه لمركز الحضور حيث مصدر المعرفة و الكتابة، إذ تاريخ الفلسفة الأوربية يمكن جرد بدايته مع أفلاطون، أو ما يسميه دريدا ب"عصر اللوغوس" الذي قرّب بين المسموع و المُفكّر فيه و بين المسموع و معنى الوجود، و بين المسموع و مثالية المعنى"¹. بمعنى أنه جعل من فكرة أن من أشكال الحقيقة قد توجد خارج اللغة و الثقافة و المنظور المعرفي و الأيديولوجي صبغة للحضور الميتافيزيقي. الحضور

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095506296> و موسوعة ستانفورد

الفلسفية - <http://plato.stanford.edu/entries/type-theory,30-10-2020>

¹ Geoffrey Benington, Jacques Derrida, (Chicago: University of Chicago Press, 1993) p12

¹ Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge, 1983), p73

بهذا المنعطف يأخذ معنى متعاليا يسميه دريدا "تحديد الوجود للكيان كحضور"¹ هذا الحضور يأخذ ماهية ما قبل تأملية - pre-reflective - شيئا في جوهره حاضر وراء الأيديولوجيا، إنه ذاتية الذات نفسها.

تشكلات مركزية اللوغوس في البراد يغم الانساني، حسب دريدا، تُفكك نفسها عندما تُعرض لقراءة و تحليل جاد. فالنص يتم تمييزه و تأجيله في نسيج يتم أيضا غزله و تحليله في لعبة اختلاف و ارجاء - différence - تفتح بدورها النص لعدد من القراءات و التفسيرات. دريدا يستشكل مقارنة دي سوسير - De Saussure - عن الدال والمدلول، من جهة أن المدلول يشتغل دوما كدال، فليس هناك مدلول واحد ينسل، و لو أعيد امساكه، من لعبة الاشارات و المدلولات المرجعية المكوّنة للغة. فبالنسبة لدريدا فإن المدلول ليس في جوهره و أصلته إلا أثر، و أنه دوما و بالفعل في مكان الدال.² وستتضح فكرة تفكيك الدال والمدلول في منهج دريدا في سياق تفكيكه للمركزيات.

(ب) نظرية التفكيك عند جاك دريدا

التفكيك بالنسبة لدريدا ينشغل ب"الأخر" في اللغة، لذا يستغرب شأن المنتقدين الذين يرون في أعماله تصريحا بعدم وجود شيء وراء اللغة، و أن المرء مسجون في اللغة، بينما يرى دريدا عكس ذلك تماما. فانتقاد مركزية اللوغوس هو قبل كل شيء البحث عن "الأخر" و "الأخر في اللغة".¹ هذا الآخر في اللغة كان حقيقة بالنسبة لدريدا، إذ عاش في ثقافة عربية و ترعرع في بيئة فرنسية من حيث اللغة و التخاطب، لذا كانت الفرنسية هي لغته الوحيدة، و رغم توغل الثقافة الفرنسية في الجزائر لكن دريدا بصّر بأن فرنسا لم تكن الجزائر، وسلطة اللغة الفرنسية كانت في مكان آخر، و

¹ Ibid.,

² IreneHarvey, *Derridaandthe Economy of Différance, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp 84-103, and see: Rodolph Gasché, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1994), p 53.

¹ Jonathan Culler, *OnDeconstruction:Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge, 1983), P 95.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

تعلمها دريدا كلغة للآخر، ويعتبر الفرنسية لغته المرجعية الوحيدة، إذ لا مرجعية و لا ثقافة أو أدب لدى دريدا غير ما تعلمه في المدرسة الفرنسية، ورغم إقراره بأن لا مرجعية و لا ثقافة له عدا الفرنسية، لكنه يشعر بأن كل ما يتعلق بهذه المرجعية ينبع من تاريخ و محيط لا ينتمي إليه إطلاقاً من قريب أو بعيد.¹

و مهما كان دريدا يتحدث الفرنسية ومغرق في الأدب و الثقافة الفرنسية، إلا أنه كان يشعر بأن "الفرنسي الذي ينحدر من فرنسا يمثل الآخر."² و تبرز كتاباته الشعور بأنه كان يوجد في بلده و في الوقت ذاته ليس في بلده فيما تعلق بانغماسه في الثقافة الفرنسية، و يتحدث عن نفسه أحيانا بأنه شخص غير أوربي بالولادة، ويرى بأن هويته الثقافية ليست أوربية و غير منسجمة مع نفسها. الاحساس بالغيرية و توحي تفكيك معاني الهوية المتجانسة يرتبط بشكل كبير بخلفية دريدا و مسيرته التاريخية، و هو الأمر ذاته الذي يشترك فيه مع إ.سعيد.

فالتعليم الذي تلقاه إ.سعيد في الغرب أثار فيه الاحساس نفسه بحالة من عدم التوازن و التساوي بين الغرب و الآخرين في الشرق، إذ يعتبر منتوج إ.سعيد الفكري وخلفيته الأكاديمية مُحصلة بيئة كولونيالية جعلت من وعي المقاومة ينمو و يتطور عنده نحو تأكيد و تحقيق الحرية الفكرية.³ الشعور بعدم المساواة والضميم أفرزته بنية القوة التي لجأت إلى القوة و المعرفة للسيطرة والتلاعب بصورة الآخر بنحو يخدم أجندتها عبر ما سماه إ.سعيد خطاب الاستشراق، و هكذا فإن "الاستشراق يتعالى فوق و بعيداً عن الشرق، و إن كان الاستشراق يكتنه معنى فإن ذلك يعتمد على الغرب و ليس الشرق، هذا المعنى مدين بشكل غير مباشر لتقنيات غربية متعددة للتمثيل تجعل الشرق مرئي وواضح "هناك" من خلال الخطاب عنه (الشرق)."¹

¹ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, (Chicago: University of Chicago Press, 1993) p12.

² Jacques Derrida, *The Ear of the Other: Auto-biography, Transference, Translation*, trans. Kamuf, ed. McDonald, (New York: Schocken Books, 1985), pp9-27.

³ Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (Routledge, London: 2001) p11.

¹ Edward Said, *Orientalism*, p23

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

يمكن أن نلاحظ إذن أن اللغة واستعمالاتها كانت عاملا مهما بالنسبة لدريدا و إ.سعيد إذ أنها في توصيفهما طالما كانت تحت سيطرة مجموعة مؤثرة كانت وراء صنع الآخر الذي يعرف بالمحتل و المستعمر، لكن هذا الصنع تمت تغطيته بذريعة واجب وحتمية مركزية اللوغوس - logocentric imperative . يرى إ.سعيد أن خطاب الاستشراق صانع لنسخة مُتميّزة عن العالم العربي، نسخة تبدو طبيعية و أصلية وواضحة، لكنها في الواقع صورة ايديولوجية، "فالشرق ذاته كيان مُشكّل و مصنوع، و معنى أن هناك فضاءات جغرافية أهلة بسكان "مختلفين" تماما ويمكن تحديدهم و تعريفهم على أساس الدين و الثقافة أو العرق الخاص بتلك المناطق الجغرافية هو مثير للجدل".¹

وتعتبر النصوص راسخة و منقوشة ثقافيا و سياسيا و لغويا، فهي حسب إ.سعيد في العالم و بالتالي عالمية وانسانية - worldly - يرتكز مشروع إ.سعيد على عدم أخذ النصوص بقيمتها الظاهرة أي ظاهريا، كما يقوم على الجدلية بين كيفية تأثير سياقات المصادر و الأصول اللغوية على النصوص، و كذا كيفية تأثر و تغير سياقات هذه المجالات بالنصوص. الاشكال الذي يعترض إ.سعيد يكمن في الحسم بين موقفين من النص يتنازعان أحيانا بطريقة مشوهة كيفية وجود النص في العالم، فمن جهة يرى الموقف الواقعي الكلاسيكي ببساطة أن النص يشير "هناك" إلى العالم، هذا الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار الطرق التي من خلالها تحدد و تتوسط اللغة ما يُشاهد في العالم بتأطير الطريقة التي يعبر بها (عن العالم). و الموقف الثاني و هو بنيوي لا يرى وجودا مطلقا للعالم سوى كونه من بنيات (بناء) النص.¹

هذا الموقف لا يدع مجالاً لأي تجربة غير نصية للعالم و لا أي عالم خارج النص. لذا يقوم دريدا بتفكيك أي معنى أو مقولة عن خلو النص من الأيديولوجيا أو أي تعالي للمعنى وراء اللغة والسياسة. و من جانب آخر، يرى إ.سعيد النص جزءاً من ايديولوجيا مُسيطرّة و وسيلة ممكنة للتغيير ضمن تلك الايديولوجيا. بالتأكيد هناك عناصر مهمة في

¹.322 Ibid., p

¹ Mina Karavanta and Nina Morgan, *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, (Cambridge Scholars Publishing, 2008), pp.304-323.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

عدم توافق دريدا و إ.سعيد، خاصة و أن الأخير يعتبر منحرفا سياسيا بشكل كبير مقارنة بدريدا الذي اعتبر غارقا في تجريدات و تعميمات فلسفية. و رغم التباين بين دريدا و إ.سعيد لكن هناك عناصر تواصل بينهما و خاصة على مستوى انخراطهما في النصوص و ما تعلق بها من ايديولوجيا.¹

يجترح النص، حسب إ.سعيد، "باعتبار حالته كحدث، خصوصية حسية و طارئة تاريخية فهو جزء ضروري لوضعية وجوده - mode of being - و جزء لا يتجزأ من قدرته على انتاج و بث معناه"² و رغم أن كلاهما -سعيد و دريدا - لا يقدمان أجوبة حاسمة و نهائية، لكنهما يجعلان الباحث ينظر إلى المنظومة (الخطابية و النصية) بطريقة نقدية. يرى دريدا أن اللغة عبارة عن بنية أيديولوجية، وضمن هذه البنية المنغلقة فإن الفلسفة الغربية حاولت تفسير قضايا العالم من خلال الأسود و الأبيض، وابعاد أي شيء آخر للهامش كونه من قبيل البلاغة و الزخرفة و الغرابة. و يولد الانسان في هذا العالم و أبواه يمنحانه هوية و يعلمانه لغتهما التي من خلالها يرى كل شيء، أي أن وجود الانسان عامل محدد لرؤيته للعالم، وكمحدد أيضا لكيفية تفسيره للعالم والأخير كمفسر أيضا للانسان. أضحت اللغة بالتالي أساس الوجود الانساني إذ من خلالها يتم استجماع جميع تجارب و معارف الانسان. لكن هذه اللغة صارت تحت وطأة تأثير نظام مُسيطر يفرض و يُشكّل ما يراه الآخرون الذين بلا وعي يصبحون مصيّدو ضحية لمنطق "المركز" الذي يمثّل المجال البارز و الأعظم لمركزية اللوغوس في الفلسفة الغربية.¹

بيد أن قوى المقاومة أثبتت أن بنية مركزية اللوغوس تعتبر سائلة (حسب التجارب الانسانية في المقاومة كما كان الحال في الجزائر و جنوب افريقيا و غيرها)، فقد اثبتت المقاومة لامركزية اللوغوس حيث أُلجأت إلى تكييف ذاته من أجل فرض "حقيقته غير الطبيعية" على الآخر. و تطبيع ما يكون غير طبيعيا يعد عكس ما يريد دريدا، فهو يريد "قراءة

¹ Ibid,

² Edward Said, *Orientalism*, p39

¹ Promad K.Nayan, *Structure and Signs of Play: Derrida/Deconstruction*, (Mumbai:IRIS Knowledge Foundation, , 2017), p16.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

النصوص بعكس ما تظهره معانيها و مقاصدها.¹ و هكذا يغدو التفكيك بالنسبة لدريدا اعدادا لجيئ الآخر، يجعله منفتحا و محايا له.

فبسبب الازدواجية المتضادة للذات الدالة و الآخر المدلول ترتسم اللغة في تدفق أحادي الاتجاه، إنها الذات التي تصنف الآخر كآخر، أي الغرب الذي يصف الشرق بأنه شرقي، و أيضا من هم على هرم السلطة الذين يحددون ما هو حق و غير حق و شرعي و غير شرعي. الذي حدث مع الجهات المقاومة هو أن الآخر الصامت اكتشف صوته و قلب وجه المجن على المنظومة الهيكلية للازدواجية المتضادة التي صنفتم كغائبين من دلالة النظام مقابل الحاضرين. فالآخر أو المنحط في التصنيف يتكلم وعندما يفعل ذلك فإنه يتحدى الهيكلية الازدواجية. اللغة إذا، قد تكون أداة تفكيكية قوية كما يمكن أن تكون في الوقت ذاته أداة لفرض الهيمنة الأيديولوجية. هذا ما جعل دريدا و إ.سعيد يبهزان باللغة التي قد تكون وسيلة لمنع والقمع، و من جهة أخرى وسيلة للانعتاق و التحرر.²

أضف إلى ذلك أن المركز في منهجية دريدا التفكيكية يتمظهر في أشكال و تحت مسميات أخرى، منها الرجل و الطبيعة و الوجود و الحضور و الحقيقة و الواعي، هذه المفاهيم "المركزية" مشيدة باعتبار الازدواجية المتضادة التي تعول على تصور محدد للاختلاف. و تنبني في الغالب على هيكلية هرمية تفسح الطريق لمجال واحد من الازدواجية المتضادة لكي يكون أعلى بالنسبة للآخر - كعلو الأبيض بالنسبة للأسود، القوي و المستضعف، المستعمر و المستعمَر و الغرب بالنسبة للشرق.¹ و هنا محل تفكيكية دريدا من الاعراب، فهي عملية فحص للقيم المتناثرة في قلب النص من أجل رؤية و انتقاد أسسها في مركزية اللوغوس، رغم صعوبة اجترار نظرية قصد تتبعها في التفكيكية، لكي تمد هذا الآخر يد المساعدة للتصدي للمعتقد الغربي بأن " تاريخ مركزية اللوغوس التي يركز عليها عدم التساوي

¹ Mina Karavanta and Nina Morgan, *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, (Cambridge Scholars Publishing, 2008), pp.304-323.

² Ibid,

¹ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, (Chicago: University of Chicago Press, 1993) p77-89.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

في الازدواجية المتضادة - كتفضيل جهة أو معنى على حساب آخر - تعتمد على تمثيل اللامساواة المضمّنة في

الخطاب - سواء الفلسفي أو الأدبي و غيرها من أنواع الخطابات.¹

و قد أسىء فهم مقولة دريدا " لا يوجد شيء خارج النص " ² ، إذ يريد دريدا القول بأن العلاقة بين النص و العالم

الواقعي عبارة عن بناء يُعد مشروطا ثقافيا، وفيما تعلق باللغة ليس قبلها و لا متعاليا عن اللغة و الأيديولوجيا والفكر،

و بهذا المعنى يكون العالم هو النص، والذي يريده دريدا من قارئه أن يكون منفتحاً على "الآخرين" من غير التورط في

الازدواجية المتعاكسة ومنطقها، وهنا حجر الزاوية في اتصال فكرة إد.سعيد فيما يخص عملية النصوص و انتاجها

ومعناها بأفكار دريدا.

فكلاهما يتفقان في أن القوة الهرمية عنيفة كونها وراء اللامساواة التي تنتجها الخطابات، مثل: الغرب متفوق و أعلى من

الشرق، و الثراء أعلى من الفقر و حيث يُفضل الحضور بالنسبة للغياب، و لهذا يؤكد دريدا بأنه من الضروري عند

تفكيك التضاد قلب الهرمية في لحظة من اللحظات لأن هذا من شأنه تحرير الأفكار والأحاسيس و توحيد الناس

تحت مسمى أوسع لمعنى الانسانية.¹

ويمكن أن يقي التفكيك، حسب دريدا، من "الشمولية و المطلقية و الوطنية المتطرفة و الأنانية"، و بهذا يكون

التفكيك في الفكر الدريدي ممارسة سياسية و محاولة لتفكيك المنطق الذي يقوم عليه نظام فكري خاص، و من ورائه

منظومة سياسية و مؤسسات اجتماعية تحافظ على قوته و ديمومته.² طبعا بالمقارنة بين المعطى الفكري لكلا المفكران

ينبغي الإشارة إلى أن الممارسة السياسية على المستوى الفكري لدريدا غير واضحة تماما، بينما تظهر واضحة و بارزة

¹ Martin McQuillan, *Deconstruction: A Reader*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000) pp.43.

² Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, (Paris: Editions du Seuil, 2019), p32

¹ Jacques Derrida, *Positions: Jacques Derrida*, translated by Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), pp.34-49.

² Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge 1983), pp.93-123

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

في منتوج إ.سعيد. الجمع بين القوة والمعرفة في وحدة متجانسة قد تنتج سردية تستجمع معتقدا يصبح طبيعيا واعتياديا، فقد تمت صناعة "الأخر" من أجل انتاج اعتقاد في "الذات"، و بالتالي "يصبح الشرق" الذات "البديلة التي يرفض علماء الغرب الاعتراف بها".¹

يظهر هذا جليا في منظور إ.سعيد في قوله "من النادر أن يشاهد أو ينظر إلى الشرقيين، و إنما ينظر إليهم من خلال شيء و يتم تحليلهم ليس على أساس أنهم مواطنين و لا حتى أشخاص، بل معضلات تستلزم الحل"² كما يرى إ.سعيد أن العلاقة بين الغرب و الشرق تنتظم من جهة القوة، و يمكن القول أنها القوة الخاصة بتغيير الأنظمة، هذا يتطابق مع ما ذكره في أول كتابه أن "الاستشراق يعتبر طريقة للسيطرة و البناء و تفعيل السلطة على الشرق".³ و يضيف إ.سعيد إلى هذا مفهوم الهيمنة الذي يعني "قدرة النخبة الحاكمة على التحكم في السلطة بالتلاعب والسيطرة على الرأي العام في ميدان المجتمع المدني من أجل الحصول على التوافق المنظم للجماهير".¹

و يتجلى هذا بوضوح في فكرة غرامسي، فحسبه يمكن أن تُعبئ الحكومات مُساندة و تأييد وسائل الاعلام وآليات أيديولوجية أخرى، لأن من جهة تشترك هذه النخبة المتنوعة، سواء كانت سياسية أو غيرها، في الرؤى و التوجهات و طرائق الحياة، و من جهة أخرى يجب أن تشتغل مؤسسات المجتمع المدني، سواء كانت تحت رقابة الدولة أم لا، ضمن إطار قانوني و تنظيمي.²

¹ Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (Routledge, London: 2001), p.40

² Edward Said, *Orientalism*, p95

³ Ibid,p207

¹ Ibid., p

² Conor McCarthy, *The Cambridge Introduction to Edward Said*(Cambridge: Cambridge University Press,2010), p.36.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

يجترح إ.سعيد العلاقة بين المعرفة و الفهم الغربي للآخرين في الشرق كنتيجة واضحة للحملة الأنحيازية بإشراف أولئك الذين لهم القوة و الهيمنة باستخدام وسائل و آليات متعددة، فهو بالتالي يعلم القراء الذين تغيب عنهم هذه الأشياء بأن الأمر يتعلق ب:

"خطاب لا يرتبط بالقوة السياسية بكيفية مباشرة، و لكن ينتج و يوجد (أي الخطاب) بطريقة تبادلية غير متكافئة مع أنواع متباينة من القوى تتشكل بدرجة معينة بالتبادل مع القوة السياسية - مثل المؤسسات الامبريالية و الكولونيالية - و مع القوة الفكرية - مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريح أو علوم السياسة - و مع القوة الثقافية - مثل القيم والأعراف والذوق العام و العادات و التقاليد - و مع القوة الأخلاقية - مثل الأفكار الدائرة حول ما ينبغي فعله و ما لا ينبغي فعله أو ما ينبغي فهمه عند الفعل."¹

إذن، يعتبر إ.سعيد الاستشراق جزءا و مساهمة للهيمنة الغربية، فهو يفسح المجال للوضعية الأيديولوجية المهيمنة كي تبقى مسيطرة و لتبدو متجانسة و طبيعية، و بهذا يصبح الخطاب واللغة و الاعلام ليسوا فقط وسائل نقل للرأي وإنما أيضا صانعوه. و بهذا يكون الاعلام الناقد الذي يقول الحقيقة للقوة فاعل كبير في مجال السياسة الثقافية، و يعكس كل من إ.سعيد و دريدا باختلاف مناهجهما هذا النقد. إذ يقدم إ.سعيد نقدا لثقافة الثنائية التعاكسية للذات و الآخر، و ينخرط دريدا في هذه الإشكالية بمنهجية و طريقة تُساءل و تُفكك البنى الفلسفية التي تقوم عليها هذه التباينات الهرمية.¹ وهكذا يلتقي دريدا و إ.سعيد في ضرورة تفكيك المركزية التي تعلي من شأن طرف على حساب طرف ثاني، غالبا يُصنف بالهامش أو الفرع.

¹ Edward Said, p.12.

¹ Conor McCarthy, Ibid

ج) طرق تفكيك مبدأ التعارض الثنائي وتحطيم جدار مركزية اللغوس الصلب: أو تشغيل آلية الإرجاء

والتمايز للتفكيك عند دريدا وتفعيل العالمية الكونية عند إ.سعيد

يعد قلب هرمية التعارض الثنائي إجراء ضروريا في الدرس التفكيكي، إذ "من أجل تفكيك التعارض يجب قلب الهرمية في لحظة معينة"¹ وهي خطوة أولى في مشروع دريدا التفكيكي، حيث يرى أن التعارض في المفاهيم الميتافيزيقية ليس من قبيل تعارض مصطلحين أو عبارتين وإنما في الهرمية ونظام الخضوع، التفكيك لا يتحدد أو يكون إجراء فعالا للتحديد إلا في تحقيق عملية قلب للتعارض التقليدي وزحزحة للنظام (أي منظومة الاخضاع و الهيمنة و السيطرة) من خلال حركة فعالة ومضاعفة في ميادين العلوم و الكتابة. لذا يفكك دريدا في كتاباته ذلك المركز القابع وراء منظومة الهيمنة و السيطرة من خلال الحديث عن كيفية تشكل الخطاب عبر الزمن وكشف اللثام عن معنى المركزية. فيقتحم التفكيك مجال التعارض الثنائي بالانتقاد من خلال الآليات التي يقدمها خاصة و أن مجال التعارض ليس محدودا بالقوى الخطابية. ينتمي كل مفهوم إلى سلسلة منهجية التي تكوّن بدورها منظومة من المسندات، لذا لا يوجد مفهوم ميتافيزيقي في حد ذاته أو لوحده، و هناك عمل - سواء كان ميتافيزيقي أم لا - على الأنظمة المفاهيمية، و لا ينطوي التفكيك على الانتقال من مفهوم إلى آخر و لكن يأخذ على عاتقه قلب و زحزحة المنظومة المفهومية و غير المفهومية التي يفصح عنها النظام المفاهيمي¹.

يكن الخيط الناظم في مشروع إ.سعيد و دريدا المعرفي و السياسي في محاولة زحزحة النظام المفاهيمي الذي يعلي من تمحور الأوربية حول ذاتها و اقضاء الآخر الشرقي، حيث يتجلى هذا التعارض الثنائي في لب كتابة إ.سعيد، بيد أن هذا ظهر في مجموعة من الافتراضات التأسيسية لمركزية اللوغوس التي انطوت عليها الثقافة الغربية بالنسبة لدريدا. و

¹ Jacques Derrida, *Positions: Jacques Derrida*, translated by Alan Bass,(Chicago: The University of Chicago Press, 1981), pp.34-49.

¹ Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge, 1983), pp.112-192

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

تم تمرير و تصديق هذه الأنظمة المفاهيمية من طرف بُنى غير شخصية – مثل بُنى السلطة و أجهزة الدولة القمعية والأيدولوجية التي تسيطر و تتوسط إجراءات الامبراطورية و الاستعمار، لذا عمل إ.سعيد و دريدا بعمق لإزاحة هذه البنى المهيمنة.¹

وتأتي كتابة إ.سعيد و دريدا في سياق و وضع متأزم إذ أنهما كانا ينتقدان المنظومة –المهيمنة –والمسيطرة- و انتقاد المعنى الذي تم تطبيعه والموسوم ب"المركز" المستقر. فلكي يُفكك دريدا منطق التعارض الثنائي قام بإقحام مصطلح *différance* المكتسب من اللغة الفرنسية الذي يعني كل من كلمة إرجاء *defer* و تميّز *differ* للتشديد على التباين في المعنى اللغوي إذ أن، حسب دريدا، كل كلمة تنضوي في سلسلة أو في منظومة. و يمكن فهم هذا بشيء من التوسع لو رجعنا إلى نظرية فرديناند دي سوسير حول الدال و المدلول، فمن جهة يعتبر دي سوسير أن العلاقة بين الدلالات (الكلمات) تباينية *differential*، و من جهة أخرى يرى دي سوسير أن العلاقة بين الدلالات و المدلول (الصور أو المفاهيم) مستقرة باعتبار التوافق و الأجماع حول تشابكها و اتصالها، فهي غير منفصلة في اللغة مثل عدم انفصال الوجهان في العملة الواحدة.¹

يميل الانسان بطبعه إلى استعمال الكلمات لقصد و غرض ايجابي، و لهذا تعتبر نظرية دي سوسير مقنعة من جهة لأنها تجترح أساسا و "مركزا" يتوسل و يحتج به، لكن دريدا "يوجه قارئه إلى الحذر الشديد من معنى المركز"²، لأن الدال و المدلول بالنسبة لدريدا لا يتباينان من بعضهما البعض فقط لكن أيضا من ذاتهما، إذ تتكون طبيعتهما من الآثار المخلفة من سلاسل من اللاهائيات، ولهذا فإن فكرة الأثر هذه هي التي تجعل من الدال و المدلول حضورا وغيابا في شكل تباين وارجاء داخلي، أي ارجاء لا متناهي لأي معنى نهائي. و لهذا يعتبر النص نسيجا من الآثار

¹ Mina Karavanta and Nina Morgan, Ibid., pp.304-323

¹ Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge, 1983), pp.112-192

² Ibid., p. 15

محكوماً بمنطق عدم حضور الباقي (من الكلام أو المعاني) مما يؤدي إلى "استحالة حضور محض و استحالة توفر كامل وتام للمعنى والمقصد." ¹

فالإجراء و التباين لا يكمن في التمييز بين الدلالات و إنما في المنظومة المفهومية ككل، بمعنى أن دريدا لم يرد من الإجراء و التباين اجتراف مفهوم و حسب، و إنما امكانية الوصول إلى اجراء مفهومي و نظام عام و شامل (للإجراء و التباين). ² و لذلك يجب أن يُفهم النص في سياقه التاريخي و المعاصر، و هنا نقطة التواصل بفكرة "العالمية والانسنوية - wordliness -" في فكر إ.سعيد المستنبطة من كتابه "العالم والنص و الناقد" حيث يوجد النص - سواء كان سياسياً أو أدبياً أو ثقافياً - في "الظرف و الزمكان و المجتمع، فباختصار توجد هذه النصوص في العالم فهي بالتالي عالمية و علمانية." ³ و بالنسبة لسعيد يوجد جوهر هذا النظام في أوروبا التي تقع بحزم و عزم في المركز المميز، ¹ هذا المركز والقوة في دثارها اللغوي والأيدولوجي و كذلك العسكري و السياسي هو الذي يستهدفه إ.سعيد في كتاباته و أفكاره.

وحسب دريدا هناك سياقات فقط من دون مركز ثابت، فعندما تُغرق الاشكالية العامة قضايا اللغة يصبح من الضروري التفكير في المبادئ و القوانين التي تحكم في الرغبة الملحة إلى مركز في تكوين البنى و الاجراءات الدلالية التي تفرض زحزحة و استبدال قانون وجود المركز - لكن وجود مركز لم يكن أبداً ذاته، بل تم تهجيده من ذاته إلى بديله. ولا يعوض هذا البديل ذاته بشيء آخر كان موجوداً قبله، و لهذا يعتبر ضرورياً التفكير في عدم وجود مركز أصلاً، و لا يمكن التفكير في الأخير في شكل كينونة حاضرة، و أن ليس للمركز محلاً طبيعياً و لا مكاناً ثابتاً و إنما وظيفة، بمعنى شكل لا مكاني حيث تشتغل مجموعة لا متناهية من البدائل الاشارية، حدث هذا في لحظة اجتياح اللغة الاشكالية

¹ Ibid., p. 68

² Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, (Paris: Editions de Minuit, 2018), 14

³ Edward Said, *The World the Text and the Critic*, (Harvard University Press, Massachusetts, 1984), p.35

¹ Edward Said, *Orientalism*, p117

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

العامّة، لما أضحي كل شيء خطابا- إذا صحّ الاتفاق على هذه الكلمة - في ظل غياب مركز أو أصل، بمعنى نسق لا يُوجَد مدلولاً مركزياً، أصلياً أو عليائياً، خارج نظام من التباينات.¹

التفكيك النقدي، حسب دريدا، يمكن أن يزحزح ثبات المركز و يُمكن لأنواع من الخطاب الانعتاقى والمساواتى العادل بين الذات و الآخر، و لهذا التفكيك أيضا تأثيرات ومُخرجات عميقة سياسيا و فلسفيا، لأنه يجرى البحث من قوة مركزية منبثقة من مراكز قوة (متعددة)، أما سياسيا فإن التفكيك الفلسفي يمكن أن يكون له نتائج عميقة أيضا، فلن يكون لمثل هذه السياسة مركزا من جهة الوعي المتحكم في مقاصدها، كالبلوريتاريا التي تقصي إمكانية مراكز ذاتية أخرى أو حزب وحدوي كوسيط نهائي للحقيقة ومصدر للمقاصد السياسية المفروضة.² أي أنه لا يوجد مركز و لا مدلول عليائي، إذ تتميز بنى - و ما بعد بنى - هذه السياسات بمقاومتها للمسلمات التأسيسية - axiomatic foundationalism - و قد أخذ إدوارد سعيد و دريدا على عاتقهما القيام بهذه المقاومة في أعمالهما كل بطريقته الخاصة.

و يشدد إدوارد سعيد في كتابه "العالم و النص و الناقد" على مسؤولية الناقد ودور النقد في العالم المعاصر، فلو كان مستعملا كلمة واحدة بانسجام و تناغم مع كلمة نقد لكانت كلمة معارضة، لأن إدوارد سعيد يريد من النقد أن يكون مغيرا ومُحسنا للحياة و بذلك "مناوئا لأي شكل من الطغيان و الاستبداد، و محفزا لمعرفة غير استبدادية و قمعية في خدمة المصلحة الانسانية و الحرية".¹

و تعتبر مجالات التعلم و النصوص كالأدب و غيرها مقيّدة "بالعادات الثقافية و الظروف العالمية" حسب إدوارد سعيد، لذا ينبغي أن يكون النقد تحت شعار "العالمية و الكونية" مرتبطا بالواقع السياسي و موقع النص المكتوب، لإيمان

¹ Jacques Derrida, L'écriture et la Différence, p278

² Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), p.115

¹ Edward Said, *The World the Text and the Critic*, (Harvard University Press, Massachusetts, 1984), p.29

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

إ.سعيد ب"العلاقة بين النصوص و المستجدات الوجودية لحياة الانسان".¹ و بينما تتميز الممارسة الأدبية و المعرفية في الديمقراطيات بالنقد و التفكيك من طرف الباحثين و الأكاديميين عند قراءة النصوص و استنباط المعاني، لكن يتم اضعاف الممارسة النقدية السياسية - رغم أنها ليست مراقبة أو ممنوعة - من خلال اعتبارات ثقافية، إذ غالباً ما يتم ادراج المنظورات و الآراء النقدية في الخطاب الطبقي، و هنا بيت القصيد في غرض إ.سعيد من اطلاق مصطلح "العالمية أو الكونية" عندما يريد من قرائه مراقبة الفجوة بين الثقافة و النخبة الحاكمة. و يتساءل إ.سعيد "إذا كانت النصوص مرتبطة بفهم التاريخ الحقيقي، فكيف يمكن فصلها عن عالم الزمن و المكان و اللحظة التاريخية التي تتموضع فيها؟ العالمية أو الكونية توجد في النص كما يوجد الأخير في العالم الخارج أو المنفصل عنه. و يتضح هذا جلياً عند اعتبار إ.سعيد "النص عالمياً و إلى حد ما وقائع، و جزءاً من العالم الاجتماعي و الحياة البشرية و بالتأكيد اللحظات التاريخية التي يقع فيها و حيث تتم ترجمته مهما تظاهر الانسان بإنكار ذلك".¹

و تسعى العالمية لدى إ.سعيد، كما هو الحال بالنسبة للتباين و الإرجاء في الفكر الدريدي، إلى تحرير العقل و إلى فهم الآخر بطريقة فعالة، حيث أن "النص يعتبر في غاية الأهمية لوجود العالم و لأن العالمية مبنية من خلال النص"² لذا يجعل إ.سعيد توظيف العالمية واضحاً بتحليل نظرة الغرب إلى الشعوب العربية في "الاستشراق"، إذ الأخير "اقتضى ضمناً أن الدراسات الأدبية يمكن أن تعمل و تفعل أدواتها التفسيرية للاستعمال اللغوي الكامن خارج المدونة والقواعد الأدبية، و بالتالي الرجوع و الانغماس في العالم من خلال تعلم قراءة العلاقات بين القوة و المعرفة".³

لقد أدى النسق الفكري لدريدا و إ.سعيد إلى ثورة بالنسبة للناقدين و القراء في القرن العشرين، و أدى تطبيق نظريتهما إلى تعرية الصبغة الأيديولوجية التي اكتسحت المعرفة و المعنى اللذان أصبحا يُقبلان من دون تأمل أو تفكير.

¹ Ibid., p.5

¹ Ibid

² Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (London:Routledge, 2001), pp.22-23

³ Imre Salusinszky, *Criticism in Society*, (London: Methuen & Co. Ltd, 1987), p.126.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

و كما رأينا مع دريدا و الإجراءات التي وظّفها لتفكيك الثنائية المتضاربة، فإن المجال نفسه ينطبق على مفهوم العالمية أو الكونية (لدى إ.سعيد) الذي يعلمنا بأن "مسؤولية القراء تكمن في عرض أخطاء و أكاذيب التمثيلات التي دائما تخفي أجندة جنوية (أي المشاريع و الأجندة المسطرة والمستهدفة للجنوب و الشرق)¹ و بالكيفية نفسها فإن التمايز و التأجيل يستبعد المفاهيم التي تستبطن استراتيجيات الفرض و القسر المتخفية في صبغة العقلانية و الحس العام التي يفرضها القارئ على عالم الأفكار و الأدب.²

يوفر التمايز و التأجيل - différence - في فكر دريدا منظورا جديدا للقارئ حول كيفية قراءة النص مع البقاء في حالة انتباه من "المركز" و "الهامشي"، و بدرجة من الأهمية ما تم حذفه من النص و تركه غير مفسرٍ ومشروح، و يجعل أيضا التساؤل حول ماهية و حدود المعرفة و النقد و أغراضهما ومقاصدهما ممكنا و كيف يمكنهما أن يتفاعلا مع المجالات السياسية و الأيديولوجية؟ إذ يعتبر النقد المعاصر "مؤسسة عمومية للتأكيد على قيم النخبة الثقافية المسيطرة و المهيمنة، (الأوربية)، ولإطلاق العنان خصوصا لتفسير غير مقيد لكون معرف قبلا باسم إساءة قراءة لا متناهية لتفسيرات خاطئة."¹

إذن يمنح التفكيك مجالا لرؤية العالم من جميع جوانبه السياسية و الخطابية المعقدة، و تشجع العالمية على الوقوف بين الثقافة و النظام - system - "لأن النص و الناقد و جمهور القراء منغلِقون في علاقة جدلية."² (و بإجراءات التمايز/التأجيل و العالمية يمكن للمجتمعات عموما تحقيق درجات عليا فيما يخص فهم العالم المعاش اليوم، و ذلك من خلال إزاحة الحواجز التي تحد من مجال البحث و النقد. و هكذا تتضح ملامح التلاقي المعرفي بين مشروع إ.سعيد و جاك دريدا اللذان أدى بهما اغتراب الذات عن الآخر (رغم النشأة الأولى في البيئة و الثقافة الغربية) إلى

¹ Shelly Walia, *Edward Said and Writing of History (Postmodern Encounter)*, (London: Totem Books, 2001), p 64.

² Ibid,

¹ Edward Said, p 25

² Shelly Walia, Ibid.,p 68

الخوض في أعماق و أسباب نشوء الثنائية المتعارضة (الأنا/الآخر) و رصد جذورها الأولى القابعة وراء مركزية متعالية و متضخمة استبطنت هذا الشعور ثم ما فتئت تستظهره من خلال عملية تطبيع يبرز على صعيد النص و السياسة و الثقافة والأدب. و رغم اختلاف المفكران في نظرتهما إلى الدور السياسي و المعرفي للنقد إلا أن هناك عناصر تلاقية قوية في أعمال إ.سعيد و دريدا. فسعيد يعتبر أعماله معبّرة عن الصامتين، أو الآخر الشرقي من خلال اقحام خطاب سياسي ناقد لكيفية بناء السياسة الغربية للعالم العربي و أيضا بعض الأنظمة العربية. فمن الصعب المبالغة في تقدير أهمية إ.سعيد في تقديم إطار - نسق - للمفكرين الغربيين لفهم مجالات شيطنة الإسلام والعرب. و يقدم دريدا الركائز الفلسفية المعرّية لخطاب الهيمنة و السيطرة عبر تفكيك مركزية اللوغوس، فحيث لا وجود لمركز قوة و مراقبة في خطاب ما و إنما مراكز مختلفة يمكن زحزحتها هناك وبالتالي يُمثل هذا إمكان تحقيق فرصة لصيغة خطابية منفتحة و ديمقراطية. و إذ تطرقنا لبعض عناصر التأثير والتلاقي بين أفكار إ.سعيد و الفكر الفلسفي المعاصر في فكر جاك دريدا، نأتي لعرض بعض نقاط التأثير والتلاقي بين فكر إ.سعيد وفرانز فانون.

5 التلاقي مع فرانز فانون: أو إرهابات النظرية ما بعد الكولونيالية ومأزق الهوية

يُعد فرانز عمر فانون -Frantz Omar Fanon- (1925-1961) أحد أبرز المفكرين والكتاب فيما يُسمى نظرية السود الأطلنطية - black Atlantic theory - في عصر وموجة الكفاح من أجل التحرر من الكولونيالية. من خلال الاستفادة من منتج التحليل النفسي الفرويدي والفلسفي، والاعتماد على النظرية التاريخية والجدلية الهيكلية، والاستعانة بالنظرية السياسية والشعر، وصل صدى فكر فانون إلى عموم مناطق جنوب العالم حيث شهد تأثيره عمقا وديمومة كبيرين. عرف أهم كتابين لفانون وهما "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" - Peau noire, masques blancs - في 1952 و كتاب "المعذبون في الأرض" - Les Damnés de la terre - في 1961، انتشارا و تأثيرا كبيرا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى طبعت بعد وفاته، حيث أسفرت رحلاته

المتعددة من جزر الكارييب إلى أوروبا ثم شمال إفريقيا إلى الساحل الإفريقي إلى تحولات كبيرة في فكره. تناول فانون الموضوعات والمسائل الرئيسة في أيامه ومنها: اللغة والتحليل النفساني، ومسائل الجندرية، والعرق والعنصرية، والدين، الكينونة والتشكّل الاجتماعي وقضايا أخرى. ومع وصوله إلى الجزائر شغل طبييا مختصا في التحليل العصبي والنفساني، فانتشرت أفكاره، خاصة بعد انضمامه إلى صفوف الثورة الجزائرية، وشهدت تغييرا من مجرد التنظير لقضايا وحقوق السود إلى التنظير الأرحب عن الكولونيالية والكفاح ضدها و تقديم الرؤى في الثقافة والمجتمع بعد مرحلة الكولونيالية. نتساءل فيما يأتي في هذا المبحث عن أهم محاور إلتقاء أفكار فرانز فانون مع إ.سعيد وكيف استطاع الأخير توظيفها في "الاستشراق" وخاصة في كتابه "الثقافة والإمبريالية"؟

أ) فرانز فانون والجدلية الهيكلية: أو كيف فهم فانون العلاقة الجدلية بين السيد و العبد؟

ينبغي أولا التنبيه إلى أن استخدام مصطلح الكولونيالية أو الإمبريالية - كما جاء في أفكار فانون- عوضا عن الاستشراق لا يتعارض أبدا مع الموضوع قيد الدراسة، بل بالعكس يُعد الاستشراق كما رأينا من قبل الأداة المعرفية للمُخطط الإمبريالي والكولونيالي الجديد. وتندرج العلاقة بين الاستشراق والشرق أو المستشرقين والشرقيين ضمن النظرية الجدلية في فلسفة التاريخ عند هيغل والتي وظفها فرانز فانون في كتاباته، لذا يستلزم السياق منا الوقوف على أهم معاني هذه النظرية.

يستقي هيغل معاني نظرية الاعتراف من الفيلسوف جوهان فيخته -Johan Fichte- (1762-1814) ففي كتابه "أصول الحق الطبيعي" -Foundations of Natural Right- يزعم فيخته أن "الآنا" - أو الوعي الخالص- يجب أن يتموضع كفرد بإمكانه فهم نفسه كذات حرة. ولكي تظهر هذه الذات-المتموضعة، ينبغي للفرد إدراك ذاته بأنها "استدعيت" -summoned- من طرف فرد آخر. بمعنى أنه يجب على الفرد الاعتراف بدعوى أفراد أحرار آخرين لكي يفهم ذاته بأنها قادرة على امتلاك الحرية والفعل، وهكذا فإن حرية الفرد تكون مُمكنة

لكنها محدودة بالمطالب التي يرفعها علينا الآخرون. يكمن حجر الزاوية في هذه الفكرة في أن الأمر ذاته ينطبق كذلك عندما يتم قلب المعادلة، بمعنى أن الآخر لا يمكن فهم نفسه كذات حرة إلا من خلال الإدراك (من الذات الأخرى) بأنه كذلك -أي ذات حرة - وهكذا، قدّم فيخته من خلال تحليله انطولوجيا بين-ذاتيه - intersubjective - إنسانية مُبَيَّنًا أن الحرية والفهم الذاتي يعتمدان على الاعتراف المتبادل.¹

جاء هيجل وطوّر أفكار جوهان فيخته بشكل مُوسَّع، ففي كتابه "فمينولوجيا الروح" كتب أن "الوعي الذاتي يوجد في حد ذاته ولذاته، كما أنه يوجد لوعي ذاتي آخر، بمعنى أنه ليس يوجد إلا من خلال الإدراك والاعتراف به."² فالمعرفة بالذات، بما في ذلك إدراك الذات وفهمها لمعنى الحرية وأيضا الذات، ليس مجرد استبطان وسبر غور الذات، وإنما فهم الذات كوعي مُستقل يتطلب الاعتراف والإدراك بالآخر، إذ يجب على المرء إدراك الذات بوصفها مُتماهية في ذات أخرى. ويُعبّر سارتر عن هذا بقوله "إن الطريق إلى الاستبطان الجواني يمر عبر الآخر."³ ثم تطورت فكرة هيجل في أعماله اللاحقة، حيث أضحت فكرة الاعتراف عاملا مُهما تقف عليه الحياة الأخلاقية، فحسب هيجل فإن من خلال الاعتراف بين-الذاتي لحررتنا يمكن تفعيل الحق، إذ الحقوق ليست أدوات للحرية، بل إنها التعبير الواقعي لها. فمن دون الاعتراف لن نتمكن من تحقيق الحرية التي بدورها تُنتج وتُمكن الحق. وبرأي هيجل فإن الاعتراف يُمثّل الآلية التي من خلالها تُمكن وتُحقق وجودنا كمخلوقات اجتماعية، ولهذا فإن اندماجنا الناجح كذوات أخلاقية وسياسية في مجتمع ما يعتمد على استلام ومنح أشكال ملائمة وكافية من الاعتراف.

¹ Gabriel Gottlieb, *Fichte's Foundations of Natural Right: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp.23-44.

² Georg Hegel, *Phenomenology of the Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977 p.229, in: http://iep.utm.edu/recog_sp13-02-2021 انظر الموسوعة الالكترونية للفلسفة:

³ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. London: Methuen & Co., 1957, p.187, in: http://iep.utm.edu/recog_sp13-02-2021 انظر الموسوعة الالكترونية للفلسفة:

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

ويعطي هيجل زحماً وديناميكية كبيرة لمعنى الإعتراف في معرض كتابته عن جدلية السيد والعبد التي تبثت في كتاب الفمولوجيا، حيث يُقدم فكرة "الصراع من أجل الإعتراف" في سياق اللقاء بين وعيان-ذاتيان يسعيان إلى تأكيد وأحقيّة وجودهما لذاتهما، إذ يرغب كل وعي في تأكيد وجوده الذاتي واستقلاله من خلال رفض أو إنكار الآخر. بمعنى أنه يسعى إلى إدماج الآخر في ميدان وعيه كموضوع للنفي والإنكار، أي كشيء يُظهره الوعي بأنه لا شيء أو لا وجود له بتأكيد على وجوده المطلق. وبالكيفية ذاتها فإن الآخر يحاول أيضا رفض وإنكار الوعي المقابل، وهكذا يندلع صراع ينتج عنه محاولة التأكيد على وعي ذاتي على حساب رفض أو استئصال الآخر، و لن تُنال الحرية، حسب هيجل، إلا من خلال المخاطرة بالحياة. لكن هناك لحظة مفصلية في هذا الصراع، وهي أن الوعي سيُدرك أنه لن يمكنه ببساطة تدمير الآخر عبر دمج في ذاته لأن الأمر يستلزم الآخر كوعي آخر مُحدد لإكتساب الإعتراف، وهكذا يجب أن يُقاوم الأول إسقاط الآخر في ذاته لأن ذلك من شأنه القضاء على ذاته أيضا. لذا يستوجب الأمر حظر الإعتراف الذي تطلبه ذاته من أجل تحقيق وعي ذاتي مُحدد.

وضمن هذا الإطار الهيجلي في فهم الذات، تُصبح الاستقلالية –autonomy- شرطا ومكسبا اجتماعيا وعمليا، ووساطة بين-ذاتية ناجحة حيث أنها لا تُمنح أو تُضمن ببساطة وإنما تعتمد دوما على علاقاتنا بالآخرين. فهذا الاعتماد والارتباط المشترك يُنتج علاقات متبادلة من الإعتراف التي تُعد شرطا لفهم المرء لذاته كوجود حرّ حقيقي، ولكن مُعترف ب وبالتالي مكّيف لذاته مع حرية الآخرين.¹ ويؤكد هيجل في معرض التفصيل في عملية الإعتراف أن "الإجراء يستلزم تعاون كلا الوعيان، فالفعل من جانب واحد لا جدوى منه، إذ ما يحدث لا يمكن تحقيقه إلا باشتراك الاثنين، وبهذا فإن كلا الوعيان يعترفان بذاتهما بالإعتراف المتبادل لأحدهما بالآخر."² يصف

¹ Georg Hegel, *Phenomenology of the Spirit*. Trans. A. V. Miller. (Oxford: Clarendon Press, 1977) p.230, in: http://iep.utm.edu/recog_sp13-02-2021 انظر الموسوعة الالكترونية للفلسفة:

² Ibid., p.231

هيجل هذه العلاقة التبادلية، التي لا يمكن أن تكون بالإكراه بل تُمنح وتُستلم بحرية، بالذات الساكنة في الآخر، وتُعتبر هذه العلاقة بالآخر شرطا للتجربة الفمينولوجية للحرية والحق. وبهذا فإن علاقتنا و تفاعلنا مع الآخرين ليست عائقا للحرية وإنما تفعيلا حقيقيا لها.¹

وتتبدى جدلية الاعتراف بين السيد والعبد غير مُرضية وغير مُستقرة، حسب هيجل، فالسيد بسيطرته على العبد فإنه يختزله إلى مجرد "شيء" من خلال رفض الاعتراف به بالتساوي كذات حرة و ذات وعي. وبمعرفة العبد بأن حياته كعبد أفضل من عدمها، فإنه يقبل علاقة السيطرة والإستعباد هاته، في حين أنه لا ينال أي اعتراف من السيد الذي يكون قد "نجح" في الظفر بهذا الاعتراف من هذا العبد الذي يعتبر أقل من انسان. لكن هذا الاعتراف غير "حقيقي" بالأساس، ذلك أن السيد يفرض الاعتراف على العبد لكي ينال قليلا من فهم الذات والحرية حسب جدلية الاعتراف الهيجيلية. وهكذا فإن اعتراف العبد لا قيمة له مطلقا، إذ ليس الاعتراف من ذات واعية وحررة من جهة واحدة من شأنه منح الاعتراف لوعي آخر من أجل يقين ذاتي للوجود والحرية.

وبالتورط في هذه العلاقة غير المثمرة فإن العبد يغدو هو "الحقيقة" بالنسبة للسيد، وللمفارقة يُصبح الأخير عبدا للعبد. وبالنسبة لهيجل، فإن علاقات السيطرة تُمثل دوامة من الصراع حول الاعتراف ولا تؤدي لأي شيء سوى دمارها، لذا فإن الاعتراف يجب أن يتم دائما بين المتساويين من خلال توسط مؤسسات اجتماعية تضمن تلك المساواة و هكذا تُنتج علاقات الاعتراف المتبادلة والضرورية لتحقيق الحرية، وهي النقطة التي جعلت مُنظري الاعتراف يُأصلون لها مفاهيم ومناقشات شاملة في مسألة أو إشكالية العدالة.²

¹ Robert .R.Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*. (Albany: State University of New York Press, 1992), p.59, in http://iep.utm.edu/recog_sp13-02-2021 انظر الموسوعة الالكترونية للفلسفة:

² Paddy McQueen, *Social and Political Recognition*, International Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/recognition-sp, visited on 05-05-2021.

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

يرى إ. سعيد أنه يجب فهم العلاقة الجدلية بين السيد والعبد في ضوء الحالة الكولونيالية، وهي الحالة التي يلحظ فانون أن وضعية العبد في الإمبريالية تختلف عن التوصيف الهيجلي، حيث يرى هيجل أن العلاقة بين السيد والعبد ينبغي أن تكون تبادلية من أجل تحقيق الإعراف بين الوعيان. لكن في الحالة الإمبريالية، حسب فانون، فإن "السيد يضحك على وعي العبد، فالذي يريده من العبد هو العمل وليس الإعراف".¹

و من أجل الظفر بالإعراف، حسب إ. سعيد، يجب إعادة تحديد وشغل الحيز المعد في أشكال الثقافة الإمبريالية للإخضاع بإعمارها بوعي ذاتي والمقاومة من أجله على الأراضي ذاتها التي خضعت للوعي الذي تبنى إخضاع من تم تعيينه بأنه دوني ومنحط.

وبالرجوع إلى الاستشراق كأداة معرفية كانت ولا زالت في خدمة السيطرة والهيمنة الإمبريالية، نلاحظ أن الجهاز الإستشراقي في مجمله لم يرد الإعراف بالشرق والشرق إلا من خلال تمثيل مخيالي ومعرفي مُتحيّز ومُعَمَّم لصور مُشوّهة عن حقائق الشرق. وتعامل مع المنطقة من منطلق متعالي على أساس التقسيم والتصنيف العرقي والطبقي والديني والثقافي. فأخر اهتمامات الإستشراق الإعراف بحق ذلك الذي عيّنه كآخر في تمثيل نفسه أو حقه في الرد على دعاوى الإستشراق، كما أن الآلة الإستشراقية لم تكثر باعتراف الشرقيين أو موقفها من الغرب، طالما أن صوت الشرق مُغيب و لا يُأبه به فهو صامت لأنه مثل الجماد لا يُفصح عن نفسه و لا يستطيع تمثيل ذاته أصلاً، فكيف سيتساوى الوعيان على أرضية وفضاء واحد؟

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, p.253

(ب) فرانز فانون و الهوية

يشغل مفهوم الهوية جزءا كبيرا من المسائل المعرفية التي تم تناولها من منظور مختلف النظريات، فقد لوحظ تصدّر موضوع الهوية في المجالات النظرية والدراسية وتسألّه إلى مختلف الميادين المعرفية الأخرى. وارتبطت مسائل الهوية حسب دراسات العلماء والنقاد بتداعيات ما بعد الكولونيالية، فعقب عمليات التحرر والاستقلال و إزاحة المركزية عن الهويات الكولونيالية أضحى موضوع الهوية حجر الزاوية وأساس الموضوعات. يتصل موضوع الهوية من الناحية النظرية بالعلاقة بين الذات والآخر حيث تكمن حالة اللاتبات ضمن حدود الفضاء بين الهويات، ففي هذا الفضاء المهتز والمشوش أو في إطار البحث المضني وغير الحاسم تتطور الهوية وتُبنى الشخصية بين العديد من الخطابات المتجادلة أو المتحاورة. وتبدت بعض غايات العلماء من تناول موضوع الهوية في تبيان أزمة الهوية في المرحلة ما بعد الكولونيالية\الإستشراقية من منظور دورهما كعنصر مُهمّ بالإضافة إلى عناصر أخرى برزت بعد الكولونيالية.¹ ويرجع اهتمام تحليل فرانز فانون للخطاب الكولونيالي بوصفه أداة فعالة في صناعة هوية المستعمر أو الشعوب الخاضعة والتابعة.

المسكوت عنه في اليد الأدائية والمعرفية للكولونيالية أي الإستشراق سيُفصح عنه فرانز فانون في تحليله لموضوع الهوية الذي ارتكز على العلاقة العنيفة بين المستعمر والمستعمّر، فقد حدّد من خلال أفكاره تأثير الميراث المتوحّش والمظلم للإمبريالية على إنتاج الهوية عند المستعمر، فعملية التحرير لا تُعد كافية من أجل إزاحة تأثيرات الكولونيالية واستعادة الشعور بالهوية. ويلجأ فانون من أجل تعزيز رؤيته ونظريته إلى تحديد إطار وهدف لأثار وعواقب الكولونيالية والتحوّلات الطارئة التي تعكسها تجارب المستعمر الذي يضطر لإرتداء "قناع أبيض" من أجل التأقلم مع الغرب، أو

¹ Shirley Chew & David Richards, *A Concise Companion to Postcolonial Literature*, (Wiley Blackwell, 2010), p.56

الإرتداد عن هويته المميّزة لكي يظهر للمستعمر في صورة تمنع تلك الأوصاف الدنيئة والفتحة التي تجعل المستعمر

"مُنحطاً".¹

يستمد فانون أفكاره في هذا المضمار من الفلسفة الوجودية -Existentialism- المتعمّقة في التأسيس للوجود

الانساني، وأيضا الارتكاز على التحليل النفسي، حيث استطاع فانون وضع نظريات تخص تطور الهوية والتحويلات

السوسيو-نفسانية في الجزائر بعد ثقل الميراث الكولونيالي المنتهج للعنصرية تجاه الانسان الإفريقي. ففي كتابه "بشرة

سوداء أقتعة بيضاء" يزيح فانون اللثام عن قلق وحيرة الانسان الأسود عقب المرحلة الكولونيالية، من خلال تحليل

نفساني ومعالجة للعنصرية التي تسببت في انهيار الانسان الإفريقي، إذ يؤكد فانون بأسلوب مُستفنز أن الانسان الأسود

يحاول الظهور بأنه أبيض بالرغم من عدم ضمانه لقبول الأبيض، ف "كل انسان مُستعمر -أو كل امرئ يقبع في

روحه مُركب الشعور بالنقص تمّ تحقيقه عبر قتل ودفن جذوره الثقافية الأصيلة- سيجد نفسه في مواجهة لغة الأمة

المُحضّرة أي ثقافة المستعمر. ويُحقّق المستعمر شيئا من الرفعة فوق مستوى الغابة المتوحّشة باعتبار تبنيه

للمعايير الثقافية للقوة الاستعمارية، فكلما أنكر واستبعد لونه الأسود وغابته المتوحّشة أصبح أبيض البشرة."²

ويُفصح فانون عن طريقته في حفريات التحليلية النفسانية لأزمة المستعمر أو ما يطلق عليه "الدليل المعرف لذاته"،

فبرأي فانون، تُعد الهوية الحقيقية محدودة داخل إطار المقارنة بين الأسود والأبيض والجلد واللثام، فالانسان الأسود

يرتدي لثاماً تحت تأثير الضغط الكولونيالي الذي يعرقل الأسود من التصرف بشكل طبيعي وتلقائي، ويربط فانون بين

هذا التأثير ونتائج الكولونيالية عندما يزعم بأن ثقافة وتطور الانسان الأبيض قد أديا إلى انحراف وجودي عن جادة

الموضوع وأصل أزمة الانسان الأسود.³

¹ Ibid

² Frantz Fanon, *The Wretched of The Earth*, Trans Constance Farrington. (New York: Grove Press. Print, 1963), p.97

³ Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

وهكذا نستخلص من أفكار فانون أن القوى الغربية تمكنت من احتواء الثقافة الأصيلة للمستعمر بعمق واستطاعت تغيير نظرة واعتبار الفرد لذاته باعتقاده أنه غير متساوي مع المستعمر أو أنه لن يستطيع تحدي مواقف المستعمر مما يُعزِّز من السيطرة والهيمنة عليه. وتغدو أهمية الهوية أزمة خطيرة ضمن سياج وحدود الرفض والصراع من أجل البرهنة على الذات للآخر، إذ أدت معاملة القوى الغربية للأمم الخاضعة إلى تدهور في الحالة النفسانية وخلل في السلوك حاد، وهذا يستدعي اهتماماً كبيراً لهذا العدوان الغاشم على جوهر الهوية لدى المستعمر أدى إلى نوع من المرض النفساني، حسب فانون في تحليله النفساني لتأثيرات العنف الكولونيالي المسلط على الشعوب المستعمرة.¹

يقول فانون "إن سلوك الانسان الأسود يُسببُ له حالة استحواذ عصابي -obsessive neurotic type- أو يجعله في موضع عصابي. هناك محاولة مستمرة من الانسان الملون للفرار من فردانيته والقضاء على حضوره، فموقف الانسان الأسود تجاه الأبيض، أو العرق الأبيض، يعكس هديانا يقترب في أغلب الأحيان إلى المرضي."² إن ما يشير إليه فانون ينطبق على الوضعية الاستشراقية، فكما رأينا من قبل أن المرأة المصرية كوشيك هانيم التي كانت في صحة الرحالة الفرنسي فلوبيير أضحت و كأنها فقدت فردانيته وشخصيتها لأنها سلمتها له حيث امتلك حق تمثيلها والتحدث نيابة عنها. ويُركِّز فانون على أزمة الهوية بوصفها تدور بين جدلية الكينونة والآخر في مواجهة مُشكل الأثار الكولونيالية، إذ يعتقد فانون أن "الرجل الأسود يظن بأنه أصبح أبيضاً بلحوته إلى استعمال لهجة الانسان الأبيض وبأخذه عالم الآخر."³ فخلال الحقبة الكولونيالية حاول السود، بسبب وطأة حالتهم النفسانية، تقديم البرهان على

¹ Ibid,

² Ibid,

³ Frantz Fanon , *Black Skin White Masks*, Translated by Charles Lam Markmann, (Pluto Press, 1967), p.74

أنهم على قدم المساواة مع البيض، وكانوا في حاجة "إلى البرهنة للرجال البيض، بأي ثمن كان، على قيمة أفكارهم ودرجة تقديرهم لتبصّرهم".¹

يعود سلوك الانسان الأسود المتعلق بتقليد المستعمر، حسب فانون، إلى التأثير الكولونيالي على وعيه وتغذيته بشكل طبيعي استراتيجية منهجة من جهة الانسان الأبيض، تتمثل في استجماع وتطبيق منظومة اعتقادية من القوة والسيطرة على الآخر والدفع بالمستعمر إلى التغافل عن الفوارق الحقيقية التي تُميّز بينهم وإعطائه صورة توحى بأنه بشر -تماما مثل البيض- وليس مجرد تمثيل أو انتحال لشخصية الأبيض وبالتالي بلا قيمة. ويكمن حجر الزاوية في طرح فانون في أن المستعمر، أو الانسان الأبيض، يُعزّز إدراك ووعي الأسود أو المستعمر بعمد من خلال فرض خطابه في زمن الاحتلال، حيث يُحط من قدر المستعمر برسم هدف نهائي يتمثل في البرهنة على عدم تساويهم (الأسود أو المستعمرين) بهم. وهكذا سيضطر السود إلى "الظن بأنهم غير حضاريين و لا عقلايين، ويفتقدون القيم الأخلاقية مما يستدعي ضرورة إعادة تربيتهم و إدخالهم في الحضارة من جديد. ويستوجب هذا الانهيار تثبيت وتعزيز الهوية وعادات وطرائق المحليين من أجل الاستمرار في الحياة و للتاريخ".²

إستعادة الهوية بعد حملات التدجين التي مرّ بها المستعمر تحت وطأة تأثير الإخضاع والسيطرة الكولونيالية تستدعي حلا راديكاليا وهو العنف كمفهوم مفصلي في فكر فرانز فانون. إذ تُسيطر في مخيال الكولونيالية بسبب عنفوان القوة والسيطرة استمرارية الضعف والانحطاط المتجذّر في الخاضع، فالمستعمر في حالة ضعف ولهذا يستحق وضعه البائس ويُعقد الأمر بشكل كبير الشعور بالدونية كما جاء في تحليل فانون في كتابه "بشرة سوداء أقتعة بيضاء". وإذا كان الشعور بالضعف والدونية من جهة المستعمر افتراضا وحقيقة للحالة النفسانية في اليومي الكولونيالي، فإن العنف الثوري، حسب فانون، لن يكون إلا صدمة للمنظومة بأكملها. ففي لحظة استعداد المستعمر للمخاطرة بالنفس من

¹ Ibid,

² Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

أجل حياة ومُستقبل آخر، يُدرك المستعمر تحت وقع الصدمة قيمة وقدرة حياة المستعمر، وبدوره سينصدم المستعمر بإدراكه لإمكاناته التي تُمكنه من بلورة هوية ثقافية واجتماعية وسياسية مُوسعة، لذا يُعد تشكيل الهوية حجر الزاوية في تحليل قانون إذ يُعتبر المشروع الكولونيالي شمولياً ويجد المستعمر نفسه تائهاً في خضوعه واحتقاره لذاته ضمن هذا المشروع لكن العنف يُعزّز كل شيء. فالعنف يُعتبر بمثابة الرفض التلقائي للكولونيالية وقبول لامكانات الحياة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، فليس بمقدور المنظومة (الكولونيالية) الاستمرار في العيش مع هذه الصدمة مما يمنح فرصة كبيرة للطبقات الثلاث ضمن الحياة الكولونيالية، إذ يرى العمال والكادحون أن المنظومة التي يستندون عليها بدأت في الانهيار، ويغدو الاستغلال بؤرة وبركاناً للمقاومة وليس شيئاً يُحتمل من أجل الحياة المادية. ويتم كشف المثقف المستعمر كعنصر مناهض للثورة ووكيل مُهم في المنظومة القمعية، ويكتشف عامة الشعب ولأول مرة هوية، تنقله من تجاوزات الحياة الكولونيالية اليومية إلى القوة الثورية المضادة للسيطرة والقمع والاضطهاد.¹

وهكذا يُقدّم قانون في كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" تحقيقاً مُكتمل الأركان عن عملية غسل الأدمغة التي يُقننها الاستعمار وذلك بتحليل التأثير النفساني والاجتماعي على وعي وإدراك الأفراد والمجتمعات المستعمرة و ما أسفر عن تيه وضياع للهوية. ويقف إ.سعيد على قدم واحدة مع أفكار قانون حول القوة والسيطرة التي تستعملها القوى الكولونيالية بتأثيراتها السلبية على المستعمرين ثقافياً ونفسانياً واقتصادياً وسياسياً عبر فرض الهيمنة والإخضاع. فإدوارد سعيد يلجأ إلى المنهجية ذاتها في تقسيم العالم إلى ثنائيتين، الشرق والغرب. وفي حين يُركز قانون على تحليله على جانب التحليل النفساني، يستجمع إ.سعيد طاقته في تحليل الظاهرة الاستشراقية الكولونيالية من الجهة السياسية مُرتكزاً ومُتأثراً كذلك بأفكار وأراء قانون. ويتجلى تركيز إ.سعيد في مسألة تطور الهوية حول مدى قدرة الأمم

¹ لمزيد من التوضيح حول رؤية قانون لاستراتيجية العنف الرجوع إلى موسوعة ستانفورد الفلسفية:

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكب المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

المستعمرة على معارضة وتحدي الخطاب المهيمن والمسيطر، وقدرتها على الانبعاث والانعقاد لمواجهة الامبريالية. بالنسبة لسعيد فإن القدرة على الاحتفاظ بالهوية وتطويرها وإثباتها يعتمد على مدى طموح الشعوب نحو ما تصبو إليه بغض النظر عن كونها ترزخ تحت وطأة خطاب استبدادي وأحادي.¹

وترتبط وجهة نظر إ.سعيد حول مسألة الهوية بالعلاقة الثنائية التعارضية بين الشرق والغرب بوصفها تتسم بالمركزية الأوروبية، حيث يعود منح الهوية حكرًا على الغرب المهيمن كما يؤول احتكار الحقيقة منه وإليه وكذا امتلاك مصادر المعرفة وحق فرض حقيقة ومعرفة مُهيكلّة على الأمم المستعمرة. و تتلاقى فكرة إ.سعيد مع قانون في نقطة ربط الانسان المستعمّر بمنظومة ايديولوجية تُغدها القوى الكولونيالية بإستراتيجية مُحكمة حيث لا تفتأ أن تغدو قارة في البنية النفسانية والثقافية والاجتماعية للانسان الخاضع والمُستعمّر. وتتنظم الهوية ضمن قيود المنظومة المعرفية الغربية حيث يغدو الأمر صعبًا للمحليين لكي يعوا أنفسهم خارج قيود هذه المنظومة التي يُعدُّ الاستشراق فيها اليد الأداة والأدائية للقوى الكولونيالية. لذا يرى إ.سعيد أن الركائز الثقافية للغرب تكون هي السبب الرئيس في صناعة "الآخر" من خلال التمييز بين التابع والسيد، ومن أجل انعتاق هوياتي، يرى إ.سعيد أنه يجب على الأمم المستعمرة معارضة ومواجهة القوة الغربية ورفض الهوية التي تفرضها هذه القوى وبلورة أخرى خاصة بها وذلك من خلال إبرازها لأهمية ودور المقاومة في المرحلة ما بعد كولونيالية.²

يعتقد إ.سعيد أن قوة ونفاذ المخطط الغربي تحققت بسبب خضوع الشرق وتطافر جهود اليد الاستشراقية وغياب المقاومة، وبهذا يولي إ.سعيد أهمية بالغة للمقاومة خلال فترة الانعتاق من الكولونيالية ويعتبرها بأنها "آخر أنواع المقاومة لدينا ضد الممارسات المتوحّشة والخداع والمكر اللذان يشوهان التاريخ البشري."³ ومن أشكال المقاومة التي يقترحها

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.253

² Ibid,

³ Bill Ashcroft and P. Ahluwalia, *Edward Said*, (London:Routledge Print, 1999), p.79-95

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

إ.سعيد مفهوم "كونية النص" -wordliness- التي يقصد بها انتزاع حق السيادة والسيطرة على النص من جهات السلطة والقوة، وإنتاج النصوص حسب السياقات والظروف المؤلدة لها لمواجهة دعاوى امتلاك حق الكونية والسيادة على الأفكار، لذا يرى إ.سعيد أن الهوية هي النص بوصفه صورة ترسم مظاهر التهميش والإخضاع وانتزاع الحقوق والممتلكات.

فبالنسبة لإدوارد سعيد فإن النصوص والكلمات مُرتبطة بالعالم إلى درجة أن امكاناتها واستعمالاتها تبني على "التملك والسيادة، والسلطة وفرض القوة".¹ وتكرر إشارات إ.سعيد حول علاقات السلطة والمعرفة والقوة كثيرا في "الاستشراق"، فالثقافات تسعى لفرض سيطرتها على ثقافات أخرى من أجل التمكين والظهور وذلك عبر تبني طرق مختلفة. ويُميز إ.سعيد بين شكلين من أشكال "الكونية" في البنية الثقافية المقاومة، الأول، تبني الانخراط في فرع من الثقافة أو اللغة -filliation- والثاني، تبني أو الانخراط في أصول الثقافة واللغة -affiliation- كصورة هوياتية تعكس العالمية والانسانية وتسترجعها من مراكز القوة والهيمنة والسيطرة، كما رأينا من قبل في مبحث تلاقي فكر إ.سعيد مع جاك دريدا، وبالنسبة لإدوارد سعيد الأولى تبني أصول الثقافة في عالم تطغى عليه الحضارة.

طبعا إ.سعيد يبقى في نطاق العلاقة التعارضية أو التعاكسية (التي تجمع القوة أو الغرب بالشرق) لكن يتبنى مفهوم الانخراط في العالمية -affiliation- المنطوية على التمسك بالقيم الانسانية من جهة، وتعرية زيف مركزية القوة والسلطة (الغربية) في ادعاء تملك العالمية والقيم الحضارية من جهة أخرى. لكن هذا بالقراءة المتأنية والعميقة لهذا المفكر لن يتحقق بالاصرار على التمسك بالثقافة الفرعية، وإذا تمّ تأويل الثقافة بالنص والخطاب كانعكاس للهوية، فإننا نفهم أن إ.سعيد يؤكد على ضرورة اسقاط الانخراط أيضا في الفرع في انعكاساته الطائفية والأيدولوجية والحزبية

¹ Ibid,

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الضيقة والتعصب للقبيلة، لكن يمكن أن نضيف لدعوة إ. سعيد ضرورة التمسك بالمبادئ الاسلامية العالمية في قيمها الانسانية إلى جانب الايمانيات والصالحات الحنيفية.

ضمن أبعاد المقاومة أيضا يدعو إ. سعيد إلى تبني مفهوم "الطباقية" -countarpuntal- في هذه المواجهة، مُتحرًا هذا المفهوم من النوتات الموسيقية، فلكل نوتة موسيقية لها ما يواجهها أو يطابقها تعاكسيا. أما عمليا فإن الطباقية، حسب إ. سعيد، تعني قراءة نص (استشراقي أو أدبي كما سيأتي معنا لاحقا) مع ضرورة فهم ما ينضوي تحته أو ما يضمه في سياق مُحدد. فعندما يُبين مؤلف (أو نص استشراقي) أن البؤر الاستيطانية المستعملة لإنتاج السكر يُنظر إليها بأنها استراتيجية ومُهمّة في عملية الحفاظ على نمط مُعيّن من الحياة في إنجلترا مثلا، فإن القراءة الطباقية، حسب إ. سعيد، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل من الجانب الامبريالي في هذا التلميح وأيضا جانب المقاومة، ويتم هذا الإجراء من خلال توسيع القراءة للنصوص بالحفر عن كل ما تمّ تغييره أو إضماره بالقوة.¹ وبهذا نفهم غرض إ. سعيد من ربط النص\المؤلف بالعالم (خلافًا لمشيل فوكو كما رأينا سابقًا) بأنه أراد تفعيل نوع من المقاومة التي تروم إلى نزع السيطرة على الخطاب من القوة والمركز (الامبريالية والكولونيالية)، إذ اكتشف إ. سعيد أن نص الرواية الأوربية - وخاصة الانجليزية كما سيأتي لاحقا- خدمت بشكل مباشر وغير مباشر أفكار التوسع الامبريالي في المستعمرات، لكن نقده وأفكاره انطوت على مسار علماني-انسانوي ولهذا ظلت هامشية كمقاربة عالمية شاملة، مع أن جهوده اتجهت صوب بناء هوية حقيقية للمجتمعات في الهامش لكي تتسنى لها مقاومة العملية الهيكلية الممنهجة والمفروضة عليها من قِبَل القوى المهيمنة، ويندرج ضمن جهود إ. سعيد قول الحقيقة وإظهار الواقع كما هما، فمن أوجه المقاومة، حسب إ. سعيد، "قول الحقيقة لقوى الظلم والقمع والاضطهاد".² ليس فقط أن

¹ Edward Said, *Culture and imperialism*, (New York: Vintage publishers, 1993), p174

² Edward Said, *Representations of the Intellectual*, (New York: Vintage Books, 1994), pp.88-119

البشر يصنعون حقائقهم لكن " ما يقال أنها حقيقة موضوعية مُتمثلة في تعالي الرجل الأبيض والتي ارتكزت على الامبراطوريات الكولونيالية الأوروبية وما قامت به من عمليات إخضاع وسيطرة بالعنف للشعوب الافريقية والآسيوية.¹"

ترك فرانز فانون بصمة واضحة وتأثيرا كبيرا على الفكر الغربي المناهض لمركزية الخطاب النيو-كولونيالي باعتراف الأكاديمية الغربية - بما فيها الأنجلوساكسونية - وكما يتبدى واضحا في كتابات إ.سعيد، فقد ظهرت أعمال لبعض المتخصصين في النظرية ما بعد الكولونيالية مثل غلين كولنارد -Glen Coulthard- في كتابه " بشرة حمراء، أقنعة بيضاء" (2014) قياسا على عنوان فانون " بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" حيث تناول الباحث كولنارد مآسي السكان الأصليين أو الهنود الحمر في الأمريكتين ومعاناتهم في ظل العنصرية وضم أراضيهم المتوارثة من أجدادهم للاستغلال الإمبريالي في مختلف البرامج الطاقوية واستخراج المعادن والثروات. كما ظهر كتاب آخر للباحث الأكاديمي حميد دباشي، وهو صديق المفكر إ.سعيد، بعنوان " بشرة بيضاء، أقنعة بيضاء" (2011) حيث أظهر فيه ركائز الخطاب والمشروع النيو-كولونيالي في المنطقة كما سيأتي معنا في الفصل الرابع. وتأثر باحثون آخرون مثل هومي بابا -Homi Bhabha- ونيجل جيبسون -Nigel Gibson- ولويس غوردن -Louis Gordan- وريتشارد بيتهاوس -Richard Pithouse- و آخرون بفكر فرانز فانون وأوسعوا دائرة المفاهيم التي احتوتها أعمالهم لتتناول تجارب المنفى والهجرة، وتجارب الأمريكيين الآفارقة والكارايب، وتجارب المقاومة والكفاح من أجل العدالة لإفريقيا الجنوبية ما بعد الآبارتيد -post-Apartheid- إذ تُبين هذه الأعمال راهنية أفكار فانون ومرونتها وقدرتها على التمدد عبر مختلف الجغرافيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية.²

وتتأتى هذه المرونة والقدرة من اهتمام وعناية فانون بالمستعمرين كقوة كادحة وثورية من حيث منحها مُعطى وبعدا وصفي ووجودي وليس فقط بعدا ايديولوجيا تجريدي. ويُمثل اهتمام فانون بحضور وعمق المقاومة بين الجماهير، ولو

¹ Ibid,

² أنظر موسوعة ستافرد الفلسفية: [#/https://plato.stanford.edu/entries/frantz-fanon/](https://plato.stanford.edu/entries/frantz-fanon/)

بين أظهر أعتى وأقوى أشكال القمع الكولونيالي، أهم مساهمات فانون في مجال النظريات الثورية للسود عبر المحيطات والجنوب والشعوب ذات الأصول والأعراق المهْمَشة، ولهذا تتجاوز أعمال فانون منطق عدد صفحات الكتب أو أعدادها. فالقدرة على موضعة ووصف قضية المستعمَر تحت السيطرة والهيمنة الكولونيالية بهذا الزخم النصي والدقة والضبط يُعد موهبة لفانون في الميدان الأكاديمي، والأكثر من ذلك تُعتبر موهبة لكل أولئك المنخرطين في المقاومة الراديكالية ضد القمع والإضطهاد العرقي.¹

تمكّن إدوارد سعيد من توظيف المنهجية الجينيةالوجية لدى نيتشه في تحليله و تفكيكه للإستشراق، حيث تقوم هذه المنهجية على مبدأ مفاده أن تشكيل المفاهيم أو التأويلات على ارتباط دائم بممارسة القوة. فمنح الاسماء أو التوصيفات، حسب نيتشه، للموضوعات الخارجية الذي يعد حكرًا على الأسياد أو الأقوياء يأخذ بعدا بحيث يسمح لنا تصور أصل اللغة ذاتها كإضفاء طابع خارجي على القوة من طرف الأقوياء والمسيطرين. كما أن إ.سعيد يتبنى المعنى الفوكوي في الخطاب ليدعم تأكيده بأن الاستشراق ينطوي على طبيعة شاملة وتنظيمية لكل شيء مرئي و مكتوب و منطوق عن الشرق. و يقر باستعماله لمفهوم الخطاب لدى فوكو في مؤلفاته، لا سيما في "الاستشراق" واكتشافه أنه من المفيد استخدام مفهوم الخطاب عند مشيل فوكو لتحديد معنى الاستشراق، فمن غير تحليل الاستشراق كخطاب لا يمكن فهم التخصص الكبير والممنهج الذي من خلاله تمكّنت أوربا إدارة وأيضًا انتاج الشرق سياسيا واجتماعيا وعسكريا وأيدولوجيا وعلميا وخياليا خلال فترة ما بعد التنوير. و ويتلاقى فكر إ.سعيد مع جاك دريدا في عناصر عدة من أهمها تحليل الركائز الفلسفية المعرّية لخطاب الهيمنة و السيطرة عبر تفكيك مركزية اللوغوس، حيث يعتبر إ.سعيد و دريدا أنه لا وجود لمركز قوة ومراقبة في خطاب ما و إنما مراكز مختلفة يمكن مساءلتها وبالتالي يُمثل هذا إمكان تحقيق فرصة لصيغة خطافية منفتحة و متعددة. وبدى تأثر إ.سعيد بفكر فرانز فانون واضحا حيث استطاع

¹ المصدر السابق نفسه

الفصل الثاني:.....استكشاف التراكم المعرفي في منهج إدوارد سعيد في تفكيك الاستشراق

الأخير إزاحة اللثام عن مفوم السيطرة والهيمنة في الخطاب الكولونيالي وتحليل الآثار النفسانية والثقافية والاجتماعية المنعكسة على الأمم والشعوب المستعمرة، وتجلي تلاقي أفكار إ.سعيد وفانون في التركيز على ضرورة استجماع القوة والطاقت لمقاومة المركزية الخطابية للكولونيالية من خلال عملية استعادة الهوية الوطنية واللغوية والثقافية للإنعتاق من الحالة النفسانية المنهارة للأمم المستعمرة عبر الكفاح والمقاومة. وإذ قمنا بعملية تكشفٍ لبعض المسارات المعرفية التي وظّفها إ.سعيد في دراسته وتفكيكه للاستشراق، سنحاول في الفصل الآتي تناول بعض المجالات التي أسقط عليها نظرياته وأفكاره و منها الجانب السياسي والثقافي والديني والهوية والمنفى والمقاومة.

الفصل الثالث:

إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على
المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين

مفتاح

لم يتوانى إ.سعيد في إرجاء أصل الحداثة إلى إجراء تدريجي قام على عملية علمنة اللاهوت، فقد لاحظ في أواخر القرن الثامن عشر أنه ضعفت تصنيفات الجنس البشري بشكل منهجي فقد طغى كل من اللون والعرق والجنس والشخصية والأنواع على التمايز بين المسيحيين وغيرهم. و تجلّى الأمر واضحاً في ملاحظات بعض فلاسفة الأنوار حول عدم أهلية بعض الأجناس، كالزنج مثلاً، و تمّ زحزحة المقولة الدينية في مصلحة علمنة العرق و الأمة و الثقافة و استبدالها بمعايير أخرى غير مسيحية كانت الثقافة و الأدب و الفنون أحد روافدها الضخمة و المتينة، و هذا ما دعانا للتساؤل ما هي أهم الاسقاطات التي أجراها إ.سعيد في هذا السياق و هو يسلط الضوء على المضامين السياسية و الثقافية و الفنية التي استبطنها الاستشراق؟

تحت هذه المعايير و التوصيفات العلمانية لاحظ إ.سعيد أنه تمّ إعادة تشكيل و موضعة و بلورة المقولات الدينية عن أصل الخلق و البشرية و مستقبلها و مصيرها، لذا اعتبر إ.سعيد الاستشراق أحد الحوامل المعرفية التي قامت على ركاب الموضوعية الدينية القديمة، فالاستشراق بوصفه الإطار الأيديولوجي المهيمن للغرب قام بتوفير مفردات و مجموعة من التقنيات المتخفية وراء قناعها الديني و كباعث ديني أعيد بناؤه، و كنزعة ما فوق الطبيعة الطبيعية، أو الطبيعة المطبوعة، التي تأثر بها إ.سعيد و كانت من بنّيات أفكار م.هـ. أبرامز - H.M. Abrams - التي أرجعها إلى النزعة الرومانسية التي ضاقت ذرعاً بالأنوار و عقلايتها.¹ و اجترح إ.سعيد من الانضباط و السحن و المراقبة لفوكو معاني السلطة و المعرفة و الخلاص بعد أن قدمت له أفكار م.هـ. أبرامز حول الحداثة كعلمنة للمسيحية الأرضية الخصبية

¹ انظر وليام د.هارت، إدوارد سعيد و المؤثرات الدينية للثقافة، تر. أنور ذبيان، ط 1، أبوظبي، 2001، ص98-135.

ويعتبر جون بودريار - J.Boudrillard - " أن المخرجات التي آلت إليها الحداثة أدت إلى عكس أغراضها فإبعاد التراث باسم الحداثة ونفي الدين باسم العقلانية، وعقلنة الأسطورة و علمنة المقدس أفضى إلى أسطرة العقل وتقديس العلمنة وتأليه الإنسان، بفعل عوامل عكسية تعمل في الخفاء ولاتنقطع عن انتاج الصدمات وتباغت الإنسان وتفاخته." انظر: محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، (بيروت: افريقيا الشرق، 2001)، ص320.

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

لتفسير الاستشراق كامتداد لعلمنة اللاهوت المسيحي. و لعل أهم هذه الأفكار المعلمنة هي الخلاص، إذ يعتبر الشرق موضوع الخلاص ذاته و المستشرق يعد مبشرا و حاجا على حد سواء، فالمستشرق كمبشر هو البطل الذي أنقذ الشرق من الغموض و الاستلاب و الغرابة، و هو الذي أعاد الفردوس المفقود. يندرج ضمن عملية الانقاذ و الخلاص اجتهاد المستشرق في إعادة تشكيل وبناء اللغات و الأعراف و طرق التفكير و على إعادة استعادة الشرق القديم من خلال تقنيات استشراقية محددة في المعجمية و قواعد اللغة و الترجمة و فك الشيفرات الثقافية. وعن طريق بناء و تشكيل الشرق الكلاسيكي من خلال أدوات العلوم الانسانية، لقد أحال المستشرق الشرق إلى موضوع للمعرفة الأنثروبولوجية و الفلسفية، "فبعد نقل الشرق إلى الحداثة، كان بإمكان المستشرق أن يحتفل بمكانته و منهجه كخالق علماني، و إنسان خلق عوالم جديدة كما قام الله في السابق بخلق العوالم القديمة."¹

لذا يرى وليام د. هارت أن إ. سعيد عمد إلى تحييك الاستشراق كرومانسية تراجيدية و مشروع تعويضي يعاد فيه الشرق ظاهريا إلى ماضيه المجيد و ينبعث فيه المستشرق روحيا من جديد، فبالنسبة لسعيد بالإمكان فهم الجوانب الأساسية للنظرية الاستشراقية الحديثة، و الممارسات الاستشراقية (التي يشتق منها المفهوم المعاصر للاستشراق) ليس بوصفها بلوغا و وصولا مفاجئا لمعرفة موضوعية عن الشرق، و لكن بوصفها مجموعة من البنى الموروثة من الماضي، و المعلمنة، المعاد توزيعها و تشكيلها من لدن فروع علمية مثل فقه اللغة، و التي بدورها كانت بدائل (أو نسخا معدلة) مطبوعة و معلمنة لنزعة ما فوق الطبيعة المسيحية.²

و يتجلى توصيف إ. سعيد للاستشراق كسرديّة رومانسية تراجيدية في إسقاطه لإجراءات الاستشراق على الجانب السياسي بوصفه كمشروع ضخم للإمبريالية و هذا ما سنتناوله في المبحث الآتي:

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.121

² وليام د. هارت، المؤثرات الدينية للثقافة، ص 100-101

أولاً: الاستشراق و إسقاطاته السياسية : الأيديولوجيا الاستشراقية وارتباطها بالمشروع الامبريالي

يتبع إ.سعيد موضوع المستشرق كـ"خالق و مَخْلُص" في كتابات دو ساسي -De Sacy- و رينان -Renan-، التي يعدها نموذجاً للطريقة التي كانت تعد فروع المعرفة الاستشراقية مثل: فقه اللغة و الإثنوبولوجيا بدائل (أو نسخاً معدلة) مطبوعة، و معلمة لنزعة ما وراء الطبيعة المسيحية. و إذا عمل إ.سعيد على نسج الاستشراق كرومانسية فإن الأمر يعد ليس بالهين لأنه ينطوي على بعد تراجمي، حسب قراءة وليم د.هارت.¹ و يتجلى هذا في اعتبار إ.سعيد أن الاستشراق هو "إحكام و إتقان بالغ الأهمية" للعمل الأعظم الذي يتمثل في "التراكم البدائي" الذي شهده العالم منذ ذلك الحين، يشير إ.سعيد في هذا السياق إلى عصر الإمبراطورية و الامبريالية و الكولونيالية الأوروبيتين، و يرى أن الاستشراق نزع بشكل حتمي و نهائي إلى "التراكم المنهجي للبشر و المناطق الجغرافية"² يشير الاستشراق إلى الشرق، و الشرق بالنسبة لسعيد هو نتاج "الجغرافيا الخيالية" لأولئك الذين جاؤوا لمعرفة أنفسهم و ثقافتهم وأراضيهم كالأوروبيين و الغربيين، هذا الاستثمار في الشرق و الغرب يعد وسيلة لاستثمار تلك المساحة (الجغرافية) بطرق مختلفة. فهناك السيطرة و الاحتلال للأراضي بالقوة المسلحة، و الإدارة الامبريالية التي تقبع خارج نطاق هذا الاستثمار الخيالي للمساحة و لكنها على اتصال دائم بالتنسيق معه، فالشرق هو الصورة الأخرى للمرأة المشوهة للغرب و لن يكون هناك غرب دون التمثيل الجوهري الغربي للآخر و الآخر البنيوي للغرب.³

¹ المرجع السابق نفسه، ص 101-102.

² Edward Said, p.122-23

³ Ibid.,

1 الجذور الأيديولوجية للاستشراق

ترجع الجذور الأيديولوجية للاستشراق إلى الكولونيالية، و بالكيفية ذاتها تعود أصول المنهجية للاستشراق، لذا أدرك إ.سعيد أن الاستشراق يرجع إلى تلاقي الخطاب والقوة، و تتداخل الأيديولوجيا والمنهجية الاستشراقية باعتبار أن الاستشراق خطاب هيمنة للغرب. و تعد نزعة اللجوء إلى المعرفة للهيمنة و السيطرة حجر الزاوية في فكر فوكو الذي يتوسل به إ.سعيد في مقارنته لخطاب الاستشراق. إذ يتناول فوكو في كتاباته تراكم المعرفة الممنهجة باعتبار اتصالها بممارسة السلطة التي ساهمت في تعزيز هيمنة و سيطرة المستعمر على الشعوب الأخرى. و لأن كل عملية قراءة تعتبر فنا، و بحسب إ.سعيد، تمنح قوة و فاعلية من قِبَل مجتمع مفسّر و مؤول، فإن بالكيفية ذاتها تمّ قراءة و فهم الشرق من خلال الخطاب الغربي المهيمن.¹

يتفق إ.سعيد مع الفكرة الماركسية التي ترى في المؤسسات السياسية و المجتمعية و نظم الحكم و الأيديولوجيات بأنها تعزز و تحفظ بنية فوقية مجتمعية - superstructure - حيث لا يدرك الخاضعون و المسيطر عليهم مكانتهم و محلهم من الأعراب في هذه البنية، هذه الأخيرة تنعكس، برأي إ.سعيد، في "خبرة شبكات الحكومة و الشركة و الجامعة" (كبنية فوقية في خدمة السياسة الامبريالية). "فهنالك طبعا أقسام الدراسات الشرق أوسطية، و مجموعات المصالح، و شبكات "الخبراء" الذين يربطون شركات الأعمال، و المؤسسات الخيرية، و الأبحاث الأكاديمية، و شركات النفط، و البعثات و الارساليات، و المؤسسات العسكرية، و الخدمات الخارجية، كمجتمع الاستخبارات، جميعا بالعالم الأكاديمي."²

و تشمل بدائل و شبكات السلطة على جميع مستويات بنيات القوة و السلطة في المجتمع الرابطة بين المدارس و الكليات وأبحاثها بمؤسسات الحكم، و يتبدى الانتقاد لهذه العلاقة بين المؤسسات الحكومية و العلماء و الباحثين واضحا

¹ Edward Said, p.219

² Ibid., p.87-92

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

في أفكار "الاستشراق" المتوسلة بالفكر الفوكوي، إذ يرى فوكو أن "النخبة المثقفة ذاتها تعتبر عميلة لمنظومة السلطة".¹ يستشهد إ.سعيد، اقتباسا من خطاب لأثر جيمس بلفور في مجلس العموم البريطاني عام 1910، حيث يدافع بلفور عن مصالح إنجلترا و واجبها في مصر، إذ تتبدى العلاقة بين السلطة و المعرفة واضحة: " إنجلترا تعرف مصر، فمصر هي ما تعرفه إنجلترا (جيادا)، و تعرف إنجلترا أن مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتي، وتؤكد إنجلترا هذا الواقع باحتلال مصر من أجل المصريين، فمصر هي ما احتلته إنجلترا و هي الان تحت حكمها، و لهذا يعد الاحتلال الاجنبي "الأساس" للحضارة المصرية المعاصرة، فمصر تطالب، بل تؤكد، على الاحتلال البريطاني".² يريد إ.سعيد من هذا الاقتباس تأكيد الملاحظة التي سجلها بعض المختصين في مجال الاستشراق حول "تواطئ الباحثين والسياسيين والاداريين بالمؤسسة الكولونيالية".³

و يمضي إ.سعيد في تأكيده على إثبات هذه العلاقة بين المعرفة و السلطة في الزمن المعاصر بالرجوع إلى البروفيسور برنارد لويس – Bernard Lewis – الأستاذ في جامعة برينستون الذي يعد برأي إ.سعيد مثالا واضحا في التواصل بين المستشرقين و الحكومات الغربية، فقد انتقد لويس باعتباره متورطا في خطاب الاستشراق كما أنه يعد متهما بحسب كتاباته الأكاديمية و أيضا أعماله الميدانية. فسعيد يتهم لويس كون أعماله مدفوعة بشحنة كبيرة من الكراهية و الحاجة لإثبات التعالي الغربي، كما ذكرنا من قبل، ثم لا يتوانى إ.سعيد عن ربطه بالقوى الكبرى، أي الحكومات الغربية، بوصفها قلب و جوهر الخطاب الاستشراقي.

و يذكر إ.سعيد قارئه ب "الزيارات المتكررة للويس* إلى واشنطن حيث تتعالق شهاداته بحمولة من الشحذ العدائي في الحرب الباردة مع النصائح الحماسية من أجل المزيد من التسليح لصالح اسرائيل".⁴

¹ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, 1977, p.79

² Edward Said, *Orientalism*, p.34

³ Jack Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington, (London:Norton, 1980), P.58.

⁴ Edward Said, *Orientalism: An Exchange*, p45

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

يرى إ. سعيد في أعمال البورفيسور لويس مثالا واضحا للعلاقة بين الجانب النظري و التطبيقى للاستشراق، و تجليا للدوغمائية الساذجة، إذ الفضل في استمرارها رغم خفائها يرجع إلى شبكة أكاديمية تنعم بالمخبرات المادية و الجوائز العلمية.¹ يعكس لويس إذا مثالا واضحا لتلك المواصفات التي يمجها إ. سعيد فهو يستخدمها كدليل للعلاقة الترابطية بين السيطرة والمعرفة، فالاستشراق بهذه العلاقة يكون قد حقق تحوُّله الذاتي من خطاب أكاديمي-معرفي إلى مشروع كولونيالي. يتبدى المشروع الامبريالي جليا في حملة نابوليون على مصر و خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم البريطاني و غيرها، هؤلاء في رأي الغرب كانوا أصحاب نظر و دراية و بصيرة عميقة، فهم أذكاء و أبطال، و بفضلهم تمّ التحول من مجرد الخطاب حول الشرق إلى الممارسة الكولونيالية، ويرجع أصل الاستشراق إلى نظرياتهم حول الشرق، فحسب إ. سعيد "هناك عروة وثيقة تربط الحاكم الأوروبي أو الغربي بالمستشرق الغربي تشكل الاطار الصلب للفضاء الذي يحتوي الشرق."²

فقد أنجز الاستشراق أعمالا كبيرة باعتبار الأعمال البحثية و التحليل و التفكيك، فأخرج علماء و باحثين في القرن التاسع عشر و ساهم في تضخم أعداد اللغات الشرقية التي تدرس في الجامعات الأوروبية، و ارتفع عدد المخطوطات المحققة بوتيرة متسارعة، كما ترجمت أعداد كبيرة من الكتب المنشورة في الشرق و تمّ أيضا التعليق عليها، و وافق ذلك زيادة في الاهتمام بالدراسات الشرقية و انكباب الطلبة الأوروبيين على مواضيع مختلفة كلغة السنسكريت، و اللغة المصرية القديمة و الشعر العربي.

¹ Ibid., p.302

² Ibid., p234

ومن بين مقولات برنارد لويس عن الحضارة الاسلامية و التي يمجها إ. سعيد في "الاستشراق" "... أن أصل كلمة ثورة في اللغة العربية مُشتق من ثار يثور، كما يفعل الحمل، فأحيانا عندما يريد أن يثور يرغي ويُريد ثم يعود ويحشو على ركبته بهدوء، وهكذا الثورات في هذه المنطقة تندلع ثم تخبو... " وهو أيضا صاحب المقولة الشهيرة أن "الحضارة الإسلامية حضارة فاشلة". (Edward Said, *Orientalism*, p.397)

الاستشراق كمنظومة معرفية إذن، تشير إلى عدة أشياء منها: عندما يكون حياديا، إذا أمكنه ذلك، فإنه يتم الكشف عن المعلومات الواقعية حول جغرافية المشرق من جوانبه، فهو خزّان لمعرفة متراكمة حول هذه المنطقة في العالم. و لكن من جهة أخرى، فإنها منهجية مناسبة تحدّث الغرب عن ذاته و تذكّره بمناهجه الحاذقة في اكتساب القوة، و هي أيضا فعّالة و ناجعة في تبرير و إخفاء احتلال الشرق من طرف الغرب وإدامة سياسات الاقصاء و تصنيف الثقافات و بنى القوة و السلطة. رأينا في هذا المبحث العلاقة الوطيدة بين الاستشراق بوصفه صانعا للمعرفة و خادما للسياسة في صورتها الكولونيالية و مشروعها الامبريالي، ضف لذلك أن الخطاب الاستشراقي يرتكز على جملة من النظريات التي بررت للتوغّل والتوسع الكولونيالي كما سيأتي معنا.

2 النظرية العرقية وتباين الأجناس في خدمة المشروع الكولونيالي

ترجع جذور الاستشراق المعاصر إلى قرون من الاعتقاد في التباين (بين الشرق و الغرب) و تظهر جليّة في القرن التاسع عشر في أعمال المستشرقين أمثال سيلفستر دي ساسي - Silvestre de Sacy - وارنست رينان - Earnest Renan - و أعمال إدوارد لين - Edward Lane - و قبل ذلك كتب الشاعر الإنجليزي جيفري شوسر في القرن الرابع عشر - Geoffrey Chaucer - في كتابه "قصص كونتربري" - The Canterbury Tales - " إنهم احتلوا العديد من المدن الجميلة في الشرق¹ مشيرا إلى تلك البلاد الواقعة في شرق المتوسط و التي كانت أكثر تطورا من أوروبا.

و تم اختراع الشرق كمحل همجي و بربري يجب احتلاله، و مع تسارع الخطى الاستعمارية، تعزّز المفهوم الأوروبي للشرق و انتظمت تباعا دراسة الشرق مع المجالات العلمية المعاصرة. فكان برأي إ. سعيد دو ساسي و رينان و لاين و غيرهم من بدأ دراسة الشرق بمنهجية اجتماعية و علمية، و كان لهم السبق في إنشاء ما يمكن تسميته بالاستشراق

¹ Robert Young *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (London: Routledge, 1995)p.89

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المعاصر. و تجلت العلاقة واضحة بين أصحاب التخصصات العلمية والمؤسسة الامبريالية، فقد كان سيلفيستر دوساسي أول رئيس للمؤسسة الآسيوية و مستشارا للحكومة الفرنسية، كما اشتهر ادوارد لاين بمعجمه العربي – الانجليزي و كتاب "طبائع المصريين المعاصرين".¹

و هكذا قدّم القرن الثامن عشر طاقة فلسفية للاستشراق نحو التمدد و التوسع، فبرأي إ. سعيد تركز الأيديولوجية المشتملة في الاستشراق على النظرية التوسعية المؤسسة على القاعدة الشاملة أن أوربا "أقوى و أوسط (في حين) أن الشرق مهزوم و أبعده".²

إذن وفق هذه القواعد و النواميس ينبغي فهم الاستشراق بأنه نتاج أيديولوجيا المشاريع الكولونيالية، و تركز مبادئه الدوغمائية على نظرية هربرت سبنسر – Herbert Spencer – حول الداروينية الاجتماعية بما تفترضه من فكرة النبل (تعالى العرق المتفوق و الأعلى) و تصنيف الثقافات و الأعراق.

إذ أعطى الكتاب الشهير لداروين المسمى "أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي" *The Origin of Species by Means of Natural Selection*، أو "الحفاظ على الأعراق الفضلى في الكفاح من أجل الحياة" *The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859) نطاقا كبيرا لهيمنة الانسان الأبيض على الآخر، " نتمسك بهذه الحقائق (أي نظريته حول البقاء للأفضل) لأنها مثبتة علميا، بأن جميع البشر عبارة عن أعضاء بيولوجية خلقت غير متساوية بالوراثة و أنهم اعطوا منذ العصور جينات عشوائية من خلال الانتخاب مزودة بقدرات خاصة و حق التنافس مع الآخرين من أجل الوجود في كفاح من أجل البقاء في عالم محدود المصادر".³ ثم اقتفى هربرت سبنسر أثر داروين عندما كتب "المبادئ الأولى لنسق فلسفي

¹ M.L, Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, (London: Routledge, 1992), p74

² Edward Said, *Orientalism*, p.32

³ Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, (New York: Vintage Publications) 1991, p.113

جديد" – First Principles of a New System of Philosophy (1862)، فطبّق الأفكار

التطورية لداروين على الشعوب و ثقافتهم بعد أن تحدث داروين عن الأعراق "العلية" و "الدينية" و الشعوب "القوية"

و"الضعيفة"، فأكد سبنسر في كتابه أن "بقاء الأصلح أضفى شرعية للتنافس المعاصر و النظام الاقتصادي، إذ هناك

" علاقة مستمرة فيما يخص سلوك البشر و الحيوانات الدينية و سلوك البشر مع بعضهم البعض، ففكرة التطور المتميّزة

التي تحققت تكمن في التغيير من التجانس –homogeneity- غير المحدود و غير المنسجم، إلى عدم تجانس –

heterogeneity- محدود و منسجم صاحب اندثار و تبدد الحركة و اندماج المادة، و يثبت هذا الأمر العلاقة

بين الغرب المتحضر و المتنوع و الشرق الدينيء تجانسيا.¹

منحت هذه الفكرة (التطورية) شرعية ليس فقط للهيكلية الاقتصادية و لكن أيضا الثقافية، "فبالاحتلال والسيطرة

على معظم أرجاء المعمورة، أظهرت أوربا أنها الأجدر للبقاء كما أبانت إجراءات تصدير المؤسسات الاقتصادية و

السياسية و الدينية بأنها خطوة ضرورية نحو منظومة متعالية للرتابة البشرية في بقية أرجاء العالم.² أدت هذه الرؤيا،

برأي إ.سعيد، إلى تبلور النظرية العرقية – Race theory – بما تحمله من أفكار حول الأصول و التصنيفات

البدائية و الانحطاط المعاصر و تقدم الحضارة و مصير العرق الآري أو الانسان الأبيض و ضرورة التوسع و التمدد،

فجميع هذه العناصر تعد مزيجا غريبا و مركبا في العلوم و السياسة و الثقافة و الخطاب، و كان من اشتقاقها رفع

العرق الأوربي لدرجة السيطرة على غير الأوروبيين.³

و تحمل هذه الفكرة الامبريالية الدوغمائية نظاما يتجاوز مبدأ "القوة تجلب الحق" إلى القوة بوصفها محددة لماهية الحق،

فقضية الامبريالية في مضامينها تستقطب تيبولوجيا (أو الانواع و التصنيفات المزدوجة – binary typology -)

¹ Herbert Spencer, *Principles of a New System of Philosophy*, (New York: Vintage Publications, 1990), p.412.

² Bill Ashcroft and Hussein Kadhim, *Edward Said and The Post-Colonial*, (Nova science publishers, New York, 2001,) p.98.

³ Edward Said, *Orientalism*, p202.

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الأعراق المتقدمة و المتخلفة و عاداتهم و تقاليدهم و مجتمعاتهم.¹ (المصدر نفسه ص 206) و باستناد المشروع الامبريالي على منتوج الخطاب الاستشراقي المبعثر في الدرس الأكاديمي يتساءل إ.سعيد "و إلاكيف كانت الفيلولوجيا و و اللغويات و التاريخ و البيولوجيا و النظريات السياسية و الاقتصادية في خدمة الاستشراق للمشروع الامبريالي الكبير في العالم."²

و هكذا غطى الاستشراق سياساته تحت وشاح الحياد الأكاديمي. و يأتي الجواب واضحا: أن الاستشراق قوي و تأثيره نافذ و متغلغل في المجتمع، و يعضد إ.سعيد رؤيته بقوله " يجب النظر إلى الاستشراق كخطاب للقوة"³ و تبدو العلوم و الفنون و المنتوج الفكري الغربي للوهلة الأولى لا تاريخية و متباينة، لكن ينبغي أن تفهم بشكل صحيح أنها مكتملة و مغذية للخطاب الاستشراقي المسيّس. يشير إ.سعيد بكلامه هذا إلى أن الاستشراق لا ينبغي أن يأخذ بأنه تخصص أكاديمي فقط كما أن المستشرقين و طلابهم ليسوا مجرد أكاديميين، فالاستشراق يتجاوز الاستعمال الأكاديمي التقليدي و ينضوي تحت مظلته " مجموعة كبيرة من المؤلفين من بينهم الشعراء و الأدباء و الفلاسفة، و منظري السياسة و الاقتصاد و إداري الامبريالية."⁴ لذا يعتبر إ.سعيد أن هناك تحالفا بين المخيال الأدبي و المخططات الامبريالية، فالأهم في التاريخ الأوربي هو تلك العلاقة بين ما كتبه العلماء الأنثروبولوجيون و المؤرخون و ما كتبه معاصروهم الشعراء و الأدباء و الصحفيون حول الشرق. و هناك علاقة مهمة بين ظهور الاستشراق كفرع من فروع المعرفة والاستحواذ على الأراضي في الشرق كمستعمرات لأوروبا، و برأي إ.سعيد فإن جميع هؤلاء

¹ Ibid., p.206

² Ibid., p.90

³ Edward Said, *Orientalism*, p.2

⁴ Ibid,

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المختصين بتباين تخصصاتهم كانوا وراء بلورة و الحفاظ على الخطاب الاستشراقي، و بالتالي فإن جميعهم يعدون بالفعل مستشرقين.¹

و لهذا كان معنى التعالي الثقافي جزءا من الاستكبار الامبريالي المنبثق عن الاعتقاد في تعالي الثقافة الأوربية مما غدى النزعة الازدواجية للعالم بين "هم" و "نحن"، ويتضح الموقف هذا في أدبيات الرحلة التي تعتبر أحد حلقات تعزيز ميثقا الاستشراق عبر الرحالة الذين وثقوا رحلاتهم و تجاربهم في الشرق. إذ كتب هؤلاء الرحالة عن آسيا و افريقيا "المهجيتان"، فبتشويه الشرق يؤكد الغرب على تعاليه ك"ذروة التميز بين الأنواع البشرية".² استلزم الاعتقاد في هذه النظريات النظر إلى الشرقيين كجنس أقرب إلى الحيوانات التي تطور منها الانسان تدريجيا فهو بالتالي يشترك معها في العديد من السمات و الصفات، لذا يشعر الأوروبيون بحرية تامة و هم يعتبرون غير الأوروبيين "منحرفين و بطبعهم عنيفين".³

و هكذا فرض الأوروبيون إطار "هم" و "نحن" على جميع ما يروه من دون محاولة فهم الآخر. وتم صنع هذا الاطار، حسب إ.سعيد، من هذه النظرة الأوربية الذكية للشرقي تحت "إملاء الحتمية البيولوجية وتأنيب الضمير الأخلاقي- السياسي".⁴ و يمكن تمرير المعادلة المفترضة التي تفسر الطبيعة الحقيقية لهكذا تمثيلات بأنه "يمكن تقديم الشعوب الشرقية بأنها كسولة ومنشغلة بالجنس، و عنيفة و غير قادرة على تسيير شؤونها و حكم ذاتها، لذا يشعر الامبريالي بأنه سيكون مبررا عندما يتدخل للحكم و التسيير".⁵

و هذا ما يفسر تمسك الكولونيالية بتلك الصورة عن الشرق المغاير تماما للغرب، مما أدى إلى إخضاع الغرب للشرق، أو "الآخر"، فبالنسبة لإرنست رينان "يعتبر الشرق منشغلا بالجنس و عنيف، لذا يجب أن يخضع للغرب، إذ لكونه

¹ Ibid,

² Edward Said, p.207

³ Ibid,

⁴ Ibid,

⁵ Ibid,

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

متزنا و عقلانيا و معتدلا فإنه الأجدر بالحكم و السلطة." ¹ و أعلن رينان عن المنهجية التي ينبغي تطبيقها في الشرق، "فالذي سنفعله هنا هو عملية تشريحية دقيقة جدا، سنعامل الشعوب التي تعيش هنا كما نعامل طبيعيا جثث الأموات، وسنعمل هذا ببرودة و عدم اكتراث." ² و بالفعل اشتغل المستشرقون بالشرق من خلال مقارنة تشريحية تجلت في أعمالهم، و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن الشرق كان مفرغة نفايات يصب فيها المستشرقون جلّ خيالهم، "من جهة، كأن سلة نفايات وجدت حيث كان يرمى فيها جميع الخيال المكظوم، الموسوم بالسلطوية و الغرابة و النكرة، و من جهة أخرى، يمكن للمرء الحديث عن تجارب غريبة مع أو في الشرق لا ترتبط إلا نادرا بمفرزة النفايات المشتغلة عموما." ³

عادة تسبق التصريحات حول الشرق بنعت أو صفة "شرقي"، فهناك القصص الشرق، و السلوك الشرقي، و الاستبداد الشرقي، و طريقة العمل و الانتاج الشرقي، و حتى العلوم الشرقية، التي يعتبرها الغرب غريبة و زائفة. فهناك فرضية أنطولوجية و ابستيمية مشتقة من ادعاء روديارد كيبلينغ - Rudyard Kipling - الأديب الانجليزي الشهير، أن "الشرق شرق و الغرب غرب و لا يمكن للاثنين أن يلتقيا." ⁴ تعتبر هذه الفرضية الخيط الناظم لجميع أعمال و خطابات المستشرقين، و تعتمل إجرائيا من خلال أنظمة معرفية محددة، و حجر الزاوية في اشتغالها و تحقيق مناطها يكمن في مقصدها الأعظم و هو دعم و مساندة السيطرة العسكرية و الإدارية الغربية و طرق هيمنتها، و هو ما يشكل الهيكل القويم الذي تقوم عليه الامبريالية.

لذا كان ينظر إلى المهمة الحضارية التي تقمصها الأوروبيون بأنها تنويرية و ليست استغلالية، لكن المفارقة في هذه النظرية تتجلى في أن الهيمنة القابعة وراء تمثيل الشرقيين لا تسمح لغير الأوروبيين بالعلو فوق مكائنتهم الدنيئة و وصول

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.278

² Ibid,

³ Ibid., p.279

⁴ Ibid,

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

مكانة الأوروبيين. فهذه النظريات، حسب إ.سعيد، "تؤكد بأنه لا مفر من الأصول والتصنيفات التي وضعتها هذه الخطابات، فهي فعّلت الحدود الحقيقية بين البشرية."¹

وبهذا تمّ وضع مسافة لا مناص منها بين الأوروبيين و الآخر و بقيت مصنونة و محكّمة لصالح الطرف الأول، و كان المقصد من جعل العالم شبكة من الضحايا هو تحويل الشرق إلى قوة شريرة كبيرة أو الشيطان الأكبر الذي يجب أن يواجهه الجميع، فليس غريبا إذن أن يضمّ دانتي - Dante - النبي محمد (صلى الله عليه و سلّم) و جميع المسلمين ضمن قائمة "الذين يساقون إلى الجحيم." لذا يصّر إ.سعيد أن الأيديولوجيا الامبريالية لازالت متواجدة جنبا بجنب مع الاستشراق، و لفهم تداعيات هذه الهيمنة، ينبغي فهم الامبريالية بوصفها ناشرة و فارضة لأساطير التعالي و ولوج مواضع القوة غير المتكافئة.

و يمكن فهم الأيديولوجيا الامبريالية بأنها مجموعة من القيم و الاعتقادات و الأساطير التي تمنح انسجاما فكريا و شرعية أخلاقية للكولونيالية (بما في ذلك مسؤولية المهّمة العرقية و الوطنية، و خدمة قضية مؤسسة أو شركة نبيلة، و أعمال الحق و القانون و التقدم في الأماكن المظلمة من المعمورة)، مما يغذي في الانسان شكلا من المعرفة و الدراية تجعله يثبت ذاته كعضو من العرق المهيمن، و يرتبط بمعاني مصير الأمة الأعظم و كذلك تبوأ علاقة القوة و السيطرة بين الغرب و الأمم الأخرى.²

نفهم إذن، أن الدفاع عن الامبراطورية (بريطانيا مثلا في القرن الثامن عشر و التاسع عشر، ثم أمريكا) يتأتى كواجب و كذلك كحق في القوة و الاستعلاء، و بحسب إ.سعيد، لا تعتبر الكولونيالية و لا الامبريالية نتاج مفاعيل تراكمية و تحصيلية، و لكن نتيجة دعم أو فالنقل إكراه تشكلات أيديولوجية مغرية انطوت على معاني من بينها أن بعض البلدان و الشعوب تتوسل السيطرة، و لا أدل على هذا من ثراء الثقافة الامبريالية في القرن التاسع عشر بالعديد من

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.233

² Ibid,

المصطلحات الكلاسيكية و المفاهيم مثل "الدينى" و "الأعراق الخاضعة"، "الشعوب التابعة"، "التوسع"، و "الانقياد"، و "القوة و السلطة"، فمن التجارب الامبريالية اشتقت بعض المعاني حول الثقافة و تمّ تبيّنها و تعزيزها، و نقدها أو رفضها.¹ و بهذا المعنى، يعكس الاستشراق هذه النظرة الاستعمارية باعتبار أصوله (الجنينالوجية)، و نفهم لماذا لم ينفصل عن ميلاده و لم يقطع علاقاته الأيديولوجية من أصوله، بل بالعكس تم استيعاب الاستشراق بنجاح كبير ضمن المنظومة الامبريالية، إلى درجة أن نماذجه المهيمنة لا تعترض، و لنقل بل توائم و توافق، مخططات الامبريالية الدائمة للسيطرة.²

3 الاستشراق كرافد أيديولوجي ومعرفي للمؤسسة الكولونيالية

يتبع إ. سعيد المؤسسات الاستشراقية التي مثّلت العمود الفقري الذي قام عليه المشروع السياسي الإمبريالي الغربي، فضمّ من بين هذه المؤسسات الجمعية الآسيوية – la Societe Asiatique – التي تأسست عام 1822، و الجمعية الملكية الآسيوية – the Royal Asiatic Society – التي تأسست عام 1823، و الجمعية الشرقية الأمريكية 1842 و غيرها كثير. و شعرت بريطانيا أن عليها مسؤوليات تبشيرية مشروعة بالإضافة إلى هذه الجمعيات الآسيوية تجاه المناطق الاسلامية و العربية، إذ لما كانت قوة مسيحية بارزة فكان لزاما من جهتها الاعتناء و نشر كلمة الله، فتمّ إنشاء شبكة معقدة للسهر على الخدمات و المصالح الروحية للذين كان ينظر إليهم بأنهم "كفار و وثنيون". فأسست كنيسة إنجلترا – The Church of England – من وقت مبكر جمعيات، كجمعية ترقية المعارف المسيحية (1698) وجمعية نشر الإنجيل في الأنحاء الخارجية عام (1701). و شجعت هذه

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.55

² Ibid., p.322

ويقبع وراء التزاوج بين السلطة والأيديولوجية الاستشراقية أو هام "الكوجيتو الديكرتي" و "الذات العارفة" الكانطية و "العقل أو الروح المطلقة" الهيجلية، أي فلسفة الأنوار التي فصلت بين الآنا و الذات و العقل والجسد فأسفر هذا عن فصل بين الذات والآخر أو المختلف ويرى وراء هذا الفصل والتقسيم إرادة القوة والسيطرة والهيمنة.

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الارسلالات و البعثات المسيحية وتوابعها و مشتقاتها بعدها بشكل علني غير خجول التمدد و التوسع الكولونيالي في أوساط ما يسمى بالبرابرة - barbarians - و تمّ الدفاع بحماس و حرص عن المصالح الكولونيالية المتدثرة بقناع المهتمات الحضارية للإرساليات المسيحية.¹

يروم الاستشراق و ذراعه الأيديولوجية إلى تقوية و تعزيز الأفكار التي كانت سائدة في أوربا الكولونيالية في الحقبة الاستعمارية، مصّرا على نشر فكرة عالمية تحتضنها الداروينية الاجتماعية - Social Darwinism - إذ يوفق الاستشراق في منهجيته بين استخدام المنهجية الفيلولوجية ومفهوم الداروينية الاجتماعية من أجل صنع أيديولوجية مهيمنة و مسيطرة كخطاب يمثّل الشرق أو أي شيء شرقي كموضوع للسيطرة و الاخضاع و المراقبة.

و برأي إ.سعيد، يتواجد الاستشراق بارتباطه بالقوة و السلطة و يشتغل باصطحاب النوايا ذاتها منذ أمد بعيد، و كان استمراره و مكانته الأكاديمية المرموقة ممكنا بسبب موضعيته الجغرافية المتصلة بالتنوير والتطور العلمي و الحضاري.² و يعضد رأي سعيد هذا مقولة بعض الناقدين الغربيين "أن أمد و ديمومة الاستشراق و مكانته التي وصل إليها أضحت ممكنة لأنه ينتمي لجزء من المعمورة منضوية بشكل محدد في الشرق منذ زمن هومر."³

و بكشف إ.سعيد اللثام عن الامتداد والأصل القديم للسيطرة يلحظ أن الصور و التمثيلات الحديثة للشرق تضرب بجذورها إلى التاريخ الجمعي و الخطاب الغربي، لذا لا ينبغي اعتبار الاستشراق بأنه صناعة حديثة و اعتبارية للفكر الأوروبي، بل يعتبر الاستشراق، برأي إ.سعيد، قديما و مرتكزا على نزع الانسانية و قمع أصوات الشرق. و ظلّ الخطاب و السيطرة على الشرق حكرا على أوربا قبل ولادة المسيح، فلم يكن يخفى على أي رحالة أو قاصدا للشرق أو ملك غربي طموح أن هيروودوتس، المؤرخ و الرحالة الفضولي الذي لا يمل و لا يتعب و الملك اسكندر المقاتل و

¹ Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (London: Routledge, 1990), p.97

² Edward Said, p.89

³ James Clifford, *On Orientalism in The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p98

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المحتل كانا في الشرق قبل ذلك بأمد كبير، و تمّ تجزئ الشرق إلى أقسام عرفت و تمت زيارتها و احتلالها من هيروdotس و اسكندر الأعظم و من جاء بعدهم.¹

و كان الهدف الأول المبتغى من كتاب إ.سعيد "الاستشراق" هو اجتراف المواقف و المنظورات المتجذرة في روح السيطرة، و تبيان أن "الانفصال و التقسيم المطلق" بين الشرق و الغرب الذي يقبله كل من بلفور و كرومر برضى و ارتياح كامل قد أضحي منطقا للاحتلال و السيطرة منذ قرون. فقد صنع آرثر جيمس بلفور و افلين بارين كرومر - Arhtur James Balfour and Evelyn Baring Cromer - بوصفهما عالمان مستشرقان مثاليان، صورا مشوهة عن العرب موجهة للاستهلاك الأوربي.² ذلك أن الغربيين يعتقدون أنهم صنعوا الشرق، فكريا و فلسفيا، من خلال الاستكشاف، لأنهم يعتقدون أن البلدان التي لم "يكتشفوها" لا يمكن أن يقال أنها "توجد" بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

و يتم الاستشراق كنوع من بسط الهيمنة من تحت مظلة أكاديميين تكنوقراط، إذ يستوجب وجوده مجموعة من الخبراء، و الناقلين و المتعاونين و المدربين الذين يسيرون العرض (الاستشراقي)، و لا يوثق في الساكنة الأصليين تسيير شؤونهم الخاصة و لا يسمح لهم بذلك، فقد كان الراديكاليون والليبراليون المؤيدون للإمبراطورية بوصفها حصن الحضارة و التعليم غير مرتاحين من حكم الشعوب (الأصلية) لذواتها.³ يبيّن هذا الاعتقاد على صمت الشرق و عجزه المفترض عن الافصاح والتعبير عن ذاته، إذ برأي إ.سعيد "تفترض عالمية الخطابات الأوروبية (عن الشرق) صمت و رغبة - أو عدمها - العالم غير الأوربي."⁴ يسّر هذا الصمت خطابا أوروبا أدى إلى صناعة كيان تجريدي - abstract - سمّي "الشرق" لا يرتبط إلا قليلا أو نادرا بالحقيقة (المزعومة).

¹ Edward Said, pp.57-8

² Edward Said, p.39

³ Ibid,

⁴ Edward Said, *Culture and Imperialism*, p.26

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و بتقدم هذه البلدان و الشعوب (الشرقية) للغرب، و تأويل حياتهم و طرق معاشهم، تكون هذه الخطابات قد أسكتت الشرق و وطدت الرابطة المستحكمة بين الامبريالية العسكرية و الامبريالية الثقافية، و ينقل في هذا السياق إ.سعيد مقولة هومي بابا - Homi K. Bahaba - أن " الشعوب ذاتها تغدو سرديات، فقوة سرد أو منع سرديات أخرى من التشكل و الظهور يعد مهما جدا للثقافة و الامبريالية، و يمثل أحد أهم العلائق بينهما."¹

كما عززت عملية صناعة شرق طيّع و مرن و سردية قصته الامبريالية لأن الاستشراق كان السند و الدعم للكولونيالية، لذا ينتقد إ.سعيد مرات عديدة "شرقنة الشرق" - Orientalising - و انتقد أيضا طريقة ابتداء و تشيء هذا المجال الجغرافي و شعوبه، فقد لاحظ أن الشرق كان "في الغالب ابتكار و اختراع أوروبي."² وأي إشارة إلى الشرق تعد أكثر من الإشارة إلى كيان أو وحدة جغرافية، إذ ينطوي الشرق في المخيال الأكاديمي و الشعبي شيئا أعظم من ما عرف عنه امبيريقيا، مما أدى برأي إ.سعيد إلى سوء فهم و رغبة جامحة في السيطرة و المراقبة، و أضحي مصطلح "الشرق" بالنسبة للغرب أداة للوصول (الاستحواذ) إلى الشرق.³

وإلى جانب تبرير الخطاب الأيديولوجي للاستشراق التوغل والتوسع الكولونيالي في الشرق، جاء المنتج الثقافي الغربي والأوروبي خاصة في القرن التاسع عشر، ليشحذ الوعي بحتمية الامتداد والتوسع من خلال أعمال الأدباء والرحالين والشعراء والمؤرخين، وهذا ما يدفعنا إلى تسليط الضوء على تركيز إدوارد سعيد الكبير على هذا المجال.

¹ Edward Said, *Reflections on Exile*, XIII

² Edward Said, *Orientalism*, p.11

³ Ibid., p.55

ثانيا: إسقاطات إ.سعيد للإستشراق على المجالات الثقافية: أو الثقافة كرافعة للسياسة الامبريالية

لا يوجد مبرر لفصل الثقافة عن التاريخ و البنى المؤسساتية سواء السياسية أو الاجتماعية من زاوية نظر ماركسية فجميعها متصلة ببعضها البعض و جميعها خاضع لعوامل مادية و اقتصادية، لكن إ.سعيد لا يعتبر متأثرا بالمدرسة الماركسية التقليدية و القديمة، بل يميل إلى فكرة أنتونيو غرامسي - Antonio Gramsci - حول الثقافة المهيمنة. فسعيد يرى برأي غرامسي في وجود اتصال حيوي و فعال بين الثقافة و السياسة و الكتل الجمعية، و يعتقد أن اليسار لا يمكنه تجاوز الهيمنة الثقافية للبرجوازية إلا من خلال تأسيس كتل مؤسساتية ذات طابع سياسي تضطلع بصنع أفكارها و تحليلها. فالثقافة حسب نظرية إ.سعيد لا يمكن أن تكون كيانا قائما بذاته، و لهذا أراد تبيان الوشائج التي تربط الثقافة بالخطاب، و منه أهمية البنى الفوقية في التأثير على البنى و المؤسسات، باعتبار أن الثقافة تشكل واقع الحياة اليومية، و بهذا يجدر دراسة تشكيلات الثقافة، مثل الفنون و الروايات و الصحافة و السينما و غيرها، بوصفها مرتبطة بمفاعيل القوى. فكيف اقتبس إ.سعيد من أدب الرحلة و الرواية الأدبية المضامين الاستشراقية و ربطها بالقوة و الهيمنة و السيطرة؟

يبدو ربط إ.سعيد بين الثقافة و السياسة فعلا، فليست الثقافة في نظريته كيانا مستقلا بذاته، بل إن الخيط الناظم في فكره يكمن في تبيان العلاقة و التواصل بين الثقافة و الخطاب، أو بمعنى آخر أهمية البنى الفوقية في التأثير على المادي و البنى التحتية. فالثقافة تعكس و تشكل واقع الحياة اليومي، لذا يجب دراسة أشكال الثقافة مثل الفنون و أدب الرواية، برأي إ.سعيد، باعتبار اتصالها بالقوة، ففكرة الثقافة بحد ذاتها وضعت لرفع الممارسة إلى مستوى النظرية و تحرير الاضطهاد الأيديولوجي ضد العناصر المتمردة في الداخل و الخارج من التاريخي و المادي إلى التجريدي و العام.¹

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, p.131

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و باهتمام الاستشراق بمجالات عديدة حول الشرق فإنه قام بعدة أشياء كبيرة، فبتأثيره و جاذبيته أخرج الاستشراق كوكبة من العلماء و ضاعف عدد اللغات الشرقية التي تدرّس في الجامعات الأوروبية، وتضخمت المخطوطات التي تمّ تحقيقها، و ترجمت العديد من الأعمال و الكتب و أضيف لها حواشي و تعليقات. و شهدت الفصول و الأقسام التي تدرّس النحو و اللغات القديمة كالسنسكريت -اللغة الهندية القديمة- و الشفريات المصرية و الشعر العربي اكتظاظا كبيرا. و عرف الاستشراق كنظام فكري عن الشرق تحول من التفاصيل الفردية الخاصة إلى تعميم حول نوع أو صنف معيّن ثم إلى ميزات و خصائص ما بعد انسانية. و هكذا فإن مجرد ملاحظة من شاعر عربي في القرن التاسع أو العاشر تتطور إلى سياسة حول الذهنية المصرية و السورية أو العربية عموما، فبيت واحد من رباعيات عمر الخيام كفيل بأن يكون دليلا كبيرا على "نزوات وشهوات المسلم" التي لا يمكن كبح جماحها بتاتا. و هكذا تمّ بناء صرح الاستشراق على شرق جامد و ثابت و مختلف تماما عن غرب نشيط و فعّال.

ففي الرواية التاريخية لولتر سكوت -Walter Scot- "الطالسمان" -*The Talisman*- تظهر شخصية السير كينيث -Sir Kenneth- الذي يتحدى سراسن -Saracen- (أي مسلم) في منازلة في الصحراء الفلسطينية. و عندما يجادل الصليبي و خصمه الكافر، و هو صلاح الدين متخفيا، يكتشف النصراني أن عدوه المسلم لم يبدو سيئا للغاية كما تمّ تصويره، فيقول في ملاحظته:

"أعتقد أن جنسكم الأعمى ينحدر من ذلك الشيطان الشرير الذي من دون عونه لم يكن في وسعكم الاحتفاظ بهذه الأرض المباركة، أرض فلسطين، ضد جموع من جنود الله الشجعان. لا أتحدث عنك على وجه الخصوص، أيها

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

السرّاسن، و لكن عن شعبك و ديانتك، و إنه من الغرابة أنكم تنحدرون من أصول شريفة، بيد أنكم تفتخرون بها (الأصول)، فالسرّاسن يفتخر فعلا بأصله الذي يرجع إلى إبليس، المسلم اللعين.¹

و رغم أن الروائي ولتر سكوت -Scot- ليس لديه إلمام كبير و معرفة واسعة عن الاسلام و أتباعه، لكن روايته وجدت صدقاً و معجبين في أوروبا، فقد أشاد المستشرق الاسكتلندي ش.أ.ر. جيب -H.A.R. Gibb- برواية "الطالسمان" لنظرته البعيدة عن الاسلام.² و أبدى بن يامين ديسرائيلي -Benjamin Disraeli- اليهودي مولداً و الروائي و رئيس الوزراء البريطاني في روايته "تانكريد" -Tancred- (و هو اسم للبطل النرماندي الذي كان له دور كبير في الحرب الصليبية الأولى والسيطرة على بيت المقدس عام 1099 و توفي عام 1112) كراهيته العرقية للعرب وامتألت بالكثير من عبارات مهينة و مبتذلة. فسيدونيا -Sidonia- أحد الشخصيات في الرواية تلاحظ أن الشرقي يعيش في الشرق حياة الركود و الراحة، و في حالة من الاستبداد و الفجور، مدفوعاً بشعور من الجبرية الشرقية.

و بالطريقة نفسها يصف الروائي الفرنسي غوستاف فلوبيير -Gustave Flaubert- في كتابه "فلوبيير في مصر" *Flaubert en Egypte* " بعض المشاهد التي رآها في مصر و منها: أن "أحد الزهاد الدراويش كان يمرّ في شوارع القاهرة عارياً تماماً إلا من قبعة على رأسه و أخرى على عورته، و كان عندما يريد قضاء حاجته ينزع القبعة عن عورته فتسرع إليه العاقرات من النساء اللائي يردن أبناء فيجعلن أنفسهن تحت رشّات بوله كي يبللن أنفسهن. " و يؤكد فلوبيير أن المشاهد التي رآها تعكس فضائح من نوع خاص، أو جميع الأعمال الكوميديّة الخاصة بالشرق.³

¹ M Mutman, *Under the sign of Orientalism: The West vs. Islam, Cultural Critique*, winter 1992-3: 165-97.

² Edward Said, *Ibid*,

³ *Ibid*,

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

يقصد فلوير من الجملة الأخيرة أن بالرغم من أن الصور اللصيقة بالشرق و الشرقيين ك"العبد المقهور، و مهرب النساء البذيين و النساء العربيات الشهوانيات" كانت تبدو بسخافة غير معقولة و غير قابلة للتصديق، لكنها حقيقية.¹ تستجلب هذه الصور النصية/الخطابية أصالة وحقيقة جديدة و مفعمة عندما تأتي من كاتب مثل فلوير باعتبار أنها صادرة عن تجارب و لقاءات شخصية، إذ تمثل هذه الصور مواقفًا خطابية و نصية للغرب تجاه الشرق، وتشير إلى ارتباط وثيق بين السياسات الامبريالية و الاستشراق، إذ تمّ وضع المعرفة التي طورها المستشرقون حول الشرق للاستعمال السياسي، فبرأي إ.سعيد، فإن "نشر الأعمال و المعارف التي يعتقد في براءتها قبلا لأغراض سياسية تدفع لشكوك كبيرة فيما يخص العمل أو البعثة الأكاديمية ذاتها، و تتسبب في تساؤلات حول حياد و تورط المعرفة تجاه القوة."²

و برأي إ.سعيد فإن الطريقة التي قدّم بها الاستشراق للاستعمال أثارت شكوكا و عدم ارتياح بسبب التعميمات العرقية و الثقافية و التاريخية، و أيضا قيمة و درجة الموضوعية و الغرض الأساس لهذه الاستعمالات. ضف إلى ذلك أن الظروف السياسية و الثقافية التي من خلالها ازدهر الاستشراق أثارت الاهتمام بالحالة المنحطة للشرق أو الانسان الشرقي كموضوع للدراسة و البحث.³ و بهذا يصير الشرق لوحة أو عمل فني سجين أو شيء قابل للمشاهدة حيث لا يمكن للمرء أن يأخذ نصيبه من المشاركة، و يغدو الشرق منطقيا موضوعا خاصا للخطاب، فالشرق يصبح مجالا للكتابة ضمن تخصص مميّز بطريقة لا يمكن للنصوص بحسبها أن تقوم به.

¹ Ibid

² Ibid., p.299

³ Ibid,

و هكذا يمكن فهم و قراءة هذا المشرق المتباعد والمنعزل، كما يمكن تشفير معانيه و ترويض عدائه وتعميم قراءته للاستهلاك الغربي، فمثلا كان الاسلام اجمالا مشرقا بالنسبة للمستشرقين في القرن التاسع عشر و العشرين، فقد قرأوا فيه جميع أفكارهم الدائرة حول شرق غريب و فاسد و ضال و منحرف.

1 الاستشراق في أدب الرحلة

مثّلت أدبيات الرحلة بالنسبة لإدوارد سعيد سعيا دؤوبا من العمل الاستشراقي للاحتكاك و التواصل مع المشرق لتحقيق غايتين، الأولى، التغلغل في حياة المشرق اليومية من خلال العيش فيه بكامل وعي ووجدان الرحالة و الكاتب، فيغدو الأخير عضوا معييا لفرادته و تباينه و غرابته عن أهل البلد الأصلي وكأنه فرد و مواطن من المجتمع. الثانية، يبقى جزء آخر مهم في وعي و إدراك الرحالة و الكاتب المستشرق متمثلا في أنه منفصل و فريد و متباين عن الثقافة و البيئة التي ارتحل إليها، فهي كيان مختلف ووضيع و أحط من ثقافة بيئته و بلده الأصلي، إذ الغاية من وجوده في أوساط البيئة الجديدة و الغربية يتمثل في جمع أكبر قدر من المعلومات و المعارف و البيانات خدمة لمختلف المؤسسات في بلده سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية. في القرن التاسع عشر كان المشرق الوجهة المفضلة للأوروبيين للسفر والكتابة عنه، وازدحمت المكتبات الأوروبية بأعمال أدبية ارتكزت في الغالب على تجارب شخصية في المشرق وانقسمت هذه التجارب إلى نوعين حسب إ.سعيد، النوع الأول، تتمثل في كتابات استشراقية ارتكزت على تجارب شخصية مستوحاة من رحلات إلى المشرق، انتقلت هذه الكتابات من مرحلة الرحلة والكتابة الشخصية إلى مجال احترافي أكثر علمية و تخصصا، و النوع الثاني ارتكز أيضا على الإقامة في المشرق و نقل شهادة الكاتب في أسلوب أدبي غير علمي. حصر الزاوية بالنسبة لسعيد يكمن في ماهية الوعي الأوروبي المتواجد في المشرق، فأن يكون المرء أوريا في المشرق يستلزم، برأي إ.سعيد، وجود وعي منفصل و غير متساوي مع كل ما يحيط به في الفضاء المشرقي، و أهم شيء يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هو ما يضمه هذا الوعي من تناول بعض التساؤلات على نحو:

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

ما الذي يوجد في المشرق لكي يثير اهتمام وانشغال هذا الوعي؟ و لماذا يتواجد هذا الوعي هناك حتى و لو ارتحل

إلى المشرق من أجل تجارب محددة من غير مغادرة أوروبا بالضرورة؟

يجد إ.سعيد بعض الإجابات المختصرة لهكذا تباين في أغراض الارتحال و الكتابة عن المشرق، فهناك: أ) الكاتب

الذي يقصد من إقامته تقديم خدمة للاستشراق التخصصي عبر أدوات و منهجيات علمية حيث يعتبر إقامته في

المشرق فرصة للملاحظة العلمية. ب) الكاتب الذي يروم تحقيق القصد السابق نفسه و لكن من دون التضحية بوعيه

الذي قد يكون غريباً أو شاذاً و أيضاً عدم التنازل عن أسلوبه لصالح التحديدات الاستشراقية غير الذاتية، قد تظهر

هذه الأخيرة في نصوص الكاتب و لا يمكن فصلها أو تمييزها عن النزعة و النزوة الذاتية للكاتب إلا بصعوبة. ج)

الكاتب الذي كانت رحلته الحقيقية أو المجازية إلى المشرق تجاوباً مع تحقيق شعور عميق أو مشروع ملح، فارتكز نصه

على شيء من الجماليات الشخصية المشبعة و المدفوعة من المشروع ذاته. يدرج إ.سعيد المستوى الثاني و الثالث

للوعي في المستوى الذي يجد مجالاً للأسلوب الشخصي - أو قل غير الاستشراقي - و يضع تحت المستوى الأول

كتاب وليام لاين عن "أخلاق و عادات المصريين المعاصرين" و ضمن المستوى الثاني ريتشارد بورتن في "حجه إلى

مكة و المدينة" و تحت المستوى الثالث جيرار دو نيرفال في كتابه "رحلة إلى المشرق" و غوستاف فلويير في رحلته إلى

المشرق و بعض الروايات المستوحاة من رحلته، فقد تميّزت هذه الأعمال من حيث الأساليب العلمية و الشخصية

من جهة تحقيق هدف واحد بوعي أو من دون وعي و هو ترك بصمة كبيرة و خدمة مشروع الاستشراق بطريقة

مباشرة أو غير مباشرة كما سيأتي في المباحث القادمة التي تسلط الأضواء على أساليب بعض الرحالة و الأدباء

الأوروبيين و كيفية ارتباطهم بالمشروع الاستشراقي.¹ وهو نطاق المباحث الآتية.

¹ Edward Said, p.289

أ) أدب الرحلة في الاستشراق البريطاني

إدوارد لاين - Edward William Lane - والوعي المتشظي

تناول إدوارد لاين العديد من أدبيات الرحلة و استطاع ربطها بمكامن و دوائر القوة و السلطة في الغرب، ومن بين أهم الأدبيات التي لفتت عنايته و اهتمامه بهذا المنعرج الاستشراقي نجد رحلة الأديب و الكاتب البريطاني إدوارد لاين - Edward Lane - (1801 - 1876) في كتابه الذي سماه "قصة طبائع و عادات المصريين المعاصرين" - الذي *Modern Egyptians An Account of the Manners and Customs of the* - طبع عام 1836 و ضم بين صفحاته رحلة إدوارد لاين إلى مصر في الفترات بين 1825-1828 و 1833-1835. يلحظ إدوارد لاين و من أجل الحرص على الموضوعية حسب ادعائه كتب بأنه "لم يكن على اتفاق و انسجام إلا مع القرآن" (حرصاً منه على عدم إبداء الاختلاف أو مخالفة مقدسات المسلمين) و أنه كان على وعي تام و دائم باختلافه الجوهرى عن ثقافة غربية و أجنبية، لذا كان جزءاً من هوية لاين يطفو بسهولة على سطح بحر غير مشكوك فيه للمسلمين، و جزء آخر محتفى و محتفظ بسر القوة الأوروبية و المتجه نحو التعليق والاستحواذ والامتلاك و السيطرة على كل شيء يدور حول أوربا.¹

و بسبب تمكن إدوارد لاين من اللغة العربية فإنه استطاع، برأى إدوارد لاين، أن يصور المشرق من خلال فهمه له عبر الوصف الذي قدمه من طريق واحد (أي عن طريق مشاهدته و نقله للواقع والأحداث و تفسيرها وتحليلها من غير أخذ و رد مع الطرف المقابل). و تكمن قوة لاين في وجوده بين أظهر المصريين كناطق أصلي بينهم، كما كان الحال كذلك، و ككاتب سري، و ما كتبه كان الغرض منه جمع معرفة مهمة، ليس للمصريين، و لكن لأوروبا و مختلف مؤسساتها، فالعملية الثرية التي يقدمها لاين تجعلنا لاننسى ذلك الآن، أو الضمير المتكلم المتنقل عبر العادات

¹ Edward Said, p.160

الفصل الثالث:.. إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

والتقاليد و المقدسات و الاحتفالات و الطفولة و الرشد هي في الحقيقة مسخرة مشرقية و أداة استشراقية للإستحواذ و من ثمة نقل معلومات ثينة جدا و في غير المتناول.¹

و برأي إ.سعيد فإن محاولة لاين الظهور كمستند و دليل و من جهة أخرى كعارض، يُظهر شهيتين للتحربة في آن واحد: فمن جهة المشرقي للانفعال بالمصاحبة (أو هكذا يبدو الأمر) و الغرب كمنبع وكسلطة معرفية في غاية الأهمية. و حسب إ.سعيد، لا شيء يظهر هذا بوضوح إلا خاتمة المقدمة، حيث يذكر لاين بين جنباتها مخبره و صديقه الشيخ أحمد، كمصاحب و في الوقت ذاته لفتة غريبة، و كلاهما يدعي أن لاين مسلم رغم مخاوف الأخير التي سيطر عليها أحمد، و استطاع أحمد أيضا بعد تشجعه بتقليد لاين له في حركاته في الصلاة بمصاحبته له إلى المسجد. و رغم تحقق ذهاب لاين إلى المسجد لكنه لم يجعله يتوانى عن ذكر مشهدين حيث يظهر أحمد فيهما بأنه أكل غريب للزجاج و متعدّد الزوجات - polygamist - و تتبدى المسافة بين المسلم و لاين متباعدة رغم تقاربها عند ذكر الأفعال والممارسات اليومية.²

و كون هوية المستشرق لاين، برأي إ.سعيد، تجمع بين الاسلامية المزورة و الأوربية المتعالية تظهر بوضوح جوهر نية سيئة، فالثانية توهن الأولى بما لا يدع مجالاً للشك أو الارتياب، فما يتبدى إفادة و نقلا لما يفعله مسلم غريب يجعل منه إدوارد لاين يظهر بأنه جوهر و مركز عقيدة المسلمين. و لا مجال لالتفاتة عقلية للخيانة التي اقترفها لاين لصداقته مع أحمد أو آخرين ممن يمنحونه المعلومات التي يريدونها، المهّم بالنسبة للاين أن التقرير (الجامع للمعلومات) يتبدى دقيقا و شاملا و متجردا و محايدا (أو هكذا يبدو)، وأن القارئ الإنجليزي مقتنع أن لاين لم يتلوث بشيء من الابتداء أو الارتداد، و أن النص الذي يقدمه لاين يلغي المحتوى الانساني للموضوع لصالح شرعيته العلمية. لذا يؤكد

¹ Ibid,

² Ibid., p.161

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

إ.سعيد بأن الكتاب الذي ألفه لاين تمّ ترتيبه ليس بأسلوب نثر قصصي بسيط عن إقامته في مصر و لكن كإعادة بناء و هيكلية ثرية تفصيلية مشحونة بحمولة استشراقية، و يعتقد إ.سعيد أن هذا يعتبر سر نجاح كتاب لاين.¹

قام لاين بهيكلية لكتاب "المصريين المعاصرين" مقتفيا طريقة إعداد الروايات في القرن الثامن عشر، فالكتاب يفتح بذكر البلد و موقعه، متبوعا بفصول عن "الخصائص الشخصية" و "مرحلة الطفولة والتعليم الابتدائي". ثم يردف بخمسة و عشرين فصلا عن مسائل تتعلق بالأعياد و الاحتفالات و القوانين، و الصفات الشخصية، و الصناعة، و السحر، و الحياة الأهلية، وأخيرا "طقوس الموت و الجنائز". وتظهر سيطرة لاين على مادة كتابه من خلال حضوره المزدوج الذي أخذ بعدا دراميا (كمسلم مزيف وأوروبي أصيل)، ضف إلى ذلك تلاعبه بالموضوع و الصوت السردي و تبنيه الإغراق و الإسهاب في التفصيل. فجميع المباحث ضمن الفصول استهلها لاين بملاحظات عامة، منها مثلا "لوحظ عموما أن من أغرب الأشياء في طرائق و عادات و شخصانية أمة ترجع إلى الغرائب الفيزيائية للبلد."² ثم ما يلي هذه العبارة يؤكد هذه الملاحظة بشكل ملحوظ و منه نهر النيل و مناخ مصر الصحي و عمل الفلاحين المحكم و "الدقيق".

لكن بحسب إ.سعيد، لا تدع الخصائص الاستشراقية لللاين مجالاً لمرور لّين و مصقول بين المباحث و الفقرات، فبعد ذكر نهر النيل و المناخ الصحي سرعان ما يتبعه بملاحظته أن " القليل من المصريين من يعيشون مزيدا من السنوات - بعد معدّل العمر- بسبب أمراض قاتلة، و غياب الإسعاف الطبي، و قساوة الجو و المناخ." و لهذا "يقال لنا أن الحرارة تستثير المصري (في تعميم مطلق و جازم) نحو التفریط و الانهماك في المتّع الحسية و الشهوانية،"³ ثم يغرق لاين قارئه في توصيفات مليئة بالبيانات و الرسومات للمعمار و الهندسة في القاهرة و النفورات و أبواب المداخل و

¹ Ibid

² Ibid., p162

³ Ibid,

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المخارج، و كأن ظهور ضغوط بعض هذه السرديات ليس إلا من باب الشكليات. و ما يمنع الانتظام السردى في نص الكاتب، برأى إ. سعيد، و فى الوقت ذاته سيطرة الخيال على نص لاين هو نتيجة لطغيان و ضخامة التوصيف، فههدف لاين جعل مصر و المصريين مرئيين بشكل تام، و بالتالى عدم ترك شيء محبباً أو غامضاً لقارئه، و كناقل ومراسل غرضه تسليم المصريين، من غير عمق، فى تفاصيل مغرقة و منتفخة للأكل كلقمة سائغة لإنسان سادى، إذ هم و فيهم: "الدرأوش و تمثيلهم بأجسادهم، و ظلم و قساوة القضاة، و خلط الدين بالإباحية لدى المسلمين، و تجاوزات أهواء الشبق والشهوات، و غيرها من الأوصاف".¹

و لا يهم غرابة و فساد الحادثة و كيف يغدو القارئ ضائعاً فى متاهات تفاصيل مدوّخة، فلاين موجود فى كل مكان، ووظيفته تكمن فى تجميع الأجزاء والألغاز و جعل القارئ يتنقل قفزاً بينها بالرغم من عدم سهولة الأمر. و استطاع لاين القيام بمهمته إلى حد ما لكونه أوروبياً مكّنه خطابه من مراقبة الأهواء والإغراءات التى يسقط فى حبالها بطريقة غير مرضية الكثير من المسلمين. لكن سيطرته على موضوعه بقدره كبيرة رغم رتابة التخصص و التنظيم الخطابى اللذان لم يسعفانه كذلك لحد ما، اعتمدت على قربه الفاتر من الحياة و العطاء المصرى. و تظهر أهم لحظة رمزية فى رحلة لاين عند تبنيه التقليد السردى المتحول فى الحياة المصرية حيث ينتهى به المطاف فى زوايا الغرف الأهلية و عادات البيوت المصرية فى حديثه عن حياة البيوت الخاصة. فيبدأ مباشرة بوصف الزواج و الاحتفالات المصاحبة له، و كالعادة يستفتح الموضوع بملاحظة عامة: " الامتناع عن الزواج عندما يصل الانسان لسنّ معين، و لعدم وجود مانع أو عائق، يعتبر غير لائق عند المصريين بل و أيضاً مسيء بالسمعة و خارم للمروءة".² يجد لاين هذه الملاحظة تطبق عليه من غير انتظار أو انتقال فيكتشف أنه مذنب، فيسرد فى فقرة طويلة قصة الضغوط التى مورست عليه من

¹ Ibid.,

² Ibid,

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

أجل تزويجه حيث يرفض العرض بدون تردد. و عندما يعرض عليه صديق من أهل البلد تزويجه سوريا فإنه يرفض بتاتا، لينهي القصة من غير سياق أو انتقال مفهوم ليواصل حديثه العام بملاحظة عامة أخرى.

لا يجد القارئ مقاطعة لاین لسرديته الرئيسة بإقحام تفاصيل عشوائية (كالاتناع عن الزواج أو محاولة تزويجه) فقط، ولكن سيكتشف بسرعة انفصالا تاما و حقيقيا للكاتب عن التجارب الخصبه و الثرية للمجتمعات المشرقية. فقصة القصيرة عن رفضه الانضمام إلى المجتمع الذي يصفه و يحلله تنتهي بثغرة دراماتيكية: و كأنه يقول أن قصته لا يمكن أن تستمر طالما أنه لا يمكنه ولوج حميمة الحياة الأسرية، لذا ينسحب من مجال مشاهدتها و تجربتها كمتطوع فيها، ويحرم نفسه في الحقيقة كعضو بشري بعد الامتناع عن الزواج في المشاركة في المجتمع الانساني، و هكذا يفضل الاحتفاظ بهويته السلطوية كمشارك مزيف (في المجتمع) و يعزز من موضوعية سرديته، أو هكذا يدعي. و إذا كان القارئ يعرف أن لاین لم يكن مسلما، فإنه يعرف أيضا أنه لكي يكون مستشرقاً - و ليس مشرقياً - فإنه يجب عليه منع نفسه من المتع الحسية للحياة الأسرية المشرقية كما ينبغي عليه أيضا الامتناع عن مواعدة نفسه عبر ولوج دورة الحياة البشرية، فليس إلا من خلال هذه الطريقة السلبية سيتمكنه الاحتفاظ بسلطته الخالدة كما لاحظ¹.

كان لاین بين خيارين، حسب إ.سعيد، أن يعيش من دون عناء و مشقة و بين اتمام دراسته عن المصريين المعاصرين، و كانت نتيجة اختياره أن يجعل ممكنا تعريفه للمصريين، خاصة و أنه لو كان واحدا منهم لما تمخضت نظرتهم ومنتوجه عن مادة معجمية مضادة للتعفن -antiseptic- أو نائية عن الجنسانية. و لهذا فإنه نال سمعة و حقانية أكاديمية من طريقتين: أولا، بالتدخل في مسار السرد الطبيعي للحياة الانسانية، والتي كانت وظيفة مجموعة مادته التفصيلية، حيث استطاعت الملاحظة الذكية لأجنبي تقديم ثم حيك معلومات ضخمة (عن حياة و طبيعة المصريين)، الذين تمّ تشريحهم من أجل عرضهم (للقارئ الأوروبي) ثم إعادة تجميعهم بأسلوب تذكيري وعتابي من طرف لاین.

¹ Ibid,

ثانياً، بالانفصال عن الحياة المصرية- المشرقية المثيرة، حيث تمّ هذا عبر السيطرة على نزواته الحيوانية لصالح نشر المعلومة، ليس داخل ولسالحو مصر، وإنما لصالح التعلّم و التعليم الأوروبي إجمالاً. فلما تمكّن لايّن من فرض إرادته المعرفية والأكاديمية على واقع غير رتيب و انفصاله المقصود عن مكان إقامته إلى مشهد سمعته الأكاديمية كان ذلك مصدر بروزه وشهرته في حوليات الاستشراق، فالمعرفة النافعة و المثمرة مثل التي قدّمها ما كان يمكن تحصيلها وتشكيلها ونشرها إلا بهذا النكران (انفصاله عن الحياة الخاصة و حميمية الأسرة وبالتالي عن المجتمع المصري).¹

و جاءت الأعمال الأخرى لإدوارد لايّن، كالمعجم العربي الذي لم يرى النور و النسخة المترجمة لكتاب "ألف ليلة وليلة" لتعزز المنظومة المعرفية التي تأسست مع ظهور كتاب "طبائع و عادات المصريين المعاصرين". فالقارئ لهذا الكتاب، برأي إ.سعيد، سيكتشف أنه لم يكن مصدراً متجهاً لإثراء التراث و الشراء المعرفي لمصر و لكن لتعزيز المنظومة الأكاديمية الاستشراقية الآخذة في النماء و التوسع في القرن التاسع عشر، ويرتبط إخضاع الأنا للسلطة المعرفية والأكاديمية في أعمال لايّن للتخصصات المتكاثرة و عملية مأسسة المعرفة حول المشرق متمثلة في مختلف الجمعيات و المؤسسات الاستشراقية. ويذكر إ.سعيد مثالا واضحا لهذا الفضاء المعرفي المؤسس، متمثلا في الجمعية الملكية الآسيوية التي أنشئت قبل نشر كتاب لايّن بعقد من الزمن، حيث كانت مهّمة لجنة الاتصالات التابعة للجمعية استقبال الاستخبارات و الانشغالات المتعلقة بالفنون و العلوم و الآداب و التاريخ و الآثار القديمة للمشرق، و كانت وعاء حاضنا للمعلومات الكبيرة التي قدمها لايّن في أعماله، حيث تم عرضها للتحصيل و التحليل ثم التشكيل من جديد.

و لهذا كان ميراث إدوارد لايّن كعالم متخصص لا يصب في مصلحة المشرق، و لكن في خدمة المؤسسات والمنظمات ذات الصلة بمجتمعه الأوروبي، سواء تمظهرت في المؤسسات الأكاديمية - مثل الجمعيات الاستشراقية، أو المؤسسات أو الوكالات - أو مؤسسات أخرى تشتغل خارج إطار العالم الأكاديمي و بطرق أخرى، والتي ظهرت

¹ Ibid., p.164

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

لاحقا في أعمال أوروبيين مقيمين في المشرق.¹ فعادة يتم تحويل المشرق من شهادة شخصية أحيانا مبتورة و مَحَلَّة من طرف رحالة ذوي جرأة كبيرة إلى تعريف متجزد وموضوعي، أو هكذا يُدعى، من طرف كوكبة من العاملين العلميين. أي يتم تحويل المشرق من تجارب متعاقبة لأبحاث قام بها أشخاص إلى متحف متخيّل بدون جدران، حيث يغدو مشرقيا كل شيء تمّ تجميعه من تلك المسافات البعيدة و مختلف الثقافات المشرقية مطلقا. حيث يعاد تشكيل و بناء كل شيء من رزم الأجزاء الخليطة التي جاء بها الرحالة و الغزاة و البعثات و الجيوش والتجار لتخرج في ثوب معاجم وفهارس و أقسام دراسات و أبحاث و معاني و تأويلات سياقية استشراقية. فبحلول منتصف القرن التاسع عشر، أضحى المشرق، كما قال ديزرائيلي - Disraeli - مسارا مهنيا - a career - حيث يمكن للمرء من خلاله صنع و إعادة بعث ليس فقط المشرق و لكن الانسان نفسه.²

إذا كان إدوارد لاين اختار ترك مسافة بينه و بين المجتمع المصري معتمدا على مشاهدته و ملاحظته في نقل اليوميات الاجتماعية للمصريين، هناك شخصية استشراقية انجلوساكسونية أخرى تناولها إ.سعيد من حيث تميّزها بتضخيم الأنا و الخيال و تجذير المركزية الأوروبية كما سيأتي.

السير ريتشارد بورتن - Sir Richard Burton - وانعكاس تضخّم الأنا الأوروبية

عرّف إ.سعيد المستشرق ريتشارد بورتن (1821-1890) بأنه مغامر حقيقي، وكمستشرق أثبت وجوده أمام أقرانه الذين كانوا يعتبرون من أبرز المستشرقين الأوروبيين، و كشخصية أدرك بورتن إلحاح الكفاح الدائر بينه و بين أقرانه الذين أشرفوا على المعارف بصفة جنود خفاء اتسموا بدقة و حزم علمي كبيرين. فكل شيء كتبه بورتن، حسب إ.سعيد، يشهد لنضاله و كذلك استخفافه و ازدرائه لخصومه و أقرانه كما تضمنته مقدمته لترجمته كتاب "ألف ليلة وليلة"، اذ يتبدى بروز نوع من المتعة الصيبانية و هو يصّر على حيازته على أكبر قدر من المعرفة مقارنة بالعلماء

¹ Ibid,

² Ibid., p.166

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الخبراء (في الاستشراق) و أنه تحصيل على تفاصيل كثيرة بالنظر إلى ما حصلوه، كما أنه استطاع التعامل مع مواد البحث و الدراسة بذكاء و لباقة و نشاط أحسن مما فعلوا.

و تتوسط أعمال بورتن، برأي إ. سعيد، باعتبار تجربته الشخصية الأساليب الاستشراقية التي تظهر في أعمال لاين - و غيرها من الأعمال الأنجلوساكسونية - و الكتابات الفرنسية، فتبدت أعماله في كتابات الرحلة مثل "إعادة زيارة الأرض المتوسطة" - The Land of Midian Revisited - و هو كتاب جمع رحلة ثانية إلى المشرق أخذت طابعا دينيا و آخر سياسيا و اقتصاديا. و يظهر بورتن في أعماله كشخصية أساسية و كمركز لمغامرة هائلة و خيال كبير (مثل الكتاب الفرنسيين)، و يتبدى كمعلق ذا سلطة و لكن كشخصية غربية فردانية منعزلة عن المجتمع الشرقي و عاداته (مثل إدوارد لاين).¹

لكن ميراث بورتن، حسب إ. سعيد، يعد أكثر تعقيدا من مجرد الفردانية التي تميّز بها لأن القارئ يجد في كتاباته نزاعا أو فالنقل تناقضا بين الفردانية من جهة و ارتباطا هوياتي و وطني يشده بأوروبا (و خاصة إنجلترا) كقوة امبريالية في المشرق. و ينقل إ. سعيد عن توماس أسد، Thomas Assad، شعوره الحساس عن بورتن بأنه كان إمبريالي، فرغم تعلقه بالشرق بوصفه متعاطفا مع العرب إلا أنه كان يرى في نفسه امكانية أن يكون وكيلا و مصدرا للسلطة في المشرق (باعتبار إحساسه بتعلقه بالشرق بوصفه مكانا للحرية مقارنة بالسلطة الأخلاقية في العهد الفيكتوري في إنجلترا التي كان يعتبر نفسه متمردا عليها). و ما يعتبر ذا أهمية في شخصية بورتن، بالنسبة لإدوارد سعيد، هو شكل هذا التواجد و الحضور المتناقض و المتصارع في الأدوار التي تقمصها.²

و يعود الاشكال في دراسة أعمال بورتن، مثل غيره من المستشرقين، إلى المعرفة بالشرق أو عن الشرق، و هي مسألة تعكس لبّ بناء و إعادة بناء الصرح الاستشراقي في القرن التاسع عشر، حسب إ. سعيد. فكرحالة مغامر، كان

¹ Edward Said, Ibid., p.189

² Ibid,

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

بورتين يعتبر نفسه أنه مشارك حياة الناس الذين عاش في أرضهم. و برأي إ.سعيد فإنه كان أكثر نجاحا من لورانس العرب -T.E.Lawrence- فقد تمكن بورتين من أن يكون مشرقيا من خلال التكلم باللغة العربية الفصحى و التوغل في قلب الاسلام بادعائه بأنه دكتورا هنديا مسلما مما مكّنه من التسلل إلى أرض الحجاز و أداء الحج في مكة المكرمة. و لكن حجر الزاوية في ميزات و خصائص بورتين الكبرى، حسب إ.سعيد، هو معرفته غير الطبيعية حول حياة الانسان المحكومة بالقوانين و الرموز. فجميع المعلومات عن الشرق المسطرة في كتبه تظهر معرفته بأن "المشرق عموما و الاسلام خصوصا يعتبران منظومات تعكس معلومات و سلوك و معتقدات، و لكي يكون المرء مشرقيا أو مسلما يستلزم أن يعرف أشياء معينة بطرق خاصة حيث يخضع جميعها للتاريخ و الجغرافيا و تطور المجتمع في الظروف الخاصة به".¹

لذا فإن سرديته حول رحلته إلى الشرق تظهر للقارئ وعيا مدركا لهذه الأشياء (المشرق و الاسلام كمنظومات تعكس معلومات و سلوك و معتقدات) و قادرا على حيك مسار سردي من خلالها، فليس هناك امرئا غير متمكن من اللغة العربية و غير ملّم بالإسلام و لا يعرف بورتين بحد ذاته كان بإمكانه أن تكون له الجرأة في الذهاب إلى ما ذهب إليه بورتين من أن يصبح حاجا إلى مكة و المدينة. فالذي يقرأ المرء في سرديته هو تاريخ وعي يفاوض من أجل ايجاد طريق مؤدي إلى ثقافة غربية و توج ذلك بالنجاح في استيعاب منظوماتها في السلوك و المعلومة. حرية بورتين، حسب إ.سعيد، تمثلت في تمكّنه من تحرير نفسه من قيود أصوله الأوروبية بكيفية مكنته من العيش كإنسان مشرقيا، فكل مشهد في الحج - Pilgrimage - أظهره بأنه تفوّق على المشاق التي واجهته، و أبرزها كونه أجنبي في مكان غريب، و نجح في هذا لحيازته على معرفة كافية عن مجتمع أجنبي و غريب.²

¹ Ibid,

² Ibid

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و برأي إ.سعيد، لن يشعر القارئ بالتعميمات حول المشرق في الكثير من الكتابات كما هو الحال في أعمال بورتن، مثل معنى "الكيف" بالنسبة للعربي أو كيف تفيد التربية و التعليم العقل المشرقي، و غيرها من الأمثلة التي تظهر كنتيجة للمعرفة المحصّلة حول المشرق من خلال الإقامة فيه، و التغلغل في حياته اليومية و تجربته من طرف شخص شاهده و جرّته بعد أن انغمس فيه. لكن الشيء الذي لا يبعد تماما عن سطح سردية بورتن و بالتالي يشعر بالذبذبات التي تفرزها هو معنى التعالي و السيطرة على تعقيدات الحياة المشرقية. إذ جميع الهوامش، سواء في "الحج" أو ترجمته ل "الليالي العربية" كان يهدف منها أن تكون شهادة لانتصاره على ما كان يعتبر أحيانا منظومة المعرفة المشرقية الفاضحة، المنظومة التي قرّر بورتن بأنه سيطر عليها.¹

فحتى في سرديته لم يمنح بورتن قارئه المشرق على طبق من ذهب، فكل شيء عن المشرق تم تقديمه للقارئ من خلال تدخلاته المعرفية (التي غالبا تكون نابعة عن قريحة موعلة في إثارة التساؤل و الانشغال بالجنسانية المشرقية) التي تذكر القارئ كيف استطاع بورتن إدارة الحياة المشرقية لغرض سرديته، ومثّل هذا الواقع الذي رفع من وعي و ضمير بورتن إلى مكانة متعالية عن المشرق، و في تلك المكانة تتلاقى فردانيته لزوما و تماهى مع صوت الامبراطورية الذي يعد بحد ذاته منظومة محددة من القواعد و الرموز و التقاليد الابستيمية.²

فعندما يكتب بورتن في "الحج" بأن "مصر كنز يجب أن ينال"، و أنه "الجائزة الأكثر إغراء التي يعرضها الشرق لطموح أوروبا، أعظم مما يعرضه القرن الذهبي – the Golden Horn – (كناية عن ملتقى البسفور مع بحر مرمرة بتركيا، أو بيزنطة تاريخيا)، هنا يجب علينا، حسب إ.سعيد، معرفة كيف يمكن لصوت السيد المتعالي و المتميّز و المتمكن من المعرفة المشرقية اعلام و تغذية و تعزيز صوت الطموح الأوروبي للسيادة و السيطرة على المشرق. و هكذا فإن الغرض المزدوج لعمل بورتن تمثّل في استخدام اقامته في المشرق من أجل الملاحظة العلمية، و من ناحية أخرى لم

¹ Ibid

² Ibid

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

يسمح لتجربته بأن تضحى بفردانيته في سبيل تحقيق هذا الهدف (أي الإقامة في المشرق من أجل الملاحظة والتجربة و الكتابة المعرفية عنه). و أظهرت تجربته و أعماله أن كون الانسان أوروبا في المشرق و متمكنا معرفيا يجب أن يرى و يعرف المشرق كمجال تحت سيطرة أوروبا، و هكذا يصبح الاستشراق، الذي يعد منظومة معرفية أوروبية أو غربية عن المشرق، مرادفا للهيمنة الأوروبية على المشرق علما أن هذه الهيمنة و السيطرة تلغي و تتجاوز غرابة و شذوذ بورتن في أسلوبه الشخصي.¹

و جعل بورتن المعرفة الشخصية و الصحيحة و المتعاطفة و الانسانية للمشرق شيئا أكيدا طالما أنها توافق الأرشيف الرسمي للمعرفة الأوروبية عن المشرق في أعمالها و نضالها، فالاستشراق كمنظومة معرفية ساهم بشكل كبير في القرن التاسع عشر - مثل المجالات المعرفية المتأثرة بالنزعة الرومانسية - في محاولات بعث و إعادة بناء و اعتبار جميع مجالات المعرفة و الحياة. فميدان الاستشراق لم يتطور من منظومة أهمتها الملاحظة إلى ما سمه فلوبير - Flaubert - بالكلية التعليمية المنظمة - regulated college of learning - فحسب، و لكن أيضا قزم من فردانية بعض الشخصيات الرهيبة و الخطيرة المنضوية في سجل كتابه و محقيقه. فعدا كونه مكانا، أصبح المشرق مجالا للتحكم العلمي الفعلي و إمكانية التغلغل الامبريالي.²

إذا كان أدب الرحلة الأنجلوساكسوني مُثالا في شخصية إدوارد لاين وريتشارد بورتن تميّز بازدواجية وتشظي الوعي كما رأينا في شخصية لاين، وتعالى الآنا وفردانيته وتسلطها كما في شخصية بورتن فإن أدب الرحلة الفرنسي تميّز أيضا بفرداته وخصائصه كما سنرى فيما يأتي.

¹ Ibid

² Ibid, pp, 151-95

(ب) أدب الرحلة في الاستشراق الفرنسي

اتسم أدب الرحلة في الاستشراق البريطاني بالفردانية و الملاحظة المعرقة في وسم المشرق والانسان المشرقي بجميع الصفات و الخصائص السلبية في أسلوب غير مباشر ينطوي على خدمة المشروع الاستعماري و الامبريالي عموما مع النزوع إلى البروز على الجبهة الشخصية و الفردانية - كما في مثال ريشارد بورتن و إدوارد لاين - و بالتالي المزاوجة في تحقيق الأهداف المنوطة على المسيرة الاستشراقية - تحقيق الأهداف الذاتية و منها تسلق قمم الدرجات العلمية و المعرفة و تحقيق الذات و الشخصية المتميزة، و أخرى غير ذاتية متعلقة بمشروع أكبر مرتبط بالحضارة الغربية و منه إسداء خدمة كبرى لنزعة الهيمنة و السيطرة لدى المؤسسات الامبريالية. في مقابل أدب الرحلة في الاستشراق البريطاني، ظهرت سيمات و نزعات و خصائص في أدب الرحلة في الاستشراق الفرنسي فما أبرزها و أهمها؟ و هذا ما سنتناوله في هذا المبحث في شخصيتين توسّع إدوارد سعيد في تسليط الضوء عليهما في كتابيه "الاستشراق" و "الثقافة و الامبريالية" و هما غوستاف فلوبيير - Gustave Flaubert - و جيرار دي نيرفال - Gerard de Nerval -

غوستاف فلوبيير - Gustave Flaubert - و استفحال نزعة تمثيل الآخر

يعتبر غوستاف فلوبيير (1821-1880) الأديب و الرحالة الفرنسي في القرن التاسع عشر بالنسبة للمفكر إدوارد سعيد نموذجا للمستشرقين الذين انطوت اقامتهم في المشرق على نقل التجربة الشخصية و الشهادة الخاصة عن المشرق، و ارتكزت مساهماتهم في إثراء و تعزيز مكتبة الاستشراق على نجاح عملية تحول التجربة و الشهادة من مجرد وثيقة شخصية إلى التمكين لرموز العلوم الاستشراقية. أي أنه يجب أن يقع في نص ما تحول من حديث شخصي إلى رسمي، و يعني ذلك أن تمحي، أو على الأقل تقلل، السيرة الذاتية و الاطناب في التوصيفات لصالح منهجية و توصيفات يبني عليها العمل الاستشراقي عموما و المستشرقين لاحقا على وجه الخصوص أعمالهم في عملية البناء

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

والتأسيس للمزيد من الملاحظات و الاكتشافات العلمية. و لذلك يرى إ.سعيد أن ميدان الاستشراق أثري بواقع أن المشرق أضحي طوال القرن التاسع عشر الموقع المفضل و أيضا محط اهتمام ورحلة أشهر الأدباء و المؤلفين الأوروبيين. يأتي ضمن هذه الشريحة الاستشراقية إلى ذهن إ.سعيد الأديب و الرحالة الفرنسي غوستاف فلوير كأسلوب أدبي و سردي يميّز أسلوب الخاص والشخصي عن العلمي حسب إ.سعيد.

تعكس رسائل و ملاحظات الرحلة لدى فلوير درجة الدقة في نقل الأحداث و الوقائع، و الأشخاص والمحيط بأسلوب مغرق و "ممتع" في سرد الغرائب من دون الالتفات إلى درء حدة التعارض و التناقض بين جنبات سرديته. و يذكر إ.سعيد أن الأولى في أسلوب فلوير - و لذلك ربما يكتب أساسا- هو ما يشد الانتباه في عبارات مدروسة تتم عن وعي ذاتي و منها مثلا: "الشيئان الوحيدان اللذان يشيران إلى وجود الحياة في مصر هما النقوش (الموجودة في الكهوف و على الأحجار) و فضلات الطيور.¹ و يميل ذوقه، برأي إ.سعيد، نحو الفاسد و المنحرف الذي يزواج بين مركبان وهما الحيوانية الموغلة و الفاضحة و التشديد السردى و أحيانا الدقة الفكرية.

و لم يكن هذا الفساد و الانحراف، بالنسبة لفلوير، محط مشاهدة فقط و لكن أيضا أضحي مدار دراسة حيث شكّل عنصرا أساسيا في خياله -fiction- و توصل فلوير، حسب إ.سعيد، إلى التحقق من التناقضات المألوفة، ومنها الجسد أو الغريزي مقابل العقلي، من خلال مشاهدته و تجربته للمشرق و ما رآه هناك من خلال الربط بين المعرفة و الفظاظة الجسدية (الغريزية). و بقدر إعجابه بالفنون المصرية القديمة، فقد أثار دهشته أيضا التصنع والتكلف اللغوي و الفسق (الشبق) الجسدي، و هو ما أثار تساؤل فلوير: "هل وُجدت الصور الفاضحة (ذات الإيحاءات الجنسية) من غابر الأزمان؟"² و لطالما قبعت صورة حيّة وثرية بالألوان عن المشرق عكس الألوان الرمادية في فرنسا في مخيال فلوير، و لكن تغيرت بسرعة عند وصوله إلى مصر حيث تأثر بضعف المشرق و تداعيه

¹ Ibid., p.184

² Ibid,

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

وشيوخوته، ولهذا كان منوطا على فلوير، مثل أي استشرق آخر، إعادة بعثه و إحيائه، لأنه يعلم أنه ينبغي أن يستلمه لوعيه و نفسه و لقارئيه و أن تجربته له في الكتب و على الميدان و لغته المستعملة عنه سيفون بالغرض.

فقد جاء في مكتبة الأفكار المتلقفة –Bibliothèque des idées reçues– أن المستشرق "هو الرجل الذي سافر كثيرا"، لكن خلافا لأي رحالين آخرين فإن فلوير يجعل أسفاره في استعمال حاذق و مبتكر، فأغلب تجاربه تنقل في شكل مسرحي، ففلوير مهتم ليس فقط بمحتوى ما يشاهده – مثل رينان – ولكن أيضا في كيفية مشاهدته أي الطريقة التي تعكس له المشرق أحيانا بشكل بشع و لكن غالبا بكيفية جذابة.¹ و ينقل إسعيد كمثل في هذا الصدد بشاعة الصورة التي يرسمها فلوير في إحدى زيارته إلى مستشفى قصر العيني كأحسن متابع يعكس وصف بعض الأمراض في المشرق:

هناك العديد من حالات الزهري في قسم العباس، ظهرت عند بعضهم في مؤخرتهم، هؤلاء و بمجرد إشارة الطبيب يقفون على أسرتهم و يفتحون أحزمة سراويلهم (و كأنه تدريب عسكري) ليفتحوا شرحهم بأصابعهم ليظهروا التقرحات و الالتهابات....ابتعدت إلى المؤخرة من شدة الرائحة النتنة. بعض حالات الكساح تظهر أيادي معكوفة و معوجة و أظافر طويلة مثل المخالب، و تظهر بنية العظام في القفص الصدري و الظهر بوضوح و كأنها هيكل عظمي، و كانت بقية الجسد لأحدهم نحيفة جدا مع انتشار حاد لبقع الجذام. قاعة التشريح: ...ظهرت جثة رجل عربي و قد تمّ تشريحها، الشعر ظهر أسودا و جميلا..."²

تتصل تفاصيل هذا المشهد الصارخ و المروع بالعديد من المشاهد و التوصيفات المنتشرة في ثنايا روايات فلوير، حيث يتم تمثيل المرض للقارئ و كأنه في معرض مسرح سريري، حيث يقوم فلوير بكظم مشاعر الاشمزاز و التعاطف كلية، فالمهم يغدو إيصال الوصف الدقيق (طبعا الوصف الذي يُميّز العرق المتدني والمنحط بالآخر المتعالي والمتمفوق). و تعد

¹ Ibid., p.185

² Ibid., p.186

أشهر اللحظات في رحلة فلوير إلى المشرق تلك التي ارتبطت بلقائه بكوشوك هانيم، أحد الراقصات و المومسات في وادي حلفا. تمثل تجربة فلوير مع كوشوك هانيم حصيلة رؤيته و موقفه من المرأة في المشرق التي تجسدت في بعض أعماله مثل "رحلة إلى المشرق" و بعض رواياته مثل Salammbo و Salome و غيرها، حيث تعكس هذه الأعمال صورة المرأة المشرقية معرفتها و تجربتها الحسية و رقتها و حسب فلوير أيضا خشونتها اللاعقلانية. أما الشيء الذي أثار إعجابه في شخصية كوشوك هانيم فتمثل في أنها لا تشكل أي تكليف عليه، و منه كتب بعد رحلته لأحد أصدقائه عن المرأة المشرقية بأنها "مثل الآلة حيث لا تفرق بين رجل وآخر." و تُذكر فلوير من تجربته الجنسية الصامتة و غير القابلة للرفض في مصر و المتعة التي لا يمكن دفعها و الحلم الدافئ أيامه في مواخير باريس، لكن فلوير تأمل في رقصات و أغاني كوشوك هانيم ليجد أنهما من دون معنى أو حتى كلمات مفهومة.¹

هذا الإحساس بقدر ما كان ممتعا بالنسبة لفلوير إلا أنه يعكس إحساسا بموضع غريب و غير مفهوم، فالمرأة المشرقية كانت فرصة لاستمتاع فلوير فقد أعجب و افتتن باكتفائها الذاتي و عدم اكتراثها العاطفي و أيضا بما تمنحه من فرصة للتفكير و التأمل و هي تمثل أمامه راقصة و مغنية. فهي أقل من امرأة و تمثل عرضا مغريا و لكن صوتا أنثويا صامتا، لذا رأى أنه يجب أن يتدخل و يتحدث باسمها لأنها لا تستطيع تمثيل نفسها، و ينظر إليها من ركن آخر بأنها مشرقية في زينة غريبة و كرمز مزعج للتكاثر و التناسل و الجنسانية المطلقة و غير المقيدة، و رغم هذه الأبهة و الزينة المشرقية لكنها محكوم عليها بأن تظل قاحلة و عقيم، و مُفسدة و من دون غرض أو هدف.

و هنا يتضح مقصد فلوير من توصيف المرأة المشرقية التي تظهرت في شخصية كوشوك هانيم، حيث تمّ قياس جميع التوصيفات التي ألصقها بها فلوير على المشرق كمحل في العالم، فرغم جاذبيته و قدم حضارته و تراثه الثري لكنه يظل غامضا و غريبا يستوجب فك رموزه و طلاسمه، كما أنه رغم غزارة التكاثر و التناسل و عقدة الجنسانية المركبة فيه

¹ Ibid., p.187

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

بيد أنه قاحل و عقيم يستوجب أن يؤتى و يغشى من طرف قوى حيّة و قوية من أجل الأثمار والانتاج، و لن يتم ذلك إلا بعد أن يعرض على مشرحة التحليل و التفكيك و من ثمة تقديمه للجهات المختصة، و هنا يشير إ.سعيد إلى الصلة غير المباشرة التي تربط فلوبيير، إضافة إلى مستشرقين فرنسيين آخرين، بالجهات الإمبريالية الكبرى التي لا تستنكف عن طلب المزيد من المعلومات من أجل الاستحواذ و السيطرة و الهيمنة على الشرق عموما و المشرق على وجه الخصوص.¹

إذا تبرز في جميع تجارب فلوبيير سواء كانت مغربيّة أم محبطة تلك الرابطة الوثيقة بين المشرق و الجنس، و بعقد هذه الرابطة لا يكون فلوبيير أول مؤلف أو شخصية مبالغة في عرض غرض الغرب و مواقفه من المشرق، و بالتأكيد يتمثل الغرض واحدا (و هو تقديم المشرق للآخر و تمثيله نيابة عنه و من ثمة الاستحواذ عليه و تملكه)، بيد أن فلوبيير ربما أمكنه فعل ذلك بذكاء و لباقة ميّزته عن باقي الرحالة والمؤلفين بإضفاء طبعة فنية على أعماله. و يبقى من قبيل مجرد التخمين التساؤل، حسب إ.سعيد، لماذا يظهر المشرق مُبرزا ليس للإخصاب فقط و لكن لوعد جنساني (و تهديد في الوقت ذاته) و شهوات غير مكبوحه ورغبات غير محدودة و طاقات مُتجمعة واسعة، كل هذا يقبع خارج دائرة تحليل إ.سعيد رغم تكرر ظهوره، لكن ينبغي أن يعترف المرء بأهمية و إلحاح التساؤل الذي يثير أجوبة معقدة بل أحيانا اكتشافا مخيفا للذات حيث مثل المستشرقون وفلوبيير حالة خاصة و ملفتة في هذا المضمار.²

فالمشرق لم يتجاوب مع حضور فلوبيير، كما لم تفعله كوشوك هانيم، إذ مع أنه ظلّ شاهدا على الحياة اليومية في مصر لكنه أحس بضعف ارتباطه و حضوره و ربما أيضا إرادته الذاتية في عدم الدخول و المشاركة في ما شاهده و جريته كحال إدوارد لاين. و كان عدم حضوره و مشاركته في الحياة اليومية في مصر المشكل الأساس الذي أرقه قبل السفر

¹ Ibid., p.188

² Bill Ashcroft & Hussein Kadhim, *Edward Said and the Post-Colonial*, (Nova Science Publishers, Inc, NewYork, 2001), p223

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و استمر معه بعد رحلته، إذ ظلّ فلوير يعترف بالمشكل الأساس و المعضلة التي اعترضت أعماله و كتاباته، فمع توفر موسوعة كبيرة من المراجع و المصادر لكن ظلّ غياب الحضور و المشاركة في الحياة اليومية عائقا كبيرا. فكل التعليم الضخم الذي حصّله فلوير بني على شكل عرض مسرحي و مكتبي رائع (كما يذكر فوكو) يمر في موكب كبير على نظرة و تحديق ناسك، لكن ذلك العرض يصطحب بعض الشوائب المتبقية من قصر العيني (و ذكريات العرض شبه العسكري لمرضى الزهري) ورقصة كوشوك هانيم.¹

و رغم طاقته الفكرية و ذكائه الحاد و قوة الاستيعاب الفكرية لديه بيد أن فلوير شعر بأن مهما كان التركيز على المشرق و الإغراق في تفاصيله من المستبعد أن يقبض المرء عليه كلية، و من جهة أخرى فإن الأجزاء تقع بنفسها في أماكنها المناسبة، و هذا من شأنه أن يمثل شيئا مذهلا للمشرق لكن يظل ذلك مانعا للغربي من الحضور و المشاركة الكلتيان فيه. و على مستوى آخر يواجه فلوير في تجربته مع المشرق عائقا آخر ابستمولوجي، فمع غياب ما سماه الروح و الأسلوب يمكن للعقل أن يتيه في الأركيولوجيا، و هو يشير إلى القوالب الأثرية الصارمة التي من خلالها يتم تشكيل المشرق "الغريب و البعيد و الشاذ" عبر معاجم و قواميس و رموز و رسوم و صيغ مبتذلة أثارت سحرته و استهزائه، فهذا التجزئ و الهيكلية يصبح العالم و كأنه معهدا أو كلية تسير وفق قوانين و تعليمات و يصبح الأساتذة هم القانون و الكل متماثل و منتظم و ثابت.

و أمام هكذا انتظام شعر فلوير بأن منهجيته في التعامل مع الأدوات المشرقية التي جرّها و استعملها في قراءته و تعليمه هي الأفضل طالما أنها تجترح مجالا للفورية و الخيال و الموهبة والميول، أما في بطون الأركيولوجيات الموسوعية يتم اجترار كل شيء سوى التعليم، و هكذا يمكن للمرء بناء العالم بجيوية و طاقة و أسلوب خلاق و موهبة أو يمكن أن ينسخه حسب الشرائط و القيود الأكاديمية الانتظامية، و في كلا الحالتين، فيما يخص المشرق و برأي إدوارد سعيد،

¹ Edward Said, p.188

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

ترسخ اعتراف صريح بأن هناك عالم آخر بعيد ما عدا الارتباطات الاعتيادية و المشاعر و القيم الخاصة ب"علمنا

الغربي".¹

ففي جميع أعماله يربط فلوبيير بين المشرق و الهروب نحو الخيال الجنسي، و يتبدى هذا واضحا في الشخصوس المستعملة

في رواياته مثل: Emma Bovary و Frederic Moreau فهم يتوقون لما لا يجوزنه في حياتهم البورجوازية

المملة و ما ينزل عليهم مما يريدونه بسهولة من أحلام اليقظة المنطوية على الصور النمطية المشرقية مثل: الحریم،

الأميرات، الأمراء، العبيد، العباءات و الجلابيب، الفتيات والفتيان الراقصين، الشرابات، العطور و الزيوت، و غيرها

من الأشياء التي تثير الخيال (الاستشراقي). طبعاً رزمة و مخزون تلك الأشياء المثيرة مألوفة و معروفة ليس بسبب رحلة

فلوبيير و هوسه بالمشرق ولكن الأهم من ذلك تلك الرابطة المشار إليها مرة أخرى بين المشرق و الجنس المرخص.

ويشير إ.سعيد إلى مصدر الهوس و الانشغال بالصلة التي يربطها فلوبيير، و غيره من المستشرقين، بين المشرق و الجنس

في الجانب التاريخي لأوروبا البورجوازية التي كانت الجنسانية فيها تشهد نوعاً من المأسسة، فمن جهة لم يكن هناك

"حرية جنسية"، و من جهة أخرى عرفت الظاهرة شبكة من الواجبات و الضرورات القانونية و الأخلاقية و حتى

السياسية و الاقتصادية المفصلة و المكروهة.

فالمشرق إذ كان تحت سيطرة العواصم المتروبولية الاستعمارية، كانت هذه الأخيرة ترسل إليه مختلف الشرائح المجتمعية

الأوروبية من أبناء مارقين أو من كانوا يعتبرون فائضاً أو غير مرغوب فيهم أو فقراء (كإرسال فرنسا الكولون من

جنوب أوروبا إلى الجزائر، و إرسال بريطانيا للمجرمين و الأبناء غير معروفين النسب لأستراليا)، فكان المشرق فرصة

لكل من أراد تجارب متعددة ومنه التجربة الجنسانية التي لم تكن متوفرة في أوروبا.²

¹ Ibid., p.190

² Bill Ashcroft & Hussein Kadhim, *Edward Said and the Post-Colonial*, Nova Science Publishers, Inc, New York, 2001, p223.

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

لذا يلحظ إ.سعيد أن أغلب المؤلفين من الرحالة الأوروبيين بعد 1800 لم يناؤا بأنفسهم عن هذا المطلب (أي الولوج في تجربة جنسانية في المشرق): فكان فلوبيير Flaubert، ونرفال Nerval، وبورتن Burton و لاين Lane من أشهر المستشرقين الذين "لبوا نداء هذا المطلب"، و كان في القرن العشرين جيّد Gide وكونراد Conrad و موغام Maugham و عشرات آخرين ممن لبوا طلب هذا الهوس الدائم. فحسب إ.سعيد كان أغلب ما يطلبه هؤلاء تحديدا هو نوع آخر من التجربة الجنسانية أكثر تحررا وخلوا ربما من الشعور بالخطيئة، وحتى ذلك المطلب لو تكرر من طرف عدة أشخاص فإنه قد يصبح أمراً (وفعلا تمّ ذلك) مُقننا و مُطردا كالتعليم ذاته، ففي أوقات أصبح "الجنس المشرقي" سلعة معيارية كأى شيء متوفر في الثقافة الجمعية وكنتيجة لذلك فإنه يمكن للقراء و الكتّاب الحصول عليه من دون الذهاب إلى المشرق بالضرورة.¹

يكشف القارئ إذن في إشارات فلوبيير تلك العلاقة في ربطه الخطابي الفني و الأدبي بين الشائيات من خلال تجربته و إقامته في مصر، فرغم كثافة الإخصاب في المشرق لكن ذلك يظل فارغا و دون جدوى بل ومهددا، ورغم جاذبية نسائه لكن تظل نسوته دون أنوثة في بلاهة و حمق، و رغم جمال شعر تلك الجثة الملقاة في مستشفى قصر العين لكن صاحبها هيكل عظمي نخرته شتى صنوف الأمراض. و بعقد هذه الرابطة لا يكون فلوبيير أول مؤلف أو شخصية مبالغة في عرض غرض الغرب و مواقفه من المشرق، وبالتأكيد يتمثل الغرض واحدا (و هو تقديم المشرق للآخر وتمثيله نيابة عنه و من ثمة الاستحواذ عليه وتملكه)، بيد أن فلوبيير ربما أمكنه فعل ذلك بدكاء و لباقة ميّزته عن باقي الرحالة والمؤلفين بإضفاء طبعة فنية على أعماله، و هذا الذي ربما ميّزه عن الرحالة الفرنسي الآخر جيرار دي نرفال كما سنرى فيما يأتي.

¹ Edward Said, ibid,

جيرار دي نرفال – Gerard De Nerval

لا تميّز أعمال الرحالة الفرنسي جيرار دي (1808-1855) نرفال عن قرينه غوستاف فلوبيير إلا بعض اللمسات القليلة، فرغم الاختلافات الموجودة بين أساليب و مناهج الرحالة المستشرقين في تجاربهم في المشرق لكن تظل المسافة بينهم في الغرض و المقصد متقاربة جدا، فأغلب أعمال الرحالة و إن فرقت بينهم الأساليب الشخصية إلا أن مركزية الخطاب والوعي و الآنا الأوروبية تظل أبرز ما يجمعهم في أعمالهم و تجاربهم، فالذي يبرز في جميع أعمال الملاحظين الأوروبيين للمشرق هو مركزية الآنا الاستشراقية مهما حاولت جميع الأساليب ادعاء الموضوعية و عدم الانحياز. و تظهر بعض أغراض و مقاصد التجارب و الملاحظات الاستشراقية جلية، فالمشرق يتبدى واحدا كفضاء للرحلة و الحج و كذا يظهر كمشهد أو لوحة حيّة للملاحظة و التحليل، و يعتبر كل عمل استشراقي محاولة لتمييز المشرق (عن غيره و خاصة أوروبا) إذ بضدها تميز الأشياء، ولكن ما يعتبر مهما في البنية الداخلية لهذه الأعمال هو كونها مرادفة إلى درجة معيّنة لترجمة أو محاولة لها للمشرق و في أغلب الأحيان تعكس هذه الترجمة أو القراءة محاولة رومانسية لإعادة بناء المشرق و مراجعة له تروم إعادة بعثه و تشكيله و صياغته إلى الحاضر (لأنه في حالة غيبوبة أو احتضار)، وبالتالي فكل قراءة أو ترجمة للمشرق و كل بناء تمّ تهيئته للمشرق يعد إعادة ترجمة وقراءة و بناء له.¹

تتمثل أهمية المستشرق الرحالة نرفال (بالإضافة إلى فلوبيير كما رأينا من قبل) بالنسبة لإدوارد سعيد نموذجاً للعقل الاستشراقي في القرن التاسع عشر الذي أنتج بوفرة نوعاً من الأعمال المرتبطة و المعتمدة في آن واحد على الأرثوذكسية الاستشراقية و المستقلة عنها أيضاً. ارتكزت أعمال نرفال على سلسلة من المذكرات و الأجزاء و القصصات و الملاحظات المسجّلة في الأسفار و الرحلات، مثل مذكراته التي جمعت في "رحلة إلى المشرق" – Voyage en Orient – و في كتابه – Les Chimères – و في بعض الأعمال النثرية و الرسائل

¹ J.Clifford, 'On Orientalism', in *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p87.

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

والأعمال الروائية الخيالية. و استوعبت أعماله الأدوات المشرقية بإضفاء صبغة فنية و جمالية في بنيتها الأدبية واللسانية في مشروعه الاستشراقي، و لا يعني هذا أن المشرق كان طارئاً أو عارضاً في أعماله فخلافاً لبعض المستشرقين (أكثر تخصصاً مثل لاين و رينان و غيرهما) فإن نرفال لم يقبض بشكل كبير و لم يستولي أو يختزل في رموز و بيانات المشرق كمحل تمّ العيش فيه واستغلاله جمالياً و خيالياً كما كان فسيح مليء بالإمكانات. وكان المهم بالنسبة لنرفال (بالإضافة إلى الأسلوب الجمالي لفلوبير) هو البنية الخاصة بأعماله كواقع مستقل و جمالي و شخصي و ليس اختزال المشرق لو أراد بالرموز و البيانات، و مثل فلوبيير فإن نرفال لم يستوعب المشرق أبداً بالآنا كما لم يربطه بالمعرفة و النصوص و الوثائق و البيانات الخاصة به أو باختصار لم يحدده بمحددات الاستشراق الرسمي.¹

فمن جهة يتجاوز نطاق أعمال نرفال الحدود التي تفرضها الأرثوذكسية الاستشراقية، و من جهة أخرى فإن موضوع أعماله يعد أكثر من مجرد كونه استشراقي أو شرقي بالرغم من أنه قام بعملية "شرقنة" الشرق، لكن ذلك يظل عرضة الحدود و العوائق و التحديات التي يمثلها المشرق و المعرفة التي تلفه. فمثلاً يعتقد نرفال أنه يجب عليه أن يضفي درجة من الحيوية على ما يشاهده فيقول: " السماء و البحر هما دائماً هناك، سماء المشرق و بحر آيونيا يتبادلان كل صباح قبلة الحب المقدسة، لكن الأرض ميتة، ميتة تحت يد الانسان و بفرار الآلهة!"²

فإذا أراد المشرق الحياة بعد "فرار الآلهة" فإن ذلك يجب أن يكون عبر جهوده المضنية و الخصبة، ففي مذكراته "رحلة إلى المشرق" يظهر الوعي في سردية و صوت حيّ و نشيط من أعماق المتاهة الوجودية للمشرق متقوية، حسب نرفال، بكلمتين عربيتين "طيّب" الكلمة المرادفة للقبول و الرضا، و "مفيش" المرادفة للرفض. إذ يتحلى بوضوح أن هاتين الكلمتين، برأي إدوارد سعيد، مكنتنا نرفال بشكل انتقائي من مواجهة تناقضات العالم المشرقي، و استنباط مبادئه السريّة. فنرفال مستعد للاعتراف أن المشرق "هو بلد الأحلام و الوهم"، حيث - كما هو الحال بالنسبة للخمار

¹ Edward Said., P.181

² Ibid., p.182

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الذي يراه في كل مكان في القاهرة - يغطي موردا ورأسمال عميق و غني للجنسانية الأنثوية. و يعيد نرفال سرد تجربة إ.لاين عند اكتشاف ضرورة الزواج في المجتمع الاسلامي، لكن خلافا للاين فإنه يرتبط بامرأة، فرابطته بزینب تعتبر أكثر من واجب اجتماعي: "يجب أن اقترن بفتاة شابة بريئة و ساذجة من هذه الأرض المقدسة التي تعتبر أرضنا الأولى، إذ يجب أن استحم من ينابيع الانسانية المفعمة بالحياة، حيث انبثق الشعر و عقيدة آباءنا منها، فأنا أريد أن أعيش حياة مثل رواية حية و أضع نفسي بإرادة مفعمة في مكانة أحد الأبطال النشطين و الصارمين الذين يريدون أن يبدعوا دراما من حولهم بأي ثمن في رابطة محكمة و حيوية بالقصد و الفعل." ¹

يريد نرفال أن يستثمر بذاته في المشرق و غرضه في ذلك ليس التوسع في كتابة سرديات روائية، و إنما أن يعيش تجربة يندمج فيها العقل بالفعل، و هذا ما جعل تجربته تتسم بالفردة و شيء من التميز عن بقية المؤلفين عن المشرق. فارتباطه الجسدي و العاطفي بالمشرق، يتحول نرفال بشكل غير رسمي في رحابة و طموح الثراء و الثقافة (الأنثوية أساسا) من خلال تحديد تلك الأمومة "المركزية التي تعد غريبة و قابلة للولوج في أن واحد" والتي تعد منبع و مصدر الحكمة. و تنعكس صورة المشرق في محيطة نرفال في سرديته الموسومتين ب "حكاية الخليفة" و "حكاية ملكة الصباح" حيث تعكس هاتين السرديتان خطابا صلبا و مستمرا يدفع نرفال عن سطحية ظاهرة و ساذجة إلى عالم جواني مؤرق مليء بالمفارقات والأحلام. و تتعامل كلتا الحكايتان مع هوية متعددة، غرض إحداها تبوح بشكل صريح عن نكاح القربى (أو زنا المحارم)، و كلاهما يعود بنا أصلا في محيطة نرفال إلى عالم المشرق الغامض و المليء بالأحلام السائلة في شكل مكرر و بعيد عن الدقة و الوضوح و التحديد. و حينما يعود نرفال إلى أرض أوروبا فإنه

¹ Ibid., p.182

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

يدرك أنه " الآن في بلاد البرد و العواصف، و لم يعد المشرق بالنسبة لي إلا أحد أحلام الصباح التي ستعقبها متاعب و أكلداز بقية النهار."¹

بالنسبة لنرفال، يرمز المشرق إلى ذلك الحلم المنشود و المرأة الهاربة التي تمثل مركزه، فالمرأة هي مركبة المشرق باعتبار أنها حاملة للمشرق، و بحسب إ.سعيد، ربما تكون حاملة و مركبة المشرق في سردية نرفال. و بكل الأحوال فإن المشرق يتسم بغيابه المدوّي بالنسبة لنرفال، رغم أن إ.سعيد يقف على فضيحة علمية كبيرة في "رحلة" المستشرق نرفال، فكيف نفسّر، حسب إ.سعيد، رغم الفردانية العقلانية وأصالة عمله "رحلة إلى المشرق" نقله الموسّع من أجزاء كبيرة من أعمال المستشرق إدوارد لاين من دون أن يهمس نرفال لقارئه عن أي إحالة أو اقتباس؟ و كأن فشل نرفال في البحث عن حقيقة مستقرة للمشرق و غرضه في تقديم نظام ممنهج لتمثيله للمشرق أدى به إلى إعاره منهجية لنص استشراقي (مبسوط في أعمال إ.لاين). فبعد رحلته إلى المشرق، بقيت الأرض ميتة و ما عدا سرديته التي حبّكت بطريقة جيدة رغم تشظيها، لكن نرفال أصبح و كأنه مخدر و منهك أكثر من الماضي. و بدى المشرق و كأنه ينتمي إلى عالم سلبي و بأثر رجعي، و ليس هناك من إمكانية لبعثه إلا بواسطة سرديات فاشلة و سجلات تاريخية مفكّكة و نصوص مجزأة، و لم يسعى نرفال لإنقاذ مشروعه بالخضوع للمنهجية الفرنسية فيما يخص المشرق، رغم لجوئه إلى توظيف الاستشراق لتوضيح بعض النقاط.²

و في الأخير يقدم إ.سعيد لقرائه زبدة مقارنته بين الرحالتين فلوبيير و نرفال، حيث يجتمعان في تعمقهما في قراءة الكلاسيكيات و الأدب المعاصر و الاستشراق الأكاديمي، و كلاهما لديه مبرراته الشخصية و الجمالية من زيارتهما إلى المشرق أكثر من أي رحالين آخرين في القرن التاسع عشر. و بالنسبة للمفكر إ.سعيد فإن فلوبيير و نرفال تميّزا بذكاء خارق و معرفة واسعة بجوانب الثقافة الأوربية التي أثارت تعاطفهما، و إن كان بشكل منحرف حسب إ.سعيد، تجاه

¹ Ibid., p.183

² Ibid., p.184

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المشرق، فكلاهما ينتميان إلى ذلك الفكر الجمعي و الاحساس الذي تستهويه المناطق الغربية -exotic- و توفر الحس السادي و الميل للأشياء المرّوعة و اجتماع المرأة القاتلة و وقوع الأمور السريّة و الغيبية. لذا يجد القارئ لفلوير و نرفال أن شخصيات مثل كليوباترا - Cleopatra - و سالومي - Salome - و آيسيس - Isis - لها مكانة خاصة، و لم يكن الأمر، حسب إ.سعيد، مجرد حادث طارئ أنهما عززًا و رفعا من مكانة مثل هذه النماذج الأسطورية من النسوة سواء في أعمالهما أو رحلتها إلى المشرق.¹

و بالإضافة إلى توقّر الرصيد الثقافي عند فلوير و نرفال فإنهما أضافا نزعة ميثولوجية شخصية إلى المشرق بحيث تطلبت اهتماماتها و حتى بنيتها المشرق بحد ذاته، و كلاهما أظهرتا تأثيرهما بالنهضة المشرقية حيث أرادا أن يستلهما الحياة المفعمة و النشاط الذي تعكسه عقب الحياة العتيقة و الغربية في المشرق. لكن الرحلة و الحج إلى المشرق مثّلت تجربة خاصة لكل منهما، ففلوير أراد أرض و مهد الأديان و الحضارات بما تمّده من رؤى و تمثّلات العصور القديمة، بينما تتبّع نرفال آثار أحاسيسه الخاصة و تحقيق أحلامه. فالمشرق بالنسبة للرحالتين يعد محلا و فضاء تمت رؤيته من قبل، مثلما أنه المكان الذي تتمّ العودة إليه بعد انتهاء مدة الرحلة الأولى من ذوي الشعور الفني و الحس الجمالي كما هو شأن فلوير و نرفال. كما أن المشرق لم يستنفذ كلية باستعمالها له و إن كان في كتابتهما شيئا من الإحباط والآسى و الحزن و محاولات إزاحة الغرابة و التوحش في كتابتهما.²

و في كل الأحوال، لقد صاغ كل من فلوير و نرفال المشرق بأسلوبهما الأدبي و الجمالي الفريد مما جعلهما، برأي إ.سعيد، يتميّزان و يستقلان عن عموم الأرثوذكسية الاستشراقية التي عرفتها أعمال دي ساسي و شاتوبريون و لامارتين و رينان و غيرهم، فالمشرق الذي عنى به كل من فلوير و نرفال لم يخضع لكوكبة الاشارات و الرموز و الكنايات و الاستعارات و المجازات و المصطلحات التي وضعتها الأرثوذكسية الاستشراقية، بل كان مشرقا مجرّبا و

¹ Ibid, p.180

² Edward Said, p.181

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

معيشا تم استغلاله جماليا و خياليا منهما فكان بمثابة فضاء مليء بالإمكانات. فالمهم بالنسبة لهما هو بنية أعمالهما كواقع مستقل و جمالي، و ليس محاولة لبسط السيطرة على المشرق و جعله مجرد بيانات أو جداول و أرقام، و رغم هذا لم تتمكن ذواتهما من استيعاب المشرق و لا تحديده بالوثائق و النصوص المعرفية (المترامية بين دفات دفاتر الأرثوذكسية الاستشراقية).¹

و بالرغم من تميّز أسلوب فلويير و نرفال في كتاباتهما عن تجربتهما في المشرق عن بقية المؤلفين والرحالة المستشرقين، إلا أن التواصل بين هؤلاء تجتمع حلقاته و أواصره حول توفر عناصر موحدة ومنها: انفصال وعي الرحالة و الكاتب عن الوعي المحلي، لأن الأول أوروبي و بالتالي متعالي و متفوّق و متميّز و لهذا يتعيّن على هذا الوعي إعادة بعث و إحياء المشرق الغريب و الميت و الشاذ و المنحط فهو لا يمكنه أن يقوم بهذه المهمة لأن أهله عاجزون عن تمثيله و تسيير شؤونه، كما أن العنصر الذي يتبدى بارزا و ملفتا بالنسبة لهذا الوعي المنفصل و المتميّز هو العنصر النسوي، فمركزية المرأة تبدت واضحة في إحساس هؤلاء الرحالة الأوروبيون بالرغم من اعتقادهم في صمت و جمود الأنوثة المشرقية، لكن تمثّلت المظاهر الجنسانية بشتى تمظهراتها كقضية صاحبة و ملفتة بل و محط تجارب لم تتح لهؤلاء المستشرقين الرحالة في بلادهم، و رغم هذا فإن شأن المرأة المشرقية ينطبق على الأرض المشرقية التي تمن من غياب الخصوبة لأنها أرض بوار، فالمرأة فيها تفتقر لمن يمثلها و يقوم على تسيير أمورها و شغوفة في انتظار طويل لمن يخصبها و يغشاها. و إذا كان هذا حال الوعي لدى الرحالة الأوروبيين باختلاف مشاربهم و أساليبهم و أذواقهم و تجاربهم في المشرق، فإن إ.سعيد يصول و يجول بقارئه في بواطن ما يضمه و عي الروائيين الأوروبيين و هو ما سنحاول تسليط الضوء عليه في المبحث الآتي.

¹ Ibid,

2 الاستشراق و الرواية الأدبية: لماذا الرواية الإنجليزية تحديدا؟

إن دور الرواية الأدبية في غاية الأهمية، فالرواية تمكن القارئ من التغلغل في أي زاوية من زوايا المجتمع، فهي تقارب موضوعات مختلفة و ذات أهمية بالغة من خلال تجربة الانسان في سياق بيئته وما يحيط به، و من ثمة فإن الرواية تستهدف القارئ الذي تمكنه قراءته من تصوّر و استيعاب تجربة الشخص - characters - التي تشتملها الرواية. و يمر الانسان بتجارب و وقائع مختلفة بطريقة ذاتية كما أن السردية تعد أداة قوية تتغلغل في وعي القارئ و تجربته للواقع من نقطة نظر ذاتية، و لهذا فإن للرواية الأهمية و الأفضلية البارزة مقارنة بالطرق التعليمية الأخرى المستعملة في نشر المعلومة و المعرفة، فخلافا للكتب المدرسية التي تلقن القارئ عن طريق حشو المعلومات فإن الرواية تعلم القارئ عن طريق العرض. و بالنسبة لجورج لوكاش - Georg Lukacs - يمكن للرواية أن تعكس أحداث التاريخ بشكل كامل أفضل مما تفعله التقارير الميدانية و الواقعية، ذلك أن الحتمية التاريخية في الرواية ليست منفصلة عن مصير الانسان، بل إنه التفاعل المركب للظروف التاريخية الواقعية في عملية تحولها بيني البشر الذين بلغوا الرشد و عرفوا التغيير في هذه الأحوال و الظروف التي تأثروا بها و التي تأثر بشكل فردي باعتبار أهوائهم و ميولهم الخاصة.¹

و لهذا فإن باستطاعة الرواية أن تقارب موضوعها في سياق التجربة الانسانية ليس في صيغة مجردة أو منفصلة، فيمكنها بالتالي تجاوز الحدود الشكلية التي تفرّق بين مختلف البشر بخلفياتهم و حضاراتهم من خلال مقارنة كل تفاصيل الأناسة الخاصة بالشخص، و هذا من شأنه أن يحقّق التفاعل مع الجانب الانساني لدى القارئ على العديد من المستويات، و خاصة من خلال تضخيم أوجه التشابه و تقليص التباينات بين القارئ و الشخص، فيمكن للرواية أن تجعل الناس من خلفيات ثقافية متباينة يفهمون بشكل كبير الوقائع و الحقائق الثقافية للشخص، أي بمعنى

¹ Arnold, M. *The function of criticism at the present time*, in *Essays in Criticism*, (London and New York: Macmillan, 1965), pp 23-47.

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

آخر يمكن للرواية أن تقرّب البشر بعضهم ببعض، أو قل من المفترض، فخلافا لأي وسيلة أخرى يمكن للرواية أن تبرز أهم عناصر التشابه بين التجارب البشرية.¹

لكن الهدف من تقريب التجارب البشرية و تقليص الفوارق بينهم و ربما الوصول إلى الوحدة الانسانية لم يكن دوما غاية الرواية الاستشراقية، برأي إ.سعيد، فبعض الأعمال الروائية كرتست الفصل المتعمّد بين الشرق والغرب، وجعلت من الأول الصورة المهجينة و المشوّهة للغرب و أبرزت صورة العجز والانحطاط و التخلف للذات الشرقية وضرورة تبعيتها و خضوعها للذات الغربية و بالتالي وجوب تفرد الوعي و الذات الغربية بتسيير شؤون الشرق البعيد و العاجز و ذلك من خلال مشروع امبريالي كولونيالي كبير قامت بتغذيته سلطة خطاب قوية و هذا ما سنقف عليه في المبحث التالي من خلال الكتابة الروائية لبعض النماذج الأنجلوساكسونية مثل شارلز ديكنز – Charles Dickens – و جاين أوستن – Jane Austin – وغيرهم.

شارلز ديكنز – Charles Dickens – (1812–1870) و الوعي الباطني بمعنى التمدد والتوسع

الامبريالي

يقوم الوعي النقدي اليوم لدى عموم النخبة المتعلمة و المثقفة، حسب إ.سعيد، بفصل مخّل بين مقاصد و مضامين النظريات الثقافية و ما تضيفه من سلطة و قوة في عملية إخضاع الشعوب المغلوبة أو الدنيئة بحسب النظرة الغربية المتعالية، و من بين المجالات التي فشل الوعي لدى النخبة في الشرق في إدراكه و القبض عليه هو دور الرواية الخيالية والأدبية في تحقيق أهم مقاصدها و أغراضها و منها تعزيز الوعي الجمعي في الغرب حول مسألة التوسع الاستيطاني الخارجي، بالاستعانة بما يسميه ج.إ.هوبسن – J.A.Hobson – بالقوى الأنانية المسيّرة للإمبريالية التي تستعمل

¹ Ibid,

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الحركات النزيهة و المخلصة بمثابة ألوان واقية مثل الأعمال الخيرية و الدين و العلوم و الفنون، فبرأي إ.سعيد، سنحطاً قراءة و فهم أهمية الثقافة و صداها في الامبراطورية في الماضي و الحاضر من دون ربطها بمقاصدها وأهدافها.¹ و لا يعني إدراكنا لهذه الحقيقة، حسب إ.سعيد، أننا ندين أو نشجب مطلقاً الفنون و الثقافة الأوروبية، بل بالعكس تماماً فما أرادته المفكر إ.سعيد هو التدقيق في ظهور إجراءات الامبريالية التي انكشفت خيوطها ما وراء القرارات السياسية و القوانين الاقتصادية من خلال التظاهرات الثقافية وعمليات الدعم التربوية والعلمية و الآداب و الفن المرئي و المسموع التي ظهرت على مستوى بارز وقوي بما يعرف بالثقافة الوطنية والقومية التي اعتقدنا خطأ أنها تنتمي إلى نصب فكرية ثابتة متحررة من الانتماءات والارتباطات العلمانية و الحداثة العالمية. ويستشهد إ.سعيد بويليام بلاك –William Blake- الذي لم يستنكف عن التشديد على أن "الامبراطورية تتجسد في العلوم و الفنون، فإذا ألغينا أو حط من قيمتهما فلن تبقى الامبراطورية في الوجود." ²

ثم يتساءل إ.سعيد عن العلاقة بين السعي لتحقيق الأهداف الامبريالية الوطنية و الثقافة الوطنية العمومية؟ إذ تعودت النخب الفكرية و الثقافية على الفصل بين الاثنین حسب ما يتبدى ظاهراً من تخصص العلماء والمختصين في مختلف الميادين العلمية، فلا تمنح المعرفة و الخبرة في مجال ما إلا للتخصصات المستقلة و لا ينظر إليها في كليتها و مطلقيتها عند الكلام عن توجه و نزعة و سيورة هذه التخصصات في بعدها الثقافي. فلو تم إهدار السياق الوطني و الدولي، برأي إ.سعيد، لتمثيل شارلز ديكنز لرجال الأعمال في العهد الفكتوري –Victorian era- و التركيز على البنية الداخلية للرواية الديكنزية و الأدوار التي تلعبها الشخصوس ضمن الرواية فإن من شأن ذلك توفيت فهم العلاقة المهمة بين روايته و السياق التاريخي العالمي. ففهم تلك العلاقة لا يحط من قيمة الرواية كمنتوج أدبي، بل بالعكس فإن فهم الرواية في سياقها العالمي و الحداثي و كذا فهم علاقتها في إطارها الواقعي من شأنه أن يرفع من مكانة و قيمة الرواية

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, pp.12-15

² Ibid., pp.12-13

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

كعمل فني و أدبي كبير. و هنا يتغلغل فكر إ.سعيد في مكونات الوعي الديكنزي مبرزاً هذه الحقيقة و رابطاً بين العمل الروائي كفن أدبي و حقيقته الواقعية على جبهة التمدد و التوسع الامبريالي.¹

ففي افتتاحية روايته الموسومة بـ *Dombey and Son* أراد ديكنز أن يشرح أهمية ميلاد ابنه لدومبي، فيقول: "جعلت الأرض لدومبي و الابن لكي يضربوا و يتاجروا فيها و خلقت الشمس و القمر لتضيء لهما دروب الأرض، والبحار والأهوار لتحمل سفنهم و قوس قزح ليمنحهم عهد باعتدال الجو، و تهب الرياح في اتجاه أو ضد مشاريعهم و أعمالهم و تدور النجوم و الكواكب بمدارهم، كل هذا لتتم المحافظة على منظومة متكاملة هما مركزها و مدارها."² يتساءل إ.سعيد في هذا المقطع لماذا يعتقد دومبي أن جميع ما في الكون قد جعل تحت تصرفه من أجل تجارته و أعماله؟ رغم أن هذا المقطع لا يمثل أساس و قلب الرواية الديكنزية، لكن المفكر إ.سعيد وقف على الفترة التي كتبت فيها الرواية في منتصف القرن التاسع عشر و ما ميّزها من إحساس و شعور بتحول كبير شهدته بريطانيا في تلك الحقبة، فقد تشكل وعي بمرحلة حضارية جديدة تمّ التعبير عنه (في الأعمال الأدبية و الروائية). فالرواية الأدبية أفصحت عن مشاركتها في التوسع الأوروبي في العالم الخارجي وهكذا شاركت فيما يسمى "بني الاحساس" الداعمة و المساندة لممارسات الإمبراطورية. بالنسبة لإدوارد سعيد، فإن دومبي ليس هو ديكنز حقيقة و لا حتى جميع الرواية الانجليزية، لكن الطريقة التي من خلالها يعبر عن "الآنا" لدى دومبي يذكرنا بالخطاب الحقيقي الذي يعكس التجارة الحرة و الروح التجارية البريطانية و حسها و نهمها بالفرص غير المحدودة في التقدم التجاري في الخارج.³ إذن بحسب إ.سعيد لا ينبغي تغييب هذه الأشياء عن فهمنا للرواية في القرن التاسع عشر كما لا ينبغي الفصل بين الأدب والتاريخ و المجتمع بأي حال من الأحوال، و هناك نصوص أخرى في سياقات آتية ستبرز هذه العلاقة (بين الرواية

¹ Ibid,

² Ibid., p.13

³ Ibid., p.14

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

والفنون و الآداب من جهة و الامبريالية من جهة أخرى) بشكل واضح، فليست العلاقة بين الثقافة و الامبريالية جامدة و ثابتة بل متفاعلة و ديناميكية و في غاية التعقيد.

و لا يقصد إ.سعيد من ربطه بين الامبريالية و الكتابة الأدبية أن الرواية - أو بمفهوم أوسع الثقافة - هي المسبب للامبريالية، لكن الرواية كأداة فنية للمجتمع البرجوازي لا يمكن تصورها من دون الامبريالية، فكلاهما عزز الآخر إلى درجة أنه يستحيل قراءة أحد الأعمال الروائية من غير التعامل مع الجانب الآخر (أي الامبريالية). و يتساءل إ.سعيد لماذا الرواية و ما علاقتها بإجئلترا تحديدا، و خاصة فيما يخص الربط بين أعمال الروائيين أمثال شارلز ديكنز و جورج إليوت و جاين أوستين و غيرهم و المكتسبات البريطانية في مستعمراتها؟ و كيف يمكن مدّ المسافة الفاصلة بين الأعمال الفنية الجمالية و الأدبية أو الثقافة عموما و الإجراءات الامبريالية؟ يعود التركيز على الرواية الانجليزية على وجه الخصوص، حسب إ.سعيد، إلى أن بحلول الحرب الكونية الأولى أصبحت الامبراطورية البريطانية مسيطرة على أجزاء كثيرة من المعمورة وذلك منذ القرن السادس عشر واتخذ نشاطها الاستيطاني أشكالا متعددة، من احتلال و انتداب ووصاية إلى استحواذ على مواد خام و مصادر طاقة، و هي حقيقة تاريخية لا مفرّ منها، و ليس من قبيل الصدفة أيضا أن تنتج و تعزز بريطانيا مؤسسة روائية بلا منافس أوروبي حقيقي. فقد شيدت فرنسا مؤسسات فكرية، كالجامعات و المعاهد و الأكاديميات و الصحف و المجلات في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت محط اغتباط و إعجاب الكثير من المفكرين و الأدباء البريطانيين، لكن بريطانيا استطاعت تعويض هذا التأخر بإنتاجها الوفير للرواية الأدبية التي فاقت منتوج أوروبا بأكملها.¹

و اكتسبت الرواية الانجليزية سمعة كبيرة كصيغة جمالية و صوت فكري بارز في المجتمع البريطاني بحلول منتصف القرن التاسع عشر، و لأنها حظيت بمكانة مهمّة جدا في مسألة الحالة البريطانية فإن الرواية ساهمت أيضا و بشكل كبير في

¹ Ibid,

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

تعزيز الامبراطورية الخارجية، و استطاع أبرز الروائيين البريطانيين، مثل ديكنز و أوستين و إليوت، تشكيل وعي بريطانيا و مكتسباتها في الخارج و أيضا منحها هوية و حضورا و أسلوبا خطابي و أدبي إبداعي مميز، و يتمثل جزء من هذه الفكرة في العلاقة بين بريطانيا "الوطن" و "الخارج".

فبينما يتم الإغراق في ذكر إنجلترا و تقييمها و إبرازها يكتفى بذكر "الخارج" (أي المستعمرات) باقتضاب من دون حضور أو تلقائية كالأسلوب المستعمل في إبراز مكانة المدن و القرى الإنجليزية - و كأن ذكاء و إبداع أبرز الروائيين الانجليز يتعمد التورية عن الكنوز و المكتسبات الخارجية للإمبراطورية مع التمسك بضرورة إذكاء وعي المجتمع بأهمية هذه المكتسبات باللجوء إلى أساليب المجاز و الكناية و الاستعارة - فقد سخرت الأرض و النجوم و الكواكب لدومبي و الابن، في رواية شارلز ديكنز، كما حملت البحار سفنهم و لطفت الأجواء المناخية بهم و هم يشقون طريقهم نحو الكسب و التجارة و الأعمال في أنحاء المعمورة.

و لهذا يتسم الدور الذي قامت به الرواية الإنجليزية في هذه الحقبة بالانتظام و التأكيد على إبراز العلاقة التبادلية بين الرواية - الثقافة بمعنى أعم - و الامبراطورية، فهذا الدور الذي قامت به الرواية الإنجليزية يخص إنجلترا عن غيرها من القوى الاستعمارية، لذا يجب النظر إلى الرواية بأنها ليست مجرد عمل إبداعي منعزل، أو ينظر إليها كتمظهر لإبداع غير مشروط، فقد اكتسبت الرواية الإنجليزية خصوصا والأوروبية عموما صبغة تنظيمية و تقنية و حضور اجتماعي في أوروبا في هذه الحقبة التاريخية.¹

و أن يكون الروائي بريطاني فإن ذلك له شأن و خصوصية تميزه عن الكاتب الفرنسي أو البرتغالي أو الأوروبي عموما، فالروائي الإنجليزي يشعر بأن "الخارج" غامض و بعيد و غريب و في حالة أخرى بأنه "لنا" و يجب السيطرة و الهيمنة عليه، أو قمعه إذا ثار ساكنوه الأصليون و شعروا بضرورة حوض مقاومة سياسية أو عسكرية، و قد غذت الرواية

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, pp.88-89

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

(الإنجليزية على وجه الخصوص) هذا الشعور و عززت هذه المواقف و أضحت مرجعية و عنصرا داعما للمنظور الثقافي في العالم. و يخص إ.سعيد بالذكر الطريقة التي أصبحت الرواية من خلالها مساهمة بشكل كبير في تعزيز الإحساس بالموقف الإمبريالي الشعبي والعدواني الذي تنامي بعد منتصف القرن التاسع عشر، فقد أكدت الرواية الإنجليزية في هذه الحقبة بالتحديد على استمرار إنجلترا - وانتصارها و قوتها و تفوقها - و الأهم في ذلك كله أن الروائيين الإنجليز لم يشجعوا أبدا على الاستغناء عن المستعمرات البريطانية، فطالما أن هذه المستعمرات لا زالت في مدار سيطرة إنجلترا، فإن هذه الهيمنة و السيطرة ستكون براديجم و نموذج اعتيادي و بالتالي يستلزم المحافظة كما الشأن بالنسبة للمستعمرات.

إذن، يجد القارئ للرواية الإنجليزية صورة مكتملة البناء لإنجلترا إن من الناحية الأخلاقية أو الاجتماعية أو الثقافية بما يميزها كإمبراطورية عظمى عن مستعمراتها في الأطراف، فاستمرارية الإمبراطورية البريطانية على مدار القرن التاسع عشر صاحبها عملية انتشار الرواية الإنجليزية بشكل فعال حيث لم تكن مهمة الرواية الانشغال بتساؤلات معينة أو جلب الانتباه تجاه أشياء أخرى و إنما المحافظة على مكتسبات و مكانة الإمبراطورية، و لم تكن الرواية مهمة أيضا بشكل كبير بالتركيز على الإشارة إلى المستعمرات القابعة تحت سيطرتها كإندونيسيا و أستراليا و بعض المناطق في أفريقيا، و كانت الإحالة إلى هذه الجهات ترجع إلى تقدير و حرية تصرف الكاتب كإشارة مثلا إلى المناطق الصالحة للهجرة و التجارة أو المنفى، ففي رواية ديكنز الموسومة ب "الأوقات الصعبة" - Hard Times - يأتي سياق مقطع متناولا الحديث عن توم و كيف تمّ ترحيله إلى المستعمرات. لكن بحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذ الحديث عن الإمبراطورية و مستعمراتها في الأطراف حيّزا كبيرا و اهتماما بالغا في الرواية الإنجليزية، ككتابات Haggard, Kipling, Doyle, Conrad و غيرهم و أيضا في الخطابات الاثنوجرافية و الإدارة

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الاستعمارية و النظريات السياسية و الاقتصادية و تاريخ المناطق غير الأوروبية و في التخصصات الدقيقة كالأستشراق و علم النفس الجماعي.¹

إذا كانت الرواية في صبغتها الديكنزية تشير و تدل و لا تفصح مباشرة عن الإمبراطورية و مستعمراتها في الأطراف فإن روايات أخرى جاءت لتشير بطريقة أكثر دلالة وإحالة ولكن للقارئ الحاذق والمتمعن في مكتسبات الإمبراطورية في الخارج، و هذا ما سنراه في أسلوب الروائية جاين أوستين.

جاين أوستين - Jane Austin (1817-1875) : الوطن هنا وهناك

يتفق إ.سعيد مع ف. ج. كيرنان - V.G.Kiernan - في قوله بأنه " يجب أن يكون للإمبراطوريات قلبا للأفكار و ردود أفعال مشروطة تتدفق فيها، و تحلم الأمم الفتية بمكانة كبيرة في العالم كما يحلم الشباب بالشهرة و الثروة."² و يرى إ.سعيد أنه من التبسيط و الاختزال أن يكون كل شيء في الثقافة الأوروبية والأمريكية مجهز أو يدعم فكرة الإمبراطورية الكبرى، و من جهة أخرى فإنه يبعد عن الدقة تاريخيا إغفال النزعات، سواء في السرديات أو النظريات السياسية أو التقنيات التصويرية، التي مكّنت و شجعت و أمّنت جاهزية الغرب للاستمتاع و تبني تجربة الإمبراطورية، و لو افترض وجود مقاومة ثقافية لمعنى المهمة الامبراطورية فلن يكون هناك دعم أو مساندة لهكذا مقاومة في أهم و أبرز أقسام الفكر الثقافي. و يستشهد إ.سعيد بمثال واضح لهذا المعنى بجون ستيوارت ميل - John Stuart Mill (1806-1873) فرغم ليبراليته إلا أنه رأى أن " الواجبات المقدسة التي تدين الأمم المتحضرة لحرية ووطنية بعضها لبعض ليست ملزمة لتلك التي يكون الاستقلال و الوطنية لها بمثابة شر أكيد، أو في أحسن الأحوال خير مشكوك فيه."¹ مثل هذه الأفكار، حسب إ.سعيد، لم تكن أصيلة أو راجعة لميول فقط بل إنها كانت

¹ Ibid,

² Edward Said, *Culture and Imperialism*, p.95

¹ Ibid., p.96

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

شائعة إبان إخضاع أيرلندا في القرن السادس عشر و كانت مفيدة و مساعدة للأيدولوجيا الكولونيالية الإنجليزية في أمريكا، إذ أن أغلب الخطط الكولونيالية تبدأ بافتراض تخلف وعدم أهلية المحليين - native - للاستقلال أو المساواة.

لماذا يكون هذا الواجب المقدس لجهة، يتساءل إ.سعيد، غير ملازم لجهة أخرى؟ و لماذا تقبل حقوق لجهة وتمنع لأخرى؟ هي أسئلة تجذب إجابتها، برأي إ.سعيد، في ثقافة متموضعة في أعرف أخلاقية واقتصادية و حتى ميتافيزيقية مصممة و معدة للموافقة على محل أو موضع مُرضي متمثل في نظام أوروبي، و في الوقت ذاته معدة لإلغائها و منعها في الخارج - أو في المحال غير الأوروبية - تبدو هذه العبارة غير معقولة أو متشددة، لكنها في الحقيقة من جهة تشكل الصلة بين رفاهية و سعادة أوروبا وهويتها الثقافية، و من جهة أخرى إخضاع المناطق الأجنبية في الخارج بشكل دقيق و حذر.

و يرى إ.سعيد أن جزءا من الصعوبات اليوم في قبول أي من هذه العلاقات يتمثل في احتزال هذه المسألة المعقدة في سبب واحد يتبدى مسطحا و مؤلدا لجدلية جلد الذات و الدفاع، أي بمعنى آخر، لا يعتقد إ.سعيد أن العنصر الأساس في الثقافة الأوروبية المبكرة كان مسببا للإمبريالية في أواخر القرن التاسع عشر، ولا ينطوي حديثه على أن جل مشاكل العالم الذي خضع للهيمنة و السيطرة الاستعمارية من قبل تلقى باللوم على أوروبا، و لكن أراد بوضوح القول أن الثقافة الأوروبية في الغالب إن لم يكن دائما تميزت بفرض ذاتها من خلال إثبات أولوياتها و في الوقت ذاته الدفاع عن مصالحها و أولوياتها في الحكم و التسيير الامبراطوري خارج الديار. و أول شيء يجب فعله، بالنسبة لإدوارد سعيد، يتمثل في إبعاد المسببات السطحية في التفكير في هذه العلاقة بين العالم الأوروبي و غير الأوروبي و الارتقاء من ذلك النوع من الضغوط التي يمارسها هذا التسلسل الزمني المبسط، فلا يجب أن يتقبل المرء أي فرضية تقدم أعمال بعض الروائيين أمثال Wordsworth, Austin, Coleridge أو غيرهم كونها كتبت قبل

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

1857 فإنها بالفعل تسببت في التأسيس الرسمي للحكم البريطاني للهند بعد 1857، بل يجب تحديد نقاط الطباق من خلال قراءة طباقية – *contrapuntal reading* – لهذه الأعمال حول بريطانيا و تمثيلات العالم خارج الجزر البريطانية. و يقصد إ.سعيد بالقراءة الطباقية هي قراءة نص من هذه الأعمال و فهمه من خلال ما يشتمله من مضامين القوة والسيطرة، كأن يشير الكاتب مثلا إلى مزرعة سكر استيطانية و أهميتها في إجراءات المحافظة على نمط معين للحياة في إنجلترا، أي أن إ.سعيد يدعو إلى قراءة ما وراء السطور لغرض ومقاصد الأدباء الإنجليز وهم يركزون على الحياة اليومية في المدن الإنجليزية و ما ارتبط بها من مكاسب الإمبراطورية في الخارج.¹ والعكس أيضا صحيح، يجب أن تنطوي القراءة الطباقية، بالنسبة لسعيد، على تحليل وفهم الطبقة المثقفة في الهوامش لما تعنيه وتدل عليه أدبيات الرواية الإنجليزية – والخطاب الاستشراقي والكولونيالي عموما-

و يمثل أمام القارئ نمودجا واضحا يتوسل به المفكر إ.سعيد في هذا السياق، إذ تعد رواية جاين أوستين الموسومة بـ *Mansfield Park* – التي نشرت في عام 1814 أكثر وضوحا في تأكيدها الأيديولوجي

و الأخلاقي من بين جلّ أعمالها، فروايات أوستين تعبّر عن نوعية الحياة الراقية التي يمكن تحقيقها، والثروات والممتلكات المكتسبة و التمييز الأخلاقي المنتج و الخيارات الصائبة الموضوعة و التحسينات اللائقة والمُفدّة و اللغة الدقيقة المؤكدة و المصنّفة. و تعبّر أوستين في روايتها و هي تحدد بالناس المارين في الشارع من نافذة بيتها عن طبقات الناس، و تهتم بتصرفات الناس الذين يجتهدون لاعتلاء سلم طبقة مرموقة في ظل تعقيدات التمكن من تحسين نوعية الحياة، لكن أوستين لا تهتم إلا بطبقة واحدة أمام طبقات أخرى، فهي لا ترى إلا طبقة واحدة و لا ترى الأخرى.¹

¹ Ibid., pp.78-98.

¹ Ibid., pp.100-116

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و يتبدى أمر الرفع من شأن "التمييز الأخلاقي" إلى مصاف "القيم المستقلة" ملفتا في رواية أوستين حسب إ.سعيد، و ستظهر أعمالها، و أغلب الأعمال السابقة للإمبريالية، مساهمة إلى حد كبير في توفير الأساس و الأسباب المنطقية للتوسع الإمبريالي عكس ما كان يبدو للناظر بادئ الأمر. و قد تعود القارئ، برأي إ.سعيد، على الاعتقاد بأن مضامين الرواية من أزمة و مؤامرة و بنية داخلية يحتويها أساسا العامل الزمني على حساب إهدار عنصر الفضاء و الجغرافيا والموقع، فرواية أوستين - Mansfield Park - تعتبر بالأساس سلسلة من عمليات الارتحال و العودة و الاستقرار في المواقع التي تظهر في قلب و آخر الرواية، فمانسفيلد بارك تضعها أوستين في مركز هلال من المصالح و الاهتمامات التي تمتد على نصف الكرة الأرضية و بجران عظيمان و أربع قارات. و من أبرز الشخصوس - characters - التي تظهر أوستين من خلالها الوعي العميق بالوطن في بعديه الاثنين أي هنا و هناك، شخصية "السير توماس برترام" - Sir Thomas Bertram - كرب عائلة و المالك الرسمي لمانسفيلد بارك، و هو عقار كبير يشتمل على قصر خارج لندن التي غادرتها عائلة برترام لدواعي صحية لزوجته. و ترجع مكاسب السير برترام المادية لممتلكاته و عقاراته في جزيرة أنتيكا - Antigua - (إحدى جزر الكارييب) التي تصوّرها أوستين بأنها المصدر المادي الكبير لعائلة برترام الذي أصبح يشهد صعوبات كبيرة.¹

تصوّر الرواية انشغالات السير برترام حال وصوله من أنتيكا إلى مانسفيلد بارك، فهو يجلس في مكتبه مدققا النظر في أحوال عزته و معالجا لجميع الأعمال المطلوبة من إتمام الحسابات و إنهاء المعاملات الإدارية و القانونية، بالإضافة إلى الوقوف على سقاية و رعاية الحديقة و السهر على الأعمال التي كلف بها النجار، و كله أمل أن ينهي جميع الواجبات المنوطة به في بضعة أيام قبل التفكير في رحلة أخرى إلى جزيرة أنتيكا، و لا شيء في مانسفيلد بارك يؤشر إلى تناقض، برأي إ.سعيد، لو افترض القارئ أن ما يقوم به السير برترام في مزارعه في جزيرة أنتيكا يختلف أساسا عن

¹ Ibid., pp.102-103.

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

ما يفعله في مانسفيلد بارك، فرما اختلف الأمر في آنتيقا عن واقع مانسفيلد بارك في إنجلترا من زاوية الركود الاقتصادي و مشاكل الرّق و المنافسة الشرسة مع فرنسا، لكن السير برترام كان كفاً في تجاوز هذه الصّعاب و ترميمها و بالتالي السيطرة على موقعه الإستيطاني. و يظهر من روايتها الخيالية، أكثر من أي عمل آخر، أن أوستين استطاعت حبك و تنسيق السيطرة و السلطة الداخلية مع تلك التي في الخارج مؤكدة بشكل واضح أن القيم المتصلة بالأشياء الكبرى والمهّمة كالقانون -Law- و التعميد -Ordination- و الممتلكات -Possession- يجب أن تتركز بقوة على الحكم الفعلي وامتلاك الأراضي الخارجية. و كأن إ.سعيد في هذا السياق يشير إلى جانب في غاية الأهمية تمّ تأكيده الباحث وائل حلاق في كتابه "قصور الاستشراق" حيث تناول زاوية أخرى من مظهرات الاستشراق وهي مسألة التقنين و العناية باستبدال القوانين الداخلية و القومية للبلدان المحتلة والمستعمرة بقوانين حديثة علمانية سهر على بسطها و تقنينها رجال القانون و السياسة، و ظهر الأمر جليا مثلا في المستعمرات الفرنسية في شمال افريقيا، حيث ركزت فرنسا على سحب البساط من تحت أقدام التشريعات الاسلامية والعرفية المتداولة بين سكان المنطقة آنذاك و فرض سطوة قوانينها، و يتباين الأمر بين المشاريع الامبريالية بين مقل و مكثري.¹ ترى أوستين أن التسيير و التمسك بشؤون مانسفيلد بارك يجب أن يكون على قدم المساواة مع التسيير و التمسك بالعزبة الاستيطانية في جزيرة آنتيقا على نحو مماثل و حتمي في ارتباط بعضهما ببعض، فما يُؤمن الهدوء المحلي و التناغم الفاتن و الجذاب لأحدهما هو النظام المقنن و الانتاجية للآخر.

و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن جرأة نظرة أوستين تتبدى متّكّرة شيئا ما بنبرة صوتها التي رغم مكرها و مراوغتها أحيانا إلا أنّها قليلة و متواضعة، و لكن لا ينبغي التهوين أو سوء فهم الإحالات المحدودة للعالم الخارجي وإشارتها المرفقة للعمل و سير الأعمال و الطبقة - المنشودة بالنسبة لها - و قدرتها على تجريد اخلاق متصلة تعد في آخر المطاف

¹ وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص 276-98.

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

منفصلة عن قاعدتها الاجتماعية، و حقيقة ما في الأمر، برأي إ.سعيد، أن أوستين غير خجولة بل قاسية و خطيرة.¹ وهكذا تتشابه فكرة إ.سعيد حول "التنكر" و"التستر" و"التورية" على المكتسبات خارج إنجلترا بفكرة هومي بابا حول "تنكر" الخطاب الكولونيالي كما سيأتي معنا لاحقا.

و مقارنة بروائيين آخرين، مثل Conrad و Kipling، فإن أوستين تعد مقلّة في مقاربتها و إشاراتها للإمبراطورية خارج إنجلترا كما سيأتي معنا لاحقا مع الروائي كيلن، ففي زمنها كان البريطانيون نشطون جدا في جزر الكاراييب و جنوب أمريكا و خاصة الأرجنتين و البرازيل، و يبدو أن أوستين كانت واعية بشكل مقتضب بتفاصيل نشاطات بلدها الامبريالية في الخارج، رغم أن الوعي بأهمية العمليات الاستيطانية في هذه المناطق كان إلى حد ما منتشرًا في عاصمة إنجلترا. فلجزيرة أنتيكا في رواية أوستين دور محدود فقد كانت الإشارة إليها عرضية و التعليق عليها على وجه التلميح و الإشارة و في حالة التأكيد على الفعل، و يتساءل إ.سعيد كيف نحكم على الإحالات القليلة لجزيرة أنتيكا في رواية أوستين، و كيف نفسرها؟ وبهذا الجمع الغريب بين المرور العابر و التركيز على مكتسبات الإمبراطورية، يظهر جليا، حسب إ.سعيد، أن جاين أوستين تستبطن الوعي بأهمية الإمبراطورية بالنسبة لشؤون و أحوال الوطن في الداخل. و يذهب إ.سعيد بعيدا بدعوته قراء أوستين إلى فهم و من ثمة استنباط التعالقات التاريخية من إحالاتها إلى كل من مانسفيلد بارك و أنتيكا، أو بمعنى آخر، ينبغي برأي إ.سعيد فهم تلك الإشارات (إلى هذه الأماكن داخل و خارج إنجلترا) و لماذا أكدت على أهميتها، و لماذا لجأت إلى هذا الخيار خاصة و أنه كان بيدها خيارات أخرى للدلالة على ثراء وجه السير توماس برترام. و يبدأ إ.سعيد بفحص ووزن القوة الحقيقية للإحالات لجزيرة أنتيكا و كيف احتلت ذلك الفضاء الذي أتيح لها و ما الذي تفعله في هذا المحل؟¹

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, pp.104-105

¹ Ibid.,

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

يرى إ. سعيد بأن القارئ لرواية أوستين يخلص إلى أن بغضّ النظر عن عزلة و بعد و انغلاق موقع انجليزي - مثل مانسفيلد بارك - فإنه يتطلب دوماً إعالة خارجية من المكتسبات المستجلبة من المستوطنات الخارجية - فممتلكات السير توماس برترام في جزر الكاراييب و بالتحديد في جزيرة أنتيكا سيكون من ضمنها مزارع سكر يقوم على أعمالها مزارعون عبيد، و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن هذه ليست حقائقاً تاريخية مبنية بل إنها كما تدرك أوستن وقائع تاريخية جليّة و بيّنة. تميّزت الإمبراطوريات الرومانية و الإسبانية و البرتغالية قبل الفرنكو-انجليزية بالاعتماد على السرقة من خيرات و موارد المستعمرات و تحويل هذه الخيرات من المناطق المحتلة إلى أوروبا من غير الاهتمام بتطوير و تنظيم و تحسين أحوال تلك المستعمرات، لكن الأمور تغيّرت مع بريطانيا و بدرجة أقل فرنسا حيث أردتا البقاء في هذه المستعمرات لفترة طويلة و ممتدة و استجلاب الأرباح و الفوائد منها و في هذا كان التنافس محتماً بينهما، و لم يشهد شراسة بينهما كما كان الأمر في مستوطنات الكاراييب حيث أدت عمليات نقل العبيد و اشتغال مزارع السكر الكبرى و تسيير و تطوير أسواق هذه المادة إلى ظهور سياسات الحماية -Protectionism- و الاحتكار والأسعار والمضاربة و بالتالي احتدام التنافس بينهما حولها، حيث يؤكد إ. سعيد أن هذه الحقائق التاريخية كلها ظهرت في زمن جاين أوستين و بعدها.¹

اجتمعت بعض هذه العناصر السالفة الذكر في رواية مانسفيلد بارك سواء في خصائصها الرسمية أو في محتواها، و يتبدى أهمها بحسب إ. سعيد في إخضاع المستعمرة للعاصمة - لندن - و يستدعي المفكر مقطعا لجون ستيوارت ميل يثبت معاني الاستيطان و عدم مطابقة المدن في المستعمرات للمدن الأم في إنجلترا و يتطابق مع روح الرؤيا و استعمال جزيرة أنتيكا في رواية جاين أوستن:

¹ Ibid., pp.106-107

يستبعد أن ينظر إلى هذه المدن (الاستيطانية) كبلدان تقوم بتبادل السلع مع بلدان أخرى، و إنما تعتبر ممتلكات صناعية و زراعية تمتلكها مجتمعات كبيرة. لا يمكن اعتبار مستعمراتنا في الجزر الهند-غربية، مثلا، كبلاد مستقلة ذات عاصمة انتاجية بل هي المكان الموائم لإنجلترا كي تقوم بإنتاج المواد الأساسية كالسكر و البن و سلع أخرى استوائية، كل الرأسمال المستخدم يعتبر انجليزي و كل صناعة هناك هي للاستخدام و المصلحة الانجليزية، و تنتج هذه المناطق المستوطنة القليل من المنتجات سوى المواد الأساسية و جميعها يرسل إلى إنجلترا، و لا تستبدل مع مواد أو سلع أخرى تستورد إلى هذه المستوطنات أو تستهلك من طرف سكانها و إنما تباع في أسواق إنجلترا لفائدة مالكيها هناك، فالتجارة مع جزر الهند-غربية بالكاد تعتبر تجارة خارجية و إنما تشبه حركة مرور بين المدن و القرى.¹

إذن، تعتبر جزيرة أنتيغا موقعا غير مرغوب فيه إلا ما يجلبه من مواد أساسية كالسكر مثلا، حيث يلحظ إ.سعيد أن بحلول القرن التاسع عشر أصبح في متناول كل بريطاني استعمال السكر، رغم أن حقول هذه المادة تمتلكه طبقة محدودة من الأرستقراطيين و الطبقة الراقية في المجتمع. و تقع شخصية السير برترام و شخوص أخرى في مانسفيلد بارك ضمن مجموعة فرعية من تلك الأقلية الأرستقراطية و تعتبر جزيرة أنتيغا بالنسبة لهم مصدر ثراء و غنى حولتها أوستين إلى ملكية و نظام و في آخر الرواية منبع راحة، كإضافة جيدة. و انطوت الاستعمالات المتبادلة بين كلمات "هنا" و "هناك" في رواية أوستين على الوعي بأن سواء تعلق الأمر بأنتيقا أو مانسفيلد بارك بالنسبة للسير توماس برترام فإن الأمر سيان إذ كلاهما يعد وطنا و بيتا ولهذا يصير إ.سعيد بأن أوستين عندما تصف غياب برترام فإنها بالضرورة تستبطن وعيا بأن وجوده في أنتيغا يعتبر كوجوده في مانسفيلد بارك إذ كلا منهما وطن و بيت.

فما كان مطلوبا في الداخل من أموال و ثروة يستجلب من الحقول الاستيطانية في جزر غرب الهند حيث لا يستغنى بأحدها عن الآخر فكل منهما في خدمة الآخر و بدرجة أكثر من الأهمية كلاهما في حاجة إلى حسن التصرف

¹ Ibid, p.108

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

والتدبير التنفيذي و الإداري و كل هذا يقوم على خدمة و اصلاح دائرة عائلة برترام و الأقرب إليهم، فتحسن الأحوال المعيشية و الاجتماعية لدائرة برترام و حسن التدبير و التسيير لشؤونهم من خلال تقسيم الوظائف و الأدوار بين العائلة و اقحام العامل الديني في الحياة الأسرية يرجع أساسا إلى أن توفر مصادر العيش في الخارج تم توطينه في الداخل أي في مانسفيلد بارك، و لا تفصح جاين أوستين عن هذه المعاني حرفيا فهي تستبطن هذا الوعي ب "الوطن هنا و هناك" تلقائيا و تعود مهمة استنباط مضامين هذا الوعي للقارئ الحاذق من خلال القراءة بين الأسطر، فقراءة و ترجمة أوستين، حسب إ. سعيد، يرتكز على من يقوم بالقراءة و فعل الترجمة و متى يفعل ذلك و من أي محل وموقع. و يربط تقسيم العالم جغرافيا في زاوية على قدر كبير من الأهمية فهي مسألة غير حيادية في رواية أوستين بل إنها مشبعة بحمولة سياسية تستدعي أجزاءها قدرا كبيرا من الاهتمام و التفسير و التأويل، و السؤال بالنسبة لإدوارد سعيد لا يكمن في كيف يمكن فهم و بماذا ينبغي ربط الجانب الأخلاقي لدى أوستين و مرتكزاته الاجتماعية فقط بل أيضا ماذا يُقرأ فيها.¹

و يعود إ. سعيد مرة أخرى إلى الإحالات العارضة لجزيرة أنتيكا و الحاجيات التي تلبى بسهولة للسير برترام في مانسفيلد بارك من خلال رحلة إلى الجزيرة، و الاقتباسات التلقائية حول أنتيكا أو الهند والمنطقة المتوسطة اللتان رأت فيهما السيدة برترام مكانا جيدا و وفيها مستقبل ابنها، فجميع هذه المناطق الجغرافية تعد ذا أهمية كبيرة "في الخارج هناك" و مؤطرة للفعل الحقيقي و المهم "هنا"، و لكن ليس على قدم المساواة في الأهمية - كما هو الحال بالنسبة للموقع هناك - و يخلص إ. سعيد إلى ضرورة قراءة رواية مانسفيلد بارك، كأنموذج اختاره، للربط بين الاختيارات والأساليب الجمالية و التاريخية في الكتابة الروائية و ربط هذه الكتابة بالحلقات الامبريالية التوسعية الرابضة في وعي

¹ Edward Said, p.111

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

أصحابها، فراوية أوستين من منظور إ.سعيد تفتح مجالاً كبيراً في فهم الانفجار الهائل في انتشار الثقافة الامبريالية التي من دونها لم تكن بريطانيا لتتوسع جغرافياً من خلال احتلال المزيد من الأراضي الخارجية.¹

إن تبلور الوعي بالجغرافيا و الوطن "هنا و هناك" عند جاين أوستين قد لا يتشكل لدى القارئ غير المتأني و العصامي والحاذق، برأي إ.سعيد، حيث يدعو إلى قراءة دقيقة و متفحصّة لاستنباط مكامن هذا الوعي و تمييز مفهوم المواطنة، لدى برترام مثلاً، المشترطة بالهوية الفردانية التي أضحت من خصائصها الذات الأوروبية التملكية و التوسعية، فبالنسبة لإدوارد سعيد ما كان لعائلة برترام من وجود من دون أراضي و ممتلكات وحقول و عبيد فكل هذه الأشياء كانت موجودة في عصر جاين أوستين و لكن كونها كاتبة روائية فإن هذه الممتلكات الجغرافية و المادية كان تمثلها تلقائياً مع أهمية الإحالة و الإشارة إليها من دون تأمل و تفكير أو إغراق في الاقتباس و التدليل بالرغم من أهميتها و مكانتها في تعبيد الطريق لثقافة امبريالية معاصرة شهدت امتداداً و توسعاً مادياً و جغرافياً بعد أن أخذ الإداريون في الشؤون الخارجية و الاستخبارات و السياسة و الاقتصاد الأمر بأيديهم و سعوا في البلدان إلحاقاً و توسعاً و احتلالاً و سيطرة.

و إذا كان هذا الوعي لدى جاين أوستين لا إرادياً مستبطناً و عارضاً من خلال الإشارة و الدلالة و الاحالة، سيكون واضحاً و بارزاً في كتابات آخرين، و من النماذج التي يستطرد معها إ.سعيد الذكر و التفحص الكاتب الروائي روديارد كيبلن.

روديارد كيبلن – Rudyard Kipling (1865–1936)

ابتدأت مسيرة كيبلن المهنية كصحفي و روائي و شاعر وكانت ممزوجة بروح هزلية وشخصية متنوعة و كاريكاتورية عن الهند – البريطانية، و كان عموماً مدركاً لشخصية العالم المستشرق في عصره، إذ كان ميدان المستشرقين عبارة عن حلقة من الحوارات و النقاشات و الفكر بالإضافة إلى تمكن أهل هذا الاختصاص من النصوص الفيلولوجية بلغة

¹ Edward Said, pp.112-114

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

السنسكريت و اللغات القديمة. و تعرّف كيبلن في أيامه على بعض أبرز العلماء المتخصصين بشؤون المشرق منهم أهل اختصاص في اللغويات و الفيلولوجيا و علماء و رحالة في سفرهم من و إلى الهند، و كان من أبرز هؤلاء المستشرق غوستاف لوبون -Gustave LeBon- وقد كان لهذه الحوارات و المسامرات و المناظرات التي جمعت كيبلن هؤلاء المختصين والعلماء تأثير كبير على شخصيته الثقافية و الفكرية. و يذكر كيبلن أن في قراءته و تكوينه عن البوذية كان من بين المصادر التي أطرت تكوينه مصدرا لماكس مولر -Max Muller- و هو أستاذ في الفيلولوجيا المقارنة في أكسفورد، يصفه كيبلن بأنه مرجعية كبرى في تخصصه، و بالنسبة لإدوارد سعيد يعتبر أنموذجا للاستشراق الأكاديمي.¹

و يعد كيبلن بالنسبة لإدوارد سعيد من بين أولئك القلة القليلة من المستشرقين الإمبرياليين المتحمسين والرجعيين، حيث كان لا يرى في السياسة إلا ما تعلق بالامبراطورية، ففي جميع كتاباته تحتل الامبراطورية موقعا مهما حيث تمثل هذه الأخيرة في كتاباته الخيالية الوعي بمشروعيتها من جميع النواحي الثقافية والاجتماعية و السياسية و الاقتصادية.² و اعتلت أعماله الخيالية قمة الكتابة في العهد الفكتوري -Victorian era- مقارنة بأقرانه و معاصريه، و نظم الشعر الذي خدم الاستعمالات الامبراطورية و كان من أشهر أبياته "حفظ السيادة على كفّ (اليد)" - Keeping dominion over palm- و هو جزء من بيت شعري استنبطه إ.سعيد في الدلالة على حفظ الامبراطورية و سيادة بريطانيا عليها. و يتجلى أسلوب كيبلن في رواياته الخيالية، مثل رواية "كيم" -Kim- وأيضا في الشعر وتركيزه على ذكر الرجل الأبيض كفكرة و شخصية و أسلوب في الوجود، و بهذا الأسلوب كتب كيبلن محتفيا بالطريق التي كان يسلكها الرجال البيض في المستعمرات، و منه البيت الشعري القائل:

¹ David Scot, *Kipling, the Orient, and Orientalism: "Orientalism" Reoriented?*, Journal of World History, Vol 22, No 2, University of Hawai's Press, 2011

² Said, *Culture and Imperialism*, (New York: Vintage Books, 1994), p. xi.

" و كان رائعا للعالم لما خطى الرجال البيض طريقهم جنبا إلى جنب " – 'Well for the world when the White Men tread / Their highway side by side' – و هو بيت شعري ضمن منظومة سماها كيبلن " أغنية الرجال البيض " و نشرت في عام 1899، و استدل بها إ.سعيد لإظهار الدعم الكولونيالي من طرف كيبلن والاستشهاد بالشعر في التعليقات السياسية العنصرية المتواصلة.¹

و يتبدى الاستشراق الجلي و النشاط في رواية كيبلن الموسومة ب "كيم" – Kim – وهو بحسب إ.سعيد شخصية ساهمت بشكل كبير في المسار الاستشراقي في الهند (طبعا في مختلة الروائيين أمثال كيبلن)، حيث اعتبر إ.سعيد "كيم" – الشخصية البارزة في رواية كيبلن – الفتى الايرلندي اليتيم الزعيم الحقيقي في الرواية بدلا من البوذي لاما في التبت، "ففي جميع الرواية كان كيبلن واضحا في إظهاره البوذي لاما بأنه في حاجة ماسة لتوجيهات و ذكاء وحنكة كيم".² و في نهاية الرواية يصف كيبلن (أو بالأحرى ينبد برأي إ.سعيد) التحول التألمي البوذي – Buddhist meditational transformation – كشيء غامض و غريب و دون معنى، و مع أن كيبلن لا يهتم شأن الدين بذاته إلا أن إضافاته للعناصر الدينية، برأي إ.سعيد، في رواية "كيم" تأتي من أجل إضفاء "طعم و لون محلي" و "تفاصيل غريبة و شاذة" إلى عموم السردية الاستشراقية.

و تحتوي الرواية أكثر من مجرد سرد قصة عن فتى ايرلندي يتيم ترعرع في أوساط السكان المحليين في مدينة لاهور، و جال حول الهند بصفته تلميذا لشخص اللاما البوذي من التبت، و في الوقت ذاته عميلا للاستخبارات البريطانية. و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن رواية "كيم" تعتبر نصا "كولونياليا" مشحونا بجمولة أيديولوجيا امبريالية، و لأن كيبلن لا يدي أي امكانية لأي مقاومة مناهضة للإمبريالية، فإن حضور و وجود الامبراطورية يبدو طبيعيا و غير مشير للتساؤلات و خالدا كوجود الهواء و الماء. و تجعل هذه الطريقة في التمثيل، حسب إ.سعيد، الخطاب (الأيديولوجي

¹ Edward Said, "Introduction," in Kipling, *Kim*, ed. and comm. (Penguin: Harmondsworth, 1987), p. 28

² Ibid,

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الكولونيالي) قويا و مؤثرا لأنه يبدو بديها و في الغالب يخترق العقل من دون أن يلفت الانتباه. ومن الأمثلة التي يستحضرها بها إ.سعيد في هذا السياق، أن رواية "كيم" تصرّ على إسكات جميع الحقائق السياسية في الهند في القرن التاسع عشر، فمثلا امتنعت الرواية عن ذكر الحركة الوطنية في الهند و واجهت حركة تمرد السيوي - Sepoy Mutiny - بعدم الاكتراث، و كل ما تعلّق بالسياسة و الحركة الوطنية الهندية فإن رواية "كيم" تجاهلته و تغافلت عمدا عن تناوله.¹

وأظهرت الرواية الفتى "كيم" بأنه من أصل إنجليزي رغم تكلمه بالعامية بتفضيله و اختياره و تلفظه بلغته الأم برطانة و صعوبة، و باختصار اعتبرت الرواية "كيم" فتى أيضا، و تتبدى مضامين و خفايا إرجاع أصل "كيم" إلى الإنجليز في إخلاصه و تفانيه في خدمة الامبراطورية، فهو أحيانا و بطريقة لبقّة يرسل خطابا استخباراتيا سرّيا للإنجليز يكشف خطط و ترتيبات تمرد أمراء الهند في المناطق الجبلية، بعد أن يتلقى الخطاب من صديقه محبوب علي و هو أفغاني و تاجر خيول.²

و بدأت قصة "كيم" الاستخباراتية بتسريبه الخطاب عن خطط التمرد الهندية في خدمة أسداها لصديق له، إذ تصوّر الرواية "كيم" بأنه صديق الجميع، كما أنه يحب الشعور بالخوف و يتمتع بالبراعة و الحنكة اللتان تساعدانه على النجاح و النجاة، و يعمل مع جميع الجنسيات و الثقافات و كل الناس الذين يقدرهم و يعجب بهم، طالما أن العمل من أجل الامبراطورية هي القضية الجامعة.

تمظهر الايديولوجيا الامبريالية في شكلها الجلي عندما يقدم كيلن و صفا لجندي محلي متقاعد خدم الامبراطورية: "لقد كان رجلا عجوزا و منهكا خدم الحكومة (البريطانية) أيام التمرد الهندي كضابط محلي في كتبية الخيالة التي أنشأت لتوها. أعطته الحكومة منحا كثيرة و لا زال في قريته شخصا مخوفا. و كان المسؤولون - و حتى نائبي

¹ Said, Edward. *Culture and Imperialism*, Ibid,

² Rudyard Kipling, *Kim*. (New York: Doubleday, Page, and Company, 1900), Ch. 1

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

المبعوثين – يتحولون عن الطريق العام لزيارته و كان يرتدي في هذه المناسبات بدلات تلك الأيام التاريخية المنصرمة و يقف صارما كمسند البندقية".¹

بالنسبة لإدوارد سعيد فإن هذا الرجل يفتخر بكونه من بين القلة الذين بقوا مخلصين للإنجليز أيام التمرد ولو أدى ذلك إلى نبذه من طرف أهله و شعبه و لو كان أيضا على حساب قتله لأقاربه من أجل الإنجليز، ويفتخر أيضا بالعطايا و المنح التي تمنحها إياه الامبراطورية و يصف التمرد بالجنون. و بإعادة قراءة المقطع تظهر الحقيقة المستفزة بأن من بين ستمائة جندي من الكتيبة يبقى ثلاثة فقط في خدمة بريطانيا، وهؤلاء يوصفون بالخونة من طرف أقاربهم و من يعرفهم. ضف إلى ذلك أن الجندي استفاد بشكل كبير من البريطانيين الذين بالغوا في دفع المنح و العطايا بسخاء، و بهذا فقد تم دفع الأموال و المتح له مقابل انقلابه على أهله و شعبه، لكن الرواية تُهمّل ذكر هذه القصة و لا تقدمها إلا نادرا و عرضا، و كأن اختياره كان أمر واقع.²

و يصوّر كيبلن جميع شخوص الرواية بأنها تجمع على أن بريطانيا ينبغي أن تحكم الهند و الاشكال الوحيد المعترض هو قلة الناس الأكفاء – لتبني هذه الفكرة – و في الحقيقة لا بد و أنه كان يوجد مثل هذه الشخوص لأن الهند كانت أكبر كي تحكمها بريطانيا بالقوة، فقد كان الكثير من الراجا – rajas – و هم أمراء الهند يساندون الحكم البريطاني، و كان الكثير من الهنود سعداء بالتخلص من الفصل و العزل الطبقي – cast segregation – لذا تمّ قمع التمرد المحلي في عام 1857 أساسا من طرف الجيش المحلي (المكوّن من الهنود)، فالغزاة المحتلون كانوا لا يتوقون إلا سماع حديث موالي للقوة و الاحتلال.

قد تعكس رواية "كيم" الحقيقة حول تجربة كيبلن في الهند و قد لا يلام عن البروباغندا الواعية التي قام بها، إلا أن قسما مهما من الهيكل الذي شيّده عن الهند غاب عن المشهد العام، كما تفتقد المصادر الإنجليزية عن تلك الحقبة

¹ Ibid,

² Ibid,

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

للحقائق المعيّبة في سرديته. فالواقع أن الكتابات القومية و الوطنية من طرف الهنود لم تظهر إلا بعد استقلال الهند، و لأن القليل جدا من الهنود أفصحوا عن أفكارهم للغزاة فإن فكرة التحرر التي تبنتها الحركة التحررية الهندية ظلّت متسرّة عن البريطانيين الذين التقوا بمُخرجات الأفكار التحررية من خلال العنف الذي أعقب المظاهرات و الانتفاضات.¹

لكن من وجهة نظر الهنود فإنهم لا يعتقدون أن من بينهم من كان يريد أو يفضّل الحكم البريطاني، فأمرء الجبال، مثلا، الذين تمكّن "كيم" من تدمير مؤامراتهم "الغادرة" كانوا على حق و صواب في تصرفاتهم وردة فعلهم، وكان يساندهم فئات كثيرة من الشعب الهندي و كانوا يعدّون جيوشا لقتال الغزاة. و كانت زوجات و أخوات هؤلاء الأمراء المتمردين لا يشبهون الشخوص التي يصفها كيلن في روايته، بل إن الكثير منهم ألهمن النضال من أجل الحرية، و لم تنقصهن التربية و التعليم الكافيين و لا التكوين و التدريب العسكري وقد حظين باحترام كبير من الرجال. فكانت مثلا، الملكة الشابة لمنطقة "جهانزي" - Jhansi - لخشيمياي ترتدي اللباس العسكري و قادت كتيبة من الرجال في حرب التمرد عام 1857، فُتلت و هي تقاتل البريطانيين في ساحة الحرب في محاولة شجاعة ونبيلة من أجل مقاومة ظلم و غطرسة الحكم البريطاني الذي لم يسعى إلا لتوسيع نفوذه و مصالحه الكولونيالية في الهند بالتعدي على الحكّام المحليين و المحكومين. و كانت السيّدة بيغوم حضرة محلّ، زوجة نواب واجد علي، شاه منطقة لوكنوا - Lucknow - تبغض البريطانيين و حكمهم بشدة و كانت أحد زعماء حرب التمرد في عام 1857.¹

¹ James Clifford, *On Orientalism*, in *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp.41-58.

¹ David Scot, *Kipling, the Orient, and Orientalism: "Orientalism" Reoriented?*, *Journal of World History*, Vol 22, No 2, University of Hawai'i Press, 2011.

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و في خضم المقاومة الهندية الشجاعة التي خاضها الهنود رجالا و نساء، لكن الروائي كييلن يصف بصيغة الاهمال الزيارة الأولى ل "كيم" للوكنو إذ كان مرشده المحلي يكتفي بوصف بنايات في المدينة، في حين أن المرشد الإنجليزي كان سيتكلم فقط عن التمرد. فهل كان تمويهها و تضليلا من كييلن، يتساءل إ.سعيد، بوصفه الهند كبلد منفتح و متسامح و مضياف، أو أن الأمر يتعلق بخداع بريطاني شائع حيث من طبعه التوجس من مواجهة الأمور المخوفة و المرعبة؟ و بالنسبة لإدوارد سعيد يصعب جواب هذا السؤال، فالقارئ يجب أن يضع في الاعتبار عموم الجمهور القارئ لكييلن، فهو لن يتغاضى عن أي إشارة للأمور المنوعة –taboos- أو المقاربات حيال السياسات الأجنبي- هندية غير التقليدية أو المتعارف عليها و إلا لن ينحو كييلن من الشجب و الاستنكار، إذن، لم يكن ممكنا لكييلن أن يكتب شيئا خارج التقليد و العرف العام.¹

يمكن في الأخير موضوعة أدب الرحلة والرواية ضمن منهج إ.سعيد في بعض النقاط منها: أولا) أن إ.سعيد من خلال الرواية الأدبية سعى إلى ابراز المخيال الاستشراقي عبر أدوات وأساليب الكناية والتشبيه والاستعارة والبديع المستجمعة لوصف الشرق والمنطقة العربية والاسلامية، حيث اتسم هذا التوصيف بالتورية أحيانا للتستر على كنوز الإمبراطورية، والإظهار أيضا والتعميم والذاتية والانحياز. ثانيا) أثبت إ.سعيد من خلال أدب الرحلة والرواية مركزية الغرب من خلال السعي إلى فرض صبغة عالمية وشمولية للكتابة الأدبية بما يعكس مركزية الحضارة الغربية وتعاليمها وتفوقها على الحضارات الأخرى. بل إن إ.سعيد أشار إلى هيمنة الرواية والأدب الإنجليزي أمام أنواع أخرى لم تحظى بالعالمية والشهرة مثل الأولى. ثالثا) وأمام استماتة الخطاب الاستشراقي في محاولة فرض نمط واحد من العالمية في الأدب والنصوص، يدعو إ.سعيد محور المقاومة في الشرق إلى انتزاع العالمية من الغرب من خلال أدب مقاوم ومغاير.

¹ Ibid,

الفصل الثالث:.. إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

رابعاً) يدعو إ.سعيد أدب المقاومة إلى القراءة الحاذقة والدقيقة والمفحصة لأدب القوة والسلطة بالتركيز على القراءة الطباقية والسياقية التي تغوص في بواطن النصوص وتبحث معاني القوة والهيمنة والإخضاع، ولو من مجرد وصف نص روائي لزراعة وتوريد مواد أساسية أو مزروعات استوائية، فالقراءة الطباقية تشحذ الذهن والذاكرة لاستجلاب منهج أدبي مقاوم وفعال يجعل الثقافة في الشرق تقلب موازين القوة وتزعزع ثوابت السلطة والسيطرة وتنفض الغبار عن الإنكفاء وجلد الذات، لذا يؤكد إ.سعيد على أهمية الأدب الأسود (أو الأفريقي) والأسوي وغيرها من الكتابة الأدبية. وفي ظل دعوة إ.سعيد إلى الاجتهاد في استرجاع العالمية من المركز، أي الغرب، دعا إلى أخلقة الكتابة التاريخية والأدبية بعد أن قام بتعرية أدب الاستشراق في زعمه امتلاك المعرفة اليقينية عن الشرق وامتلاكه اللااخلاقي لحق تمثيل الشرق نيابة عنه، فمن دون وعي وضمير اخلاقيين تغدو الكتابة التاريخية والأدبية غشا وخداعاً وتزويراً.

وفي معرض تناول إ.سعيد لصفحات المقاومة للامبراطورية والتوسع الامبريالي، يقوم أيضاً بإسقاط أفكاره على الهوية والمنفى والمقاومة في بلده كما سيأتي معنا.

ثالثا: الهوية و فلسطين، المنفى و المقاومة

نال الاسلام و فلسطين حيزا كبيرا من كتابات المفكر إ.سعيد، رغم أن القضيتان لم تحظيا باهتمام الكثير من النقاد و المحللين (في الغرب)، وبالنسبة للبعض تحتل القضية الفلسطينية حيزًا يظل هامشيا بالنظر لأغلب انشغالات وإشكالات نظريته (ما بعد الكولونيالية)، ففلسطين هي حجر الزاوية في بروز و اعتلاء معاني العالمية - worldliness - في فكره و كتاباته فهي التي جعلت لإدوارد سعيد موقعا عالميا في مختلف أنحاء المعمورة. و تتضح معالم الفكرة الهويةية لدى إ.سعيد في جعله نفسه ضحية من أجل القيام ب "الرحلة إلى وطنه الأصلي"، فهو الضحية الفلسطيني الذي يقيم في أكبر بلاد العالم تطورا و تقدما و أيضا المثقف و المفكر المشهور، و تعكس شخصيته من خلال عالميته مفارقات و تناقضات التهجين -hybridity- و التحضر و التقدم التي تُعقد الهوية الثقافية ما بعد الكولونيالية. و كون هوية إ.سعيد المهمشة يجب أن تبنى كخاصية لرحلته (خارج و داخل الوطن)، فإنه من الخطأ اعتبارها ازدواجية أو مختزعة تماما، فالشعور بالضياع (تعبير إ.سعيد عن هذا الشعور يتكرر كثيرا في كتابه "خارج المكان" و "حول المسألة الفلسطينية") مطرد و غير منقطع، لكنه شعور ستظهر على أطلاله القوة و التمكين. القارئ لكتابات إ.سعيد و المدقق في حياته يجد أن الشعور بالضياع من في المنفى ينتج المسافة المقوية للمفكر العالمي كما أن النفي و العزلة تشحذان و تفصلان الصوت الناقد.¹

و يعبر إ.سعيد عن الإحساس بالنفي و انتقال من منفى إلى آخر بأنه إحساس بقدر محتوم و مع ذلك فهو حس انبعاث أي أن العبور عبر آخر سماء و آخر ممر يوحي بأنه حتى لو بدا أنه الأخير فلا يزال هناك طريق آخر وسماء أخرى و أرض أخرى على الجانب الآخر. و نتيجة هذا المنفى المستمر يرى إ.سعيد أن الفلسطينيين أصبحوا مجموعة جواله في وعيها و إدراكها رغم احساسها الدائم بأنها على الحدود الخارجية و هامشية في مجتمعات المنفى، مما أسفر

¹ Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (London & New York: Routledge, 2001), p119

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

عن إحساس عند البعض بالجنوح و لكن على نحو ما أصحاب امتياز.¹ و يرجع تحول إ.سعيد من أستاذ و باحث أكاديمي إلى ناشط سياسي فلسطيني في عام 1967 إلى ما أفرزت المنطقة من صراع عربي - اسرائيلي، فما أحدثت تلك الحرب من صدمة و خاصة تحول الشعور لديه بشكل راديكالي تجاه موقعه في المجتمع الأمريكي نال إشكالات و اهتمامات جميع أعماله المتعاقبة، فكيف تفاعل الأستاذ و الباحث والناقد مع أحداث العالم كما شهدها و عاشها إ.سعيد؟ لقد أكدت الأحداث السياسية في عالم إ.سعيد أهمية "الكونية و العالمية" و كانت وراء بلورة ارتباطاته العالمية التي برزت في أعماله. فأدرك في هذه المرحلة المبكرة أن النصوص لا توجد خارج العالم الذي أنتجها (خلفا لما كان يراه فوكو)، و من هذا العنصر تحديدا تبلور المفهوم النظري المهم للكونية أو العالمية. و كان هذا أيضا مدعى لإعادة تشكل موقف إ.سعيد من القوانين الغربية و تأكيد علاقتها و موقعها مع المشروع الامبريالي، لذا شعر بضرورة تأسيس موقع كرد فعل و محل يمكن من خلاله مخاطبة و تحدي مشروع التوسع الغربي في زاويته الاستراتيجية الكبرى ألا و هي الثقافة، فمن هذه الزاوية تبلور معنى المقاومة في فكر إ.سعيد بعد أن أدرك أن موقعه الملائم يمكنه من الرد على المشروع الامبريالي الذي هيء الظروف والشروط الملائمة التي أخرجت و نفت شعبه، ففي هذه النقطة بالذات بدأت "الرحلة إلى الداخل".²

بدأت كتابات إ.سعيد المركزة و المستمرة عن فلسطين بعد حرب عام 1967، و كان غرض كتابه الأول "قضية فلسطين" -The Question of Palestine- التعبير بوضوح عن حق و مكانة و قضية فلسطين العادلة أمام الجماهير الغربية و الأمريكية بالخصوص. و تناولت كتاباته سردا واقعيا للظلم والجور الذي رافق أو تعاقب مع إنشاء الكيان الاسرائيلي، و جهود المفكر للرد على الحملات الفكرية والاعلامية لثبيان أن هناك سردية مضادة

¹ إدوارد سعيد، القلم و السيف: حوارات مع دافيد بارمسيان، تر: توفيق الأسدي، (دمشق دار كنعان للدراسات و النشر، 1998)، ص 25-32.

وانظر في تعبيره عن المنفى في Orientalism 25-6 and Culture & Imperialism xxx

² Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (London & New York: Routledge, 2001), p11.

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

للتصورات الشائعة التي تصور العرب كإرهابيين و قنلة للأبرياء. فانبرى إ.سعيد يجادل و ينافح بشكل مقنع عن ما كان يراه واجب إعادة تقييم المظالم التي طالت الجانبين الفلسطيني و الاسرائيلي.

و حسب إ.سعيد فإن السر في فهم محنة الشعب الفلسطيني يكمن في الاحساس الشديد و العاطفة الجياشة اللذان استوعب بهما اليهود فكرة الوطن.¹

فالشعور بمعنى "الوعد الإلهي" الذي رأى فيه اللورد بلفور أهم مفتاح جذب للفكرة و العقيدة الصهيونية، عنى منذ البداية أن الوجود الفلسطيني يقع خارج كل المفاهيم الأوروبية و اليهودية لدولة إسرائيل. فحجوب فلسطين لم يكن ببساطة نتيجة الدعاية الصهيونية و لكن تلك التي دعمت و عززت من طرف الخطاب الاستشراقي، الذي يستبطن موقفا ثقافيا موعلا و ضاربا في الأعماق تجاه الفلسطينيين و الذي يعود إلى أحكام مسبقة عن الاسلام و العرب و المشرق استوعبها الغرب منذ العصور القديمة.² و هو موقف زاد من زخمه الشعب الفلسطيني لحجبه و انتقاصه لنفسه، و يعود ازدياد إ.سعيد لمن يوصفون ب"الخبراء" و تباين تخصصاتهم و كفاءاتهم المعرفية لبغضه و نفوره من تأييد الأحكام المسبقة الناتجة عن قرون من النشاط الاستشراقي الاحترافي، فيكفي بالنسبة لإدوارد سعيد لمقاربة غير احترافية كي تحفر في تراكمات الأحكام و الافتراضات التي ميّزت تمثيل فلسطين. لذا كان همّ إ.سعيد وغرضه التأكيد من استمرار وجود فلسطين و الاعتراف بالشعب الفلسطيني، إذ بأي سلطة أخلاقية يلجأ الفلسطينيون إلى التخلي عن مطالبهم في وجودهم القومي و أرضهم و حقوقهم؟³

و لكي يبرهن إ.سعيد بأن الفلسطينيين ضحية للقوى السالبة لحقوقهم فإنه جعل بشكل غير مباشر إسرائيل بمثابة الغرب و فلسطين في مكان المشرق لتنبجل المعادلة التي أسس من أجلها مشروعه ألا و هي المشرق في مواجهة

¹ Jan Selby, *Edward Said: Truth, Justice and Nationalism*, interventions Vol. 8(1) , (London: Routledge: Taylor & Francis, 2006), p117

² Edward Said, *Orientalism*, xiv.

³ Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London & New York: Routledge, 2001, p111

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

إدعاءات المخيال الغربي - الاستشراقي، فبالنسبة لإدوارد سعيد فإن قضية فلسطين تستلزم فهم الصراع بين إقرار وتأكيد و بين إنكار، و هو صراع امتد لأكثر من مائة عام و كانت فيه القوى الأوروبية "المتحضرة" في مواجهة ومغالبة العرب "المتخلفين"، و بالتالي انطوت المسألة على إعادة تشكيل التاريخ، بحيث "يبدو هذا التاريخ مؤكدا ومثبتا مشروعية الدعاوى الصهيونية و حقها في فلسطين، و بالتالي تشويهه و من ثمة إنكار دعوى الفلسطينيين وحقهم في أرضهم."¹ و في جوابه لهذه الإدعاءات حاول إ.سعيد من خلال عملية إعادة تشكيل التاريخ يجعل احتلال فلسطين عملا كولونياليا لم ينته بتأسيس إسرائيل و حسب بل إنه شهد قوة و كثافة غير مسبوقه.

و يرى إ.سعيد أن الخاصية الغربية لهذا الاحتلال و المتمثلة في الخلاص عبر الاحتلال و إنفاذ الوعد الإلهي تعتبر فريدة من نوعها، يمكن أن تنفرد من ناحية الفرادة باستثناء المسيحيين القادمين إلى أمريكا في القرن السابع عشر. و يعتقد أيضا بأن الصبغة المسيحية المخلصة المصاحبة لعملية احتلال أرض فلسطين "غربية بالنسبة لي و خارجة و بعيدة عني و تختلف جذريا عن أي شيء جربته، لذا فهي تدهشني."² لذا يعتبر إ.سعيد أن هذا الاحتلال في بعده الخلاصي هو حجر الزاوية في فهم ظاهرة محو الفلسطينيين من التاريخ و من الذاكرة، إذ كان تأسيس إسرائيل و موقع الصراع الصهيوني ليس الشرق الأوسط و إنما العواصم الغربية، أين كان يتم تجاهل المقاومة الفلسطينية و يدعي الصهاينة أن بريطانيا كانت تمنع توغلهم الكبير في فلسطين، في هذا العنصر بالذات استطاع الصهاينة زرع الخطة الكولونيالية الكلاسيكية المبرزة للمهمة و الرسالة الحضارية - civilising mission - مدعين أن فلسطين لم تكن في الغالب معمورة أو غير أهلة بالسكان المحليين، و أي معارضة لهكذا دعاوى و خاصة بعد الهولوكوست، بحسب إ.سعيد، كان ينظر إليها بأنها ميول نحو معاداة السامية. و هكذا منع العرب والفلسطينيون من تمثيل أنفسهم و ذلك بنقل ميدان الصراع من الشرق الأوسط - إلى الغرب - لأنهم يعتبرون غير قادرين على تمثيل أنفسهم كما جاء في مقولة ماركس

¹ Edward Said, *Orientalism*, p.8

² Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said*, (London & New York: Routledge, 2001), p111.

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

التي يستشهد بها إ. سعيد، "إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، فيجب تمثيلهم."¹ و لذلك يعتقد إ. سعيد أن مفتاح نجاح الصهاينة يكمن في قدرتهم على شغل الفضاء الذي من خلاله تمكنوا من افهام الغرب عن المشرقين العرب، بعد أن نجحوا في تحرير أنفسهم من أسوأ التجاوزات الشرقية و تحمل مسؤولية التعبير عن هوية العرب و افهام الغرب من يكون المشرقين، و حَظَّر العرب من الظهور بوجه التساوي معهم في فلسطين، و ادعى الصهاينة - مكررين بشكل غريب لإدعاءات و مواقف المستشرقين - أن "العرب مشرقيون لذا فهم أخط انسانية و قدرا من الأوروبيين والصهاينة، كما أن ميزتهم الغدر و عدم قابلية الاصلاح و التجديد." و يعود نجاح الصهاينة في صياغة هذا التمييز إلى الصراع التاريخي بين الغرب والاسلام. لذا لاحظ إ. سعيد أن اسرائيل كانت الأداة الفعالة في جعل "تهديد" الاسلام و الاتحاد السوفييتي بعيدا، فقد تم ربط الصهيونية و اسرائيل بالليبرالية و الحرية والديمقراطية و المعرفة والأنوار و بكل ما يفهمه (الغرب) و يكافح من أجله. أما أعداء الصهيونية فهم ببساطة نسخة من روح الاستبداد و الجهل والتخلف و الشهوات الحسية و أشكال مساوية من الانحطاط المشرقي في القرن العشرين.²

هناك إذن تحول ملحوظ في الموقف من المشرق فقد تم صياغة المنطقة في القرن العشرين بواسطة معارف المستشرقين من أجل مصلحة الغرب، ليتم من منظور الخطاب الصهيوني في وقتنا المعاصر ، ويكمن حجر الزاوية في هذا المشكل في موضوع التمثيل، فنجاح التمثيل الاستشراقي للفلسطينيين من طرف الأوروبيين و الصهاينة أدى إلى حجب و كبح حق الفلسطينيين في تمثيل أنفسهم.

و يعتبر إ. سعيد الولايات المتحدة المكان الأول و الأبرز في كون هذا الإجراء فعالا حيث اللوبي الصهيوني ينشط بفعالية كبيرة، فأمريكا تعتبر المكان الأول الذي تقمع فيه القضية الفلسطينية و ينعت العربي بالإرهابي، وكمثال ساطع في هذا السياق، يذكر إ. سعيد أن ميناخيم بيغن -Menachem Begin- و هو بجد ذاته يعد ارهايبا بدليل

¹ Edward Said, Ibid,

² Ibid,

الفصل الثالث... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الكتاب الذي طبع في عام 1972 بعنوان "التمرد"، يظهر في الصحافة الأمريكية بأنه -أي بيغن - "رجل دولة" - statesman- بينما تحجب الأعمال الوحشية التي ارتكبتها في حق العرب و تنسى تماما. يؤكد إ.سعيد أن فلسطين قبل عام 1948 كانت أهلة بالعرب أساسا و لكن ليس حصريا (إذ كان هناك نسبة من المسيحيين و اليهود و بعض من الأديان و الطوائف الأخرى)، وانطوى تأسيس اسرائيل إلى جعل الفلسطينيين لاجئين في المنفى، و احتلت اسرائيل المزيد من الأراضي العربية- الفلسطينية بعد حرب عام 1967، و عنت عملية الاحتلال الاسرائيلية أن هناك معنى مضافا لفكرة فلسطين أكثر من مجرد الأراضي المحتلة. فهناك فلسطين أخرى متواجدة مع الشتات الفلسطيني - Palestinian diaspora - (رغم أن إ.سعيد لا يجذ مصطلح شتات)، في المنفى، الذي اغتصبت أراضيه و تمّ تهميشه، ولهذا يرى إ.سعيد أن دوره يتمثل في الربط و ليس الفصل بين ما تمّ تهميشه و عزله و نفيه، فبرأيه يعتبر نقد الصهيونية ليس مجرد نقد "فكرة أو نظرية و إنما جدار من النكران".¹

و يعود رفض شجب العدوان الصهيوني و نفي و تهميش الفلسطينيين من طرف كل من الليبراليين و الراديكاليين الغربيين إلى تأثير آراء المفكرين الأوروبيين الذي اعتبروا فلسطين أرضا يهودية، متجاهلين أن هناك شعبا عاش هناك و كانت تلك الأرض وطنه الأصلي.

و يشير إ.سعيد إلى تبني بعض المفكرين الأوروبيين لثلاثة أفكار، من بينهم جورج اليوت و موزيس هاس و أغلب المفكرين الصهاينة بعدهم: أولا، عدم وجود سكان عرب، ثانيا، الموقف الغربي-الأوروبي المكمل للفكرة الأولى و القاضي ب "فراغ" الأراضي الفلسطينية، ثالثا، المشروع الصهيوني العامل على إعادة بعث و بناء الدولة اليهودية

¹ Ibid,

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

الضائعة من خلال إضافة عناصر عصرية منها إقامة مستعمرات منفصلة ومنضبطة و قوة فاعلة من أجل الاستحواذ على المزيد من الأراضي.¹

لكن هناك فئة أخرى من المفكرين الذين عززوا فكرة الصهيونية و دولة اسرائيل منذ عام 1948، حسب إ.سعيد، هؤلاء يمثلون طبقة من المستشرقين أو "المستعربين" كما يسمونهم، حيث كانت وظيفتهم العمل مع الحكومة على تهدئة السكان العرب الفلسطينيين و السيطرة عليهم و فهمهم و التحكم بهم، وهم شلة من الأشخاص المختصين بالتاريخ والحضارة الاسلاميين يعملون مع قوى الاحتلال العسكري كمستشارين. يذكر إ.سعيد من بين هؤلاء "مناحيم ميلسون" الذي كان مدير إدارة الضفة الغربية حتى عام 1983 و هو في الحقيقة بروفيسور في الأدب العربي، و هذا ما يدل على أن هناك استمرار مباشر بين الاستشراق الكلاسيكي و الامبريالية الغربية في العالم الاسلامي و كذلك بين الاستشراق الاسرائيلي و الامبريالية في المناطق المحتلة. و يعتبر إ.سعيد أن هناك كادر كامل في الولايات المتحدة من المستشرقين المختصين، مَهْمَتهم تقديم عبر خبرتهم بالعالم العربي و الاسلامي إلى وسائل الاعلام والحكومة الامريكية ما يرى إ.سعيد أنه تعزيز الاهتمام بمعاداة العالم العربي. و يتراوح عدد هؤلاء المختصين بين الثلاثين و الأربعين يرى إ.سعيد أنه يتم استنفارهم كلما كانت أزمة، مثل أزمة اختطاف أو أزمة رهائن أو مجزرة هنا أو هناك، لإظهار الرابط بين الاسلام و الثقافة الاسلامية و الشخصية العربية، كما يشار إليها أحيانا، أو الشخصية الاسلامية، والعنف العشوائي.²

و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن لسوء الحظ الكبير أن هؤلاء المستشرقين يتجلى دورهم في فهم و تفسير ثقافة العرب و المسلمين، و هي ثقافة يكتسبون منها معيشتهم، لا يتعاطفون معها بل يتعاملون معها من موقف عدائي و معارض،

¹ Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London & New York: Routledge, 2001, p121

² القلم و السيف، ص 24-25

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

فهم فعلا موظفين و رهائن لسياسة حكومة الولايات المتحدة المعادية بعمق للقومية العربية و الثقافة الاسلامية. و بدأ إ.سعيد في توثيق الطريقة التي تبنتها الصهيونية في إجراءات الاحتلال بكيفية لم تختلف عن التوسع الكولونيالي الأوروبي في القرن التاسع عشر، و بمساواة الصهيونية بالغزاة الأوروبيين يقرر إ.سعيد بأن الصهيونية يجب أن لا ينظر إليها كحركة يهودية تحررية بل كأيدولوجيا غازية و محتلة تبتغي الاستحواذ على أراضي استيطانية في المشرق. و بهذه الكيفية يمكن أن نخلص إلى أن "الصهيونية بدت أنها ممارسة كولونيالية تمييزية و استيعادية بلا هوادة."¹ و يريد إ.سعيد بوضوح أن يربط بين الصهيونية و الامبريالية الأوروبية، و بهذه الكيفية خلص إلى أن القضية الفلسطينية فضّلت المنتصر - اسرائيل - و همشت الضحية - فلسطين - و تمكّن الصهاينة من اثبات ادعاءهم بأن الأرض (فلسطين) لم تكن آهلة أو أنها معمورة من طرف شعب غير متحضر لا مصلحة له في الأرض إلا نادرا، مما خوّل لهم سلب أهل الأرض حقوقهم من أجل "تمدينهم و إلحاقهم بركب الحضارة." و يلحظ إ.سعيد أن استعمال القوة لا يمثل إلا جزءا في عملية احتلال الأرض، و يستنبط ذلك من مقولة لجوزيف كونراد - Joseph Conrad - أن الاحتلال يغدو ثانويا للفكرة " التي تبجل و تُسرّع عملية القوة من خلال الحجج المجترحة من العلوم و الأخلاق و الايتيقا و الفلسفة العامة."² و يرجع إ.سعيد إلى العلاقة بين السلطة و المعرفة في هذا السياق لارتباطها بأصل فكرة الصهيونية عن الأرض كوطن التي تمخض عنها تأسيس اسرائيل، فقد ساعد في إعدادها من قبل و انفاذها على أرض الواقع تلك المعرفة المتراكمة المحصّلة من العلماء البريطانيين و الإداريين و الخبراء الذين شاركوا في استكشاف المنطقة منذ منتصف القرن التاسع عشر، و هي المعرفة ذاتها التي مكّنت الصهاينة من رفع و تعزيز الحجج المشابهة لتلك الميجترحة من الامبراطورية البريطانية.

¹ Edward Said, *Beginning*, 1980:69

² Ibid., p.77.

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و باللجوء إلى التبريرات و الحجج الكولونيالية الأوروبية، نجحت الصهيونية فعلا في تبني المفاهيم العنصرية للثقافة الأوروبية و أشار إ.سعيد إلى تحول مفهوم معاداة السامية من اليهود إلى استهداف العرب في كتاب "الاستشراق"، وحسب إ.سعيد فإن الصهيونية استبطنت هذه التمثيلات و جعلت الفلسطينيين متخلفين و بالتالي في حاجة إلى السيطرة و المراقبة.¹ لكن احتلال فلسطين اختلف عن عمليات الاحتلال في شكلها الاستيطاني المعروف، فلم يكن القصد إنشاء طبقة من المعمرين و المستوطنين من خلال إخضاع السكان المحليين لمصلحتها، بل إنه مشروع انطوى على إخراج و طرد الفلسطينيين و إنشاء دولة لجميع اليهود بشكل من السيادة الكاملة على الأرض و الشعب لم تنله أي دولة أخرى، ومن أجل تحقيق هذه الغاية تمّ تمثيل الفلسطينيين بأنهم انحراف و تحدي لإرادة الله بخصوص "الأرض الموعودة". فنجاح الصهيونية لا يعود فقط إلى صياغة فكرة اسرائيل و لكن أيضا الطريقة التي تمّ من خلالها إحكام تنفيذ المهمة بإعداد و تطوير سياسة مفصلة بحيث تمّ النظر في جميع التفاصيل و حتى الدقيق منها تخطيطا وإحكاما و تنفيذًا إلى آخر مليمتر، و أمام دقة التنظيم و السلطة الإدارية و الخطائية المعبئة ضدهم لم يستطع الفلسطينيون المقاومة.²

و بالفعل فإن فشل الفلسطينيين وعدم استعدادهم الكامل لمواجهة الفاعلية الصهيونية أضحي السبب الأكبر للاضطهاد والتهجير القسري للفلسطينيين عام 1948. فمنذ ذلك الوقت، يضيف إ.سعيد، تفرغت اسرائيل بنجاح في حملة تهدف إلى استئصال و محو آثار تواجد العرب في فلسطين، و في ظل هذه الحملة عانى الفلسطينيون أشد العذاب و هم يواجهون التحولات من وضعية إلى أخرى مخزية، و هم أيضا يشهدون عملية استئصالهم من أرضهم من دون القدرة على التعبير عن مأساتهم و عذابهم، و عنى هذا بالنسبة للفلسطينيين العرب الذين بقوا في اسرائيل تمييزا حادا بينهم و بين اليهود.

¹ Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, 2001, pp123-24

² Edward Said, *Beginning*, p.95

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

و رغم الرفض الرسمي الاسرائيلي الاعتراف بالحقوق السياسية الفلسطينية، حسب إ.سعيد، برزت موجة من المقاومة الثقافية بين الفلسطينيين للدفاع عن هويتهم الوطنية و الثقافية (و طبعاً بسبب النزعة العلمانية لدى إ.سعيد يستبعد الهوية الدينية) فمن رحم هذه الظروف و الأحوال ظهر الوجود الفلسطيني من جديد و صاحبه اهتمام دولي أبدي استعداداً في الأخير لاتخاذ موقف ضد النظرية و الممارسة الصهيونية.¹ لكن بصيص الأمل الذي حمله إ.سعيد بسبب التفاتة المجتمع الدولي تجاه القضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني بدت بوادر اضمحلاله واضحة في هذه المرحلة الحاسمة و في ظل موجة التطبيع في العالم العربي و هرولة بعض الدول العربية نحو تطبيع العلاقات مع الكيان الصهيوني، فمشروع هذا التطبيع يرمي إلى تصفية القضية الفلسطينية أساساً من خلال إرجاع قطعان الخنوع العربي إلى صف الطاعة والانصياع و الخضوع وقبول أمر الواقع و التسليم ضمناً بعدم وجود قضية عنوانها أرض فلسطين والشعب الفلسطيني.

وتتعلق مقولات إ.سعيد عن فلسطين والموقف من الكيان الإسرائيلي مع مواقف مالك بن نبي من المسألة اليهودية . فقد أشار بن نبي إلى العلاقة بين القضية اليهودية والحضارة الغربية، وأكد أن اليهود هم قلب وروح الحضارة الغربية، فالقضية اليهودية كانت النواة التي تأسست عليها أوروبا، ف"أوروبا هي مهد العالم الحديث، لكن الحدث الرئيسي لكلمة أوروبا في التاريخ هو وصول اليهود إليها كشخصية مستقلة عن الفكرة المسيحية، وهي التي سيطرت على سائر تسلسل حضارتها."¹ وفي سياق تحليله وربطه بين المنتج الاستشراقي والقضية الفلسطينية، فإن إ.سعيد لا يتوانى في ربط الخطاب الاستشراقي وموقفه المخزي من الاسلام.

¹ Edward Said, Ibid., p.111

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي - المسألة اليهودية، دمشق: دار الفكر، 2012، ص 42.

رابعاً: الموقف من الإسلام

أدت الطريقة التي يتم بها تمثيل الإسلام في الغرب إلى تناول إدوارد سعيد الموضوع في أعماله بانتظام إلى أن طبع كتابه الموسوم بـ "تغطية الإسلام" - Covering Islam - في 1981 حيث أخذت مقارنته للإسلام شكلاً مباشراً. "تغطية الإسلام" يأتي لعرض تمثيل الغرب وخاصة الولايات المتحدة للإسلام في المرحلة الراهنة، كان واضحاً من البداية أن الإسلام في كتاب المفكر إدوارد سعيد ليس بناءً أو كيانه متآلفاً أو متجانساً بما أنه متنوع و مركب و يدين به أكثر من مليار إنسان حول العالم (العبرة المستعملة في الكتاب اتباعاً للثقافة الغربية هي "practiced" اشتقاقاً من كلمة ممارسة بدل يدين أو يتبع). لكن بالرغم من هذه التعقيدات يغطي الغرب الإسلام من خلال وسائل الإعلام بشكل أكبر من أي مؤسسة أخرى بـ "تصويره و تحليله و تمييزه و إعطاء دورات عنه و بالتالي جعله "معروفاً".¹ يلحظ إدوارد سعيد أن كره الإسلام يمتد لمختلف الطيف السياسي الغربي حيث "يمثل الإسلام بالنسبة لليمين البربرية، و اليسار ثيوقراطية القرون الوسطى، و بالنسبة للوسط هو نوع من أنواع الغرابة الممحوجة".² لا يريد إدوارد سعيد من تناوله لموضوع الإسلام الدفاع عن مجموع ما يسمى بـ "الدول الإسلامية" إذ أنه يدرك جيداً انتشار القمع و انتهاك و تجاوز الحقوق الفردية و انكار جامع للديمقراطية حقيقية، فكل هذه الدول تستمد شرعيتها بالرجوع إلى الإسلام، وفي الواقع أن المفكر يجد إشكالاتاً كبيراً في التأكيد على أن الإسلام كعقيدة دينية يستوجب فصله عن الخطاب عن الإسلام الذي يعد في كل من الشرق والغرب مرتبطاً بشكل وثيق بمسألة السلطة. و فوق هذا و ذلك، أصبح الإسلام مادة إعلامية دسمة و سلعة استهلاكية للشعوب في الغرب، إذ يتم تغطية المسلمين و العرب و الحديث عنهم و استيعابهم كمصدرين للنفط أو ارهابيين محتملين، و لم تأثر تفاصيل حياة العرب و المسلمين و

¹ Edward Said, *Introduction to Covering Islam*, 1997, II

² Edward Said, *Ibid.*, IV

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

تطلعاتهم و مشاعرهم الحياتية ولا تنوع و ثراء يومياتهم في وعي حتى أولئك المرسلين و المبعوثين الاعلاميين المختصين بشؤون العالم الاسلامي.¹

و بالنسبة لإدوارد سعيد فإن التركيز الغربي في تغطية شؤون العالم العربي و الاسلامي ينصب نحو التركيز على ما يراه الغرب تخلفا و تقهقرا و انتشارا للتطرف و التشدد الديني بسبب "الاسلام"، لكن من النادر أن يذكر أعمال الناقدين و المفكرين و المثقفين، و يذكر في هذا السياق المفكر علي شريعتي الذي يرى بأن

الاسلام يجب أن يعاش كتجربة وجودية مقوية و كتحدى لأي سلطة جائرة و ليس خضوعا و خنوعا لها سواء كانت سلطة انسانية أم دينية.² وهنا يشير إ. سعيد إلى تفصيل الحديث عن معاني العودة إلى الذات للمفكر علي شريعتي، حيث يرى أن هذه العودة تتمثل في "الرجوع إلى الذات الدينية الأصيلة في صبغتها الثورية التغييرية، فهي كفيلة بأن تحرر العالم الاسلامي من واقع التردّي والخضوع والخنوع للاستعمار."

و إذا كان الغرب بترسانته الاعلامية مهوسا بتغطية ما يراه تطرفا و تشددا اسلاميا في العالم العربي و الاسلامي فإن آلياته الاعلامية ذاتها تفشل، بحسب إ. سعيد، عن تحويل الأنظار تجاه وجهة قريبة جدا ألا وهي اسرائيل. ففي ظل حكم رئيس الوزراء "بيغن" "أبدت حكومته استعدادا كليا لعرض أعمالها لسلطة الدين و ذلك بالرجوع إلى العقائد الثيولوجية القديمة."³ يظهر جليا، بالنسبة لإدوارد سعيد، ازدواجية المعايير لدى وسائل الاعلام في الغرب، فمن النادر الإشارة إلى الميول الدينية في الممارسات السياسية و الحكمية في اسرائيل بينما يمثل الاسلام السبب الشامل لأصل أزمات الشرق الأوسط و الارهاب في الغرب، و قد واكب هذا الازدواج و الكيل بمكيالين في مواقف الغرب الدفع بقوة

¹ Edward Said, 1997: 28

² Edward Said, *Beginning*, 1980: 68

³ علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي) الطبعة الأولى، 1986، ص53

الفصل الثالث: ... إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

بنظرية الحداثة – Modernity Theory – التي سعت الولايات المتحدة إلى نشرها و فرضها في نقاط العالم التي زرعت فيها القلاقل والانقسامات و الصراعات.

و يعيد الغرب ووسائل اعلامه الشعبية انتاج الصور و التمثيلات النمطية عن الاسلام و المسلمين عبر النصوص و الخطابات المنتشرة في مختلف منصات الاعلامية، و يظهر جليا الجهد الكبير الذي بذله إ.سعيد في توثيقه الدقيق للصورة السلبية التي تعكسها تقارير وأعمال أبرز الاعلاميين الغربيين عن الاسلام كبعث خارجي للولايات المتحدة، و يذكر إ.سعيد من بين هؤلاء: Michael Walzer, Robert Tucker, Daniel Patrick

Moynihan, Connor Cruise O'Brien و غيرهم.¹

و يرى إ.سعيد في آراء صامويل هنتينغتون – Samuel Huntington – أحد منظري الحداثة المحتفى بهم في الولايات المتحدة أن استحداث عدو أو "آخر" جديد عقب الحرب الباردة كان أهم ما ميّز كتابه "صراع الحضارات" و رؤيته حول المستقبل الذي يتميّز بصراع الحضارات الذي سيسود السياسة العالمية. وتمثّلت رؤيته في أن الصراع العالمي تركز في الغرب و بين الحضارات الغربية إلى نهاية الحرب الباردة، و بانحلاء هذه الحرب يرى هنتينغتون أن الصراع لن يحدث مرة أخرى في الغرب و إنما بين العالم الغربي و غير الغربي، لكن يأتي الاسلام ليكون مصدر قلق كبير لدى هذا المفكر، حيث يعتقد أن الغرب و الاسلام عاشا تاريخا طويلا من الصراع ليشهد القمة في حرب الخليج التي كانت أبرز تجليات هذا الصراع الحضاري، فالمواجهة القادمة التي سيخوضها الغرب ستكون مع الاسلام. يشير إ.سعيد إلى أن العنوان والأفكار التي ظهرت في مقدمة و كتاب هنتينغتون استقاها من البحث الذي قدمه المستشرق برنارد لويس – Bernard Lewis – المعنون ب "جذور الغضب الاسلامي"، حيث يحاجج لويس أن الاسلام في حالة غيظ و غضب من الحداثة ذاتها، و هي فكرة وجدت و جدت في كتابات ارنست جيلنر – Ernest

¹ Ibid, p31

الفصل الثالث: إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

Gellner - و غيرها من اليمينيين المتطرفين في الغرب مما كان له تأثير كبير على صناعة القرار و السياسات الخارجية تجاه العالم العربي و الاسلامي.¹

لا يلمح إ.سعيد بوجود اسلام "صحيح" في نقطة محددة من العالم بحيث يعد تحت طائلة آلة التشويه الاعلامية بنوايا و مقاصد دنيئة و فاسدة، لكن الاسلام الذي تعكسه الوسائل الاعلامية غزى الرأي العام و أصبح عاما و منتشرًا. فبالنسبة لإدوارد سعيد يعد اسلام وسائل الاعلام و ذلك الخاص بعلماء الغرب و المرسلين و المسلمين أنفسهم محض فعل إرادة و ترجمة حدثت في التاريخ و يظل التعامل معها في دائرة التاريخ كأفعال نوايا و مقاصد و ترجمة، و بهذا نكون إزاء التعاطي مع مجموعة كبيرة من القراءات و الترجمات، برأي إ.سعيد. و لم يعد للأمريكيين من فرصة من رؤية العالم الاسلامي إلا من خلال كونه غريب و مصدر تهديد، و أدت هذه التمثيلات إلى رد فعل مضاد منافع و مدافع عن المكانة الصحيحة للاسلام في العالم، مما أفضى إلى تسلسل في الردود كما استندت هذه المعاني المختزلة والنسبية للاسلام، برأي إ.سعيد، على بعضها البعض و لهذا ينبغي استبعادها لإدامتها و إغراقها في التناقض و الازدواجية.

يتبدى مقصد إ.سعيد في تناول اسقاطات الاستشراق على المجالات السياسية والثقافية مثل أدب الرحلة والرواية عن الشرق كجوانب مُهمّة في تقوية وتعزيز الخطاب الاستشراقي الواعي و المدرك لمقاصده أو غير المدرك و ربطه بالنفوذ والقوة الامبريالية.² وتتبدى أبعاد إ.سعيد المنهجية جليّة في سياق تفصيله الحديث عن الموقف من الاسلام والمنفى والهوية، فقد تبدت المركزية الغربية القضية الأساس في التمثيل السياسي والإعلامي للاسلام والمسلمين وعلى رأسها القضية الفلسطينية. وأبرز إ.سعيد تغول الأنا وتجذرها في طمس معالم هذه القضية وتشويه صورة الاسلام بطريقة

¹ Jan Selby, *Edward Said: Truth, Justice and Nationalism*, interventions Vol. 8(1) , (London: Routledge: Taylor & Francis, 2006), p117

² Edward Said, 1989: 45

الفصل الثالث: ...إسقاطات منهجية إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين في أعماله

منهجية وبعيدة أيضا كل البعد عن الضمير والوعي الأخلاقيين في تمثيل الآخر بل وفي سلبه حقه في الوجود. وأظهر إ.سعيد بوضوح تغلغل الآنا اليهودية المتصهينة في تثبيت دعائم الآنا الغربية والتأثير عليها في صنع القرار وتحذير مركزيتها على حساب ما يُعتقد أنه الهامش أو التابع والخاضع.

تلك هي التحليلات والإسقاطات التي اجترحها إ.سعيد في قرائته للثقافة والأدب والمنفى والهوية والاسلام ليؤكد ثبات وديمومة الرابطة المستحكمة بين الاستشراق كخطاب والألة الكولونيالية والامبريالية بأذرعها وأدواتها. لنتقل في ما يأتي إلى أهم الامتدادات الفكرية والفلسفية التي أضفت إلى البناء المعرفي الذي حاول إ.سعيد تأسيسه في ما بات يعرف بما بعد الكولونيالية.

الفصل الرابع:

امتدادات منهج إدوارد سعيد و تأثيراته على
نظرية ما بعد الكولونيالية و ما بعد الاستشراق

مفتتح: أومفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية

تُعرّف بعض الموسوعات التاريخية والفلسفية ما بعد الكولونيالية بأنها مُجسّم من الأفكار الذي يهتم في الأساس بالتأثيرات السياسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية لحكم أوربا الكولونيالية حول العالم إبتداء من القرن الثامن عشر إلى العشرين. وتأخذ نظرية ما بعد الكولونيالية أشكالاً وتشابكات متعددة وتتفق في قضية واحدة مفادها أن العالم المعاش لا يمكن فهمه أو استيعابه إلا من خلال تاريخ الامبريالية وحكم الكولونيالية، بمعنى أنه يصعب إدراك وتصوير تواجد "الفلسفة الأوربية" و "الأدب الأوربي" أو "التاريخ الأوربي" من دون المواجهة والقمع الكولونيالي حول العالم. وترى النظرية أيضاً أن العالم المستعمّر يقبع في الدائرة الهامشية المنسية للحدثة العالمية. ولا توحى كلمة "ما بعد" - post- بعد أخذ ورد ومناقشات وحوارات بأنها تعني بأن الكولونيالية قد انتهت، بل بالعكس، إذ جل النظرية تهتم بالأشكال المتعلقة بالسيطرة والسلطة الكولونيالية بعد الأبول الرسمي للإمبراطورية. وانبرت أشكال أخرى من النظرية ما بعد الكولونيالية إلى تحيّل وتحليل عالم ما بعد الحقبة الكولونيالية، لكنه عالم لم يأتي إلى الوجود بعد. وظهرت النظرية ما بعد الكولونيالية في العالم الأكاديمي الأجلوساكسوني في بداية الثمانينيات من القرن المنصرم كجزء ضمن تيار سياسي عميق في مجال البحث الانساني، وخاصة في مجال النسويات ونظرية العرق النقدية. وانبثقت النظرية، أو هي مدينة للفكر المناهض للكولونيالية بدءاً من جنوب آسيا وأفريقيا في بداية القرن العشرين، وظلت منذ ثلاثين سنة مُتعلقة بالحكم والسلطة الكولونيالية في النصف الأول من القرن العشرين وارتبطت بالراهن السياسي وقضايا العدالة. واتخذت أشكالاً مُتعددة من التمثلات السياسية والثقافية والاجتماعية، والتزمت بمراقبة ورصد ظواهر العولمة والحدثة مُستثمرة في التنقيب والتحليل للسياسات والقيّم من أعماق القوة الامبريالية، في جهد مُتوغى لأولئك الذين لازلوا

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

يعانون عواقب وتأثيرات القوة الامبريالية، من خلال الاهتمام والكشف والتنظير لأشكال مُتعددة من المظالم الانسانية بدءا من قضايا البيئة والمحيط إلى حقوق الانسان.¹

وقد أثرت النظرية ما بعد الكولونيالية على الكيفيات والطرق التي تُقرأ وتُفهم من خلالها النصوص، والكيفية التي يُفهم من خلالها التاريخ الوطني وكذا العابر للأوطان، وتأثيرات ذلك على فهم أهل الاختصاص في الجوانب السياسية والاقتصادية وغيرها. ورغم الانتقادات التي وُجّهت للنظرية من خارج اختصاصها أو داخله إلا أنها تظل أحد أهم التخصصات في مجال الانسانيات النقدية الدؤوبة في استشكال قضايا مختلفة في الأكاديميا والعالم.

و إذ يعد تناول إ.سعيد مسألة الاستشراق كذراع وأداة معرفية للقوة الكولونيالية فإنه يفعل ذلك ضمن جهوده الكبيرة في التأسيس والتأصيل لبناء مجسم النظرية ما بعد الكولونيالية، لذا فإن جهوده كانت بمثابة الآلة الحافرة التي أزاحت ركاما من الأتربة المتلاطمة عن النموذج الحدائثي المسيطر، لتنضم إليه آلات معرفية ونقدية ربما أكثر تفكيكا ونقدا لتغوص في أعماق الرواسب والمخلفات الكولونيالية كامتدادات للمدرسة السعيدية وهو ما سنحاول دراسته في هذا الفصل من خلال النماذج الأكاديمية الآتية.

أولا: حميد دباشي و ما بعد الاستشراق

يعد المفكر الإيراني الأصل حميد دباشي • من أبرز المتأثرين بمنهج إ.سعيد و مسيرته الفكرية و النقدية، حيث كان الدباشي يزاول دراساته العليا في الولايات المتحدة و على اتصال دائم بإدوارد سعيد خاصة بعد أن تلقى كتاب

¹ للمزيد عن نظرية ما بعد الكولونيالية أنظر الموسوعة البريطانية:

<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-25-02-2021.0069.xml>

• مؤرخ وفيلسوف ثقافي وناقد أدبي إيراني - أمريكي وأستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية. مؤلف كتب عديدة مثل السلطة في الإسلام وعقائد الشيعة الحديثة وعقائد الصوفية في الإسلام. وتمت ترجمة كتابه ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب إلى العربية مؤخرا، ديسمبر 2017، وكان صديقا ومقربا من المفكر إدوارد سعيد.

(<https://ar.wikipedia.org/wiki/>) .

"الاستشراق" في نهاية السبعينيات فقرأه بنهم كبير و اقتنع بأكثر أفكار سعيد و دارت بينه وبين صاحب "الاستشراق" حوارات و جلسات عديدة فتحت آفاق فكر الدباشي نحو تطوير مسيرته الفكرية و الإضافة إلى بنیان صرح النظرية ما بعد الكولونيالية بالوقوف على مكانن الثغرات في أطروحات فكر إ.سعيد و منه الاستناد أكثر على الأنساق المعرفية التي شيدت البنية التحتية للاستشراق من خلال تفكيك المركزية الغربية بوصفها "الذات العارفة"، و ربط أفكار إ.سعيد حول الاستشراق بعلم اجتماع المعرفة بعد الوقوف على منعطفات اتكاء إ.سعيد على الثلاثي النيتشوي من حيث اللغة و المجاز و الغرامشي باعتبار الأيديولوجيا و القوة و بأكثر تركيز على الفوكوي في ربطه المعرفة بالسلطة. و أعاد صياغة و بناء مفهوم "الكونية" المنتشرة في ثنایا أعمال إ.سعيد بتفكيك مرتكزات المفكر المستلب و إعادة صياغة معاني "الإنسية المتبقية" و استبعاد المراكز في التمثيل و الابداع و الفكر، و أعاد الدباشي قراءة الاستشراق في أوج عطائه و فتراته الغارقة في التخصص المعرفي فوضع البصمات على واقعه المعاصر للتأسيس لمفهوم "التناضح المعرفي" لمرحلة ما بعد الاستشراق و اجترح بدائل أخرى للمحاور، تمثل هذه العناصر أهم مرتكزات فكر الدباشي في مرحلة ما بعد الاستشراق و هو ما سنقف عليه في المباحث الآتية.

1 تحيين و تجديد أفكار إ.سعيد: أو وضع مسار جديد لأنماط انتاج المعرفة لمجابهة مركزية "الذات العارفة"

في مرحلة ما بعد الاستشراق

بعد سير أغوار أفكار إ.سعيد في كتاب "الاستشراق" الذي بات الخيط الناظم فيه مسألة التمثيل عبر تعبئة الكولونيالية لجيش من المستخدمين و المبشرين و الاداريين و المبعوثين السياسيين و المبشرين و المرتزقة الذين جعلوا من الشرق و الشرقي موضوع تمثيل بالنيابة، بات من المؤكد إعادة بعث آلية التمثيل الذاتي من جهة الممثل المهمس و إضفاء صبغة الفاعلية - Agency - و التأثير في مهمته نحو التمثيل الذاتي و المقاومة و سحب البساط تحت أقدام السلطة و القوة اللتان تحتكران مسألة التمثيل بالنيابة للتابع و المحلي و بالتالي حرصها على حرمانه من حقه في تمثيل

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

نفسه و التعبير عن ذاته وجوديا، فهي دعوة للتمرد من خلال المقاومة على تشيئه و جعله على الدوام تابعا وهامشيا، فسؤال التمثيل ظلّ شغل الفكر الفلسفي منذ فوكو و لاحقا و لم يحسم بعد في أعمال و أفكار إ.سعيد لذا كان محل اهتمام المفكر محمد الدباشي من جديد خاصة في زمن ما يسمى "الحرب على الارهاب" ¹ تصرّ رؤية المفكر الدباشي على عدم جدوى مساءلة الدلالة المركزية لأبرز أعمال إ.سعيد و خاصة "الاستشراق" و "الثقافة والامبريالية" فلا منازع من أن فكر إ.سعيد وضع الأصبع على مكامن الجراح النازفة جراء المركزية الاستشراقية يربط الاستشراق و مخرجاته المعرفية بالألة السياسية الكاسحة للكولونيالية، فمحصلة الاستشراق في الأخير سياسية تنزع نحو خدمة السلطة و الهيمنة و القوة. لذا ارتأ فكر محمد الدباشي وضع لبنات مغايرة في هذا السياق في كيفية تمثيل التابع و المهتمش لذاته بطريقة مستقلة، حيث تصبو للنظر في طرائق و منهجية التمثيل و على رأسها مراجعة أنماط انتاج المعرفة التي ستمكّن الممثل والتابع من صياغة منظومة معرفية من رؤية خاصة للعالم مقاومة للسلطة المركزية.

ضمن جهوده لتقويض المركزية الغربية في تمثيل الممثل بالنيابة قام الدباشي بتحدي أركان دعوى الغرب امتلاك حق تمثيل الآخر بتفكيك العناصر الأساسية للنظرية المختزلة للآخر أو الشرقي كونها تفضي إلى تأسيس التمثيل بالنيابة ثم سعى بطريقة محايثة لفكر إ.سعيد إلى نقل السلطة المعيارية للآخر الممثل إلى موضع طباق يرفض فيه أن يكون مُمثلا و مختزلا أو أن يكون عرضة لأي اختزال تفكيكي تقوم به "الذات العارفة" (الغربية). ² و أراد الدباشي استنهاض الوعي النقدي للآخر المختزل من أجل تحقيق الذات المستقلة بوصفه ممتلكا لمقومات الخطاب المضاد و الأدوات اللغوية فلجأ إلى مساءلة الذات السيادية الغربية بالعود إلى تفكيك المفهوم الكانطي ل"الذات العارفة".

¹ محمد الدباشي، ما بعد الاستشراق، تر. باسل عبدالله وطفة (إيطاليا: المتوسط للمنشورات، 2015)

ص 16-17

² محمد الدباشي، المرجع نفسه، ص 19.

يقتبس الدباشي مفهوم المركزية المعرفية للذات السيادة من تعليق غرامشي - Gramshi - عن مفهوم كانط عن "الذات العارفة" القائل "اعمل بطريقة تمكنك من أن تجعل سلوكك قاعدة لجميع الرجال في ظروف مماثلة" وأعقب هذه المقولة بقوله "لن أتصرف أبدا بطريقة مختلفة و لهذا أستطيع أيضا أن أجعل من مقولتي قانونا عالميا." ترجع مقولة كانط، حسب تعليق غرامشي، و جرأته في تقديم سلوكه كقاعدة و مقياس للأخلاق العالمية إلى افتراض مسبق بوجود ثقافة واحدة و دين واحد و خضوع في العالم واحد، مقولة كانط مرتبطة بزمنه، بالتنوير العالمي و المفهوم الحاسم للمؤلف، فهي باختصار مرتبطة بفلسفة المثقفين كطبقة عالمية.¹

ما يكتشفه غرامشي، حسب الدباشي، في مقولات كانط فيه من الجرأة بل و الوقاحة أي أن يظن المرء أنه مركز العالم و يمنح الفيلسوف نفسه ضمانا ذاتية و مهارة و سلطة في التفكير تحوِّله تبنى سردية مطلقة. و يسجل غرامشي وقفة دقيقة عند عبارة كانط "في ظروف مماثلة"، فالذي يدعي "الوكالة" هو حامل "الظروف المماثلة" و خالقها بالفعل و يعني أنه يجب التصرف وفقا "للمودج" الذي كان يود أن يراه منتشرا بين جميع البشر ليعمل وفقا لنوع الحضارة المناسب لأولئك القادمين أو المحميين الذين يقاومون القوى التي تهدد تفككها.

إن الثقة بالنفس و الوعي الذاتي يجعله يعتقد في نفسه أنه و كيلا للتاريخ و يجعله يظن أن تفكيره الخاص هو "التفكير" من حيث العالمية، و فلسفته هي "الفلسفة" و ساحة حديثه هي "الفضاء العام" وبالتالي يعتقد بأنه مثقف عمومي معترف به عالميا. لذا يرى الدباشي أن هناك صلة بنيوية مباشرة بين إمبراطورية ما أو إطار الإمبراطورية المرجعية و العالمية المفترضة للمفكر الذي يفكر في حضن تلك الإمبراطورية، و هذا النمط من التفكير في مختلف

¹ حميد الدباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ تر. باسل عبدالله وطفة (إيطاليا: المتوسط للمنشورات، 2016)

الحضارات يؤول إلى استدامة النزعة الخاصة بهم، ومنه نفهم النزعة الأوروبية الخاصة.¹ المشكلة في "الذات العارفة" بالنسبة للدهاشي أنها لا ترى من فكر أو تفكير إلا في تفكيرها و إبداعها و ما سوى ذلك فإنه لا يستحق التأمل أو استفراغ الجهد لقراءته وتفحصه و من هنا جاءت فكرة عنوان كتابه، الذي كان في الأصل مقالا، "هل يستطيع غير الأوروبي التفكير".

يوافق دباشي المحاور المعرفية التي أسس عليها إ.سعيد أفكاره في ربطه بين المعرفة و السلطة متكأ على الثلاثي الرئيس المتمثل في الفكر النيتشوي و الغرامشي و بتركيز كبير على فوكو، رغم تمرد إ.سعيد على الأخير لأنه ينزع عن المفكر إمكانية تمثيل العالم بكتابته و ابداعه و إبعاده نقده المعرفي و السلطة وربطهما بالسياسة و الهيمنة في الخارج. لكن دباشي لا يرى في الركائز المعرفية التي استند عليها إ.سعيد حزما و راديكالية كبيرة رغم تأكيده على تأييده لما استبطنه "الاستشراق" من ربط بين المعرفة والقوة، بل رأى إمكانية تبني مسار آخر يؤصل أفكار إ.سعيد معرفيا، أو فلنقل يعود بجوهر فكره حول الاستشراق كمصدر انتاج للمعرفة إلى منابعه المعرفية في المنتج الفكري و المعرفي الغربي. وبهذا يستهدف دباشي تحدي الوعي الذاتي ل"الذات العارفة" الغربية و يستنهض في الآن ذاته الوعي الذاتي المختزل والتابع للشرقي نحو إبداع معرفة مستقلة و ذاتية للرد على الأولى.²

يرى دباشي أن إ.سعيد يستمد مادته من فكر مغاير تماما يمنحه، برأي دباشي، حجة أقوى و ثقلا إضافيا تكتنزه سوسولوجيا المعرفة، وهو الجانب الذي غاب في معظم التناول النقدي للاستشراق و هو الاهمال الذي تسبب في جانب منه الاستشراق نفسه. و تتمثل لا راديكالية إ.سعيد في الذهاب إلى أعماق المناهج المعرفية في تفكيكه للاستشراق بشكل جوهري و ليس حصري إلى تخصصه كناقذ أدبي، فلجأ إلى إحالات مختصرة في علم اجتماع المعرفة

¹ المرجع السابق، ص 51-52

² المرجع السابق نفسه.

في أعمال فيبر و دوركهام و لوكاس و مانهام و غيرهم، وبالنسبة لدباشي فإن استشراق إ.سعيد خصّ التراث الطويل لسوسيولوجيا المعرفة بتركيز طفيف معتمدا تراثا مختلفا تماما - فوكو على نحو مخصوص - كمصدر رئيس لتصوراته النظرية.¹

و بالرغم من عدم تعمق إ.سعيد في تطويع التراث العارم لسوسيولوجيا المعرفة لكن مضامين أفكاره المحيطة إلى هذا التراث لم تسبغ مضامينها مزيدا من الزخم و المصدقية على فكره فقط و انتاجه الخاص بالاستشراق بل وضعت نسق انتاج المعرفة الخاص بالاستشراق في مأزق و إشكالية مختلفة تماما فما يضمه فكر إ.سعيد، حسب دباشي، هو الأفكار الرئيسة ذاتها للإرث الثقافي الممتد من كارل ماركس إلى كارل مانهام حيث سعى إ.سعيد عبر مسيرته الطويلة إلى أرخنة الأنساق والطرائق الخاصة بإنتاج المعرفة بمصطلحات تزيح اللثام عن القوى الاجتماعية التي أحدثتها. فبالنظر إلى التنوع الاجتماعي و السياسي للمكونات التي صاغت سوسيولوجيا المعرفة من مختلف الطيف الأيديولوجي، تمّ تفصيل نظام معرفي بكليته على يد علماء اجتماع أوروبيين مختلفين يجمعهم عامل مشترك متمثل في افتراض النظرية المتعلقة بالتعديل الاجتماعي - social conditioning - لإنتاج المعرفة، و هي النظرية التي يرى دباشي أنها اشتملت على مضامين أكثر راديكالية مما انطوت عليه قراءة إ.سعيد في "الاستشراق".²

يذكرنا دباشي أنه قبل وقت طويل من شروع فوكو بتشريح العلاقة بين المعرفة و السلطة كجزء لا يتجزأ من بنيات خطائية و مؤسساتية متباينة المظاهر كان كل من ماكس شيلر و كارل مانهام قد بلورا مسارا رئيسيا للتحقيق عبر علم الاجتماع في مناهج و أنماط الانتاج الاجتماعي للمعرفة متضمنا ذلك مسألة السلطة و إذ يتناول دباشي الاستشراق من زاوية ذلك التراث الطويل و الذائع الصيت في استقصاء الجذور الاجتماعية في تكوين المعرفة فإنه يؤكد على عدم

¹ المرجع السابق نفسه، ص 136.

² المرجع السابق نفسه.

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

التقليل من شأن الرؤى العميقة (بجدة أصولها النقد-أدي) التي تركها كتاب "الاستشراق" فثمة "إرث فكري أكثر قوة و تنوعا يتمثل في أصول الفرضيات التي ساقها إ.سعيد و التي أضحت ثورية و جذرية في جزء منها إثر معارضة أصحاب السطوة المؤسساتية المفرطة الذين أثار "الاستشراق" استيائهم و اتخذوا جانب المعارضة العنيفة لمقترحاته".¹

وحتى نفهم حميد دباشي أكثر في اقتراحه لمسارات معرفية متكأ على علم اجتماع المعرفة للإضافة في صرح بنيان "الاستشراق" الذي شيده إ.سعيد، ارتيمنا تقديم معالم مختصرة في كيفية فهم دباشي لبعض أقطاب علم اجتماع المعرفة. قدم ماكس شيلر معطى أكثر جذرية في كتابه "محاولات في علم اجتماع المعرفة" -1924- عن العلاقة بين إنتاج المعرفة و تعديلها الاجتماعي قبل نصف قرن من كتابة إ.سعيد للإستشراق، ثم توسعت فكرته في عمل نُشر بعد سنتين بعنوان "أشكال المعرفة و المجتمع" -1926- ثم قدّم كارل مانهام بعد عدة سنوات عمله الموسوم ب "الأيديولوجيا و اليوتوبيا" -1929- مفترضا وجود دوافع تحفيزية للحياة الاجتماعية والشروط الاقتصادية على طبيعة و دور البنى المعرفية التي تُنتج ضمن معاييرها، ليقدم بعد ذلك عمله الملفت "علم اجتماع المعرفة" -1931-²

يرى دباشي أن شيلر و مانهام فاقا في نظريتهما الجسورة التي تربط بين ماهية و أنماط المعرفة و بين القوى الاجتماعية ما قدّمه إ.سعيد في استشرافه عمقا و تجذرا بأشواط، فمفهوم "المعرفة لكل البشر" هي المقولة التي أعلنها شيلر باعتبارها بدهيته الأولى في سوسيولوجيا المعرفة:

¹ المرجع السابق نفسه

² المرجع السابق نفسه. في: Max Scheller, *Problems of the Sociology of Knowledge*, Trans by Manfred Frings, (London Routledge and Kegan Paul, 1980).P65.

"كون المرء "عضوا" في المجتمع بالعموم فتلك معرفة قبلية بديهية و ليست معرفة تجريبية، و يُظهر تتخلق ذلك النوع من المعرفة أسقية على مستويات من وعي الذات و الوعي بقيمة الذات، لا توجد "أنا" دون "نحن"، و الـ"نحن" مترعة بالمتضمنات المتقدمة على الآنا.¹"

سبق كلام شيلر بعقود نظرية فوكو في المعرفة و التي سماها شيلر "المعرفة القبلية" التي تسبق البيانات التجريبية. ثم ينقل دباشي بدهية أخرى لشيلر أكثر أهمية في رؤيته لسوسيولوجيا المعرفة تنص على: "يوجد قانون ثابت يحكم أصل معرفتنا للواقع، أي معرفتنا بما يحدث أثرا عادة و يحكم استكمال المجالات الفردية للمعرفة، مطّردا في الوعي و في الأنساق المتلازمة للأهداف و الغايات.²" كان هذا قبل عقود من تقديم إ.سعيد لفكرته عن "الديوية" كشرط مؤثر في عملية انتاج المعرفة من قبل المستشرقين، إذ يرى دباشي أن مقولة شيلر "ما يحدث أثرا عادة" هو ما أصبح لدى إ.سعيد لاحقا الشرط الكولونيالي لإنتاج المعرفة. و في الاتجاه نفسه، يجترح دباشي من أفكار مانهايم فرضيات في مجال سوسيولوجيا المعرفة المجتمعية و يربطها بإحكام بنمط انتاج المعرفة الاستشراقية، باعتبار سوسيولوجيا المعرفة "نظرية التعريف الاجتماعي أو الوجودي للتفكير الواقعي." التي تسعى بالحصلة نحو "سبر العمليات الاجتماعية المؤثرة في عملية انتاج المعرفة" و "ضرورة نفاذ العملية الاجتماعية إلى منظور الفكر.³" ما فعله إ.سعيد مجملا، حسب دباشي، في "الاستشراق" هو إلحاق هذه المبادئ بالفاعلية الكولونيالية للاستشراق على مستوى العالم و بنمطها الاستشراقي لإنتاج المعرفة، مُركزا على رابط واحد قوي و تكاملي بين الشروط الاجتماعية (الكولونيالية) التي سُلّم جدلا بصلاحية نسقها المعرفي و بين دوافعها المحركة.

¹ المرجع السابق، ص 137. انظر في: Max Scheller, *Problems of the Sociology of Knowledge*, Trans by Manfred Frings, (London Routledge and Kegan Paul, 1980), p.76.

² المرجع السابق، ص 138.

³ المرجع السابق، في: Karl Manheim, *Ideology and Utopia*, Trans by Louis Wirth and Edward Shills, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936), p 103.

و بالنسبة للدباشي، يمكن استنباط أصول أفكار شيلر و مانهام الخاصة بسوسولوجيا المعرفة من أعمال كارل ماركس (1818-1883) و فريدريك انجلز (1820-1895) و الأيديولوجيا الألمانية، وجدلها المعمق فيما يتعلق بالرباط البنيوي بين مصالح طبقات بعينها و بين أنماط إنتاج المعرفة (الأيديولوجيا) الملائمة لتلك المصالح و الخادمة لها على أكمل وجه، ما كتبه ماركس و انجلز سبق أطروحات إ.سعيد بأكثر من قرن: "إنتاج الأفكار، إنتاج المفاهيم، إنتاج الوعي، متواشج بداية مع النشاط المادي و العلاقات المادية للبشر، و هي لغة الحياة الفعلية. الإدراك والتفكير والتواصل العقلي بين البشر يظهر في تلك المرحلة كتجّل مباشر لسلوكهم المادي".¹

تتبدى هذه النظريات أكثر عمقا، برأي دباشي، بما لا يقاس من افتراض سطحي بأن المعرفة التي كان المستعمرون الأوروبيون الطرف الأداة في إنتاجها أو في تعديل ما ينتج منها، قد وُضعت مباشرة رهن مصالحهم السياسية والمالية، فبالنسبة للدباشي فقد بيّن ماركس، انجلز، شيلر، و مانهام التكوين المؤسس للبنية البديهية في التفكير في عمق المستوى المعرفي قبل أن يُكتب سطرٌ واحد في مسألة إنتاج المعرفة، لذا يرى دباشي في استشراق سعيد أنه مثال خاص لتلك الرؤى المتبصرة التي صاغتها أجيال من المفكرين البارزين عبر حوارية ابداعية بين بعضهم البعض.

و هكذا لا يمكن عزل الرؤى النوعية الخاصة التي ضمها الاستشراق وصرف النظر عنها و كأنه عمل نزوي وضعه صاحبه مجرد إحكام أسانيده في مواجهة برنارد لويس و المستشرقين المعاصرين الآخرين ممن كانوا على خلاف سياسي معه، و لا يوضع أمثال هؤلاء المعاصرين على قدم واحدة مع أولئك المفكرين البارزين. و بالرغم من إغراق إ.سعيد في الرد على أمثال لويس و أقرانه المعاصرين، لكن دباشي يدعو إلى مقاومة، بكل الوسائل، إغراء إثارة الخلاف مع سعيد في نقطة و هي: لماذا وبدلا من الاستفاضة في تلك المصادر النظرية الجوهرية (التي تدعم و تعزز جدليته) مضى نحو إهدار صفحات كثيرة على برنارد لويس و أمثاله، إذ أن السمة المعاصرة و المباشرة للباب الثالث من الاستشراق،

¹ المرجع السابق، ص 139

"الاستشراق الآن" هي بالضبط ما جعلته نداء عالميا، و مع ذلك، ربما تكون قد جعلته بحاجة إلى دعم أكبر من الناحية النظرية.¹

ثم يمضي حميد دباشي في حججه مقترحا مسارات أخرى متنوعة من شأنها تعزيز جدلية استشراق إ.سعيد، فيمكن حسب دباشي حيك جدلية مقنعة تربط بين فكرة شيلر "عجز العقل" و فكرة ماهايم "تشرذم العقل" ثم تربط كليهما مع مفهوم جورج لوكاش -George Lukas- "تشيء الوعي" لتؤدي في خطوة تالية إلى بزوغ سوسولوجيا المعرفة في ألمانيا بين عامي 1918 و 1933 ثم تربطه بالأزمة الثقافية و السياسية في ألمانيا إبان تلك الفترة. و باعتقادي أن الذي فات دباشي ضمن تقديم اقتراحات مسارات معرفية أخرى في الربط بين الوعي و تظاهراته في الحالة الاستشراقية هو الإشارة إلى "تشظي و انشطار الوعي" في مضامين استشراق إ.سعيد وهو يفكك أطروحات إرنست رينان و إدوارد لاين و فلوبير و نارفال و غيرهم وربما يمكن ربط ذلك بفلسفة العقل (إن تم جدلا ربط الوعي بالعقل) و خاصة ما سمته المدرسة الأنجلوساكسونية بخداع الذات في كتابات الفلاسفة الأمريكيان في القرن المنصرم في نقطة "كيف يمكن للعقل أن يحمل أو يعتقد في فكرة و نقيضها في آن واحد".² بمعنى كيف يمكن أن يعتقد الكثير من المستشرقين في عظمة الشرق القديم كونه مهد الوحي و الحضارات و المعارف و العلوم و الجمال و الفنون، ثم يتبدى حاليا جغرافيا و منحطا و متخلفا، و كيف تظهر نسائه مستقلات و جريقات لكنهن سجينات أنوثتهن و فراغهن في الوقت ذاته؟ و ربما ينبغي قبل هذا و ذلك الاستئناس بملاحظات فرويد في تشظي و تضارب الوعي.

و تمتد العلاقة بين أنماط الوجود الانساني و طرائق التفكير و انتاج المعرفة إلى إرث متقدم امتد طويلا، برأي دباشي، و يمكن سبره بدءا من فرانسيس بيكون و فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين. و من الواضح في هذا السياق أن دباشي

¹ المرجع السابق نفسه.

² للمزيد في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الموسوعة العالمية للفلسفة في مسألة خداع الذات -philosophy of self-deception-

www.iep.utm.edu

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

يشير إلى مفهوم "المعرفة من أجل السيطرة على الطبيعة" في فكر بيكون لتنتقل في الوقت المعاصر إلى "المعرفة للسيطرة على الإنسان بحد ذاته" في بعض مفاهيم الفلسفة الغربية المعاصرة. و رغم الزخم السياسي الذي ناله استشراق إد.سعيد من حيث النتائج الاستثنائي للأدبيات النقدية، لكن حسب دباشي لا يلمس القارئ جذرية و تعمقا فيما يتعلق بطرحه النظري حول وجود رابط بنيوي بين الأسلوب الاستشراقي لإنتاج المعرفة و الكولونيالية، بل إن دباشي يكتشف أن طرح إد.سعيد مسالم من الناحية النظرية- أي أقل راديكالية بكثير في مضامينه من اقتراح ماهايم القائل بأن كل صيغ المعرفة والمعتقدات الممأسسة محتواة و مضبوطة سياسيا - لا يرتبط فقط بالإرث القديم لسوسولوجيا المعرفة التي تعقبنا أصولها الأولى في أعمال كارل ماركس و إميل دوركهايم و ماكس فيبر عبر أعمال ماكس شيلر و كارل ماهايم، بل يمكن في الحقيقة أن يتجاوز ميشيل فوكو تماما ليجد له أصولا في الشروحات الفلسفية للنظرية السياسية لدى كوينتين سكينر Quentin- Skinner والصلة التي افترضها بين المعنى الاجتماعي و العمل الاجتماعي.¹

و يربط دباشي في الأخير في جدلية مماثلة بين استشراق إد.سعيد و بين مدرسة أكثر أهمية في باب التاريخ الفكري تمثل اليوم في عمل دومينيك لاكابرا - Dominick Lacapra - و بتناول استشراق إد.سعيد، برأي دباشي، من زاوية سوسولوجيا المعرفة و بقراءته عبر عدسات تصحيحية نقدية سيتحقق من قراءتنا له: (1) سنعتقه من جميع التضمينات غير الموضوعية و البعيد عن جوهر مضمونه باعتبارها جدلا انفعاليا بينه و بين خصومه المستشرقين، ونمنح بالتالي حيزا أكبر و ثقلا و أهمية إضافيين لمغزى نقاشه، (2) سننقده من القراءة المتعسفة للمثقفين العرب والمسلمين ذوي الطابع الشعبي الذين وجدوا فرصة سانحة لنقد "الغرب" (و هو في الغالب تجريد أجوف، فجلا ما

¹ المرجع السابق ص 139-140، وانظر في: James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).p.69

فعلوه بالنتيجة كان إضفاء المصداقية عليه) و هي قراءة خاطئة سعى إ.سعيد لتصحيحها على الدوام،¹ سنمنح الاستشراق فسحة للحركة في مواجهة أكثر منتقديه (أي منتقدي إ.سعيد) أهمية مثل جيمس كليفورد الذي يتوجب عليه -أو على مؤيديه - مجابهة إرث فكري متجذر في أصل جدلية الكتاب، و أكثر اتساعا وحضورا من مسألة "الانسية المتبقية" التي تعتبر من بين أهم المفردات المنهجية المقترحة في انتقادات إ.سعيد) و يمكن في الأخير، في تقدير دباشي، استجلاء الفوارق بين الشخصوس المبرزة و المرموقة في البحث و بين العملاء الذين كرسوا مسيرتهم العلمية و الأكاديمية في خدمة السلطة و القوة بينما نقرأ أعمال هؤلاء و هؤلاء ضمن الشروط المعرفية لماهية البحث العلمي الذي شاركوا في صياغته.²

حدّد حميد دباشي المسار الذي يربض من ورائه المنتج المعرفي الاستشراقي و ذلك من خلال ربطه بين البنية المعرفية المشتملة في سوسيوولوجيا المعرفة التي تزخر بها المدرسة الألمانية خاصة و بين السلطة و القوة الكولونيالية، إذ يولي لهذا المسار أهمية كبرى في التحليل النقدي للدراسات الاستشراقية، و يفتح أمام الباحثين امكانية استكشاف أفاق مسارات أخرى ربما لا تقل أهمية عن تلك التي ارتأها.

و استند دباشي في رجوعه إلى الأصول المعرفية للاستشراق أيضا إلى نظرية توماس كوهن -Thomas Kuhn- حول النماذج -Paradigms- حيث انتهت النظرية إلى أن لا معرفة ممكنة إن لم تقدم في إطار معرفي نوعي (أو نموذجي حسب ما سماه كوهن) من المرجعية، و كانت نظرية النماذج أيضا الأساس الذي قامت عليه سوسيوولوجيا المعرفة. إذ تحدث كوهن عن أزمة الاكتشافات العلمية عقب استنفاد النموذج مما أدى إلى "تغيّر النموذج" الذي وضع

¹ المرجع السابق نفسه. انظر في: Dominic Lacapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).p.132.

² المرجع السابق نفسه.

حجر الأساس لآلية عمل الاكتشافات العلمية.¹ و لم يكن النموذج الاستشراقي لإنتاج المعرفة حصبا بارتكازه فقط على الخصائص المميزة لفعاليته المعرفية كنمط وضعي أولي للتحري و الاستقصاء و للنقد النصي و أصول فقه اللغة و التقاليد الأدبية و اكتسابه من ثم مفاهيم مفضلة في القونة و التشريع الخاصة به، و لكن أيضا بالاستناد إلى موقع علاقات السلطة الكولونيالية بين النظام المعرفي ذاته و بين مواضيع بحثه العلمي، و ضرورة إدغام "الشرق" في صورة "شيء" تمكّن معرفته من قبل المستشرق (الذات العارفة).²

و في هذا المنحى يعرض دباشي نموذجين لشخصيتين في البحث الاستشراقي، الأولى تتمثل في أرمنيوس فمبيري - Armin Vambery - الذي كان مستشرقا مغامرا و جاسوسا ماجورا للكولونيالية البريطانية، و غولدتسيهر المستشرق المناوئ للكولونيالية فرغم التباين بينهما على المستوى الفكري والأخلاقي لكن هذا يُعد أقل أهمية من عامل مشترك بينهما وهو التماثل في الآلية البحثية والأدوات التحليلية وأيضا في المناطق المجهولة التي غابت عنهما (المناطق التي لم تحظ بالبحث لعدم الاهتمام بها)، و اشتغال كل منهما ضمن المجموعة ذاتها من الافتراضات المعرفية عن "الشرق" باعتباره "شيئا" و هذا الشيء معرفته ممكنة فكان كلاهما هناك لهذا الغرض. و رغم مناوئة غولدتسيهر للكولونيالية، حسب دباشي، لكنه ظلّ يشغل ضمن الأطر والنماذج المعرفية الاستشراقية المعدة سلفا إذ "لم يتمكن، في لغة البحث التي استعملها، من الخروج عن نسق الخطاب الكولونيالي المشروط، فكانت تصوراتهِ حول التاريخ الفكري للإسلام محددة "بمناطق مجهولة" تمثلت في عدم معرفته بمنظومة الفرضيات المعرفية و البنية الخطابية اللتين ينتج تصوراتهِ في سياقهما."³

¹ المرجع السابق، ص 141، وانظر: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, the University of Chicago Press, 1962)/1996.

² المرجع السابق.

³ المرجع السابق.

و من زاوية معرفية أخرى ينقل دباشي عن هانز جورج غادامير – Hans George Gadamer – في عمله "الحقيقة و المنهج" 1960-1975، في أن الفهم قد أصبح ممكنا ليس على الضد من "التحيزات" بل بسببها، و بناء على قراءته لفكرة هايدغر عن "البنية المتقدمة للفهم" كرس غادامير مبحثا كاملا في الحقيقة و المنهج ل: "مشكلة التحيز" و بعد تقييم نقدي للتشويه الذي ألحقه التنوير ب "التحيز"، تابع عرض فكرته ليخلص إلى حقيقة أنه الشرط الفعلي للفهم.¹ و يتمثل هذا التحيز، حسب قراءة دباشي، في تحامل المستشرقين المؤذي اتجاه الشرق الذي قاموا باختراعه ابستمولوجيا، حسب جدلية إ.سعيد المقنعة، حيث كان الوسيلة في جعل فهمهم للشرق ممكنا، و تبدى على هذا النحو في أصل البناء البحثي الهائل الذي أسسوه.

بالنسبة للدباشي، يُعتبر هذا مُختصرا لأمثلة من ميادين متباينة تساعد على التمييز بين البُعدين المعرفي و السياسي للاستشراق، فقبل وقت طويل من إطلاق سعيد رصاصة الرحمة "النوعية"، كان الاستشراق قد انهار تحت وطأة تناقضاته السردية الخاصة أو استنفاده المعرفي و إمكانياته المنتجة بسبب استبطانه اللغة الشائعة لدى كوهن و فوكو و كلود ليفي شتراوس و كل "الما بعد بُنيويين" الآخرين، وهكذا يرى دباشي أن إ.سعيد كان بنيويا أكثر من أي شيء آخر، يتقضى نمطا معرفيا لإنتاج المعرفة (المساهم في مشروع الكولونيالية الأوروبية على وجه الخصوص) ساعيا لكشف المناطق المجهولة. و بالنظر إلى البُعد السياسي لمشروعه عبر سيره لطريقة عمل الكولونيالية و الإمبراطورية، فقد قدم استشراقه، برأي دباشي، تصوورا ذا أهمية عالمية أبعد من كل ما أنجزته سوسيولوجيا المعرفة (أو المعارف على وجه العموم الطموحة نظريا لكنها ضيقة الأفق موضوعيا).²

¹ المرجع نفسه، وانظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية في تأولية الفلسفة، ترجمة حسن ناظم، (طرابلس: دار أوبا للنشر والتوزيع)، 2007. و انظر أيضا الموسوعة العالمية للفلسفة: www.utm.edu.org

² المرجع السابق، ص 144.

رأينا سابقا كيف مضى حميد دباشي يرفع من أجل المحاجة المعرفية في نقد الاستشراق مقترحا مسارات أخرى من شأنها تعزيز جدلية استشراق إ.سعيد، فتوصل إلى إمكانية حيك جدلية مقنعة تربط بين فكرة شيلر "عجز العقل" و فكرة ماهايم "تشرذم العقل" ثم تربط كليهما مع مفهوم جورج لوكاش -George Lukas- "تشيء الوعي" لتؤدي في خطوة تالية إلى بزوغ سوسيولوجيا المعرفة في ألمانيا في أوائل القرن الماضي ثم تربطه بالأزمة الثقافية والسياسية في ألمانيا إبان تلك الفترة.

و في سياق اقتراح مسارات معرفية أخرى معززة و مغذية لجدلية إ.سعيد في استشراقه، يرى دباشي أنه من الضروري معرفة التمايزات بين الاستشراقات (و الجمع مقصود) حسب الحقب التاريخية لكي يتم ملاءمتها بالمنظومة المعرفية المناسبة في النقد و التفكيك و التمحيص، و لا يتحقق ذلك برأي دباشي إلا من خلال قراءة متفحصية و مدققة لتحولات المشاريع الكولونيالية و مقاصدها و أغراضها و مخططاتها. كان الامام بالنصوص الكلاسيكية من زاوية فقه اللغة و علم الدلالة ملائما للاستشراق اليوناني المغربي في عداته للفرس و كذا الاستشراق الأوروبي الذي جعل من العثمانيين خصما و منافسا مهيبا و مخوفا، ثم تميّز الاستشراق في أعقاب الحرب العالمية الثانية بدراسات المناطق - Area studies- و هي الفترة التي ارتبط الاستشراق فيها بتراجع الهيمنة الأوروبية في العالم و بزوغ الامبراطورية الأحادية القطب مُمثلة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث شهد الاستشراق تحولا كبيرا بعد اتكائه المستبطن على المنظومات المعرفية السالفة الذكر و المقاربات الكلاسيكية في دراساته عارفا، بحسب دباشي، تشظيا و تناضحا معرفيا، وهو ما سنلقي عليه الضوء في المبحث الآتي.

1 ما بعد الاستشراق: من الوحدة والجوهرانية إلى التناضح* والتشظي المعرفي

كما رأينا سابقا فإن نمط انتاج المعرفة يعد مرتبطا بنوعية الإمبراطورية و مشاريعها في المنطقة و منها الشرق الأوسط الذي لُققت له هذه التسمية في المكتب البريطاني في الهند قبل ظهور الأصول المعرفية الخاصة بـ "دراسة المناطق" مع بروز الإمبراطورية الأمريكية الأحادية القطب كبديل عن التسميات الاستشراقية الكلاسيكية الأوروبية للدراسات التي كانت تعنى بالشرق أو المشرق. فقد تميّزت الدراسات الاستشراقية قبل بزوغ الامبراطورية الأمريكية بإطارها المرجعي كوحدة جوهرانية ترجع إلى منظومة معرفية تبنتها "الذات العارفة" الأوروبية و ارتكزت على مفاهيم السوسولوجيا المعرفية المفضية إلى المعرفة من أجل أهداف و غايات وأيضاً أسبقية البنية المعرفية المرتكزة على "التحيز" قبل الفهم، والأخير لتشيء الذات الخاضعة، بينما تتباين أنماط انتاج المعرفة في مرحلة ما بعد الاستشراق أو في زمن الحرب الارهاب، حسب وصف دباشي، و تتأرجح باعتبار الحاجة التي تملئها المشاريع الامبراطورية ورؤيتها للعالم بصورة تتوافق مع هيمنتها عليه.

اجتراح أنماط انتاج المعرفة من خلال التركيز على نظريات سوسولوجيا المعرفة ساعد دباشي في النأي بمنهجية إ.سعيد عن مجرد الاتكاء على إشكالية التمثيل حسب جدلية فوكو و كذا الاغراق المفرط في الجانب السياسي لتداعيات الاستشراق، و من ثمة استنباط تصور تاريخي يستبعد توثين -fetishisation- السؤال المتعلق بالكولونيالية و يستوعب بشكل أفضل الأنماط المختلفة و الممسوخة لإنتاج المعرفة حول الاسلام و منطقة ما سُمي بـ "الشرق الأوسط"، و يدعو دباشي في هذا السياق إلى افتراض مفهوم "التناضح المعرفي" في استيعاب مرحلة ما بعد الاستشراق.

* مصطلح مقتبس من كتاب حميد دباشي "ما بعد الاستشراق" ويقصد به التحول والتفكك الذي تشهده المعرفة في الغرب وتحولها من المناهج المتبعة في الأكاديميا الغربية إلى مراكز أبحاث استراتيجية واستخباراتية.

و تفضي معاني "التناضح المعرفي" في فكر دباشي إلى افتراض نمط من انتاج المعرفة مجرد من أي صلة بالتمثيل، حيث تتلاشى البنى التي قامت عليها وحدة و جوهر المعارف الاستشراقية الكلاسيكية (كالانثروبولوجيا و التاريخ و فقه اللغة والدلالة و السوسيولوجيا و غيرها) لتعوضها معرفة معنوية أو خاصة في مراكز البحث و الفكر و هي أجناس مختلفة و هجينة من معرفة مُنتجة مُعدة للاستخدام مرة واحدة، لا تقوم على معرفة ثابتة أو مشروعة وإنما أشبه بالسلع ذات الاستعمال الواحد و غير القابلة للاستبدال، معرفة مُنتجة على شاكلة الوجبات السريعة، أكواب و أشواك و ملاعق بلاستيكية، كما هو المحقق من استخدام ورقة قابلة للتحلل حيويًا و يمكن إعادة تدويرها لأغراض بيئية وهذا، حسب دباشي، هو منهج عمل إمبراطورية بلا هيمنة.¹ في قراءتي النقدية للاستعمال الأوحده للمعرفة من زاوية التناضح والتشظي، يجترح دباشي هذا المعنى من نقد جيحك للرأسمالية ومنتجاتها المادية و الاستهلاكية المجددة للاستخدام الأوحده و إعادة التدوير، و لكن من غير ذكره أو إحالة إلى مصادر أفكاره، بالرغم من نقد دباشي اللادع لجيحك أو المفاهيم الاستشراقية في أفكاره حول المشرق.²

و برأي دباشي، توأم منشأ و دور هذا النمط من انتاج المعرفة مع الوهم الإمبراطوري الذي يخدمانه إذ أن معضلة و أصل الإمبراطورية (الأمريكية) تبدأ من أصلها السياسي و مأزقها المابعد حدثي، ووهما بامتلاك السيادة و السلطة و المشروعية، و ما يجب تحطيمه، حسب دباشي، هو سطوة الجذور العسكرية في مفهوم الإمبراطورية و التي تمكن من انتاج المعرفة بغض النظر عن الأسلوب، تحطيمها في مصطلحيتها الأمريكية الإنجليزية فالجذر اللاتيني الذي يفصل بين Potestas و potentia أي بين السلطة في دولة مترامية الأطراف لا شكل لها و بين سلطة مركزية تحوز المصدافية و المشروعية قد تاه و ربما عمدا عن دلالة "السلطة" التي تنزعها الإمبراطورية الأمريكية في إنجليزيتها.

¹ المرجع السابق، ص 269

² انظر WWW.The Philosophical Salon/Gijek-21-02-2021

ما يجادل فيه دباشي، أنه بقدر ما أفضت السلطة (المركزية ذات المصادقية والمشروعية) إلى تكوين ذات السيادة الأوروبية العارفة، فالسلطة في امبراطورية (مترامية الأطراف و غير متجانسة) كانت قاصرة تماما و فقدت إلى الأبد مقدرتها على خلق استقلال ذاتي فاعل لذات السيادة العارفة (أوروبية أو سواها) التي تسعى بالتالي إلى المطالبة به. بمعنى آخر، كان كانط آخر من صاغ تصورا ميتافيزيقيا لذات السيادة (الأوروبية) كرواية للتاريخ كلي الحضور كلي القدرة و "المحيط بكل شيء علما". كانت الحقبة الكلاسيكية للاستشراق بوصفه الأداة الذكية للكولونيالية منسجمة مع السيادة المطلقة للذات العارفة الأوروبية حين ارتحلت جيوش من المستشرقين المنتفعين حول العالم صوب المنطقة العربية و الاسلامية و قامت ببلورة معرفة مُقبولة تمكّن من معرفة المنطقة و استملاكها و حكمها في آن واحد. و برأي دباشي، لم يعد لذلك النمط من إنتاج المعرفة و الذات السيادة التي انتجته وجود منذ زمن طويل، والجاثم فوق الصدور اليوم هو دولة الاستثناء في عصر يسميه دباشي "الحياة العارفة"، حيث تكون اللغة ترفا و إفراطا وتحمل الإيماءات معانٍ محضة لا حصر لها، و المعرفة المخايثة لدولة الاستثناء هذه كحكم امبراطوري هي المعرفة المقدمة بطريق الارتشاح (التناضح)، معرفة اللاشيء، معرفة من دون فاعلية ذاتية في خدمة امبراطورية بلا هيمنة.¹ و بتأكيد دباشي على انتقال أنماط انتاج المعرفة الاستشراقية من وحدة جوهرائية ذات أبعاد معرفية متعددة و متنوعة بوصفها أداة للكولونيالية إلى نمط "التناضح و الارتشاح المعرفي" عقب الحرب الكونية الثانية و بداية مع الحرب الباردة، فإنه يعزّز أفكاره و افتراضاته في هذا السياق بإسقاطات من واقع دولة الاستثناء و الامبراطورية بلا هيمنة نوجزها اختصارا فيما يلي.

¹ المرجع السابق، ص 271

3 ما بعد الاستشراق و تمظهرات التناضح والتشظي المعرفي

تتبدى معالم التناضح المعرفي في فكر دباشي أكثر تجليا ووضوحا كآخر أطوار إنتاج المعرفة باعتبار أن عملية "قولة الذات" في هذه المرحلة لا يُعتمد فيها على منهج خاص لعدم اعتمادها أساسا على تصوّر بعينه نموذجي أو معرفي، و بحسب دباشي رأى بعض الكُتّاب و المفكرين ممن ينتمون إلى التيار اليميني المحافظ في الولايات المتحدة أن قسم دراسات المناطق التي أنشئت عقب الحرب الكونية الثانية، كقسم دراسات الشرق الأوسط و الأدنى و غيرها، قد فشلت فشلا ذريعا كأذرع خادمة و ملبّية للحاجيات المعرفية و الأمنية و الخيارات الجيو-سياسية للجهات المعنية بصنع القرار و السياسات الخارجية، خلافا للنجاح الذي حققه الاستشراق الكلاسيكي الأوروبي منذ القرن التاسع عشر الذي ارتكز على حشود من المستشرقين المتخصصين في شتى المعارف التي كانت تتوخى الفاعلية القصوى في خدمة و تعزيز يد الإمبراطورية الضاربة.

و كمثال لهذا الفشل الذريع حسب هذه الجهات اليمينية المحافظة عدم التحاق قسم دراسات الشرق الأوسط في التعبئة و الموافقة على حرب بوش الابن " الصليبية"، و يذكر دباشي من بين هؤلاء المتطرفين اليمينيين (منهم شخصيات صهيونية بارزة) قائمون على أعمال شبكة استخباراتية تشتغل من خلال معهد هوفر -Hoover- للدراسات والأمن القومي الأمريكي تستهدف قسم دراسات الشرق الأوسط بالانتقاد و التهجم و اقناع صناع القرار بعدم جدوى و فشل مثل هذه الأقسام، من بين هؤلاء حسب دباشي: مارتن كارمر، دانييل بايس، ستانلي مورترز وديفيد هورويتز و غيرهم.¹ و تتظافر جهود هؤلاء موازاة مع انضمام نادي من الأثرياء و "الراعين الرسميين" اعتمادا على ما تقدمه أذرع الاستخباراتية ليرسل الرسائل و البريد الإلكتروني و يجري المحادثات مع موظفي و أساتذة الجامعات للتهديد بقطع الدعم المادي، بالإضافة إلى بعض الصحف المحلية المتخصصة في نشر الفضائح المستهدفة

¹ المرجع السابق، ص 273

لأعضاء هيئة التدريس فتقلب حياتهم اليومية في مجتمعاتهم إلى جحيم. و تنضم أيضا إلى المعزوفة جهات دعائية تسرب إلى الحرم الجامعي و تستعمل التنظيمات الطلابية كقنوات يمارس من خلالها البطش بأعضاء هيئة التدريس المستهدفين، و أخيرا تقوم جهات متطرفة و مخلولة، برأي دباشي، بممارسة التهديد بالقتل عبر مكالمات فاحشة وعنصرية تستهدف الطلبة و الأساتذة (وعائلاتهم) طالبة منهم التوقف عن الكتابة و الكتابات التي تثير استهجان المتصلين.

و بذكر دباشي لبعض أسماء هيئة التدريس في مختلف الجامعات الأمريكية ممن تعرضوا لهكذا تهديدات و ابتزازات، يتناول حالة الأكاديمي نورمان فنكلشتاين الذي تعرض كتابه الموسوم "أكثر من الوقاحة: امتهان معادة السامية و التلاعب بالتاريخ" (2005) من مطبوعات جامعة كاليفورنيا لحملة شنها اليميني الصهيوني آلان ديرشوتز لوقف نشره و رافقتها رسالة تهديد من الحاكم آرنولد شوارزينغر (بطل الافلام الأمريكية الذي استضافته بعض القنوات العربية لتزكية الممارسات الاستبدادية مقابل قبض أموال باهضة)، كمثال واضح يبين المخاطر المهنية التي يتعرض لها بعض الأكاديميين المعارضين لسياسات الامبراطورية الشرق أوسطية، و يأتي عمل عميد جامعة كولومبيا الأسبق، جوناثان كول – Cole Jonathan "الحرية الأكاديمية في مرمى النيران" كرد حاسم على تلك التطورات الخطيرة. و يقف على الضفة المقابلة من العميد كول زمرة من المتواطئين تضم رئيس الجامعة لي بولينغر –Lee Bollinger- ورئيسة كلية جوديث شابريو –Judith Shaprio- مع فريق من المهاجمين البغاة، إضافة إلى يد العون التي تقدّمها صحفٌ يفترض فيها الطابع الراديكالي الليبيرالي كنيويورك تايمز و الأمة. و يزداد الوضع تأزما جراء ممارسات

بعض المنظمات الحقوقية التي تسارع أطقمها إلى حماية المعارضين و النشطاء المنشقين مثل أكبر غانجي في "الجمهورية الإسلامية البعيدة" في حين أنها تتغاضى و تتعامى عن أحداث تجري أمامها مباشرة في نيويورك.¹

لكن الأزمة المندلعة بين هذه التيارات، برأي دباشي، لا تعني النهاية الوشيكة لأقسام دراسات الشرق الأوسط و النظم التعليمية الخاصة بها على اعتبار أنها استنفدت فائدتها المعرفية و اخفقت حاليا في البرهنة على نجاعتها بما يخدم الإمبريالية الأمريكية أن مصطلح "الشرق الأوسط" أو مشتقاته قد فقد صلاحيته. لا يزال هذا المصطلح و الدراسات المتعلقة به كالعربية و الإيرانية و التركية وثيق الصلة و ذا أهمية استثنائية عسكرية و استراتيجيا و لوجستيا و هو مترافق رغم ذلك و بحكم الضرورة مع خطاب كلامي جديد. و برأي دباشي أدى التحالف بين معاهد و مراكز دراسات، كمعهد هوفر لدراسات الأمن القومي و مدرسة الدراسات المتقدمة في جامعة جون هوبكنز من جهة و مدرسة الدفاع القومية و كلية الحرب القومية و مدرسة خريجي البحرية من جهة أخرى إلى استبعاد شروط العمل الأكاديمي الخاصة بأعضاء هيئة التدريس -التقييم الأكاديمي السابق على التعيين و الترقية، المنشورات المطلوبة للتقييم الأكاديمي، إضافة إلى التقرير الثابت لأعمال البعثات العلمية التي تنتظر المراجعة و التقييم، و الأهم من كل هذه الأشياء تدريب الأجيال التالية من الباحثين - ليكون عملهم موقوفا على ما يتصل بشؤون الأمن القومي الأمريكي. هذه الظروف و التغيرات أدت بباحثين، مثل المفكر إ.سعيد و غيره، مناوئين للسياسات الأمريكية في المنطقة العربية و الإسلامية إلى سبر معالم إنتاج المعرفة الجماهيرية (الشعبوية) بما يتلاءم مع النزعات الأيديولوجية السلطوية في زمننا الراهن.²

يرى دباشي في الدراسات الصادرة عن هذه المعاهد و المراكز المتحالفة مع الدوائر الأمنية تطورا و تحولا تشهده أنماط إنتاج المعرفة حول الاسلام و "الشرق الأوسط" و مدخلا نحو معرفية جديدة أو معاكسة، ولتحري خصائص هذه

¹ المرجع السابق، ص 274.

² المرجع السابق

المعرفة المعاكسة يجب البدء من البناء الاجتماعي للواقع و أقسام الدراسات الأمنية المخاذية لها و التي تقوم مقام الطابور الخامس ضمن الجامعات بالإضافة إلى أعداد كبيرة من الكتاب والصحفيين و المراسلين. من بين الكتاب ذوي الأصول و الثقافة الاسلامية أمثال آذر نفيسي، ابن وراق، آيان حرسى علي، سلمان رشدي و فؤاد عجمي وغيرهم، فقد تضافرت جهود هؤلاء مع مراكز الأبحاث وأقسام الدراسات الأمنية لاختراع لغة عامة تكون بدورها المرجع اللغوي لمن هم في مواقع السلطة، وتحقق رواجاً و مشروعية للمثل السياسية الخاصة للزعماء الغربيين و سياساتهم في المنطقة.

هؤلاء تنفق مواقفهم و قراراتهم، برأي دباشي، مع نموذج البناء الاجتماعي الذي اقترحه علماء الاجتماع أمثال بيتر بورغر-Peter Berger- و توماس لوكمان-Thomas Luckmann- في الجدل المؤثر بين مراحل ثلاث من التطور المنطقي: التخريج-Externalisation- (تبرير الحدث بالعوامل الخارجية)، الموضعة -Objectivation- (إسقاط التخريج على الواقع)، و الاستدخال-Internalisation- (الإحتياف)، تُمكن ملاحظته هنا على نحو خاص في البناء الاجتماعي للمعرفة حول الإسلام و "الشرق الأوسط" تحت الإكراه السياسي في عالم ما بعد الحادي عشر سبتمبر و الهزة الاجتماعية المترافقة معه. حيث تجتمع هذه الأذرع (منها الأسماء التي ذكرت سابقاً) الخادمة للأجهزة الأمنية للإمبراطورية لاستحداث نمط بعينه من المعرفة حول موضوعات و مجالات الهزة المسببة، ثم تتم موضعة هذه المعرفة (إسقاطها النفسي) من خلال تدويرها في فضاء الإعلام الجماهيري و إكسابها الشرعية عبر تداولها علناً في منطوق السلطة بما يؤدي بالنتيجة إلى استدخالها (إحتيافاً) كحقيقة ناجزة. و بالتالي، لا

تخلق هذه المعرفة إجماعاً مشتركاً حول الإسلام أو "الشرق الأوسط" وحسب، بل تؤطر مصطلحات الرأي الآخر المخالف و الطارئ أو العرضي الذي يطعن بها.¹

و في هذا السياق يؤكد دباشي بأن تمّ تعريف الخلاف في حدّه الأدنى للمعرفة المخرّجة و الموضوعة و المستدخلة في البنية الاجتماعية للواقع باعتباره انحرافاً اجتماعياً و\أو نفسياً، و يذكر دباشي في مثال مذهش حول هذه النقطة أن عالماً نفسياً اجتماعياً يبادر بالاتصال بالمئة وواحد أستاذاً جامعياً الذين اعتبرهم بعض اليمينيين و دعاة الحملة الصهيونية الأكثر خطورة على رفاه الأمريكيين، كي يدعوهم للمشاركة في الدراسة التي كان يعدّها حول الانحراف الاجتماعي، مستعينا بهم كشواهد لإثبات وجود خصال نفسية منحرفة يتسم بها أولئك المعارضون لنمط المعرفة المسيطرة المتعلقة بالسياسات الخارجية الأمريكية.²

مُحصّلة فكرة دباشي فيما يخص مرحلة ما بعد الاستشراق أنه يمكن اعتبار الطور المتأخر من إنتاج المعرفة حول الإسلام و الشرق الأوسط إشارة في الواقع لنسقٍ من المعرفة يمكن تسميته تناضحاً (ارتشاحاً) معرفياً، و يعني دباشي بذلك الطور اللاحق للحقبة الاستشراقية حيث لم تعد الجامعة أو معهد الأبحاث حصون لهذا النوع من المعرفة، و إنما يتم نشر هذه المعرفة على نطاق واسع ضمن المنتديات العامة و الخاصة المختلفة بحيث لا يمكن تبويبها و تصنيفها (و تأصيلها و التحقق الموضوعي من مصادرها) فيغدو فعلها أقرب إلى العزف النشاز. يشير التناضح (الارتشاح)، حسب دباشي، إلى تدفق المعلومة أو التضليل باتجاه الداخل عبر غشاء نفوذ من الإعلام الجماهيري - شبكة خلوية

¹ المرجع السابق، ص280

² المرجع السابق، ص281

معقدة واسعة الانتشار أو تجاوب مغلقة حيث تجري عملية التحويل - نحو المجال العام ككل متحولة إلى صيغة أكثر

تكثيفا من: التخرّيج، الموضوعة، و الاستدخال بحسب بيرغر و لوكرمان.¹

هذا النهج الأخير هو الوجه الآخر للخصخصة الشرسة لعملية إنتاج المعرفة على منوال الخصخصة في مختلف الأنشطة

و الخدمات الاستخباراتية (حتى التعذيب) التي تتعاقد عليها المؤسسة العسكرية الأمريكية، فلا ريب أن خصخصة

إنتاج المعرفة، برأي دباشي، تتبدى بصورة رئيسية في مراكز الأبحاث، بيد أنها تمتد نحو الجامعات ضمن عملية ممنهجة

يتم فيها تحويل الجامعات إلى شركات Corporation و هو ما يتضح اليوم في سلوك رؤساء الجامعة حيث

يتقمص هؤلاء و بصورة مطردة دور المدير التنفيذي الأعلى لشركة كبرى و يعتبرون أعضاء الهيئة التدريسية مجرد

موظفين لديهم بالمحصلة. و تنبئ عن هذه الحقيقة الأخيرة المداخل الضخمة التي يتلقاها رؤساء الجامعة الذين

يعمدون فوق ذلك إلى سحب قرارات التقييم الأكاديمي تدريجيا من مكتب العميد إلى يد الرئيس. و كمثل جوهري

في قضية حرية التعبير، حسب دباشي، تصل هذه الخصخصة أو التشريك في الجامعات الأمريكية إلى التصريح علنا بما

يلي: لأننا نمارس التعليم في مؤسسات خاصة، فإن حقوق التعديل الأول لا تشمل الحرم الجامعي (التعديل الأول من

الدستور الأمريكي الذي يضمن حرية التعبير للجميع).²

وقف الباحث الأكاديمي حميد دباشي على مواطن القوة و القصور في استشراق إ.سعيد مؤكدا على ضرورة تبيين و

تعزيز الركائز المعرفية التي تمت الإشارة إليها باختصار محل في تسليط الضوء على المنتج الاستشراقي، و أيضا التأكيد

على ضرورة إمطة اللثام عن أهم معالم أنماط إنتاج المعرفة في مرحلة ما بعد الاستشراق في زمن الامبراطورية الأحادية

¹ المرجع السابق، ص 281

² المرجع السابق

القطب، و جاءت مقارنة أخرى لتسند افتراضات دباشي في هذا المجال مركزة على مواطن القصور في أطروحات إ.سعيد متناولة الجانب المعرفي من زاوية مغايرة كذلك وهو موضوع بحثنا في المبحث الآتي.

ثانيا: وائل حلاق و مشروع نقد الحداثة: أو مقارنة الاشكال في أصوله و ليس في فروعه فقط

يعتبر وائل حلاق* من أهم الباحثين الأكاديميين الذين غاصوا في الإشكالات الأخلاقية والمعرفية والسياسية التي أنتجتها الحداثة منذ قرون، حيث قامت منهجيته في بحث موضوع الحداثة على مقارنة جوهر إشكالياتها في كليتها وجوهرها و ليس في وحداتها و أجزائها، فهو يولي أهمية كبرى في بنية الاشكال والأسباب المغذية له إذ يرى أن الحداثة شيدت على صرح معرفي و علمي انعكس على الممارسات الانسانية و المؤسساتية بمختلف تشكلاتها و ما يقبع ورائها من فاعلية سياسية تبتغي التوسل بأليات من أجل الهيمنة و السيطرة، فمن خلال عملية حفر في قلب تلك الصخور الضخمة التي تتخفى من تحتها تظاهرات الحداثة يصل الانسان إلى فهم أعماق نفسه و ماذا يريد و إلى أين يتبغي الوصول. لذا تقبع مساءلة اشكالية الاستشراق في فكر وائل حلاق ضمن بنية فكرية و معرفية قام عليها صرح الحداثة الغربية، فليست الظاهرة الاستشراقية إلا جزء في الكل و هي الجسر الموصل إلى جوهر و مكونات الحداثة، و رغم أنها جزء في هذا البناء المعرفي فإن الظاهرة تظل ملفتة و ذات أهمية في فهم بني الحداثة و فروعها التابعة و على رأسها اليد الضاربة ألا وهي الكولونيالية، لذا يأتي ضمن المباحث التالية محاولة تسليط الضوء على رؤية وائل حلاق للظاهرة الاستشراقية في شكلها الكلي و الجوهري، فكيف قارب الموضوع؟ و ما هي المآخذ و الاشكالات التي

* وائل حلاق) ولد عام 1955 م، هو باحث فلسطيني الأصل، كندي الجنسية، مسيحي الديانة، متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، يعمل كأستاذ علوم اجتماعية في جامعة كولومبيا - قسم دراسات الشرق الأوسط. التحق حلاق بعد حصوله على شهادة الدكتوراة من جامعة واشنطن بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكغيل وعمل كأستاذ مساعد بالقانون الإسلامي عام 1985 م. نال درجة الأستاذية عام 1994م. يعتبر حلاق مؤلف ومحاضر واسع الإطلاع إذ لديه الكثير من الاسهامات بمجال الدراسات الإسلامية. ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها العبرية والإندونيسية والإيطالية واليابانية والتركية. انظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

استنبطها من فكر إ. سعيد في عمله "الاستشراق"؟ و ماهي أهم معالم المنهجية التي ارتآها في استشكال الظاهرة

الاستشراقية؟

1 حدود الاستشراق والإشكالات المطروحة في مقاربات إ. سعيد

يتبدى الإشكال الذي يطرحه مصطلح "الإستشراق" جليا بالنسبة لوائل حلاق خاصة من جهة تصنيفه، فهل يمكن مقارنته كحقل أكاديمي معرفي أم أنه بناء أيديولوجي و بالتالي يمكن التعامل معه كأبي خطاب آخر مُثقل بالتحيزات؟ والافتراض الموجه للخروج من هذا الإشكال يتمثل في أن الخطاب العلمي ليس أيديولوجيا و لا يصح أن يكون كذلك، فالأيديولوجيا تقع على النقيض من البحث الموضوعي النزيه. ومن أجل فكّ الغموض الذي يشكّله مصطلح "الاستشراق" الملمغم، يحيلنا حلاق إلى مخرج أشار إليه بالتمييز بين نوعين من الاستشراق، استشراق موضوعي "خال من الازدراء و التحيز" (orientalism، بحرف O صغير) يشير إلى "البحث الفكري الغربي المتواصل الذي يتناول أفكار الشرق و ممارساته وقيمه، لا سيما في المجال الديني."؛ و الثاني (Orientalism، بحرف O كبير) يشير إلى "البناء المعرفي" و "المؤسسة الشركاتية" القائمين على "دوافع أيديولوجية" أي ذلك الاستشراق الذي وجه له أنور عبدالمملك و عبداللطيف الطيباوي وإدوارد سعيد سهام النقد.¹

يُبرهن الكاتب على وجود الإستشراق الموضوعي بالإشارة إلى بعض المستشرقين، و خاصة المتخصصين في شؤون الهند، الذين ثمنوا روحانية الشرق و أدانوا الكولونيالية بصفة عامة، و بناء على هذا حُكم على طرح سعيد ب

¹ Harry Oldmeadow, Journeys East: Twentieth-Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions, (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004), p.7. In وائل حلاق، قصور الإستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي، ص 26.

"المبالغة"¹ و هي المبالغة التي تعود جذورها في أفكار فوكو الذي نفى الفاعلية (agency) الفردية في تكوين خطابات القوة. و قد تأثر إد. سعيد بفكرة فوكو هاته بتبني مدلولاتها.

و برأي حلاق فإنه بغض النظر عن عدم فهم المؤلف المذكور -بل وسعيد نفسه- لفوكو، فإنه ليس هناك "أي اسهام هنا في سبيل جعل هذا الوصف المشوّش و المربك ل"الاستشراق" قابلاً للفهم على المستويين التحليلي و النظري."² بالنسبة لحلاق، قد يكون التمييز بين الاستشراق "المتحيز" و الآخر "الموضوعي" جائزاً من زاوية إمبريقية عملية، لكن هذا التوازن لا يُلقى أي قدر من الضوء على المصطلح المشكّل نفسه، إذ يقدم فقط استثناءات من تعميمات سعيد الجارفة، دون أن يُسخّر هذه الاستثناءات لزيادة دقة فهمنا للمصطلح. و يكتسب المصطلح في الواقع غموضاً موضوعياً، و يزيد وضوحه النظري تضاعفاً؛ فلو كانت هناك استثناءات، فما المعايير النظرية التي يمكن للمرء استخدامها في هذا التمييز؟ يتساءل حلاق، و ما الأهمية النظرية الكبرى لعملية التمييز هذه حال الانتهاء منها؟ و كيف يمكن لنا فهم "ظاهرة الاستشراق" و الواقع الذي يحيط بها؟

و حتى هذه الاستثناءات تنبأ بإشكالات بنيوية ذات قدر كبير من الأهمية بالنسبة لوائل حلاق، فلا يلزم باحث ما أن يعبر عن رأي سلمي عن "الشرق" -قولاً أو كتابة، تصرّحاً أو تلميحاً- ليصبح هدفاً لتلك الاتهامات. فمن الأمور التي قد تستدعي اتهامات مسمومة بتبني نزعات "استشراقية"، مثلاً مجرد الزعم أن الروافد الفكرية المتعددة في الاسلام -كالشريعة أو التصوف أو الكلام أو الفلسفة أو الأدب قد عبّرت عن نماذج أخلاقية خطايبية أو مثّلت معياراً أصراً على الاحتفاظ بأسس أخلاقية صلبة يصعب على المرء أن يجد مثيلاً لها في الحداثة. بالنسبة لوائل حلاق، لا تقل

¹ Ibid,

² وائل حلاق، ص 27. ويمثل تصوير الخطاب الاستشراقي للإسلام بالغرابة أو الصورة المشوهة للمسيحية بعدا آخر لتعالى الآنا المسيحية وتقسيمها الذاتي للأخر كصورة هجينة ومشوهة ومنحطة.

هذه الاتهامات في عُنفها عن تلك الاتهامات التي تُوجَّه إلى الآراء النمطية السلبية، سواء كانت سياسية أو إثنية عرقية أو ما إلى ذلك. فحسب هذا التوجه، يستلزم القول بتميّز الإسلام على أي جانب من جوانب الحداثة ضمنا و تلقائياً وسم الشرق إما بالمثالية أو بالغرابة. و بالمحصلة، يلزم عن هذا الرأي نتائج خطيرة، كاعتبار الإسلام لا حدثاً أو مُعادياً للحداثة أو مفتقداً للانسجام مع العالم الحديث، أو اعتباره مجرد وهم طوباوي ليس له وجود حقيقي في الواقع. لا يمكن للإسلام، حسب النقاد أصحاب هذا الرأي- أن يكون خيراً أو شراً بحيث يبدو السبيل الوحيد لتجنب الاتهام بالاستشراق هو وضع رؤية للإسلام و التاريخ الإسلامي تتسق مع الحداثة، لا سيما في ليبراليتها.

يخلص حلاق إلى أن هذا الموقف الاستشراقي المتمثل في محاولة نزع "الغرابة والمثالية" عن الإسلام تتبدى أثاره واضحة في مواقف إ.سعيد، رغم أنه يعتبر سعيد قد دعم موقفه ببعض الحذق المفقود عند كثير من هؤلاء النقاد.¹

يؤكد حلاق بأن مصطلح الاستشراق - ببساطته رغم مفهومه المركب- قد أُسيء فهمه بشدة، بل تحول فعلياً إلى شعارات سياسية بدائية و كلمات هتافية تجدها مجالاً خصباً في حقل من الاستعراض اللغوي الأيديولوجي، ويعزو هذا إلى كتابات إ.سعيد إلى حد ما، و أصبح وصفُ باحثٍ ما بأنه "مستشرق" ضرباً من الإدانة و نعتاً سلبياً، بينما يظل مُسمّى "المؤرخ" و "المهندس" و "الاقتصادي" أو حتى "الأنثروبولوجي" محايداً على الأرجح، و بصورة مغلوبة. و برأي حلاق، لقد شوّه تسييس مصطلح الاستشراق جوهر مضمونه و أفرغ مفهومه من معناه الحقيقي، مُخفياً تواطؤه في بُني الفكر التحتية وقواها الفاعلة. كما يعتبر حلاق أنه سطح هذا التسييس الاستشراق بصورة كبيرة، و حوَّله إلى مبحثٍ لا قيمة له قط في البحث العلمي الجاد أو التناظر الفكري. و من ثم ظلَّ هذا المفهوم، الذي تم حصره في

¹ وائل حلاق، المرجع نفسه، ص 28

التحيز والتغطرس و التحزب الثقافي و الكولونيالية و السيطرة الإمبريالية - مقيداً بإطار سياسي صارم لم يستطع تجاوز نطاق رؤيته الضيقة، ما أدى إلى عزله عن بُنى الفكر التحتية التي أنتجته في المقام الأول.

قصور مقارنة إ. سعيد باعتمادها أحاد النصوص و المؤلفين و إهمالها الكيان المؤسس للاستشراق

يرى وائل حلاق أن البدء بالسياسة و الانتهاء بها كحقل تقليدي - كما فعل سعيد- يؤدي إلى إغفال المقدمات التي يمكن نقد مفهوم السياسي نفسه بموجبها. و يبدأ مسار هذه المقدمات من الأسس الأصولية الجنيولوجية التي تنتجها، و التي تُوثق - في النهاية- المواقف الفكرية التي تقع خارجها لتكون هدفاً للنقد. يعني هذا، حسب حلاق، أن أي نقد سياسي صحيح للاستشراق لا بد أن يبدأ بالأسس التي خلقت تصوراً معيناً للطبيعة و الليبرالية و العلمانية و الإنسانيّة العلمانية و التمركزية الإنسانية - anthropocentrism - و الرأسمالية و الدولة الحديثة، ولأمور أخرى كثيرة طوّرتها الحداثة كمفاهيم مركزية في مشروعها.

ارتكز فحوى نقد إ. سعيد و أثره على أن الاستشراق مثل خطاباً صلباً يعكس ميلاً للإشارة إلى ذاته، أو بعبارة أخرى موضوعاً من المعرفة المنغلقة على نفسها. و حسب حلاق، فإن الطريقة التي وظّفها سعيد للبرهنة على تواطؤ الاستشراق مع القوة سلسلة من تحليلات متعمقة لكتابات باحثين أفراد، ارتبطت في علاقة جدلية بخطاب جامع منحها وحدانية ما لبثت أن تلبدت في المنظومة الخطابية الجامعة. بعبارة أخرى "ظلت هذه العلاقة الجدلية محصورة في مساحة بين النص الفردي و البناء الفوقي الناظم لها."¹

وباستناد حلاق على البنى الصلبة التي قامت عليها الحداثة بتوظيفه مثلاً للمسارات المعرفية لدى كارل شميث وشيلر وغيرهما، فإنه رأى أن الإشكال يكمن في أن إ. سعيد لم يوضح كيف أسس هذا البناء الفوقي علاقات قوة فوقية مُحدّدة و ملموسة مع الكولونيالية و أشكال السيطرة الأخرى، و حتى التشكّلات التي قامت عليها الكولونيالية كانت

¹ المرجع السابق، ص 37 .

أقل وضوحا و هذا ما أدى بحصر سعيد جلّ عمله في النص باعتباره قوة. و اعتبر حلاق أن هوس كتاب "الاستشراق" بالنصوص الفردية لأحد المؤلفين قد أهدر عمق التحليل وقوّته، إذ أن إ.سعيد، حسب حلاق، اعتبر أعمال آحاد المؤلفين وحدة خطابية أساسية يمكن أن تكشف له عن طريقة عمل ذلك النظام الصلد، معتقدا أنه كلما زاد عدد المؤلفين في دراسته انكشفت "التجربة التاريخية للإمبريالية".¹

و رغم موافقة حلاق لفكرة إ.سعيد حول المؤلف كوحدة معرفية، بيد أنه اعتبر فهم إ.سعيد للمؤلف كان وراء أكثر المشكلات التي أحاطت بكتاب الاستشراق، فقد فضح إ.سعيد في فقرة مقتضبة (في معرض إثبات اختلافه مع فوكو حول "البصمة المحددة" لآحاد المؤلفين) كلّ أوجه القصور في كتابه، يقول إ.سعيد: "اعتقد فوكو أن النص أو المؤلف الفرد لا يعينان الكثير بصفة عامة... و لكنني أعتقد -على خلاف هذا- بوجود بصمة محدّدة لآحاد الكتّاب في مجموعة النصوص المؤسسة لمنظومة خطابية كالاستشراق، وهي مجموعة نصوص تظل ذا أصل مجهول إذا تمّ النظر إليها بطريقة أخرى"² يُعد هذا التصريح بالنسبة لحلاق بمثابة ما أطلق عليه "الشريحة الجينية" التي اشتملت على كل السمات و التوجهات و المنهجيات وأشكال التحليل التي أسفرت عن شكلها الناضج في لبّ الكتاب. و ليس موقف إ.سعيد من دور المؤلف هي في ذاتها سبب تمسك حلاق بضرورة وجود تصوّر قوي للمؤلف؛ فخلافا لسعيد يؤكد حلاق بأن الاستشراق أكثر من مجرد نظام صلد، فهو - وبشكل أهم - بناء نسقي مُركّب في هيكل أكبر يحدد له طبيعته و هدفه، ويمتد رأسيا و أفقيا عبر المشروع الحداثي و فلسفته التنويرية -رغم اعتبار حلاق بأن هذه الفلسفة لم تكن حدثا واحدا أو مجموعة من السرديات المتناغمة -³ يدعو حلاق إلى ضرورة تجاوز الفهم المسطح للمؤلف الذي وقع فيه إ.سعيد مما أسفر إلى تصنيف المؤلفين المستشرقين في خانة "الموضوعيين" و"المتحيزين" أو "الأخبار"

¹ المرجع السابق

² Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 2003

³ وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص 38

و"الأشراق" نحو تسكين مفهوم المؤلف و إمكانياته في الهيكل النسقي المذكور سابقا، رغم أن القراءة المتأنية لسعيد ستنبأ بأن مضامين أفكاره اضمرت هذا التسكين وخاصة في معرض تحليله لرؤى آرنست رينان الفيلولوجية و ما أنطوت عليه انتقادات سعيد من نقد للحادثة وكذا توسله بمفهوم نقد المعرفة المضمّر في تفكيك نيتشه للحادثة، لكنها تظل موجزة كما مرّ معنا في تحليل حميد دباشي.

بالنسبة لحلاق، ليست التضحية بالاستشراق ككبش فداء و الفشل في تسكينه في سياقه المعرفي الأشمل – أي بنية الفكر النسقية – أهم سمات كتاب سعيد المميّزة فحسب، بل إنها تدل كذلك على فشل سعيد في فهم المدى الكامل لقدرة الاستشراق المدمّرة باعتباره نسقاّ حدثا من القوة. يُعدّ تسكين الاستشراق في مكانه المناسب في منظومة المشروع الحدائثي عنصراً مهماً لهدف حلاق، لذا سعى لتحقيق ذلك دون عزو أهمية مركزية لكتابات مستشرقين آحاد. فالاستشراق لا يتوقف على مظهره الخطابي باعتباره إيجابيا أو سلبيا، و لكنه يتوقف على مقدار تشبّه ببنية فكر معينة.¹

بدأت المشكلة جزئيا، برأي حلاق، في الأسلوب الأدبي الذي تبناه سعيد، والذي أدى إلى أن تظل إشكاليات الحداثة المركزية بمنأى عن التمحيص، فخلّف تفسيراً بسيطاً أو حتى سطحياً لتلك الإشكاليات. ثم متوسلا بما يتبدى للوهلة الأولى معارضة فوكو للحداثة، يقول حلاق: "لقد أدرك فوكو من قبل أن أشكال معارضة الحداثة المتأخرة و مقاومتها تمهّد لما أسماه "الصراعات الآنية"، أي تلك الصراعات التي لا تبحث عن "العدو الرئيس"، بل عن "العدو الآني".²

¹ المرجع السابق، ص38

² Michel Foucault, *The Subject and Power*, in: Michel Foucault, *Power*, edited by James D. Faubian; translated by Robert Hurley [et al.], *Essential Works of Foucault, 1954-1984*; vol.3, New York: New Press, 1994, pp.326-348, at 330.

وهكذا يعتبر حلاق أن أعمال سعيد -وردود الفعل المختلفة عليها الإيجابية منها و "المحايدة"- ظلت مشغولة ب"العدو الآبي". يبيّن حلاق الأسباب التي أدت إلى فشل إ.سعيد (و معه حقل الخطاب الواسع الذي أنتجته كتاباته) في إجراء بحث أعمق كان سيصطدم حتما مع مواقفه كناقد و مفكر ليبرالي، أو حتى إنسانوي علماني secular humanist، و ربما يتناقض معها. تظل قناعة حلاق الراسخة أن الإنسانوية العلمانية، كالليبرالية، ليست متمركزة انساني anthropocentric فحسب، بل تتشابه كذلك بُنيويًا مع العنف، و تعجز عن التعاطف مع الآخر غير العلماني.

كما أن الإنسانوية العلمانية مَثَبَّة بإحكام حتمي في بناء فكري تحدّده بالكامل أشكال من السيطرة السيادية، فالإنسانوية العلمانية، حسب حلاق، ليست اسمًا لنوع معين من الخطاب أو "تحليل" العالم فحسب، بل هي أساسا تبرير و ترسيخ لصناعة فرد معين يفهم العالم كليًا من خلال قوالب حديثة متحررة من مفهوم اندماج الإنسان مع الطبيعة و عاجزة عن فهم الظواهر غير الإنسانوية العلمانية فكرياً، فضلا عن التعاطف الروحي معها. لذا يعزو حلاق القداسة التي يحظى بها كتاب "الاستشراق" و القبول "الشعبي" لها إلى قدرتها على صب الوقود على الحريق الذي أسماه فيلسوف الأخلاق أَلَسْتِر مَآكَنْتِير Alasdair MacIntyre "المخالفة الأبدية" الخاصة بالليبرالية، ويعتبرها حلاق وسيلة خطابية تُمدف بُنيتها و غايتها إلى منع الحل الأخلاقي الجذري للإشكاليات و الأزمات المتصوّرة داخل الليبرالية و الذات الليبرالية. ربما يلحظ القارئ أن حلاق بتأكيدده على إشكالية الذات الليبرالية و الأزمة الأخلاقية التي يُعد إ.سعيد مشاركا فيها، فإنه يعجز عن شرح هذا القبول "الشعبي" لفكره لدى الشرائح و النخب الأخلاقية و تحديدا الوطنية و الدينية منها في المنطقة العربية و الاسلامية. لا يشك القارئ أن إ.سعيد يوافق تحديد الأزمة الأخلاقية التي تتخبط فيها الليبرالية و خاصة في شقّها الرأسمالي و يعدّ نعوم شومسكي أبرز المنتقدين و المفكرين لها.

و يزداد الوضع غموضا عندما يصير حلاق بأن كتابه "قصور الاستشراق" يؤكد بأن "هذه الذات الليبرالية ليست في بؤرة اهتمام أي نقد بنيوي أبدا، مهما كان عظم جرمها و تورطها في أزمات الحداثة. بل يُنظر عادة إلى المشاكل التي تُزعج هذا العالم على أنها تقع في مكان آخر، مهددة تلك الذات و معرضة إياها للخطر، و لا يتم ربطها بنيويا بها بصورة تكشف عن تشابكها التام معها."¹ لا يخلو تأكيد حلاق على شيء من التناقض، خاصة و أنه يتوسل ب "ما بعد الأخلاق" لماك إنتير و لا يستعين بفلسفة تفكيك أزمة الليبرالية و تناقضاتها بدء من هايدغر و هابرماس و هانز يوناك وغيرهم، رغم أن تهميشه يحيل القارئ إلى أعمال مثل بازل ميتشل.²

2 أزمة الحداثة و النطاق المركزي لمشروع الأنوار

أ) الحداثة و معضلة إهدار المركزية الأخلاقية

قامت الحداثة الأوروبية و الغربية عموما على مشروع الأنوار و ثوري و دستوري فرنسا وأمريكا و كان من أبرز ميزاتنا نشوء الدولة القومية الحديثة و سيادة القانون و الدولة و انعكاسه على الجوانب المعرفية و الثقافية و الاجتماعية و اعتلت مركزية الانسان في الكون أعلى المراتب والمركزيات و انطوى مشروع الحداثة بعد قرون من تراكم التجربة على جملة من التناقضات من أبرزها أنه ساد الاعتقاد بأن الفقر و الجوع و المرض كان من عمل الطبيعة قبل عصر الحداثة وكان ذلك أمرا ليس منه بد، لكن تلك الظواهر غالبا ما تسبب فيها انسان الحداثة المعاصر، فالرأسمالية و النزعة التصنيعية و دمار البيئة الناتج عن ذلك لم تكن من عمل الطبيعة بل إنها من أثار ما يوصف بالتقدم، و من هذه الأثار تفكك البنى العضوية و الأسرية و المجتمعية مما أدى إلى تفكك الأسرة و اندثار المفهوم التقليدي للجماعة فأسفر عن ظهور فرد متشظي و مغترب تغلب عليه الطبيعة الفردانية و النرجسية التي أضحت موضوع بحث و

¹ المرجع السابق، ص31

² Basil Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, (Oxford: Clarendon, 1980), p.36.

دراسات مختلف التخصصات الانسانية و الاجتماعية، فأضحى هذا الانهيار صفة معيارية لصيقة بمشروع الحداثة إذ لا يمكن التحدث عن الحداثة دون التطرق لأزمات الانسان الحداثي النفسانية و العقلية، ناهيك عن معضلة تلاشي المعنى و المقصد من الحياة.¹

لذا يعتبر وائل حلاق أنه "ليس هناك مشروع أضر على الانسان من الحداثة كمشروع دمار كبير." ² ويعتبر الانسان مسؤولاً ومُحاسباً عن مشروع الدمار هذا لا بوصفه كائناً اقتصادياً محددًا علمياً، بل بوصفه مخلوقاً مسؤولاً أخلاقياً. و تعتبر التبعات الأخلاقية لهذا المشروع و تداعياته الأخرى معرفية في الجوهر، حيث إنها تترك آثارها على الفلسفات و علوم الاجتماع التي يتبناها الانسان و جميع العلوم و التقنيات و السياسات و كل ما يفعله، وتضع كل ذلك موضع السؤال، وبالإصرار على تقويم "مشروع الدمار" - أي الحداثة - على أساس أدبي و أخلاقي يعني التوغل بصورة معرفية عميقة في شتى الميادين السياسية والاقتصادية و القانونية و أشياء أخرى كثيرة.³

وبالنسبة لحلاق، هناك تراكمات إجرائية انبثقت عن السيرورة التاريخية للغرب التي صنعها بنفسه، فهو يعيش مرحلة شكلتها مبادئ عصر التنوير، و الثورات الصناعية و التكنولوجية، و العلم الحديث، والقومية، و الرأسمالية و التراث

¹ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، تر. عمرو عثمان. (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014) ص 34-35 نقلا عن: Joseph E. Stiglitz, *Globalisation and its Discontents*, (New York: W.W.Norton, 2002).p79. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Stanford University Press, 1991), pp.144-208.

² وائل حلاق، ص 35 نقلا عن:

Murry Bookchin, *Defending the Earth: Debate between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Forward by David Levine, Montreal: Black Rose Books, 1991, Martin Gorke, *The Death of our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, Trans from German by Patricia Nevers, Washington, DC: Island Press, 2003, and Arne Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, Revised and Edited by Harold Glasser; in Cooperation with the Author; and with assistance from Alan Drengson, 10 vols, Dordrecht: Springer, 2005, vol.10, pp.13-55.

³ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص 35 نقلا عن:

Michael Mann, *Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State? Review of International Political Economy*, vol.4, no,3 (Autumn 1997), pp.489-490

الدستوري الأمريكي-الفرنسي، و هذه كلها و أكثر منها منتجات نشأت عضويًا و داخلياً في الغرب. و بالرغم من اصطحاب أو استرداد بعض الفروع الثانوية من التاريخ السابق، مثل "الديمقراطية" اليونانية وأرسطو و الماغنا كارتا و غيرها، لكنها تظل أموراً فرعية، إن لم تكن أداة للإملاءات التي تفرضها السردية التاريخية الحديثة و أداة لتقدم "الحضارة الغربية".¹

و حملت الحداثة و ما انطوت عليه من مفاهيم السيادة آثاراً مدمرة كنتيجة لتقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم و الاقتصاد و القانون و ما إلى ذلك كان في جوهر المشروع الحديث، و هو ما أدى إلى تشجيع أو إهمال الفقر و التفكك الاجتماعي و الدمار البيغض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفّر لها كلاً من الاستغلال المادي والقيمة، لذا يعد حلاق الدولة أهم الفاعلين في هذا المشروع. كما يجب أن تكون عملية التقويم و الأطروحات المضادة لمشروع الحداثة غير منفصلة عن تكوين الانسان ككائن أخلاقي كما أنها يجب أن تقوم على المسؤولية الأخلاقية، فلا يمكن تجاهل المسؤولية الإنسانية الأخلاقية حتى بمعايير عصر التنوير، ناهيك بنظائرها من المعايير الإسلامية. و يقوم التعريف المناسب للأخلاقية ليس فقط على معنى معاملة شخص مجهول بالنسبة إليك، ومن غير المحتمل أن تلقاه ثانية، كما تعامل نفسك، و لكن الأهم بالنسبة لحلاق، هو القدرة على -أو الامتناع عن - ارتكاب عملٍ ما، ليس لأنك لا تستطيع فعله من حيث المبدأ، بل لأنك لا تستطيع العيش مع نتائجه و لا تسمح لنفسك بمواجهة تلك النتائج.²

و يعتمد وائل حلاق ضمن الأطروحات المضادة لمشروع "الدمار" ما يطلق عليه "مشروع الإستعادة" أي استعادة التجربة الإسلامية كمنهج للعيش النموذجي في عصر ما قبل الحداثة و الذي نهلنا من ينابيعه بعض الفلاسفات

¹ المرجع السابق، ص 34.

² المرجع السابق، ص 38.

الأخلاقية الناقدة لمشروع الحداثة و على رأسها الفلسفة الأخلاقية المقترحة في أعمال فيلسوف الأخلاق ماك إنتاير. و يعتبر حلاق أن مشروع الحداثة يتكأ في جوهره على مفهوم "النطاق المركزي" -ضمن حلقة أو سلسلة من النطاقات - ففي معرض تحليله لمفهوم "النطاق المركزي" يجترح من المفهوم الخاص بكارل شميت نقطة انطلاقٍ نحو تعريف النموذج اعتماداً على إفراغ المعرفة من مضامينها القيمية و الأخلاقية. فعندما يصبح نطاقاً ما مركزياً "فإن مشكلات النطاقات الأخرى تُحلُّ في إطار النطاق المركزي، و تُعدُّ هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلُّها بصورة تلقائية ما إن تُحلَّ مشكلات النطاق المركزي"¹

و لتوضيح مفهوم النطاق المركزي يعرض كارل شميت نموذج التقدم التقني الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، وهو مجال للتقدم كان نموذجياً، في اصطلاح وائل حلاق، فقد أثرت هذه الطفرة الهائلة في "التقدم التقني" على كلِّ "الأوضاع الأخلاقية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية"، و منحها ذلك التأثير الهائل مرتبة "ديانة التقدم التقني التي بشرت بأن جميع المشكلات الأخرى سوف يحلُّها التقدم التكنولوجي"، وأصبح التقدم التقني "ديانة المعجزات التقنية و الإنجازات البشرية و السيطرة على الطبيعة."² فبينما كان النطاق المركزي في عصر الدين التقليدي هو التنشئة الأخلاقية و التعليم الأخلاقي و التطلعات الدنيوية الأخلاقية، فإن ما يعتبر تطوراً و إنجازاً حقيقياً في "العصر التقني" هو "التقدم الاقتصادي و التقني". وبالمثل، ففي "عصر اقتصادي لا يحتاج المرء إلا إلى حل مشكلة الإنتاج و توزيع البضائع بصورة كافية حتى تصير المسائل الأخلاقية و الاجتماعية كافة، غير ذات أهمية"³

¹ وائل حلاق، ص38-39 نقلاً عن: Carl Schmitt, *The Age of Neutralisation and Depoliticizations, and, The Concept of the Political*, Trans, Introduction, and Notes by George Schwab; (Chicago: University of Chicago Press, 2007)., p145/

² Carl Shmitt, *The Age of Neutralisation*, pp.84-85, in .39. وائل حلاق، المرجع السابق، ص

³ Ibid, p.86, in 40. وائل حلاق، المرجع السابق، ص

و بحسب وائل حلاق، يقدم عصر التنوير مثالا آخر للنموذج، فقد اشتمل المشروع على حركاتٍ فكرية وسياسية انبجحت على طيف واسع من الاختلاف الفكري، فرغم الاختلافات الفلسفية و رؤى العالم المتناقضة تماما لدى هوبز -Hobbes- و فولتير -Voltaire- و روسو -Rousseau- وهيوم -Hume- و سبينوزا -Spinoza- و كانط -Kant- و هيغل -Hegel- و ج.س.مل -J.S.Mill- وماركس -Marx- مما يجعل وضعهم في مجموعةٍ مميزةٍ واحدة ناهيك عن الأنظمة و الحركات الفكرية التي أنتجوها مستحيلا. لكن التنوير في مجمله، حسب حلاق، يُمثل نموذجا يُبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات و المقتضيات التي تضفي عليه وحدة معينة على الرغم مما يحفل به من تنوع داخلي.¹

ويوافق وائل حلاق جون غراي -John Gray- في أن المشروع المركزي للتنوير "كان استبدال الأخلاق المحلية و العرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاقي نقدية و عقلانية، قُدمت كأساسٍ لحضارة كونية"² وهذه الأخلاق الجديدة العلمانية و الإنسانية الملزمة لكل البشر...تضع معايير كونية لتقوم المؤسسات الإنسانية. و تحت إمرة العقل البشري الذي انفصل أخيرا عن المبادئ الأخلاقية التقليدية، فإن المشروع يهدف إلى خلق حضارة كونية. "هذا هو المشروع الذي بعث الحياة في الماركسية و الليبرالية بكل ما فيهما من تنوعات، وهو يشكّل أساسا لكل من الليبرالية الجديدة و اتجاه المحافظين الجدد...[كما] يشترك فيه مفكرو عصر التنوير كافة، على الرغم من تشاؤمهم بخصوص احتمالات نجاحه التاريخية، أونظرتهم إليه على أنه شيءٌ بغيض³ وقد شكّل هذا المشروع الرئيس النطاق

¹ المرجع السابق، ص40

² John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culutre at the Close of the Modern Age*, (London:Routledge, 1995), p.123, in40

³John Gray, p.124, and Carlton J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, (New York: Russell and Russell, 1968), pp.13-14, in.41

المركزي الذي نُحِلُّ من خلاله المشكلات الرئيسية و المركزية كافة، وهو الذي وجّه طرائقنا الحياتية و لا يزال، سواء كان ذلك إلى الأفضل أم إلى الأسوأ.

وتكتسب المشكلات في النطاق المركزي أولوية، حسب حلاق، و تخضع النطاقات الأخرى لهذه الأولوية كما أنها تعمل في إطار نظام من المعرفة يشكّل أولويات النطاقات الهامشية نفسها، و ليست الأخيرة هامشية بقدر ما هي ثانوية و مساندة، كما أن خفضها إلى تلك المرتبة لا يعود إلى الأسبقية المنطقية أو الوجودية للنطاق المركزي، بل إلى ثباته و رسوخه في إطار نظام تسهم النطاقات الثانوية في تشكّله بالقدر ذاته. وهكذا فإن منح ذلك الامتياز لنطاق معين في ثقافة ما هو فعلٌ تصوري ناتج عن تحديد ثقافة ما لقيمة معينة -أو مجموعة قيم- تبدو أكثر أهمية في ذلك النطاق منها في نطاقٍ أخرى. لكن تلك القيمة لا بد لها أن تتحلل بالضرورة النطاقات الثانوية التي تُنتج هذه القيمة و تُنتج عنها في الوقت ذاته.¹

وهكذا يعتبر وائل حلاق أن مشروع التنوير يُعد نطاقاً مركزياً قائماً على خلع ريقه القيم و الأخلاق و متحرراً ضمن إطار معرفي و يُمثل الاستشراق في بعده المعرفي نطاقاً فرعياً فاعلاً ضمن آليات قوة الخطاب المدافعة عن ما يطلق عليه "النموذج" الذي يتمثل في هذه الحالة في مشروع الحداثة، وهو ما يمثّل لبّ استدراك حلاق على "استشراق" إ.سعيد الذي يعتبره فشل في تسكين الاستشراق ضمن النطاق المركزي في صورة المعرفة المنبثقة عن عصر الأنوار و ضمن نموذج الحداثة. و حديثنا سينصب فيما يأتي عن الأبعاد المعرفية للاستشراق و النطاقات الفرعية الأخرى و الفاعلة التي ينضوي تحتها حسب أفكار وائل حلاق.

¹ المرجع السابق نفسه.

ب) الاستشراق بوصفه نطاقا معرفيا هامشيا في خدمة النموذج الحدائثي

في طرحه للنموذج يؤكد وائل حلاق على مركزية القيم التي تعتبر مثالية و أهدافا مرجوة مميزة و محلا لأفعال و أفكار هادفة حتى لو لم يجرِ التوصل إلى تطبيقها و تحقيقها أو حتى عندما تقوض القوى المتنافسة في النطاقات المكونة للنموذج ذلك التطبيق و التحقق. ذلك أن النماذج تمثل مجالات ل"علاقات القوة" وتشتمل على خطابات و استراتيجيات متنافرة و متنافسة، و هذا ما دفع فوكو إلى اعتبار خطابات القوة تلك، في مساراتها المتصادمة، غير قابلة للانفصام، لأن الخطابات عبارة عن "عناصر تكتيكية أو قوالب تعمل في حقلٍ من علاقات القوة، حيث يمكن أن توجد خطابات مختلفة بل متناقضة في الاستراتيجية نفسها؛ بل إنها، على العكس من ذلك، قد تروج من دون تغيير شكلها من استراتيجية إلى أخرى متناقضة معها".¹

وإذا كانت القوة تستحق اسمها، وإذا قُدِّر لها أن تؤثر في الخاضعين لها، فإن على عملياتها و استراتيجياتها - في التقائها و تعارضها على السواء- أن تنتج تأثيرات تنبع بصورة مباشرة و غير مباشرة من تلك العمليات و الاستراتيجيات. و يعادل التحقق الكامل لهذه التأثيرات إنتاج نطاقٍ مركزي. وضمن نموذج مشروع الحدائث الذي يقوم وائل حلاق بتحليله و تفكيكه يسلط الضوء على الاستشراق بوصفه نطاقا فرعيا أو هامشيا مندرجا في إطار النطاق المعرفي.

يرى وائل حلاق أن أطروحات إ. سعيد عن الاستشراق اتكأت على الجانب التصويري الموغل في تحليل كتابات أحاد المؤلفين المستشرقين الذين وإن اختلفت مناهج و طرائق أبحاثهم عن الشرق لكنهم اجتمعوا حول تحقيق الهدف الكولونيالي في شقه السياسي، و اعتمدت قراءة سعيد أيضا على "مقارنة" النصوص و المنهجيات التي اشتملتها

¹ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley, 3 vols, (New York: Pantheon Books, 1978), vol.I: An Introduction, pp.101-102, in.40 وائل حلاق، المرجع السابق، ص

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

الكتابات الاستشراقية من مختلف الزوايا الاثنية أو الدينية أو الأنثروبولوجية أو التاريخية لكن إ.سعيد يغفل عن القراءة "التقابلية"، حسب حلاق، كمقابلة المقاربة الكولونيالية تجاه الشرق بغيرها من المقاربات، ويعرض حلاق الامبراطورية الصينية في أوج قوتها كمثال عن نقاط الالتقاء و التمايز بينها و بين الامبراطورية الغربية/الأوروبية، فبالمقابلة يُدرك الباحث جوهر القوى التي تربض وراءها الحملات السياسية للكولونيالية في الشرق، لذا، حسب قراءة حلاق، فإن إ.سعيد أفرغ الركائز القابضة وراء الغرض السياسي للمشروع الكولونيالي ومنها على وجه الخصوص النطاق المعرفي. استلزم الأمر، برأي حلاق، إعادة طرح السؤال: ما هو الاستشراق؟ أو لماذا الاستشراق أصلاً؟ يعتقد حلاق أنه لم تشهد أي حضارة من قبل، بما في ذلك الإسلامية و ما ازدانت به من تراث علمي و معرفي كبيرين، ذلك الحشد من العلماء و الباحثين الذي رافق الحملات الكولونيالية التوسعية. و يقف حلاق أمام اندهاش عبدالرحمان الجبرتي من اصطحاب نابوليون في حملته على مصر للمئات من العلماء في مختلف التخصصات، وقفة تأمل وتمحيص دقيق وهو يقوم بعملية حفر جينيالوجي وفيمينولوجي للبنى الفكرية القابضة وراء تلك الحملة، ووراء الاستشراق على وجه الخصوص، إلا أنه بالنسبة لحلاق "من الصاعق حقاً أن يلاحظ سعيد دهشة الجبرتي و"انبهاره" بما رأى دون أن يُحسن الاستفادة من هذا الأمر في طرحه من خلال التساؤل عن سببها".¹

و لم يكن إ.سعيد، برأي حلاق، أن يطرح السؤال عن ماهية الاستشراق في الأصل، إذ أنه يقود "إلى السؤال الذي يليه: لماذا الأنثروبولوجيا التي هي قريبة النسب بالاستشراق؟ ولماذا علم الاجتماع؟ و لماذا علم الاقتصاد؟ ولماذا كليات التجارة و القانون؟ وقد يصبح خط التفكير هذا أكثر شمولية و مدعاة للقلق؛ فإذا اشتمل السؤال على الأنثروبولوجيا

¹ وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي، ص121

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

و علم الاجتماع وعلم الاقتصاد و الإعلام و أشباهها، فلماذا لا نضم لهذه القائمة العلوم الطبيعية أو حتى التاريخ

الذي يبدو بريئاً بصفة خادعة؟ لماذا نشأت الدراسة الأكاديمية الغربية بالطريقة التي نشأت بها في مجموعها؟¹

ولقي ترحال إ.سعيد عبر الأزمنة و الحضارات وعرضه للظاهرة الاستشراقية بوصفها علمية ولكن محصورة في الحضارة

الغربية، انتقاد وائل حلاق باعتبار أن فهم إ.سعيد ل"نطاق" الاستشراق لم يكن مُشوشاً فحسب، بل "وتشوش أكبر

في معنى الاستشراق النوعي و موقعه العضوي في الثقافة الغربية الحديثة، فضلاً عن تفاعلاته الداخلية وارتباطاته

الأكاديمية الخارجية.² فبرأي حلاق، كان موقف سعيد نموذجياً لمفكر ليبرالي لم يستطع رؤية العالم بمعزل عن القيم

الليبرالية، مهما بلغت درجة نقده - هو والليبراليون الآخرون - لهذه القيم من ثقبه ذهن. ولم يكن "الاستشراق

الحداثي" أن يُبرَّر إلا من خلال امتداد كمي، إذ تعلق الفرق بين خطاب القرن الثامن عشر الاستشراقي وتمظهره في

القرن التاسع عشر ب"المدى الذي اتسع بصورة ضخمة في الفترة الأخيرة. ولكي يتأكد من عدم ظهور الاستشراق

باعتباره حصراً على الحداثة، يؤكد إ.سعيد أن الاستشراق "وقد وضع خطة التاريخ لمئات السنين، أصبح من الناحية

الكمية أكبر خطراً في القرنين التاسع عشر و العشرين."³

ويرى حلاق أن إنجاز سعيد الأوحده في كتابه "الاستشراق" ربما كان ربطه بين الاستشراق - كحقل معرفي - و القوة

السياسية، لكن حلاق يتساءل عن سبب عدم إنتاج المعرفة و القوة - وقد وجدنا منذ الأزل - هذا الرباط شديد

التشابك و التعقيد في أي مكان وزمان آخرين؛ ويخص بشيء من التفصيل حضارة الاسلام كنموذج معياري وأخلاقي

متفرد، لذا تهدف مناقشة حلاق لهذا السؤال إلى إظهار بُنية الاستشراق النوعي المتفردة ومن ثم معناه الخاص بوصفه

معياري حديثاً.

¹ المرجع السابق، ص 121-122.

² المرجع السابق، ص 123.

³ Edward Said, *Orientalism*, p.95

وعن ظاهرة ترابط المعرفة بالقوة، يرى حلاق أن سببين اجتماعيا لِيُهيئا ظرفاً مناسباً لهذه الظاهرة، يتمثل السبب الأول في نشأة الدولة الحديثة التي طوّرت و حسّنت أنماطاً من الحكم وُجدت في أشكال بدائية تحت الأنظمة الملكية السلطوية و تحت الكنيسة الكاثوليكية خاصة. ويتمثل السبب الثاني في مبدأ السيطرة على الطبيعة (بمعناها الأعم) والممارسة الفعلية له. وقد مثل هذه الفكرة الأخيرة الفصل بين الواقع والقيمة، واكتملت فلسفته في الانفصال بين "ما هو كائن" و "ما ينبغي أن يكون"¹ و يلجأ حلاق في التأكيد على هذا الانفصال إلى استعمال كلمة "تميز" - بالتغليظ - وبرأي حلاق، فإن ثمة مبرر للاعتقاد بأن البذور الأولى لفكرة السيطرة على الطبيعة كانت في الاعتقاد المسيحي الأوروبي الذي حوّلتته الحداثة - كما هو دأبها- إلى أشكال مُعلّمة، و يُرجع حلاق هذه "البذور الأولى" لأسباب ثلاثة: أولاً، بوصفها منظومة اجتماعية و سياسية، طوّرت أوروبا المسيحية بحق - ولقرون قبل عصر النهضة- شكلاً مُعقداً مما يطلق عليه الفيلسوف مُري بوكتشين -Murray Bookchin- وآخرون "سيطرة الإنسان على الإنسان" وقد مكّن الإقطاع والكنيسة والملكية المطلقة لاحقاً هذه الفكرة من التحقق بصورة فعلية. بيد أنه لو اعتُبرت المسيحية الأوروبية -كمنظومة فكرية- المصدر الحصري أو العام لهذه السيطرة- برأي وائل حلاق مرتكزاً على تأكيد مؤرخ التكنولوجيا لين وايت -Lynn White- لحدثت العديد من ظواهر القرون السابع عشر والثامن عشر و التاسع عشر باكراً، إذ وُقِر القرن الحادي عشر أو الرابع عشر لتلك التطورات سياقاً أكثر ملاءمة من أي وقت لاحق.²

ويعتقد حلاق أن التجاوز النوعي لأي حدود سابقة لسيطرة القرنين الثامن عشر و التاسع عشر يتطلب تفسيراً يتجاوز المعتقد والممارسة المسيحيين. ثانياً، يمكن التأكيد بقوة -وفي ضوء السيطرة الدينية والسياسية التي وقعت

¹ وائل حلاق، المرجع السابق نفسه، ص144

² المرجع السابق، ص146.

بالفعل في أوروبا- على أن بذرة مفهوم السيطرة كانت مسيحية، وأن هذه البذرة تحديدا هي من زرع -أو تغذية- الفلاسفة الميكانيكيين و الإلهيين و مفكري عصر التنوير الأوائل في سعيهم لتأسيس نظير مُعلمن قوي. ثالثا، مثل تحول أوروبا نفسه إلى نطاق للعلماني مؤشرا على الحاجة الملموسة لتحرير الذات الأوروبية من قيود المسيحية، وصاحب ذلك موت مدارس اللاهوت بصفة عامة، ونشأة الشركات و قيام الدولة الحديثة، وغيرها من أمور. فبحلول بدايات القرن السابع عشر، كانت الكنيسة المسيحية قد استنفرت قدراتها في عقلنة عمليتي الإبادة والإخضاع الجماعيتين، ما أدى إلى فتح المجال لظهور حركة الإلهيين (deists) كديكارت وهوبس وغاليليو ونيوتن ولوك، إضافة إلى مجموعة من التحولات التي حدّدت ما يطلق عليه حلاق "القرن الحدائني الطويل".¹

ومع أن حلاق يرى في الانتقال النوعي من مرحلة "الذات الغازية" قبل الزمن الحديث إلى "الذات المبيدة" البصمات الكبيرة للحدائنة بمشروعها المعلمن والمنطوي على السيطرة حيث لم تشهد المسيحية ظاهرة الإبادة الكولونيالية بتلك النوعية والدرجة المخيفة إلا في أعقاب هذا التحول النوعي، لكن حلاق وبالرغم من تناوله ل"تشكل الذات" الأوروبية إبان الحدائنة إلا أنه لا يولي أهمية لتلك الفلسفات التي تعمقت في بنية الوعي الأوروبي في زمن الحدائنة ذاته وما بعد الحدائنة، فإن كانت الأخيرة حققت "الذات المعقلنة و المعلمنة" لكنها استوعبت الديني في عملية "استدخال" - internalisation - في وعي أو لاوعي هذه الذات، فظهرت حروب الإبادة الكولونيالية - وحتى المعاصرة- حدائنية اللون والأساليب في ظاهرها ولكن مستوعبة للديني أو لنقل مستبطنة للشعور الديني في وعيها أو لا وعيها.²

وسأعزز فرضيتي هاته بشواهد من التاريخ المعاصر، منها أن الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن أعلن في أعقاب أحداث الحادي عشر أيلول\سبتمبر نيته في القيام "بجرب صليبية جديدة للقضاء على الإرهاب"، و أعلن رئيس

¹ المرجع السابق، ص149

² يمكن العودة إلى الفيلسوف الألماني بيتر سلوترديك -Peter Sloterdijk- في أهم أعماله: نقد العقل الكلي،

Critique de la Raison Cinique, Trans. Michael Eldred, (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987), p.265.

الوزراء البريطاني "توني بلير" في عدة لقاءات و حوارات أعقبت الحرب على العراق بأنه "تصرف ضمن قيود و قيم الديانة الكاثوليكية، و أنه مستعد لإجابة الله عن تلك الحرب" (طبعا تناقلت مختلف وسائل الاعلام العالمية هذه التصريحات وهي محفوظة ويمكن الاطلاع عليها بواسطة مختلف محركات البحث على الإنترنت أو وسائل التواصل الاجتماعي)، نالت هذه التصريحات سيلا عارما من الانتقادات في مختلف وسائل الاعلام الغربية ليس بسبب التلميحات والإشارات الدينية بحد ذاتها، ولكن بسبب استظهار هذه المشاعر و إبرازها أمام الرأي العام العالمي، إذ دأب السلوك منذ زمن الحداثة على إخفاء أو استبطان الشعور والوعي الديني.

العنصر الثاني الذي ربما يغيب عن تحليل وائل حلاق في إبرازه للأثر البالغ للحداثة في النقلة النوعية ل"الذات الأوروبية" المبيدة هو التركيز على الجانب المعنوي و الفكري -وهو طبعا مهم جدا- وبالتالي تأثير ظاهرة التقنين ورسم السياسات و المؤسسة و الثقافة على أشكال الإبادة ولكن بإغفال تحول المعنوي والفكري إلى المادي و التقني و الصناعي وأخيرا التكنولوجي، خاصة و أنه يتساءل لماذا تطلب الأمر مئات السنين لتأخذ ظاهرة الإبادة شكلا نوعيا في القرن الثامن عشر و التاسع عشر و العشرون؟ فقد رافقت ظاهرة الإبادة الثورة الصناعية و التقنية و التطور السريع في مجال التسليح والصناعة العسكرية.

وهكذا كانت الشروط الضرورية الأخرى، حسب حلاق، والتي لم تجعل الظاهرة (أي السيطرة) ممكنة فحسب، بل وأوصلتها إلى درجة تقترب من الكمال، قائمة على أفكار عصر التنوير. لم تكن السيطرة على الطبيعة مجرد حدث، بل كانت بُنية تفكير وعملية مُنهجة، أو توجهها جعل السيطرة أسلوب حياة وأساس النظرة إلى الكون، ومن هنا "نفهم سبب كون النزعة الموعظة في تدمير الطبيعة وإخضاع البشر لقوى تلك السيطرة شاملة ومنهجية."¹

¹ المرجع السابق، ص 149.

ويرجع تأصل نزعة السيطرة كظاهرة للحدثة في تأكيد ماكس شيلر –Max Scheler- بصورة مُقنعة أن الإنسان الحدائي –أي الإنسان الغربي- يمتلك إرادة قبلية، أو "سعيا (متأصلا) للحصول على المعرفة ينبع من دافع سليقي"¹ واعتبر شيلر ما عدّه فيبر "عاملاً مُتحرراً من الخرافة" دليلاً على أن هذا "الدافع انتهى إلى بُنية فكر (شاملة) شكّلت أساس كل التفكير المادي منذ عصر النهضة، وانبثق من إرادة قبلية وبُنية قيمية قائمتين على الرغبة في السيطرة على العالم المادي"² وبالمقارنة ببنى التفكير الشرقي، حسب تأكيد شيلر وقراءة حلاق، "ارتكزت الميتافيزيقا (الغربية) على وعي بالذات وفهم للإنسان مختلفين بالكامل، أي اعتبار الإنسان كائناً ذا سيادة يعلو على الطبيعة كلها."³ وبعدها أصبحت نزعة السيطرة الملازمة هذه "العامل الأخلاقي الحاسم و ظاهرة منهجية وليست "وقتية فحسب" – و اتجاهاً قيمياً مركزياً فإنها بذلك شكّلت الأساس الذي قامت عليه دراسة الواقع".⁴ وهكذا "أصبح هذا "الاتجاه" وذلك "الدافع المتأصل"، برأي حلاق، من أسس النطاقات الحدائية المركزية بعد أن تداخلت في نسيجها تداخلاً كاملاً."⁵ ويقوم طرح وائل حلاق على فكرة أن تصوّر السيطرة لم يكن أقل من سيادة وجودية اعتُبرت أساس الوجود الأول، إذ امتد نطاق هذا التصوّر ليشمل أوهن أشكال السيطرة، بما في ذلك تقرير حق الموت والحياة، وأي شيء آخر بينهما،

¹ Manfred S.Fringes, *The Mind of Max Scheler*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), pp.176 and 244-247, 155 و وائل حلاق، المصدر السابق، ص155

² Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, trans. Manfred Fringes, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p.98, in 155. وائل حلاق، المصدر السابق، ص155

³ Ibid., p.98, and *Philosophical Perspectives*, translated by Oscar A.Haac, (Boston, MA: Beacon, 1958), pp.1-5 and 112-117. ووائل حلاق، المصدر السابق، ص155

⁴ J.R.Staude, *Max Scheler*, New York: Free Press, 1967, p.191, and Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, pp.19-21. وائل حلاق، المصدر السابق، ص155

ص155

⁵ وائل حلاق، المرجع السابق.

فقد مارست السيطرة ذلك الحق على كافة المخلوقات، سواء التي تمتلك خبرة شعورية ذاتية أو التي لا تمتلك هذه

الخبرة (أي السيطرة على جميع المخلوقات من جمادات وحيوانات ونباتات وغيرها).¹

ويرى وائل حلاق أن الفلسفة لعبت دورا حاسما في دراسة الواقع و أوضحت الظاهرة أشد كثافة في سياق النشأة البكرة

للرأسمالية واستيعابها في فكر عصر التنوير، وقد كان التمييز بين "ماهو كائن" و"ما ينبغي أن يكون" هو المشكلة

المهيمنة في الفكر الأخلاقي، وأكد تشارلز تيلور –Charles Taylor- أن "الانفصال بين الحقيقة والقيمة

موضوعا مهيمنا في القرن العشرين"، وقد دعم هذا فهما جديدا وتقديرا للحرية والكرامة² تُعد ذروة هذا التمييز

الفلسفي في الواقع الفعلي بمثابة تبرير للسيطرة على الطبيعة، بما في ذلك الطبيعة البشرية والذات، وقد أكد شيلر أن

الذات –كما الطبيعة- "تُتصور على أنها طبيعة وقابلة للتحكم...من خلال السياسة و التعليم والتوجيه و التنظيم."³

وهكذا أصبحت السيطرة هي الاتجاه النموذجي، ليس تجاه المادة "القاسية" و"الهامة" فحسب، بل تجاه الذات

الإنسانية أيضا. كما أكد شيلر أن "التاريخ الأكثر حداثة للغرب ولواقعه الثقافية يُظهر ميلا منهجيا و أحادي

النظرة وحصريا للحصول على المعرفة التي تهدف إلى تحويل العالم عمليا. لقد تم دفع المعرفة الثقافية والدينية بشكل

كبير إلى الخلفية، وتعرضت التقنيات الداخلية للحياة والروح – أي السعي نحو توسيع قوة الإرادة وسيطرتها على

العمليات النفسية والجسدية إلى نكوص شامل."¹

¹ المرجع السابق، ص156.

² Charles Taylor, "Justice after Virtue," in: John Horton and Susan Mendus, eds., After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre, (Cambridge, UK: Polity, 1994), pp.16-43. و وائل حلاق، المرجع السابق، ص156.

حلاق، المرجع السابق، ص156.

³ Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, p.119, .159. و وائل حلاق، المرجع السابق، ص159.

¹ Ibid., pp.129-130. و وائل حلاق، المرجع السابق، ص129-130.

ويرى حلاق أن لو كان شيلر - مع بيكون وفيكو ونيتشه وفوكو ومفكري مدرسة فرانكفورت - محققا في توجه نظام المعرفة الغربي الحديث تجاه خدمة القوة والتوجيه و السيطرة وتحويل العالم، فإن المعرفة تعني -بصورة حرفية- استعمال القوة وتحويل العالم. فبالنسبة لحلاق لم يكن من المصادفة أبدا أن ظهرت في بدايات القرن السابع عشر مجموعة من الخطابات في لغات وأشكال عديدة وإن كانت تحمل الرسالة نفسها، وهي أن الإنسان يتحكم الآن في العالم. فقد أسس هوبز -بفكرته الثورية والمؤثرة عن الكيان السياسي- فكره على الافتراض المتعلم من خلق إلهي جعل الرب فيه العالم لكي يحكمه الإنسان، ثم انسحب تماما من الإشراف عليه. وانطلق بيكون- الذي كان أول من شخص العلاقة بين القوة والمعرفة- من موقف مماثل، محددًا أثناء ذلك واقعا أوروبا متميزا.¹

ويرى حلاق أن مصطلح السيطرة لم يعد من الدقة استخدامه في هذا السياق، إذ أنه يقلل من قوة بُنية فكر أوروبا الحديثة وأدائها، فالسيطرة هي مجرد تحكم و تأثير يُمارس على إنسان أو شيء ما و هذه سمة يمكن أن تنطبق على كل المجتمعات والإمبراطوريات التي اتسمت بقدر من التعقيد في الماضي، أي منذ فجر التاريخ "الحضاري". ويُعد مفردا كوصف للسيطرة على الطبيعة قبل العصر الحديث، حسب حلاق، إذ مهما كان المدى الذي وصل إليه استغلال البيئة في العصور قبل الحديثة فإن التصور الذي قام عليه ذلك الاستغلال لم يتسع ليشكل وعيا يهدف إلى التحويل بهدف الإخضاع لإرادة الإنسان أو لذته. كما لم تتضمن السيطرة قبل الحديثة على الشعوب التي تعرضت للغزو خططا قائمة على وعي تبدأ من افتراض مفاده أنها امتداد لطبيعة يمكن التحكم فيها وبالتالي تصبح موضوعا للسيطرة التي تستخدم القوة بهدف التحويل.

وبرأي حلاق، فإن الأدق -لغويا و موضوعيا- هو استخدام مصطلح "السيادة"؛ فلغويا، يمتلك ذلك الشكل من السيطرة الأوروبية قوة عليا تُحدد مفهوم الإرادة الحرة بالطريقة التي مورست بها السيطرة وبنفس نوعيتها. فلا يمكن

¹ المرجع السابق نفسه.

لمصطلح "السيطرة" شرح معنى الإرادة المطلقة للتحكم والتأثير في شخص أو شيء آخر. كما لا يستبعد هذا المصطلح القيود الخارجية أو الاعتبارات الأخلاقية العليا التي تُحدد مجال الفعل ومداه؛ فالسيطرة يمكن أن تتحقق في حكم شعب مقهور مع وجود قيود قائمة على مبادئ سياسية أو حتى أخلاقية، ويُعد حلاق الإمبراطوريات والممالك الإسلامية مثالا جيدا في هذا السياق.¹

وهكذا فإن "القوة" و"السيطرة"، حسب حلاق، ولأسباب مختلفة لا يمكنهما وصف الظواهر التي تصفانها، ما يجعل مصطلح "السيادة" هو "الأصلح؛ فتماما كما أن هناك سيادة سياسية، توجد سيادة معرفية وهي حاضنة كافة أشكال السيادة الأخرى.² فمن زاوية معرفية، لم تنفصل مؤسسات الرقابة المتعددة والتعليم والصحة (الثلاثي الفوكوي الشهير، أي السجن والمدارس والمستشفيات) عن بعضها، ولكنها تشكلت في نظام مترابط من الفعل والتنظيم بفضل دعم الآلة البيروقراطية التي بدأت في التمدد والتجذر. وتكثرت هذه الإجراءات بإنتاج هويات جديدة وأفراد جدد ونظام جديد للحقيقة. كما تم تطبيق تنظيمات شاملة حكمتها أساليب عملية محسوبة بدقة من أجل الرقابة على تصرفات الجسد والإخضاع لأساليب تدريبية منظمة ومنهجية بهدف خلق الشخصية الطيعة وترسيخها. وقد دخلت الجسد -الذي هو محل التحليل العملي التجريبي "آلة قوة تقوم على استكشافه وتفكيكه وإعادة تركيبه" وهكذا، أصبح قابلا لأن يكون موضوعا للكولونيالية، وأن يتم تشكيله حسب إرادة ملك أو رجل دين، ومن خلال الفرد الذي مزقته البيروقراطية وأعادته تركيبه، "لم تبدأ الكولونيالية إذا في المستعمرات البعيدة بل في أوروبا نفسها"¹

¹ المرجع السابق نفسه، ص164

² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, trans. R.D Lang, (New York:Pantheon, 1970), ص169. نقلا عن وائل حلاق، المصدر السابق نفسه، ص169.

¹ وائل حلاق، المرجع السابق نفسه.

وبتراكم إجراءات السيادة الحديثة، حسب حلاق، فإنه لا يوجد فرد في عصر الحداثة يعيش في وضع وجودي ومعرفي متحرر من هذا الوضع، وإذا حاول الفرد تحرير نفسه منه، فإنه يفعل هذا من خلال الصراع مع هذا الوضع نفسه. وهذا تحديدا ما يعنيه النموذج المركزي، حسب حلاق، إذ إنه لا يمكن للمرء مقاومة هذا النموذج أو التحرر منه إلا بافتراض وجوده أولا، ومن ثم يستطيع تصور هذا العالم والتصرف فيه. يعني كل هذا أن الدولة الحديثة تُنتج المواطن النموذجي، والعكس صحيح، وأنه لكي يصبح الفرد في الدولة ومنها، يجب أن تكون له ذاتية شمولية تعكس بدورها سمات أساسية متعددة من سمات الدولة؛ بل تعني زرع ذاتية الفرد الإنساني ترتبط فيها القوة بالمعرفة بصورة غير قابلة للفصل.¹

وفي إطار النطاق المعرفي يلتفت حلاق إلى الأكاديمية وباحثيها حيث كانت دائما -كجميع المجالات الأخرى- نظاما خضع لإرادة الدولة السيادية في القرن التاسع عشر، وخضعت جميع معاهدها وكلياتها وأقسامها للاعتبارات والأغراض السياسية وربطها بها، وبناء على هذا "توفر نظريات العلوم الاجتماعية وعلوم الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس ما يشبه الآلة الفكرية للحكم في صورة إجراءات تجعل العالم قابلا لأن يكون موضوعا للتفكير، وتروض واقعه الجامح من خلال إخضاعه للتحليلات الفكرية الممنهجة"²

لذا يعتبر حلاق، وهنا نقطة التلاقي بينه وبين حميد دباشي، أن الدور الذي تلعبه الأكاديمية في إدارة الدولة لا يقتصر على مجرد الاشتراك المباشر و المعروف في إنتاج الأبحاث ذات الأبعاد العسكرية و السياسية، ناهيك عن الأبحاث المخصصة -بصورة مستترة- لممارسة الدولة للعنف.¹

¹ المرجع السابق نفسه، ص 171.

² Nicolas Rose and Peter Miller, "Political Power Beyond the State: Problematic of Government," British Journal of Sociology, vol.43, no.2 1992, pp.173-205, at 182, 173. نقلا عن وائل حلاق، المرجع السابق، ص

¹ Wael Hallaq, "On Orientalism, Self-Consciousness, and History," Islamic Law and Society, vol.18, nos.3-4 (2011), pp.387-439.172. نقلا عن وائل حلاق، المصدر السابق، ص

وضمن عملية الإخضاع للأكاديمية كحاضنة للمعرفة من طرف الدولة الحديثة، يُسكن وائل حلاق المشروع الاستشراقي في هذا الإجراء "لا يمكن فهم الأكاديميا - وما أنتجته من مستشرقين - إلا بوصفها بنى تعليم مدجّنة تعمل من داخل شرطين أساسيين: السيادة على الطبيعة (والتي تشمل السيادة على الإنسان)، ونشأة الدولة الحديثة و إدارتها." ¹

ويرتبط هذان الشرطان ببعضهما في علاقة جدلية، إذ لا يستطيع أي منهما أن يكتسب هويته أو تكون له فاعلية من دون الآخر ولا يهدف هذان الشرطان - في اتحادهما - إلى مجرد البقاء في العالم، بل إلى إنتاجه بصورة مستمرة دون هدف محدد في مرمى البصر. وفي أثناء عملية إنتاج العالم، أنتج هذان الشرطان الفرد الأوروبي الذي تم دمجها في الآلة التي سعت إلى نقل بنية المعرفة الحديثة (أي القوة) وطريقة عملها لسائر العالم. ² ولكي يكون لمفهوم السيادة على الطبيعة أثر فعلي على الأرض - بمعنى أن يصبح أكثر من مجرد كونه فكرة - فإنه احتاج إلى آلة الدولة الحديثة؛ ولكي تقوم الدولة بأي شيء يتجاوز ما قام به الحكام والملوك والأباطرة منذ فجر التاريخ، فقد احتاجت إلى مفهوم السيادة الذي أعطاهها مكانتها الحديثة، أي حداثةها. ويجب أن لا ننسى، حسب حلاق، أن التدريب الأخلاقي للذات - والذي يتطلب مجموعة من العمليات المتعلقة بجسد المرء وروحه وأفكاره وسلوكه والتي تشكل كينونة الوجود في هذا العالم - ينتج تحديداً ذلك النمط من الذات التي لا تفيد الدولة الحديثة أو أي شكل بدائي من قوتها السياسية في

¹ المرجع السابق

² المرجع السابق نفسه، ص 174،

ويؤكد حلاق في عمله أن الليبرالية - في أشكالها الكلاسيكية والحديثة - هي التي تميل إلى أشكال السيطرة السيادية والاستغلال المتعددة، وأيضاً دحض بعض الأفكار السطحية البعيدة عن كل دراية بكثير من الأدبيات عن التشابكات البنوية لليبرالية مع العبودية والكولونيالية والإبادة.

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

شيء. فقبل تشكيل الذات الأوروبية لصنع الشخص الكولونيالي وإرساله إلى المستعمرات، كانت هذه الذات قد

خضعت بالفعل لنوع من الكولونيالية بوصفها ذاتا معرفية يمكنها النظر إلى العالم كمُستشرق.¹

ويرى حلاق أنه ظهر في أوروبا، بعد القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، بُنى فكر استشراقية انتشرت في الأمريكتين

كما أفريقيا وآسيا، وعلى الرغم من وجود مثقفين ناقدين له، إلا أن الاستشراق كان - هو نفسه - أوروبا، وأصبح اسما

آخر للحدثة، إذ كان - كأى خطاب ينتمي للنطاق المركزي - صورة تركزت فيها كل سمات المشروع الحدائى

النموذجية. وبهذا تصبح نظم الحدثة الفكرية الحاكمة هي نفسها الاستشراق، ما يعني أن افتراض أي نطاق مركزي

للحدثة كمرجعية تأسيسية - سواء كانت العلمانية أو الإنسانية العلمانية أو الرأسمالية أو العقلانية الأداة أو الدولة

الحديثة أو التقدم أو التمركزية الأنسانية، أو أي شيء آخر شبيه - يُعد اشتراكا في الاستشراق، بغض النظر عن كون

المرء مستشراقا من عدمه، أو عن كونه مهتما بالكتابة عن الشرق أم لا.²

وحسب حلاق، فإن الاستشراق تشبّع ب التمييز بين "ما هو كائن" و "ما ينبغي أن يكون" كما هو حال كل الحقول

و التخصصات الأكاديمية، حتى لو كان ذلك بصورة غير واعية؛ فقد كان هذا التمييز هو أساس نظام الحقيقة

الحديث. وقد تشبّع الاستشراق بهذا التمييز تحت ظل الدولة التي ازدهر بفضلها ثم قام بمخدمتها بطرق لا تحصى. وقد

أنتج المستشرقون مستشرقين آخرين خدموا في الأكاديميا وفي المجتمع ككل، إذ برأى حلاق، عمل الاستشراق داخل

نطاق المجتمع - الذي كان نتاج الدولة بنفس قدر كون الدولة نتاجا له - وتعاون معه بصورة ضرورية. و كان بعض

المستشرقين موظفين عموميين عملوا كمستشارين للحكومات والمؤسسات والوكالات المرتبطة بها. وقد كان بعضهم

¹ المرجع السابق نفسه، ص 175.

² المرجع السابق نفسه. حسب هذا الافتراض الذي يضعه حلاق، فإن أكثر من ثلثي العالم يغدو مشاركا أو متورطا في الاستشراق لكونه متفقا مع بعض أفكار أي من هذه النطاقات المركزية وإن لم تتم عملية السيطرة و الإخضاع العمليتين، فشروط الملاءمة التي يقترحها و التي يجب أن تتوفر لكي تغدو فكرة النموذج وجودية بمعنى نظرة كونية و المتوقفة على محايشة الفكرة لفعل السيطرة، حسب طرحه، لا توجد في بعض الأمم الغربية أو الشرقية، وهنا نُسجل بعض الضعف في تعميم حلاق لفكرة الاستشراق على ما ينطوي تحت مظلة هذه النطاقات جميعها.

مسؤولين كولونيين وخبراء مقيمين أثروا بصورة كبيرة على السياسات الكولونيالية. وحسب حلاق، لم يناقش أي من هؤلاء المستشارين المنطق الأساسي للمشروع الكولونيالي، على الرغم من قيام بعضهم بنقد ممارسات كولونيالية معينة.¹

ولهذا يعتقد حلاق، أن سعيداً نفسه لم يدرك قوة الاستشراق وأبعاده الكاملة، إذ كان تصور له سياسياً ومحدوداً في خطابه بوصفه تمثيلاً خبيثاً للشرق. وحين اقترب إد. سعيد من "تشخيص الاستشراق كقوة إعادة هندسة فعالة في الشرق ذاته، فإنه انسحب دائماً إلى حدوده الداخلية، حيث نصوص المستشرقين."² ويصرح إد. سعيد أن الاستشراق "نمط غربي في السيطرة وإعادة الهيكلة وممارسة السلطة على الشرق"³، هذه العبارة برأي حلاق، تتبدى مُلغزة لا يدعمها طرح كتابه العام الذي تسيطر عليه فكرة أن الاستشراق "لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا نحن."⁴

كما لا يوجد في استشراق سعيد ما يفسر ما تعنيه تلك "الهيكلة"، كما أن استخدام كلمة "نمط" لتقييد "السيطرة" تنم عن حدّية أدبية نصوصية حسب حلاق. وعندما يخصص سعيد فقرتين فقط لمستشرق ذي تأثير غير عادي مثل ويليام جونز (المعروف بانتقاده لبعض الممارسات الكولونيالية) فهو لا يتحدث أبداً عن المشاريع الهندسية الأصلية التي اشترك فيها هذا الباحث والإداري والسياسي وطورها. كما أن حلاق يرى في صمت سعيد عن القانون - وقد كان الآلية التي جعلت الكولونيالية ممكنة - ليس أقل من صاعق، وينم عن غياب القدرة على رؤية ما هو مهم. فعدم الانتباه إلى فاعلية الاستشراق القانونية - والتي حددت جوهر الدولة الحديثة وفردتها الذي خضع للتشكيل - يشبه

¹ المرجع السابق نفسه، ص 176

² المرجع السابق نفسه.

³ Edward Said, *Orientalism*, p.3

⁴ المرجع السابق، ص 12

إغفال احتواء السيارة على محرك في تحليل هندسي، حسب حلاق، حيث يعتبر أن هذا ليس مفاجئاً؛ فسعيد " لم ينتبه لدور عصر التنوير في إنتاج الاستشراق، وليس هذا بشيء قليل الأهمية."¹ وهكذا، يرى حلاق أنه لا ينبغي علينا أن نحصر فهمنا فيما عرفه سعيد جيداً، باعتباره ناقداً أدبياً و مؤرخاً، أو نسمح لهذه المعرفة أن تقودنا إلى إنكار ممارسات الكولونيالية الفعالة و السيادة أو التقليل من أهميتها، فضلاً عن الدور الذي ما برح يلعبه الاستشراق و الحقول الأكاديمية الأخرى في الكولونيالية.

ج) تمظهرات الاستشراق كحقل أكاديمي و معرفي في مفهوم الإبادة الكولونيالية

تمثلت إشكالية الاستشراق لدى إ. سعيد في كونه "تصويراً" غربياً للشرق، و التصوير برأي حلاق لا يعالج الإشكالية بعمق بل يُعد سطحيًا، و بينما يربط إ. سعيد بين الاستشراق و الكولونيالية لكن حلاق يتساءل هل لهذا الرباط الذي يتحدث عنه سعيد معنى أعمق؟ وهل تتجاوز الكولونيالية شكلاً من أشكال السيطرة؟ وهل هي مجرد "نمط من السيطرة"، كما هي حال الاستشراق لديه؟ وهل تختلف عن الأشكال الأخرى الأقدم زمنياً؟ وهل تربطها علاقة بنيوية بالسيادة على الطبيعة؟ هل للكولونيالية روابط بنيوية مع بنية فكر إبادية ومع ظاهرة الإبادة الحديثة؟ وهل تظهر الإبادة في كتاب سعيد بصورة تتجاوز مجرد الإشارة العابرة؟

بالنسبة لحلاق، هذه الأسئلة وغيرها يفشل إ. سعيد في مقارنتها لعدة اعتبارات على رأسها أن أفراد سعيد للاستشراق كهدف لنقده الكاسح محصلة لالتزاماته الأيديولوجية كإنسانوي علماني و ليبرالي، ضمن نعوت أخرى حدائية كثيرة، وقد ظلّ إ. سعيد في نطاق عالم "التصوير" بوصفه مشكلة الاستشراق الكبرى، ولم يستطع تجاوزها تحديداً لأن ذلك كان يعرض التزاماته للخطر لو أنه تابع نقده إلى نتائجه المنطقية. فالتصوير، حسب حلاق، هو "أصغر مشكلات

¹ وائل حلاق، المرجع السابق، ص 177. (لكن إ. سعيد يُظهر نقده لليبرالية الغربية في العديد من أعماله، ويتبدى نقده اللاذع لها في كتابه "تغطية الاسلام" وحواراته مع نعوم شومسكي).

الاستشراق، بل هو مشكلة سطحية، وهو ليس أكثر من كونها عرضية و فرعية، فالاستشراق ليس مجرد مصغرٍ لظاهرة نموذجية أكبر فحسب، بل هو ليس أكثر من مجرد أداة. ويُعد الخلط بين الأداة - من جهة- والقوة المؤلدة و البنى المبدعة التي تختزع الأداة وتخلقها وتشحذها - من جهة أخرى- بمثابة قلب للصورة رأساً على عقب.¹

ويتمثل موقف إ.سعيد من الدين والروابط الثقافية-السياسية في الشرق، حسب حلاق، السبب الآخر وراء عجزه عن كشف اللثام عن البنى الفكرية والمعرفية العميقة الرابضة خلف الآلة الاستشراقية الكاسحة وارتباطاتها الوثيقة بالكولونيالية. فبحسب حلاق، يعرف إ.سعيد الدين "في ضوء أفكار نمطية اختزالية" بوصفه "متزمتاً ومتعصباً ومفتقداً للعقلانية والتسامح ومهووساً بالخرافة والتعظيم وبفكرة غياب قدرة الإنسان في وجود خطة إلهية (أو حتى شيطانية) لا يمكن سبر أغوارها."² ثم يعرض حلاق إشكالية "الاختلاف" في المنظور الفكري السعدي، فقد كان "القديم" عند سعيد منظومة متعارضة بشدة مع الحديث، إذ إنه يعني ما هو تافه أو ما هو مندثر وبائد، وليس خاصية نوعية حافظت على البيئة الإنسانية والطبيعية على مدار آلاف السنين.

لقد أدت عملية السيادة العلمية والمعرفية والتعسف في التمييز بين "ما هو كائن" و ما ينبغي "أن يكون" كمحصلة لنظرة الحداثة و التنوير إلى العالم إلى إقصاء المعيار الأخلاقي في بناء الذات و التعامل السوي والأخلاقي مع الطبيعة عموماً و الإنسان خصوصاً، و كان من مظهرات هذه السيادة، حسب حلاق، وجود رابط بنيوي مباشر بين

¹ المرجع السابق، ص 277.

² W.J.T. Mitchell, 'Secular Divination: Edward Said's Humanism,' Critical Inquiry, vol.31, Winter 2005, pp.462-371, at 466-467. 275 ووائل حلاق، المصدر السابق، ص

ويلاحظ ضياء الدين سردار أن "سعيداً يظهر قدراً من كراهية ما هو غير غربي بقدر كراهية المستشرقين لما هو شرقي، ففي كتاب إ.سعيد عن فلسطين يتجلى بوضوح نفوره من الإسلام وثقافته، ويُعد الاعتقاد في أنه يمكن أن يكون للدين معنى حقيقياً عند الناس -أو أنه يمكن أن يكون في عقلانية الإنسانية - أفكاراً غريبة بالنسبة إلى سعيد... فلا يوجد في نظرة سعيد مكان لبدائل، ولا يوجد في عالمه مكان للإسلام والمسلمين بفهمهم هم".

انظر المرجع السابق نقلاً عن: (Ziauddin Sardar, *Orientalism*, (Buckingham, PA: Open University Press, 1999), p.74.

التخصصات الأكاديمية و الشركة - كظاهرة للإمبريالية الاقتصادية- إذ يعتبر حلاق الشركة كيان كولونيالي عُرف باستغلاله للعمالة الأجنبية (أي الشرقية) واشتراكه في الأشكال الاقتصادية الحديثة في استعباد البشر في كل مكان، فضلا عن السيطرة على قوانين الدول المضيفة وسياساتها العامة وتدمير البيئات الطبيعية، فكل أشكال الظلم هذه وغيرها من أمور كثيرة تنتمي إلى بُنية الفكر والمبادئ العامة والنظرة الكونية نفسها التي أنتجت العلم الحديث بآثاره التدميرية.

ويعتبر حلاق أن الكولونيالية - بنوعها الاستيطاني وغير الاستيطاني - إبادية بطبيعتها وبكل ما تحمله كلمة الإبادة من مضامين تستلزم توسيع معنى الإبادة لتجاوز الأشكال المادية التقليدية، وبهذا يمكن أن "نستنتج أن الأكاديميا الخاصة بالنطاق المركزي - وليس الاستشراق فقط - تنزع بطبيعتها إلى وضع الأسس الخطائية والمادية للإبادة الكولونيالية. يعني هذا أنه توجد علاقة منطقية ووجودية لازمة بين الأكاديميا الخاصة بالنطاق المركزي والكولونيالية من جهة، وبين الكولونيالية والإبادة من جهة أخرى."¹

وكما هي الحال مع الاستشراق، حسب حلاق، فإن قشرة الإبادة الخارجية فقط هي التي تمتلك أهمية سياسية، كما تعود جذورها إلى النظرة العالمية الفلسفية التي تقلص فيها مفهوم القيمة في النطاق والعمق، والتي أصبح فيها عار الطبيعة -ومن ثم كراهية الذات - الظرف الضروري لكراهية الآخر.

وفي معرض مناقشة حلاق للمؤرخ باتريك وولف -Patrick Wolf- وصوغه للمشكلة كما شرحها في كتابه "الكولونيالية الاستيطانية والقضاء على أصحاب الأرض"¹ خلص إلى أن وولف -مثل إد. سعيد- ظل ملتزماً بتحليل "فوق بُنيوي" للمشكلة لا يسلط الضوء على العلاقة مع بني الفكر التحتية التي ميّزت الكولونيالية والإبادة. فقد قصر

¹ وائل حلاق، المرجع السابق، ص 277

¹ Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," Journal of Genocide Research, vol.8, no.4, 2006, pp.387-409. 299. نقلا عن وائل حلاق، المرجع السابق نفسه، ص

سعيد أشكلة الاستشراق على الأبعاد السياسية والاقتصادية بالمعنى التقليدي لهما، ما منح الاستشراق بنية فكر إدراكية كانت أساسية لتشكلات أوروبا الخطائية (حسب المكوّن الفوكوي) من جهة، وأثرا من آثار ارتباطها بالكولونيالية والهيمنة الغربية على الشرق، من جهة أخرى. وعندما يقترب سعيد ممّا يسميه حلاق "سيادة المعرفة"، فإنه لا يعزو ذلك بصورة عرضية فقط للبعد الداخلي للنص الاستشراقي بل ينسحب سريعا إلى السياسي. وحسب حلاق، فإن وولف يفعل الشيء نفسه، إلا أن ترتيبه للعوامل يبدأ من الأملاك، وتمثلها الأرض والموارد الطبيعية ضمن أمور أخرى، ثم يأتي العامل السياسي في المرتبة الثانية مباشرة، لكن حين يقترب من بنية الفكر السيادية فإنه ينسحب أيضا إلى الاقتصادي والمادي، وبالنسبة لحلاق فإن طرح وولف "يتركنا في دهشة عميقة، فقد كان هو من صاغ العبارة الثاقبة التي قال فيها إن "الإبادة هي بُنية وليست حدثاً".¹

ويجد حلاق في بني القوة التي حللها فوكو تفسيراً مُرضياً في فهم "حاضنة" البنية التي حكمت الكولونيالية ورديفتها الإبادية، و بحسب حلاق فإن منطق القوة الكولونيالي الإبادي يُعد أدائيا وتعكس طبيعته الأدائية البنية الأكبر للأدائية وللمنطق الأداتي الذي يعد سمة عصر التنوير المميّزة، والذي يعكس بدوره تلك الطبيعة الأدائية للقوة. وفي معرض إسقاط معنى المنطق الأداتي كمظهر من مظاهر القوة الكولونيالية يمثّل حلاق لنظرية "الفاعلية" و "الحضور" للأهالي الأصليين أمام سلطة واحتلال القوة الكولونيالية، فأصحاب الأرض لا يمتلكون إلا الحضور وليس الفاعلية، إذ الأخيرة تعني اختيار الحياة أو هي الحياة ذاتها بينما أصحاب الأرض ليس لهم حق في اختيار الحياة، فقد كان الحضور "هو القضية في السياق الكولونيالي وليس الفاعلية، وذلك حسب الدليل الوجودي والثقافي والمعرفي والسياسي والقانوني والتعليمي والنفسي، فضلا عن التحولات العميقة التي فُرضت على الشعوب".¹ فصاحب الأرض، كما ينقل حلاق

¹ المرجع السابق نفسه.

¹ المرجع السابق نفسه، ص301.

عن الباحثة المتخصصة في الإنسانيات البيئية بيرد روز –Deborah Bird Rose- "اعترض طريق" الكولونيالية "بمجرد بقائه في بيته"¹ ويؤكد هذا المعنى حاييم وايزمان –Chaim Weizmann- في عبارته التنبؤية القوية، في مقولته أن "السكان الأصليين – الفلسطينيين في هذه الحالة – لم يكونوا بالنسبة إلى الكولونيالي المستوطن أكثر من "حجارة" تمثل عقبات يجب التخلص منها في طريق صعب."²

وفي سياق دراسة الظاهرة التنبؤية ذاتها كفرع من السيادة يناقش حلاق دراسة لفلاديمير جابوتنسكي – Vladimir Jabotinsky- نُشرت عام 1923 بعنوان "الحائط الحديدي" –The Iron Wall- فحسب حلاق لا تكمن دراسة جابوتنسكي في أي حذق فكري أو سمة أدبية، بل تكمن في سياسة الحداثة الواقعية التي مكّنت المؤلف من القبض على زمام مفهوم السيطرة السيادية. وبالنسبة لحلاق، فإن نص جابوتنسكي هو نموذج للاستشراق بطبيعة الحال، ولكنه أساساً نص حدائي بكل معنى الكلمة.

يرصد "الجدار الحديدي"، كما هو حال مشروع دولة إسرائيل نفسها، حسب حلاق، كامل نطاق المعرفة الغربية المرتبطة بنيوياً مع الكولونيالية والسيطرة السيادية و القضاء على سكان البلاد الأصليين وثقافتهم. وتتماً كما افترض المشروع الحدائي بُنى السيطرة هذه – والتي من دونها لم يكن له أن يظهر- افترضها أيضاً المفهوم والمبدأ الصهيوني الليبرالي الناقد للفكر التقليدي. وبينما أفسدت مجموعة من الوسطاء المسافة بين النصوص الاستشراقية الأكاديمية لدى سعيد والنشاط الكولونيالي – الإبادي على الأرض، فإن جدار جابوتنسكي الحديدي يرصد هذا النشاط بوصفه

¹ وائل حلاق، المرجع السابق نفسه نقلاً عن: Deborah Bird Rose, *Hidden Histories: Slack Stories from Victoria River Downs*, Canberra: Aboriginal Studies Press, 1991, p.46.

² وائل حلاق، المرجع السابق نفسه، نقلاً عن:

Nur Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, London: Zed, 2012, p.54.

تعبيراً نصياً في أوضح أشكاله واقعية. ولا يتنبأ "الجدار الحديدي" على عكس ما يبدو من وجهة نظر الدراسة التاريخية بالمستقبل فحسب، بل إنه يقرره ويكتبه ويخلقه من العدم على أساس من دافع سيادي.¹ وبالنسبة لحلاق، لا تحدد السيادة مصير الشعوب الأصلية فحسب، بل إنها تشكل الأخلاق كذلك، فإذا قال المرء إنني فاعل أخلاقي، فهو فاعل أخلاقي، حتى لو كان وحشاً شيطانياً. يجادل جابوتنسكي بقوة متوسلاً بفن الجدل الذي يبرهن على عدم استحالة اشتقاق "ما ينبغي" من "ما هو كائن": "إما أن الصهيونية أخلاقية وعادلة، أو أنها غير أخلاقية وغير عادلة. بيد أن هذا السؤال كان ينبغي علينا حسمه قبل أن نصبح صهيانية". ومادماً "قد حسمنا ذلك السؤال"، فإن إجابته "هي بالإيجاب. نحن نؤمن بأن الصهيونية أخلاقية وعادلة، وبما أنها أخلاقية وعادلة، فإن العدالة يجب أن تتحقق".² هذه هي أخلاقية الكولونيالية، أخلاقتنا، ولكنها ليست كذلك "لأنه توجد أخلاقية أخرى" فحسب، بل ولأننا قلنا إنها كذلك.

تلجأ الكولونيالية-الإبادية، حسب حلاق، إلى تطويع أدوات كوسائل خادمة لمشروع الحداثة، فالأداة أو الآلة التي تم اكتشافها ليست مجرد غرض مادي عرَضِي بل هي نفسها بنية فكر وحركة نظراً لتركيبها ولتكوينها المعرفي، فإبداع آلة أو أداة أو طريقة ليست عملية محايدة أبداً وليست فقط قضية حاجة بل هي كشف لبنية الفكر التي تؤسس سلسلة معرفية بين الشيء وصفته، أو بين الأداة ومخترعها. فغرفة الغاز أو البندقية الآلية أو ماكينة الحفر أو الطائرة المقاتلة أو الرأس النووي توظف كلها داخلها بنى فكر تؤسس سلسلة معرفية مع فكر مخترعها. وبرأي حلاق، يعكس تفسير الإبادة أو الهولوكوست بوصفه نتيجة لتوفر التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث والكفاءة البيروقراطية عدم إدراك لطبيعة الأدوات بوصفها بنية تفكير. بمعنى آخر، ليست الأداة أو توفرها -إذاً- تفسيراً مبرراً تحليلياً ومنطقياً، بل يكمن

¹ وائل حلاق، المرجع السابق، ص303

² المرجع السابق نفسه، ص305.

التفسير في الفكر الذي حكم اختراعها واستخدامها. إذن بالنسبة لحلاق، بنية هذه الاختراعات والمنظومة المعرفية التي حكمتها، فضلاً عن استخدامها نفسه، هما أمران أصليان ومتجذران في بنية الفكر التي جعلت وجود هذه الأسلحة ممكناً في المقام الأول. كما أن اعتبار هذه الأمور عَرَضِيَّة - ناهيك عن اعتبارها استثنائية - في "التطور" التقني الحديث هو جزء أساسي من عقيدة التقدم التي لم تكن أقل من كونها شرطاً من شروط إمكانية وقوع تلك الفظائع.¹

ولن يكتمل تفسير طبيعة القوة الحديثة وما يتفرع عنها من بنية فكر أداتية، حسب حلاق، إلا بإضافة تفسير إليها و يتمثل في أصولها التي تعود إلى التمييز (بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون)، فإذا ما أخذ في الاعتبار أن الأثر الأهم لهذا التمييز كان فصل القيمة عن الطبيعة، فمن السهل إدراك أن البشر - بوصفهم جزءاً أساسياً من الطبيعة، ولاسيما الطبيعة الآدمية الآتمة - قد حُرِّموا من القيمة أيضاً؛ فالبشر الآن لم يعودوا من خلق إله أعلى يستمدون قيمتهم من كون جوهرهم من تصويره وبنائه. وكلما زاد تعري هؤلاء البشر، تقلصت قيمتهم في سلسلة الوجود.²

ويضيف حلاق مجموعة من العوامل المتنامية قادت إلى التمييز -المشار إليه آنفاً- من أهمها الثورات السياسية والاجتماعية في أوروبا ضد انتهاكات الملكيات والكنيسة، والمفاهيم المسيحية المعلمنة، والتأثيرات البربرية على المسيحية نفسها، وبصرف النظر عن الأسباب -التي يعتبر حلاق أنه من الأهمية بمكان دراستها - لكن الأهم هو أنه "فور أن أخذت بنية الفكر شكل التمييز، أصبح التمييز نفسه -باعتباره بنية فكر - القوة الدافعة للدولة الحديثة في ممارستها للقوة. ومهما تعددت الوسائل والعوامل الخادمة لنموذج الحداثة (ومنها إلى جانب تلك التي ذكرت آنفاً: القوننة أو ما يسميه حلاق السيادة القانونية، ونظرية تفاوت الأعراق والاستحواذ على الممتلكات والأراضي وغيرها

¹ المرجع السابق نفسه، ص 307

² المرجع السابق نفسه، ص 309.

كثير)، إلا أن حلاق ما فتأ يجادل أن هذه البنية هي التمييز – بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو خلع القيمة عن الطبيعة أو الأشياء – والذي منه انبثقت كل الظواهر الحديثة ونتجت (مثل الأدوات والإبادة والكولونيالية و أمور أخرى كثيرة مماثلة) كما أنه في قلب هذا التمييز يكمن مفهوم السيادة وليس من قبيل المبالغة القول بأن السيادة مثلت هذا القلب نفسه.¹

وبهذه النطاقات المركزية والهامشية التي يركز عليها وائل حلاق في حفرياته التاريخية والأركيولوجية عن قلب القوة والسيطرة والهيمنة والإبادة والمتمثلة في مفهوم التمييز الذي يعكس الواقع الذي يراه ويُفسره ويمليه الرجل الأبيض – وليس كل الرجال – يصل حلاق إلى مفهوم السيادة الحديثة التي تُمثل القلب النابض الذي يقوم عليه النموذج الغربي وما الاستشراق إلا جزء وشطر معرني مغذي و دافع لهذا التمييز و السيادة الذي يعتبره حلاق غاب عن التحليل الجدي والعميق في دراسة إ.سعيد. وفي حين يُلمح حلاق إلى مفهومي "الفاعلية" و "الحضور" في تأسيس النظرية ما بعد الكولونيالية في منظور هومي بابا يجدر بنا تسليط الضوء على أهم معالم أفكار ما بعد الكولونيالية عند هذا المفكر في المبحث الآتي.

ثالثا: هومي بابا –Homi Bhabha– والتأسيس لنظرية ما بعد الكولونيالية

يُعد هومي بابا • من أبرز المؤسسين للنظرية ما بعد الكولونيالية حيث ترعرع في بريطانيا و تدرّج في مختلف سلّم الأكاديميا في مختلف الجامعات بدءا من جامعة إيسيكس –Essex– إلى هارفارد –Harvard– وجمع بين شذرات مختلف المعارف و الفنون من أدب مُقارن ونقد وفلسفة و أنثروبولوجيا وتاريخ. وتميّزت نظرياته بالتركيز على

¹ المرجع السابق نفسه، ص311.

• أكاديمي هندي أستاذ الأدب الأميركي والبريطاني في جامعة هارفرد حيث يرأس مركز الدراسات الإنسانية هناك. برز اسم هومي بابا من خلال طرحه مفهوم "التهجين" لتفسير نشوء أشكال ثقافية جديدة في عالم التعدد الثقافي. أبرز أعماله: أمم ومرويات (1990) – موقع الثقافة (1994) – حول الخيار الثقافي (2000) – حياة جامدة (2004) <https://ar.wikipedia.org/wiki>

التحليل النفسي –psychoanalytic- للخطاب والظاهرة الثقافية وعدم الإغراق في التحليل الخطابي، ودارت جل أفكاره حول تأثير الخطاب الكولونيالي على الشعوب المستعمرة وعدم التركيز على مواجهة مظالم الكولونيالية. وتباينت منهجيته بين التواصل والانقطاع في الوقت ذاته مع فرانز فانون و ميشيل فوكو و جاك لاكان و جاك دريدا وإدوارد سعيد وريتشارد رورتي وغيرهم. وارتكزت نظرياته على الترحال القلق بين حدود الثقافات والعوالم والهويات وانطوت أفكاره على الجمع والفصل بين معاني الهجنة، والتجاذب، والانشطار، والمحاكاة، والترجمة من عدمها، مؤكدا في الزمكان على فضاءات وزمنيات المعرفة وإمكانية الترجمة والوعي والإدراك حيث المجابهة والحوار على صعيد الهوية والمقاومة والثقافات والحضارات. لذا ارتئينا في هذه الدراسة الوقوف على أهم محاور النظرية المابعد-كولونيالية في فكره وأبعادها واضافاتها على فكر إ.سعيد، فماهي معالم نظريات هومي بابا وانعكاساتها الثقافية والفلسفية والأنثروبولوجية؟

1 الإطار المفاهيمي: أو أهم ركائز النظرية مابعد كولونيالية عند هومي بابا

أ) الهجنة –Hybridity-

يُمثل معنى الهجنة في النظرية ما بعد الكولونيالية في فكر هومي بابا الركيزة الأساس في مجابهة الخطاب الحدائي وما بعد حدائي، بيد أن هذه النظرية لا يمكنها تجاوز بنى المعرفة الغربية، وإن سلطت نقدها على عملياتها وسبل انغلاقها، فالقارئ لهومي بابا ينبغي أن يدرك أن موقع الثقافة المعاصر لا يقع في قوقعة نقية من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق بينية وهجنة وهويات جديدة، فخلافا لإدوارد سعيد الذي انزلق في متاهات الفصل الثنائي بين الصورة الأصلية للهوية والثقافة المتمثلة في الغرب والمشوهة في الشرق، فإن الذي شغل هومي بابا هو ذلك الإهمال الذي نال التجاذب الذي يتسم به موقع الثقافة والهوية، ذلك الإهمال الذي لا يقتصر على الممارسة الأوروبية للتحليل الثقافي بل يتعداها إلى الطرف الآخر الذي يُفترض به العكس. وبذل بابا جهوده لاستكشاف الموقع الثقافي

الهجين والبيني، مُدافعا عن موقع نظري يتجاوز ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، موقع يتغلب على الأسس المتعينة والجامدة ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقا وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ. فالسيد والعبد، أو المستعمر والمستعمر، لا يمكن النظر إليهما، حسب بابا، على أنهما كيانات منفصلان يحدّد كل منهما ذاته على نحو مستقل. بالنسبة لبابا، ثمة تواجها وتبادلاً متواصلين تُؤدى فيهما الهوية الثقافية أداءً في الزمن الحاضر، وفي فضاء حدّي مُتمثّل في موقع هجين يترك للاختلاف الثقافي أن يبرز ويُنتج معارف ومعاني جديدة ويمكن من بناء موضوع سياسي جديد يتفادى التوقعات السياسية المعهودة ويغيّر الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة السياسة.¹

يرى بابا أن عوار الخطاب الكولونيالي يكمن في إلصاق نخبه أوصافا وميزات ثابتة وجامدة بجماعات عرقية مُعينة في المجتمعات المختلفة، إذ يُعد الثبات والجمود الذي يتمييز به الخطاب الكولونيالي "دلالة للتمايز العرقي والثقافي والتاريخي وحالة متناقضة ومُتشظية في التمثيل، وتعكس ثباتا وجمودا ورتابة غير متغيّرة وفوضى، وتكرار منحرف وشيطاني".¹ ويغدو الأمر حقيقة إذ يشير بابا إلى الترابط بين الخطاب الكولونيالي "الثابت والجامد" وعمليات تعزيز وإدامة الصور العرقية النمطية من خلال آلية التكرار إلى أن تتوغل وبالتالي تستقر هذه الأفكار في إذهان عموم المجتمع. وكنتيجة لهذه الآليات الخطابية، تمكّنت النخب الكولونيالية من موضعة السكان والمجتمعات المستهدفة خارج التيار العام المجتمعي (أي خارج مجتمعاتها). واستطاع بابا من خلال حديثه عن "الهويات الهجينة" - hybrid identities - وانبثاق مكانة جديدة للأهالي يسمه بابا ب"المسافة أو الفضاء الثالث" بحيث تتحدى مكانة الأهالي الثابتة والجامدة (التي وضعها الاستعمار) - rigid subject positions - وتُقدم المكانة الجديدة منظورا

¹ هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، (المشروع القومي للترجمة، القاهرة، تر. نادر ديب، الطبعة الأولى) 2004، ص 11.

¹ Homi, K, Bhabha, *The Other Question: Contemporary Post-Colonial Theory, A Reader*, (P.Mongia, London, Arnold, 1997), p.37.

وبديلا آخر باعتبار مكانة المستعمر وبالتالي تُفتت الإطار المجتمعي الذي صنعه الآلة الكولونيالية باتقان.¹ وهكذا يتم تجاوز المعايير والأعراف التي وضعها المستعمر فيما يخص موضع الأهالي، لأن حسب بابا القوي المسيطرة "كونت تقليدا جديدا اثبتق عن المجتمع المضيف أو الثقافة الغالبة، التي ترى بأن هذه الثقافات لا بأس بها ولكن ينبغي أن نضعها ضمن شبكتنا (أي ضمن أعرافنا وتقاليدنا الثقافية المتمركزة ذاتيا)".² ركّز بابا اهتمامه على زجّ المستعمر للأهالي والسكان الأصليين في إطار تصنيفات مُعيّنة وثابتة، ولذلك تفلت نظرية الهويات الهجينة من شبكة التصنيفات والتعيينات التي فرضتها الكولونيالية على السكان الأصليين.

وتقف الهجنة في فكر بابا على خط تعارض مع الجوهريّة حيث يتم تصوّر الهويات بأنها ثابتة غير متغيّرة، لذا تنبتق الهويات الهجينة عن القيم التي تتبناها الجماعات المسيطرة و أيضا القيم التي يتمسك بها الآخر، ومن خلال تشكيلات وممارسات هذه القيم تولد الهوية الهجينة، فبحسب بابا، تكمن الهجنة في واقع وحقيقة أن "عند بروز حالة جديدة يتشكل تحالف جديد يستدعي منك إعادة قراءة مبادئك وإعادة تفكّرهم وتوسيعهم".¹ بمعنى أن بابا يرى أن الهوية الهجينة مرنة أو سائلة ومنفتحة تجاه خلق موضع جديد حيث يُطلق بابا على الأخير ب "المحل الثالث" فمن خلال المحل الثالث، برأي بابا، يمكن للمهمشين مقاومة الرؤى والأفكار المهيمنة للجماعات المسيطرة، وتمنح صوتا لطريق جديد من الكينونة في العالم تُمثّل تشكيلا من عوالم متعارضة ومتباينة. وتُعتبر أفكار الهويات الهجينة مجالاً المعرفي والأكاديمي قد يُمكن من استكشاف تأثير عملية تعالق وتشابك ثقافات متباينة تتجاوز التعارض الثنائي بين الشرق والغرب. فالأمم التي تشهد تجربة تعايش قوميات وإثنيات مختلفة من ثقافات متعددة من شأنها خلق ثقافات هجينة

¹ Homi. K. Bhabha, *The Third Space: Identity, Community and Difference: Interview with Homi Bahabha*, J.Rutherford, (London, Lawrence and Wishart), p.212

² Ibid., p.208

¹ Ibid., p.217

باعتبار تشابكها وتواصلها.¹ لذا تُعتبر فعاليات اجتماع وتلاقي الشتات مُنتجة للهويات السائلة والمرنة وبالتالي مُتعددة وفاعلة، وعندما تكون الهويات في تشكّل وتغيّر دائم بسبب الحركة الدائمة عبر الحدود فإن ذلك مدعاة للتغيير، كما أن طبيعة تشكّل الهوية وتطورها المستمر تجعل الأفراد في موضع يؤهلهم من مُراجعة وتفكّر هوياتهم باعتبار تفاعلهم الاجتماعي وأنشطتهم اليومية. وهكذا، فإن فاعلية الهويات تكمن في استمرارية تغيّرها وعملية انتاجها وعدم اكتمالها.

وتستهدف كتابات وأبحاث بابا عن الهويات المهجينة استكشاف ما يسميه بابا "المعرفة أو المعارف الممنوعة"، ويُعتبر معنى العبارة الأخيرة حجر الزاوية ضمن أفكاره، إذ من خلالها يكشف عن كيفية مفاوضة الأهالي الأصليين عن هوياتهم في سياق سيطرة ومراقبة خطابات النخب الحاكمة والمهيمنة، وهي خطوة في غاية الأهمية بالنسبة لبابا من أجل استرجاع المعارف الخاصة بالأهالي والسكان الأصليين.¹

وتسمى سبيفاك - Spivak - سلطة منع الأهالي الأصليين من طرف النخب المتسلطة بـ "إسكات الهامش - أو الذين هم على الحواف - silencing the Subaltern - ولهذا اقترحت آلية التفكيك - deconstruction - لإظهار صوت الهامش² في حين لجأ بابا إلى آلية الهويات المهجينة لإعتقاده بأنها هوية جديدة من شأنها "اقتحام الخطاب المهيمن وعزل ركائز سلطته وقوانين اقتداره وقوته."³ ومن الملفت في هذا السياق استكشاف رؤية إسعيد لتصوّر الغرب للشرق كموضوع ثابت وجامد - وهو موقف يوافق فيه إسعيد الغرب من زاوية تصوّره للقديم والتراث في الشرق مؤكداً على تعارضه مع الحديث والمتقدم كما رأينا من قبل - بينما تعكس

¹ Ibid., p.218

¹ Ibid., p.165

² Gayatri C.Spivak, *Can the Subaltern Speak: Marxism and the Interpretation of Culture*, (Urbana, University of Illinois Press, 1988), .271.

³ Homi, K. Bhabha, *Dessimination:Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation*, (New York: Routledge, 1990), p.212

تصورات بابا عن الهويات الهجينة الآلية التي تُمكن الفكر والنظريات ما بعد الكولونيالية التي تتيح للمهمشين والأهالي الأصليين خلق محال ومجالات جديدة لأنفسهم تتحدى الصور النمطية العرقية الجامدة التي تفرضها القوى المهيمنة والمهيمنة.

ب) هومي بابا ومعنى المحل أو الفضاء الثالث

يعتمد الناس على خطابات متعددة من أجل معالجة وفهم أحداث اتصالية في العالم، مما يستلزم، برأي بابا، استيعاب أنواع مختلفة من المعارف والمعلومات التي تقبع خارج منظور ثقافتهم، ويعتقد بابا أن الثقافات غير مكتملة بذاتها في خضم هذه العملية لأن الثقافات المتشابهة والمتصلة ببعضها البعض تنتج منظورا هجيناً، ولهذا يرى بابا أن الهجينة هي "المجال أو الفضاء الثالث" الذي يتيح إمكانية بروز مواضع -محال- أخرى. يزيح المجال الثالث الأحداث والتواريخ التي يحتويها و يُنشأ بُنى جديدة للسلطة و مبادرات سياسية جديدة، وفي هذا السياق يُصبح المجال الثالث محل موضوع جديد يُمكن من تحدي قيم وممارسات القوى المسيطرة التي أضحت من قبيل الأمر والوضع الراهن مما يتيح الفرصة لإشتغال طرائق جديدة في المجتمع.¹

ويتيح المجال الثالث فرصة للأفراد من أجل إنتاج مجال جديد للتفاوض حول "التمثيل والمعنى"، لذا يعتبر بابا بأن المجال الثالث محل إمكان وتجديد يُمكن الجماعات المهمشة من التحوّل إلى شيء آخر ماعدا التصورات الثابتة والجامدة التي تنتجها القوى المهيمنة. ويؤكد بابا أن الأفراد يمكنهم من خلال هذا المنظور التفاوض على هوياتهم مما يجعل المجال فضاءاً للتعاون والمقاومة في آن واحد، ولا يتعلق المجال الثالث بوصفه موضعاً جديداً، حسب بابا، في الماضي البعيد، فهو ممرٌ يتيح بروز محال أخرى. وبهذا فإن قناة المجال الثالث تُعتبر ذات أهمية كبيرة لأنها، بالنسبة لبابا، تشير تساؤلات

¹ Homi, K.B, 1990, p.212

عديدة حول الهوية والتمثيل وتتيح إمكانية مقاومتها وإعادة تشكيلها.¹ ومنح مفهوم المجال الثالث فرصة تواصل جماعات مختلفة ومتباينة الثقافات حول قضايا مختلفة ذات علاقة بمجالات التعليم والصحة في المجتمعات الصناعية، مما أتاح الفرصة لهذه الجماعات التحاور حول الموضوعات التي تمس حياتهم وتجاربهم اليومية.

ج) الاختلاف الثقافي

تهدف كتابة بابا إلى إعادة موقعة من يخلل الإنتاج الثقافي من خلال فتح فضاء جديد وزمن جديد للنطق النقدي، حيث يعيد الاختلاف الثقافي الإفصاح عن محصلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدال الذي يقاوم إضفاء الصبغة الكليانية أو الجوهريانية دون أن يكون محلياً أو خصوصياً، والذي يمكن منه إنتاج أشد أشكال الثقافة استنطاقاً ومساءلة، وإعادة تقويم كامل للحدثة وما بعد الحدثة وما فيها من عمليات تجاه بنى القوة المتوقعة ضمن آلياتها في الهيمنة. وهكذا تنزع كتابة بابا تلك الألفة أو الرتبة التي تلف المصطلحات المتبادلة، مثل التعددية الثقافية، والتنوع الثقافي وتعدد الهويات، فلا يعود من جدوى استخدام هذه الكلمات ببداهة وسطحية دونما تفكير. ذلك أن الهجنة، والتجاذب، والاختلاف الثقافي (لا التعددية الثقافية أو التنوع الثقافي) تشقّ الهوية وتجعلها ضرباً معقداً من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية وزمنية تاريخية ومواقع للذات متعددة، على نحو يضع الذات في ما هو ليس هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبها في ما هو أقلّ من واحد ومزدوج.¹

فحين تقترح بعض الدول الصناعية "التنوع الثقافي" -cultural diversity- و "التعدد الثقافي" -multiculturalism- كأفضل نموذج للتعايش ومواجهة تحديات الهجرة، لكن بابا يرفض هذه المصطلحات ويرى أنهما فشلا، ويقترح مفهوم "الاختلاف الثقافي" ويعود فشل هذه المصطلحات لأسباب منها: يرى بابا أنه

¹ Ibid,

¹ هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، المشروع القومي للترجمة، (القاهرة، تر. نائر ديب، الطبعة الأولى 2004)، ص 12.

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

بالرغم من تشجيع التنوع الثقافي (وخاصة في الدول الصناعية) لكن غالبا ما يتم الالتفاف على واحتواء هذا التنوع. ورغم تشجيع هذه الدول للتعدد والتنوع الثقافي لكن بابا يلحظ أن العنصرية لازالت منتشرة بأشكال متعدّدة، ذلك لأن العالمية –universalism- التي تسمح بالتعدد والتنوع تستبطن أو تغطي قيم ومعايير ومصالح التمرکزات الاثنية.¹

ويُعزّز موقف بابا من اجتماع العوامل المساهمة في فشل وعجز مصطلحات "التنوع والتعدد" الثقافي كونها تعرق في النبل والمثالية، أن بعض القادة الأوروبيين اعترفوا بواقع هذا الفشل بعد أن تمّ تبني هذه المصطلحات كخيار لمواجهة أنواع التمييز العنصري وكرهية الآخر والخوف من الاسلام –أو الاسلاموفوبيا- ويُفسّر بابا رفضه معنى "التعدد أو التنوع" الثقافي لصالح "الاختلاف" الثقافي بأن: "غرضي من تناول الاختلاف الثقافي وليس التنوع الثقافي يكمن في أن إدراك المنظور النسبي لمعنى الاختلاف الثقافي يُعدّ مُكتفيا بنفسه، ولا يتوقف معنى الاختلاف على الموقف العالمي والمعياري اللذان من خلالهما يُنتج أحكامه الثقافية والسياسية. فمن معنى الاختلاف الثقافي، أحاول أن أجعل نفسي في حدّية في ذلك الموقع الإنتاجي لبناء الثقافة كاختلاف في روح الآخريّة."¹

إذن، يرى بابا أن "الاختلاف الثقافي" يُعتبر "موضعا انتاجيا" وليس شيئا متمركزا في معاني ثابتة وجامدة، أي بمعنى أن "الاختلاف الثقافي" هو موضع يُحقّق التطور والتجدد وإمكانية التعبير عن الذات وتبني طرق جديدة للكينونة في العالم من غير إهدار الهوية.

¹ Homi, B.K, 1990,p.209.

¹ Ibid., p.209

بالنسبة لبابا، فإن الثقافات على تماس وتواصل دائم في العالم، ولهذا فإن الأنسب هو اعتبار هذا الاختلاف مصدر ثراء لتحقيق فهم أعمق لتحوّل النسيج المجتمعي، كما أن بابا يعتقد أن "الاختلاف الثقافي يُعد إفساح للثقافة بوصفها نطاقا للمعرفة والسلطة كافيا لصناعة منظومات للتعريف والكشف الثقافي".¹

إذن، يقبع وراء معاني بابا حول "الاختلاف الثقافي" التأكيد على تأرجح الخطاب الكولونيالي ومنه الخطاب الاستشراقي في الثنائيات السافرة بين "الذات" المتمركزة على نفسها و"الآخر" وهو التقسيم ذاته الذي باعتقاد بابا أن إسعيد وقع في متاهاته وبالتالي في الشباك ذاتها التي نصبها الخطاب الاستشراقي. ولكن في أغلب الأبحاث التي أنتجها بابا عن الثقافت، لم أجده يُحلل معاني "ترابط و تداخل" - interconnectedness and overlapping - الثقافات والتجارب الانسانية التي استبطنها معنى الكونية لدى إسعيد، فضمن هذه المعاني يشير إسعيد ولا يفصح مباشرة عن معنى "الاختلاف" ضمن التشابك والترابط والتداخل.

2 هومي بابا والخطاب الكولونيالي

أ) تشظي وانشطار الخطاب الكولونيالي

يرى هومي بابا أن تبني الخطاب الكولونيالي لمفهوم الثبات في البناء الإيديولوجي للآخريّة سمة بارزة من سماته، والثبات باعتباره دالول -sign- الاختلاف الثقافي والتاريخي والعريقي في خطاب الكولونيالية، هو نمط متناقض من أنماط التمثيل، فهو حسب بابا، يتضمن معنى الصلابة والنظام الذي لا يتغير كما يتضمن أيضا معنى اختلال النظام، والتفسيخ والتكرار الشيطاني. ومثل الثبات، فإن الصورة النمطية، التي تمثل استراتيجيته الخطابية الكبرى، هي شكل من المعرفة وتعيين الهوية يتأرجح بين ما هو في مكانه على الدوام، معروف مسبقا، وبين ما ينبغي تكراره على نحو قلق.

¹ هومي.ب.ك، موقع الثقافة، ص36.

كما لو أن الخطاب عاجز عجزا دائما في حقيقة الأمر عن البرهنة على ذلك النفاق الجوهرى لدى الآسيوي أو ذلك

الفجور الجنسى البهيمي لدى الأفريقي مما هو واضح لا يحتاج إلى برهان.¹

وبالنسبة لبابا فإن الخطاب الكولونيالي يُعتبر جهازا يدير معرفة الاختلافات العرقية والثقافية والتاريخية وإنكارها، وتمثّل

وظيفته الاستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء ل شعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تُمارس من خلالها المراقبة ويُثار

شكل مُعقد من اللذة والتنجيس. ويسعى إلى إقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر قائمة

على الصور النمطية لكنها تُقوم وتُثمن على نحو متضاد ومتناقض. وغاية الخطاب الكولونيالي، حسب بابا، فهي أن

يؤوّل المستعمرين بوصفهم شعوبا من أممات منحطة بسبب من أصلهم العرقي، وذلك لكي يُبرّر فتح هذه الشعوب

ولكي يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه. فعلى الرغم مما ينطوي عليه الخطاب الكولونيالي من لعب القوة ومن

مواقع ذواته المتغيرة (مثلا، مفاعيل الطبقة، والجنس، والإيديولوجيا، والتشكيلات الاجتماعية المختلفة، والأنظمة

الاستعمارية المختلفة) يشير بابا إلى ما يسميه شكل من "الحكومية"• يعمل - عبر رسمه حدود أمة خاضعة - على

تعديل مجالات النشاط المتنوعة لهذه الأمة وتوجيهها والسيطرة عليها. لذا فالخطاب الكولونيالي، بالنسبة لبابا، يُنتج

المستعمرين بوصفهم واقعا اجتماعيا هو "آخر" لكنه قابل للمعرفة وواضح في الوقت ذاته.¹

ويتفق بابا مع إ.سعيد في أن الخطاب الكولونيالي في صورته الاستشراقية يُعتبر منظومة تمثيل، "ولقد سبق لإدوارد

سعيد أن اقترح، للتدخل في منظومة التمثيل هذه، نوعا من التحليل السيميائي للقوة الاستشراقية، حيث تفحص

¹ هومي بابا، موقع الثقافة، ص 145.

• الحكومية -governmentality- هو مصطلح فوكوي يعني مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة الذي يتخذ هدفا أساسيا هو السكان. ويشمل أيضا الصفات الأخرى للحكومية ذلك التوجه العام أو خط القوة الذي يشمل أوروبا ويمكن تسميته بحكم الآخرين وما رافقه من أجهزة حكم ومعارف. (انظر تميش كتاب: هومي بابا، موقع الثقافة، ص 152)

¹ هومي بابا، موقع الثقافة، ص 153

الخطابات الأوروبية المختلفة التي تُنشى "الشرق" بوصفه منطقة عرقية، وجغرافية، وسياسية، وثقافية موحدة من مناطق هذا العالم. والحال أن تحليل سعيد هو تحليل كاشف ومناسب للخطاب الكولونيالي.¹

ويجرح بابا معاني انشطار وتشظي الخطاب الكولونيالي من أفكار إسعيد حين يُسلط الضوء على ذلك الاستقطاب أو الانقسام القائم في قلب الاستشراق، فهو - من جهة - موضوع تفقُّه، واكتشاف، وممارسة، وهو - من جهة أخرى - موضع أحلام، وصور، واستيهامات، وأساطير، وهواجس، ومتطلبات. وهو منظومة ساكنة من "الجوهرائية التزامنية" مُعرّفة ب دوال الاستقرار شأنه شأن ما هو معجمي أو موسوعي. لكن هذا الموضوع لا يأتى تهدهده أشكال التاريخ والسرد التزامنية، أو دوال عدم الاستقرار. ويضفي سعيد على هذا الضرب من التفكير هيئة مشابحة لهيئة عمل الحلم، حيث يميّز حقيقة بين إيجابية لا واعية يدعوها الاستشراق الكامن، وبين المعارف والآراء عن الشرق مما يدعوه الاستشراق الظاهر.²

ويرى بابا أنه من الممكن التوسّع في هذه النظرية باتجاه الانكباب على تغاير الخطاب الاستشراقي وتجاذبه، ويرى أن سعيدا احتوى هذا التضاد والانشطار واستوعبه من خلال إدخال نوع من الثنائية ضمن السجال الذي يقيم في البداية تقابلا وتضادا بين هذين المشهدين الخطابين، ثم لا يلبث في النهاية أن يتيح لهما أن يتعالقا كمنظومة متّسقة من منظومات التمثيل يوحدّها قصد سياسي-إيديولوجي يمكن أوروبا من أن تتقدّم من الشرق على نحو مأمون غير قائم على الاستعارة والمجاز. وما تفضي إليه بُنية الاستشراق الظاهر والكامن المنقسمة/المتعاقبة هذه، هو تقويض فعالية مفهوم الخطاب بما يمكن أن ندعوه استقطابات القصدية.¹

¹ المصدر السابق، ص 152.

² المصدر السابق.

¹ المصدر السابق نفسه.

مفهوم التضاد والانجذاب اللذان وصل إليهما إ.سعيد خلق مشكلة من حيث استخدامه لمفهوم القوة والخطاب الفوكويين. فإنتاجية مفهوم القوة/المعرفة الفوكوي، حسب بابا، تكمن في رفضه ذلك الضرب من الأبيستمولوجيا الذي يقيم تقابلا أو تضادا بين الجوهر/المظهر، وبين الإيديولوجيا/العلم. فمفهوم "pouvoir/savoir" يضع الذوات في علاقة قوة ومعرفة لا تشكّل جزءا من علاقة تناظرية أو ديكالكتيكية -ذات/آخر، سيد/عبد - يمكن من ثمّ هدمها عن طريق عكسها أو قلبها. فالذوات متوضّعة على الدوام في تقابل أو سيطرة لا تناسب فيهما، وذلك عن طريق النبذ أو الإبعاد الرمزي عن المركز الذي تمارسه علاقات القوة المتعددة التي تلعب دور الداعم والمساند فضلا عن لعبها دور الهدف أو الخصم.

ويستشكل بابا في طرح إ.سعيد للخطاب الكولونيالي أنه لم يُفصل في عمليات النطق التاريخية التي يقوم بها الخطاب الكولونيالي ما يمارسه عليها المشهد اللاواعي الخاص بالاستشراق الكامن من فرط التحديد الوظيفي أو الإحكام أو الإزاحة الاستراتيجيين. كما يرى أيضا أنه من الصعب أن يتم تصور سيرورة التدويت على أنها موضوعة للذات المسيطر عليها ضمن الخطاب الاستشراقي أو الكولونيالي دون أن يكون المسيطر أيضا متوضعا على نحوٍ استراتيجي ضمن ذلك الخطاب، فالمصطلحات أو الحدود التي يتوحد بها استشراق سعيد - قصدية القوة الكولونيالية وأحادية اتجاهها- توحد أيضا ذات النطق الكولونيالي.¹

ويقصد بابا بالتحديد الوظيفي المحكم هو تلك الصور النمطية الوظيفية التي وضعها الخطاب الكولونيالي عن الآخر أو المحلي و المستعمّر، ويرى بابا من خلال قراءته للخطاب الكولونيالي أنه يجب "أن نزيح نقطة التدخّل من المعرفة الجاهزة والمسبقة للصور على أنها إيجابية أو سلبية، إلى فهم سيرورة التدويت التي جعلها الخطاب القائم على الصور

¹ المصدر السابق نفسه، ص154.

النمطية ممكنة (ومعقولة)"¹. وبحسب بابا، فإن الحكم على الصورة النمطية تبعاً لمعيارية سياسية مُسبقة يعني أن نغفلها ونصرف عنها النظر، لا أن نزيحها أو نزعزحها، لأن هذا الأمر الأخير لا يكون ممكناً إلا بالانكباب على فعاليتها، وعلى ذخيرة مواقع القوة والمقاومة، والسيطرة والتبعية التي تبني الذات المتعينة (ذات المستعمر والمستعمر سواء). ولكي يفهم المرء إنتاجية القوة الكولونيالية، حسب بابا، لا بد أن يتم بناء نظام حقيقتها وليس أن تُخضع تمثيلاتها لأحكام معيارية، عندها فقط يمكن فهم ذلك التجاذب والتشظي المنتج في موضوع الخطاب الكولونيالي، تلك الآخريّة التي هي موضوع رغبة وسخرية في آن معاً، في عملية إفصاح عن الاختلاف مُحتو ضمن استيهام الأصل والهوية. أما ما تكشفه هذه القراءة فهو حدود الخطاب الكولونيالي، وذلك في الوقت الذي تمكّن فيه من خرق هذه الحدود وانتهاكها من فضاء الآخريّة.²

كما أن بابا ينتقد سعيداً في عدم التفاته بشكل كافٍ إلى التمثيل بوصفه مفهوماً يُفصل التاريخي والاستيهام (كمشهد للرغبة) في إنتاج مفاعيل الخطاب السياسية. فهو يرفض بحق أن يتصوّر الاستشراق على أنه سوء تمثيل لجوهر شرقي. بيد أنه وقد أقحم مفهوم الخطاب لا يتصدى للمشاكل التي يواجهها هذا المفهوم التصور الأداتي للقوة\المعرفة والذي يبدو أن سعيداً يحتاج إليه، وتتلخص هذه المشاكل، برأي بابا، بقبول سعيد المسبق للرأي الذي مفاده أن التمثيلات هي تشكيلات.

لذا يعتبر بابا أن قصور قراءة إدوارد سعيد للاستشراق يكمن في عدم تعمقه في التأويل النفساني وهو ما دعاه إلى التوسل بالقراءات الفرويدية واللاكانية وفانون. فبابا يرى أن الانغلاق والتماسك المنسوبان إلى القطب اللاوعي في الخطاب الكولونيالي وتصوّر الذات تصوراً لا إشكالية فيه يحدّان من فعاليات كلّ من القوة والمعرفة. ولا يعود ممكناً أن نرى

¹ هومي بابا، المصدر السابق، ص 145

² المصدر السابق نفسه.

كيف تعمل القوة على نحوٍ مُنتج بوصفها تحفيزاً وتحريماً، ولا يعود ممكناً من غير أن ننسب التجاذب إلى علاقات القوة\المعرفة، أن نحسب التأثير الراض الذي تُحدثه عودة المكبوت.¹ ويمثل بابا لعودة المكبوت بتلك الصور النمطية المخيفة من الهمجية، وأكل اللحوم الآدمية، والشهوة والفوضى التي تُمثل نقاط التعيين والاختراب البارزة، ومشاهد الخوف والرغبة، في النصوص الكولونيالية. فوظيفة الصورة النمطية هذه، باعتبارها رهاباً وفيتشا مرغوباً، هي على وجه الدقة، وبحسب فانون، ما يهدد انغلاق ترسيمة الذات الكولونيالية القائمة على العرق\لون البشرة، وهي ما يفتح الطريق الملكية إلى الاستيهاام الكولونيالي.² وهو ما يُمثل مفتاحاً في تحليل هومي بالبا للتصوير والخطاب الكولونيالي.

ب) هومي بابا والتحليل النفسي للحالة الكولونيالية: أو الانشطار النفسي للمستعمر والمستعمَر

ينقل بابا تجربة الطبيب النفسي فرانس فانون وهو يقوم بمهّمته الطبية في بلد مُستعمر حيث يجد المرء نفسه منشطاً بين أن يعيش ضمن حدود هويته العربية و الاسلامية لكن تحت حالة اجتماعية كولونيالية. فشدة هذا الاغتراب، يلحظ بابا، الذي ينزل بالشخص تولّد إلحاحاً قلقاً في بحث فانون شكل مفاهيمي يلائم ما تنطوي عليه العلاقة الكولونيالية من تناحر و انشطار اجتماعي. ويرى بابا أن أعمال فانون في مجملها تنقسم بين ديالكتيك هيغلي – ماركسي، وتأكيد ظاهري على الذات والآخر، وتحليل نفسي لما يعتري اللاوعي من تجاذب. ويرى بابا أن في بحثه اليأس والمضني عن ديالكتيك للخلاص، يستكشف فانون حدّ صيغ الفكر هذه ومضاهها: حيث تعيد هيغليته الأمل إلى التاريخ، ويعيد نفخه الوجودي للحياة في "الأنا" حضور المهّمّش، ويلقى إطاره التحليلي النفسي الضوء على جنون العنصرية، ولدّة الألم، واستيهاام القوة السياسية المتوتر والصراعي.

¹ المصدر السابق نفسه.

² المصدر السابق نفسه.

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

ويرى بابا أن فانون إذ يحاول إحداث مثل هذه التحولات الجريئة -المستحيلة غالبا- في القيمة والحقيقة، في الشهادة المثلومة على الانحلال الكولونيالي، وإزاحته الزمن والشخص، وتدنيته الثقافة والمنطقة، فإنه يأبى التطلّع إلى أية نظرية كديّة في الاضطهاد الكولونيالي. فهذا الحدائي أو المتطور -evolue- الأنتيلي (نسبة إلى جزر الأنتيل) تجرّحه في الصميم تلك النظرة المحدّقة التي تُصوّبها إليه طفلة بيضاء خائفة ومضطربة، تجرّحه تلك الصورة النمطية للمواطن المحلّي المثبّته على الحدود المتحولة بين البربرية والحضارة، يجرحه الخوف الذي لا يستكين والرغبة التي لا تهدأ حيال الزنجي: نساؤنا تحت رحمة الزنوج... ويجرحه الخوف الثقافي العميق من الأسود مجسدا في الارتعاش النفسي الذي يعتري الجنسية الغربية، وهذه الدواويل والأعراض التي تسم الشرط الكولونيالي هي ما يدفع فانون من إطار مفاهيمي إلى آخر، بينما تتخذ العلاقة الكولونيالية هيئة في الفجوات ما بينها، متمفصلة مع ضروب التورط الجريئة التي يُقدم أسلوبه عليها. فما تتكشف عنه نصوص فانون، هو أن تجربة الشارع تماس عدوانها على الواقعة العملية، والنتائج الأدبية تتقاطع مع عمليات الرصد السوسيوولوجي، ونثر العالم المستعمر الثقيل والخامد يقف حيال شعر التحرر.¹

وبحسب بابا أن القوة المميّزة التي تتسم بها رؤية فانون تنبع من تراث المضطهدين ومن لغة إدراك ثوري مفاده أن حالة الطوارئ تعيشها الشعوب المستعمرة والمضطهدة ليست الاستثناء بل القاعدة، لذا استوجب الأمر التوصل إلى مفهوم للتاريخ يتناسب مع هذه الرؤية، فحالة الطوارئ هذه هي أيضا وعلى الدوام حالة من الظهور. ذلك أن الكفاح ضد الاضطهاد الكولونيالي لا يكتفى بتغيير اتجاه التاريخ الغربي وحسب، بل يتحدى أيضا فكرته التاريخانية عن الزمن بوصفه كُلا مُنظما وتقدّميا. ولا يقتصر تحليل اختلال الإنية -depersonalisation- الكولونيالي على

¹ المصدر السابق، ص 105

• اختلال الإنية -depersonalization- حالة مرضية تقريبا تنتاب الفرد ويفقد خلالها شعوره بحقيقة ذاته كشخص واقعي، أو يفقد الإحساس بجسده، وربما شعر أنه ميّت. بمعنى أن اختلال الإنية هو اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحسّ الشخص بأن أحاسيسه ورغباته وأفكاره غريبة عنه. (انظر التهميش في هوماي بابا، المرجع السابق)

تغريب ما لدى التنوير من فكرة عن الانسان، بل يتحدى أيضا شفافية الواقع الاجتماعي بوصفه صورة متعينة مسبقا للمعرفة البشرية. وإذا كان نظام التاريخانية الغربية في حالة الطوارئ الكولونيالية، فإن ما يزيد من حدة الاضطراب هو التمثيل الاجتماعي والنفسي للذات الإنسانية، ذلك أن طبيعة الإنسانية ذاتها تغدو مُغزّية في الشرط الكولونيالي وتبزغ من ذلك الانحدار العاري، لا بوصفها تأكيداً لإرادة أو استحضارا لحرية، بل كتساؤل ملغز. وبمثل تساؤل فرويد، ذلك السؤال الذي ترك صدى في العالم، "ما الذي تريده المرأة؟" فإن فانون يتساءل في مدخل كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" ما الذي يريده إنسان ما؟ ما الذي يريده الإنسان الأسود؟¹

وعن هذا السؤال المشحون، حيث يضغظ الاغتراب الثقافي على تجاذب وانشطار التعيين النفسي للهوية، يجيب فانون بأداءٍ لصور الذات يتبدى منغصا ومولدا للتوتر: "كان عليّ أن ألتقي عيني الرجل الأبيض، وأناخ على ثقل لم أعهده. ففي العالم الأبيض يواجه الملون مصاعب في تطوير ترسيمته الجسدية...سحقتي قرع الطبول، وأكل اللحوم الآدمية، والقصور الفكري، والفيتشية، والعيوب العرقية...نأيت بنفسي بعيدا عن حضوري...فما الذي يمكن أن يشكّله بالنسبة لي سوى حالة من البتر والاستئصال، والنزيف الذي لطّخ جسدي كله بدمٍ أسود."¹

وحسب بابا، فإن فانون سجّل أن واقع الحياة في ظلّ الكولونيالية اليومي يسوده انشطار وانزياح نفساني عبّر عنه فانون ضمن استعارة خاصة مندرجة في ميتافيزيقا غربية عن الانسان، فتواجد الملونين يترك العنان لسرد تمثيلي متعلق

¹ المصدر السابق نفسه.

• الفيتيشية *Fetishism*: عند فرويد تعلق مرضي وجنسي تقتزن مع موضوع أو هدف جنسي. ويقوم الانحراف على أن المريض يرفض الإقرار بفقدان المرأة بعضو جنسي ذكوري، رغم إدراكه الحسي بغياب العضو عن المرأة، فهو يشقّ عليه تحمل ذلك لأنه يشعر بنقص أو فقدان ذلك العضو في جسده. ومع إلحاح الإدراك الحسي بوجود ذلك العضو، فإن انحرافه ينصرف إلى عضو آخر أو أي موضوع آخر يصلح لأن يكون بديلا رمزيا عن العضو المفقود. وينمّ سلوك الفيتيشي عن رأيين متناقضين موجودين في آن واحد: أولهما إنكار الإدراك الحسي الذي أبان له عن فقدان المرأة للعضو الذكوري، وثانيهما اعترافه بهذا الفقدان واستخلاصه منه النتائج الصحيحة. وهما موقفان يستمران معا من غير أن يؤثر أحدهما على الآخر، مما يشكّل انشطارا وتشردما في الآن. (انظر التهميش في هومي بابا، الرجوع السابق)

¹ المصدر السابق نفسه، ص 106

بالمفهوم الغربي عن الشخصية، فماضي هذا التواجد موصوف بصور نمطية خادعة مُغرقة في البدائية والتفسيخ وبالتالي لن يولّد تاريخاً من التقدم المدني أو فضاء اجتماعي، كما أن حاضره الممزق والمنحل لن يشتمل على صورة للهوية التي يطرح سؤالها في جدليتي العقل\الجسد ويحلّ في ابستمولوجيا المظهر والواقع. وعينا الأبيض تفتتان جسد الملون في فعل من أفعال العنف الإبتسمي الذي ينتهك إطاره المرجعي الخاص ويُعكّر حقل رؤيته. وبالنسبة لفانون فإن حياة الإنسان والمجتمع تتقوّض من أساسها في الوضعية الكولونيالية. فالحياة اليومية تعكس مجموعة من الهذيان التي تتغلغل في أوساط العلاقات الاجتماعية السوية بين ذوات تلك الحياة، فكل من الزنجي أو الملون الذي تستعبده دونيته والأبيض الذي يستعبده تفوقه يسلكان بالمثل تبعا لتوجه عصابي. ويعود اهتمام فانون بالتفسير التحليلي النفساني لتلك الانعكاسات المنحرفة التي تُفرزها الفضيلة المدنية (ويقصد بها الحداثة والمعاصرة) في أفعال الحكم الكولونيالي المولدة للاغتراب.¹

فمن جهة يفضي هذا الاغتراب إلى وضوح التحنط الثقافي فيما يجهر به المستعمر من طموح لأن يحضر السكان المحليين أو يحدّثهم، أو يفضي إلى انتشار العنف حتى في تعريف الفضاء الاجتماعي الكولونيالي، أو إلى انتشار صور الكراهية العرقية الهوامية المحمومة مما تتمصه حكمة الغرب وتعيد إخراجها، وبالتالي فإن تداخل أو تعاون هذه الضروب من العنف السياسي والعنف النفسي ضمن الفضيلة المدنية، وهذا الاغتراب ضمن الهوية، هي ما يدفع فانون لأن يصف انشطار فضاء الوعي والمجتمع الكولونيالي بأنه موسوم ب "هذيان مانوي".¹

ويريد بابا الإشارة إلى أن الصورة التمثيلية لمثل هذا الانحراف هي صورة انسان ما بعد التنوير – مشدودا إلى وليس مُواجهها ب – انعكاسه الغامض، ظلّ الإنسان المستعمر الذي يشطر حضوره، ويشوّه ملامحه، ويخترق تخومه، ويكرر

¹ المصدر السابق، ص 108

¹ المصدر السابق.

أفعاله عن بعد، ويزرع الاضطراب والقسمة في زمن كينونته. فتعيين الهوية المتجاذب الذي يبيده العالم العنصري - حيث يتحرك على مستويين دون أن يعتريه من جراء ذلك أدنى ارتباك - هو تعيين يعوّل على فكرة الإنسان بوصفها صورته المغتربة، لا بمعنى الذات والآخر بل بمعنى آخريّة الذات المنقوشة في رقّ الهوية الكولونيالية المنحرف. فما يدفع فانون لأن يطرح سؤال التحليل النفسي الخاص برغبة الذات على الشروط التاريخية للإنسان الكولونيالي هي تلك الصورة الغربية للرغبة التي تنشطر على طول المحور الذي تدور عليه. فبالنسبة لفانون، إن ما يُطلق عليه في كثير من الأحيان اسم الروح السوداء هو في حقيقة الأمر من صنع الإنسان الأبيض، وهذا من شأنه الكشف عما في العلاقة الكولونيالية ذاتها من ارتياب نفسي عميق: حيث تبدي التمثيلات المنشطرة لهذه العلاقة انقسام الروح والجسد الذي يجسّد اصطناع الهوية، ذلك الانقسام الذي يمدّ البشرة المشّبة - السوداء و البيضاء - للسلطة الفردية والاجتماعية.

وبهذا نكون أمام ثلاثة شروط تشكّل أساساً لفهم سيرورة تعيين الهوية من خلال تحليل بزوغ الرغبة.¹

الشرط الأول، يستأنس بابا بمقولة لجاكولين روز في أن الوجود يعني أن يكون المرء في علاقة مع آخريّة ما، أن تكون نظرتها أو محلّها، وهذه حاجة تمتد إلى الخارج إلى موضوع خارجي حيث تغدو علاقةً هذه الحاجة بمكان الموضوع الذي تدّعيه أساس تعيين الهوية.¹ وهذه السيرورة واضحة، حسب بابا، في تبادل النظرات بين المحلّي والمستوطن، هذا التبادل الذي يبيّن علاقتهما النفسية في ذلك النوع من الاستيهام البارانوي الذي يستوهم تملّكا بلا حدود وكذلك في حالة القلب أو العكس في مثل هذا الاستيهام: حين تلتقي نظراتهما يتحقق (المستوطن) حانقا، ومتخذاً وضعية الدفاع من أنهم يريدون أن يأخذوا مكاننا.

¹ المصدر السابق، ص 109

¹ المصدر السابق.

وهذا صحيح، برأي بابا، لأنه ما من محلي إلا ويحلم مرة في اليوم على الأقل بأن يحلّ مكان المستوطن. فالرغبة الكولونيالية يُفصح عنها على الدوام في العلاقة بمكان الآخر، أي فضاء التملك الهوامي الذي لا يمكن لذاتٍ واحدة أن تشغله بمفردها أو بصورة ثابتة، ولذا يسمح الحلم بقلب الأدوار أو عكسها.

الشرط الثاني، إن مكان تعيين الهوية ذاته، بالنسبة لبابا، حيث يكون واقعا في أسار التوتر بين الحاجة والرغبة، هو فضاء انشطار. فاستيهام المحلي هو أن يحتل مكان السيد بينما يُحافظ على مكانه، مكان الغضبة المنتقمة التي يغضبها العبد. فالقسمة إلى بشرة سوداء وأقنعة بيضاء ليست بالقسمة المحكّمة، إنها صورة منافقة مزدوجة لكيثونة في مكانين على الأقل وفي آنٍ واحد، مما يجعل على المحلي - الذي يعاني من عُصاب الحجر، كما يقول فانون) أن يقبل دعوة المستعمر إلى هوية: أنت طبيب، كاتب، طالب، أنت مُختلف، أنت واحد منا. فهذا الاستخدام المتحاذب لكلمة "مختلف" - بمعنى أن تكون مختلفا عن أولئك المختلفين بحيث تغدو مُمثالا هو المكان الذي يعبر فيه اللاوعي عن شكل الآخريّة، عن ذلك الظلّ المتشبّث من الإرجاء والانزياح. فما يعطي الآخريّة الكولونيالية صورتها - براءة ودهاء الإنسان الأبيض منقوشا على جسد الإنسان الأسود - ليست الذات المستعمرة و لا الآخر المستعمر، بل المسافة البينية المولدة للاضطراب. وبهذا حسب بابا، فإن المشكلة المستعصية المتعلقة بالهوية الكولونيالية وتقلباتها تتجلى في العلاقة بهذا الموضوع المستحيل.

الشرط الثالث، إن مسألة تعيين الهوية ليست أبدا قضية تأكيد على هوية متعيّنة مسبقاً، و لا هي نبوءة تحقق ذاتها. إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغيير للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة. والحاجة إلى تعيين الهوية - أي الحاجة إلى أن تكون مُقابلا لآخر برأي بابا - تقتضي تمثيل الذات في نظام الآخريّة المولّد للتباين. فتعيين الهوية هو عودة صورة للهوية تحمل علامة الانشطار في المكان الآخر الذي منه تأتي. كما أن اللحظات الأساسية لتكرار الذات هذه

تكمن في رغبة النظرية وحدود اللغة، كما عند فانون، وهذا الجوّ من الارتباب أو انعدام اليقين المؤكد الذي يحيط بالجسد يشهد على وجود هذا الجسد ويُهدد بتمزيق أوصاله.¹

يتضح إذن أن هومي بابا أضاف إلى صرح البناء النظري والنقدي لمفاهيم ما بعد الكولونيالية من خلال إقحام مفاهيم المهجنة والإزدواجية ودورهما في بناء الهوية الوطنية والثقافية. وخلافاً لإدوارد سعيد، فإن بابا توسّع في إظفاء اللغة والمنهجية التحليلية النفسانية والسيمايائية للبحث في الكيفية التي يتمّ من خلالها بناء الأوطان الشرقية بواسطة تقنيات سردية مُعيّنة. إذ يفحص بابا مسائل المهجنة والإزدواجية في الخطاب الكولونيالي مُتبنياً معنى "البينوية" من جهة المستعمر والكولونيالي، أي أن كلا من الثقافة الغربية والمحلية لن تشعرأ بأههما في بيتهما بالنسبة للأمم المستعمرة التي تعيش في الشرق. ويُمكن اجترّاح بعض الفروق بين منهجية بابا وإ.سعيد في التأسيس لنظرية ما بعد الكولونيالية من جهة تجنّب بابا وتجاوزة لمسألة التعارض الثنائي، فهومي بابا يزعم أن إ.سعيد لم يستطع الخروج من دائرة التعارض والإزدواج المفرغة التي من شأنها فتح المجال وتعزيز تطبيقات الخطاب الجائر للقوى الكولونيالية الغربية. فبرأي بابا أنه عندما يفسح المرء المجال أمام قبول وتحليل منطق التعارض الثنائي، فإنه سيتنازل حانا للّبنية الخطابية والمنطقية للقوى الإمبريالية، ولهذا يدعم ويُشجّع بابا على تحدي الخطاب الغربي الذي باعتقاده أن إ.سعيد عانى أشد المعاناة في تقديمه في عمله. ويرجع نجاح بابا وقدرته على تقديم إطارٍ للمقاومة ضد الخطاب الغربي إلى تمكّنه من استخدام آليات مابعد حدثية لم يستطع إ.سعيد استعمالها، فمن خلال تموضعه في المحل والحالة مابعد الحدثية، استطاع بابا ابداع نوعية مُتميّزة من العمل في الحقل المعرفي والأكاديمي لم تكن متاحة لإدوارد سعيد في الموقع التنظيري الذي كان يشتغل فيه.¹

¹ المصدر نفسه، ص 110. وكذلك في:

Homi, K, Bhabha, H. 'The other question: Difference, discrimination, and the discourse of colonialism, (New York Routledge, 1986), pp.178-211

¹ Ibid,

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

بمعنى أن إ.سعيد استطاع استكشاف المركزية الأوروبية في انتاجها للخطاب عن الشرق كما أنه أدرك أيضا عدم قدرة الأخير على مواجهة الخطاب الغربي في الوقت الذي كان يكتب فيه، في حين استطاع بابا استخدام أنساق التفكيك ومنهجياته في مواجهة التمثيل الجائر للشرق. ويتبدى واضحا أن بابا تتبع فكرة إ.سعيد في التمثيل إلا أنه حوّل معنى التمثيل من الحقل السياسي إلى المجال النفسي. فاستخدم أفكار جاك لاكان وحوّلها تجاه عدم استيفاء التشريح للخطاب الكولونيالي حقه إلا بعد موضوعة الصورة النمطية كنسق تمثيلٍ مُعتقل وفتيشي -fetishistic- في فضاء تحديده وتعيينه، حيث حدده بابا في معرض وصفه وتحليله للمشاهد الرئيسة عند فانون بوصفها مُخططا أو رسم بياني تخيالي لاكاني. إذ يعتبر بابا المخيال تحولا يحدث في الذات عند مرحلة المرأة التكوينية.¹

فهومي بابا يحاول ربط المعاني اللاكانية بالخطاب الكولونيالي بالإشارة إلى أن في بادئ الأمر تحاول القوة الكولونيالية صنع هوية للمستعمر ثم تمجّنها وترفضها مما يؤدي إلى معاناة وعذاب المستعمر وحرمانه من الكمال وتحقيق الذات. ويُشبّه بابا هذه العملية بالصراع وأيضا باسترجاع المرء لهويته عبر مرحلة المرأة التكوينية المقترحة من نظرية لاكان حول اسم الأب، ويُمثّل هذا أساس العلاقة بين صيغتي التحديد الهوياتي المنضوي في عباءة المخيال النرجسي والعدائي لتمثيلات الغرب للشرق. وهي الصيغتان الرئيستان لتحديد وتمثيل - الآخر أو الشرق - المحتواة في استراتيجية السيطرة لدى القوى الكولونيالية التي تُمارس باعتبار الصور النمطية التي تمنح معرفة عن الاختلاف ثم تتراجع وترفض أو تغطي هذه المعرفة ذاتها، في صيغة اعتقادية مُتعددة ومتناقضة. فمثلها مثل مرحلة المرأة التكوينية، فإن "اكتمال" الصورة النمطية كانعكاس للهوية تكون مُهددة دائما بالقلّة أو الافتقاد.¹

¹ Bhabha, 1990:109-110

¹ Ibid,

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

نخلص إذا إلى أن المفكر هومي بابا يتحدى الخطاب الذي صنعه الغرب عن الشرق، وأيضا ينتقد إ.سعيد في مقارنته للإستشراق من خلال تطويع الأدوات والآليات التفكيكية ما بعد الحداثية التي غابت في أعمال الأخير وبالتالي تجاوز التعارض الثنائي المتمثل في الخطاب والخطاب المضاد.

لقد كان المفكر إ.سعيد أحد أهم حلقات حركة ما بعد الكولونيالية باعتبار ما قام به من أعمال تكشف عن الطابع المعرفي للإستشراق وارتباطه بالسلطة والقوة المتمثلتان في القوى العالمية الكبرى. واستطاع تحليل وتفكيك الخطاب الإستشراقي بوصفه الذراع الأداة والأداة للسلطة والقوة، وباعتباره بُنية هوياتية ما فتأ الغرب يُعززها لإثبات ذاته وغيرته أمام الآخر والمختلف. فأسس إ.سعيد دعائم صرح شيدته بانغماسه في الحقل الأكاديمي الغربي، ليأتي من بعده باحثون ومنظرون تأثروا بمن توجهه الفكري ووقفوا على المثالب والنقائص في أطروحته فارتأوا ترك بصامتهم في بناء مدرسة ما بعد الكولونيالية. فقد أدرك المفكر والباحث حميد دباشي أن البناء المعرفي الذي وضعه إ.سعيد لا زال مُتعطشا لمزيد من المسارات المعرفية لمحاكمة أكثر فعالية ونقدية لما بعد الكولونيالية في خططها الإمبريالية، وأدرك أن التشظي والإنشطار المعرفي الذي يشهده الحقل الأكاديمي الغربي أضحى هزيلا ومزعزعا باعتبار خروجه من طور البحث الأكاديمي الصارم والجداد وأنحساره في مراكز ومخابر استعلامية نالت من الأبحاث المعارضة للقوة والهيمنة واستهدفتها من خلال تكميم أصواتها والنيل من سمعتها ومكانتها الأكاديمية.

وجاء دور المفكر والباحث وائل حلاق من خلال كتابه "قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي" لتعزيز النقد والتحليل للظاهرة الاستشراقية، من خلال حفر اركيولوجي في بُنية المعرفة الغربية في جميع تظاهراتها وميادينها التي انبثقت عنها الهيمنة والسلطة، مما منح فرصة للذات الغربية العارفة التي اتسمت بالليبرالية والعلمانية بالتوسع ضمن نموذج الحداثة والسيادة على حساب المبادئ الأخلاقية. وهكذا وقف وائل حلاق على مكانم العجز التي طالت

الفصل الرابع:..... امتدادات منهج إدوارد سعيد وتأثيراته على نظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستشراق

أفكار إ.سعيد عن الاستشراق، ومنها فشله فيما يراه حلاق في ادراك النموذج المعرفي العام الذي ينضوي تحته المشروع الاستشراقي وباعتبار التزام إ.سعيد بمبادئ الليبرالية والحدائثة اللذان ابتعد عن توجيه سهام النقد الصارم لهما. وأضاف هومي بابا،المتخصص في ميدان الدراسات الثقافية والفلسفة والنقد، لبنات أخرى لهذا الصرح الذي انطلق إ.سعيد في تشييده، فارتأ هومي بابا الانعتاق من دائرة الشائبة المتعاكسة من خلال اجترح نظريات تستهدفُ وعي القوة والآخر الموصوف بالتابع. فأدرك من خلال مفهوم المهجنة، والمحل أو الفضاء الثالث و المثاقفة، أن وعي القوة متضارب ومتناقض باعتبار توصيفه للآخر كصورة هزيلة ومُنحطة عن صورته وباعتبار حاجته وتمسكه بالآخر في الوقت ذاته، وهكذا يقترح هومي بابا باللجوء إلى أدوات التحليل النفسي والفلسفي والاجتماعي الانعتاق من قوقعة واحدة تُرُج بالآنا والآخر في تعاكس وتناظر والتركيز على عناصر الارتباط و التواصل بين الوعيان. كانت هي بعض الامتدادات الفكرية والفلسفية التي أضيفت إلى صرح المدرسة ما بعد الكولونيالية التي أسهم إ.سعيد في ارساء دعائمها وهي من دون شك في حاجة ماسة إلى مزيد من الإضافات المعرفية والفكرية لمجابهة مرحلة ما بعد الاستشراق.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر عظم الإسلاميه

خاتمة: الإستشراق وما بعده: أو استهداف البشرية في اخلاقها وفطرتها

لقد كان تأثير المنهج الذي وظفه إ.سعيد في دراسته ونقده للاستشراق كبيرا في الساحة الأكاديمية والفكرية، فقد جاء كتاب "الإستشراق" ليُهز وعي الذات العارفة الغربية بعد أن اعتقدت لعقود طويلة بأن أي محاولات فكرية وثقافية جادة وعقلانية تروم مساءلة مركزيتها وذاتيتها الضيقة آيلة للفشل. إذ غيّرت أفكار إ.سعيد من خلال أطروحته في "الإستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" وغيرها نمط ومقاربات الدراسات الإنسانية ووسائل وطرق دراسة الموضوعات المتعلقة بالعالم الشرقي. كما أثر فكر إ.سعيد على النقاش والجدل الدائر حول القوى العالمية وتأثير الميراث الكولونيالي ونشأة وتطور الإمبراطورية الأمريكية وتشابكاتها السياسية والاقتصادية والثقافية.

وقفنا في هذه الدراسة على بعض أبرز المناهج التي سبقت أو عاصرت أطروحات إ.سعيد، وكان من ضمنها منهج مالك بن نبي ومحمد أركون ومحمد الجابري في مقارنة الاستشراق، وبيننا بعض القصور في منهجيتهم، ومنها قصور كتاباتهم عن موضوعة الاستشراق في بنيتها المعرفية وتبسيته في نموذج الحداثة الغربي. ثم تناولنا بالبحث والتحليل مقارنة المفكر إ.سعيد للظاهرة الاستشراقية، وخلصنا إلى أنه قدم جملة من المفاتيح المنهجية و المعرفية، وخاصة ما تعلق منها بالدرس الفلسفي والتاريخي، التي أماطت اللثام عن القوى والدوافع التي يربض وراءها الخطاب الاستشراقي، إذ أنه خطاب أبان عن كتلة من الجليد الصلد تحت أعماق محيطات غطت معاني تمايز الأعراق والأمم، وانحطاط حضارات دون أخرى موسومة بالتقدم والتطور، وأخرجت شفرات غرابة وتشوه الإسلام والمسلمين، كل هذا عن طريق تفكيك الرابطة المستحكمة بين المعرفة الاستشراقية كيد أدائية وأدائية للجهاز الامبريالي والكولونيالي. ثم ألقينا نظرة على جملة من اسقاطات المنهج السعيد على الجوانب السياسية والثقافية والقضية الفلسطينية والمنفى والهوية والإسلام، وبرزنا تموقع المنهج في هذه الجوانب من جهة المركزية الغربية، وتثبيت دعائم خطاب مُوحد وتمثيل مُشوّه في عمومته تجاه الشرق والمنطقة العربية والإسلامية خصوصا، والعمل من أجل فرضه في شكل كينونة عالمية شاملة.

وفي الأخير ألقينا نظرة على بعض الامتدادات المنهجية التي أضافت إلى صرح البناء الذي شيّده إ.سعيد سواء من جهة توسيع رقعة المسارات المعرفية الثرية والمتنوعة من أجل مقاربات أخرى للظاهرة الاستشراقية، أو من جهة تبيان القصور والحدود المنهجية التي طالت "استشراق" إ.سعيد.

وإن كان لاستشراق إ.سعيد من مكاسب في تطوير المنهج في قراءة الاستشراق، فإنه سيظل دعوة من أجل تضافر الجهود المعرفية وضرورة تكاملها وتراكبها في مقارنة الخطاب الاستشراقي، فجهود مقارنة الاستشراق بواسطة منهج واحد ستظل عقيمة وقاصرة للوقوف على القوى الفوقية المغذية والراعية له. لذا أضحي ابرام عقد تراكب وتكامل بين المنهجية الاسلامية ومنهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية لمواجهة مرحلة ما بعد الاستشراق، بوصفها مرحلة العديد من التحديات وتلون الأداة الاستشراقية بألوان وصيغ وأشكال مختلفة، واجبا أكثر من أي وقت مضى. ومن مكاسب منهج إ.سعيد في قراءة الاستشراق أنه كان فرصة لاستنهاض الوعي في الشرق ومن ثمة تفتن بعض الأمم الشرقية، سواء في آسيا أو أمريكا اللاتينية أو إفريقيا، لضرورة إعادة كتابة تاريخها وابداع أدب وفكر يتحدى المركزية الغربية ويزعزع قوامها اللاخلاقي في الكتابة وتمثيل الأمم والثقافات الأخرى، ومن ثمة مجابهة نزعة الأحادية والعالمية الشاملة للخطاب والابداع الفكري والثقافي التي يفرضها الغرب. ويظل "الاستشراق" كمنهج مكسبا كبيرا من جهة تحقيقه للواجب الذي طالما التزم به إ.سعيد في حياته ووسمه في كتابه "دور المثقف" ب"واجب قول وسمع الحق للقوة" وتمثل هذا في ايقاظ وزعزعة وعي القوة والسلطة (أي الغرب) من خلال كتابة تميظ اللثام عن نوازع ودوافع القوة التي من تُخرجاتها الذاتية والمركزية والتمثل اللاخلاقي والعنصرية الفجة والاحتلال.

وإن كان في منهج إ.سعيد من قصور في مقارنة الاستشراق، فإنه تمثل أيضا في اعتقاده الجازم والتزامه بالمشروع الليبرالي الانساني الذي هو أحد أذرع مشروع الحداثة الغربية، ونفوره الفج من الدين وافصاحه عن ضرورة حصره في الشأن الخاص. فالمشروع الليبرالي العلماني الذي يتبنى النزعة الانسانية برهن أيضا عن بواطنه التي تنزع إلى الفردانية

والذاتية والاعراق في مبدأ التعاكس الثنائي والسعي إلى إبراز السيادة الحداثية وفرضها كمشروع شمولي على العالم، انتقل من مجرد السيطرة على الطبيعة إلى الإنسان بحد ذاته. وتبدى قصور "الاستشراق" في اقتضابه للمسارات المعرفية الكبيرة التي من شأنها تعرية زيف المقولات الاستشراقية وحتمية المركزية الغربية، وبالتالي تركيزه على الجانب السياسي للظاهرة الاستشراقية، وذلك بالاعتماد على أحاد النصوص والمؤلفين الذين اعتقدوا. سعيد أنهم المنفذ لفهم وتفكيك صرح الاستشراق.

وإذ نستشرف مرحلة ما بعد الاستشراق التي ستتلون حسب المعطيات والظروف العالمية، فإننا نشعر بتغلغل فج لليد الأداتية والأدائية للهيمنة الغربية لفرض عملية شمولية من خلال استهداف الأخلاق والفطرة السليمة في الشرق. فقد استثمر زمرة من الباحثين في الشرق والغرب في كتابات وأفكار سعيد من خلال اسقاطها على مجالات أخرى، ومنه توسيع الدراسات ما بعد الاستشراقية التي تناولت بالنقد والتحليل موضوعات الحركة النسوية والبحث والتدقيق في مناط ومضامين الحركة الجنسانية، وما بات يُعرف بشيوع ظاهرة حركة الأيديولوجيا المثلية والشذوذ وإرادة فرضها على الشعوب الشرقية التي تستنكف عن تطبيع هذه الظاهرة بدفع وتحدي مُسميات حقوق الانسان واحترام الحريات الفردية التي تختفي وراءها أيديولوجيا "القومية-المثلية أو الوطنية الشذوذية" -Homonalism-¹

فهذه الأعمال التي تتحدى هذه الظواهر تأثرت بشكل مباشر أو غير مباشر بأعمال سعيد التي دارت حول الثقافة و الخطاب والسيطرة لإبراز التظاهرات الجديدة للقوة والهيمنة في أوجهها وعملياتها المتغيرة والمتطورة، كالانتقال من تصوير الانسان الشرقي في صورة الشبح المتوحش والمتخلف إلى إطار الانسان العربي والمسلم المتطرف والإرهابي. ليتبدى هذا في تأكيد سعيد في كتابه "الإستشراق" بأن الكولونيالية سعت بلا كليل أو ملل إلى تشكيل الشعوب

¹ كان من أوائل من وضع مصطلح "المثلية-الوطنية" الباحث والمُنظر جاسبير ك. بوآر، أنظر:

Jasbir K.Puar and Amit Rai, Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Product of Docile Patriots, Social Text 20, no.3 (2002), 117-48, and reproduced in: Riley Quinn, An Analysis of Edward .Said's Orientalism, London: Routledge, 2017), p74

والبلدان المستعمرة بالصبغة التي توحى بتدني وانحطاط هذه الأخيرة وتفوق وعلو الشعوب والثقافات الغربية، وأن الشعوب المتخلفة لا يمكنها تمثيل نفسها ناهيك أن تقترح نموذجاً رائداً ومشروعاً طموحاً للحياة.

وانعكست آثار المخلفات والمشاعر الإستشراقية أيضاً على بعض برامج الأبحاث المعدة في أقسام الدراسات النفسانية والاجتماعية الغربية المعاصرة مثل التحليل النفسي لظاهرة التسرب المدرسي والجامعي والإخفاق في التحصيل العلمي لدى أبناء الجاليات من أصول عربية وإسلامية في أوروبا وربطه بالأصول الدينية والثقافية التي ينحدر منها الطلاب والتلاميذ المعنيين بهذه الدراسات واستبعاد عناصر أخرى مهمة كالتمييز العنصري والتحيز والأحكام النمطية المسبقة. وكتخصيص برامج تُعدها دوائر الخدمات الاجتماعية - أو ما يعرف بالسوسيال - تعنى بالكشف عن ظواهر العنف والتمييز ضد النساء والبنات المسلمات في البيوت وفتح المجال لهن لكشف ما يدور من خلافات وسوء تفاهم بين الأسر وأولياء الأمور وأبنائهم مما انجر عنه من عمليات اختطاف حقيقية للكثير من أطفال الجاليات الإسلامية في بعض الدول الأوروبية تحت ذريعة الجهل بطرق ومناهج تربية الأطفال والاتهام بالتعنيف التي يتم ربطها في الغالب بمشاعر حفظ الدين والشرف. ويتم في الغالب إيلاء مهمة تربية الأولاد المختطفين من عائلاتهم العربية أو المسلمة إلى بيئات ثقافية غربية محضة تحرص على تربيتهم حسب معايير وقيم غربية بعيدة كل البعد عن بيئة هؤلاء الأطفال الإسلامية وخلفياتهم الثقافية والاجتماعية. وكان لمثل هذه الممارسات أثراً وخيمة على الحالة النفسانية والروحية للعديد من الأسر العربية والمسلمة المقيمة في هذه البلدان التي انخدع بعضها بشعارات الحرية والمساواة وحقوق الإنسان فارتطمت بأنواع من التعذيب النفسي سبب لها حالات عصبية مرضية واختيارات نفسانية خطيرة، دفعت بعضهم إلى الانتحار.

ولا يجب أن ننسى المحاولات المستميتة لفرض التربية الجنسية والمثلية والشذوذ على الأطفال في شتى مراحل التكوين المدرسي في أغلب الدول الأوروبية دون الالتفات إلى الخلفيات الدينية والثقافية للعائلات الشرقية ورفض الكثير من

هذه الجاليات لهذه البرامج التي تستهدف زعزعة الفطرة السليمة لهؤلاء الأطفال. وانتقلت المنظومة القانونية في بعض هذه الدول إلى تشريع قوانين تعنى بجرية تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى والعكس أيضا - باختلافها في المرحلة والعمر - دون إذن الوالدين أو أولياء الأمور، أو اختلاق وتقنين مُصطلح "حيادي الجنس"، بالرغم من رفض الكثير من العائلات ليست المسلمة فقط بل المسيحية و من ديانات أخرى لهذا التقنين والتشريع، ورغم أيضا تحذير بعض الأطباء والمختصين النفسانيين من فرض هذه الأشياء في سنٍ مُبكرةٍ على أطفال أرباء. ووصل الأمر إلى ملاحقة بعض الأكاديميين والباحثين الغربيين المناهضين لمثل هذه التشريعات وفرضها بقوة في الأوساط العلمية والثقافية.¹

هو إذا نموذج ما بعد الحداثة الذي يُعد الإستشراق أحد فروعه وأدواته الفاعلة، يشهد تحولا في الإجراءات العمليّة من مجرد الاكتفاء بالأداة الخطائية وتصوير الآخر إلى فرض كونية جديدة فظة وفجة وتفسير أحادي عنيف للعالم يقبع وراءه إرادة القوة والسيطرة والهيمنة التي انتقلت من رفع راية الشركات العابرة للقارات في البلدان الأخرى إلى فرض علم قوس قزح (العلم الذي يرمز لمجتمع المثليين والشواذ) على أسطح القنصليات والسفارات في الشرق والجنوب، بل وفرض الألعاب والأدوات المدرسية الحاملة لهذه الألوان على أطفال الشرق ومكباتهم ومدارسهم وأسواقهم وشوارعهم. لذا كان إ.سعيد من أبرز المفكرين الذين أكدوا بأن الإستشراق ليس مجرد تمثيل وتصوير خطابي غربي للأخر والمغاير وإنما هو صنع وعملية حبكٍ ونسجٍ يد ارتأت التخطيط والعمل والتنفيذ والتشريع عوضا من الاكتفاء بالكتابة وإبداء الرأي من خلال لغة خطائية ومادة اعلامية محدودة التأثير، فهو بالتالي نظرة شمولية وشاملة للعالم والوجود. وهكذا تصطبغ مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الاستشراق باستهداف الشرق في فطرته وأخلاقه تحت مُسميات احترام الميولات الجنسية والعاطفية والاعتقاد في النظرية النسبوية وفرض ليبرالية انشطارية بعد أن أضحت عمليات غزو البلدان

¹ انظر مثلا لحمالات القمع والاضطهاد والملاحقات الأكاديمية وعمليات التحقيق الفجة التي طالت الباحث الكندي الأنثروبولوجي والفيلسوف جوردن بيترسون (Jordan Peterson) صاحب كتاب "القواعد الاثنا عشر للحياة"، بعد انتقاده لعمليات فرض هذه التشريعات والسلوكيات في الجامعات والمدارس الغربية عموما وكندا على وجه الخصوص، وغيره من الباحثين والمفكرين.

وتدمير طاقتها ومُقدراتها محدودة وفاشلة، والوقوف على هذه المرحلة ما بعد الاستشراقية الحرجة في انحطاطها المعرفي وانسلاخها الأخلاقي يتطلب تحيينا دقيقا للدراسات ما بعد الاستشراقية والكولونيالية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

استقلالية	Autonomy
استشراق	Orientalism
التعاكس الشئائي	Binary Opposition
الاحتمية البيولوجية	Biological determinism
جنس	Gender
صنف	Category
الشخص (في الرواية أو القصة)	Characters
نظام الفصل الطبقي	Cast segregation
الأسيجة الدوغمائية	Clotures dogmatiques
القراءة الطباقية أو السياقية	Countrapuntal reading
تفكيك	Deconstruction
اختلال الإنية	Depersonalisation
شتات	Diaspora
المركزية الأوروبية	European ethnocentrism
المركزية الاثنية	Ethnocentrism

ملحق المصطلحات الأجنبية

تجريبي	Empirical
منظورية ايستيمية	Epistemic perspectivism
الوجودية	Existentialism
الغامض والغريب	Exotic

الظاهر أو المُبرهن	Manifest
الغامض أو الغريب	Mystic
تعميد	Ordination
البراديجم أو النموذج	Paradigm
فقه وتاريخ اللغة	Philology
وضعاني	Positivist
نظرية ما بعد الكولونيالية	Post-Colonial Theory

مركزية اللوغوس	Logocentrism
الحدث القرآني	Le fait Quranique
تمثيل	Representation
عقلاني	Rational

السنسكريت أو اللغة الهندية القديمة	Sanskrit
التعديل الاجتماعي	Social conditioning
أنواع	Species
بنية فوقية	Superstructure
من هم في الهامش أو الجنوب	Subaltern
حركة تمرد السوبوي في الهند	Supoy mutiny
مركزية اللاهوت	Theocentrique
اخلاق كونية	Universal morality
عالمية وانسوية	Wordliness

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة عناوين المصادر باللغة الأجنبية

- Said, Edward, **Orientalism**, (New York:Vintage, 1978.)
- Said, Edward, **Culture and Imperialism**, (New York :Vintage, 1993.)
- Said,Edward, **Covering Islam**, (New York :Vintage, 1981.)
- Said,Edward, **The Edward Said's Reader**, (New York:Vintage, 2000.)
- Said,Edward, **The World the Text and the Critic**, (Harvard University Press, Massachusetts, 1984)
- Said,Edward, **Representations of the Intellectual**, (NewYork: Vintage Books, 1994)
- Said,Edward, **Reflections on Exile, XIII**. (New York:Vintage Books, 2000)
- Said,Edward, **Beginning**, (NewYork: Vintage Books, 1988)

قائمة عناوين المراجع العربية

- 1 إبراهيم خليل أحمد، المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي ، (القاهرة ، مكتبة الوعي العربي، 1964)
- 2 آربري. أ.ج: المستشرقون البريطانيون.ترجمة محمد الدسوقي النويهي.، (لندن: وليم كولينز، 1946)
- 3 ____ المستشرقون البريطانيون ، ترجمة محمد الدسوقي النويهي، (لندن ، وليم كولينز ، 1946.)
- 4 ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار المعارف، 2007)
- 5 أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، (بيروت: دار الساقى 2000)

- 6 ____ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، (ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، 1999)
- 7 ____ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، (مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)
- 8 ____ قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم، (بيروت: دار الساق، 1999)
- 9 ____ العلمنة والدين: الإسلام - المسيحية - الغرب، تر. هاشم صالح، (بيروت: دار الساقى، 1999)
- 10 بابا. هومي.ك، موقع الثقافة، المشروع القومي للترجمة، (القاهرة، تر. نائر ديب، الطبعة الأولى 2004)
- 11 بارت رودى، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة مصطفى ماهر، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1983)
- 12 بلعقروز عبد الرزاق، المعرفة والارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، (بيروت: منتدى المعارف، الطبعة الأولى، 2013)
- 13 بن نبي مالك، شروط النهضة، (دمشق: دار الفكر، 1986)
- 14 ____ ميلاد مجتمع، (دمشق: دار الفكر، 1986)
- 15 ____ وجهة العالم الاسلامي، (دمشق: دار الفكر، 2002)
- 16 ____ الصراع الفكري في البلاد المُستعمرة، (دمشق: دار الفكر، دمشق، 1981)،
- 17 ____ إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، (دمشق: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1969)

- 18 ____ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبدالصبور شاهين، (دمشق: طبعة دار الفكر، 1985)
- 19 بدوي عبدالرحمان، موسوعة المستشرقين ، الطبعة الأولى ، (بيروت ، دار العلم للملايين ، 1984).
- 20 الجابري عبد المتعال محمد، الاستشراق : وجه للاستعمار الفكري ؛ دراسات في تاريخ الاستشراق وأساليبه الفكرية في الغزو الفكري للإسلام ، الطبعة الأولى ، (القاهرة ، مكتبة وهبه ، 1995)
- 21 الجابري محمد عابد، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، (بيروت: المركز العربي الثقافي، 1993)
- 22 ____ التراث والحداثة : دراسات ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1991)
- 23 ____، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1993)،
- 24 ____ المسألة الثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)
- 25 ____ تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، 2002)
- 26 الجليلند محمد السيد، الاستشراق والتبشير: قراءة تاريخية موجزة ، (القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، 1999)
- 27 الدباشي حميد، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير، تر. عماد الأحمد، (إيطاليا، المتوسط للمنشورات، 2016)
- ____ مابعد الاستشراق: السلطة والمعرفة في زمن الارهاب، تر. باسل عبدالله وطفة (إيطاليا: المتوسط للمنشورات، 2015)

- 28 حلاق وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، تر. عثمان عمرو(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، الطبعة 29 الأولى، 2019)
- 29 حلاق وائل، الدولة المستحيلة، تر. عمرو عثمان. (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014)
- 30 الحنيني ناصر بن يحيى، الاستشراق وأثره على الفكر العربي المعاصر: الجابري أنموذجا، (مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2016)
- 31 دياب محمد أحمد، أضواء على الاستشراق والمستشرقين ، الطبعة الأولى ، (القاهرة ، دار المنار ، 1989)
- 32 الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (القاهرة: دار الحديث، 2013)
- 33 زفروق محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، (الكويت: كتاب الأمة، ط1، 1404هـ)
- 34 الزيايدي محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منها،(طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، 1984)
- سعيد إدوارد، القلم و السيف: حوارات مع دافيد بارمسيان، تر: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق، 1998.
- 35 السامرائي قاسم ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، (الرياض ، دار الرفاعي ، 1983)
- 36 السايح أحمد عبدالرحيم، الاستشراق : نقد في ميزان الفكر الإسلامي ، (القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، 1996)

- 37 سالم الحاج ساسي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، (بيروت ، دار المدار الإسلامي ، 2002)
- 38 سوذرن ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى ، ترجمة وتقديم رضوان السيد ، (بيروت ، معهد الإنماء العربي، 1984)
- 39 شامة محمد، الإسلام في الفكر الاوروبي، (القاهرة ، مكتبة وهبة ، فبراير 1980)
- 40 صالح هاشم، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، الطبعة الثانية ، (بيروت، دار الساقى للطباعة والنشر ، 2000.)
- 41 صبرة عفاف سيد محمد، المستشرقون ومشكلات الحضارة ، (القاهرة ، دار النهضة العربية ، 2000)
- 42 صقر إبراهيم محمد إبراهيم، الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد ، (الفيوم ، دار العلم، 1989)
- 43 الطيباوي عبداللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية : دراسة نقدية ، (الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1999)
- 44 طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، (لندن: دار الساقى، الطبعة الأولى، 1996،)
- 45 طعيمة صابر ، الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام ، الطبعة الأولى ، (عمّان ، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1990)
- 46 العاني عبد القهار: الاستشراق والدراسات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، (عمّان ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، 2001،)

- 47العقيقي نجيب، المستشرقون ، بحث عن الاستشراق لدى جميع الأمم منذ فجره من ألف عام إلى اليوم ، (مصر، دار المعارف 1947)
- 48العظم صادق جلال ، الاستشراق والاستشراق معكوسا ، الطبعة الأولى ، (بيروت ، دار الحداثة ، 1981)
- 49عالم شوق شاكر، الاستشراق اخطر تحد للإسلام، (دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، ديسمبر 2006)
- 50عبد الرحمن أحمد ، من أخطاء المستشرقين و خطاياهم : نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية ، الطبعة الأولى، (القاهرة ، مكتبة وهبة، 2002)
- 51عامل مهدي، في عملية الفكر الخلدوني :ماركس في إستشراق إدوارد سعيد ، الطبعة الثانية ، (بيروت، دار الفارابي ، 1986)
- 52عبد العزيز أمير، افتراءات على الإسلام والمسلمين ، (القاهرة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، 2001)
- 53عليان محمد عبد الفتاح، أضواء على الاستشراق ، (الكويت ، دار البحوث العلمية ، 1980)
- 54عمارة إسماعيل أحمد، بحوث في الاستشراق ، الطبعة الأولى ، (عمّان ، دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع ، 2003،
- 55 _____ المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية : بحث في الجذور التاريخية ، (عمان ، دار حنين ، 1992)
- 56 _____ بحوث في الاستشراق واللغة ، (القاهرة ، مؤسسة الرسالة ، 2000)

- 57عربي محمد ياسين، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي ، الطبعة الأولى ، (الرباط ، منشورات المجلس القومي للثقافة ، 1991)
- 58غراب أحمد عبدالحمد، الإستشراق ؛ رؤية إسلامية ، الطبعة الثانية ، (لندن ، المنتدى الإسلامي ، 1411 هـ.)
- 59فوك يوهان، تاريخ حركة الاستشراق : الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العاشر ، ترجمة و تحقيق عمر لطفي العالم ، (دمشق ، دار قتيبة ، 1996)
- 60الفيومي محمد إبراهيم، الاستشراق رسالة استعمار ، (القاهرة ، دار الفكر العربي ، 2000)
- 61لويس برنارد، الغرب والشرق الأوسط ، ترجمة نبيل صبحي ، (القاهرة ، دار المختار ، 2001)
- 62مرزوق حلمي، جوانب من قضايا الأمة العربية في الاستعمار والاستشراق والصهيونية ، (القاهرة ، دار المعارف ، 1971)
- 63مغلي محمد البشير الهاشمي ، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ، (الرياض ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1422هـ/2002م)
- 64المنجد صلاح الدين، المنتقى من دراسات المستشرقين ؛ دراسات مختلفة ، (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1955)
- 65الموسوي محسن جاسم ، الاستشراق في الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1993)
- 66 ____ الاستشراق والدراسات الإسلامية ، عمّان ، دار الفرقان، 1421هـ

67 النجار شكري، لم الاهتمام بالاستشراق، (مجلة الفكر العربي، العدد 31، 1983)،

68 النملة علي بن ابراهيم، الاستشراق والدراسات الإسلامية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى، 1998)

69 هارت د.وليام، إدوارد سعيد و المؤثرات الدينية للثقافة، (تر. أنور ذبيان، ط 1، أبوظبي، 2001)

المقالات على الشبكة الالكترونية

علوي عبدالقادر السقاف، السبب في تغيير الغرب اسم التنصير إلى الاستشراق 17-11-2021

<https://dorar.net/adyan/>

ناصر الحنيني، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر: الجابري نموذجاً، موقع أواصر للثقافة والفكر و الحوار،

www.awaser.net/23-06-2021

مصطفى نورالدين، حوار مع الطيب تيزيني: محمد عابد الجابري حسان طروادة الاستشراق، مجلة الحوار، العدد

9، فبراير 2016.

قائمة عناوين المراجع الأجنبية

71 Almond, Ian, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, (I. B. Tauris, 2007.)

72 Ansell-Pearson, Keith . Benita Parry; Judith Squires, *Cultural Readings Of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, Lawrence & Wishart, 1996.

73 Ashcroft, Bill and Ahluwalia, Pal, *Edward Said*, (London: Routledge, 2001)

- 74 Ashcroft, Bill and Kadhim, Hussein, *Edward Said and The Post-Colonial*, Nova science publishers,(New York, 2001)
- 75 Abed Al-Jabiri, Muhammad, *The Cultural Question in the Arab Nation, Issues of Arab Thought Series "1"*, (Beirut:Center for Arab Studies, Edition 3, 2006)
- 76____ *The Issue of Identity , Arabism and Islam, and the West"*, Issues of Arab Thought "3", (Beirut:Center for Arab Studies, 5th Edition, 2015)
- 77____ *The Arab Renaissance Project "Critical Review"*, Center for Arab Studies,Beirut, Lebanon, 3rd Edition, 2009
- 78____ *The Arab Renaissance Project "Critical Review"*, (Beirut:Center for Arab Studies, 3rd edition 2009.
- 79____ *Heritage and Modernity :Studies and Discussions"*, (Beirut: Center for Arab Studies, 5th Edition, 2015)
- 80 Arkoun, Mohammad, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, (Paris, Vrin, 2006)
- 81____ *Islam et Humanisme*, (Alger: Editions Barzakh, 2007)
- 82____ *La Construction humaine de l'islam*. (Paris, Albin Michel. 2012
- 83____ *Pour une critique de la raison islamique*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).
- 84____. *La pensée arabe*, (Paris, PUF, 1975, 6e éd. 2003)
- 85 Armstrong Timothy J (ed.). *Michel Foucault: Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992)
- 86 Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, (Washington: Catholic University of America Press, 1948)
- 87 Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans, and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International publishers, 1971)

- 88Bill Ashcroft; Pal Ahluwalia, *Edward Said*, London: Routledge, 2001.)
- 89Barker Francis, Hulme Peter and IversenMargaret (eds) *Colonial Discourse/Post Colonial Theory*, (Manchester: Manchester University Press, 1990)
- 90Benjamin,Roger, *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism, and French North Africa 1880-1930*, University of California Press, 2003
- 91Beckett ,Katharine Scarfe, *Anglo-Saxons Perceptions of The Islamic World*, (Cambridge University Press, 2003.)
- 92Benda,Jack *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington, (London:Norton, 1980)
- 93Bennington,Geoffrey,*JacquesDerrida*,(Chicago: University of Chicago Press, 1993)
- 94Bernstein, Matthew, *Orientalism in Film*, (Rutgers University Press, 1997)
- 95Bhabha, Homi, K, *Dessimination:Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation*, New York: Routledge, 1990
- 96Bhabha,Homi,K.,*TheOtherQuestion:ContemporaryPost-ColonialTheory, AReader*,P.Mongia, (London, Arnold, 1997)
- 97Bhabha,Homi.K,*TheThirdSpace:Identity,CommunityandDifference:Interview withHomiBahabha*, J.Rutherfor, London, Lawrence and Wishart, 1999)
- 98Bird Rose, Deborah, *Hidden Histories: Slack Stories from Victoria River Downs*, (Canberra: Aboriginal Studies Press, 1991)
- 99Bookchin, Murry, *Defending the Earth: Debate between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Forward by David Levine, (Montreal: Black Rose Books, 1991)

- 100 Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect*, (Chicago: Chicago University Press, 1991)
- 101 Burke, Edmund, Prochaska, David, *Genealogies Of Orientalism: History, Theory, Politics*, University of Nebraska Press, 2008.
- 102 Buruma, Ian, *Occidentalism: The West In The Eyes Of its Enemies*, (Penguin Books, 2005)
- 103 Clark, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. 1st ed. (Cambridge: University Press, 1990)
- 104 ____ *Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. Nietzsche, Genealogy, Morality*, (Cambridge: University Press, 1990)
- 105 ____ *Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Ed. Richard Schacht. (Los Angeles: University of California Press, 1994)
- 106 Cavaliero, Roderick, *Ottomania: The Romantics and the Myths of The Islamic Orient*, (I.B. Tauris, 2010.)
- 107 Chew, Shirley & Richards, David, *A Concise Companion to Postcolonial Literature*, (Wiley Blackwell, 2010),
- 108 Clifford, James, *On Orientalism in The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988)
- 109 Conrad, Joseph, *Heart of Darkness*, (Garden City, N.Y: Doubleday, 1981)
- 110 Coleridge, Samuel Taylor, *Biographia Literaria*, chap.16, in selected poetry and Prose of Coleridge, ed, Donald A. Stauffer, (New York: Rondon House, 1951)
- 111 Couzens Hoy, David (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. (Oxford: Blackwell, 1986)

- 112 Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, (London: Routledge, 1983),
- 113 Dabashi, Hamid, *Post Orientalism: knowledge and Power*, (Transaction Publishers, 2008.)
- 114 Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, (New York: Vintage Publications, 1991)
- 115 Derrida, Jacques, *The Ear of the Other: Auto-iography, Transference, Translation*, trans. Kamuf, ed. McDonald, (New York: Schocken Books, 1985),
- 116 ____ *L'écriture et la Différence*, (Paris: Editions du Seuil, 2019)
- 117 ____ *Positions: Jacques Derrida*, translated by Alan Bass, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981)
- 118 ____ *Marges de la Philosophie*, (Paris: Editions de Minuit, 2018)
- 119 El Mossadek El Hassan, *Raison Theologique et Raison Critique: Arkoun et la Reconstruction de la Pensée Islamique*, (Casablanca: Centre Culturel du Livre, première édition, 2019)
- 120 Easterley, William *The White Man's Burden: Why The West's Efforts To Aid the Rest Have Done So Much Ill And So Little Good*, (New York: The Penguin Press, 2006)
- 121 Fanon, Frantz, *The Wretched of The Earth*, Trans Constance Farrington. (New York: Grove Press. Print, 1963)
- 122 ____ *Black Skin White Masks*, Translated by Charles Lam Markmann, (Pluto Press, 1967)
- 123 Flaubert, Gustave, *Voyage En Orient*, (Éditions Guallimard, 2006)
- 124 Foucault, Michel, *The Order of Things*, (New York : Random House, 2012)
- 125 ____ *L'Ordre du Discours*, (Paris: Editions Gallimard, 1971)

- 126____ *The Subject and Power, in Michel Foucault's Power*, ed. James D. Faubian, translated by Robert Hurley [et al.], *Essential Works of Foucault*, 1954-1984, vol.3,(New York: New Press, 1994)
- 127____ *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard, 2002)
- 128____ *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, 1977)
- 129____ *Nietzsche, Genealogy, History. The Foucault Reader.* (Ed. Paul Rainbow.
New York: Vintage Books, 2010)
- 130____ *The History of Sexuality*, Robert Hurley trans, 3 vols, (New York: Pantheon Books, 1978, vol.I: An Introduction)
- 131Fringes,Manfred S, *The Mind of Max Scheler*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2001)
- 132 Fück,Johann W., *Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800, in Historians of the Middle East*, ed.. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962)
- 133Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Trans by Joel Weinsheimer and Donal Marshal, (New York: Crossroad, 1989.)
- 134Gasché Rodolph, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Massachusetts: Harvard University Press, 1994)
- 135 Giddens Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Stanford University Press, 1991)
- 136Gorke,Martin. *The Death of our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, Trans from German by Patricia Nevers, (Washington, DC: Island Press, 2003)
- 137Gray John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culutre at the Close of the Modern Age*, (London:Routledge, 1995)

- 138 Guess, Raymond, *Nietzsche and Genealogy*, European Journal of Philosophy, (Cambridge: Basil Blackwell Ltd., 1994)
- 139 Gutting Gary (ed.). *Cambridge Companion to Foucault*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)
- 140 Harman, Gilbert, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. (New York: Oxford University Press, 1977)
- 141 Hart, William D. *Edward Said And The Religious Effects of Culture*, (Cambridge University Press, 1992)
- 142 Harver, Irene, *Derrida and the Economy of Différance, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, (Bloomington: Indiana University Press, 1986)
- 143 Hay, Denys, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968),
- 144 Hayes, Carlton J.H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, (New York: Russell and Russell, 1968)
- 145 Hegel, Georg, *Phenomenology of the Spirit*. Trans. A. V. Miller. (Oxford: Clarendon Press, 1977)
- 146 Horton, John and Mendus Susan, eds. *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, UK: Polity, 1999)
- 147 Hurley, Robert [et al.], *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, (New York: New Press, 1994)
- 148 Ibn Waraq, *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*, (Prometheus Books, 2007.)
- 149 Irwin, Robert, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, (The Overlook Press, November 2006)

- 150 Karavanta Mina and Morgan Nina, *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, (Cambridge Scholars Publishing, 2008)
- 151 Klein, Wayne, *Nietzsche and the Promise of Philosophy*. State Univ of New York Press, 1997)
- 152 Kelly, Mark G. E, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, (New York: Routledge, 2009)
- 153 Kipling, Rudyard, *Kim*, (New York: Doubleday, Page, and Company, 1900)
- 154 Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, the University of Chicago Press, 1962/1996.)
- 155 Oldmeadow, Harry, *Journeys East: Twentieth-Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004)
- 156 Lacapra, Dominic, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983),
- 157 Lee, Robert G, *Orientalism*, (Temple University Press, 1999).
- 158 Lewis, Bernard, *Islam and the West*, (Oxford University Press, 1994)
- 159 Little, Douglas, *American Orientalism,: The United States and the Middle East since 1945*, (University of North Carolina Press, 2004.)
- 160 Lockman, Zachary, *Contending Visions Of The Middle East: The History and Politics of Orientalism*, (Cambridge University Press, 2004.)
- 161 Lowe, Lisa, *Critical Terrains: British and French Orientalism*, (Cornell University Press, 1994.)
- 162 Marx – Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *MEW* 4, p. 465, trans. in Marx – Engels, *Collected Works*, vol. 6

- 163Manheim,Karl *Ideology and Utopia*, Trans by Louis Wirth and Edward Shills, New York Harcourt Brace Jovanovich, 1936)
- 164Mills,Sara, **Michel Foucault**, (London:Published Routledge, 2003)
- 165_____'*Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London:Routledge, 1991)
- 166Masalha, Nur. *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*, (London: Zed, 2012)
- 167.McCarthy,Conor, *The Cambridge Introduction to Edward Said*(Cambridge: CambridgeUniversity Press,2010)
- 168McFie,Alexander Lyon, *Orientalism: A reader*, (New York University Press, 2001)
- 168McQuillan,Martin,*Deconstruction:AReader*,(Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)
- 169Arnold, M. *The function of criticism at the present time, in Essays in Criticism*, (London and New York: Macmillan, 1965)
- 170Mitchell, Basil, *Morality: Religious and Secular*, (Oxford: Clarendon, 1980)
- 171_____, *Thus Spoke Zarathustra*, Trans. Walter Kaufmann,(New York: Rondon House, 2000)
- 172_____, *On Truth and Lies in a Non Moral Sense*, Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 2000)
- 173_____, *Twilight of the Idols : the Anti-Christ* , Trans. R.J.Hollingdale, (Middlesex: Penguin,1990)
- 174_____, *La Volonté de puissance, tome 1* Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 2000)

- 175____, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Trans. Walter Kaufmann, (New York: Vintage Books, 1989),
- 176____, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, in *The Portable Nietzsche*, (London: Penguin Classics, 1994)
- 177____, *Beyond Good and Evil*. Trans. Walter Kaufmann. (New York: Vintage Books, 1989)
- 178____, *Human: All Human*, Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 1995),
- 179____, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 2000)
- 180____, *The Gay Science*, Trans. Walter Kaufmann, (New York: Rondon House, 2000)
- 181Pearsall, Judy, *Concise Oxford English Dictionary*, (Oxford University Press, 2001),
- 182Pratt, M.L, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, (London: Routledge, 1992).
- 183Promad K.Nayan, *Structure and Signs of Play: Derrida/Deconstruction*, (Mumbai:IRIS Knowledge Foundation, , 2017)
- 184Renan,Ernest, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris Calmaan-Levy, 1890)
- 185 ____ *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres completes*, 2: 892 (Paris Calmaan-Levy, 1890)
- 186Ryan, Michael, *Marxism and Deconstruction*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982)

- 187Salim,Radwan, *The Arabic Time System, "A Study in Arab-Islamic History"*, (Beirut:Center for Arab Studies, 2001)
- 188Salusinszky, Imre, *Criticism in Society*, (London: Methuen & Co. Ltd, 1987)
- 189Sardar,Ziauddin, *Orientalism*, (Buckingham, PA: Open University Press, 1999)
- 190Sartre,Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. London: Methuen & Co., 1957)
- 191Schacht,Richard , *Making Sense of Nietzsche: Reflection Timely and Untimely*, (University of IllinoisPress,1995)
- 192Schmitt,Carl, *The Age of Neutralisation and Depoliticizations,andThe Concept of the Political*, Trans, Introduction, and Notes by George Schwab; (Chicago: University of Chicago Press, 2007)
- 193Scheller,Max, *Problems of the Sociology of Knowledge*,Trans by Manfred Frings, (London Routledge and Kegan Paul, 1980.)
- 194Selby.Jan, *Edward Said: Truth, Justice and Nationalism*, interventions Vol. 8(1) , (London: Routeldge: Taylor & Francis, 2006)
- 194Shelik Zeynep, *Displaying The Orient*, (University of California Press, 1992)
- 195Spencer,Herbert, *Principles of a New System of Philosophy*, New York: Vintage Publications,1982)
- 196Spivak ,Gayatri C., *Can the Subaltern Speak: Marxism and the Interpretation of Culture*, (Urbana, University of Illinois Press, 1988)
- 197Staude, J.R, *Max Scheler*, (New York: Free Press, 1967)
- 198Stiglitz,Joseph,*GlobalisationanditsDiscontents*,(NewYork: W.W.Norton2002.)
- 199Tolan, John, Sarens: *Islam In The Medieval European Imagination*, (Columbia University Press (first published 2002)

- 200Turner,Bryan S, *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, (London: Routledge, 1994)
- 201Tully,James, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, NJ: (Princeton University Press, 1988.)
- 202Waardenburg, Jacques, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, (The Hague: Mouton & Co., 1963)
- 203Walia, Shelly, *Edward Said and Writing of History (Postmodern Encounter)*, (London: Totem Books, 2001),
- 204Williams, Robert .R, *Hegel's Ethics of Recognition*. (Albany: State University of New York Press, 1992)
- 205Williams,LindaL. *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*. (London: Rowman & Littlefield, 2001)
- 206Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, (London: Routledge, 1995)

الدوريات والمقالات الأجنبية

- Abed Kadhim, Sajida, *Criticism of the Discourse and Oriental Thought according to Mohammad Abed Al-Jabri*, Pdf, Sys Rev Pharm 2020;11(12):2096-2106. A multifaceted review journal in the field of pharmacy
- Conversano, Emanuela, *Marx,Hegel and the Orient:World history and historical Milieus, Philosophica*, No54, Lisboa, 2019
- Filali-Ansari,Abdou, Aziz Ismail, *Construction of Belief : Reflections on the ThoughtofMohammedArkoun*,MohammedArkoun,in https://ecommons.aku.edu/uk_ismc_series_volumes/2 , 2012
- Oursel,Masson, *"La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900*

et les variétés de l'Orientalisme," Revue Philosophique 143, nos. 7-9 (July-September 1953)

Petit Larousse Illustré, (Librairie Larousse, 1980)

Mann, Michael, *Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?* Review of International Political Economy, vol.4, no.3 (Autumn 1997),

Mitchell, W.J.T., *'Secular Divination: Edward Said's Humanism,'* Critical Inquiry, vol.31, Winter 2005

Mutman,M *Under the sign of Orientalism: The West vs. Islam, Cultural Critique*, winter 1992-3/

Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess*, Revised and Edited by Harold Glasser; in Cooperation with the Author; and with assistance from Alan Drengson, 10 vols, Dordrecht: Springer, 2005, vol.10

Rose Nicolas and Miller, Peter, "Political Power Beyond the State: Problematic of Government," British Journal of Sociology, vol.43, no.2 (1992)

Scot,David *Kipling, the Orient, and Orientals: "Orientalism" Reoriented?*, Journal of World History, Vol 22, No 2, University of Hawai's Press, 2011

Hallaq,Wael, *On Orientalism, Self-Consciousness, and History*, Islamic Law and Society, vol.18, nos.3-4 (2011)

Wolfe,Patrick, *"Settler Colonialism and the Elimination of the Native,"* Journal of Genocide Research, vol.8, no.4, 2006.

المقالات الأجنبية في الموسوعات والمواقع الإلكترونية

Al-Jabri, Mohammed, *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*, p.9. An introduction by Walid Hammerneh on pdf.

Brahimi, Mohamed Amine, *La rencontre improbable de Mohammed Abed al-Jabiri et Mohammed Arkoun : Analyse comparée de la production des livres de philosophie islamique contemporaine*,

<https://journals.openedition.org/sociologies/12394>

Jin Suh Jirn, *Orientalism's Discourse – Said, Foucault and the Anxiety of Influence*, EurAmerica Vol. 45, No.2, June 2015, 279-299,

<http://euramerica.org>

Khalidi, Mohammed Ali, *Orientalisms in the Interpretation of Islamic Philosophy*, RP135 (Jan/Feb 2006), <https://www.radicalphilosophy.com/>

Muniti, Rolando, *Oriental despotism*, <http://iegego.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism>, published :03-05-2012

Paddy, McQueen, *Social and Political Recognition*, International Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/recognition-sp,

<https://www.abc.net.au/news/2019-11-10/modern-philosophical-canon-has-always-been-pretty-whitewashed/11678314>

www.britannica.com/search-query-orient

International Encyclopedia of Philosophy: http://iep.utm.edu/recog_sp13-02-2021

www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientalisme/56476

<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0069.xml>

WWW.The Philosophical Salon/Gijek-21-02-2021

Standford Encyclopedia of

Philosophy,<https://plato.stanford.edu/entries/race/#RacContPhil>

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد العزيز للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الصفحة	العنوان
14-1	مقدمة
	الفصل الأول: الاستشراق وحدود المنهجيات في الفكر العربي المعاصر
17	الاستشراق لغة واصطلاحا
23	الخلفية التاريخية: الاستشراق وفلسفة الأنوار
30	الاستشراق وحدود المنهجيات العربية المعاصرة
30	مالك بن نبي والموقف من الاستشراق
46	محمد أركون ومنهجية الخروج على الاستشراق التقليدي
66	محمد عابد الجابري وحدود المنهج في مقارنة الاستشراق
	الفصل الثاني: استكشاف التراكم المعرفي في منهج إ. سعيد في تفكيك الاستشراق
92	الإطار المفاهيمي: أو معنى الاستشراق في اطلاق إدوارد سعيد
115	استخلاص لباب المسالك المعرفية لدى إدوارد سعيد في نقد وتفكيك الاستشراق
116	المسار الفيلولوجي نقطة قوة أم ضعف في الإستشراق؟
127	التلاقي مع فريديريك نيتشه: أو توظيف إدوارد سعيد المنهج الجينيلوجي
146	السلطة والخطاب: أو تشغيل إدوارد سعيد للتحليل الفوكوي
173	التلاقي مع جاك دريدا: أو توظيف المنهج التفكيكي
189	التلاقي مع فرانز فانون: إدوارد سعيد وارهاصات نظرية ما بعد الكولونيالية
	الفصل الثالث: اسقاطات منهج إدوارد سعيد على المجالات السياسية والثقافية والهوية والدين
209	الاسقاطات على المجال السياسي
220	الاستشراق كرافد ثقافي وايدولوجي للامبريالية والكولونيالية
224	الاستشراق وأدب الرحلة
228	أدب الرحلة البريطاني
241	أدب الرحلة الفرنسي
251	الاستشراق والرواية

فهرس الموضوعات

255	الرواية البريطانية
255	لماذا الرواية البريطانية تحديدا؟
278	الاستشراق والهوية والمنفى , والمقاومة
290	الاستشراق والموقف من الاسلام
	الفصل الرابع: امتدادات فكر إدوارد سعيد وتأثيره على بعض رواد نظرية ما بعد الكولونيالية
296	مدخل مفاهيمي إلى نظرية ما بعد الكولونيالية
297	حميد دباشي و ما بعد الاستشراق
321	وائل حلاق وقصور "استشراق" إدوارد سعيد
364	هومي بابا والتحليل النفسي والفلسفي للكولونيالية
380	خاتمة
386	ملحق بالمصطلحات الأجنبية
390	قائمة المصادر والمرجع
	فهرس الموضوعات

Abstract

There have been many approaches and readings, which dealt with the subject of Orientalism, some of which have been characterized by condemnation and denunciation of Orientalist works and products, and others focused on the Orientalist endeavours that took on slandering Islam and the East in general. Yet, many of these works have overlooked studying Orientalism in its epistemological roots, let alone digging into the depth of the subject genealogically and archeologically. Hence, the study of the thinker Edward Said was an attempt to provide some epistemological keys in the process of this excavation process that aims to dislodge hard rocks that lie in the depths of Orientalism, and to dismantle the epistemological tools behind the entity of the Orientalism discourse. Although E.Said's analyses was dominated by political and historical dimensions, yet, his efforts had emphasized that Orientalism is intertwined in many ways with power, authority and subjugation, as all texts stemming from the colonial administration of non-European countries and regions. Edward Said, realized that the West, through the Orientalism discourse, sought to create itself and its identity by defining another self, which he thought it was different, hybrid and distorted from its image. Said discovered the epistemological roots behind the process of classification, division and hierarchy that lie in the heart of the Orientalism discourse, thus claiming to possess the truth about the East, especially the Arab and Islamic world. He, furthermore, revealed the immoral tendency to claim the right to represent the other, and possess the absolute truth about his life, customs, cultures, traditions and religions and languages. Said, also emphasized the fact that the Orientalist text disregarded the ethics of historical writing, which reflects a deteriorating Western conscience. Said revealed that armies of authors, poets, writers, political scientists, historians, philosophers and anthropologists, were the instrumental hand of the colonial system, in their countless efforts and undertakings they rendered to colonialism, in the way that they assisted in establishing colonial power, hegemony and authority on the East. Hence, this study comes as an attempt to identify the most epistemological aspects in Said's reading of Orientalism, dealing with synthetic paths that followed the publication of "Orientalism", which added to Said's analyses and extending to the study-area of what became known as post-colonial and post-Orientalist studies.