



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الوادي



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
مخبر التنمية الاجتماعية وخدمة المجتمع

أطروحة دكتوراه

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث (LMD)
الشعبة: فلسفة
التخصص: فلسفة عامة

جدلية العلاقة بين الشرق والغرب عند إدوارد سعيد

إعداد الطالبة: بوزاهر لبنة
إشراف: د. حوري بديع الزمان
نوقشت أمام لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد الفتاح سعدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	رئيساً
حوري بديع الزمان	أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	مشرفاً
البار عبد الحفيظ	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	مناقشاً
الزين عبد الله	أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	مناقشاً
زيغمي أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	مناقشاً
بوالسكك عبد الغني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 2	مناقشاً

السنة الجامعية: 1447-1448 هـ / 2025-2026 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۖ
وَسُرُّدُونَ اِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

(التوبة: 105)

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

شكر وتقدير

الحمد لله أولاً؛ الحمد لله الذي منّ عليّ من فضله ووهبني من واسع عطائه لإتمام هذا العمل ووفقي لبلوغ هذا المبلغ الجليل، فالحمد لله كثيراً.

أتقدم بخالص شكري وامتناني لأستاذي الدكتور: "حوري بديع الزمان"، المشرف على هذه الأطروحة، والذي لم يدّخر جهداً في إتمام هذه الدراسة فصّح و صوب وناقش و نصّح وأرشد ووجه، وكان بليته وسماحته وطيب معاملته نعم الموجه، فله مني كل التوقير.

ثم الشكر موصول إلى جميع أساتذتي أعضاء لجنة التكوين في الدكتوراه بشعبة الفلسفة في جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، الذين لم ييخلوا علينا بتقديم التسهيلات والدعم وكل ما من شأنه أن ييسر لنا إنجاز بحثنا على أحسن وجه؛ فمني إليهم كل التقدير والاحترام.

ولا يفوتني أن أقدم شكري إلى جميع أعضاء لجنة المناقشة، الذين سيعملون على تصويب هذا العمل ومناقشته.

إلى كل أستاذ، وزميل، إلى كل باحث وفيلسوف ومفكر، إلى كل من ساهم في إنجازي لهذا العمل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أقول لكم مني جزيل الشكر والتوقير، نفع الله بكم وجعل علمكم في ميزان حسناتكم.

الإهداء

إلى عائلتي

إلى من كانوا لي السند في الطريق

إلى من احتضنوا تعبي وعثرائي

إلى من آمنوا بقدرتي على النجاح

إلى من كانوا صدى الفرح في كل إنجاز

إليكم: أبي، أمي وإخوتي أهدي ثمرة هذا التعب

تقديرًا لحبكم الذي لا يُقاس ولدعمكم الذي لا يُنسى

بكم كانت البداية ... وبدعمكم سيكتمل الوصول

إن شاء الله

الملخص:

كثيرا ما تطرح العلاقة بين الثنائيات الضدية إشكاليات كبرى، وهو ما يظهر من خلال ثنائية الشرق والغرب التي تعد من بين أبرز تلك الثنائيات إثارة للجدل في الفكر الإنساني إلى غاية تحولاته المعاصرة، والسبب الذي يقف وراء ذلك هو أن العلاقة بين الشرق والغرب لم تكن يوما علاقة ثابتة المواقف أحادية الرؤية، بل دخلت مسارات متغيرة عبر الأطوار التاريخية المتعاقبة، عرفت خلالها تحولات إبستمولوجية وسياسية وثقافية كبرى، دخل على إثرها الشرق والغرب فترات من التفاعل الذي تراوح بين التصادم والصراع، والتكامل والتلاحم، والهيمنة والتمثيل.

تتناول هذه الدراسة إشكالية جدلية العلاقة بين الشرق والغرب من خلال المشروع النقدي الذي قدمه المفكر الناقد الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد، في سبيل الكشف عن أن هذه العلاقة لم تقم على أسس متكافئة، بل ظلت محكومة بمنطق القوة والتفوق والقدرة على فرض الهيمنة حتى في ظل التلاحم والتكامل الذي كان يظهر من حين لآخر، ونتيجة تداخل جملة العوامل التاريخية والدينية والثقافية والعرقية، تشكل جو عدائي وصدامي بين الطرفين تغلب على كل مظاهر التعاون والتكامل، استقر هذا العداء في الوعي الجمعي وتجدد التوتر والخصومة مع كل لقاء جمع بين الشرق والغرب.

لقد جاءت دراسة إدوارد سعيد للاستشراق لتثبت أنه أدى دورا حاسما في تأجيج العداء بين الشرق والغرب، ولتخرجه من حيز المبحث الأكاديمي البريء الذي يسعى إلى المعرفة الموضوعية، إلى كونه خطابا سلطويا وأداة داعمة للمشاريع السياسية الغربية، التي تشرف على إنتاج كل معرفة حول الشرق ومراقبة ما يقال وما يكتب عنه، عبر بناء منهجي متحاييل يضمن استمرار الفكر الاستشراقي، كونه يوهم القارئ بأن ما تقدمه المادة الاستشراقية هو الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، بينما هو في الواقع بناء معرفي مؤدلج خادما لغايات الهيمنة.

كما تركز دراسة العلاقة بين الشرق والغرب وفق مقاربة إدوارد سعيد على تحليل الدور الذي أدته الثقافة الغربية من أدب وفن وإعلام ومسرح وسينما في ترسيخ الرؤية الاستشراقية، وتهئية الطريق أمام مشاريع الإمبريالية الغربية، وذلك من خلال إنتاج تمثيلات تعزز المركزية الغربية وتشوه صورة الآخر الشرقي، عبر استثمار آليات التمثيل التي وضعها المستشرق، والتي تعرض حالات فردية باعتبارها سمات جوهرية للشرق بأسره.

خلصت الدراسة إلى أن خطاب الغرب عن الشرق والذي صاغه الاستشراق لم يكن خطابا يعكس الواقع، بل شكل قوة فاعلة في صياغة العلاقة نفسها، عاملا على إعادة إنتاج المركزية الغربية وإبقاء الشرق في موقع الهامش والتابع، لكن المشروع النقدي الذي قدمه إدوارد سعيد فتح المجال لإعادة التفكير في هذه العلاقة وفي الإمكانيات المتاحة، من خلال الدعوة إلى تجاوز الثنائية الصدامية بين الشرق والغرب، والانفتاح على أفق إنساني أساسه الحوار والتكامل الحضاري وتقبل التعدد والاختلاف، وبهذا أعاد إدوارد سعيد تأطير العلاقة بين الشرق والغرب بما يسمح بتجاوز الصور النمطية والانقسامات المتخيلة التي صاغها الاستشراق لخدمة المركز الغربي.

الكلمات المفتاحية: العلاقة، الشرق، الغرب، إدوارد سعيد، الاستشراق، الثقافة، التمثيل، الهيمنة.

Abstract:

The difference between the East and the West constitutes one of the most profound binaries that has created immense questions in human understanding from its formation to its contemporary iterations. The phenomenon stems from the understanding that the movement between the East and the West has invariably been one that has been marked by instability and multilevel perspectives; rather, the interactions between the two have followed variable tracks at different temporal periods and undergone profound changes at the level of epistemology, politics, and culture. The periods witnessed the East and the West acting in forms of interactivity that shifted between opposition and conflict and contrasted with integration, cohesion, domination, and representation.

This study examines the dialectal dynamics between the East and the West as conceptualized by the Palestinian-American literary critic **Edward Said**. The work of Said demonstrates that the relationship between the two has traditionally lacked a ground for equivalence, being rather invariably shaped by the dynamics of power, ideas about superiority, and power to enforce superiority. The elaborate interplay between history, religion, culture, and race has created a confrontational and belligerent atmosphere between the two areas—one that has taken roots in group memory and reappears with escalated strain at every contact between the East and the West.

Edward Said's study of Orientalism explained its essential role in heightening hostility between Eastern and Western cultures. Instead of being an objective scholarly sphere for purposes of unbiased inquiry, Orientalism took shape as a systematic discourse and a resource that advanced Western political interests, controlling the production of all knowledge that concerned the Orient and regulating the stories that were constructed about it. Its enduring nature stems from a fallacious methodology that dupes its audience into thinking that Orientalist representations genuinely illustrate reality, while in reality, they constitute an ideologically driven construction meant for purposes of promoting hegemony.

Additionally, **Said's** analysis highlighted the essential role that Western culture—ranging from literature and art to the mass media, theater, and cinema—played in supporting the Orientalist viewpoint and promoting imperial ventures. By establishing representations that reinforce Western centrality while at the same time misleading the Eastern "Other," these cultural forms were using methods of stereotyping, reduction, generalization, and a selective emphasis on bad instances, and these were presented as essential and inherent attributes of the whole East.

The findings of research point to the fact that the Western discourse on the East under the impact of Orientalism was not just a passive reflection on reality, but an active tool in the structuring of the very dynamics of the relationship—upholding Western superiority and relegating the East to a subordinate periphery. However, **Said's** critical project has enlarged the paradigm for reevaluating the relationship by calling for the transgression of binary thinking between the East and the West, and the incorporation of a humanist perspective that draws on dialogue, cross-civilizational blending, and recognition of diversity and distinction. This way, **Edward Said** rethought the relationship, allowing a transition away from the stereotypes and constructed demarcations that Orientalism propagated for the purpose of maintaining Western dominance.

Keywords: Relation, The East, The West, Edward Said, Orientalism, Culture, Representation, Hegemony.

مقدمة

تعد ثنائية الشرق والغرب واحدة من أعقد الثنائيات وأكثرها جدلا في الفكر الإنساني، وذلك بالنظر إلى كونها تتجاوز التقسيمات الجغرافية والثقافية إلى البناء الرمزي والفكري القائم على علاقات من القوة والتمثيل، فهي تطرح نفسها في ميادين السياسة والدين والثقافة والحضارة، وليست معزولة عن الغايات الاقتصادية، كما أنها تتأثر بمرجعية العقل والحداثة وبمعطيات العلم والتقدم فضلا عن ارتباطها بالمنظومات الأخلاقية والقيمية، وهذا الحضور المتشعب والتاريخ الممتد لهذه الثنائية الضدية جعلها أداة لتعميق الاختلافات وإعادة التفكير في إشكالية الهوية والغيرية، كما تم اعتبارها مرجعية ودافعا لتبرير الصراعات ومشاريع الهيمنة، وانطلاقا من ذلك تخرج هذه الثنائية من إطار التقابل الجامد إلى كونها أفقا نقديا يفتح مجالا لمساءلة قضايا التمثيل والسلطة والمعرفة والعدالة.

يمكن النظر إلى ثنائية الشرق والغرب باعتبارها تجليا حضاريا للعلاقة بين الأنا والآخر، فمنذ الفلسفات الأولى التي أقامت تمايزا بين المدنية والهمجية، ثم الفلسفات الوسيطية التي أعادت صياغة هذه الفوارق على أساس ديني، وصولا إلى الفلسفة الحديثة التي عمقت الهوة بين الأنا الغربية والآخر الشرقي في ضوء مرجعيات العقل والحداثة والنظام، كان تعريف الذات لا يتم بمعزل عن وجود آخر مقابل تنظر إلى ذاتها من خلاله، أي أن ماهية كل من الشرق والغرب تتحدد من خلال تمثلاته عن الآخر المقابل، فلا تطرح هذه الثنائية نفسها في سياق التاريخ الفكري والسياسي بوصفها مجرد فاصل جغرافي أو تمايز ثقافي، بل إنها تتجاوز ذلك إلى كونها إطارا تأويليا يعاد داخله تشكيل الوعي بالذات وبالغير في آن واحد، عبر منظومة من الصور الذهنية التي تنتج الذات وتمثل الآخر لا باعتباره معطى واقعي بل بوصفه بناء دلالي يتأسس على التمايز والاختلاف.

لكن ثنائية الشرق والغرب لم تكن وليدة تأملات نظرية محضة، بل إنها ظهرت في ميادين الدين والسياسة والثقافة منذ البدايات الأولى للتاريخ المكتوب، مجسدة بذلك الخلفية التي تشكلت على أساسها الصور والتمثلات المختلفة عن الآخر، معبرة عن مسارات العلاقة بين الشرق والغرب التي نمت وتبلورت ضمن إطار من اللقاءات والمواجهات التي جمعت الشرق بالغرب عبر التاريخ، وتبعا لذلك تراوحت العلاقة أحيانا بين العداء والتعاون، وأحيانا أخرى بين الهيمنة والصدقة، وليس من المبالغة في شيء القول بأن هذه التحولات التاريخية والتأرجح بين المواجهة والتكامل، قد أدى دوره البارز في تشكيل البنية الاجتماعية لكل من الشرق والغرب، وأسهم بشكل مباشر وكبير في بلورة الوعي الجمعي وتوجيه المخيال الثقافي نحو إنتاج صور نمطية واختزالية عن الآخر تحكمت في أنماط التفاعل معه.

ولأن العلاقة كثيرا ما استندت عبر التاريخ على منطق القوة والهيمنة، برز الاستشراق كتجسيد لهذا التوجه في الغرب، لا بوصفه مبحثا أكاديميا بريئا ومحايدا، بل بكونه منظومة متكاملة من التمثيلات الخطابية التي قدمت الشرق كآخر متخيل يحمل مبررات إخضاعه ويشعرن عمليات الهيمنة عليه، ففي خضم التوسعات الاستعمارية لأوروبا في الشرق، اضطلع الاستشراق على غرار الثقافة الغربية بتبرير الاستعمار وعقلنة العنف عبر خطاب أعاد

إنتاج الصور النمطية في الدراسات الشرقية، والأدب، والفن، وهو ما يعكس الاعتقاد بأحقية الغرب في تمثيل الآخر الشرقي وفق رؤى تبخيسية تحتل التجربة التاريخية والثقافية للشرق في نماذج ضيقة لا تسترعي الاهتمام.

وقد كان هذا التداخل بين المعرفة والسلطة داخل الخطاب الغربي، ذا أثر عميق في إعادة بعث التساؤلات حول العلاقة بين الشرق والغرب منطلقاً محدداتها وجوهرها، وكانت هذه الإشكالية ضمن أهم القضايا التي اتجهت إليها أنظار المفكرين والمثقفين والنقاد، وإن كان الناقد الأدبي الأمريكي الفلسطيني "إدوارد سعيد" لم يكن أول من أدرك حقيقة الوشائج بين الاستشراق والسلطة والخطاب، إلا أنه كأديب ومفكر عظيم كان من أبرز الذين حللوا هذه العلاقة، مؤكداً أن المعرفة الغربية عن الشرق لم تكن منقطعة الصلة عن السلطة، بل هي آلية من آلياتها وأداة من أدواتها، وعلى شاكلة تفكيكه لخطاب الاستشراق اتسع مشروع إدوارد سعيد النقدي ليشمل إنتاجات الثقافة الغربية البريطانية والفرنسية بالتحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم الأمريكية في القرن العشرين، من خلال رصد إسهامات النصوص الأدبية والفنون في دعم المشروع الإمبريالي عبر إعادة إنتاج مفاهيم الغرب عن الشرق التي من شأنها توسيع الفجوة بين المركز والهامش المتخيلين.

ومن خلال عمل سعيد على تفكيك الخطاب الإمبريالي الغربي وكشف ما ينطوي عليه من زيف، أتيح المجال لصعود الخطاب الشرقي المضاد الذي يعيد تمثيل الذات الشرقية بوعي نقدي يتحدى السرديات الكبرى لمنظومة الفكر الغربي، ويفتح المجال أمام صناعة المعنى وتجاوز التلقي السلبي وإسقاطات الغرب، وهو ما جعل نقده لخطاب الاستشراق لم يكن مجرد تفكيك لخطاب الهيمنة، بل كان لحظة تأسيسية لإمكان قيام علاقة جديدة بين الشرق والغرب، ولوضع تصور بديل يلتقي فيه الشرق والغرب على أساس إنساني أخلاقي يقوم على الحوار ويفسح المجال أمام التقاء الهويات والثقافات ضمن فضاء متوازن وعادل.

وانطلاقاً مما سيتم التطرق إليه، تتبدى جدلية العلاقة بين الشرق والغرب وفق قراءة إدوارد سعيد، لاكتقابل صلب بين قطبين متنافرين، بل كميدان لصراع رمزي ومعرفي متجدد باستمرار، ويعيد تشكيل ذاته في سياق إشكالية السلطة والمعرفة وجدلية الهوية والغيرية، وهي جدلية تضعنا أمام إشكالية جوهرية يمكن صياغتها كالآتي:

كيف يمكن مقارنة جدلية العلاقة بين الشرق والغرب في ضوء المشروع النقدي الذي قدمه إدوارد سعيد؟ وإلى أي مدى أمكن تفكيكه للخطاب الكولونيالي من تجاوز إرث الصور النمطية، نحو إعادة تأسيس العلاقة بين الشرق والغرب على منطق الحوار لا الإقصاء؟

وتحت هذا السؤال الجوهرى تنطوي مجموعة من التساؤلات الفرعية التي تقود الإجابة عنها للوصول إلى وضع تصور لحل إشكالية الدراسة: فما هي الأسس المفاهيمية والتاريخية التي قامت عليها ثنائية الشرق والغرب؟ وإلى أي حد يمكن القول بأن هذه الثنائية هي بناء رمزي تخيلي أكثر منها حقيقة أنطولوجية؟ ما هو دور الاستشراق في ترسيخ هذه الجغرافيا التخيلية لهذه الثنائية؟ كيف تشكل وعي إدوارد سعيد النقدي تجاه هذه الثنائية؟ وما هي

المرجعيات الفكرية التي ساهمت في تكوينه؟ وهل التجربة الذاتية لإدوارد سعيد من منفى وهوية هجينة لها دور في قراءته النقدية للعلاقة بين الشرق والغرب؟ هل يمكن فصل المادة المعرفية عن إرادة السلطة في الخطاب الاستشراقي؟ وكيف أسهمت الأشكال الثقافية من أدب وفنون وإعلام في تبني الرؤى الاستشراقية؟ ما هي أبرز ملامح نقد سعيد للخطاب الكولونيالي والمركزية الغربية؟ وإلى أي مدى يمثل مفهوم المهجنة وانفتاح الهويات تصورا بديلا لعلاقة صراعية ممتدة بين الشرق والغرب؟

وبغرض الإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الدراسة في إطار معالجة الإشكالية الأساسية، جاء عملنا مقسما على نحو يضم مقدمة وأربعة فصول ثم خاتمة تضم أهم النتائج التي توصلنا إليها.

حيث تناولنا في **مقدمة** هذا البحث طرحا عاما لإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب باعتبارها أحد أهم الثنائيات التي تتسم بالتعقيد وتطرح جدلا واسعا إن كان من الناحية الدينية أو السياسية أو الثقافية، ما يجعل التطرق لتحليلها ضرورة فكرية لدى بعض المثقفين من أمثال الناقد الأدبي الكبير إدوارد سعيد.

يأتي **الفصل الأول** بوصفه مدخلا ضروريا لفهم العلاقة بين الشرق والغرب باعتبارها جدلا يتجاوز التمايز الجغرافي إلى بناء رمزي معقد يتأسس على التمثيل والتأويل وإنتاج الدوات، وقد قسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية كل واحد منها يعد مدخلا خاصا لفهم تطورات ثنائية الشرق والغرب، ففي **المبحث الأول** كان من الضروري الوقوف عند الإطار المفاهيمي لكل من الشرق والغرب، وذلك من خلال تحليل بنى التمايز التي تأسست عليها طروحات تقسيم العالم إلى شرق وغرب، وهو ما أتاح لنا وفق هذه التمايزات أن نقف على دلالة كل من الشرق والغرب وتطورات المفهومين عبر التاريخ تزامنا مع المستجدات والتغيرات في موازين القوى. أما **المبحث الثاني** فكان مخصصا لتتبع التطور الكرونولوجي للقاء بين الشرق والغرب بداية من الاحتكاك الأول في العصر الهيليني ثم الصعود الشرقي في ظل الدولة الإسلامية، وصولا إلى الحديث عن الجذور المبكرة للتوتر والصراع بين الشرق والغرب بالوقوف عند أهم محطات الصدام لا بوصفها مواجهات عسكرية مباشرة، بل بوصفها لحظات حاسمة في إنتاج صورة الآخر. ثم انتقل التحليل في **المبحث الثالث** إلى التحول الغربي من الهامش إلى المركز عبر تشكل المركزية الغربية، من خلال التطرق لمنطلقات هذا التحول بداية من النهضة الأوروبية ووشائج الدعم الشرقي، ثم حقيقة الكشوفات الجغرافية، وصولا إلى مرحلة من التمثيل الخطابي التي أعادت إنتاج صورة الآخر بشكل نمطي في كتابات التنوير، ثم في الخطاب الاستشراقي الذي هيا الطريق للحركة الاستعمارية الغربية معبرة عن طموح المركز في إدارة شؤون الهامش.

جاء **الفصل الثاني** امتداد لما عرض في نهاية الفصل الأول باعتبار الاستشراق كخطاب معرفي عمل على خدمة مشاريع السلطة، وهو ما جعل إدوارد سعيد في مقارنته للعلاقة بين الشرق والغرب يركز على جدل المعرفة والسلطة، لذلك سعينا من خلال هذا الفصل إلى توسيع النقاش حول الشرق والغرب بالتركيز على العلاقة التمثيلية التي حللها إدوارد سعيد باعتباره نموذجا لدراستنا هذه، وقُسم الفصل بدوره إلى ثلاثة مباحث، فقبل أن نبدأ بعرض تحليلات سعيد النقدية لهذه الجدلية، تطرقنا في **المبحث الأول** إلى خلفيات تشكل الوعي النقدي الذي ميز قراءات

سعيد، متوقفين عند سيرته الذاتية وما حملته تجربة المنفى وهويته الهجينة من إسهام في تشكيل هذا الوعي، إضافة إلى مرجعياته الفكرية التي ساعدت في صقل هذه الملكة النقدية وجرأة اقتحام المحظورات وقول الحقيقة في وجه السلطة، أما **المبحث الثاني** فكان جوهر ما ركز عليه إدوارد سعيد في مقارنته للعلاقة بين الشرق والغرب ضمن مشروعه النقدي، حيث تطرقنا للحديث عن الاستشراق بوصفه خطابا يحمل دلالة إيديولوجية وفق تعريفات سعيد، وكيف تسخر المادة الاستشراقية لخدمة السلطة، منتجة عبر الجغرافيا التخيلية للاستشراق منظومة من القوالب الجاهزة للأنما الغربية في مقابل الآخر الشرقي. واستمرار هذه الصور النمطية وجد الدعم من الثقافة التي كانت موضوع **المبحث الثالث** لا بوصفها إنتاجا فكريا وإبداعيا بريئا بل بوصفها جهازا إيديولوجيا عمل على تبني الرؤى الاستشراقية والانخراط في المشروع الامبريالي من خلال تبرير الاستعمار وعقلنة الفعل الكولونيالي كضرورة حضارية دعا إليها المثقف المتواطئ الذي خان مهمته الأخلاقية.

والحديث عن الثقافة وخيانة المثقفين بشكل مفصل كان ما سلطنا عليه الضوء في **الفصل الثالث** الذي حمل طابعا تطبيقيا إلى حد ما، ومحاولين استجلاء تمثيلات الشرق في إنتاجات الثقافة الغربية بجميع أشكالها التي تناولها إدوارد سعيد بالقراءة الطباقية* والنقد والتحليل، لإثبات أن الثقافة تقبع ضمن شبكة ضخمة من المصالح والمواقع والمؤسسات التي تصب جميعها في خدمة أغراض السلطة الغربية، وارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث ضم كل واحد منها أشكالا مقارنة ومتداخلة من الثقافة الغربية، حيث بدأنا في **المبحث الأول** بعرض قراءات سعيد الناقد الأدبي للرواية الغربية واستجلاء ما هو كامن فيها من أشكال الانخراط في الفضاء الامبراطوري وتكريس عقيدة الفوقية الغربية، كما تظهره أعمال كل من كونراد، كبلينغ، أوستن وكامو، ولا تقل إسهامات أدب الرحلة الذي عاجله المبحث شأنًا عن الرواية، انتقلنا في **المبحث الثاني** إلى قراءات سعيد للفنون الغربية ودورها في خدمة الرؤية الاستشراقية، فإلى جانب كونه ناقدا أدبيا كان ناقدا موسيقيا لحل الأعمال الأوبرالية الكبرى لفاغنر وفيردي، وبدرجة أقل كان لدى سعيد قدرة على قراءة الأعمال المسرحية والسينمائية التي تواصل معها السرد الاستشراقي، عرجنا في **المبحث الثالث** على ما للسلطة الرابعة ووسائل الاعلام من قدرة على تشكيل الرأي العام عبر تغطيات إيديولوجية تلقي اللوم على الضحايا وتوجه الكثير من العداء للآخر المختلف دينيا وتؤثر على الخطاب السياسي الذي كان وجهها آخر للخطاب الاستشراقي عبر التحيز ضد الشرق الغرائبي.

يأتي **الفصل الرابع** في إطار التأسيس لمرحلة فكرية جديدة ضمن تحليلات إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب، حيث ننتقل في هذا الفصل من الحديث عن نقد الاستشراق إلى الحديث عن الخطابات ما بعد الكولونيالية والتي من شأنها أن تقلب أوراق المركز والهامش، حيث تطرقنا في **المبحث الأول** من هذا الفصل إلى تفكيك إدوارد سعيد للخطاب الكولونيالي الغربي عبر فضح آلياته التمثيلية التي عملت على إنتاج الغرب عبر نفي الذات الشرقية،

* مفهوم نقدي طوره إدوارد سعيد، والطباق هو مصطلح موسيقي يعبر عن تزاخم الأصوات الموسيقية المختلفة دون أن يطفئ أحدها على الآخر، وقد وظفه سعيد في قراءته للخطاب والنص الأدبي والفني عبر قراءة مزدوجة للصوت الظاهر والصوت الذي تم إسكاته، انظر الصفحات: 74، 77، 132.

بهدف خدمة مزاعم النموذج الغربي الكوني وهو ما تصدى له سعيد بالنقد والتفكيك والتقويض والتعرية، في مقابل ذلك ينشأ خطاب فكري، سياسي، وثقافي شرقي مضاد للخطاب الكولونيالي الغربي، من شأنه أن ينقل الذات الشرقية من موقع التلقي السلبي إلى موقع صناعة المعنى وتمثيل الذات، وبمهد هذا التصعد الثنائي إلى مساعي سعيد لتجاوز هذه الثنائية، وهو ما تطرقنا إليه في **المبحث الثاني** عبر تحليل دعوات إدوارد سعيد لتجاوز المنطق الثنائي للشرق والغرب وكسر الحدود بين مركز وهامش متخيلين وإذابة الحواجز بين الثقافات ورفض الانغلاق والقوميات الصلبة، وفي إطار تصويره البديل لعلاقة الشرق والغرب يضع سعيد حلا سياسيا من منطلق إنساني للصراع الفلسطيني الإسرائيلي داعيا إلى إقامة دولة واحدة ثنائية القومية تتجاوز الانغلاق والتعصب وتفتح على الآخر ضمن فضاء إنساني أخلاقي، لكن مساعي سعيد للانفتاح من شأنها أن تصطدم بالعملة التي عرجنا للحديث عنها في الجزء الثاني من هذا المبحث في إطار الحديث عن رهانات الانفتاح الهوياتي وما يمكن للعملة أن تضطلع به من بناء حدود في وجه هذا الانفتاح وإعادة بعث المركز بوجه ناعم، لنصل في **المبحث الثالث** إلى عرض تقييم لأهم القضايا التي تطرق إليها سعيد كالاستشراق والثقافة والقضية الفلسطينية وإخضاعها إلى النقاش والمساءلة وفق كفاءات تلقيها في الأوساط الفكرية شرقا وغربا.

ختمنا هذه الدراسة بخاتمة ضمت أهم النتائج التي تم التوصل إليها فيما يخص تحليلنا لمقاربة إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب في إطار مشروعه النقدي وفي حدود ظاهرة الاستشراق والثقافة وعلاقتهما بالمشروع الامبريالي الغربي، أعقبنا هذه الخاتمة بكشاف للمصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في هذه الأطروحة والاستفادة مما جاء فيها، ثم وضعنا فهرسين أحدهما للأعلام وآخر للموضوعات.

أما عن جملة المناهج التي استندت إليها دراستنا هاته، فقد تنوعت وتعددت بحسب الحاجة، حيث اعتمدنا بشكل أساسي على **المنهج التحليلي النقدي** بالدرجة الأولى كونه الأنسب لطبيعة هذه الدراسة، فهو تحليلي عند عرض المواقف والقراءات التي قدمها إدوارد سعيد لكل من الاستشراق، الثقافة الغربية، فكر المقاومة، ومختلف العوامل المتحركة في مسار العلاقة بين الشرق والغرب، وهو **نقدي** في سياق الحديث عن رهانات المشروع السعدي وإبراز التحديات التي تعترض إعادة تأسيس العلاقة على منطق يتجاوز ثنائية المركز والهامش نحو رحاب الإنسانية، كما كان لدراستنا هذه اعتماد كبير وواضح على **منهج التفكيك** خاصة فيما يتعلق بالنصوص التاريخية والخطابات الاستشراقية والمسارد الأدبية والفكرية التي لا يخفى دورها البارز في تشكيل الصور المتبادلة بين الشرق والغرب، حيث أتاح لنا هذا المنهج قراءة النصوص واستجلاء تناقضاتها وما هو كامن داخلها من نوايا وغايات سعى المؤلف والمؤرخ والمستشرق إلى إخفائها، وإضافة إلى ذلك كان **المنهج التاريخي** من المناهج المساندة والتي استدعت الضرورة الاعتماد عليها خاصة فيما يتعلق بتتبع التطور الكرونولوجي للعلاقة التاريخية بين الشرق والغرب.

أما عن الدراسات السابقة والمراجع والأعمال البحثية، فقد اعتمدنا في دراستنا هذه وبشكل أساسي على أعمال ومؤلفات المفكر إدوارد سعيد إن كان ذلك بلغة النشر (الإنجليزية) أو ما ترجم منها للعربية، فكان اعتمادنا

الأول على كتابين أساسيين: الاستشراق (1978) بترجمتي كل من الدكتور كمال أبو ديب، والدكتور محمد عناني، وكتاب الثقافة والإمبريالية (1993) ترجمة: د. كمال أبو ديب، وبدرجة أقل اعتمدنا على مصادر أخرى: تغطية الإسلام (1981)، العالم والنص والناقد (1983)، صور المثقف (1994)، تعقيبات على الاستشراق (1996)، خارج المكان (1999)، الأنسية والنقد الديمقراطي (2004)، وغيرها من الكتب، المقالات، والمقابلات التي كان لكل منها وزنها وقيمتها في إثراء عقولنا قبل بحثنا.

كما انطلقنا في هذه الدراسة بالاعتماد على جملة من الأبحاث والدراسات السابقة التي تناولت إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، فبرز أطروحة عبد الناصر قاسمي الموسومة بـ «الزعة النقدية في فكر إدوارد سعيد» (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 2، 2020-2021)، حيث سعت إلى تحليل البعد النقدي في مشروع سعيد، مركزةً على آليات تفكيكه للخطاب الاستشراقي والكشف عن ارتباط المعرفة بالسلطة. وقد اعتمدت الدراسة مقارنة تحليلية نقدية، وانتهت إلى إبراز الطابع التفكيكي لمشروعه، بوصفه مشروعاً يسعى إلى زعزعة البنى المعرفية المهيمنة. وفي سياق المقاربات التي تناولت إشكالية العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، تندرج أطروحة سعيد حفظاوي الموسومة بـ «العالم الإسلامي والغرب وجدلية الحوار والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة» (أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، 2017-2018)، حيث سعت إلى تحليل طبيعة التفاعلات بين الطرفين في سياق التحولات الدولية التي أعقبت نهاية الحرب الباردة، مركزةً على ثنائية الحوار والصراع كإطار تفسيري لهذه العلاقة. وقد اعتمدت الدراسة مقارنة سياسية-تحليلية، وانتهت إلى إبراز تداخل العوامل الجيوسياسية والثقافية في تشكيل هذه الجدلية، مع التأكيد على استمرار منطق التوتر رغم دعوات الحوار، كما تندرج ضمن الدراسات التي عاجلت إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، أطروحة فوزية بدة الموسومة بـ «الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر: إدوارد سعيد أنموذجاً» (أطروحة دكتوراه، جامعة 8 ماي 1945 قلعة، 2020-2021)، حيث سعت إلى استكشاف تمثيلات الذات العربية للآخر الغربي من خلال مشروع إدوارد سعيد، مركزةً على تفكيك البنية الثنائية التي تحكم العلاقة بين الأنا والآخر في الخطاب المعاصر. وقد اعتمدت الدراسة مقارنة فلسفية تحليلية، وانتهت إلى إبراز الطابع النقدي في فكر سعيد، بوصفه يسعى إلى إعادة بناء العلاقة على أسس أكثر توازناً تتجاوز منطق الهيمنة والتمركز.

كما استفدنا من التحليلات التي ربطت المادة الاستشراقية بالمشروع الإمبريالي مبرزة كيف أسهمت التمثيلات الغربية في تشكيل صورة الشرق التي لا تنفصل عن منطق الهيمنة، على شاكلة كتب جورج قزم: شرق وغرب الشرخ الأسطوري (2003)، ترجمة: ماري طوق، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب (2011) ترجمة: رلى ذبيان، وكتب علي بن إبراهيم النملة: الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها (2016)، استشراق الشرق الأدنى الأوروبي والتجسير الثقافي (2022)، أحمد أمين: الشرق والغرب (1955)، كما كان لنا عودة إلى الدراسات التي انطلقت من مشروع سعيد نحو مساءلة البنية الفلسفية لإشكالية الهوية والغيرية ككتاب نحن

والآخر (1997) لمحمد راتب الحلاق، وكتاب الغرب والآخرون قصة هيمنة (2000) لصوفي بسيس ترجمة: نبيل سعد.

أما بالنسبة لدراستنا للمشروع النقدي لإدوارد سعيد وتحليلاته للاستشراق والثقافة الغربية ضمن تفكيكه للعلاقة بين المعرفة والسلطة والخطاب، فعدنا إلى بعض المؤلفات ككتاب إدوارد سعيد وكتابة التاريخ (2001) لشيلي واليا ترجمة أحمد خريص، أحمد أبو الهيجاء، ودراسة إيف كلفارون بعنوان: إدوارد سعيد الانتفاضة الثقافية (2013) ترجمة محمد الجرطي، وكتاب: إدوارد سعيد مفارقة الهوية (2002) لكل من بيل أشكروفت وبال أهلواليا ترجمة: سهيل نجم، إضافة إلى دراسة محمد كريم الساعدي التي تحمل عنوان: الرد بالجسد خطابات أخرى (2018)، وفيما يخص تلقي المشروع النقدي لإدوارد سعيد فعدنا إلى بعض الدراسات كتلك التي تحمل عنوان الاستشراق بين دعائه ومعارضيه تقديم هاشم صالح.

إن هذه الدراسات مجتمعة إضافة إلى أعمال ومؤلفات أخرى قيمة شكّلت الخلفية المرجعية التي انبثقت منها إشكالية دراستنا، والتي سعت إلى تجاوز التوصيفات السطحية نحو تفكيك جدلية العلاقة بين الشرق والغرب وإعادة تأسيسها على أسس إنسانية وأخلاقية.

إن أهمية الانشغال بمقاربة إدوارد سعيد لجدلية العلاقة بين الشرق والغرب تكمن في كونها تعد نموذجاً نقدياً ينصب على قراءة أنماط التمثيل الثقافي والمعرفي وآلياته التي أسهمت في تشكيل صورة الآخر في الذهن الغربي، إذ لا تقف هذه الدراسة عند حدود نقد الخطاب الاستشراقي، بل تمتد إلى مساءلة آليات إنتاج المعرفة ذاتها، بالنظر إلى ارتباطها الوثيق بالسلطة، وتفكيك هذا الارتباط من شأنه أن يشكل مرجعاً أساسياً لفهم العلاقة بين المؤسسات الأكاديمية وميادين الفكر والثقافة وبين شبكات السلطة وقوى الهيمنة والإمبريالية، ومن هذا المنطلق تغدو تحليلات إدوارد سعيد أدوات منهجية لفهم ودراسة العلاقات الحضارية والثقافية.

إضافة إلى ذلك تكتسي هذه الدراسة أهمية تعود إلى الراهنية التي تتسم بها هذه المقاربة السعيدية، فهي ليست مجرد استدعاء لخطاب نقدي محكوم بسياق تاريخي محدد، بل هي دراسة تحمل قدرة إستيمولوجية على تجاوز زمنها والانفتاح على الواقع المعاصر، فقراءة سعيد للتراث الخطابي الغربي حول الشرق تكشف عن الاستمرارية بين آليات الهيمنة الكلاسيكية وبين أشكال الهيمنة الرمزية الراهنة، وهو ما يجعل هذه القراءة تتجاوز مجرد الوصف لماض من الصور النمطية، إلى كونها أداة منهجية لفهم الواقع المعاصر الذي يطرق قضايا لاتزال محكومة بمنطق التمثيل كالقضية الفلسطينية التي يعيد الغرب من خلالها إنتاج ذاته كحامل للعقلانية والأخلاق عبر تصوير الشرق كفضاء للعنف والإرهاب التطرف، في إطار شرعنة الفعل الاستعماري والتدخل السياسي الغربي في شؤون الدول الشرقية. إذن فإن قيمة دراسة إدوارد سعيد وتحليلاته للعلاقة المعرفة والسلطة وبين الثقافة والإمبريالية في إطار دراسة العلاقة بين الشرق والغرب يتيح المجال لفهم الواقع المعاصر لهذه العلاقة من خلال ربطها بجذور البنية الخطائية الغربية التي تطرق إليها سعيد بالنقد والتفكيك.

أما عن أسباب اختيار الموضوع، فإنها تأتي في سياق منهجي محكوم بإطار مقترحات محدودة، حيث تم ترجيح هذا الموضوع من بين خيارات قليلة متاحة، غير أن هذا الترجيح لم يكن اعتباطياً، بل استند إلى اعتبارات علمية دقيقة تتمثل في غنى الموضوع من حيث إمكانياته التحليلية، وقدرته على استيعاب مقاربات متعددة (فلسفية، نقدية، تاريخية)، فضلاً عن راهنيته وإسهامه في مساءلة إشكاليات مركزية تتعلق بعلاقة المعرفة بالسلطة وتمثيل الآخر. ويرتبط هذا الاختيار، من جهة ذاتية، باهتمام الباحثة بالاشتغال على تقاطعات الفلسفة مع النقد الثقافي وتحليل الخطاب، بما يتيح مقارنة قضايا معاصرة تتصل ببناء الهوية وتمثلات الآخر، كما يعكس توجهاً نحو تعميق الفهم النقدي للخطابات التي أسهمت في تشكيل صورة الشرق داخل المتخيل الغربي، وهو ما ينسجم مع الرغبة في توظيف أدوات تحليلية كالتفكيك والتحليل الخطابي، قصد تجاوز الطرح الوصفي إلى بناء قراءة تأويلية نقدية.

أما من الناحية الموضوعية، فتنبع أهمية هذا الاختيار من المكانة المحورية التي يحتلها مشروع إدوارد سعيد في الفكر المعاصر، لا سيما من خلال كتابه الاستشراق، الذي أحدث تحولاً نوعياً في دراسة العلاقة بين الشرق والغرب عبر كشفه للترابط بين المعرفة والسلطة، كما تتعزز راهنية هذا الموضوع باستمرار حضور هذه الجدلية في السياقات الجيوسياسية والثقافية الراهنة، حيث لا تزال أنماط تمثيل الشرق وإعادة إنتاجها فاعلة في الخطابات المختلفة، مما يجعل هذا الموضوع مجالاً خصباً للتحليل والنقد ضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

الفصل الأول:

الشرق والغرب: من ثنائية الأرض إلى ثنائية المعنى

◆ المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للشرق والغرب

• أولاً: بنى التمايز بين الشرق والغرب وأسس تشكل الثنائية

1. التقسيم الجغرافي
2. التقسيم حسب الخصائص والطابع والمزاج
3. التقسيم حسب الزمن
4. التقسيم الفيلولوجي

• ثانياً: الشرق والغرب: في دلالة المفهومين وتطورهما

1. الشرق
2. الغرب

◆ المبحث الثاني: تحولات اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب

• أولاً: التبادلات الثقافية والحضارية المبكرة

1. العصر الهيليني: تشكل التصورات الأولى عن الآخر.
2. العصور الإسلامية الكلاسيكية: لحظة التمرکز المعرفي الشرقي في الوعي الغربي.

• ثانياً: الجذور التاريخية للتوتر بين الشرق والغرب

1. حركات الفتح الإسلامي: إشكالية الغزو والتحرير
2. حركة الاسترداد الأسبانية: La Reconquista
3. الحروب الصليبية: حقيقة الحروب الدينية

◆ المبحث الثالث: التحول نحو المركزية الغربية

• أولاً: من التفاعل المعرفي إلى بناء التفوق الغربي.

1. النهضة الأوروبية وتحولات المركز الحضاري
2. الكشف الجغرافية وإعادة رسم حدود القوة
3. تشييد المركزية الغربية بوصفها معياراً حضارياً كونياً

• ثانياً: الحداثة الغربية كمنعطف إبستيمولوجي واستعماري

1. عصر التنوير وتعزيز الصور النمطية حول الشرق
2. الاستشراق وتشكيل الوعي الامبريالي تجاه الشرق
3. الاستعمار الحديث وتحول الشرق إلى موضوع للسيطرة والإخضاع.

خلاصة الفصل

الفصل الأول: الشرق والغرب: من ثنائية الأرض إلى ثنائية المعنى

مدخل:

دخل الشرق والغرب عبر التاريخ مسارات حضارية متشابكة من التفاعل والمواجهة، تجسدت في بواكيرها بتقسيم العالم جغرافيا، وكان هذا التقسيم بسيطا لا يتجاوز وضع حدود مادية بين مشارق الأرض ومغاربها. بيد أن هذا التمايز سرعان ما اقترن بسياقات معرفية وثقافية تتجاوز حدود الأرض إلى عمق المعنى، فتحول كل من الشرق والغرب -تبعاً لذلك وبعيدا عن كونها مجرد أقاليم جغرافية- إلى كيانات ثقافية متقابلة، قائمة على أساس صور وتمثيلات رمزية ومعرفية.

لقد شكل الانتقال من الثنائية الجغرافية إلى الثنائية الرمزية تحولا إبستمولوجيا في بنية العلاقة بين الشرق والغرب، هذه العلاقة التي لم تعد تخضع لمعايير المكان والحدود الجغرافية، بل أصبحت تقاس بمنطق القوة وامتلاك السلطة والقدرة على إنتاج الآخر وتمثيله استنادا إلى الترابط العلائقي بين المعرفة والسلطة والخطاب، الذي يحول الآخر "الشرق" إلى معنى يمكن إنتاجه داخل النص والتحكم فيه ضمن خطاب القوة، ويحول الأنا "الغرب" أيضا إلى إنتاج خطابي يمنحها معنى بوصفها مركزا حضاريا يعكس التفوق.

إن هذه التحولات في العلاقة بين الشرق والغرب لا يمكن أن تُقرأ فقط في ضوء الصراعات أو السرديات الكبرى، بل تتطلب منا مساءلة فلسفية نقدية جادة تتجاوز مجرد استقراء التطور التاريخي، إلى استقصاء الآليات والدوافع والخلفيات التي تشكّلت من خلالها هذه العلاقة، ومن خلالها تطورت ودخلت فترات من التفكيك وإعادة البناء.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للشرق والغرب:

لم يكن من سبب يدفعنا لوضع مفهومي الشرق والغرب في إطارها الدلالي لو كان كلا المصطلحين يكتفي بدلالته الجغرافية والفلكية الواضحة، إلا أن ما يضعنا أمام ضرورة ضبط المفهومين من عدة نواحي هو انفلات المصطلحين من الدلالة اللغوية البسيطة المرتبطة بموضعي شروق وغروب الشمس، وتجاوزها ذلك إلى سياقات ذات صبغة عقائدية وإيديولوجية وعرقية، وهو ما جعل هذين المفهومين الجغرافيين البسيطين يحملان عدة معاني، إضافة إلى أنه تعدد استعمالهما بدلالات كثيرة في مجالات الفلسفة والتاريخ والسياسة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرها، وبالتالي فإن الضرورة المنهجية تقتضي منا البدء بتحديد مدلولات هذين المفهومين باعتبارهما من المفاهيم الأساسية للدراسة، بغية الوقوف على الدور الذي اضطلع به كل من المثقف والفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع في صنع هذه المفاهيم والتأثير في تداولاتها.

أولاً: بنى التمايز بين الشرق والغرب وأسس تشكل الثنائية

إن ما يثير تساؤلنا هنا: من ابتكر مفهومي الشرق والغرب؟ وما هي أول نقطة مرجعية حُدد من خلالها وبالنسبة لها موضع الشرق وموضع الغرب وحدود كل منهما؟ والإجابة التي توصل إليها الباحثون والمؤرخون هي أن "أثينا" كانت مركز العالم وأول نقطة مرجعية لما هو شرق وما هو غرب.

لقد كان اليونانيون أول من قدم تقسيماً للشعوب وأقام تمييزاً أنطولوجياً بين الفئات البشرية، فكانت الأناثيونانية مقابلة للآخر غير اليوناني الذي وصف بالبربرية، وهو لفظ كان يُطلق لديهم على غير الناطقين باليونانية أو المتعلمين فيها، فكان "هيرودوت" (*) (Herodotus) يصف الفرس بالبرابرة، لكن سرعان ما اقترنت هذه الكلمة بمعاني الاحتقار والدونية، فوصف الآخر غير اليوناني بالبربري كنوع من التقليل من شأنه وتحقيره، نتيجة نشأة وعي يوناني يزعم بأن اليونانيين هم أفضل الفئات البشرية أما بقية الشعوب فيمثلون تركيماً أدنى للطبيعة البشرية، وهو ما يمنح اليونانيين وفقاً لزعمهم هذا حق استعمار تلك الشعوب. ولعل هذه النظرة اليونانية المتعالية هي التي غدت في الفكر الغربي روح الاستعلاء والشعور بالفوقية والتميز الذي يمنح الغرب المركزية ويمنح ما دونه التحقير والتبخيس والدونية وبالتالي الخضوع والانقياد. «فالغرب كان - منذ الإغريق والرومان وحتى اليوم - يرى نفسه معدن الحضارة، ومركز العالم، والجدير بالسيطرة والتفوق... يرى نفسه السيد والشعوب الأخرى همجا وبرابرة أو حتى رقيقاً».⁽¹⁾

لقد كان تقسيم العالم إلى شرق وغرب أحياناً وإلى إسلام وغرب أحياناً أخرى، والتميز بينهما ضرورة ثقافية لدى جل مفكري الغرب من ذوي النزعة العرقية، وهو ما تعبر عنه المقولة الشهيرة للكاتب والروائي الإنجليزي "روديارد كيبلنج" (**) (Rudyard Kipling): «إن الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان»⁽²⁾ ولا سبيل لاندماجهما في هوية واحدة، حتى أن هناك من المفكرين والفلاسفة من حذر من محاولة دراسة جذور التقارب الحضاري بين الشرق والغرب وتسويغ القربة بينهما، لأن الشرق بزعمهم سيظل شرقاً بدائياً يتخلفه ورجعيته، بقوامه على الخيال والسحر والشعوذة وابتعاده عن الواقع وعن العلم وميله للعنف، بينما في نظرهم سيظل الغرب بمقوماته مثلاً للتقدم الحضاري والتطور الاقتصادي، ونموذجاً للديمقراطية وقيم الحرية والمساواة، ومنبعاً للعلم والتكنولوجيا التي تتغذى منها دول العالم المتخلف، على أنه ليس من يد للشرق فيما وصل إليه الغرب من ضروب الحضارة والرقي، بل هو إضافة إلى جوهره النقي له تاريخ حافل بالعمل وإرادة التغيير.

(*) - عاش بين (484 ق.م - 425 ق.م) وذلك حسب تقدير الباحثين ولا نعلم يقيناً إن كان التاريخ دقيقين، هو من أعظم المؤرخين اليونانيين، اسمه مركب من لفظين: هيرا ودوت وتعني "هدية هيرا"، ولد في هاليكارناسوس إحدى بلدات جنوب غرب آسيا الصغرى، لأسرة محبة للعلم والشعر والأساطير، شغل منذ صغره بالدراسة والعلوم ومطالعة الكتب والملاحم الشعرية فكان معجباً بهوميروس، عرف بأسفاره ورحلاته الواسعة بحثاً عن المعرفة، اهتم بكتابة التاريخ اليوناني خاصة ما تعلق بالصراع الفارسي الإغريقي. (تاريخ هيرودوت، ترجمة: عبد الإله الملاح، إصدارات الجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2001، ص 20-22).

(1) - محمد عبد الله الشرفاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص 178.

(**) - انظر: ص 133.

(2) - علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010، ص 46.

إن ذلك يجعل الحضارة وقيم الرقي والتطور حكرًا على نموذج ثقافي واحد ويحرم غيره من هذه المقومات، وإن هي توفرت في غير هذا النموذج فإن ذلك ما سيعده المؤرخون وبعض المثقفين المنحازين لأيديولوجيا معينة، بأنه تقليد وسرقة للمنجز الحضاري الغربي، كما هو الحال مع ما عرف بمشكلة أصالة الفلسفة الإسلامية، وإن كان الحديث سيطول هنا إلا أنه وجب الإشارة إلى فئة من المؤرخين والمستشرقين الذين أنكروا أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي من منطلق تقسيمات عرقية تجعل الحضارة والعلم والفلسفة خاصة غربية، وهو ما يندرج ضمن التعميمات التعسفية التي لا تستند لا إلى أساس استقرائي تجريبي ولا إلى دليل عقلي منطقي، بل هي مجرد تعميمات استنتاجية عشوائية تتأسس على أحكام مسبقة ومعتقدات شخصية بعيدا عن العلم وشروطه المنهجية.

والتأكيد على ضرورة التمييز بين ما هو غربي وما هو دونه، وضع المثقفين في مهمة البحث عن أسباب الجنوح إلى ذلك، والسبب في الغالب كما يراه الكثيرون إنما هو السعي لتدعيم الطروحات التي تنادي بالتمييز بين الأجناس البشرية لتعزيز سيادة طرف على الآخر، وتمثيله وإعادة خلقه في محاولة لترسيخ قيم الفوقية والمركزية والتعالي، وهو ما يتولاه الفكر الغربي، لأن الغاية من وضع هذه التقسيمات واستخدامها عبر التاريخ وتأكيد أهميتها هي «زيادة "شرقية" الشرقي و"غربية" الغربي - والحد من التلاقي الإنساني بين الثقافات والتقاليد والمجتمعات المختلفة».⁽¹⁾ لقد عملت هذه التقسيمات على توسيع الفجوة الحضارية بين الثقافات وتكريس الثنائية الندية المتعارضة، وعملت بدلا من تأسيس قاعدة للحوار الحضاري الذي يتطلق من حقيقة المماثلة وزيادة الوعي بها، إلى تغذية الصراع وصناعة الكراهية، وتعزيز قيم التفوق والرغبة في فرض الهيمنة، وإخضاع الآخر لسلطة الأنا، والسعي لنيل الاعتراف بسيادة وعي الأنا على الآخر.

1. التقسيم الجغرافي:

ينظر العديد من الباحثين إلى الشرق والغرب باعتبار الحدود الجغرافية لكل منهما، لا من زاوية الصفات والاختلافات الثقافية والحضارية. إلا أن التقسيم الجغرافي للشرق والغرب لم يكن بتلك البساطة التي يبدو عليها، بل إن منطقتي الشرق والغرب وحدود كل منهما كانت تختلف وتتغير خاضعة إما للانحسار أو التوسع، والأمر في ذلك يعود إلى عاملين أساسيين: **فالأول** هو اختلاف النقطة المرجعية التي يتحدد وفقا لها موضع المنطقتين، فالشرق والغرب وفقا للمركز اليوناني للعالم يختلف في حدوده عن الشرق والغرب الذي تم تحديده وروما مركز العالم وإن كان لم يختلف كثيرا، ويختلف مرة أخرى عن الشرق والغرب انطلاقا من التقسيم الذي يعتبر البحر الأبيض المتوسط نقطة مرجعية. أما عن **السبب الثاني** في ذلك فيعود في الغالب إلى السيطرة على موازين القوى السياسية والعسكرية والاقتصادية ومدى القدرة على التوسع والانتشار إما شرقا أو غربا.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 104.

وكما أشرنا سابقا فإن أول تقسيم جغرافي للعالم يعود إلى اليونانيين انطلاقا من اعتبار الإمبراطورية اليونانية مركزا للعالم، وبذلك كانت الضرورة الحضارية تستدعي اتخاذها مرجعا لتحديد الشرق والغرب، فكان الشرق يشمل بلاد فارس، وساحل آسيا الصغرى، وما وراء البحر الأسود، وبعض الأجزاء من جبال القوقاز وآسيا الصغرى، بينما كان الغرب يشمل كلا من إيطاليا، وصقلية وإسبانيا وفرنسا وكل الأراضي التي تفصل بين اليونان والضفة الأخرى للبحر المتوسط، وكذا ما يفصل البحر المتوسط عن المحيط الأطلسي.⁽¹⁾

أما وفقا للتقسيم الجغرافي الذي يمثل واقع العالم اليوم - وإن كان محل الكثير من الانتقادات - فيكون الشرق بذلك كل ما يقع شرق البحر الأبيض المتوسط ويمتد بذلك شمالا وجنوبا ليشمل الهند، الصين، اليابان، الاتحاد السوفياتي سابقا، إضافة إلى إيران والعالم العربي، وصولا إلى أستراليا، أما الغرب فيكون بذلك ما يقع غرب البحر الأبيض المتوسط وما يشمله شمالا وجنوبا من أوروبا وأمريكا.⁽²⁾ ومن هذا المنطلق فإن تسمية الشرق والغرب تعود إلى الموقع الجغرافي لكل حضارة وموقعها شرق أو غرب البحر الأبيض المتوسط. وهنا يكون البحر الأبيض المتوسط نقطة مرجعية يتحدد من خلالها موضع الشرق وموضع الغرب بالنسبة لهذه النقطة.

إن التقسيم الجغرافي لم يحض بالقبول أو الاتفاق المطلق، بل تعرض لجملة من الاعتراضات والانتقادات التي يرفض من يتزعمها حصر مفهومي الشرق والغرب في البعد الجغرافي، بل يرون أن المفهومين يتجاوزان ذلك إلى أبعاد أخرى، وهو ما يستدعي ضرورة الوقوف على خصائص وسمات كل من الحضارة الشرقية والحضارة الغربية، بعيدا عن كونهما مجرد كيانيين جغرافيين، بل باعتبار لكل من الشرق والغرب هوية وصفاتاً، تتجاوز الحدود الجغرافية. لأن التقسيم الجغرافي يصنف شعوبا باعتبارها تنتمي للحضارة الغربية لمجرد توقعها غربا، ويقصي شعوبا أخرى من الانتماء الغربي لمجرد موقعها الشرقي، والأجدر في ذلك أن تصنف الشعوب شرقا أو غربا انطلاقا من معايير وأسس حضارية بعيدا عن الجغرافيا.

إن الأساس الجغرافي -وفقا لمنتقديه- يغفل عن «أن في أوروبا ما يعد شرقيا كجزء كبير من تركيا وفي الشرق ما يعد غربيا كإفريقيا الجنوبية وأستراليا»⁽³⁾ أي أن تركيا وإن كانت جغرافيا تقع غربا، فهي لم تكتسب طباع الغربيين ولا عاداتهم ولم تبلغ تطورهم، ولعل ذلك حسب هؤلاء المفكرين والأصح أن نقول المستشرقين هنا يعود بالدرجة الأولى إلى الإسلام، والأمر كذلك بالنسبة لأستراليا وجنوب إفريقيا فهي وإن كانت تقع في الشرق الجغرافي إلا أنها غربية الطباع والمزاج. وبالتالي فمفهوم كل من الشرق والغرب لا ينحصر في الحدود الجغرافية فحسب، بل إنها لا تعبر مطلقا عن حقيقة كل من الحضارتين، وهو ما دفع هؤلاء المعارضين إلى تجاوز الحدود الجغرافية للدول واعتماد التقسيم اعتبارا للاختلافات الحضارية من تطور ومراعاة لمبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية.

⁽¹⁾ - Roger-Pol Droit, l'Occident expliqué à tout le monde, Éditions du Seuil, Paris, 2008, p. 15.

⁽²⁾ - أحمد أمين، الشرق والغرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1955، ص 07.

⁽³⁾ - المرجع نفسه، ص 08.

ينبه الباحث والدكتور "علي بن إبراهيم النملة" إلى ضرورة إغفال الجغرافيا في كل نقاش يتمحور حول العلاقة بين الشرق والغرب، ذلك أن الحديث عن الشرق والغرب من زاوية جهوية جغرافية يجعلهما طرفين متقابلين قابلين للمقارنة، وهما حسب رأيه طرفان غير متقابلين ولا يمكن عقد مقارنة موضوعية بينهما، ذلك أن الشرق يقوم على الإسلام الذي لا يعترف بالجهوية أو الجغرافيا، وهو ما يجعل من الأصح المقابلة بين الغرب كثافة وتوجه وبين الإسلام كدين تنتظم بموجبه الحياة في الشرق، وهو ما يجعل من الأجدر إغفال الثقافات الشرقية الأخرى في حديثنا عن العلاقة الحضارية، ذلك أن الإسلام اليوم هو ما يميز الشرق بالنسبة للغرب وما يجعل الحضارة الغربية تقيم الشرق وتتعامل معه انطلاقاً من الإسلام.⁽¹⁾

2. التقسيم حسب الخصائص والطابع والمزاج:

إن الحضارة الغربية وفق هذا التقسيم - بغض النظر عن موقعها الجغرافي شرقاً أو غرباً - هي الوريث الشرعي للحضارة اليونانية وتشمل بذلك مجمل الشعوب التي تشترك في التقدم العلمي والتكنولوجي، والانتعاش الاقتصادي، وانتهاج الأنظمة الديمقراطية المناهية بقيم الحرية والليبرالية وسياسة الانفتاح على الآخر، وإن كانت بعض هذه المبادئ مجرد حبر على ورق، وإنما سميت بالغربية لأن أغلب دولها تقع غرب الكرة الأرضية وإن كان القليل منها يقع شرقاً. أما الشرق الحضاري وليس الجغرافي فانطلاقاً من هذا التقسيم يعبر عن الدول التي ورثت حضارة الشعوب الشرقية القديمة الغارقة في الروحانيات والخرافات والأساطير التي تفسر من خلالها ظواهر الطبيعة، وبذلك هي شعوب بعيدة عن العلم متأخرة عن ركب التطور، تتميز بالخضوع والقابلية للاستعمار، بالتالي فهي شعوب لا تولي اهتماماً لقيم الحرية والديمقراطية.

هذا السرد الغربي يتجاهل في الغالب أن الحضارة اليونانية التي يتم تصويرها بأنها المنبع الأول للحضارة ومهد العقلانية الأولى والفكر العلمي، وحجر الأساس فيما وصل إليه الغرب من وعي بالهوية وتعزيز المركزية، إنما هي في الواقع كانت غارقة أيضاً في الميثولوجيا شأنها شأن الحضارات الشرقية القديمة، تتغذى على الأساطير التي كانت جزءاً من المنظومة الثقافية والاجتماعية لليونانيين، فكما كان للحضارات الشرقية القديمة أساطيرها حول القوى الخارقة والأرواح الشريرة وخلق العالم والحياة بعد الموت، كان لليونانيين في المقابل أساطيرهم التي تتغنى بالعائلة الإلهية والأبطال الخارقين، وبالتالي فإن الأسطورة هي مرحلة موضوعية مبكرة من مراحل الفكر الإنساني وسمة بشرية مشتركة، وليست مظهراً من مظاهر النقص الذي يصيب ثقافة دون غيرها، وعليه فإن وصف الحضارة اليونانية بالعقلانية الخالصة ما هو إلا تحيز ثقافي وحضاري، لأن بناء العقلانية اليونانية هو عمل تراكمي للمعرفة الإنسانية، ومجهود لم يكن يونانياً خالصاً، بل ساهمت فيه الحضارات الشرقية التي عادة ما يتم تهميش دورها وإقصائه في الطرح الغربي.

(1) - علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، مرجع سابق، ص 45، 46.

إن الطرح الذي يجعل الشرق شرقا والغرب غربا من منطلقات الخصائص الثقافية والحضارية معترضا في ذلك على الأساس الجغرافي في تحديد الشرق والغرب، يغفل في ذلك عن الحتمية الجغرافية التي تظهر جليا من خلال علاقة الإنسان ببيئته، ودور المناخ في تحديد طبائع البشر، حيث تقودنا هذه الفكرة إلى أن التقسيم الجغرافي ليس منقطع الصلة عن الخصائص والطبائع التي تميز الشرق عن الغرب من منطلق اختلاف البيئة الجغرافية للشرق عن جغرافيا الغرب ومناخه، وهو ما يجعل اختلاف العادات وضروب التفكير والسلوك لدى الأفراد والشعوب أمرا تحصيليا للموقع الجغرافي وللحتمية البيئية التي تحكمهم وهنا نستحضر قول "فيكتور كوزان" (*) (Victor Cousin): «أعطني خريطة لدولة ما ومعلومات وافية عن موقعها ومناخها ومائها ومظاهرها الطبيعية الأخرى ومواردها وإمكاناتها الطبيعية، وبإمكانني في ضوء ذلك أن أحدد لك نوع الإنسان الذي يمكن أن يعيش في هذه الدولة، وأي دور يمكن أن تمثله هذه الدولة في التاريخ».(1)

إضافة إلى ذلك تحدث الكثير من المفكرين (**) عن دور البيئة الجغرافية في تحديد طبائع الأفراد، فنجد العلامة والمؤرخ "عبد الرحمن بن خلدون" في استقراءه لتاريخ الشعوب في بلاد المغرب وشمالي إفريقيا تحدث عن الدور الذي تلعبه البيئة الجغرافية في لباس أفرادها طباعا وعقليات تختلف عن تلك التي يتميز بها غيرهم من ساكني البلدان الأخرى المختلفة جغرافيا، حيث نجده يضرب لنا مثلا عن السودان وتميز شعبه بالخفة والطيش والميل إلى الطرب والزهو ويعود ذلك حسبته إلى الحرارة التي تميز هذه المنطقة وهي بذلك تجعل من الأفراد أكثر حيوية وانبساطا وخفة. (2) وسبقه في طرحه هذا "أرسطو" (Aristotle) الذي تحدث عن ثلاثة أقاليم جغرافية: آسيا، أوروبا، وبلاد الإغريق، وتأثيرها على ساكنيها فالعنصر الأوروبي ونظرا لاستقراره في المناطق الباردة يتميز بالجرأة والعاطفة والحرية، غير أنه في المقابل يفتقر للبراعة والقدرات العقلية، ما يجعله غير قادر على السيطرة على زمام الحكم، بخلاف العنصر الآسيوي الذي يتميز ببراعة العقل والقدرة على حل المشكلات وإدارة المواقف، مقابل الافتقار للشجاعة وقوة الإرادة، وهو ما جعله مستعبدا خاضعا محكما ممن هم أقوى منه، أما العنصر اليوناني ولأنه كان يحتل موقعا وسطا بين أوروبا وآسيا، فإنه يجمع بين صفات الإثنين، بين شجاعة وحرية الأوروبيين وبين فهم وبراعة الآسيويين، فكان

(*) - فيكتور كوزان: (1792م - 1867م)، فيلسوف ورجل سياسة فرنسي ولد في مدينة "كان" الفرنسية، عين أستاذا في كلية الآداب سنة 1816، ثم تم إيقاف دروسه بسبب أفكاره التحررية. (Académie Française, Victor Cousin, الرابط: <https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/victor-cousin> تم الإطلاع في: 22-04-2025)

(1) - أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتسكيو، دار رسلان، دمشق، الطبعة الأولى، 2008، ص 10.

(**) - من أوائلهم الطبيب اليوناني "هيبوقراط" الذي أورد في كتابه "الجو والماء والأقاليم" أن سكان الجبال يتصفون بالشجاعة والصفاء الحميدة، بينما سكان المناطق الجافة يتصفون بحب التسلسل، كذلك "مونتسكيو" في كتابه "روح القانون" تحدث عن أثر كل من الماء والتراب والمناخ في تنشئة الإنسان واكتسابه من الطبائع الكثيرة، فالمناخ البارد يكسب الفرد الشجاعة ونقاء النفس، بينما المناخ الحار يكسبه المكر والجبن، كما قسم الحكومات تبعا للتربة، إضافة إلى "تشارلز داروين" الذي تحدث عن نشأة وارتقاء الإنسان في البيئة الطبيعية، والعالم "ياكل" الذي تحدث عن دور كل من المناخ والغذاء والتربة في تطور الحضارات الإنسانية، إضافة إلى الفيلسوف الفرنسي "فيكتور كوزان" الذي يرى أن لكل بيئة جغرافية أفرادها الذين تجمعهم خصائص مشتركة. (محمد رضا محمد محمد مسعود، الحتمية الجغرافية التاريخية عند ابن خلدون: العامل الجغرافي البحث، دورية الإنسانيات، كلية الآداب، جامعة دمنهور، العدد 59، (جوان 2021)، ص ص 141-143)

(2) - محمد رضا محمد محمد مسعود، مرجع سابق، ص ص 140، 141.

بذلك الأفضل للحكم والأجدر لإدارة الشؤون في الدولة وخارجها.⁽¹⁾ غير أن هذا الطرح الأرسطي لا يخرج عن إطار النظريات العرقية ذات التوجه العنصري الذي مفاده أن اليونانيين كانوا متفوقين عن غيرهم من الشعوب.

3. التقسيم حسب الزمن:

يذهب فريق آخر من الباحثين إلى اعتماد تقسيم آخر للدول والشعوب والحضارات إما بضمها للشرق أو بضمها للغرب، وذلك بالاعتماد على معيار الزمن والحدثة، فالغرب يشمل المدنية الحديثة التي سمتها العلم والتكنولوجيا وتوظيفها في كل مجالات الحياة من سياسة واقتصاد وتجارة، وغيرها من مرافق الحياة، أما الشرق فهو يعبر عن الدول التي ضمت مدنات قديمة كمصر، اليونان، الرومان، العرب ... الخ، وتختلف هذه المدنية في سماتها عن المدنية الحديثة الغربية.⁽²⁾

نجد أن هذا المعيار يتعارض مع المعيار الذي يرى الشرق والغرب بمنظور الصفات والخصائص والمزاج في نقطة أساسية وهي الاختلاف في نسبة الحضارتين الشرقية والغربية إلى حضارة اليونانيين الأوائل، فهذا التقسيم يعتبر الشرق امتدادا للمدنية اليونانية والرومانية وإن كانتا جغرافيا تقعان في الغرب، بينما التقسيم الآخر يرى أن الغرب هو الحامل الوحيد لحضارة اليونان والوريث المباشر لفلسفة "أرسطو"، والممثل الشرعي للمدنية اليونانية وأفضل من استطاع إحياء قيمها ومبادئها التي أساسها العلم والعقلانية.

4. التقسيم الفيلولوجي:

تدعمت التقسيمات السابقة بتقسيم ألسني فيلولوجي يحمل جذورا ثقافية للحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، أدى فيه علماء أصل اللغات من الأوروبيين دورا فاعلا، وذلك من خلال تقسيم شعوب العالم إلى شعوب سامية وأخرى آرية، واكتسب هذا التقسيم فاعلية كبيرة جعلت جل النظريات والخيالات الغربية تتمحور حوله في نظرتها للشرق، ويعود أصل هذا التصنيف المفترض إلى فئة من المؤرخين وعلماء فقه اللغة المقارن، في مقدمتهم "إرنست رينان" (Ernest Renan)، "جورج دوميزيل" (George Dumézil)، "ميرسيا إلياد" (***).

(1) - مارتين برنال، أثينا السوداء، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002، الجزء الأول، ص 344.

(2) - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 09.

(*) - (1823، 1892) مستشرق ومفكر فرنسي، كان اهتمامه منصبا على تاريخ المسيحية، وتاريخ إسرائيل واللغات السامية لذلك أجاد العبرية، لكنه لم يتقن العربية رغم إقامته في لبنان سنتين وتجوله في فلسطين ومصر، عرف بموقفه المعادي للإسلام واحتقاره للثقافة العربية الإسلامية. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993، ص 311 - 320)

(**) - (1898، 1986) عالم لغوي فرنسي، انضم إلى قسم الآداب سنة 1958م، كرس نفسه بشكل أساسي للدراسات الهندو-أوروبية، رابطا بين دراسة العقلية الهندو-أوروبية واللغة، وقدم في سبيل هذه الدراسات ستين سنة من العمل أثرت مئات المقالات وحوالي ستين مؤلفا، عمل مدرسا في فرنسا ومحاضرا في جامعة وارنكوما ألقى محاضرات في تركيا، وهو ما يمكنه من إجادة العديد من اللغات. (Poucet Jacques. Georges Dumézil (1898-1986). In: Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques, tome 3, n°1, 1992, p.p. 221-224.)

(***) - (1907، 1986) فيلسوف ومؤرخ أديان روماني شهير، انصبت دراساته على علم الأديان المقارن والأساطير فكان كاتب قصص خيالية، عد من بين أبرز مؤسسي علم الأديان المقارن، كانت أبحاثه ذات طابع فلسفي ديني عميق. (مؤسسة هندواي، مرسيا إلياد، الرابط: <https://www.hindawi.org/contributors/72959294>، تم الإطلاع في: 2025-03-13).

(Mircea Eliade)، حيث يعترف "رينان" «بكون الساميين والسامية، مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية»⁽¹⁾ التي نظرت إلى الشعوب من منطلق لغوي يراعى فيه تطور الألسنية في علاقتها بالبنى الذهنية، فتصل بذلك إلى نتيجة مفادها أنه يمكن تقسيم الشعوب إلى قسمين رئيسيين انطلاقاً من الأصول المشتركة لكل مجموعة لغوية، وبذلك تكون اللغات الهندو-أوروبية ضمن العرق الآري الذي تتفرع منه جميع شعوب أوروبا والهند، في حين أن اللغات السامية تنتمي للعرق السامي الذي يضم الشعوب الشرقية القديمة من بابليين وآراميين وعبريين وسريانيين وعرب.⁽²⁾

ووفقاً لذلك وُصف الجنس الآري بالتعقيد والعبقرية والقدرة على التطور والإبداع والتجريد، بينما نُسبت للجنس السامي سمات البساطة والمحدودية في التفكير، إضافة إلى الاهتمام بالأدب والشعر والأساطير، لذا فإن «الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي، كما قال رينان مراراً كان من الفقر بحيث أن عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي»⁽³⁾. جزء كبير من مواصفات هذا الجنس -حسب رينان- تعود إلى الإسلام كدين معادي للعلم تحتكم إليه غالبية الشعوب السامية.

واجه هذا التقسيم جملة من الانتقادات التي رأى أصحابها في هذا التصنيف مجرد تقسيم عرقي لا يخرج عن إطار العنصرية الخادمة للمركزية الغربية وأطماعها في فرض هيمنتها على العالم، وإن كان هذا التصنيف يصف الذات الشرقية في انتمائها للجنس السامي بكونها غارقة في الخيال مؤمنة بالأساطير، فإنه الأجدر أن نقول هنا أن هذا التقسيم لم يخرج عن إطار الطرح الأسطوري البعيد عن الحقائق العلمية. فاستناداً لهذا التصنيف فإن العرب واليهود ينتمون لنفس الجنس السامي، وبالتالي فإن الصراع العربي الإسرائيلي غير مبرر بل هو اختلاق سياسي عربي بحت، وفي ذلك يقول "جورج قورم": «إن أسطورة تقسيم العالم إلى آريين وساميين، هي التي رسخت أيضاً الكليشيه السخيف القائل بأن العرب واليهود لا يمكنهم إلا أن يتفاهموا في فلسطين لأنهم إخوة في العرق السامي، وبأن الصراع الإسرائيلي - العربي مصطنع ترعاه أنظمة عربية دكتاتورية فاسدة».⁽⁴⁾

في مقابل الاتجاهات السابقة والتي تبني كل فريق منها تقسيماً معيناً للشرق والغرب انطلاقاً من اعتبارات ثابتة، يظهر اتجاه آخر يرفض كل تقسيم جغرافي أو هوياتي أو زمني أو لغوي عرقي، كما يرفض تسمية بعض الشعوب شرقية، وأخرى غربية، من منطلق أن هذه التحديدات هي مجرد تقسيمات مصطنعة غايتها تفعيل الصراع في الوقت الذي كان من الأجدر فيه تكريس قيم التعاون والصداقة بين الشعوب والحضارات، «فقد أريد لهذه

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص 159.

(2) - جورج قورم، شرق وغرب: الشرح الأسطوري، ترجمة: ماري طوق، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 47، 48.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 289.

(4) - جورج قورم، شرق وغرب، مرجع سابق، ص 54.

التقسيمات المصطنعة صنع ثنائيات ضدية مفتعلة ومتصادمة، يفترض فيها ألا تلتقي، بينما هي الضرورة الحضارية أن تلتقي»⁽¹⁾.

كما أن وجود ثقافتين في رقعة جغرافية واحدة لا يعني أن كلا الثقافتين تلتقيان في مجمل الصفات والمبادئ والقيم والمعتقدات، ومثال ذلك الثقافة الهندية والثقافة الإسلامية، فتبعاً للتقسيمين الأولين نخلص إلى التأكيد بأنهما تشتركان في الهوية وفي جملة المبادئ والقيم، غير أن الواقع لا يثبت ذلك حتى أن ما يتفق عليه الكثيرون هو أن الثقافة الهندية هي مجرد كيان ثقافي غني بالعادات والتقاليد، متشعب بالطقوس الروحية والعقائدية التي يغلب عليها الطابع الخيالي، إضافة لكونها ثقافة لم تصل يوماً للتطور الذي عرفته الحضارة الإسلامية والعربية في فترة ما، نتيجة قيام هذه الأخيرة على العلم واقتراحها من الواقعية وابتعادها عن الخيال، وهو ما يجعل من الأصح أن نقول عن الأولى ثقافة وعن الثانية حضارة^(*)، لأن ما عرفته الشعوب الهندية لا يمكن تصنيفه مصف الحضارات الأخرى كالإسلامية أو الأوروبية، لكونها تفتقر لمقومات الحضارة. وبالتالي فإن هذه التقسيمات التي تجعل كلا من الهند والعالم الإسلامي والعربي في كفة واحدة هي تقسيمات غير مؤسسة، تحتاج فعلاً إلى إعادة النظر، وإن صح القول بأن نصفها بعديمة الجدوى، وإن كانت تقوم في الأساس على غايات خادمة للغرب.

وما يثبت مرة أخرى عدم فاعلية هذه التقسيمات في التمييز بين الشعوب والثقافات، هو أن الدول والحضارات تنتقل في حياتها من الضعف إلى القوة، ومن القوة إلى الهرم والسقوط وهو ما عبر عنه الكثير من الفلاسفة والمؤرخين في نظرية "التعاقب الدوري للحضارات"، بداية من "ابن خلدون"، ثم "جيامباتيستا فيكو"، وصولاً إلى "أوزفالد شبنجلر" وغيرهم، ويؤكد جميعهم على أن الدول لا تلبث على حال واحد، «ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»⁽²⁾.

ويعود ذلك إلى جملة العوامل التي يمكن أن تطرأ على كل حضارة والتي من شأنها أن تغير أحوالها، من أشكال الحكم، ومدى الاهتمام بالجانب الأخلاقي، إضافة إلى التطور أو النكوص الاقتصادي ... الخ، ما يعني ذلك أن دولة ما أو حضارة ما تصنف وفق هذا التقسيم شرقاً كالإيابان والصين مثلاً، فإن مجرد انتقالها إلى مرحلة من التقدم الحضاري والتطور الاقتصادي يجعل من الحري بنا أن نصنفها وفقاً لحالتها الجديدة غرباً، وقد تحدث "أحمد أمين" عن ذلك: «فالهند والصين مثلاً لهما حضارات قديمة وقد تقبلاً المدنية الغربية وأفسحا لها صدرهما إلى أبعد

(1) - علي بن إبراهيم النملة، استشرق الشرق الأدنى الأوروبي والتجسير الثقافي: رؤية في المفهوم، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2019، ص 20.

(*) - انطلقنا هنا من الرأي الذي يقر بالاختلاف بين مفهومي الثقافة والحضارة، حيث ينبه عبد المنعم الحنفي من التباس المفهومين لدى البعض، فهو يعتبر الحضارة مصطلح يطلق على مظاهر الرقي وأشكال التقدم المادي في الدول الغنية، بينما تطلق الثقافة على مظاهر الحياة الروحية والفكرية في مجتمع ما، بغض النظر عما إذا كان متقدماً أو متخلفاً. (كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، ص 206).

(2) - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار تحفة مصر، القاهرة، الطبعة السابعة، 2014، الجزء الأول، ص 321.

حد، واليابان أصبحت وكأنها غربية، في الصناعات وفي العلم وفي السياسة»⁽¹⁾ وهو ما يعني أن صفة الشرق والغرب هي صفات عارضة وليست أصيلة في الدول والحضارات.

ثانيا: الشرق والغرب: في دلالة المفهومين وتطورهما

«لم يعد الشرق والغرب اتجاهين على الأرض، بل أصبحا بالضبط تحديدين ميتافيزيقيين...»⁽²⁾، وإن كان كل من الشرق والغرب يعبر في البداية عن اتجاهات في الفضاء فإن التحديد الجغرافي والفلكي لم يعد بعد ذلك يعكس جوهر كل منهما، وتبعاً لانسحابات عديدة في المفهومين، انتقلا من الضبط المكاني المادي إلى التجريد المفاهيمي، وبذلك استقر اليوم مفهوم كل من الشرق والغرب على أنه «قصد بالشرق الثقافة النابعة من العرب والمسلمين، وقصد بالغرب الثقافة النابعة من الغربيين بمعتقداتهم الغالبة في الغرب، من حيث تطبيقها على أرض الواقع الغربي»⁽³⁾، غير أن الوصول إلى هذا الفهم في تصور الثنائية شرق - غرب، كان مسبوقة بتصورات اكتست في الغالب طابعا ذاتيا في شرقنة الشرق وغربنة الغرب، الأمر الذي جعل في كثير من الأحيان المصطلحين ينفلتان من التحديد المفاهيمي. لذلك رأينا ضرورة البحث في دلالات المفهومين مع قراءة في التطور التاريخي والدلالي لكل من الشرق والغرب.

1. الشرق:

كما أشرنا سابقا فإن تسمية الشرق كانت تسمية غربية في الأساس ميز من خلالها اليونانيون بينهم كشعوب غربية وبين الفرس كمجتمع شرقي، أو «وربما يكون سبب إطلاقه أن "الفرنجة" حين كانوا يريدون الوصول إلى القدس براً - حجاجاً أو محاربين - كانت خطواتهم الأولى تتجه نحو الشرق»⁽⁴⁾، غير أن هذا الشرق لطالما كان عالما خفيا يشوبه الغموض بالنسبة للغرب، هو الأمر الذي دفع بهذا الأخير إلى العمل على استكشاف العالم الشرقي ومحاولة كشف أسرارهِ، ثم إعادة خلقه وتمثيله، فألف المفكرون الغربيون حوله الكثير من الكتب، وجمعوا ما يتعلق به من وثائق ومخطوطات، وأرسلت نحوه البعثات والإرساليات التي تجندت معرفيا لاستكشاف الشرق من خلال تعلم لغاته وفهم دياناته واختلاط بثقافته، فكوّن الغرب بذلك معرفة مباشرة بالشرق، غير أن النظرة الغربية للشرق لم تكن نظرة تكافؤية، لا من ناحية الفرص ولا من ناحية القوى أو غيرها من المجالات التي كان للشرق فيها نصيب كما للغرب لكنه لم ينل رغم ذلك الاعتراف، فلطالما رأى الغرب الشرق رؤية أساسها موضع الشرق ودوره في التجربة الحضارية التي عاشها الغرب ويعيشها والتي لا يعترف بها الغرب أساسا، ولا يعزي للشرق أي دور فيما حققه الغرب من منجز حضاري بل غالبا ما تم اعتبار الشرق منافسا لا متكافئ مع الغرب لكنه رغم ذلك كان المنافس الوحيد،

(1) - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 98.

(2) - محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997، ص 11.

(3) - علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، مرجع سابق، ص 8.

(4) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 8.

وبذلك فإن الشرق هنا يقصد به في الغالب الشرق الأصلي القديم الذي لطالما كان مقابلا ومنافسا لأوروبا اليونانية ثم الرومانية ثم لأوروبا المسيحية.

إن مفهوم الشرق هو ذو دلالة فلكية في الأصل تشير إلى الجهة التي تشرق منها الشمس، وجغرافيًا يشير الشرق إلى ما يقع شرق البحر الأبيض المتوسط وما يمتد إليه شمالا وجنوبا، غير أنه ونظرا للعديد من العوامل كانت منطقة الشرق تتسع تارة وتضيق تارة أخرى، «وكان مدلول هذا المصطلح يضيق، فلا يشمل إلا سورية ومصر وبلاد الرافدين، ويتسع ليشمل بالإضافة إلى ما سبق الجزيرة العربية، وفارس، وتركيا، ثم امتد في مراحل لاحقة، ليشمل الهند والصين واليابان، وما إليها من بلدان آسيا»⁽¹⁾.

اكتسب الشرق عدة دلالات عبر التاريخ بداية من الدلالة التاريخية التي تجسدت من خلال الصدام بين الفرس واليونان، كما ارتبط مفهوم الشرق في مراحل تاريخية معينة بالجانب الديني فكان الإسلام يميز الشعوب الشرقية عن الشعوب المسيحية التي تستوطن الغرب، كما كان في أحيان أخرى ذو مدلول سياسي تجسد من خلال تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى وحدات إدارية كان الشرق واحدة منها، ويظهر لاحقا في الهيمنة العثمانية على الدول الأوروبية، إضافة إلى دلالات أخرى بلورت في كل مرحلة مفهوم الشرق بالنسبة للغرب أهمها الدلالة الثقافية التي تظهر من خلال حديث الغرب عن الفروقات الحضارية بين الشعوب الأوروبية وبين شعوب آسيا، وشرق المتوسط، وإفريقيا.

بالعودة إلى الفكر اليوناني نجد أن الاهتمام كان كبيرا بالتعرف على الشرق، فكان الكثير من الرحالة يقصدون الشرق كوجهة يستكشفونها ويدونون ملاحظاتهم حولها، ولقد تم استخدام مفهومي الشرق والغرب في كتابات المؤرخ اليوناني "هيرودوت" الذي يعتبر من أشهر الرحالة ومن الأوائل الذين اتجهوا في رحلات استكشافية للشرق في تلك الفترة، حيث قصد في رحلاته قارتي آسيا وإفريقيا وسجل ملاحظاته في كتابه "تمحيص الأخبار"⁽²⁾، وبدأ تداول هذين اللفظين بالمعنى اليوناني خلال الصراع الفارسي اليوناني، حيث كان يقصد بالشرق منطقة آسيا، أي المنطقة الواقعة شرق اليونان.⁽³⁾

أما في عهد إمبراطورية الرومان فقد اكتسب الشرق عدة دلالات، حيث أطلق تارة على كل البلدان التي تقع شرق إيطاليا، وتارة أخرى كان الشرق يعني المملكة الفارسية القديمة، وفي حالات أخرى أطلق على الإمبراطورية المقدونية، غير أن المصطلح سرعان ما اكتسب مدلولاً سياسياً بحثاً في عهد "فيليب العربي" (* Marcus Julius

(1) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 6.

(2) - حيدر جاسم الرويعي، تطور مفهوم الشرق في الفكر الأوربي من خلال كتابات الرحالة الأوروبيين، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، المجلد 10، العددان 3-4، 2011، ص 38.

(3) - محمد كامل عياد، صفحات من تاريخ الاستشراق، تحرير: محيي الدين الحجار، كنز ناشرون، بيروت، لبنان، 2022، الجزء الأول، ص 161.

(*) - (205م-249م) ولد في مدينة شهبا جنوب شرق دمشق، كان والده سيد البلاد في منطقة شهبا، التحق فيليب بالجيش الروماني رغبة في الوصول إلى السلطة، اشتهر بالشجاعة والجرأة والإقدام، ما ساعده في الارتقاء في مناصب الجيش الروماني فعين قائدا للحرس الإمبراطوري سنة 243م، وبعد مقتل جورديان الثالث تقلد الحكم في روما سنة 244م. (عبد المجيد حاج حمدان، الإمبراطور الروماني فيليب العربي، مجلة دراسات تاريخية، العددان 85-86 (ماي-جوان 2004)، ص ص 85-87).

(Philippus)، الذي جعل من الشرق وحدة إدارية تشمل خمس ولايات من الإمبراطورية الرومانية، وجعل عاصمتها أنطاكية.⁽¹⁾ ويشير الباحث "محمد راتب الحلاق" إلى أن انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية أرثوذكسية وغربية كاثوليكية حدد مفهوم الشرق حيث يقول: «والشرق اسم أطلقه الأوربيون الكاثوليك، على البلاد التي كانت خاضعة للإمبراطورية البيزنطية، منذ أن انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى شطريها المعروفين»⁽²⁾ وبذلك نجد أن مفهوم الشرق لم يكن مفهوما ثابتا ومتفقا عليه، فكان مجرد الانتقال من مرحلة إلى أخرى يجعل منطقة الشرق تتغير ومفهوم الشرق يضيق أو يتسع ليشمل دويلات جديدة.

وهو الحال مع ظهور الإسلام أصبح الشرق بالنسبة للغرب هو كل ما يشمل الدول الإسلامية، حتى صار بعد ذلك وفي مرحلة الحروب الصليبية مفهوم كل من الشرق والغرب محددا بدلالات دينية، فالشرق إسلامي والغرب مسيحي. لكن الفتوحات التي قام بها الأتراك في عهد الدولة العثمانية لتوسيع دولتهم أوروبا جعل الغرب بذلك يسمون الدولة العثمانية بالشرق. ولاحقا حملت كلمة الشرق مضامين جديدة ارتبطت مرة أخرى بدلالات سياسية، حيث أصبحت تستخدم للإشارة إلى الاتحاد السوفياتي وإلى الدول الاشتراكية، في حيث يشير الغرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية ودول الحلف الأطلسي.⁽³⁾

لقد كان الشرق مصطلحا «ابتدعته أوروبا لكل أرض تقع وراء حدودها شرقا إلى اليابان بيد أن هذا المصطلح بدأ يتزحزح عبر القرون ليقصر في مفهومه العام والغامض أيضا على الشرق الأوسط»⁽⁴⁾ وثقافته وحضاراته وأديانه المختلفة باستثناء المسيحية التي يرفض الفكر الغربي ربطها بالشرق. إذ أن أوروبا إضافة إلى تقسيمها العالم إلى شرق وغرب، قسمت الشرق ذاته إلى ثلاثة شروق: أدنى وأوسط وأقصى، «والشرق الأدنى هو أوروبا الشرقية والشرق الأوسط يشمل معظم الدول العربية وبعض الدول الإسلامية. والشرق الأقصى يشمل اليابان والصين وكوريا وجنوب شرق آسيا»⁽⁵⁾، ونجد تقسيما مشابها لدى الفيلسوف الفرنسي "رينيه غينون" حيث اعتبر أن الشرق بخلاف الغرب لا يضم حضارة واحدة فقط، بل يضم حضارات متنوعة ما يجعل الإحاطة بالشرق أعقد مما هو عليه بالنسبة للغرب، وبذلك قسم الشرق إلى: شرق أقصى يتمثل أساسا في الحضارة الصينية، وشرق أوسط تمثله الحضارة الهندوسية، أما الشرق الأدنى فيتمثل في الحضارة الإسلامية.⁽⁶⁾

تعود تسمية بعض المناطق الغربية بالشرق الأدنى إلى نهاية القرن الماضي للإشارة إلى الأراضي التي تقع جنوب شرق أوروبا وهي المناطق التي كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية، وبذلك فإن لفظ الأدنى ربما استخدم للدلالة على

(1) - محمد كامل عياد، مرجع سابق، ص 162.

(2) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 6.

(3) - محمد كامل عياد، مرجع سابق، ص 164.

(4) - قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى، 1983، ص 107.

(5) - علي بن إبراهيم النملة، استشراق الشرق الأدنى الأوروبي والتجسير الثقافي: رؤية في المفهوم، مرجع سابق، ص 19.

(6) - رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين، جمال عمار، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2016 ص 34.

أنه أدنى جغرافيا وحضاريا، فرغم أن تلك الأراضي كانت أوروبية مسيحية إلا أنها كانت شرقية لكونها خاضعة للحكم العثماني،⁽¹⁾ وتجدر الإشارة إلى الاختلاف بين الشرق الأدنى قديما وحديثا، فقد كان مصطلح الشرق الأدنى يطلق قديما على بلاد الرافدين ومصر القديمة وبلاد الشام وإيران والأناضول وأرمينيا، وهو ما يعرف حاليا بالشرق الأوسط وما يضمه من الدول العربية وبعض الدول الإسلامية.

ويعود تداول مصطلح الشرق الأوسط، لسنة 1902م، حيث استخدمه لأول مرة المؤرخ وصاحب نظرية القوة البحرية في التاريخ "ألفريد ماهان" (*) (Alfred Mahan)، مشيرا إلى أن مصطلح "الشرق الأوسط" لم يخرج عن إطار السياسة الغربية وأهدافها التي تستهدف هوية الشرق بل وُضع أساسا لخدمة هذه الغايات، والمقصود هنا باستخدام هذا المصطلح هو تجنب التسميات الأخرى للشرق والتي تعبر عن هويته باعتباره عربيا ومسلما، كتسمية "الوطن العربي" أو "العالم الإسلامي"، وفي مقابل ذلك سعى الغرب لاستبدال ذلك بلفظ فضفاض وأكثر اتساعا "الشرق الأوسط"، وهو ما من شأنه أن يفتح مجالا لتنوع الشعوب والأقوام في الشرق ويمنح بعض الأقليات مشروعية الاستقرار في الشرق ونيل عضوية نادي الشرق الأوسط كما هو الحال مع إسرائيل.⁽²⁾ وربما الغاية من ذلك هي ضرب استقرار الشرق بجلب شعوب دخيلة تتقاسم مع الشرقي أرضه وتحاربه في بيته ووطنه، وتسهل تحقيق الغايات الغربية الداعمة لهذا النوع من الاحتلال.

نصل إلى أن ما يستقر عليه الاستخدام الحالي لمصطلح الشرق أنه يضم «ثلاث دوائر كبرى: 1- الشرق الأقصى، 2- الشرق الأوسط بما فيه العالم العربي، 3- المجتمعات المسلمة في الشرق، بالإضافة إلى الأقليات المسلمة التي هاجرت واستقرت في الغرب»⁽³⁾، والشرق الأقصى يطلق في الغالب على دول جنوب شرق آسيا كالصين واليابان.

يتضح من خلال تتبع تاريخية مفهوم الشرق وتطوره، أن المفهوم بعيدا عن مدلوله الجغرافي، وضع منذ البداية لتكريس فوقية واستعلاء طرف على آخر من منطلق عنصري عرقي، يرى في الآخر المختلف تركيبة بشرية أدنى منه، وهو ما بدأ مع الإمبراطورية اليونانية في وصفها للفارسي المختلف بالشرقي ليس ذلك بهدف الضبط الجغرافي لمكان تواجد الأمم الفارسية، وإنما كنوع من التمييز العرقي الذي يدعم تعالي جنس بشري على الآخر، وبذلك كان هذا التصور اليوناني المنطلق الذي برمج الذهن الغربي على حقيقة أن الشرقي متخلف رجعي عنيف ولا يستطيع مواكبة العلم، ولا تمثيل نفسه، فانتقل هذا التصور من الإمبراطورية اليونانية إلى الرومانية، ثم إلى أوروبا المسيحية وصولا إلى الغرب المعاصر الذي تمثله بقوة أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

(1) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 06.

(*) - (1840، 1914)، ضابط بحري ومؤرخ أمريكي، كان من أبرز مؤيدي قوة البحر في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. (Alfred Thayer Mahan, Britannica, الرابط: <https://www.britannica.com/biography/Alfred-Thayer-Mahan> تم الإطلاع في: 22-04-2025).

(2) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 06.

(3) - السيد الأسود، الاستشراق الجديد، جدلية الثنائية الثقافية بين الغرب/الشرق والغرب/الإسلام، مجلة ثقافات، 2008، ص 207.

2. الغرب

يثير الكاتب والفيلسوف الفرنسي المعاصر "روجيه-بول دروا" (Roger-Pol droit) في مطلع كتابه "الغرب مشروح للجميع" (L'occident expliqué à tout le monde)، جملة من التساؤلات التي تتمحور حول ماهية الغرب، فهو يتساءل عما إذا كان الغرب مكانا في هذا العالم؟ هل يمثل منطقة بعينها كأوروبا أو أمريكا أم أن كليهما غرب؟ أم أن الغرب هو مجمل الدول الغنية؟ هل يوجد في منطقة محددة من العالم أم أن المصطلح واسع يشمل العالم كله؟ يتساءل أيضا عما إذا لم يكن الغرب مكانا أو منطقة جغرافية فماذا سيكون إذا؟ أهو مرحلة تاريخية؟ أم نظام اقتصادي؟ أم منظومة من القيم والأخلاقيات؟ أهو دين؟ أم أسلوب حياة؟ أم مجرد حالة ذهنية؟ وبغض النظر عن ذلك هل هو وضع إيجابي أم سلبي؟⁽¹⁾ كل تلك التساؤلات تحيل إلى القول بأن هذا المصطلح مثله مثل الشرق إذا ما خرج عن دلالاته الجغرافية أصبح من المفاهيم العسوية على الضبط. غير أنه حري بنا محاولة وضعه في إطاره المفاهيمي والدلالي قدر ما أمكن لنا ذلك، لأن ضبابية المفاهيم والتباسها - كما يعتبر بول دروا - قد تكون مصدرا للعنف والكراهية.

إن الغرب كما هو الشرق يحمل في الأصل دلالة فلكية باعتباره أحد الاتجاهات الأربعة وهو يشير إلى المكان الذي تغرب إليه الشمس، ولقد ذهبت المعاجم العربية وحتى الأجنبية إلى الإجماع على هذه الدلالة اللغوية، حيث جاء في "لسان العرب" لصاحبه "ابن منظور" أن «الغرب والمغرب: بمعنى واحد. ابن سيده: الغرب خلاف الشرق، وهو المغرب. وقوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾»⁽²⁾، أحد المغربين: أقصى ما تنتهي إليه الشمس في الصيف، والآخر: أقصى ما تنتهي إليه الشمس في الشتاء»⁽³⁾. وغير بعيد عنه ما ورد في المعجم الوسيط حيث جاء فيه: «(الْغَرْبُ): جهة غروب الشمس. والبلاد الواقعة فيه، وهي ما تقابل بلاد الشرق»⁽⁴⁾.

ومفهوم الغرب في معاجم اللغة الفرنسية يحمل ذات الدلالة التي وردت في معاجم اللغويين العرب، فورد أن اللفظ (Occident)، مشتق من الفعل اللاتيني (Occidere) ومعناه يسقط أو يغرب، وهو ما يشير إلى الاتجاه الذي تغرب إليه الشمس وهو مغربها أو الموضع الذي تغرب إليه⁽⁵⁾. ويشير "بول دروا" إلى أنه جدير بالملاحظة أن «جميع المصطلحات التي تشير إلى نقاط مرجعية في الفضاء تأتي في ثنائيات وتشكل أضدادا. هذا واضح: اليمين لا وجود له بدون اليسار والعكس صحيح. وينطبق الشيء نفسه على الأعلى والأسفل، الأمام والخلف. الغرب ليس استثناء. فالجانب الذي تغرب فيه الشمس يقابله الجانب الذي تشرق فيه الشمس: الشرق، والذي كان يطلق عليه أيضا "المشرق"»⁽⁶⁾.

(1) - Roger-Pol Droit, Op. cit., p 10.

(2) - الرحمان، 17.

(3) - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ص 3224.

(4) - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 2004، ص 647.

(5) - Roger -Pol droit, Op. cit., p. 11.

(6) - Ibid., p. 12.

أما جغرافيًا فإن منطقة الغرب تتحدد بما يقع غرب البحر الأبيض المتوسط وما يمتد إليه شمالًا وجنوبًا، غير أن اختلاف الأسس التي قُسم وفقها العالم، جعل مفهوم الغرب يختلف تاريخيًا وأرضه تنحسر وتتسع لغايات وأغراض وأسباب وعوامل معينة. حيث كانت حدود أوروبا في عهد الرومان تنتهي عند نهر الفرات، بينما في عهد "الاسكندر المقدوني" (*) (Alexander the Great) فكانت أوروبا تمتد إلى غاية نهر السند، أما بعد ظهور الإسلام، وبالتحديد في عهد الدولة العثمانية فضافت المساحة الأوروبية إلى مشارف فيينا.⁽¹⁾ كما أن الغرب قديما لم يكن يشمل الشعوب الاسكندنافية، ولا سهول أوروبا الوسطى، ولا دول البلطيق، وحتى بولندا والدنمارك وجنوب إنجلترا لم تكن تنتمي إلى الغرب حتى زمن معين.⁽²⁾

وكما كان تقسيم الشرق إلى ثلاث كيانات شرقية، كذلك كان الحال بالنسبة للغرب فتم تقسيمه انطلاقًا من عدة عوامل وسمات إلى ثلاثة غروب: «الغرب الأدنى بالنسبة للشرق، وهو ما يمثل أوروبا الشرقية، ومنه شبه جزيرة البلقان، والغرب الأوسط ويمثل أوروبا الغربية، والغرب الأقصى ويمثل الأمريكتين»⁽³⁾، ويطلق على الغرب الأدنى بالنسبة للغربيين تسمية الشرق الأدنى، فهو شرق أدنى بالنسبة للغربيين، وغرب أدنى بالنسبة للشرقيين.

إلى هنا نجد أن مفهوم الغرب بقي ملتصقا بدلالته الفلكية باعتباره اتجاهًا في الفضاء يشير إلى موضع غروب الشمس، وبدلالته الجغرافية باعتباره منطقة تقع غرب المتوسط، دون أية إشارة إلى شكل معين من الحضارة أو السياسة أو الدين، أي أن هذا المفهوم لم يكن في البداية مرتبطًا بثقافة معينة.

في العهد اليوناني القديم أطلق لفظ الغرب على أوروبا التي كانت بحسب التقسيم اليوناني تقتصر على العالم الهيليني الذي يشمل بلاد اليونان وشواطئ آسيا الصغرى وصقلية وجنوب إيطاليا، وما عدا ذلك من الأسبان والجرمان فإنهم بحسب اليونانيين ينتمون إلى عالم البرابرة، وهو العالم الذي يضم بقية الشعوب والدول التي لا تنتمي إلى العالم الهيليني (أوروبا)، وإن كانوا في كتاباتهم يقرون بالتطور الحضاري الذي عرفته كل من الحضارة المصرية والحضارة البابلية حتى وإن كانتا وفقًا للتقسيم اليوناني تنتميان لعالم البرابرة.⁽⁴⁾

لكن بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية سنة 395م أصبح مصطلح الغرب يطلق على الإمبراطورية الرومانية القديمة التي عاصمتها روما في مقابل الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي عاصمتها القسطنطينية، وبين هاتين الإمبراطوريتين نشأ لاحقًا صراع مذهبي بين البابوية في روما والبطريركية في القسطنطينية، فشأت في مقابل الكنيسة

(*) - الاسكندر المقدوني أو الاسكندر الأكبر: (356 ق.م - 323 ق.م)، ولد بمدينة بيللا، عندما بلغ الثالثة عشر سلمه والد إلى الفيلسوف أرسطو، فتعلم على يده الشعر والسياسة والأخلاق والفصاحة والطبيعة والطب ... الخ، وفي سن العشرين وبعد وفاة والد فيليب خلفه في تولي الحكم على مقدونيا سنة 336 ق.م، ثم عين قائدًا لليونان سنة 335 ق.م، وانطلق بعدها لاحتلال الفرس فكان له أن سيطر على الشرق وتوسع نفوذ إمبراطوريته وصولًا إلى الهند وأجزاء من إفريقيا. (محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1971، المجلد الأول، ص 311-319).

(1) - محمد كامل عياد، مرجع سابق، ص 163.

(2) - Roger - Pol Droit, Op. cit., p. 16.

(3) - علي بن إبراهيم النملة، استشراف الشرق الأدنى والتجسير الثقافي: رؤية في المفهوم، مرجع سابق، ص 26.

(4) - محمد كامل عياد، مرجع سابق، ص 161، 162.

الكاثوليكية في الإمبراطورية الغربية الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وهنا أصبح مصطلح الغرب يطلق على الغرب الكاثوليكي مقابل الشرق الأرثوذكسي.⁽¹⁾

لم يكن الغرب في البداية يعني شيئا أكثر من كونه مكانا جغرافيا، غير أنه شيئا فشيئا انفلت من هذه الدلالة ودخل المفهوم سياقات ثقافية وعرقية ودينية، حيث يشير "إيان موريس" (*) (Ian Morris) إلى ثلاثة مفاهيم أساسية ارتبط بها مصطلح الغرب، فهناك من الباحثين من يراصد بين الغرب وبين الديمقراطية والحرية باعتبار هذه القيم سمة المجتمع الغربي، وهناك من يراصد بين الغرب والمسيحية، مستثنين في ذلك مسيحية الشرق التي ليست عندهم من الغرب في شيء، وهناك فريق ثالث يراصد بين الغرب والعلمانية.⁽²⁾ كما أن «مفهوم الحداثة ما لبث هو نفسه أن أصبح مرادفا لمفهوم الغرب، بحيث أن الأول يقبل على دعم المحتوى الأسطوري للثاني، فهل من الممكن تصور حادثة غير تلك التي أنتجها الغرب، أو تلك التي يستطيع أن يلهمها في أي مكان آخر؟».⁽³⁾

فمنذ العصور الوسطى أخذ الكثير من الباحثين يراصدون بين الغرب والمسيحية ويقابله بالإسلام الذي يوضع في الغالب كمرادف للشرق، وهذا الطرح غالبا ما يقابل بانتقادات واسعة تصف أصحابه بالعنصريين، وكأن الإسلام لم ينتشر في الغرب، أو كأن المسيحية لا توجد في الشرق أو أن مسيحية الغرب تختلف عن مسيحية الشرق وأن هذه الأخيرة أدنى من الأولى، غير أن السبب ربما يعود إلى جذور الصراع المذهبي الذي أسلفنا الحديث عنه، بين البابوية والبطريركية في عهد الإمبراطورية الرومانية، فمنذ العصور الوسطى كان الغرب مسيحيا كاثوليكيا وكان الشرق المسيحي أرثوذكسيا، ثم أصبح الشرق المسلم في غالبيته يواجه الغرب المسيحي. فمع ظهور الإسلام «لم تعد كلمة الغرب توحى بالجهة المقابلة للشرق، ولكنها أضحت مدلولاً اصطلاحياً يعني ثقافة غربية، بغض النظر عن الجهة. وأمست هذه الثقافة الغربية تفضي إلى مناقضة الاسلام»⁽⁴⁾، وهو المفهوم الذي نلمس ثباته إلى اليوم.

وبالتالي فإن الدلالة الجغرافية لم تعد بعد ذلك تمثل سوى جزءا بسيطا من ماهية الغرب، حيث اتجه الباحثون إلى أنه من الأصوب أن نعتبر الغرب كمفهوم يعبر عن نموذج إيديولوجي وإثني، غدته المركزية الغربية بدلالات سياسية وثقافية ودينية، أما عن نشأة الغرب سياسيا وثقافيا، فقد كانت هذه المسألة إشكالية لم تنته بتحديد دقيق من طرف الباحثين والمؤرخين، بل ما يمكن الحديث عنه هنا هو مجرد اقتراحات وفرضيات واستنتاجات ذاتية لبعض المفكرين، نذكر منها ما اقترحه الباحثة "صوفي بيسيس" (Sophie Bessis): «فلنختر عام 1492 سنة تأسيسية، وهي

(1) - سعيد حفظاوي، العالم الإسلامي والغرب وجدلية الحوار والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، (2017، 2018)، ص 91.

(*) - مؤرخ وعالم آثار بريطاني من مواليد (1960)، يشغل منصب الاستاذية في الدراسات الكلاسيكية بجامعة "ستانفورد" إضافة إلى انخراطه في الكثير من مراكز البحث وجمعيات الآثار والتنقيب. (Ian Morris, Stanford University, Department of Classics School of Humanities and sciences. موقع جامعة ستانفورد، <https://classics.stanford.edu/people/ian-morris> تم الإطلاع على: 2025-07-12)

(2) - إيان موريس، لماذا يهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل، ترجمة: روان القصاص، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 65.

(3) - جورج قرقم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 22.

(4) - علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، مرجع سابق، ص 28.

التي احتفل شاطئ الأطلسي بكل أمة مع بعض التساؤلات عام 1992، بمرور خمسة قرون عليه، إن اكتشاف أمريكا وطرد اليهود والمسلمين من إسبانيا [...] يشكّلان في الواقع حدود الغرب الحديث الذي نراه يولد عند حافة القرن السادس عشر تحت شعار مزدوج هما الاستيلاء والطرْد⁽¹⁾.

وبعد الحرب العالمية الثانية وخلال الحرب الباردة اكتسب مفهوم الغرب دلالة عسكرية وسياسية، وأصبح يطلق كإشارة على الدول أعضاء حلف شمال الأطلسي "الناتو"، وهي دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، أما بعد الحرب الباردة وإعلان انخيار الكتلة السوفياتية بسقوط جدار برلين سنة 1989م، أصبح الغرب يشمل أمريكا وجميع الدول الأوروبية، وأصبح المصطلح يشير إلى مجموعة الدول التي تتبنى الاقتصاد الحر وتحرير التجارة، وهي بذلك دول حرة ومستقلة وموحدة اقتصاديا، وفي طريقها لتحقيق الوحدة السياسية من خلال حكومات ديمقراطية، بخلاف العالم الشيوعي الذي سادته الاقتصاد الموجه والأنظمة الدكتاتورية.

ارتبط مفهوم الغرب بأوروبا منذ بداية استخدام اللفظ وبداية تداوله اللغوي سنة 1120م حسب تقدير بعض الباحثين، غير أنه ووفقا للمفكر "حسن حنفي" ثمة فرق بين الغرب وأوروبا، فأوروبا هي لفظ فكري، كالحضارة الأوروبية والعلوم والوعي الأوروبي الذي يشير لمعنى ونمط معين، وتستخدم صفة "الأوروبي" للدلالة على كل ما هو تاريخي وحضاري، بينما الغرب هو العالم الذي يقابل الشرق فكريا وسياسيا، والتراث الغربي هو حصيلة ما تم إنجازه في هذا العالم على مر العصور، وتستخدم صفة "الغربي" كإشارة للموقع الجغرافي والسياسي، وهما ممتزجان ومتكاملان كالبدن والروح، فالغرب هو البدن وأوروبا هي الروح⁽²⁾.

وبالحديث عن مفهوم الغرب اليوم يمكن القول بأنه انفلت من التحديد الجغرافي وأصبح مقتربا اقتربا صريحا بقيم الحداثة والتطور المناقضة لقيم الإسلام وتعاليمه ذلك أن «الغرب اليوم مفهوم ليس مقتصرًا على أوروبا وأمريكا، بل الغرب يعني ثقافات وأنماط حياة، إذا ما ذكرت بمصاحبة كلمة الإسلام أريد بها ما قد يناقض الإسلام ويتعارض معه»⁽³⁾، يتضح من خلال ذلك أن الغرب لم يعد مناقضا للشرق الجغرافي، بل هو في الواقع أصبح مناقضا للإسلام كدين وأسلوب حياة حتى وإن كان مستقرا في الغرب باعتبار الإسلام لا يعترف بالجهوية وليس مرتكزا في الشرق وحده، حتى أننا نجد في الغرب الجغرافي ونلمس انتشاره بوتيرة متسارعة، وهو ما يتجاوز بصورة نهائية الثنائية الضدية (الشرق والغرب) في صورتها الجغرافية.

المبحث الثاني: تحولات اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب

إن استقراء كرونولوجيا العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب، يجعلنا نقف على التغيرات المختلفة التي طرأت على هذه الثنائية الحضارية والتي جعلتها من أكثر العلاقات تعقيدا وإثارة للجدل في التاريخ الإنساني باعتبارها محركا

(1) - صوفي بسيس، الغرب والآخرون قصة هيمنة، ترجمة: نبيل سعد، سلسلة كتب عربية، ص 15.

(2) - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991، ص 113.

(3) - علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، مرجع سابق، ص 51، 52.

أساسيا للأحداث في العالم، ولقد تشكلت هذه العلاقة عبر تفاعلات سياسية وثقافية واقتصادية ودينية، ما جعلها علاقة غنية بالتأثيرات المتبادلة التي بدأت مبكرا وانتقلت بين الطرفين أحيانا عبر التفاعل الحضاري والتبادل الثقافي والتعاون الاقتصادي، وأحيانا أخرى عبر الصراع والمواجهة العسكرية والسعي لفرض الهيمنة ونيل الاعتراف، وهو الأمر الذي ساهم بشكل كبير في تشكيل الهويات الثقافية والسياسية والاجتماعية لكل طرف.

فمنذ بداية التقسيمات التي شرقت دولا وغربت أخرى، حظيت العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب باهتمام كبير في الأوساط الفكرية، لما للتطور التاريخي لهذه العلاقة من دور كبير في الكشف عن الكثير من الحقائق والإجابة عن جملة من التساؤلات التي تمحورت حول جذور الصراعات والتحالفات المعاصرة، وتفسير الصور النمطية التي تشكلت عن الشرق والغرب في الأدب والفن وما تعرضه الصحافة ووسائل الإعلام بشكل عام، وما تحمله الخطب السياسية والدعوات الإيديولوجية، إضافة إلى تحليل الهويات والتمثيل الثقافي، وبالتالي فإن هذه الدراسة ذات الطابع التاريخي ليست مجرد سرد تاريخي لما حدث بالفعل بل هي أداة لفهم الحاضر واستشراف مستقبل العلاقات الحضارية ومصير الشعوب. وعليه فإن تسليط الضوء على التطور التاريخي للعلاقة بين الشرق والغرب ليس مجرد إحياء للماضي، بل هو محاولة جدية لفهم وتحليل كيفية تشكل الهويات الثقافية والسياسية المعاصرة، وآليات تجاوز الصور النمطية التي تحول دون تحقيق التفاهم والانسجام بين الحضارات.

أولا: التبادلات الثقافية والحضارية المبكرة:

كما سبق القول فإن الشرق والغرب كيانان ثقافيان وسياسيان يتجاوزان كونهما مجرد مفهومين جغرافيين فحسب، ففي حين يمثل الشرق في المتخيل الغربي "الآخر" الغريب والغامض، فإن المتخيل الشرقي يصور الغرب باعتباره قوة الحداثة والهيمنة، وتعود هذه الصور التي ترسخت في الأذهان إلى اللقاءات الأولى التي حركها الطموح لاستكشاف الآخر والالتقاء به، والذي جعل منذ ذلك الحين وجود الحضارتين مرتبطا ببعضه ببعض، كما جعل العلاقة منذ بواكيرها لم تستقر على حال واحد، فميزتها أحيانا مظاهر التعاون والتلاحم والتبادل العلمي والثقافي والتجاري بين الحضارتين وكثرة الرحلات العلمية والاستكشافية التي عززت هذا التفاعل الإيجابي، وفي أحيان أخرى نجد الصراع قد اشتد بين الطرفين لسنوات وعقود وخلف عداوة استقرت في الأذهان وشكلت صورة الأنا لدى الآخر، باعتباره مصدر تهديد للهوية الثقافية، وليس الشرق وحده من كان يرى في الغرب تهديدا وجوديا وثقافيا لكيانه، لأن الشرق شأنه شأن الغرب، يتمتع بمكانة لا تقل أهمية في مشاركة التطورات والمنجزات الحضارية الغربية.

1. العصر الهيليني: تشكل التصورات الأولى عن الآخر

كانت المعرفة الغربية بالشرق في هذه المرحلة معرفة محدودة جدا، وإن كان اليونانيون يدينون للحضارات الشرقية القديمة كالمصرية والبابلية والفينيقية بالجذور الأولى لمنجزهم الحضاري، حتى أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم تلامذة لهذه الحضارات، لكن هذا الاعتراف كان نموذجا قديما من الفكر، سرعان ما بدأ يتغير في القرنين الثامن عشر

والتاسع عشر ميلادي، مع اتجاه بعض المفكرين والمؤرخين إلى اقتلاع الجذور الشرقية من الحضارة اليونانية، من خلال ادعاءات «فحواها أن الإغريق هم صانعو الحضارة الإنسانية ووصلوا إلى ما لم يصل إليه شعب من الشعوب القديمة، ومن ثم فليست لحضارتهم أصول شرقية قط».⁽¹⁾

في المرحلة الأولى من هذه الفترة اقتصرت معرفة الغرب بالشرق على بعض الرحلات التجارية التي قام بها بعض التجار المقتدرين من الإغريق والرومان، أو تلك الرحلات الاستكشافية لبعض الرحالة أو المؤرخين ذوي الطموح العالي أمثال "هيرودوت"، و"ديودور الصقلي" (*)(Diodorus Siculus)، وهو ما ساهم في اكتشاف الغرب لجزء بسيط من الشرق تمثل في الدول التي تقع على سواحل البحر الأبيض المتوسط وكذا دول شمال إفريقيا، حتى أن الرحلات القليلة اتجاه الشرق في تلك المرحلة التاريخية كانت تعد من المفاخر التي يمكن أن يحظى بها الفرد الإغريقي أو الروماني⁽²⁾، وربما يعود ذلك إلى عدم اهتمام الإغريق والرومان في تلك الفترة بالمنجز الحضاري والثقافي للشعوب والحضارات الأخرى بقدر ما كان اهتمامهم موجها لفرض السيطرة العسكرية وبسط النفوذ وتوسيع أراضيهم. حتى أن احتلال اليونان لأجزاء من بلاد الشام بقيادة "الاسكندر المقدوني" سنة 332 (ق.م) لم يحرك في اليونانيين أنفسهم أية دوافع حضارية أو ثقافية، فكانت غايتهم الوحيدة السيطرة وفرض الهيمنة العسكرية.

وإن كان ذلك لم يكن الهدف الوحيد لقائدهم "الاسكندر" الذي عمل من خلال هذه الحملات على التقريب بين حضارة اليونان والحضارة الشرقية "الفارسية آنذاك" في محاولة لإلغاء الحواجز الجغرافية والثقافية بين الحضارتين حتى أن كتب التاريخ تتحدث عن زواجه من امرأتين فارسيتين، وهو في ذلك يتجاوز نظرة الاحتقار والدونية التي كان اليونانيون يرون بها الشرق.⁽³⁾ غير أن ذلك لم يكن اعترافاً منه بحق الشرق في أن يوضع موضع مساواة أو مقارنة بالغرب الإغريقي آنذاك، بل كان سعياً منه لتوحيد العالم تحت لواء الثقافة الإغريقية وبالتالي تولي السيادة عليه، وهو في ذلك أدى دور المخلص والمنقذ لبعض الدول الشرقية من حكم الفرس الجائر، وفي المقابل روج لنوع من العولمة التقليدية التي ارتبطت بالحضارة الإغريقية.

ومع تراجع الحكم اليوناني وظهور الإمبراطورية الرومانية كحامية للثقافة الهيلينية، ظهرت الرغبة من جديد لدى "يوليوس قيصر" (*)(Julius Caesar) في ضم الشرق إلى الإمبراطورية الرومانية في الغرب حتى أنه عمل

(1) - أحمد عثمان، أثينا المصرية ليست زنجية ولا عنصرية، مقدمة الترجمة لكتاب: أثينا السوداء، المشروع القومي للترجمة، 2002، الجزء الأول، ص 38.

(*) - "ديودوروس" مؤرخ يوناني عاش في القرن الأول قبل الميلاد، ولد بمدينة "أجريوم"، لم يجر ذكره كثيراً، فقد أهمله التاريخ، ألف كتاباً في التاريخ العام سنة 48 ق.م سماه "خزانة التاريخ" حيث عرض فيه تاريخ العالم منذ فجر التاريخ إلى الحملة التي قادها "يوليوس قيصر" على بلاد الغال. (ديودور الصقلي في مصر القرن الأول قبل الميلاد، ترجمة: وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 3).

(2) - إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 09.

(3) - فوزية بدة، أنا والآخر في الفكر العربي المعاصر إدوارد سعيد أمودجا، أطروحة دكتوراه، جامعة 8 ماي 1945 قالة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، (2020، 2021)، ص 21، 22.

(*) - (102 ق.م - 44 ق.م) قائد عسكري وزعيم سياسي روماني شهير، عاش في فترة استفحل فيها الفساد الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع الروماني وهو ما دفعه للانخراط في الحياة السياسية وهو لايزال شاباً، وتولى حكم الامبراطورية الرومانية سنة 45 ق.م فقام بمجملته من الإصلاحات الاجتماعية والسياسية، وفي سنة 44 ق.م وفي ظل التهديدات التي

على فرض سلطانه على حدود إمبراطورية الاسكندر، وحقق من ذلك الشيء الكثير فامتد الحكم الروماني إلى أجزاء من آسيا وإفريقيا.

لقد سيطرت على العصر الهيليني نزعة استعلائية غربية اتجاه الشرق، برزت بعد تراجع قوى الامبراطورية الفارسية وتزايد المد الإغريقي شرقاً، وإن كانت هذه النزعة السائدة لم تحمل بداخلها الرغبة في الاقصاء أو إنهاء الآخر الشرقي، إلا أنها حملت جهوداً كبيرة للإخضاع وفرض الهيمنة والسيطرة على كل ما هو شرقي والعمل على ضمه للعالم الغربي، في محاولة لتغريب ما هو شرقي وتوحيد العالم ضمن امبراطورية واحدة تحت سيادة الإغريق أولاً والرومان لاحقاً. وبالتالي فإن هذه الفترة شهدت مرحلة يغيب فيها الوعي بالمماثلة وتكاد تختفي فيها مظاهر التكامل الحضاري كونها فترة سادت فيها روح الاستعلاء والفوقية والمركزية والتمييز بين الفئات البشرية، وهي بذلك حملت الجذور الأولى للفكر الغربي الاستعلائي الذي سيجد لاحقاً وفي كل مرحلة تاريخية ما يغذيه، سواء دينياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً.

لقد أغرت الرحلات التجارية المفكرين وبعض فلاسفة اليونان لخوض تجربة زيارة الشرق عليهم يجدون في العالم الشرقي ما يرضي فضولهم العلمي، فاتجه البعض منهم إلى مصر أو إلى بابل طلباً للعلم والحكمة، فنقل "طاليس" (Thales) الهندسة المتقدمة من مدارس الإسكندرية، وكذلك "فيثاغورس" (Pythagoras) ومن خلال زيارته إلى مصر وإقامته في بابل أُلِّمَّ بالعلوم الرياضية، حتى أن نظريته المتعلقة بالمثلث القائم مأخوذة من البابليين غير أنها نسبت إليه، كما أن الطب اليوناني تطور اعتماداً على الطب الشرقي، ونقلت الأجدية الفينيقية إلى اليونان ثم إلى الرومان ثم إلى العالم الغربي بأسره، حيث يذكر "ول ديورانت" (Will Durant) في "قصة الحضارة" أن أسماء المعادن وأبراج النجوم والموازين والمقاييس والآلات الموسيقية وكثير من العقاقير ماهي إلا ترجمة يونانية لأسمائها الأصلية في الحضارة البابلية، ولذلك نجده يؤكد أن المنقول من الشرق إلى الحضارة اليونانية أكثر من الأصل الذي أبدعه اليونانيون، فهم ورثوا الفن والعلم عن طريق الحروب ورحلات التجارة، وفي ذات السياق يشير "جورج سارتون" (George Sarton) في مؤلفه: "تاريخ العلم" إلى أن المعجزة اليونانية ليس ذاتية الإنشاء بل هي وليدة التراث المصري القديم من جهة، ومنجزات بلاد الرافدين والشرق القديم من جهة أخرى.⁽¹⁾

2. العصور الإسلامية الكلاسيكية: لحظة التمرکز المعرفي الشرقي في الوعي الغربي

إن مجيء الإسلام وانتشاره في شمال إفريقيا وشرق البحر الأبيض المتوسط وصولاً إلى الأناضول، وما رافقه من تطور حضاري للأمة العربية والإسلامية، كل ذلك ساهم في زيادة الاحتكاك بين الشرق والغرب، حيث أدى انتعاش التجارة العربية إلى رغبة التجار في توسيع نشاطهم التجاري، فازدادت الرحلات التجارية الشرقية غرباً،

تعرضت لها الإمبراطورية الرومانية في الشرق، عُقد مجلس الشيوخ لمناقشة ذلك، لكن الذي حصل أنه تم طعنه بخناجر بعض الشيوخ ومن بينهم صديقه بروتس ليقول عبارته الشهيرة:

"حتى أنت يا بروتس؟" (الحسيني الحسيني معدي، يوليوس قيصر رجل كل العصور، حياة أسطورية ونهاية مأساوية، دار الكتاب العربي، دمشق، ص 5-7).

(1) - هاني المبارك، وشوقي أبو خليل، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 14-16.

وعرفت هذه المرحلة حركة تجارية واسعة بين الموانئ الأوروبية وموانئ شرق المتوسط وشمال إفريقيا. كما تمكن العرب والمسلمون خلال القرن الثامن الميلادي من فرض سيطرتهم الكاملة على موانئ البحر الأبيض المتوسط؛ إضافة إلى حركة الفتوحات لإسبانيا وجنوب فرنسا التي ساعدت بشكل كبير في إقامة علاقات تجارية وثقافية مع أهالي هذه المناطق، تبعها لاحقا عقد معاهدات تجارية، يعتبر المؤرخون أن أهمها تلك التي عقدت بين العرب وأمرأ "سالرن" و "مالفي" سنة 875م، والتي عملت على تشجيع المبادلات التجارية بين الطرفين نتيجة الامتيازات التي اكتسبها التجار خاصة في "بيزا" و "فلورنسا" بموجب هذه الاتفاقية، فشهدت هذه المرحلة انتعاش الأسواق الشرقية بتجارة الفراء والديباج والسمور والجواري التي يأتي بها التجار الغربيون، وفي المقابل عرفت الأسواق الغربية تجارة المسك والكافور والتوابل والفخار الصيني التي ينقلها التجار المسلمون من الشرق إلى الغرب، وفي مرحلة لاحقة ونتيجة الازدهار الاقتصادي الذي حظي به شمال إفريقيا مع انتشار تجارة الذهب، بدأ التجار العمل على تصديره من السودان إلى الأسواق الأوروبية.⁽¹⁾

لكن سرعان ما انتقلت السيطرة على التجارة بين الشرق والغرب من يد العرب والمسلمين إلى يد الأوروبيين وكان ذلك نتيجة الانحلال والتفكك والضعف الذي بدأ يطال الحضارة الإسلامية، وتبعاً لذلك عانى التجار العرب من تراجع كبير في نشاطهم الاقتصادي، ومن خسارة السيادة على الأسواق التجارية، وهو ما أتاح الفرصة للغرب للسيطرة على الميزان التجاري وفرض الهيمنة على موانئ البحر الأبيض المتوسط.⁽²⁾ غير أن انتقال السيطرة على الميزان التجاري من الشرق إلى الغرب سيغير في شكل التعاملات الاقتصادية بين الطرفين وفي طبيعة العلاقات التجارية، من كونها علاقات تبادل وتكامل وفتح المجال للآخر الغربي للاستفادة مما وصل إليه المسلمون من تطور، إلى نمط من احتكار الأسواق التجارية وإقصاء المسلمين والشرقيين مما يعيشه الغرب حديثاً من مظاهر التطور والدخول في مسارات الحضارة.

وبالتالي فإن السمة الغالبة على هذه المرحلة من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب هي أنها كانت مرحلة تجارية واقتصادية بامتياز، فكانت العلاقات بين الطرفين في جوهرها علاقات تبادل الخدمات التجارية والعمل على توسيع النشاط التجاري بالاستعانة بالأسواق الخارجية، وإن كانت زمام الأمور في تلك الفترة في يد التجار المسلمين الذين عرفوا مراحل متطورة من الازدهار الاقتصادي والتوسع التجاري، إلا أن الغرب لم يُحرِّموا مما حازته بلاد الشرق الإسلامي وشمال إفريقيا من خيرات وثروات، وكان ذلك نتيجة العلاقات التي ارتبط بها الشرق بالغرب في محاولة للتكامل الحضاري والتبادل التجاري والاستفادة من التجربة التي يعيشها الغير، وإن كانت العلاقات التجارية قد عرفت تغيراً ملحوظاً مع استيلاء الغرب على التجارة المتوسطية وتحوله إلى أهم مركز تجاري في المنطقة.

(1) - إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص 10، 11.

(2) - المرجع نفسه، ص 11.

وإن كان الاهتمام الأكبر في هذه المرحلة منصبا على الجانب التجاري والاقتصادي كسمة مميزة للعلاقات شرق غرب، إلا أنه وفي ظل هذا الاحتكاك التجاري والرحلات بين الشرق والغرب نشأت فيما بعد وقبيل الحروب الصليبية علاقات ثقافية وحضارية، خاصة مع ما خلفته الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية، وبذلك اطلع الغرب على المعرفة والفلسفة التي نشأت في ظل الحضارة الإسلامية، وتسنى لهم بذلك ترجمة أمهات الكتب الفلسفية والعلمية خاصة ما أنتجه "الكندي"، "الفارابي"، "ابن سينا" و "ابن رشد".⁽¹⁾

وفي ظل الانحلال الذي أصاب الحضارة الإسلامية وأضعف وحدتها وسلطتها وفي مقابل ازدهار الحضاري الذي بدأ في أوروبا وما رافقه من تحولات على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي وانعكاساته على الحياة الاجتماعية في الغرب، بدأ الاهتمام الغربي وبتوجيه من رجال الكنيسة ينصب حول خوض مرحلة جديدة من العلاقات مع الشرق من شأنها أن تتسع بموجبها سلطة الكنيسة الغربية ويزداد نفوذ الأمراء والحكام الأوروبيين في الشرق، فكانت هذه المرحلة تمهيدا لبداية الحملات الصليبية التي «كانت مبارزة كلامية تحولت إلى حرب فعلية»⁽²⁾ وبذلك انتقل الأوروبي في وعيه بالشرق من مرحلة تميز فيها بكونه ذلك الطموح المستكشف للشرق، إلى مرحلة كان فيها الغربي تاجرا يرى في الشرق وجهة استراتيجية لاستثماراته الاقتصادية وتوسيع نشاطه التجاري، ثم سرعان ما تحولت زيارته للشرق إلى زيارات لأغراض دينية فأصبح ذلك المسافر حجاً إلى بيت المقدس، وأخيراً انتقل إلى مرحلة أصبح فيها الغربي هو ذلك المستعمر الغازي تحت إدعاء "محاوية المؤمن المسيحي لعدوه الكافر المسلم".

ثانيا: الجذور التاريخية للتوتر بين الشرق والغرب

إن فترات التعاون والتلاحم بين الشرق والغرب لطالما كانت مؤقتة وقصيرة ولا تعبر عن جوهر العلاقة بين الطرفين ولا عن حقيقة ما يحمله كل طرف عن الآخر من تصورات إلا في جزء بسيط، لأن الصراع والصدام سرعان ما كان ينهي أية بوادر للصدقة والانسجام بين الطرفين، هذا الصراع الذي غطى الجانب الأكبر من العلاقة بين الشرق والغرب، حيث شهدت هذه العلاقة تقلبات حادة بين فترات من التعاون وأخرى من الصراع الدموي العنيف، وفي كثير من المراحل كان العنصر الديني بمثابة المحرك الأساسي لهذا الصدام والباعث الأول لشراة المواجهة العسكرية، حيث مثلت الاختلافات العقائدية والرؤى الدينية المتباينة دافعا رئيسياً لحالة التوتر والعداء في فترة غاب فيها التسامح الديني والوعي بضرورة الاختلاف كسبيل للتكامل الحضاري. فكانت هذه الاختلافات العقائدية في الغالب تتحول إلى صراع وجودي حول الهوية الدينية والسيطرة على الأراضي المقدسة، وتعبيراً عن الخوف الوجودي والرفض للآخر المختلف دينياً، ومع أن الدين لم يكن العامل الوحيد في هذه الصراعات، إلا أنه لعب دوراً محورياً في تعميق الهوية بين الشرق والغرب، وساهم في تشكيل صور نمطية وعداوات تاريخية استمرت آثارها حتى العصر الحديث.

(1) - إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص 12.

(2) - عزيز سوريال عطية، العلاقات بين الشرق والغرب، ترجمة: فيليب صابر سيف، دار الثقافة المسيحية للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1972، ص 11.

سنقف فيما يلي على أبرز المحطات التاريخية التي أسست بنى الصراع والتوتر الديني بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي:

1. حركات الفتح الإسلامي: إشكالية الغزو والتحرير

لقد كانت الفتوحات الإسلامية من اللحظات التأسيسية الهامة للعلاقة الجدلية بين الشرق والغرب، ضمن أطر المواجهة، التعارف، والتمثيل، لاسيما وأن العامل الديني أصبح وقتها عنصرا حاسما في هوية كل من الشرق والغرب، وعاملا مكرسا للاختلافات بين الكيانات الثقافية. فقد أطلق مؤرخو الإسلام على حركة التحرير الإسلامية تسمية "الفتوحات" «وهي لا تعني التغلب والقهر وإنما هي تعني إعلاء كلمة الله في الأرض وإظهار الحقيقة للناس».⁽¹⁾ لكن ذلك بالنسبة للمؤرخين الغربيين لم يكن سوى تبريرا تاريخيا لما اعتبره الغرب سلسلة من الغزو انطلقت بدافع الإطاحة بالقوى الغربية وسلبها مكانتها الحضارية.

لقد فرضت الفتوحات الإسلامية حضور الشرق الإسلامي والعربي على الوعي الغربي المسيحي والأوروبي، فوجد الغرب نفسه أمام تحديد حقيقي ضمن صراع المركز والهامش، الذي جعل الموقع الغربي يتصدع شيئا فشيئا مع كل مواجهة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وبدأت الدولة الإسلامية الناشئة في مقابل ذلك تفرض نفسها كحقيقة وجودية وكقوة حضارية على مسرح الأحداث، قادرة على المشاركة في صناعة التاريخ وتحريك عجلته، خاصة وأن هذه الفتوحات امتدت لقرون من الزمن بداية من عهد الخلفاء الراشدين فكان خليفة رسول الله (ﷺ) "أبو بكر الصديق" هو الباعث الأول لحركة الفتح الإسلامي إتماما لرسالة النبي "محمد" (ﷺ) في الأرض، وتواصلت هذه الحركة مع الخلفاء بعده، ثم مع دولة بني أمية ودولة بني العباس، وكذا الدولة الأموية في الأندلس وصولا إلى الدولة العثمانية التي انتهت معها مفهوم الجهاد التوسعي خاصة مع ظهور الحركات الاستعمارية.

إن الطرح الغربي لم يكن يرى في هذه الحركة سوى نمطا من الغزو والاحتلال بدافع ديني، والحقيقة أن الفتح الإسلامي هو نوع من الجهاد الذي عرف بجهاد الطلب، فليس الغرض منه الدفاع عن النفس ورد العدوان بل الغرض منه نشر الإسلام وتخليص الشعوب من الظلم والعبودية، فإما الإسلام أو الجزية(*) أو الحرب. وبذلك لم يفرض المسلمون على أهالي الشعوب التي توجهوا لفتحها اعتناق الإسلام عنوة، بل تركوا لهم حرية الاختيار بين اعتناق الإسلام وبين العيش في ظل الدولة الإسلامية في أمن وسلام مقابل دفع الجزية.

بعد نجاح "أبي بكر الصديق" - رضي الله عنه - في القضاء على حركة الردة التي هددت وحدة الدولة الإسلامية الناشئة، وجه اهتمامه نحو التوسع خارج حدود الجزيرة العربية ومواصلة سياسة الجهاد، وقد ركز هذا التوسع

(1) - محمود شاكر، موسوعة الفتوحات الإسلامية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2002، ص 08.

(*) - ضريبة يدفعها غير المسلمين من أهل الكتاب والمجوس والمشركون، مقابل حمايتهم من طرف الدولة الإسلامية، وترد إليهم أموالهم في حال فشل المسلمون في الدفاع عنهم. وهي تؤخذ من الرجال والكبار البالغين والأصحاء والأغنياء ولا تقبل من النساء والمرضى الذين لا يمكنهم القتال والفقراء. (راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، الجزء الأول، ص ص 63، 64).

على مواجهة القوتين العظمتين في ذلك الوقت: الإمبراطورية الفارسية الساسانية^(**) شرقاً، والإمبراطورية البيزنطية^(***) غرباً، التي شكلت كل منهما تحدياً جيوسياسياً ودينياً أمام انتشار الدعوة الإسلامية في مراحلها المبكرة، فقد اتخذت الإمبراطورية الساسانية موقفاً عدائياً صريحاً من الإسلام، بدأ مع استهانة "كسرى" ملك الفرس واستهزائه برسالة رسول الله (ﷺ) إليه وتمزيقه لها متجاوزاً كل الأعراف والبروتوكولات المتعارف عليها بين الدول من ضرورة احترام المذكرات والرسائل الدبلوماسية، ومن هنا بدأ الموقف العدائي الفارسي من الإسلام ومناصرة القوى المعادية له والمساهمة في تأجيج الصراع ضده، من جانب آخر، مارست الإمبراطورية البيزنطية سياسات عدائية تجاه الدعوة الإسلامية حيث رأت في الدولة الإسلامية الناشئة تهديداً وجودياً وسياسياً لها، فما كان من حكامها سوى شن المواجهات العسكرية ضد المسلمين، ودعم القبائل العربية المنتصرة التي قاومت المد الإسلامي.

وفي ظل هذه التحديات، أصبحت مواجهة هاتين القوتين العظمتين ضرورة حتمية للحفاظ على استقرار الدولة الإسلامية الناشئة، كما شكلت هذه المواجهات عاملاً حاسماً في توسيع رقعة انتشار الإسلام وترسيخ دعائمه، ما يجعل هذه الحركة الإسلامية لم تبق شكلاً من أشكال جهاد الطلب فحسب، بل جاءت في إطار دفاعي استباقي، يهدف إلى حماية الدعوة الإسلامية والقضاء على جميع التهديدات التي كانت تُحاك ضدها من قبل هاتين الإمبراطوريتين، والتي من شأنها أن تضرب أمنها واستقرارها.

يضعنا ذلك أمام ضرورة التوقف عند القراءات الغربية لإشكالية الفتح الإسلامي، والتي اتسمت في أغلب الأحيان بصيغة اتهامية تشكيكية، تجسدت في وصف الفتوحات بالغزو المسوق بمزاعم دينية والموجه للإطاحة بالقوى الغربية، لكن هذا التأويل يندرج ضمن الصور السلبية التي بدأت بالتشكل عن الآخر المسلم بوصفه وجوداً هامشياً ينشد المركز، حتى أن الكثير من المؤرخين تساءلوا عن دوافع "أبو بكر الصديق" في اتخاذ قرار تحرير العراق من يد الفارسيين وتخليص الشام من قبضة الروم، والذي يعني دخول المسلمين في حرب مع أكبر إمبراطوريتين في العالم، وعن ذلك يجيب البعض بأن حرارة الإيمان والجهاد والرغبة في مواصلة الرسالة النبوية ونشرها لجميع الإنسانية كان هو ما دفعه لاتخاذ قرار مهم كهذا.⁽¹⁾ ويرى فيه الغرب عداء لآخر وسعياً للمنافسة في سبيل تحقيق توسعات جديدة للدولة الإسلامية.

إن معطيات التاريخ تبين مساراً مغايراً اتخذته الفتوحات، من شأنه أن يرفع عن المسلمين شبهة الغزاة، حيث أن أولى الفتوحات الإسلامية اتجهت شرقاً نحو الإمبراطورية الساسانية، قبل أن تتجه جيوش إسلامية أخرى غرباً باتجاه الإمبراطورية الرومانية ومستعمراتها، لأن الخليفة "أبو بكر الصديق" أولى فتح العراق التي تقع تحت الحكم الفارسي على فتح الشام التي تقع تحت الحكم البيزنطي، نظراً لتطور الأحداث المرتبطة بحركة الردة، وهو ما يكشف

(**) - آخر الإمبراطوريات الفارسية، أسسها أردشير الأول بعد القضاء على الإمبراطورية البارزنجية الفارسية، وسميت نسبة إلى جده "ساسان". (مفيد رائف محمود العابد، معالم تاريخ الدولة الساسانية: عصر الأكاسرة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 39).

(***) - الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

(1) - محمود شاكر، مرجع سابق، ص 08 - 10.

جليا أن دافع المسلمين لم يكن مزاحمة الغرب على المركز لأن الأمر في حقيقته فعل حضاري ذو طابع شمولي يتجاوز منطق الثنائيات إلى الاعتراف بكلمة الله العليا، والاعتراف بأن الأرض أرضه والعباد عبادته وماهم سوى خلائف في أرضه وماله. وهو ما يظهر أن القراءة والتأويل الغربيين للفتوحات بوصفها تهديدا للمركزية الغربية ما هو إلا أحد إسقاطات بناء الهوية الغربية على أساس تشويه الآخر، ومن هذا المنطلق تغدو الفتوحات الإسلامية من اللحظات الفكرية التاريخية التي أسست جدلية الذات الغربية والآخر الشرقي، باعتبارها نقطة حاسمة في تشكل التمثلات المتبادلة التي سيعاد إنتاجها عبر الخطابات الغربية.

ورغم عدم تكافؤ الطرفين باعتبار أن دولة المسلمين هي دولة ناشئة حديثة التأسيس تعاني من حركة الردة التي تهدد استقرارها الديني والسياسي، في مقابل أن الطرف الثاني هو الإمبراطورية الساسانية شرقا والإمبراطورية البيزنطية غربا، وهي إمبراطوريات استطاعت خلال عقود من الزمن التوسع وفرض هيمنتها على العديد من الأراضي وضمها لسلطانها، غير أن ذلك لم يمنع المسلمين الذين اشتدت بهم حماسة الجهاد وحرارة الإيمان من أن يندفعوا نحو الجهاد وتحرير الشعوب من هيمنة هاتين القوتين، ثقةً في أنفسهم وتمسكا بدينهم الذي يشكل مصدر قوتهم ووحدتهم. شهدت تلك الفترة مظاهر من التفكك والضعف الذي أصاب كلا من الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية، وهو الأمر الذي انعكس بشكل سلبي على استقرار المجتمع في كل منهما، ويعود سبب ذلك إلى سلسلة الحروب الطويلة بين الإمبراطوريتين، والتي دامت عقودا من الزمن، هذا من جهة، كما يعزو المؤرخون ذلك إلى جملة الثورات الداخلية والصراعات المتكررة حول الحكم، ونتيجة لهذه الأزمات التي استنزفت الموارد الاقتصادية والبشرية للطرفين، قامت كلا الإمبراطوريتين بتحميل شعوبها وسكانها مسؤولية ما حل بها من ضعف، وذلك بتحميلهم أعباء ضريبية ثقيلة كتعويض لما تكبده الطرفان من خسائر عسكرية في ثوراتهما الداخلية والخارجية، وهذه المعاناة الجديدة للسكان أدت إلى اختلال استقرار المجتمع وإضعاف أجهزة الحكم السياسي والعسكري للإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، ولعل ذلك كان في صالح الدولة الإسلامية الناشئة لتبرز كقوة جديدة بإمكانها أن تحل محل القوتين المتعبتين سياسيا وعسكريا.

ولأن الإمبراطورية الفارسية كانت وفقا لتقسيم العالم - كما وضحنا سابقا - تنتمي إلى الجزء الشرقي منه، سنسلط الضوء على حركة الفتوحات الإسلامية التي اتجهت نحو الإمبراطورية الرومانية البيزنطية ومستعمراتها في الشرق، من منطلق أن الفتوحات الإسلامية التي استهدفت القوى الغربية ومستعمراتها أدت دورا حاسما في تشكيل صورة الشرق في ذهن الغربي، وفي المقابل كشفت للشرقي عن جانب كبير من حقيقة الغرب شكل فيما بعد جملة التمثلات الذهنية عن الغرب في المتخيل الشرقي، وذلك من خلال التفاعلات والممارسات المتبادلة لكلا الطرفين في ظل سلسلة الصراعات والأحداث التي أفرزتها حركات التحرير الإسلامي.

يعود أول احتكاك بين المسلمين والروم إلى عهد الرسول (ﷺ) في معركة "مؤتة" في السنة الثامنة للهجرة، وتجدد الاحتكاك تمهيدا للفتح مع إرسال الخليفة "أبو بكر الصديق" جيش "أسامة بن زيد" إلى مواطن الروم

بالشرق.⁽¹⁾ كانت بلاد الشام ومصر ودول شمال إفريقيا تحت السيطرة البيزنطية قبل الفتوحات الإسلامية، وقد كان الاهتمام الأكبر للخليفة "أبو بكر الصديق" منصبا على تحرير الشام، وبعد انتصارات المسلمين في العراق والسيطرة على حركة الردة تجددت الرغبة لدى الخليفة "أبو بكر الصديق" في تحرير الشام من السيطرة البيزنطية.⁽²⁾

لم تكن الفتوحات الإسلامية مجرد فعل عسكري موجه باستراتيجيات المواجهة والدفاع، بل كانت محمولة بمشاعر دينية عالية، مستفاعة من قداسة الفتح والجهاد، الذي يجعل الفعل الإنساني ينصرف أحيانا عن حدود العقلانية السياسية، فيتحول التوق للنصر إلى حماسة مندفعة تغدو معها القوة مصدر إخفاق، كما حدث مع فشل المسلمين في أول مواجهة لهم أمام الروم بقيادة "خالد بن سعيد بن العاص" عندما انصرف عن مهمته الأصلية التي رسمها له الخليفة في حماية المسلمين من أية إغارة للروم على حدود الشام،⁽³⁾ ورغم أنه حقق في ذلك بعض الانتصارات في مواجهته لنصارى العرب وبعض الروم على الأطراف الجنوبية لبلاد الشام،⁽⁴⁾ غير أن اندفاعه للجهاد دفعه داخل البلاد في مواجهة مباشرة مع الروم لم تحسب نتائجها فأدت لهزيمة جيشه، الأمر الذي دفع الخليفة لعزله، وتجنيد قوة عسكرية كبيرة لمواجهة الروم في الشام.⁽⁵⁾ فكون لذلك أربعة جيوش وعين على رأس كل جيش أميرا قادرا على مجارة حرارة الإيمان في قلوب أفراد جيشه وإخضاعها لمنطق الضرورة العسكرية.

سنعرض فيما يأتي إلى عرض ثلاثة من أهم المواجهات العسكرية التاريخية الخالدة في التاريخ الإسلامي، والتي شكلت بدورها محطات كبرى في تاريخ العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي ممثلا في الإمبراطورية البيزنطية، هذه المواجهات التي أدت بدورها إلى تحولات كبرى في موازين القوى بين الشرق والغرب:

أ. معركة اليرموك: أولى المواجهات الكبرى

كانت معركة اليرموك (15هـ - 636م) أولى المواجهات الكبرى بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فهي لم تشكل مجرد حدث تاريخي عسكري، بل جسدت تحولا في التوازن الحضاري بين الشرق والغرب، الذي لعب فيه الشرق دورا محوريا أثبت للغرب المسيحي أنه أمام قوة حقيقية يمكن أن تكون تهديدا فعليا للنفوذ الغربي. لاسيما وأنه تم استدعاء "خالد بن الوليد" القائد العظيم ليخوض أولى معاركه في الشام ضد جيوش الروم بقيادة "بهاان"، بعد ثلاث عشرة سنة قضاها في العراق⁽⁶⁾، ولعل الشعور بالخطر الذي استقر في صفوف الجيوش الرومانية، والوعي بالتهديد الإسلامي هو الذي دفع الإمبراطورية الرومانية لحشد جيش ضخم من أهل الشام وأهل الجزيرة والأرمن

(1) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، الفتوح الإسلامية عبر العصور: دراسة تاريخية لحركة الجهاد الإسلامي من عصر الرسول حتى أواخر العصر العثماني، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، 1421هـ (2000)، ص 114.

(2) - محمود شاكر، مرجع سابق، ص 20.

(3) - المرجع نفسه، ص ص 20، 21.

(4) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص ص 114، 115.

(5) - محمود شاكر، مرجع سابق، ص ص 20، 21.

(6) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 117.

ويقال بأن عددهم قدر بمائتي ألف مقاتل، وكان ذلك على خلفية تخوف الروم من انتصارات المسلمين التي تم تحقيقها في العراق، وهو ما دفع المسلمين أيضا إلى الاستعداد الجيد للمعركة عددا وعدة. (*)

لقد كان وادي اليرموك شمالي نهر الأردن بالقرب من جبال الجولان، المكان الذي اختاره الطرفان كساحة لصراع الهوية، الذي اتبع فيه كل طرف استراتيجية معينة تعكس توجهه ووعيه بحقيقة الموقف، إذ اختار الروم موقعا ضيقا تحيط به الوديان والجبال من كل جانب ظنا منهم أن ذلك سيكون في صالحهم، بخلاف المسلمين الذين اختاروا موقعا مفتوحا يسهل حركتهم وإمدادهم بالمساعدات أو انسحابهم في حال الهزيمة. (1)

ولعل تحصين الروم أنفسهم في فضاء مغلق لم يكن مجرد خطأ عسكري، بل يكشف في الحقيقة عن ذهنية التفوق واستبعاد احتمالات الهزيمة، فكانت نظرهم للمواجهة باعتبارها مجرد تأكيد للمكانة الراسخة للغرب والتي لا يمكن أن يهزها قليل من الفوضى التي يثيرها المسلمون، وبخلاف ذلك كان المسلمون على وعي تام بحقيقة أنهم قوة ناشئة في مقابل إمبراطورية تقليدية كبرى، لذلك اختاروا موقعا مفتوحا يتيح لهم التراجع، وبالفعل كان الأمر صعبا على المسلمين في بدايته فجرح الكثيرون واستشهد عدد كبير (*) غير أن من تبقى منهم تمكنوا من رد الضربة للعدو الذي حاول أفراده الفرار خوفا وإقرارا بالهزيمة، فأمكن لهم المسلمون ذلك، والبعض الآخر تراجعوا للوراء ووقعوا من على حافة الوادي من الجبل وسحبوا بعضهم فهلك أغلبهم دون قتال، وهكذا انتهت المعركة التي دامت يوما وبعض يوم بجزية الروم ودفعت "هرقل" (***) (Heraclius) إلى مغادرة الشام إلى الشمال (2)، بعد أن أيقن حقيقة التهديد الذي يشكله المسلمون باعتبارهم قوة صاعدة من شأنها أن تزاحم الغرب على المركز المفترض وأن تقلب موازين القوى وتقوض الادعاء بأحقية الغرب في زعامة العالم.

خلال المعركة وصل مكتوب من المدينة يعلم المجاهدين بوفاة الخليفة "أبي بكر الصديق" وبتولي "عمر بن الخطاب" الخلافة، وكان قراره الأول عزل "خالد بن الوليد" عن قيادة الجيوش وتسليم القيادة لـ "أبي عبيدة بن الجراح"، والسبب في ذلك أن "عمر بن الخطاب" رأى في الناس قد فتنوا بـ "خالد بن الوليد" وبانتصاراته المتتالية، فجاء هذا الأمر ليذكرهم بأن الله هو صانع النصر. (3) وهذا القرار لم يكن ليتخذه حاكم آخر رأى في قائد جيوشه بطلا عظيما يظفر بالنصر أينما حل جيشه، غير أن الهدف الأسمى للفتح الإسلامي (إعلاء كلمة الله) كان أهم من أي نصر يمكن أن يخلق فتنة، وبما أن الله هو صانع النصر فكما نصر عباده بخالد سينصرهم بأبي عبيدة أو بغيره، ألا

(*) - اختلفت الروايات التاريخية في تقدير العدد الدقيق لمقاتلي جيش المسلمين، فيذكر "البلاذري" أن عددهم قدر 24000 مقاتل، بينما يذكر "الطبري" أن عددهم بلغ 46000 مقاتل بعد أن نجحوا في اجتذاب حلفاء الروم من العرب للقتال في صفوف المسلمين (محمود شاكر، مرجع سابق، ص 67، 68).

(1) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 118-120.

(*) - بلغ أربع مائة رجلا من المسلمين من بينهم: "عكرمة بن أبي جهل"، "الحارث بن هشام"، و "ضرار بن الأزور"، رغم النصر الذي حققه المسلمون في هذه المواجهة التاريخية إلا أنه استشهد منهم ثلاثة آلاف، بينما قتل من الروم ما يقارب المائة ألف. (عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 120).

(**) - قائلا عبارته الشهيرة: "سلام عليك يا سورية سلام مودع لا يرى أنه يرجع إليك أبدا" (عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 120).

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه، ص 120، 121.

يثبت ذلك مرة أخرى المقاصد الحقيقية لحركة الفتوحات التي لم تكن منصبة على توسيع النفوذ ولا مراكمة المكاسب المادية ولا تمجيد القادة؟ ألا يكون ذلك حجة على أن القيادة في المنظور الإسلامي هي مجرد وسيلة لا غاية؟ وأن النصر يفقد أية قيمة له إذا تحول إلى مصدر فتنة؟

إن النتائج التي أسفرت عنها مواجهة اليرموك لا تقتصر على مجرد النصر العسكري، بل كانت نقطة تحول حاسمة في مسار الفتح الإسلامي والجدل الحضاري-الديني بين الشرق والغرب، فمع بداية الانسحاب البيزنطي من بلاد الشام، تولد وعي جماعي لدى المسلمين بانتقالهم من طور القوة الناشئة إلى طور الفاعل الحضاري القادر على بسط نفوذه على مناطق كبرى في الشام مثل حمص، دمشق، وحلب، غير أن السمة الغالبة على هذا النصر أنه لا يتأسس على منطق القهر والغلبة المجرد، بل الأهم من ذلك أن قوامه القدرة على استيعاب الاختلاف الديني والثقافي ضمن مشروع حضاري يتجاوز منطق السيطرة إلى أفق إنساني أساسه التعايش والاستقرار الداخلي الذي من شأنه أن يكون قاعدة صلبة لانطلاق الفتوحات الإسلامية نحو مصر وبلاد الأناضول وبقية أراضي الإمبراطورية البيزنطية.

ب. معركة بلاط الشهداء - Bataille de Poitiers

وإن كانت معركة اليرموك تدشيناً للوجود الحضاري والسياسي للدولة الإسلامية مقابل فقدان الإمبراطورية البيزنطية مركزيتها في الشرق، فإن معركة بلاط الشهداء (*) "بواتيه" (114هـ/732م)، شكلت وجهاً آخر لهذه الجدلية التاريخية، كونها انطلقت بعد سنوات من تعليق الجهاد لاضطرابات داخلية عانت منها دولة المسلمين في الأندلس، إلى غاية تولي "عبد الرحمن الغافقي" أمور الجهاد، فخرج بجيش عظيم لمواصلة عمليات الفتح في فرنسا، وتمكن إلى حد ما من تعزيز الحضور الإسلامي في الغرب، وهو ما رآه "شارل مارتال" (**) (Charles Martel) تهديداً لسلامة المملكة الميروفنجية وخطراً محدقاً ببلاده، وتلبية لدعوة "يودو" دوق "أكيتانيا" خرج "مارتال" بجيش ألماني كبير والتقى بجيش المسلمين في منطقة بين بلدي "تور" و "بواتيه"، وبدأت معركة التصدي لزحف المسلمين التي دامت ثلاثة أيام (***)، وقد كان التفوق بادئ الأمر لصالح المسلمين، لكن هجوماً مباغتاً من طرف دوق "أكيتانيا" غير موازين الأمور وتسبب في هزيمة المسلمين واستشهاد قائدهم. (1)

(*) - سبب تسمية المعركة ببلاط الشهداء في الكتب العربية كان محل اختلاف، فبينما يعتبره البعض نسبة إلى طريق روماني قديم قامت المعركة فيه لأن البلاط يشير في اللغة إلى الطريق الموصوف المبلط (أحمد مختار العبادي، تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص 84)، نجد البعض الآخر يعتبر أن المراد بلفظ "بلاط" في الأندلس هو القصر، وبالتالي فإن تسمية "بلاط الشهداء" المقصود بها "قصر الشهداء"، ويرجح أن ذلك يعود لمكان المعركة الذي ربما كان بجانب قصر أو حصن كبير، وربما دلت تسمية بلاط الشهداء إلى العدد الكبير لشهداء المسلمين في هذه الموقعة. (حسين مؤنس، فجر الأندلس، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية، 1985، ص 271، 272).

(**) - (Martel) أي المطرقة، وهو لقب أطلق عليه لكونه كان شديداً على أعدائه كالمطرقة، عاش بين (688، 741م)، وهو قائد عسكري فرنسي، تولى منصب رئيس القصر (الحاجب) للمملكة الميروفنجية التي أسسها "كلوفيس الأول" في شمال "غاليا" (فرنسا حالياً)، موحداً ممالك الفرنجة تحت حكمه، لكن مارتال مهد للإطاحة بالملوك الميروفنجيين على يد ابنه "بيبان" (Paul Fouracre, The Age of Charles Martel, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, p. 01.).

(***) - يقال بأن المعركة دامت ثلاثة أيام، بينما ورد في مصادر أخرى أن المعركة دامت تسع أيام (راغب السرجاني، مرجع سابق، ص 100).

(1) - أحمد مختار العبادي، مرجع سابق، ص 83، 84.

لقد عمل المؤرخ الغربي منخرطاً في عملية التمثيل الخطابي للشرق على تشويه قدسية الفتوحات الإسلامية عبر ربطها بغايات ومكاسب مادية، كما حدث في توثيق أسباب هزيمة المسلمين في معركة "بواتيه" وردها إلى مسألة الغنائم، لكن كثيراً من المحققين والمؤرخين العرب يعتبرون ذلك جزءاً من الإضافات الأسطورية للرواية التاريخية الغربية، لأن هذا الادعاء لا يتناسب بتاتا مع الأهداف العليا والأولويات المقدسة للفتح الإسلامي.⁽¹⁾ وفي مقابل ذلك يعتبرون الهزيمة نهاية طبيعية لامتداد محفوف بالمخاطر ونتيجة حتمية لتوسعات من الأجدر أن نسميها غارات انتحارية فدائية.⁽²⁾

لكن رغم المكانة التاريخية البارزة التي خلدها موقعة "بلاط الشهداء" في سجلات التاريخ الوسيط في سياق عرض كرونولوجيا المواجهات المتكررة بين شعوب الشرق الإسلامي ودول الغرب المسيحي، إلا أن روايات المؤرخين المسلمين الأوائل تناولت هذه المعركة بشح كبير وبقدر مفرط من الإيجاز في عرض تفاصيلها بما لا يتناسب مع وزنها التاريخي، باعتبارها حدثاً فارقاً في التاريخ الإسلامي، حتى أن المصادر التي عرضتها تتضارب في عرض تفاصيلها، وهو الأمر الذي لم نعهده من هؤلاء المؤرخين، فبخلاف ما هو معتاد من هؤلاء الرواة والمؤرخين الذين لم يترددوا في عرض الهزائم السابقة التي أصابت المسلمين وتحليل أسبابها وتداعياتها النفسية والعسكرية بموضوعية وبمنهج نقدي أحياناً، بداية من غزوة أحد وموقعة الأحزاب وصولاً إلى هزائم أخرى لحقت بالمسلمين تزامناً مع وقعة بلاط الشهداء كهزيمة "تهودة" وهزيمة "الأشرف".⁽³⁾

ذات المصادر السابقة مرّت على معركة بلاط الشهداء مروراً سطحياً عابراً، وهو ما يفتح باب التساؤلات والتأويل أمام الباحثين حول دوافع هذا الإيجاز اللافت الذي لا يوازي الأهمية التاريخية للحادثة، وحول كيفية تعامل مصادر التاريخ الإسلامي مع الهزائم العسكرية: هل يعود ذلك إلى قلة المعلومات أم إلى البعد الجغرافي للحدث عن مراكز التدوين التاريخي في الشرق؟ أم أن هذا الاختزال لواقعة يمثل هذا الحجم ينم عن رغبة في التقليل من أهمية هذا الحدث في الوعي الجمعي الإسلامي وبالتالي التخفيف من وطأته؟ أم أن الصراعات الداخلية للدولة الأموية بدت أكثر أهمية من التوسعات الخارجية؟ إن هذه التساؤلات تقودنا إلى إشكالية تتعلق بمدى انتقائية الرواية التاريخية والتي قد تعزى إلى تحيز مقصود وقد ترد إلى شح معرفي أو إلى أولويات التوثيق التاريخي.

عن مثل هذه التساؤلات يجيب الدكتور "حسين مؤنس" معتبراً أن الأمر يمكن تحليله بالآتي: «هو أن هزيمة المسلمين كانت من الشدة بحيث كان أوائل الرواة ينفرون حتى من مجرد ذكرها من فرط الألم والتشاؤم، فاندرجت

(1) - راغب السرجاني، مرجع سابق، ص 101.

(2) - أحمد مختار العبادي، مرجع سابق، ص 85.

(3) - المرجع نفسه، ص 271.

أخبارها في مدارج النسيان وتعاقت عليها الأعصر فلم يبق في ذاكرة الرواة إلا أن أهل الإسلام قد هزموا في هذه الناحية هزيمة مروعة بين سنتي 114 و 115 هجرية⁽¹⁾.

وبخلاف مصادر التاريخ الإسلامي التي لم تورد تفاصيل هذه المعركة بشيء من التوسع، فإن سجلات التاريخ الأوروبي تحدثت فأسهبت وفصلت في الواقعة تفصيلا يقف على جميع جزئياتها نظرا لقيمتها الرمزية في الخطاب التاريخي الأوروبي، غير أن الرواة والمؤرخين الأوروبيين وإن كانوا بذلوا جهدا لسرد وقائع الحادثة وتوثيقها بشيء من التفصيل، إلا أن هذا السرد والتوثيق في حقيقته يحمل الكثير من المبالغة واختلاق الأساطير والتأثر بها، لكن هذه المصادر على ما يتخللها من عناصر تتجاوز الواقع، تظل بالنسبة للمؤرخين المسلمين المراجع المتاحة التي يمكن العودة إليها والاعتماد على ما ورد فيها، على أن يتم ذلك بمنهج التحليل النقدي وإخضاعها للتحجيص الذي من شأنه أن يكشف عن مواطن التزييف والتحريف والمبالغة، ويميز بين الحقائق التاريخية والاختلاقات الأسطورية⁽²⁾.

أما بالنسبة لما خلفته هذه الهزيمة من نتائج على سير العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فهو تمكن قوات الفرنجة من كبح تقدم الجيوش الإسلامية في مناطق أوروبا الغربية، لاسيما وأن «المسلمين لم يحاولوا الاقتراب من اللوار بعد ذلك أبدا، ولو كانت هزيمتهم هناك يسيرة لعادوا إلى المحاولة، ولو بقيت منهم بقية صالحة ما ترددت في العودة»⁽³⁾ فهذه الهزيمة قوضت إرادتهم وأحبطت عزيمتهم في مواصلة التقدم، خاصة بعد أن شرع المسلمون في التوغل في الجنوب الغربي الأوروبي والنفوذ إلى المناطق الداخلية من الأراضي الفرنسية، بعد أن كانوا قد تمكنوا في وقت سابق من بسط نفوذهم وفرض سيطرتهم على نطاق واسع من شبه الجزيرة الإيبيرية، وأسسوا لأنفسهم حضورا سياسيا قويا في المنطقة، وقد شكلت هذه المواجهة منعطفا تاريخية حاسما أدّى إلى تراجع نفوذ الدولة الأموية في أوروبا وانحصار الوجود الإسلامي في الأندلس، وهذا التراجع للمد الإسلامي والوقوف في وجه توسعات الدولة الأموية، عزز الشعور الأوروبي بالانتصار الذي ساهم في تهيئة الظروف الملائمة التي مهدت الطريق لاحقا لتشكيل الممالك المسيحية الأوروبية.

يتلخص الرأي الأوروبي اتجاه معركة "بواتيه" (بلاط الشهداء) في تمجيد النصر المسيحي، والإشادة بدور المخلص "شارل مارتال" في إنقاذ فرنسا من مصير مشابه لما حل بإسبانيا، فلو أن المسلمين تمكنوا فعلا من مواصلة التقدم في الأراضي الفرنسية لأصبح الواقع هناك إسلاميا عربيا، وهو لأمر مؤسف بالنسبة لأصحاب هذا الرأي، وتبعاً لذلك صنفت هذه المعركة ضمن المعارك الحاسمة في التاريخ الأوروبي، وصنف تبعاً لذلك "شارل مارتال" في مصاف الأبطال المنقذين، وتغلغلت هذه الرؤية لمارتال في المخيال الغربي الحديث بكون جماعة يمينية متطرفة في فرنسا

(1) - أحمد مختار العبادي، مرجع سابق، ص 272.

(2) - راغب السرجاني، مرجع سابق، ص 98، 99.

(3) - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 272.

سمت نفسها باسمه، وعملت طيلة الفترة بين (1973، 1991م) على شن هجمات على جميع الأشخاص من الأصول الإفريقية.⁽¹⁾

في كتابه "حضارة العرب" يقر "غوستاف لوبون" (Gustave Le Bon) بأن واقع العرب والمسلمين في العصور الوسطى يقتضي وضعهم موضع القوة لأنهم كانوا أصحاب الحضارة وصانعوها، بل وأنهم المصدر الأول لكل ما عرفته أوروبا لاحقاً من أوجه التقدم ومظاهر الرقي، لذلك يقر "لوبون" بأنه كان يتمنى فعلاً أن يتمكن المسلمون من الاستيلاء على فرنسا لتصبح باريس مثل قرطبة مركزاً للعلم والحضارة، ففي الوقت الذي كان فيه ملوك أوروبا لا يجيدون كتابة أسمائهم ويصمون بأختامهم، كان أي رجل في الأندلس يقرأ ويكتب بل وأحياناً ينظم الشعر.⁽²⁾

ج. فتح القسطنطينية: نهاية الإمبراطورية البيزنطية

شكل فتح القسطنطينية^(*) أكثر من مجرد حدث عسكري أنهى الوجود البيزنطي في الشرق، فقد كان حلقة من سلسلة الصراع المديد بين الشرق والغرب الذي لا يمكن حصره في الحدود السياسية والجغرافية فحسب، بل امتد ليشمل المجال الثقافي والرمزي، وبذلك تجاوز هذا الفتح حقيقة سقوط مدينة تعد جسراً بين الشرق والغرب، إلى كونه رمزاً للتحويل الذي طرأ على بنية السلطة والمعرفة، ومساءلة الثنائيات التي تؤسس لعلاقة الذات بالآخر، وبذلك تم اعتباره لحظة حاسمة في فلسفة التاريخ والفلسفة السياسية، كونه شكل صداماً مباشراً بين أنساق ثقافية وحضارية متباينة، الشرق الإسلامي في مواجهة الغرب المسيحي مرة أخرى وبنهاية مغايرة.

اقترن فتح القسطنطينية برمزية دينية استقرت في وعي الفاتحين، كونه ارتبط ببشارة النبي "محمد" (ﷺ) ووعد له من سيكون فاتحاً لها بالمدح والثناء والمكانة العظيمة والمرموقة له ولجنده، حيث ورد عنه (ﷺ) أنه قال: «لنفتحن القسطنطينية على يد رجل، فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش»⁽³⁾، وهو ما شكل دافعاً قوياً لحقيق هذه الغاية المنشودة، ومن ثمة ساهم في بعث روح التنافس بين قادة جيوش المسلمين عبر العصور، أملاً في تحقيق ذلك والظفر بالوعد النبوي وتخليد اسم القائد وجيشه في سجلات الفاتحين الأبطال، وبذلك فإن حضور القسطنطينية في الوعي الإسلامي كان حضوراً يصورها أرضاً مقدسة ببشارة نبوية، فهي غاية دينية قبل أن تكون حضارية.

وإن كانت المحاولات الأولى للدولة العثمانية قد عرفت الفشل في فتح القسطنطينية، وأدت أحياناً إلى انهيار الحكم العثماني خاصة في الحملة التي قادها "السلطان بايزيد" وانتهت بأسره، إلا أن تلك المحاولات عززت الإرادة حتى في ظل اصطدامها بضغوط خارجي وفتن داخلية، ورغم تأجيل مشروع الفتح إلا أن العزيمة لم تفتربانتظار انطلاق

⁽¹⁾ – Paul Fouracre, Op. cit., p. 01.

⁽²⁾ – أحمد مختار العبادي، مرجع سابق، ص 84، 85.

^(*) – أسسها الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الأول سنة 330م، ومن ثم اتخذها الإمبراطورية البيزنطية عاصمة لها (عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 355، 356).

⁽³⁾ – رواه أحمد وغيره.

الجهاد سرعان ما تستعيد الدولة العثمانية قوتها، وهو ما حصل بالفعل مع تسليم "السلطان مراد الثاني" الحكم لابنه "محمد" الذي أعاد بعث حركة الجهاد من جديد أملا في فتح القسطنطينية، فكان له ذلك، بعد أحد عشر محاولة سابقة.⁽¹⁾ وبذلك أصبحت شخصية "السلطان محمد الفاتح" نقطة تلتقي عندها الرؤية الكونية بالإرادة السياسية المشحونة بالاستعداد المادي الكبير.

لقد أعد "محمد الفاتح" لهذا النصر إعدادا عظيما جسديا ومعنويا، حيث أولى عناية كبيرة لتدريب الجيش والإشراف على إعداداته وتعليمه مختلف الفنون القتالية وتمكينه من استخدام مختلف الأسلحة اللازمة التي جمعها لهذه العملية استخدما بارعا، حيث يذكر أنه أحضر مهندسا مجريا بغرض صناعة المدافع التي كان على رأسها المدفع السلطاني المشهور، كما وجه اهتمامه للأسطول العثماني وتأهيله للمواجهة من خلال تزويده بالسفن التي قدر عددها بأكثر من أربعمئة سفينة، كما جمع الأخبار وجهاز الخرائط وقام بزيارات استطلاعية. أما من الناحية المعنوية فقد اهتم بتقوية أفراد جيشه نفسيا وتذكيرهم بأهمية هذا الفتح وضرورة احترام مبادئ الجهاد في القتال، فإما النصر أو الشهادة.⁽²⁾ وبهذا التجهيز الضخم والاستعداد المادي والمعنوي الكبير تجاوز القائد "محمد الفاتح" فكرة الفتح التقليدي باعتباره مجرد مواجهة عسكرية وحضارية إلى كونه صراع منظومات معرفية وهندسية بين الشرق والغرب، تتعدى مفهومي الزمان والمكان من خلال التقنيات الحربية الحديثة، واستحداث المدافع وابتكار أسلوب نقل السفن بحريا عبر البر، وكان ذلك كإعلان لدخول العالم الإسلامي مرحلة جديدة من الوعي بقدرته على تحريك الأمور وإعادة تشكيل العالم وتجاوز الجغرافيا.

في مقابل جهود الدولة العثمانية تقف الإمبراطورية البيزنطية، غير قادرة على مجارة الحماسة الوجودية التي ورثها "السلطان محمد الفاتح" وعمل على غرسها في جيشه أملا في تحقيق وعد النبوة، بعد أن أزهقها الوهن الداخلي واستنزفتها الصراعات التاريخية التي غايتها التفوق ونيل الاعتراف، وبذلك لم تعد بيزنطة المهترئة تملك ما يضاهي قدرة هذا القائد على التخطيط والتفكير الحر، ولا طاقته الإبداعية والابتكارية، ولا مهارته في توظيف المعرفة كاستراتيجية حاسمة للمواجهة العسكرية. وهنا يظهر الفاتح وكأنه يعيد تحديد شروط وعوامل الصراع الحضاري حيث لم يعد النصر مرهونا بالتحصينات التقليدية، بل بانفتاح عقل جديد قادر على تجاوز النماذج السائدة للمعرفة والسلطة، من خلال الدمج بين قوة الإيمان وبين الحتمية التاريخية.

وأمام جيش بلغ ربع مليون مقاتل لم يكن أمام الإمبراطور "قسطنطين الحادي عشر" إلا أن يبذل جهودا كبيرة ويعرض أموالا طائلة على القائد العثماني ليتراجع، غير أن الرد الإسلامي كان إما تسليم المدينة سلميا(*) أو

(1) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 358.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 359-361

(*) - جاء في رسالة الرد من السلطان محمد الفاتح: «فليسلم لي إمبراطورك مدينة القسطنطينية وأقسم أن جيشي لن يتعرض لأحد في نفسه وماله وعرضه ومن شاء بقي في المدينة وعاش فيها في أمن وسلام ومن شاء رحل عنها حيث أراد في أمن وسلام أيضا» (عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 367)

القتال⁽¹⁾، فاضطر لطلب العون الأوروبي فاستجاب الكثير منهم بنقض حكام الامارات المسيحية معاهداتهم التي عقدها معهم "محمد الفاتح" قبل الهجوم على القسطنطينية وتدخلوا للدفاع عنها في صف الامبراطورية البيزنطية. كما شهدت هذه الفترة محاولة توحيد الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية من طرف الكاثوليك بهدف الاتحاد لدحر العدو المسلم، غير أن هذا ما رفضه الأرثوذكس معتبرين أن الوجود الإسلامي في بلاد بيزنطة أهون عليهم من الوجود الكاثوليكي.⁽²⁾

إن الدعم الذي قدمته بعض الإمارات الأوروبية خصوصاً الإيطالية كالبندقية وجنوة للجيش البيزنطي في القسطنطينية، نابع من غريزة الحفاظ على الهوية والذات الحضارية بعيداً عن كونه يعبر فقط عن وحدة عقائدية، كون هذه الإمارات تدرك جيداً أن ضياع القسطنطينية وضمها للدولة الإسلامية يعني فتح الباب أمام المسلمين للنفوذ إلى قلب أوروبا، فلو كان الدافع في حقيقته دينياً لوجدنا ترحيباً أرثوذكسيا بالرغبة الكاثوليكية لتوحيد الكنيستين الشرقية والغربية.

لم يعبر فتح القسطنطينية سنة 1453م عن مجرد امتداد للتوسعات العسكرية الدينية، بل كان بمثابة انبعاث جديد للشرق الإسلامي كذات فاعلة في التاريخ، بما تملكه من قدرة على تجاوز الحدود الجغرافية، وعلى إعادة إنتاج المفاهيم الكبرى للسلطة والمعرفة وفق منظورها الخاص، مع احترام فضاء للتعايش واحترام الاختلاف، فبعد هزيمة الروم واستلام المسلمين زمام الحكم في المدينة، طمأنوا أهل القسطنطينية ووعدهم السلطان بالأمن واحترام حريتهم الدينية مقابل الجزية، كما أمر كذلك بتحويل كنيسة "آيا صوفيا" إلى مسجد على أن تقام فيه أول جمعة بعد الفتح. وإعادة تحصين المدينة وتغيير اسمها إلى "اسلام بول"(*)، ومن ثم اتخاذها عاصمة للدولة العثمانية.⁽³⁾

فإذا كنت معركة اليرموك قد دشنت بداية التراجع الغربي في الشرق، وتضاؤل القدرة على بسط النفوذ والهيمنة، فإن فتح القسطنطينية يعد لحظة اكتمال الجدلية التاريخية بانهيار آخر روافد الإمبراطورية المسيحية، حيث لم يكن فتح القسطنطينية مجرد بسط النفوذ والاستيلاء على مدينة بل أعاد رسم خريطة المعنى بين الشرق والغرب، إذ انبثقت الدولة العثمانية المسلمة كمركز جديد، وضع الغرب أمام حتمية إعادة بناء سردياته التي ستنبعث لاحقاً مع حركة الاسترداد الاسبانية ثم مع الحروب الصليبية والتي لم تكن أي منها مجرد صراع على الأرض بقدر ما كانت محاولات من الغرب لإعادة الاعتبار لمكانته التي تصدعت بسقوط القسطنطينية الذي أدخل العالم الإسلامي في قلب المركز المسيحي.

(1) - عبد العزيز بن إبراهيم العمري، مرجع سابق، ص 363 - 370.

(2) - المرجع نفسه، ص 361، 362.

(*) - بمعنى: مدينة الإسلام.

(3) - المرجع نفسه، ص 378 - 385.

2. حركة الاسترداد الاسبانية: La Reconquista

بدأ الوجود الإسلامي في الأندلس (*) عقب انتصار المسلمين في واقعة وادي لكة (**) في رمضان من سنة 96هـ / 711م)، ولا يمكن اختزال هذا الوجود في كونه نتيجة عدااء ديني وصراع عسكري، بل يجب أن يُقرأ ضمن سيروية تاريخية أعمق تعد تدشيناً لحضارة غزيرة الثقافة والعلم، لأن إقامة دولة إسلامية في الأندلس لم يكن مجرد بسط للسيطرة السياسية وتوسيع للأراضي، بل كان تأسيساً لبنية ثقافية أعادت تشكيل العلاقة بين الشرق والغرب، إذ أعلن الشرق الإسلامي السيطرة الشاملة على جميع نواحي شبه جزيرة أيبيريا، باستثناء منطقة جبلية في الشمال الغربي والتي عرفت عند العرب باسم صخرة بلاي (***)، وهي بؤرة الانطلاق لحركة الاسترداد لاحقاً والتي تظل دوافعها غير واضحة في ظل ما جلبه المسلمون للمنطقة من استقرار وتطور اقتصادي وتقدم معرفي ضمن مشروع حضاري غير مسبوق يطرح جدلية التمثيل والتأثير المتبادل بين الشرق والغرب. وكان ذلك بعد عهد طويل من الاضطراب والفوضى والفساد الاجتماعي والتأخر الاقتصادي الذي عاشته المنطقة في ظل حكم القوط الغربيين (****) نتيجة الحكومة الفاسدة التي انعكس فسادها سلباً على استقرار المجتمع،⁽¹⁾ وأبرز حالة من غياب الطمأنينة وانعدام الرخاء وفرض الضرائب وحلول الطبقة، كما أن علاقة شبه الجزيرة مع الدول الأوروبية الأخرى تأثرت بذلك وأصابها الفتور.

لكن هذه الأشكال من الحكم الجائر والمستبد انتهت مع الفتح الإسلامي للمنطقة ودخولها مرحلة جديدة من الحكم السياسي، والذي انعكس بشكل إيجابي على شكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية وحتى الدينية هناك، فلم تكن آثار الفتح الإسلامي للمنطقة مشابهاً لتلك التي خلفتها حملات الغزو السابقة التي عرفتتها شبه الجزيرة الأيبيرية، ولم تعرف معه المنطقة فوضى واضطراباً وفساداً ولا ظلماً ودكتاتورية، إلا أن النفور والرفض للحكم الإسلامي للمنطقة كان أكبر من سابقه، رغم كونه الأكثر نفعا ورفاهية.

(*) - قبل الفتح الإسلامي أطلق اسم "وندلوسيا" أو "فاندالوسيا" بمعنى "إقليم الوندال" أو "الفندال" على إقليم "بييتيس أو بيتيكا" والذي عُزِب لاحقاً إلى بيطي أو باطقة"، لكن بعد أن فتح العرب المسلمين لشبه الجزيرة الأيبيرية أطلقوا تسمية الأندلس على إسبانيا كلها (حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 4).

(**) - أو معركة وادي برباط أو معركة شذونة، دارت بين القوط بقيادة الملك رذريق وبين المسلمين بقيادة طارق بن زياد وهي المعركة الفاصلة التي تحدد بعدها مصير إسبانيا، دامت ثمانية أيام من الأحد 28 رمضان إلى الأحد 5 شوال 92 هـ / 19 - 26 يوليو 711م، وانتهت بانتصار المسلمين وسقوط دولة القوط الغربيين في شبه جزيرة إيبيريا، وكانت إعلاناً للفتح الإسلامي للمنطقة وتأسيساً للدولة الإسلامية في الأندلس. (أحمد مختار العبادي، مرجع سابق، ص 66).

(***) - يسميها الاسبان "كهف أونجا" أو "كافادونجا" ضمن قمم أوروبا تقع في الركن الشمالي الغربي لشبه الجزيرة الأيبيرية بمنطقة "جليقية" فر إليها حوالي ثلاثون إيبيريا من أهل بيت الحاكم القوطي رذريق، بينهم رجال دين وكبار القوط وعلى رأسهم بيلاي، مفضلين الفرار على اعتناق الإسلام، ولم يفرض المسلمون هيمنتهم على هذه المنطقة لاستهانتهم بها واستخفافاً بالفارين إليها قائلين "ثلاثون علجا ما عسى أن يجيء منهم" (حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 313، 314).

(****) - "فيسيقوط" قبيلة جرمانية انتقلت من الهند إلى أوروبا طلباً للعيش، سلبت حكم إسبانيا من الرومان في القرن (5 م) بقيادة "الاريك" الذي استولى على الجزء الغربي من الدولة الرومانية في عهد الإمبراطور الروماني "تيودوسيوس"، وخلفه "أطاوولف" الذي اتجه نحو غالة وبسط حكمه عليها وتوسع شمالاً وجنوباً، ومن ثمة تأسست الدولة القوطية التي اتخذت من طليطلة عاصمة لها، والتي استقلت بالحكم بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية ثانياً سنة 476 م ويعد "يوريك" مؤسسها وهو أول من أعلن نفسه ملكاً مستقلاً بحكمه قبل 9 سنوات من سقوط إمبراطورية الرومان الغربية (467 م)، سقطت دولته مع بداية الحكم الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية. (جرجي زيدان، روايات تاريخ الإسلام، فتح الأندلس، دار الهلال، 1984، ص 05. - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 3).

(1) - راغب السرجاني، مرجع سابق، ص 18.

ويعد الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، شكلاً من أشكال الامتداد لحركة التوسع العسكري التي انطلقت من شبه الجزيرة العربية، والتي يسميها المسلمون بحركة الفتح الإسلامي، وهذه التسمية تستند عندهم إلى أسس الانتماء والهوية، فتأتي منطلقاتهم في ذلك دينية إسلامية عربية. غير أن التسمية تبدو مختلفة إذا ما نظرنا إليها من منطلقات المؤرخين الأسبان⁽¹⁾ والبرتغاليين وحتى الفرنسيين أو كما يسميهم البعض "المتأسبنين" الذين يرون فيما يسميه المسلمون بحركة الفتح الإسلامي، لا تعدو أن تكون مجرد شكل من أشكال الغزو العسكري وتوسيع نفوذ الدولة الإسلامية على حساب أراضي هي في الأصل مسيحية، وبالطبع يرجع تفسيرهم هذا إلى اختلاف الأسس والمنطلقات التي يقيمون عليها موقفهم هذا، وانطلاقاً من هذه المقدمات ستكون كل محاولة أو تخطيط يقوم به الأسبان في سبيل مواجهة الغزو الإسلامي هي محاولة مشروعة ولا يمكن تصنيفها إلا كمحاولة للدفاع عن النفس واستعادة الأرض.

أطلق المؤرخون الأسبان مصطلح "الريكونكيستا" (La Reconquista) على حركة المقاومة النصرانية المسيحية، وترجم هذا المصطلح عربياً إلى ما يعرف بحروب الاسترداد أو حركة الاسترداد الأسبانية، ويشير هذا المصطلح لديهم إلى الفترة التي سعى من خلالها الأسبان إلى الدفاع عن وجودهم في شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال حالياً)، ومحاولة استعادة أراضيهم التي كانت تحت سيطرة الدولة الإسلامية منذ الفتح الإسلامي في القرن الثامن ميلادي. وعرفت هذه الحركة دعماً دينياً نصرانياً كبيراً، دفع الكنيسة الكاثوليكية لمنح المزايا الدينية للمحاربين في شبه جزيرة أيبيريا، فتقدم الكثير من شباب أوروبا لمحاربة المسلمين في إسبانيا، وبذلك دخلت المنطقة سلسلة من الحروب الدموية التي استمرت إلى غاية سقوط غرناطة سنة 897هـ-1492م وضياح الأندلس نهائياً، وكان ذلك إعلاناً لنهاية الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية بعد ثمانية قرون من الحضارة المزدهرة.

لكن ما ينبغي الوقوف عنده هنا هو أن شبه الجزيرة الإيبيرية لم تكن قبل الفتح الإسلامي كياناً سياسياً مستقلاً، بل كانت على مدار فترات طويلة من التاريخ خاضعة لغزوات واحتلالات متتالية من قبل الفينيقيين واليونانيين والقرطاجيين، والرومان ثم تعرضت لجملة الغزوات الجرمانية المدمرة بداية من سنة 409م حيث اجتاحتها قبائل الجرمان وأهمهم الآلان، والسوييف، والوندال وآخرهم القوط الغربيون، فقد أصبحت انطلاقاً من القرن العاشر ق.م وبداية الغزو الفينيقي ساحة دائمة للتنافس بين القوى الخارجية. وانطلاقاً من هذه الأوضاع المتوالية للمنطقة، نطرح التساؤل حول سبب عدم ظهور أي حركة منظمة لاستعادة هذه الأراضي من القوى الاستعمارية السابقة، كما حدث مع المسلمين، فلم يشهد التاريخ الإيبيري محاولات لاسترداد الأراضي من الفينيقيين أو الرومان أو حتى من القوط الغربيين، بينما لم تبرز فكرة "الاسترداد" إلا بعد قرون من الفتح الإسلامي، وهو ما يدفعنا للتساؤل: لماذا تأخر الاسترداد ثمانية قرون؟ يدفعنا ذلك إضافة إلى بعض الباحثين والمؤرخين إلى اعتبار حركة الاسترداد الإيبيرية

(1) - قاسم عبد سعدون الحسيني، حركة الاسترداد الإسبانية الريكونكيستا: قراءة في المصطلح والمضمون، مجلة مدارات تاريخية، المجلد الثاني، العدد الخامس، (مارس 2020)، ص

ليست في الحقيقة مجرد تعبير عن رفض الحكم الإسلامي وبالتالي سعياً لاستعادة الأراضي التي تقع تحت سلطته، بل إن السعي للاسترداد كان في جوهره غطاءً لمشروع توسعي يهدف إلى السيطرة على الموارد ونهب الثروات الإسلامية. فمن خلال تحليل السياق التاريخي، يبدو أن الدافع الحقيقي وراء هذه الحركة لم يكن مجرد تحرير الأرض، بل تحقيق مكاسب اقتصادية وسياسية تحت غطاء ديني وقومي، وهو ما يعيد النظر في الطرح التقليدي الذي يصفها بأنها مجرد رد فعل مشروع على الفتح الإسلامي.

لقد شكل سقوط غرناطة آخر معقل للمسلمين في الأندلس، البداية لتأسيس إسبانيا بهوية جديدة، وبالتالي فإن هذه الحركة تعد من الأحداث الخالدة في التاريخ القومي الإسباني، وفي المقابل شكلت نقطة تحول كبيرة في التاريخ الإسلامي. وهذه المكانة البارزة التي حظيت بها حركة الاسترداد باعتبارها من أبرز المحطات التاريخية التي تركت أثراً عميقاً في التاريخ الأوروبي عامة، وفي الوعي الجمعي الإسباني خاصة، كونها احتلت مكانة محورية في تشكيل الذاكرة القومية الإسبانية، فقد تم تصويرها على أنها ملحمة مقدسة، تجسد الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام، وهو ما تم تقديمه في الخطاب التاريخي الإسباني على أنه نضال شرعي ضد ما وُصف بـ"الهيمنة الإسلامية". وقد ساهم هذا التصوير في ترسيخ رواية قومية تُعلي من شأن الدور الإسباني المحض في هذه الحركة، بالتركيز على التضحيات البطولية التي قدمها الإسبان أنفسهم في سبيل تحرير أراضيهم، وذلك في محاولة لتجاهل أو إنكار أي مساهمات أو دعم خارجي في هذا الصراع الطويل.

من خلال هذه السردية التاريخية، تم تعزيز الشعور الوطني لدى الإسبان، حيث تحولت حركة الاسترداد إلى رمزٍ للوحدة القومية والإرادة الذاتية، وأصبحت تجسيداً لفكرة النصر الذي تحقق بجهود إسبانية خالصة دون الاعتماد على القوى الخارجية، وقد ساهم هذا التصور في تعميق الهوية القومية الإسبانية، من خلال توظيف أحداث الاسترداد كأداة لتوحيد الشعب الإسباني تحت مظلة تاريخية مشتركة، تعزز فكرة النضال من أجل الحرية والاستقلال، وبذلك تحولت هذه الحروب من مجرد حدث تاريخي إلى أسطورة قومية، تُستخدم لتأكيد تفرد الشعب الإسباني وقدرته على تحقيق الانتصار بقوته الذاتية، مما جعلها عنصراً أساسياً في بناء الرواية التاريخية الإسبانية الحديثة.

والحقيقة أن هذه البطولات التي ما فتأت المراجع الإسبانية تتحدث عنها وتشيد بها في إجلال وفخر، لم تكن لتحقيق أي نصر لولا جملة الأسباب الداخلية التي أتاحت الفرصة للمقاتلين المسيحيين في إنهاء حكم الدولة الإسلامية في الأندلس، والتي من أهمها انشغال الحكام المسلمين بصراعات لا تنتهي حول السلطة واستيلاء الأمويين على الخلافة، حيث بدأت الأندلس تتفكك بسبب الانقسامات الداخلية بين الممالك الإسلامية التي فتحت الباب أمام القوى المسيحية الكاثوليكية للنهوض، إضافة إلى تراجع الوحدة والروح القتالية بعد ضعف الدولة الموحدية، ولعل الدرس المستفاد من هذا هو أن الانقسامات الداخلية قد تكون أخطر من أي عدو خارجي، وما يدعم ذلك هو أن الفتح الإسلامي للأندلس يقال أنه كان بحوالي 12 ألف مسلم فقط، أما سقوط الأندلس شهد وجود أكثر من مليون مسلم في قرطبة وحدها.

والجدير بالذكر أن مصطلح (La Reconquista) ليس له وجود في المصادر العربية، ولا يوجد ما يقابله في اللغة العربية، لأن المصادر العربية لم تمنح المشروعية لهذه الحركة، وهو الأمر الذي جعلها تغيب عن الكتابات العربية تقليلاً لشأنها فهي بالنسبة للمسلمين لا تعدو أن تكون سوى شكلاً من أشكال الإغارة والسطو على المسلمين بهدف سلب ثرواتهم ونهب ممتلكاتهم⁽¹⁾، وهو ما وجدت فيه الكنيسة الكاثوليكية منطلقاً لخوض حروبها الدينية ضد المسلمين بهدف الدفاع عن المسيحية، وكان الهدف هنا هو إعادة ضم شبه الجزيرة الأيبيرية إلى الكنيسة المسيحية. ويشير الباحث "حسين مؤنس" أنه من أسباب عدم الاهتمام بهذه الحركة من طرف الكتاب العرب أنها «كانت في أول الأمر خافية أو كالحافية، لا يكاد يحفل لها مؤرخ يتتبع الحوادث الهامة».⁽²⁾

وهنا نصل إلى القول بأنه وكما اختلف المسلمون والإسبان في تفسير حقيقة حركة الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية، حيث اعتبره المسلمون فتحاً لنشر الإسلام في المنطقة، بينما رآه الإسبان غزواً عسكرياً يهدف إلى توسيع النفوذ والسيطرة الإسلامية على الدول المسيحية، نجد أن الجدل تجدد لاحقاً حول حركة الاسترداد، فالإسبان يعتبرونها حقاً مشروعاً لاستعادة أراضيهم من أيدي المسلمين، وتوحيد دولتهم تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية من جديد، في حين ينظر المسلمون إلى هذه الحركة على أنها مجرد اعتداء على دولة الأندلس بهدف نهب ثروتها واستغلال مواردها، في وقت كان فيه سكان الشمال الأيبيري يعانون شحاً في الموارد ونقصاً في الثروات.

ولتحري الموضوعية العلمية والتاريخية ينبغي أن نسمي الأمور بمسمياتها الصحيحة، وبالتالي يمكن تصنيف الفتح الإسلامي للأندلس باعتباره شكلاً من أشكال الغزو العسكري، وذلك بالنظر إلى ظروف حدوثه كونه تم عبر سلسلة من الحملات العسكرية التي قادها "طارق بن زياد" والتي انتهت بانتصار المسلمين وهزيمة جيوش القوط الغربيين الذين كانوا يحكمون شبه الجزيرة الأيبيرية في تلك الفترة، إلا أن هذا الاجتياح الإسلامي للمنطقة حمل معه تحولات كبرى في نمط الحياة هناك، حيث نقل شعوب شبه الجزيرة الأيبيرية إلى واقع جديد سمته الرفاهية والأمن والاستقرار، فضلاً عن انتشار القيم الحضارية والانفتاح على الآخر، وبالتالي فإن الفتح الإسلامي للأندلس وإن كان غزواً عسكرياً من الناحية الشكلية، والهدف الظاهري منه هو توسيع رقعة الدولة الإسلامية وإقامة حكم إسلامي في المنطقة، غير أن النوايا لم تكن استعمارية بالمعنى الحديث، فلم تكن غاياته مرتبطة بالاستغلال الاقتصادي ولا بالهيمنة الثقافية كما لم تقم على القهر والغلبة والعدوان، بل قامت على مبادئ التعايش والتواصل مع الآخر على اختلاف هويته الدينية والثقافية بدل إقصائه، مما أدى إلى تشكيل مجتمع متعدد الثقافات ساهم في ازدهار حضاري وعلمي غير مسبوق.

وإن كان بعض مؤرخي الإسبان وشعوب شبه الجزيرة الأيبيرية يعتبرون أن الفتح الإسلامي للأندلس لم يكن سوى وجهاً من أوجه الاستعمار والتوسع للدولة الإسلامية على حساب الدول النصرانية في المنطقة، إلا أنه كان

(1) - قاسم عبد سعدون الحسيني، مرجع سابق، ص 302.

(2) - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 311.

حرى بهم أن يعترفوا بفضل المسلمين فيما عرفته إسبانيا من ضروب الحضارة والرقى في تلك الفترة، ومن وفرة الموارد والثروات وتعدد الفنون والآداب وانتشار الرخاء والرفاهية، حتى وإن كان المسلمون في نظر هؤلاء الكتاب والمؤرخين مجرد غزاة ومستعمرين، غير أننا نجد كتابات هذه الطائفة من المستشرقين والمؤرخين لم تفِ المسلمين حقهم ولم تسلط الضوء على ما حملته الفتوحات الإسلامية للمنطقة من الازدهار والعلوم. بل إن هذه الفترة لا تحتل في كتاباتهم سوى بضع صفحات معدودة، باعتبارها ليست مرحلة مهمة في التاريخ الإسباني⁽¹⁾ وما ذلك - كما يبدو - سوى رفضاً للاعتراف بحضارة المسلمين وعلومهم وآدابهم وفنونهم.

وفي حال الحديث عن هذه الفترة الهامة في تاريخ المنطقة فإن كتابات المؤرخين المحققين والرواة لم تخرج عن الطرح الممزوج بالأساطير والخيالات التي تعكس توجهات أصحابها، وحجم معرفتهم بحقيقة ما حدث. ونتيجة لذلك لم تعترف شعوب شبه الجزيرة الأيبيرية بالمنجز الفني والحضاري الذي أبدعه المسلمون في بلادهم وخلفوه بها، ولا بالطابع الثقافي والمعماري المميز الذي عُرفت به بلاد الأندلس، بل نجدهم في الواقع قد نسبوا هذه الابداعات الفنية لشعوب هي في الأصل غربية كالرومان والقوط الغربيين، وهو ما عرضته كتابات الكثير من المستشرقين خاصة الإسبان والفرنسيين من أمثال "رودريجو كارو"، والمؤرخ الأشبيلي "ألونسو مورجادو"، و"بايستروس"، وفي الحقيقة فإن تجاهل الإسهامات الحضارية الإسلامية في الأندلس والعمل على التقليل من شأنها، يعكس تحيزاً واضحاً في السردية التاريخية والاستشراقية السائدة، لأن المسلمين في الحقيقة ينفردون دون غيرهم من الأمم بطراز من الفن المعماري، وهو ما لا نجده في بلاد الرومان أو غيرهم، ولو كان المنجز الفني والمعماري في بلاد الأندلس من إبداع الرومان أو القوط الغربيين - كما زعم السابقون - فلماذا لا نجد مثل هذا الفن سائداً في الأوطان الأصلية لهذه الشعوب؟ ونحن هنا لا ننكر ما خلفه الروم أو القوط الغربيون في إسبانيا من تراثهم الحضاري غير أنه في الواقع لا يرق لمستوى ما خلفه المسلمون بها من الناحية الجمالية والابداعية.

إن هذه الكتابات كانت سبباً في جهل الأوروبيين بهذه المرحلة المتقدمة من تاريخ المسلمين وبما عرفته المنطقة من تطور حضاري جعلها الجسر الذي انتقلت عبره الحضارة من الأندلس إلى بقية أوروبا، التي كانت في تلك الفترة تعيش عصراً من الجهل والظلمات والانحطاط، ويعتبر البعض من الباحثين أن ذلك يعود إلى أن هؤلاء المؤرخين والكتاب كانوا «رجالاً متعصبين لدينهم، لم ينصفوا الإسلام في الأندلس دوره الرائع الذي قام به في العصر الوسيط»⁽²⁾، لكن في فترة ليست بالبعيدة انتعشت المكتبات العربية وحتى الأوروبية بمصادر تاريخية كثيرة تناولت فترة الحكم الإسلامي في شبه جزيرة أيبيريا، عملت هذه الكتابات على كشف الستار على ما عمل المستشرقون السابقون من ذوي النزعة العرقية على إخفائه، وبذلك استطاع الأوروبيون أن يفتحوا على ما خلفه المسلمون في الأندلس من

(1) - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 311.

(2) - السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار المعارف، لبنان، ص 5، 6.

حضارة وعلوم وآداب وفنون، وأن يدركوا حجم ما ساهم به المسلمون فيما وصل إلى الأوروبيين من ضروب الحضارة والفن والأدب.

يعيدنا ما أسلفنا الإشارة إليه للحديث عن دور المثقف والمؤرخ والمستشرق في التأثير في شكل العلاقات بين الحضارات، وهو ما نلمسه هنا بوضوح مع الفئة الأولى من المستشرقين والمؤرخين المتعصبين دينيا وعرقيا وكيف أنهم ساهموا في توسيع الهوة بين الشرق والغرب والجهل بحقائق الأمور، نتيجة تزييف الحقائق واحتكار الأدلة والآثار التي من شأنها أن تظهر الحقيقة التي تم طمسها وإخفائها لأغراض وغايات معينة، وفي المقابل نجد أن الاهتمام بالموروث الثقافي الإسلامي في إسبانيا بدأ «نتيجة لجهود طائفة من المستشرقين الإسبان، لم يدخروا جهدا في كشف النقاب عن جمال هذه العصور الإسلامية ما قام خلالها من حضارات، وما خلفته للإسبان وللحضارة البشرية من تراث مجيد»⁽¹⁾ وهذه المقارنة بين الفتنتين من المستشرقين والمؤرخين تجعلنا نقف على حقيقة الدور الذي يؤديه المثقف في توجيه الرأي العام وفي بلورة موقف القارئ وتكوين وجهة نظره اتجاه الغير وبالتالي التأثير على مسار الأمور، والفرق شاسع بين المثقف المعتدل والمثقف في علاقته بالسلطة، الأمر الذي يجعل تأثير النوع الثاني في المتلقي قائما على أغراض خادمة للسلطة ومدعومة من طرف السلطة ذاتها.

لم يكن سقوط غرناطة نهاية لسلسلة العنف والدموية التي عاشها المسلمون في الأندلس، لأن تأسيس إسبانيا الجديدة اقتضى من حكامها تخلص المنطقة من كل القيم الإسلامية التي ترسخت في نفوس الأفراد في فترة الحكم الإسلامي للأندلس، فبعد سقوط آخر معاقل المسلمين في شبه جزيرة أيبيريا ومغادرة "أبو عبد الله محمد الصغير" للبلاد بدأت معاناة المسلمين، مع نقض النصارى عهودهم اتجاه المسلمين، وتنكرهم لكل الوعود التي حملتها معاهدة تسليم غرناطة، وبذلك دخل المسلمون مرحلة جديدة من الحياة حملها مصيرهم الجديد بعد ضياع الحكم الإسلامي، حيث لم يلتزم الإسبان بالحفاظ على الحريات الدينية للمسلمين في المنطقة ولا بالأماكن المقدسة لهم، بل إنهم قاموا بطرد المسلمين باعتبارهم كفارا، وتنصير من بقي منهم في البلاد والتضييق عليهم ومنعوا تواصلهم مع إخوانهم المسلمين لأن ذلك من شأنه أن يصعب عملية تنصيرهم، في المقابل اضطر الكثير من المسلمين الذين لم يتمكنوا من مغادرة إسبانيا للخروج عن دينهم والتنصر لغرض قبولهم للعيش هناك، غير أن الإسبان لم يرضوا بنصرانية هؤلاء واعتبروهم في درجة أدنى من النصارى الأصليين حتى أنهم سموهم بالمورسكيين (Moriscos) وقد بقي هؤلاء الموريسكيون تحت مراقبة محاكم التفتيش الإسبانية بهدف ضمان التزامهم الفعلي بالمسيحية، وفي سبيل ذلك تعرضوا للاضطهاد على مدى قرن من الزمن، وانتهى الأمر بطردهم نهائيا من إسبانيا بين سنتي 1609-1614م بحجة أنهم يشكلون تهديدا للأمن القومي والديني.

لقد كانت محاكم التفتيش الإسبانية من أقذر المؤسسات العقابية التي عرفها العالم، وربما أكثرها شناعة، وقد تأسست هذه المحاكم على يد الرهبان اليسوعيين الذي كانت مهمتهم معاقبة كل من رفض عقائد النصارى من

(1) - حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 311.

المسلمين وتجريمه بتهمة الكفر، إضافة إلى المراقبة الشديدة للموريسكيين والتأكد من حقيقة إيمانهم بالمسيحية، والكشف عن المسلمين الذين يدعون النصرانية، فكان الاسبان يفتشون بيوت المورسكيين ويشددون عليهم المراقبة ويضيقون عليهم في شتى جوانب حياتهم، وقد حملت الوثائق القضائية جملة من القواعد والضوابط التي وضعها الديوان المقدس والتي بموجبها يتم الفصل في شؤون العرب المنتصرين فيما يخص تهم الكفر والمروق التي نسبت إليهم.⁽¹⁾ إضافة لمصادرة أموالهم، وإهانة كرامتهم، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كان الهدف كما يزعمون هو استعادة الأرض وطرد المسلمين، فلماذا فتحت أبواب محاكم التفتيش والتعذيب للمسلمين بعد تمكن الاسبان من هدفهم؟ يحمل ذلك تناقضا، يجعلنا نفكر في أن الهدف الحقيقي من كل ما حدث أكبر من مجرد استعادة الأرض، بل هو منصب على القضاء على الثقافة والهوية الإسلامية، وأن العنف والتعذيب هو جزء من سياسة ممنهجة خادمة لذات الغرض، فلقد كانت محاكم التفتيش بذلك أكبر مثال على التعصب الديني ورفض الاختلاف وتبني نموذج الهوية الدينية الواحدة والمركزية.

والسؤال الأهم هنا: هل تحدث المؤرخ والمستشرق والمثقف الاسباني والمتأسبن عن جرائم القساوسة والملوك ورجال الدين في محاكم التفتيش وإهانة المسلمين وتعذيب المورسكيين بنفس الحماس الذي حرك أعلامهم للحديث عن الفتح الإسلامي باعتباره غزوا وعن حروب الاسترداد باعتبارها نصرا قوميا واستعادة للحقوق؟ هنا نجيب: لا. لأنهم هم أنفسهم يدركون بشاعة هذه المحاكم وأنها لا تتناسب مع ما تم إلصاقه بالمسلمين من جرائم، غير أن الرواية التاريخية الغربية هي رواية انتقائية غايتها إبراز ما يخدم الأيديولوجية القومية الاسبانية ويظهرها البطولة، وبالتالي إخفاء كل ما من شأنها أن يمس بهذه الهالة البطولية قدر المستطاع. وهنا نجد الاستخدام السياسي للتاريخ يجعله أداة لتعزيز القومية الاسبانية، وتشكيل السلطات للوعي الجماعي من خلال الرواية التاريخية.

إن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين الاسبان في فترة حكم الدولة الإسلامية في الأندلس لم تقتصر على الصراع فقط، بل كانت العلاقات بين غالبية من في الأندلس على اختلاف أصولهم نموذجا حقيقيا للتعایش الثقافي وهو ما يثبت أن الفتح الإسلامي للمنطقة لم يكن من ضمن نواياه خلق جو من الصراع والعداء، بل إضافة لكونه فتحاً دينياً كان فتحاً ثقافياً وعلمياً وحضارياً، دخلت معه شبه جزيرة إيبيرية وأوروبا لاحقاً مسارات التطور والحضارة واكتشاف العلوم والاستفادة مما توصل إليه المسلمون من تطور حضاري ورفي ثقافي وأخلاقي. وقد كونت حلقات التواصل بين الطرفين جملة من التقاليد المشتركة، نتيجة التأثيرات المتبادلة، ولعل التأثير الأكبر كما تذكر كتب التاريخ كان صادراً عن المسلمين بشكل أكبر، والدليل على ذلك أن قرطبة التي اتخذها المسلمون عاصمة لدولتهم «بلغت في هذا العهد تطورا عمرانيا لا مثيل له في دول العالم المعاصرة، وأحسست بتفوق ثقافتها على سائر الثقافات في الولايات المسيحية بإسبانيا ... فُرضت هذه الثقافة على "قشتالة" في عهد "فرنان جنثال"، و"نافارة" في عهد

(1) - راغب السرجاني، مرجع سابق، ص 697.

"سانشو البدين"، وتغلغلت التأثيرات الإسلامية في كيان إسبانيا تغلغلا عميقا بحيث تجلت مظاهرها في الحياة العامة والتقاليد واللغة والآداب والفنون والفلسفة⁽¹⁾. فكانت بذلك مركزا حضاريا متطورا.

وإضافة إلى "قرطبة"، كانت "طليطلة" حلقة الوصل بين بلاد الأندلس وبقية أوروبا عن طريق نقل حضارة المسلمين إلى الشمال الإسباني ومنه إلى الدول الأوروبية التي أتيح لها الاطلاع على ثقافة المسلمين والتشرب من فلسفتهم وعلومهم وآدابهم وفنونهم، من خلال ترجمة تراث المسلمين إلى اللاتينية، وكانت حركة الترجمة قد بدأت في القرن العاشر ميلادي مع "مدرسة قطلونية" والتي كان من أشهر مترجميها "الراهب جربرتو"، ثم ازدهرت هذه الحركة في القرن الثاني عشر مع مدرسة طليطلة التي انتعشت بمؤلفات المفكرين العرب والمسلمين، فبرز جملة من المترجمين أمثال "ألفونسو الحكيم"، "دومنجو جنثالث"، و"خوان إسبالنسي"، من خلال الترجمة من العربية إلى لغة دارجة ثم إلى اللاتينية المدرسية، كما اهتم بعض الأجانب بالترجمة في طليطلة ممن سحروا بعلوم المسلمين وثقافتهم وكان أعظمهم وأغزرهم إنتاجا الإيطالي "جيراردو دي كريمونا"، الإنجليزي "أديلاردو دي باث" والألماني "هرمان"، وتواصلت حركة الترجمة في القرن الثالث عشر مع بعض علماء اليهود مثل "يعقوب بن أباماري"، و"لوفي بن خرسون"⁽²⁾.

وكان من مظاهر تأثير ثقافة المسلمين في الفكر الأوروبي عامة والإسباني خاصة هو انتقال بعض الفنون كالأزجال والموشحات إلى الشعر الشعبي الإسباني، إضافة إلى التأثير الكبير في مجال الأدب الذي ساعد في تطور القصة الأوروبية في العصور الوسطى، والتأثر ببعض مظاهر الأدب الأندلسي كالملاحمة التي ظهرت في كتب التاريخ الأندلسي القديمة، كما ساعدت حركة الترجمة التي انصبت على ترجمة كتب الفلاسفة والمفكرين المسلمين في ازدهار الحياة العقلية في إسبانيا التي من خلالها بدأ اتصال الفكر الغربي بالفلسفة العربية بداية من القرن الثالث عشر ميلادي، الذي كان بداية الامتزاج بين الفلسفة الإسلامية ونظريات الفلاسفة الاغريق، وكانت للشروحات التي قدمها ابن رشد فضل كبير في اطلاع المدرسين على الفلسفة الاغريقية، ورغم ترجمة كتب فلاسفة آخرين أمثال "ابن مسرة" و"ابن طفيل" و"ابن ماجة" إلا أن شروحات ابن رشد ومؤلفاته كانت الأكثر نصيبا من الترجمة كونها حظيت بإعجاب كبير⁽³⁾.

وعلى غير المتوقع لم يكن سقوط الأندلس نهاية للأثر الإسلامي في المدن الإسبانية، بل على العكس ساهم من بقي من المسلمين في إسبانيا في دعم المراكز الثقافية الإسلامية بمخلفات حضارة المسلمين، حتى أن استخدام اللغة العربية بقي فترة من الزمن بعد سقوط الحكم الإسلامي متداولاً في جميع المعاملات التجارية⁽⁴⁾. وهذا إن دل

(1) - السيد عبد العزيز سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1985، ص 305.

(2) - المرجع نفسه، ص 306-314.

(3) - المرجع نفسه، ص 307-315.

(4) - السيد عبد العزيز سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مرجع سابق، ص 306.

على شيء فإنه يدل على أن محاكم التفتيش على الرغم من كافة التضييقات التي مارستها على المسلمين والمورسكيين للقضاء على الهوية الإسلامية في المنطقة، إلا أن ذلك لم يكن بالأمر السهل نظرا لتغلغل الثقافة الإسلامية في أعماق المجتمع الإسباني لقرون طويلة ساهمت في ثراء قاموس اللغة الإسبانية بعدد هائل من المفردات العربية، وتشبع المجتمع بالقيم الإسلامية والثقافة العربية.

3. الحروب الصليبية: حقيقة الحروب الدينية

لقد كانت الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر ميلادي البداية الفعلية لاكتشاف الشرق والعالم العربي، وما قبل اندلاع هذه الحروب كانت المعرفة الغربية بالشرق محدودة، خاصة وأن التنقل نحو الشرق كان محصورا في غايات تجارية واقتصادية وذلك لم يتح للأوروبيين المعرفة التامة بحقيقة الشرق، حتى أن الرحلات الاستكشافية التي غرضها الاطلاع على واقع الشرقيين لم تكن متاحة للجميع.

لقد جاءت الحروب الصليبية تعبيرا عن العقلية الأوروبية في العصور الوسطى التي وصفت بأنها عصور الحرب والإيمان، وعُرفت الحملات الصليبية لدى مفكري العصور الوسطى المسيحيين بأنها حروب مقدسة قامت لأغراض دينية جلية بتفويض إلهي لرجال الدين، وكانت هذه الحملات تعرف بالحج الجماعي أو الهجرة الجماعية من الغرب نحو الشرق بغرض استرجاع الأماكن المسيحية المقدسة الموجودة في فلسطين من يد المسلمين. أما لدى فلاسفة عصر النهضة فاكسب مفهوم الحروب الصليبية دلالة سلبية عبر عنها العقلانيون بأنها انعكاس للعقلية الجامدة والمتحجرة التي سادت العصور الوسطى، والتي باشتدادها انفجرت معبرة عن روح التعصب والحماس والغيرة العمياء التي ميزت هذا العصر، وفي التاريخ السياسي تعرف هذه الحملات بأنها حركة استعمارية غربية للحصول على مستعمرات أكثر ثراء. (1)

وأما عن الأسباب التي اتخذتها الكنيسة دوافع لشن هذه الحروب كما يعرضها "ول ديورانت"، فهي ثلاثة أسباب رئيسية: أولها زحف الأتراك والسلاجقة وانتزاعهم بيت المقدس من يد الفاطميين سنة 1070م، وما نتج عنه من ظلم وتحقير للحجاج المسيحيين، إضافة إلى ما لحق بالإمبراطورية البيزنطية من مراحل الضعف والتفكك، وهي التي كانت طوال سبع قرون تقف بين أوروبا وآسيا، تصد كل خطر محقق بأوروبا قادمة من الشرق، كل ذلك إلى جانب رغبة المدن الإيطالية في توسيع مجال سيطرتها التجارية نحو الشرق الأدنى. (2)

ولم يكن لفظ الصليبية مستخدما في الحملات الأولى التي شنّها المسيحيون في القرن الحادي عشر، بل كانوا يسمون أنفسهم بحجاج الأماكن المقدسة، وفي المقابل لم يستخدم المسلمون أيضا لفظ الصليبية بل كانوا يسمون

(1) - عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص ص 07، 09.

(2) - ول ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المجلد الرابع، الجزء الرابع، ص ص 11-13.

الغزاة المسيحيين بالإفرنج^(*)، وذلك لوعيهم ببطلان الادعاء بدينية وقديسية هذه الحروب، فرغم وعي المسلمين ما في المسيحية من دعوة للتسامح والسلام والعفو عن الغير، إلا أنهم أطلقوا على هذه الفئة من المسيحيين لفظ الإفرنج لأنهم كانوا يعتبرونهم برابرة ومشركين وليسوا مسيحيين حقيقيين، أما لفظ الصليبية فقد بدأ استخدامه في القرن الثاني عشر عندما بدأ المحاربون المسيحيون يطرزون رمز الصليب على ملابس القتال.

وبذلك فإن هذه الحملات لا تعدو أن تكون صورة من صور الاستعمار الديني والتوسع الغربي في الشرق بهدف توسيع حكم الكنيسة الغربية ومد نفوذها في الشرق، فقد شكلت الحروب الصليبية عند البعض من المؤرخين امتدادا للصراع القديم بين الإمبراطورية الغربية اليونانية وبين الإمبراطورية الشرقية الفارسية، وهي بذلك تعد شكلا من أشكال العلاقة بين الغرب والشرق في العصور الوسطى، وقد كانت هذه الحملات من تنظيم وتدبير النورمانديين والفرنسيين بالخصوص، غير أنه شارك فيها إضافة إلى الاثنين، الكثير من الأمم والممالك الأخرى التي مثل البعض منها الشرق والبعض الآخر كان في صف الغرب، كالفرس وممالك إنجلترا وألمانيا وسكان بعض المدن الإيطالية، والدول الاسكندنافية كالنرويج والدنمارك والسويد، إضافة إلى السلاجقة والفاطميين والأكراد وغيرهم من الشعوب، كما شارك البيزنطيون المسيحيون في بعض الحملات الصليبية فكانوا أحيانا حلفاء للغرب وفي أحيان أخرى أعداء، وبذلك فإنه يمكن اعتبارها حربا عالمية في العصور الوسطى، والتي وإن كانت تحركها دوافع دينية عقائدية، فإن ذلك لم يمنع أن يكون من بين غاياتها أيضا البحث عن موارد جديدة نظرا لما عانتها أوروبا وتحديدا فرنسا من محدودية الموارد في تلك الفترة. وبذلك فإن النظرة الغربية للحركة الصليبية لم تكن واحدة بل نجد انقسام الآراء بين من يؤيد هذه الحركة ويعتبرها ضرورة دينية، وبين من يعارض التوجه العسكري الغربي نحو الشرق في تلك الفترة.

هناك من اعتبر أن الحملات الصليبية «ما هي إلا السياسة الخارجية للبابوية»⁽¹⁾ لكونها قامت أساسا بإشراف من البابوية، حيث بدأت هذه الحملات نحو الشرق بعد خطاب ألقاه البابا الفرنسي "أوربان الثاني"^(*) (Urban)، بابا روما والكنيسة الكاثوليكية، في نوفمبر من سنة 1095م، في مجلس مدينة "كليرمونت فيراند" (Clermont-Ferrand) الفرنسية، دعا من خلالها المسيحيين إلى ضرورة شن حملات عسكرية غرضها استرجاع

(*) - جاء في المعجم الوسيط أن الإفرنج، والإفرنجية هم جيل من الناس يسكنون أوربا (أنيس إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، 2004، ص 21)، "وتعبر الفرنجة، يقصد به الكاثوليك، ثم ضم إليهم البروتستانت. والفرنجة اسم يميزهم عن المسلمين، وعن اليونان" (برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة: نبيل صبحي، القاهرة، ص 38).

(1) - محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية والعلاقات بين الشرق والغرب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الأولى، 1999، ص 12.

(*) - يدعى Odo أو Eudes ولد سنة 1035م في "شاتيون سير مارين" بفرنسا، من عائلة ذات أصل نبيل، درس على يد القديس "برونو" في "ريمز"، والتحق بالسلوك الكنسي هناك، وفي سنة 1068م أصبح راهبا في "كلوني"، والتحق بخدمة "البابا جريجوري السابع" ودعم شرعية هذا الأخير في صراعه مع الإمبراطور "هنري الرابع"، وصار أسقف "كاردينال" لأوستيا، ثم خدم في ألمانيا بين سنتي 1084-1085م، ثم تم انتخابه في تراسينا جنوب روما، وواصل عداؤه تجاه الإمبراطور "هنري الرابع"، حمل اسم "أوربان" وعرف بسياسة الإصلاح التي واصل فيها جهود قدامته "البابا جريجوري"، توفي سنة 1099م، بعد أسبوعين من استيلاء الصليبيين على بيت المقدس، وبعد 8 سنوات من رحيله تم تطويبه من طرف "البابا ليو الثالث عشر"، أي اعتباره من الأبرار الخالدين من وجهة نظر الكنيسة. (محمد مؤنس عوض، البابا أوربان الثاني والفقهاء علي بن طاهر السلمي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد 38، الجزء الأول، ص 19، 20).

الأراضي المقدسة في فلسطين من يد المسلمين، من خلال خطاب منمق غرضه إثارة الحماسة الدينية في نفوس الأوروبيين.

فبعد أن بدأ خطابه بدعوة للإصلاح الداخلي في أوروبا الغربية مؤكداً على ضرورة بعث القيم الأخلاقية من جديد من عدل ومساواة وعفة وتواضع... إلخ، وذلك كنوع من الاستعداد الروحي للحروب الصليبية، دعا إلى أهمية العمل الموحد واحترام القوانين مشيراً في ذلك إلى ضرورة عدم خرق "الهدنة الإلهية" بين المسيحيين، وأن يوجه الأمراء عداءهم ضد بعضهم لوحدهم في محاربة الشرق، ثم انتقل بخطابه للحديث عن الحالة في الشرق مشيراً إلى أن ما حققه العرب والأتراك من انتصارات في الإمبراطورية البيزنطية يوجب من الغرب المسيحي اتخاذ خطوة جادة اتجاه ذلك بهدف حماية المسيحيين في الشرق.⁽¹⁾ هذه الدعوة تعرض الحملات الصليبية كفكرة أساسها الصراع الديني بين الشرق والغرب على امتلاك الأماكن المقدسة كأورشليم وأرض الميعاد^(**)، فمادامت تقع في الشرق فهي بحكم موضعها هذا ملك للشرقيين، وهو ما وجد فيه الغرب استيلاءً يجب انهماؤه باسترداد هذه الأجزاء المقدسة لأنها حق للمسيحيين، وإلى هنا يبدو الدافع المسيحي مشروعاً وعادلاً كما أراده "البابا أوربان" أن يظهر.

غير أنه وفي نهاية خطابه يظهر وجه آخر للبابا "أوربان الثاني"، حيث يعلن في صراحة بداية أولى الحملات الحربية الصليبية قائلاً: «وبناء على ذلك فيني، أو بالأحرى فإن الله يطلب إليكم باعتباركم من أتباع المسيح أن تنتشروا هذا (الخطاب)، في كل مكان لحث الناس من كل الطبقات [...] لمد يد العون سريعاً لهؤلاء المسيحيين، وأن تمحوا ذلك الجنس الديني من أرض إخوانكم!»⁽²⁾ فما كان من الجميع إلا أن يستجيب قائلاً: «وهذا ما يريد الله». ⁽³⁾

إن الحركة الصليبية لم تكن مجرد رد فعل على ممارسات السلاجقة والأتراك اتجاه مسيحي الشرق، كما زعم البابا أوربان، بل كانت إستراتيجية مدروسة ومحكمة التخطيط بدءاً من خطابه الذي لم يكن خطاباً عادياً، بل كان خطاباً محكم التركيب الغاية منه استثارة الحماسة الدينية للمسيحيين الأوروبيين وذلك من خلال:⁽⁴⁾

1. التركيز على البعد الإثني والعربي للفرنجة: من خلال توجيه النظر إلى ما يتميز به الفرنجة عن غيرهم من البلاد والعقيدة الكاثوليكية وهو ما يعكس تفوقهم العرقي عن غيرهم، حيث بدأ خطابه بقوله: «يا شعب الفرنجة!

(1) - عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص 10.

(**) - أرض الميعاد: أو أرض المعاد، أو الأرض الموعودة، أو أرض إسرائيل ويقصد بها الأرض التي وعد الله بها شعبه المختار - كما يعتقد اليهود - وخصهم بها دون غيرهم من الشعوب الأخرى كما ورد وتكرر في أسفار العهد القديم، وأسطورة أرض الميعاد ارتكزت على أسطورة قديمة للكنعانيين الذين كانوا يعتبرون أنهم شعب إيل وشعب الإله الخاص. والأرض الموعودة لدى اليهود هي الأراضي الفلسطينية أو أرض كنعان القديمة، على اعتبار أن الله وعد إبراهيم ونسله من بعده بامتلاك فلسطين وما حولها ملكية أبدية. (إحسان الديك، أسطورة أرض الميعاد بين الاختلاق والتلقي، ضمن فعاليات مؤتمر النص بين الإنتاج والتلقي، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب، 03-05/11/2016، ص ص 02-05).

(2) - عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص ص 10، 11.

(3) - المرجع نفسه، ص 10.

(4) - علي محمد الصلابي، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 40-43.

- شعب الله المحبوب المختار!«⁽¹⁾، إضافة إلى التذكير بالأعجاد التاريخية للمسيحيين في خدمة الدين «ألا فليكن من أعمال أسلافكم ما يقوي قلوبكم -أعجاد شارلمان وعظمته، وأعجاد غيره من ملوككم وعظمتهم-».⁽²⁾
2. **المبالغة في تصوير فظاعة ما تعرض له المسيحيون في الشرق:** مشيراً إلى أن جنساً أدنى من الجنس المسيحي، ومن عرق لعنه الله -حسب وصفه- تجرأ على المساس بكرامة المسيحيين في الشرق، «لقد جاءت [...] أبناء محزنة تعلن أنّ جنساً لعينا [...]»، قد طغى وبغى في تلك البلاد، بلاد المسيحيين، وخرّبها بما نشره فيها من أعمال السلب والخرائب؛ ولقد ساقوا بعض الأسرى إلى بلادهم وقتلوا بعضهم الآخر بعد أن عذبوهم أشنع التعذيب. وهم يهدمون المذابح في الكنائس، بعد أن يدنسوها برجسهم»⁽³⁾. وبالتالي لا منقذ ولا مخلص لهم سوى الغرب المسيحي، الذي يجب أن يتكاتف أبناؤه للقضاء على ذلك الجنس الملعون.
3. **إثارة المطامع في ثروات الشرق:** «هذه الأرض التي تسكنونها الآن [...] ضيقة لا تتسع لسكانها الكثيرين، تكاد تعجز عن أن تجود بما يكفيكم من الطعام [...] إن أورشليم أرض لا نظير لها في ثمارها. هي فردوس المباح»⁽⁴⁾ مشيراً إلى أن خيرات الأرض في فرنسا شحيحة جداً مقارنة مع ما تفيض به "أرض كنعان" من لبن وعسل. وهنا يظهر الدافع الاقتصادي والبعد المادي للحركة الصليبية والذي عملت البابوية على دسه بطريقة غير مباشرة في دعوتها لنصرة المسيحية في الشرق.
4. **الوعد بالغفران الكنسي لكل من شارك في الحرب:** فإن بقي حياً محيياً ذنوبه، وإن استشهد كتب من الأبرار. وهو ما يجعل كل من يرفض المشاركة في الحرب يرفض في الوقت نفسه الغفران. «فقوموا بهذه الرحلة راغبين متحمسين تتخلصوا من ذنوبكم، وثقوا بأنكم ستنالون من أجل ذلك مجداً لا يفنى في ملكوت السماوات».⁽⁵⁾
5. **إثارة الشعور الديني بأن حماية بيت المقدس مسؤولية الغرب المسيحي:** لأنها مسقط رأس المسيح، وهي جنة الله في الأرض بالنسبة للمسيحيين، ومقصد حجهم، فهي بذلك أرض طاهرة لا يجب أن تدنسها أقدام الكفار.
6. **تدعيم الخطاب البابوي بالنصوص الدينية من الكتاب المقدس:** وهو ما من شأنه أن يضيف قدسية على خطاب "البابا أوربان الثاني"، وأن يثير في نفوس المسيحيين الحماسة الدينية التي تدفعهم للتضحية من أجل المسيحية، فكان يكثر استخدام النصوص الدينية التي تحقق هذا الغرض من قبيل: «من أحب أبا أو أما أكثر مني فلا يستحقني ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني».⁽⁶⁾
7. **التركيز على حماية بيت المقدس كغاية قصوى، وإخفاء الغايات الأخرى للبابوية:** لم يكن الاستيلاء على بيت المقدس الهدف الوحيد للبابوية، لكنه كان الهدف الوحيد الذي تم الإعلان عنه في هذا الخطاب، وذلك

(1) - ول ديورانت، مرجع سابق، ص 15.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - المرجع نفسه، ص 15، 16.

(5) - المرجع نفسه، ص 16.

(6) - إنجيل متى 10: 37.

بمراعاة الأولوية الدينية، وبعد نجاح هذا المشروع يصبح من الممكن الإفصاح عن بقية الغايات كالرغبة في توحيد الكنائس وإخضاع الكنيسة الشرقية لسيطرة الكنيسة المركزية في روما، إضافة إلى الهدف التنصيري.

8. تقديم مشروع عام يوحد شعوب الغرب: رغم اختلاف عاداتها واهتماماتها، وذلك من خلال قيام هذا المشروع على ضرورة المطابقة بين الفكر المسيحي السائد في الغرب والواقع الذي عملت الكنيسة على تحقيقه بمنح الحرب مشروعية أخلاقية.

إن هذا الخطاب البابوي يعكس بشكل جلي نزعة العنصرية المتجذرة في الفكر الغربي، والتي ترى الآخر الشرقي بنظرة الدونية والاستحقار، معتبرة الشرق عدوها التاريخي الذي يجب أن يمحي - كما جاء في خطابه - أو أن يخضع لهيمنة الغرب المسيحي، فنتيجة لهذه الكلمات التي ألقاها "البابا أوربان الثاني"، والتي عمل من خلالها على إشعال نار الفتنة والحرب في النفوس، دخل العالم القديم سلسلة من الحروب والعنف التي استمرت إلى نهاية العصور الوسطى في القرن الخامس عشر. وبالتالي فإن هذا الخطاب وإن كان يعري العقل الغربي، فإنه في المقابل يكشف أن "البابا أوربان" مجرد مدعي وليس متدينا حقيقيا، لأن القيم المسيحية الحقيقية لم تدع يوما للأناية أو العنصرية أو الفردانية، بل إن السلام وتحقيق الأمن والعيش المشترك كان من ضمن تطلعاتها. «وَسَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لَا تُقَاوِمُوا الشَّرَّ بِمِثْلِهِ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ، فَأَدِرْ لَهُ الْخَدَّ الْآخَرَ».⁽¹⁾

ولم تكن هذه الحروب التي استمرت لقرنين من الزمن (الثاني عشر والثالث عشر ميلادي)، سوى حالة من الاستمرار للفكر اليوناني والتراث الهيليني الذي غذى الفكر الأوروبي بروح التميز والتفوق والاستعلاء التي تعطيه مشروعية فرض الهيمنة والسيطرة على العالم كله، والطريق إلى ذلك يكمن في محاربة الشرق وإنهاء وجوده أو ضمه للغرب، من خلال حملات ذات صبغة دينية ترى في الشرق الجغرافي مناطق تمثل جزءا من حدود الغرب، وهو ما يوضحه النص التالي: «يمكن ملاحظة أن تشخيص المصدر الأساسي لجميع وجوه المشكلة يحمل دلائل الاستمرار، وأن الأساس الذي بنيت عليه كل هذه التحرشات مرده إلى العقل اليوناني، وتراث المثل الهيلينية التي ظلت ضاغطة على الأوروبيين الأوائل، وكانت تهدف إلى محاصرة العالم كله».⁽²⁾

وبالتالي يمكن أن نختصر الحروب الصليبية بالقول أنها صراع سياسي تحت غطاء ديني، فإن كانت هذه الحملات قد انطلقت تحت غطاء ديني فإن ذلك في الحقيقة لم يكن سوى مجرد ادعاءات وذرائع تم تصديرها للعالم لمنح هذه الحركة شيئا من المشروعية والعدل، فهذه الحروب التي اندلعت تحت عباءة الكنيسة الكاثوليكية رافعة شعار الصليب الذي يرمز في العقيدة المسيحية إلى معاني الفداء والتضحية من أجل الغير، وهنا تكمن المفارقة بين رمزية الصليب وبين استخدامه في هذه الحروب، هذه المفارقة التي من شأنها تعرية العقل الغربي وفضح حقيقة الحركة

(1) - إنجيل متى 05: 38-40.

(2) - عزيز سوريال، مرجع سابق، ص 12.

الصليبية والكشف عن أكذوبة الحروب الدينية المقدسة، فهي من جهة تقوم على أساس قيم الفداء والتضحية والإيثار، ومن جهة أخرى تتم بمقتضى الاعتداء على الغير بوحشية وهمجية بربرية، كما فعل الفرنجة مع المسلمين في الشرق على مدار ثماني حملات. وهو الأمر الذي يتنافى مع الفكر المسيحي ذاته والذي يرفض تنظيم حملات عسكرية مسلحة ضد الآخرين دون توفر الشروط التي تمنح هذه الحروب صفة المشروعية، كون التعاليم المسيحية حملت دعوات صريحة للسلام والتسامح والعفو والعيش المشترك.

وما يثبت النوايا الحقيقية للحركة الصليبية، ويكشف أن دوافعها الدينية ماهي إلا مجرد ادعاءات كاذبة غرضها تصنيف هذه الحروب ضمن ما يعرف بالحروب العادلة وبالتالي جعلها مشروعة، فبخلاف ما كان شائعاً وقتها وهو أن هذه الحروب جاءت بدعوى نصرته المسيح وأتباعه، نجد الحملات المسيحية هاجمت مناطق هي في الأصل مسيحية، فالحملة الرابعة (1202-1204م)، انحرفت فيها الأحداث عن مسارها الأول والمعلن بالعمل على استعادة القدس من أيدي المسلمين، إلى مهاجمة الإمبراطورية البيزنطية في روما وغزو القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية وتدميرها ونهب خيراتها. فإذا كانت هذه الحروب قائمة على أساس ديني جليل وهو حماية المسيحيين في الشرق واستعادة الأراضي المقدسة، أليس من المنطقي أن تعمل الحملات المسيحية الغربية على التعاون مع الإمبراطورية البيزنطية المسيحية لتحقيق الهدف المسيحي بدل مهاجمتها؟ غير أن ما حدث بالفعل كشف عن الدوافع الخفية لهذه الحركة والتي من بينها القضاء على الإمبراطورية الرومانية الشرقية والقضاء على الأرثوذكسية المسيحية. حتى أن هذه الحملات قد وجهت في كثير من الأحيان وبدعم من البابوية في روما ضد بعض الملوك أو الأمراء الأوروبيين المتمردين على الحكم البابوي في روما الذي كان يفرض هيمنته على جميع الممالك الأوروبية، وهو ما يفضح نزعة الأنانية والفردانية والشر المتجذر في البابوية الأوروبية، فيقال بأن قادة الجيوش في مثل هذه الحملات الموجهة داخليا في أوروبا كانوا يسألون البابا الروماني: «كيف نعرف المؤمن من الكافر، فيرد: أرسل الجميع إلى الرب ودعه هو يحكم».⁽¹⁾

وبالتالي فإن الأسس التي قامت عليها الحركة الصليبية تتنافى بوجه مباشر مع عقيدة "الحرب العادلة" (Bellum Justum) في الفكر المسيحي، فالشروط التي وضعها الفكر الفلسفي المسيحي لتبرير حالة الحرب أخلاقيا، إذا ما حاولنا تطبيقها على حالة الحروب الصليبية نجد أنها ظاهريا قد تجعل من هذه الحركة حالة حرب عادلة، غير أن في باطنها انحرافا عن القيم الحقيقية للحرب العادلة، فلم يكن السبب الدافع لهذه الحرب عادلا بالقدر الذي قصده "أوغسطين" أو "توما الإكويني"، حيث لم تكن الغاية نصرته المظلومين المسيحيين في الشرق بقدر ما كانت إنهاء وجود الشرق وضم أراضيه إلى الغرب، أما عن شرطها الثاني فإنها وإن قامت بقرار ممثل للسلطة الحاكمة "البابا أوربان" إلا أنه في ذلك استغل العاطفة الدينية للأفراد في تحقيق أغراضه من هذه الحملات، وأما الشرط الثالث

(1) - وليد فكري، الحروب الصليبية، أكذوبة الحروب الدينية، (2021-11-19) https://youtu.be/kp0a14sac0s?si=mZiffiQuEM5_3wnn، تم الإطلاع في: 02-22-2025.

الذي يقضي بأن لا يكون للمحاربين نوايا خفية وغايات أخرى غير نية رد الظلم وإيقاف العدوان، فإنه لم يكن ساريا من الأساس.

تميزت العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في فترة الحروب الصليبية بجو دائم التوتر، فلم تكن العلاقات السلمية بين مسيحيي الغرب وبين الشرقيين مسلمين كانوا أو حتى مسيحيين، سوى بضع حالات استثنائية، يتحدث "إبراهيم الحيدري" في كتابه: "الشرق في عيون الغرب" عن تلك العلاقة الودية التي أقامها "فريدريك برنارد الأول" مع البدو في الصحراء العربية⁽¹⁾، كما تشير بعض كتب التاريخ إلى أن هذه الحروب لم تقم على الفضاة والتدمير الذي شهدته أوروبا في عداة المسيحيين لبعضهم، أو في حرب المائة عام بين فرنسا وإنجلترا، التي تعكس بربرية العلاقات الإنسانية في أوروبا، فقد كانت الحملات الصليبية حروبا بعيدة عن أوجه الخداع والحيلة والتخريب، بل كانت حروبا دبلوماسية لم تنقطع فيها العلاقات بين حكام الطرفين، ويتجسد ذلك في العلاقات بين "هارون الرشيد" و"شرلمان"، وبين "فريدريك الثاني" و"السلطان الكامل الأيوبي"⁽²⁾. ولعل القائلين بهذا الرأي يستندون في موقفهم هذا إلى القيم التي ميزت المجتمعات الإسلامية والتي كانت مناهضة لكل ما من شأنه أن يشكل انحرافا للفطرة السليمة وإرادة الخير. أو يمكن اعتبار الجنوح إلى السلم وإلى التشاور من طرف المسيحيين هو في حد ذاته حيلة من حيل الحرب، أو أنه محاولة للخروج من مأزق الهزيمة المؤكدة في بعض المعارك.

وبخلاف ذلك تميزت العلاقة بين الطرفين بحالة من العداء المستمر، والتي تعرض خلالها أبناء المنطقة الشرقية للاستغلال من طرف الغربيين، كما كانوا يوصفون عندهم بأحققر الصفات وأبجس الألفاظ، وحتى وإن نال الشرقيون إعجاب بعض المسيحيين الغربيين -استثناء- فإن ذلك منع المسيحيين من الاعتراف لهم ولجهد كونهم مسلمين وغير مسيحيين بأي ميزة كانت، كالشجاعة، والقوة والتسامح الديني، والسماح للحجاج المسيحيين بزيارة الأماكن المقدسة ككنيسة القيامة. وبالتالي وكرد فعل طبيعي فإن هذه الممارسات الحقيرة التي تلقاها الشرقي من الغربي في مرحلة الحروب الصليبية كانت كفيلة بأن تجعله يكره الغرب المسيحي كل الكره.

أما بالحديث عن الأثر الذي خلفته الحملات الصليبية على الحضارتين وعلى العلاقات بين الشرق والغرب فيمكن القول أنه ومن ناحية أخرى ورغم الطابع السلبي العدائي الذي ميز هذه الحركة، إلا أنها في مقابل ذلك كان لها دور كبير في تبادل التأثيرات بين الشرق والغرب ونقل المنجز الحضاري الإسلامي إلى الغرب والاستفادة منه، حيث واجه الغرب موجة كبيرة من الشرقنة أو التمشق الذي لم يستطيعوا مواجهته أو الصمود أمامه، فقد شكلت بلاد الشام باعتبارها منطقة متنازعا عليها كيانا حضاريا عميق الهوية، أخضع الغزاة لهويته، حيث كانت بلاد الشام في السابق منطقة احتواء تلتقي فيها الحضارات كالمصرية والفارسية واليونانية والرومانية، وبذلك فقد كان الوافد إلى أرضها يقابل بالتأثير الكاسح من طرف أبنائها حيث يعتقد الدكتور "محمد مؤنس عوض"، أن تلك البلاد تنفرد

(1) - إبراهيم الحيدري، مرجع سابق، ص 14.

(2) - عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص 12.

عن غيرها من البلاد بخاصية «الفلتر والامتصاص والاحتواء»⁽¹⁾، وتميز الشام بهذه الخصائص هو ما يفسر تأثير الغرب بالهوية الشرقية من جهة، ومن جهة أخرى يعود ذلك إلى التباين في المستوى الحضاري بين الشرق والغرب، فالغربيون القادمون من واقع متخلف حضارياً، لم يكن في وسعهم الصمود أمام التقدم الحضاري الذي عرفته بلاد الشرق الإسلامي كالعراق ومصر مثلاً، فكان تشريحهم من هذه الحضارة أمراً حتمياً، ولعل هذا الأمر المتمثل في وعيهم بتقدم الشرقي في مقابل تخلفهم، كان سبباً وراء نظرة العداء والكراهية التي يحملها الغربي للشرقي، الأمر الذي يجعله يحجم عن الاعتراف له بتفوقه الحضاري.

المبحث الثالث: التحول نحو المركزية الغربية

منذ البوادر الأولى لانجلاء العصور المظلمة في أوروبا، أخذت العلاقة بين الشرق والغرب تتبلور وفق نموذج فكري مركزي، قائم على ما خزنه الوعي الغربي حول الشرق من خلال المراحل التاريخية السابقة التي اتسمت بميل إلى الصرع والمواجهة، وهو ما جعل العداء اتجاه الشرق يعود إلى واجهة الوعي الغربي، الذي عمل على إنتاج الشرق باعتباره "الآخر" المقابل للأنثى الغربية والنقيض الوجودي لها.

بدأت النظرة الغربية الاستعمارية اتجاه الشرق تتكون -والأصح أن نقول تتكون من جديد- مع انبعاث عصر النهضة الذي كان مقدمة للتحويلات الكبرى في الفكر الغربي الذي عرف نمو النزعات الإنسانية ومسااعي جادة لإحياء العقل وإعادة السلطة له في محاولة للتصدي لسلطة الكنيسة، وتدعمت النظرة الاستعمارية الغربية بمشاريع الكشف الجغرافية التي لم تكن مجرد مغامرات تجارية أو علمية، بل كانت مخططاً لاكتشاف الشرق الجغرافي تمهيداً لإعادة تشكيل العالم معرفياً وقيماً.

أولاً: من التفاعل المعرفي إلى بناء التفوق الغربي

يعرف الفيلسوف وأستاذ الفلسفة السياسية الفرنسي "فيليب نيمو" (Philippe Nemo) الحضارة الغربية بأنها جملة القيم والمؤسسات التي جعلت الغرب يعرف بدولة القانون، التي ترفع فيها شعارات الديمقراطية، وحماية الحريات الفردية والدفاع عنها، وتنتشر فيها العقلانية النقدية، وتسير بموجب العلم، وتبني الاقتصاد الحر المرتكز على الملكية الخاصة. على أنه يستطرد أن تلك القيم والمؤسسات التي بنت حضارة الغرب لا شيء منها طبيعي بل هو امتداد تاريخي حافل بالعمل والبناء⁽²⁾، وهو هنا يشير إلى أن ما حققته أوروبا من حداثة وعقلانية لم يقدم لها في إناء من ذهب ولم تجده جاهزاً، بل هو تاريخ من العمل وتظافر العديد من العوامل التي حققت بها أوروبا حضارتها، ولعله في ذلك يدّعي أن الغرب ليس مديناً إلى الثقافات الأخرى بما وصل إليه من حضارة وعقلانية وقيم الحرية والمساواة والديموقراطية.

(1) - محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية والعلاقات بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 357.

(2) - Philippe Nemo, Qu'est-ce que l'occident ? PUF, Paris, 2004, p. 7.

إن ذلك يذكرنا دائما بصور النكران والاحجاف التي طالما لحقت بالحضارة الإسلامية واستثنائها من عوامل النهضة الأوروبية، وهي التي كان لها الدور الكبير في نقل المنجز الحضاري من الشرق إلى الغرب ليكون كقاعدة لكل بناء حضاري غربي، وهنا نستعرض نصا للفيلسوف ذاته "فيليب نيمو" يزدرى كاتبه الفكر الإسلامي والفلسفي لابن رشد باعتباره لم يقدم أية مساهمة فكرية للغرب، وهو ما يثبت بشكل صريح عدم استفادة الغرب مما اعتبره الشرق إنجازا فكريا وحضاريا يقول صاحبه: «ألا يكون الفكر الغربي مدينا بأي شيء للعالم الإسلامي، وهو ما لدينا عليه إثبات غير مباشر، يتمثل في واقع أن فلسفة ابن رشد لم تجد لها في الإسلام عينه أي أفق مستقبلي. ذلك أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف في أعقابها التطور نفسه الذي برز في العقلانية والعلوم، ولا العبقريّة التغيرية، وهما الميزتان اللتان اتصفت المجتمعات الغربية بهما»⁽¹⁾، وعنى بذلك أن الحضارة الغربية لم تر نفسها مدينة للعالم الإسلامي في نقل وترجمة منجزات الحضارة الاغريقية كون هذه الأخيرة لم تجد معرفة أفضل وفهما أعمق أكثر مما قدمه الأوروبيون، ولم يكن في وسع حضارة الشرق أن تقدم المنجز اليوناني بشكل أفضل مما صاغه الأوروبيون.

في الجزء الأول من كتاب "أثينا السوداء" (Black Athena)، عمل "مارتن برنال" على إظهار كيف تم محو الجذور المصرية والسامية من تاريخ بناء الحضارة اليونانية، فبالنسبة للرومانسيين والعنصريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ميلادي، كان من غير المقبول أن تكون اليونان، -التي لم تكن تُرى فقط باعتبارها تجسيدا لأوروبا ولكن أيضا باعتبارها طفولتها النقية- نتيجة لمزيج من الأوروبيين الأصليين والساميين والأفارقة المستعمرين.⁽²⁾ لأن ذلك لم يكن يتناسب مع فكرة المعجزة اليونانية، وكل اعتراف بالجهود الشرقية للحضارة اليونانية كان من شأنه أن يجعل المعجزة اليونانية غير أصيلة وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تهديد تفوق الجنس الغربي ويثبت حاجته للآخر الشرقي في بناء حضارته، وهذا الأمر لم يكن مجالا للنقاش لدى فئة المثقفين الغربيين من ذوي النزعة العنصرية. وبالتالي كان على أوروبا أن تتصدى لكل محاولة تربطها بالآخر الشرقي، وتسعى إلى أن تلوث تفوقها الذاتي المزعوم.

وفي هذا السياق وخلافا لما سبق، يعتقد الفيلسوف الألماني "غوتفريد فيلهلم لينينتز" (G. W. Leibniz) (1646 – 1716) أن الشرق والغرب يكملان بعضهما في الفكر ويسهمان في نشأته وتطويره بنفس الدرجة،⁽³⁾ وهو ما فيه تفنيد وتقويض للاعتقاد السائد في الغرب بأن الحضارة والمدنية والعقلانية وليدة الغرب وحده، وعلى سبيل المثال «قدم أحد الباحثين أدلة دامغة تُشير إلى أن هايدغر كان مدينا للفلسفة الشرقية في ميتافيزيقاه الثورية. ونظرا لأن هذا موضوعٌ مثيرٌ للجدل، ويتطلب بحثًا دلاليًا مُستدامًا، فمن الممكن القول هنا إن "هايدغر" استلهم، على الأقل، أفكاره التي أحدثت عصرًا جديدًا من الفلسفة الشرقية».⁽⁴⁾

(1) - Sophie Bessis, L'occident et les autres, La découverte, Paris, 2002, p. 55.

(2) - Jasodhara Bagch, Europe and the Question of Modernity, Social Scientist, Vol. 24, No. 7/8 (Jul. - Aug., 1996), p. 2.

(3) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, How Can We Cross the Intellectual Divide between East and West? Reflections on Reading "Toward a Complementary Consciousness and Mutual Flourishing of Chinese and Western Cultures: The Contributions of Process Philosophers", Philosophy East and West, Vol. 65, No. 1 (JANUARY 2015), p. 305.

(4) - Ibid.

فباستثناء فئة من المفكرين والفلاسفة أمثال: "هنري دافيد ثورو" (Henry David Thoreau)، "الف والدو إمرسون" (Ralph Waldo Emerson)، "برتراند راسل" (Bertrand Russell)، "جون ديوي" (John Dewey)، و"ألفريد نورث وايتهيد" (Alfred North Whitehead) وبعض العلماء المنفتحين مثل "جوزيف نيدهام" (Joseph Needham) الذي أعاد الاعتبار للحضارات غير الغربية مساعداً في زعزعة المركزية الأوروبية في السرديات الكبرى، فبخلاف هذه الشخصيات المرموقة فكرياً، نجد معظم المثقفين الغربيين قبل العصر الحديث يميلون إلى عدم الاهتمام بالفكر الشرقي، وعدم الاعتراف بقيمة المنجزات الفكرية والفلسفية الشرقية، سواء كان ذلك بوعي وقصد للتقليل من شأنها، أو عن غير وعي انطلاقاً من برهجة الغرب لذهنية أفرادها بأن الحضارة الغربية هي المصدر الوحيد للفكر والفلسفة والعلم، وأن ما دونها لا يبدو سوى محاولات فكرية طفولية ليست بعيدة عن الطرح الأسطوري. والدليل على ذلك هو أن هناك الكثير من الكتابات الغربية ذات الطابع الفلسفي أو الأدبي لكتاب وروائيين وفلاسفة وصحفيين من أمثال: "مونتيسكيو"، "هيجل"، "هردر"، و"ديفو" نجد بها الكثير من التعالي والتقليل من شأن الفكر الشرقي كالصيني مثلاً، إضافة إلى تكتم "هايدغر" على استعانه بمصادر شرق آسيا، حتى أن معظم الباحثين ممن تبني فكر "هايدغر" ودافع عنه، نجدهم يتجاهلون اكتشاف "راينهارد ماي" (Reinhard May) لاستعانة "هايدغر" بالفكر الشرقي.⁽¹⁾

1. النهضة الأوروبية وتحولات المركز الحضاري

أما موضوع النهضة الأوروبية فيثير لدينا إشكاليتين أساسيتين، تتعلق الأولى بدور الحضارة الإسلامية في بناء النهضة الأوروبية من خلال عمليات الترجمة والاحتكاك الحضاري خاصة في الأندلس، وهو ما ينكره التاريخ الأوروبي ويطمس حقيقته، بينما تتعلق الثانية بعقيدة التفوق والتمركز الحضاري من خلال إثبات الإنسان الغربي نفسه كصانع ذاتي للحضارة عبر تاريخ تراكمي من الجهود والإنجازات الذاتية، ولعل هذا الأمر يعتبر جواباً عن السؤال المتعلق بدوافع النكران والطمس للأثر الإسلامي والشرقي في قيام نهضة أوروبا.

بدأت النهضة الأوروبية في إيطاليا في القرن الرابع عشر ميلادي معلنة التأسيس لعهد تاريخي جديد يطل مختلف المجالات، فتمظهرت في الميل إلى الوضعية بدلاً من الفكر اللاهوتي، والعمل على إحياء التراث الكلاسيكي الاغريقي والروماني ودمجهم بالفكر المدرسي، إضافة إلى التركيز على الإنسان الفرد، فكانت ثورة شاملة للعلم والفن والسياسة والفلسفة والدين والاقتصاد، وجاءت النهضة العلمية خاصة في مجالات الفلك والفيزياء والرياضيات وعلم التشريح مع بروز عدد من العلماء أمثال: "باولو توسكانللي"، "نيكولا كوبرنيك"، "أندري فيزال"، "غاليلي غاليليو"، أما النهضة الفلسفية والسياسية فبرز خلالها "جيوفاني بيكو ديلاميراندولا" صاحب النص العظيم في تلك الفترة "الكرامة الإنسانية" والذي يتحدث فيه عن العلاقة بين الحرية والكرامة الإنسانية كنوع من الوجودية المبكرة، أما في مجال الفلسفة السياسية فقدم "نيكولا ميكافيللي" ثورة حقيقية في مجال الحكم السياسي من خلال

⁽¹⁾ - Ibid., p. 310.

إعادة النظر في العلاقة بين المطالب السياسية والاعتبارات الأخلاقية ملغيا في الحقيقة العلاقة من أساسها معتبرا أن القوة هي المحك لأي قرار سياسي منطلقا من طبيعة النشاط السياسي في عصره ومن الشواهد التاريخية، أما في مجال الفن فتميزت النهضة بإسقاط الحركة على الفن والاهتمام بالجزئيات فانتعشت الفنون خاصة الرسم والنحت والمنظور الخطي ونسب الأشكال، مع جملة من الفنانين مثل: "دوناتيللو"، "ساندرو بوتجللي"، و"ليوناردو دافنشي"، والأهم من كل ما سبق هو النهضة الدينية التي تمثلت في زيادة حرية الفرد الدينية فلم يعد بذلك الدين حدثا جماعيا موضوعيا بل أصبح حدثا فرديا خاصا.⁽¹⁾ ومن إيطاليا انتشرت مظاهر النهضة في أوروبا خاصة الغربية عبر طرق التجارة والاحتكاك بين المدن الأوروبية فانتقلت بذلك القارة إلى طور جديد من التاريخ دخلت على إثره مسارات التقدم والعقلانية بعد عقود من الجهل والظلمات، فتراجعت سلطة الكنيسة تدريجيا وتزامن ذلك مع ازدياد سلطة العقل، إضافة إلى اختيار النظام الاقطاعي، وظهور الدولة القومية، وانتشار الطباعة، وكان من أهم نتائجها حركة الإصلاح الديني.

لكن، إلى أي مدى يمكن أن تتقاطع الحضارة والنهضة مع نبذ الغيرية والتباهي بقيم التفوق والترويج لدونية الآخر؟

بدل الاعتراف بفضل الشرقيين والمسلمين تحديدا في بناء النهضة الغربية تبني الغرب زعما مفاده أن إسبانيا في العصور الوسطى وفي ظل الفتح الإسلامي للأندلس، عملت على الحفاظ على التراث العلمي والفلسفي الكلاسيكي (اليوناني والروماني) وتفسيره وتنقيحه ليكون بذلك القاعدة التي بنيت عليها نهضة أوروبا،⁽²⁾ لكن أليس هذا التراث الكلاسيكي هو الذي يعترف المنصفون والموضوعيون الأوروبيون أنفسهم أنه شرقي المصدر من الأساس؟ في رواية أخرى تردّ أوروبا أسباب نهضتها إلى عدد من علماء الرومان الشرقيين الذين هربوا من القسطنطينية عند فتحها على يد "السلطان محمد الفاتح" ونقلوا إلى أوروبا الإرث العلمي الروماني، ولأن أوروبا استطاعت في زمن ليس ببعيد أن تسيطر على العالم فقد فرضت عليه رواياتها المختلفة وبرجعت الوعي بأصالة النهضة الأوروبية فأصبحت تلك الروايات التي يدرك الأوروبيون أنفسهم بطلانها شبه حقائق واقعة في الأذهان الشرقية والغربية على حد سواء.⁽³⁾

يتساءل المفكر "جورج القرم" قائلا: «لكن، إذا لم يكن هناك شرح بين الغرب والشرق ينظم تكوين العالم، فكيف بالإمكان، إذا، تفسير التفوق الغربي الذي يسم، منذ القرن السادس عشر، تقدم البشرية؟ ألا يعمل هذا التفوق التقني، وفق عبارة صوفي بسيس Sophie Bessis الصائبة، على توطيد "ثقافة التفوق" والتأكيد على شرعيتها، هذه الثقافة التي يعمل الغرب على توسيع نفوذها منذ عصر النهضة؟»⁽⁴⁾ وهو يشير هنا إلى أن عملية بناء التفوق والمركزية الغربية بدأت فعليا منذ عصر النهضة، فهي لم تكن نتيجة للتطور التقني الموضوعي فحسب، بل

(1) - أحمد كشي، أثر النهضة الأوروبية في رسم ملامح الحداثة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 11، العدد 01، 2022، ص 05-11.

(2) - هاني المبارك، وشوقي أبو خليل، مرجع سابق، ص 18.

(3) - محمود شكرى، الكشف الجغرافية دوافعها - حقيقتها، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988، ص 10.

(4) - جورج قرم شرق وغرب: الشرح الأسطوري، مرجع سابق، ص 58.

كانت مشروعا أيديولوجيا يستهدف الشرق ثقافيا بضمه إلى النموذج الغربي، فهذا التحول الحضاري الذي دشنته أوروبا من خلال النهضة رافقه تشكل تصورات لدى الغرب حول ذاته بوصفه مركز العلم والحضارة، وحول الآخر غير الغربي بوصفه منبع الجهل والتخلف والعنف.

2. الكشف الجغرافية وإعادة رسم حدود القوة

يتساءل الباحث إلى أي حد يبدو من المشروع أن نطلق تسمية الكشف الجغرافية على الرحلات البحرية التي قادها البحارة البرتغاليون ومن بعدهم الأسبان وقليل من الهولنديين والإنجليز والفرنسيين والإيطاليين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادي، فهل كانت فعلا رحلات استكشافية عززت العالم على مناطق جديدة كان الأوروبيون أول من وصل إليها؟ وهل هي كشف من منطلق الكشف العلمي وإثراء المعرفة؟ أم أن حقيقتها ودوافعها لا تبدو كما وصفها الأوروبيون وكما نقلوها؟ ما أثار تساؤلاتنا هنا هو أن هذه الرحلات بدأت على يد "هنري الملاح" ابن "يوحنا" ملك البرتغال الحاقدا على الإسلام وأهله، ليس هذا فحسب، حتى أن هذه الرحلات بدأت بمباركة الكنيسة التي وعدت بمنح صكوك الغفران، والوعد بالعفو يوم الحساب، ليس لمن يحقق كشفا جغرافيا لمنطقة جديدة، بل لكل البحارة الذين سيساهمون برحلاتهم في تطويق المسلمين والقضاء على "طاعون الإسلام" كما أطلقوا عليه.

لا يهمنا هنا استقصاء المعلومات التقليدية حول الكشف الجغرافية الأوروبية والبحث في أسماء ملاحيه وطرق سيرهم وما حققوه من إنجازات مزعومة من وجهة النظر الأوروبية، بل ما يهمنا حقيقة هو البحث في ما وراء السرد الغربي للكشوفات الجغرافية والكشف عن حقيقة ما إذا كان الأوروبيون هم فعلا أول من وطأت أقدامهم رأس الرجاء الصالح، والهند، والفلبين والقارة الأمريكية وغيرها من المناطق التي يدعون أن رحلاتهم هي من منحتها الوجود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هدفنا التحقق من دوافع هذه الرحلات ومن حقيقة الزعم الذي يجعل أسبابها علمية وتجارية بحتة، في وقت لم يكن يبدو مناسبا لخوض مغامرات بحرية، بل كان من الأجدر أن يهتم البرتغاليون والأسبان خاصة بحروبهم مع المسلمين في شبه الجزيرة الإيبيرية، وبدلا من ذلك نجدهم يشحنون قواهم وأساطيلهم طلبا للمعرفة وتوسيعا للتجارة. حيث «تدعي أوروبا أن الحافز لها في هذه الاكتشافات هو تجارة التوابل والحصول على المال»⁽¹⁾، يتساءل "الشيخ محمود شاكر" عن السبب الذي يدفع البرتغاليين والأسبان والدعم الأوروبي من ورائهم، إلى السعي للحصول على التوابل وأوروبا في غمرة الحرب مع المسلمين، وكيف يبحث المرء عن المال في مكان لا يعرفه ويجهل هل به ثروات أم أنه يفتقر إليها من الأساس؟ وهنا لا نجد دافعا لأوروبا سوى أن هذه الرواية ما هي إلا اختلاق غربي لا يمكن لعاقل أن يصدق أنه أشبه بالطرح الأسطوري.

(1) - محمود شكري، مرجع سابق، ص 11، 12.

لقد كانت هذه الرحلات بشهادة الكثير من المؤرخين امتدادا للحركة الصليبية وتمهيدا للاستعمار، فتسمية الكشوف الجغرافية أو الرحلات الاستكشافية وما روج إليه الغرب من دوافع معرفية وتجارية لم تكن في الحقيقة سوى واجهة تخفي دوافع دينية واستعمارية توسعية، في الوقت الذي اشتد فيه الصراع بين المسلمين والمسيحيين في شبه جزيرة أيبيريا، وزيادة التفوق العثماني في القسطنطينية وبداية التوغل الإسلامي شرق أوروبا، هو الوقت الذي أحست فيه أوروبا بفقدان التفوق وانقلاب الموازين لصالح المسلمين فما كان منها سوى أن تبعث الروح الصليبية من جديد وتطوق المسلمين وتقضي على الإسلام وتحل المسيحية مكانه، حيث كان البحارة البرتغالي الحاقدين على الإسلام "فاسكو دي غاما" يقول: «الأمر الأول هو الخدمة الكبرى التي سنقدمها للرب عندما نطرد المسلمين من هذه البلاد».⁽¹⁾

أما ما يثبت الدافع الديني والاستعماري لهذه الرحلات البحرية هو جملة الجرائم التي ارتكبتها قادة أساطيل هذه الرحلات بعد شحنهم بالحق والكره اتجاه المسلمين من خلال سرديات وروايات تاريخية مشوهة، فالرحالة البرتغالي "فاسكو دي غاما" يصل إلى الهند في المرة الأولى مستكشفا بعد الالتفاف حول إفريقيا، وفي المرة الثانية معتديا بالقنابل على أهلها، بعد أن أغرق في طريقه (في خليج عُمان) سفينة تحمل مائة هندي قاصداً للحج. والرحالة البرتغالي "ألفونسو دي ألبوكيرك" الذي نقل الحرب ضد المسلمين إلى البحر الأحمر، وقاد حملات عديدة للسيطرة على "ميناء جدة"، ساعيا إلى تحقيق حلم "دي غاما" والملوك الأوروبيين لتدمير مكة والمدينة ونهب قبر الرسول (ﷺ) ومساومة المسلمين على رفاته مقابل التنازل عن بيت المقدس،⁽²⁾ وغيرها من الجرائم التي ارتكبتها خلفاؤهم كتدمير المساجد وحرق المسلمين وتهجيرهم وإجبارهم على الدخول في المسيحية ونهب أموالهم والاستيلاء على تجارة الهند والصين وكان في مقدمة هؤلاء البحارة: "كريستوف كولمب"، "أمريكوس فيسوشي"، "فرناندو ماجلان" وغيرهم.

أما ما يثبت أن هذه الرحلات لا ترقى لمستوى الكشف الجغرافي هو أن المسلمين قد سبقوا الأوروبيين في أغلب كشوفاتهم، سواء الوصول إلى رأس الرجاء الصالح أو القارة الأمريكية، حيث يذكر "البيروني" (973م-1048م) الطريق الرابط بين المحيطين الهندي والأطلسي مروراً بجنوب إفريقيا،⁽³⁾ وهو ما يبطل الادعاءات الأوروبية التي تزعم أن البحارة البرتغاليين أول من اكتشف رأس الرجاء الصالح، كما أن كتب التاريخ تذكر أن الرحالة العربي "ابن ماجد" هو من أرشد "فاسكو دي غاما" إلى طريق الهند في المحيط الهندي، ما يثبت معرفة الشرقيين بهذا الطريق وارتياحه كثيراً، حتى أن اكتشاف أمريكا من طرف المسلمين قبل الأوروبيين له ما يدعمه في أسلوب حياة

(1) - محمود شكري، مرجع سابق، ص 29.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 26 - 28.

(3) - المرجع نفسه، ص 41.

الهنود الحمر سكانها الأصليين واستخدامهم كلمات عربية وتزيينهم بالذهب الإفريقي والطابع العمراني الإسلامي الذي يميز بعض مبانيهم.

إن الروح الصليبية ظلت ممتدة في التاريخ الأوروبي متوارثة جيلا بعد جيل، فهي لم تنحصر في حركة الحروب الصليبية التي اتجه خلالها الأوروبيون نحو الشرق لاستعادة الأماكن المقدسة، بل استمرت وبرزت في التاريخ الحديث والمعاصر بأشكال مختلفة كانت الكشف الجغرافية المزعومة أحد أشكالها، لتكون تدشينا للاستعمار واستمرارا لفرض الهيمنة على الشرق باسم الدين والحضارة وباسم التفوق الغربي المتأصل في الأنا الغربية.

3. تشييد المركزية الغربية بوصفها معيار حضاريا كونيا:

في هجومه الجذري على الفكر الوجودي الغربي، انتقد "جاك دريدا" (Jacques Derrida) ما اعتبره ميتافيزيقا الوجود الغربية، وذلك لابتكارها سلسلة من الثنائيات وتأسيسها تسلسلات هرمية تُفضّل دائماً مصطلحاً واحداً في الثنائية، وتتجاهل أو تُهمّش المصطلح المقابل فيها.⁽¹⁾ ومن هذا المنطلق كانت ثنائية الشرق والغرب، مقابلة لثنائيات من قبيل: الهامش والمركز، الفوقية والدونية، المستعمر والمستعمر، السيد والتابع، وفي كل مرة انتصر الغرب على الشرق باعتباره مركزاً متفوقاً وباعتبار الشرق هامشاً دونياً.

ويأتي هذا الظفر الغربي بالمركزية من منطلق أن المثقفين المتعلمين في الغرب يفرضون بوعي ذاتي، الأفكار والنظريات والنماذج الغربية على مواد غير غربية، ويقيسون إنجازات الحضارة غير الغربية باستخدام معايير غربية، ويُصدرون أحكاماً قيمية غربية على أعمالهم الفكرية.⁽²⁾ فالمثقفون والمستشرقون الغربيون هم من صنعوا المركزية الغربية وعملوا على تعزيزها من خلال كتاباتهم التي تتحدث عن التفوق والتميز للذات الغربية مقابل الأجناس الأخرى، وهم أنفسهم من وقعوا في فخ هذه المركزية، وإن لم يكونوا هم، فمن جاء بعدهم، لأن هذه المركزية وجهت كتاباتهم وأغرقتهم في الذاتية فباتت أعمالهم خالية من الروح العلمية، بعيدة عن الموضوعية والطرح الأكاديمي، تعكس جلياً كيف أن السلطة يمكن أن تسير المعرفة وتحدد مسارها وتخرجها بذلك عن سياقها.

لقد استخدمت المركزية الغربية بشكل أساسي في خدمة وتعزيز الأجندات الاستعمارية الغربية وتبرير معاملة الثقافات الشرقية والنظر إلى التقاليد على أنها غريبة، وبدائية، وغير عقلانية، ودونية.⁽³⁾ غير أن البعض يؤكد أنه من الخطأ أن نعتقد أن الهيمنة الغربية التي قامت على أساس المركزية والتفوق الحضاري اكتفت بإنتاج الشرق وحده وفق مفاهيم جاهزة وسرديات اختزالية، بل إن الغرب وبغرض خدمة مشروعه الإمبريالي قام في مقابل تخيل الشرق، بإعادة بناء الذات الغربية بوصفها النموذج الوحيد للعقلانية والتقدمية،⁽⁴⁾ داخل النسق التمثيلي ذاته الذي أنتج الشرق من

(1) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 305.

(2) - Ibid., p. 310.

(3) - Ibid., p. 307.

(4) - Jasodhara Bagch, Op. cit., p. 2.

خلاله، ما يجعل الغرب بناء رمزيا تم وضعه في إطار الصراع مع الآخر الشرقي، ويجعل تبعا لذلك كلا من الشرق والغرب من المقولات التمثيلية التخيلية، التي جاءت بهدف تسوية الهيمنة الثقافية والسياسية الغربية.

لكن السؤال الذي يبدو مهما طرحه هنا: هل ساهم الشرق في تعزيز المركزية الغربية؟

يُنظر إلى المركزية الذاتية على نطاق واسع على أنها عملية يرى فيها المثقفون والشعوب غير الغربية ثقافتهم ومجتمعاتهم بشكل غير واعٍ على أنها أدنى من الثقافة الغربية، ويوافقون ضمناً على أن ثقافتهم لا ترق لمستوى التطور الغربي، وفي بعض الحالات المتطرفة، قد يدين بعض المفكرين والخطب المثقفة في العالم الثالث ثقافتهم المحلية علناً، باعتبارها نموذجاً لا يجب الفخر به، بل بخلاف ذلك ينبغي دفنه والتخلص منه،⁽¹⁾ وبالتالي نجدهم في الغالب يدعون إلى التغريب المطلق والاندماج في ثقافة الغرب.

يرى "لورنس ديفيدسون" (Lawrence Davidson) أن الخطأ الذي يقع فيه أهل الشرق والذي يجر معه أخطر المشاكل على الهوية الشرقية وعلى وعي الشرق بذاته، هو أن الشرقيين أنفسهم تأثروا بما كُتب عنهم وما قيل فيهم من صفات رسمها الخيال الغربي، وصدقوا الادعاءات الغربية التي تصورها كشعوب مناقضة للغرب، يتميزون بالتدين والقسوة والاستبداد،⁽²⁾ وهو ما يعني أن الخطابات الغربية الجاهزة، والمفاهيم الاختزالية والصور النمطية حول الشرق لم يتم الترويج لها من منطلق تعزيز التفوق الغربي في الذهن الغربي ذاته، بل إنها بقدر ما كانت موجهة للغرب كانت موجهة للشرق أيضاً، حيث خاطب الغرب الشرقيين بهذه الصفات في كل مناسبة، وحملت مؤلفات كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين -والتي ترجمتها اللغات الشرقية- هذه الادعاءات، التي وجدت مستقرها في الذهن الشرقي الذي أصبح يرى نفسه من خلالها، فسُهل على الغرب تمثيله وإخضاعه.

فالحال بالنسبة لشعوب الشرق هو وقوعه في حالة من اللاوعي الثقافي، الذي يفسره "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) بأن مرده في الغالب إلى ما يخزنه اللاوعي الجمعي من ذكريات مكبوتة عن الصدمات والألم والقلق والصراع، أو مشاعر الإحباط والنقص. ونتيجة لذلك، يتسم اللاوعي الثقافي الشرقي إلى حد كبير بعقدة نقص، تطورت مع مرور الوقت إلى ما يُسمى "عقلية تقديس الغرب"... أما بالنسبة للغربيين، فإن معظم محتويات اللاوعي هو ذكريات مخزنة عن الانتصارات والهيمنة، وشعور بالتفوق العرقي والسياسي والفكري والثقافي. ونتيجة لذلك، يتميز اللاوعي الثقافي الغربي بعقدة تفوق خفية، تظهر في الوعي من حين لآخر وتظهر للعلن في أيديولوجية النازية الجديدة والتفوق الأبيض؛ لا تتشكل هذه العقدة على أسس سياسية وأيديولوجية فحسب، بل إنها في الواقع مرتبطة إلى حد كبير بالتعليم والتدريب والبرمجة الفكرية.⁽³⁾

(1) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 307.

(2) - السيد الأسود، مرجع سابق، ص 207.

(3) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 309.

في الشرق، يتجلى ما يمكن أن نصفه بالتمجيد اللاواعي للغرب في شكل جنوح مفرط إلى اعتبار الفكر الغربي هو المقياس الأعلى للمعرفة والعلم والتقدم، ويظهر ذلك بوضوح في المجال الفكري، الذي يعرف تدفقا معرفيا أحادي الاتجاه من الغرب إلى الشرق، يجعل المثقف الشرقي في موقع المتلقي الدائم،⁽¹⁾ لا المساهم الفاعل في إنتاج المعرفة، نتيجة تهميش ما يمكن للذات المحلية إنتاجه فكريا أو ثقافيا، هذا الأمر من شأنه أن يحدث اختلالا إبستمولوجيا، ويكسر التبعية الفكرية نتيجة افتقار الشرق إلى الفكر المستقل والوعي النقدي. كان هذا الأمر محل نقد ذاتي من طرف الكثير من المفكرين العرب حيث يقول "حسن حنفي": «الغرب ينتج المفاهيم والعرب يشروحونها، الغرب يبدع والعرب ينقلون»⁽²⁾ حتى أن تنافس العرب والشرقيين عامة لم يعد منصبا على تقديم إبداعاتهم الخاص ولا عملهم الذي يعبر عن تميز الشرقي ويمثل تجاربه الخاصة، بل كل الاهتمام منصب على الترجمة للنصوص الغربية والتنافس في شرح النصوص وتفسيرها والحديث حولها، والسبب في ذلك حسب "حسن حنفي" يعود إلى أن الإعراض عن ترجمة الكتب الغربية وشرحها وتلخيصها يجعل المثقف العربي يوصف بالتخلف وعدم مواكبة الجديد في ميدان الفكر والثقافة والفلسفة.

إن التصدي لعمليات ترجمة الفكر والدراسات الغربية والتعريف بها بحجة أنها غريبة تنتمي إلى مرجعية غير شرقية، من شأنه أن يوقع المثقف الشرقي في فخ الدوغمائية والانغلاق على نموذج واحد، بما يحول دون تحقيق التفاعل الخلاق مع الآخر الغربي، ويكسر العزلة الفكرية ورفض الاختلاف الفكري الذي من شأنه أن يكون مصدرا للثراء لا تهديدا للهوية الفكرية. ولا أظن المفكر العربي يقف موقفا مناهضا لهذه العملية، والدليل على ذلك أن أغلب الكتب الغربية الكبرى خاصة في مجالات الفلسفة منذ "أفلاطون" إلى يومنا تُرجمت للغة العربية ورافق ذلك وضع شروحات وملخصات، حتى أن بعض الكتب ترجمت عدة مرات. لكن ما نشير إليه هنا هو أنه «إذا كُرسَت معظم الطاقة الفكرية لأمة ما للترجمة والتعريف بها، فكم من الطاقة يمكن توفيرها للأعمال الأصيلة والإبداعية؟»⁽³⁾، إن مثار القلق هنا لا يتعلق بعملية الترجمة في حد ذاتها بل يتعلق بقلة الإبداع والجمود الفكري الأصيل مقارنة مع ما تم بالفعل ترجمته من المؤلفات الغربية، هو الأمر الذي من شأنه أن يكسر المركزية الفكرية الغربية لعدم وجود تكافؤ بين الشرق والغرب في الإنتاج الفلسفي والفكري، وبالتالي لا مجال للتبادل الفكري بين الطرفين، وهو عامل من عوامل تكريس الشرق لمركزية الغرب. وبالتالي لا سبيل لالتقاء الشرق والغرب فكريا إلا من خلال الوصول إلى درجة من التكافؤ والتي نرى أنها لا تتم إلا إذا تخلّى المفكر الغربي عن شعوره بالتميز والاستعلاء والتفوق على بقية الكيانات الثقافية، مقابل أن يتخلص المفكر والمثقف الشرقي عن شعوره بالنقص والدونية والعجز عن مواكبة الفكر الغربي، وأن ينظر كلا الطرفين لبعضهما بعين المساواة فلا إفراط إلى حد الفوقية ولا تفريط إلى حد الدونية.

(1) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 310.

(2) - حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العومة؟ دار الفكر، دمشق، ص 10.

(3) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 311.

ثانيا: الحداثة الغربية كمنعطف إبستيمولوجي واستعماري:

عرف الفكر الغربي منذ بداياته الفلسفية نزعة نقدية اتسمت بمساءلة السائد وكل ما هو قائم، وهذه النزعة مهدت لاحقاً لانبعاث المشروع الحداثي، حيث قامت الحداثة الغربية باعتبارها نتيجة للسيورة الفكرية التي بدأت منذ العصور الوثنية وصولاً إلى المرحلة الحديثة، بعد تجاوزها لظلمات العصور الوسطى إلى مرحلة تميزت بانتشار المذاهب الفلسفية المتعارضة التي قام كل منها كرد فعل على سابقه،⁽¹⁾ ويُعد مفهوم عدم الاستمرارية بين المجتمعات الحديثة وما قبل الحديثة (التقليدية)، مفهوماً جوهرياً يميز لفكرة الحداثة، ففي مرحلة ما من الزمن كان هناك انقطاع واضح وقد تم تحديد وقت هذا الانقطاع عن المجتمع ما قبل الحديث بالفترة حوالي عام 1500م، ولذلك وصفها "أنثوني جيدنز" (Anthony Giddens) بأنها «فترة ممتدة من التغيير وهي غير متصلة بالأشكال السابقة للمجتمع»⁽²⁾ والتي كانت خاضعة لهيمنة التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي⁽³⁾ المعبر عن الدوغمائية والانغلاق الفكري ضمن أطر المسيحية وسلطان الفكر الكنسي والفلسفة المدرسية، وبذلك يمكن اعتبارها فترة تصحيح للنظريات وإضعاف للسلطة الكنسية في هيمنتها على العقل، حيث يعتبر "رونيه غينون" أن ربط الحداثة بمفهوم التصدي للتقاليد والقيام ضدها هو نقطة الاختلاف بين الحضارات الشرقية التي ظلت وفية لتقاليدها أمينة للفكر التقليدي، في مقابل الحضارة الغربية الحديثة التي قامت في الأساس على معاداة التقاليد فهي بذلك ضد تقليدية (Anti-traditional).⁽⁴⁾

إضافة إلى سمة عدم الاستمرارية، تعتبر العقلانية هي السمة الرئيسية للحداثة والتي كانت نتيجة لفصل الدين عن المجالات الاجتماعية، وما نتج عن ذلك من تطور في هذه المجالات، وبذلك فإن العقلانية دفعت بالغرب إلى تشكيل حضارته الحديثة، موجهة إياها نحو العلمانية والعلم والرأسمالية.⁽⁵⁾ وبذلك فهي إعادة تشكيل العالم - وبالتحديد الغرب الأوروبي- وفق تصور عقلائي جديد يجعل من الذات الإنسانية مركزاً للكون ومحوراً للمعرفة، فالحداثة الغربية لم تكن مجرد تطور ثقافي أو معرفي، بل كانت انقلاباً فكرياً وتحولاً جذرياً مس البنية الفكرية والاجتماعية للغرب، وأحدث قطيعة مع التاريخ والتقاليد والموروثات، وأسس بذلك لواقع جديد يتجاوز ما هو قائم من خلال التمرد على كل الضوابط.

سمة أخرى للحداثة الغربية يتحدث عنها "زيغمونت باومان" حيث يوضح أن الحداثة قد وضعت لنفسها مهمة النظام، وأن الدافع الكامن وراء جزء كبير من المشروع الحداثي الغربي هو السعي إلى النظام والحد من الفوضى، ويؤكد "باومان" أيضاً أن ثنائية النظام والفوضى بحد ذاتها مفهوم حديث، وتشبه رؤية "باومان" للنظام، باعتباره

(1) - آمال بن علي، الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمان، مجلة الاستيعاب، المجلد 03، العدد 03، 2021، ص 157.

(2) - Stefan Ekman. Urban Fantasy: Exploring Modernity through Magic. Lever Press, 2024, p. 30.

(3) - سامي الشايب، الحداثة وما بعد الحداثة، دار السلام، تونس، الطبعة الأولى، 2021، ص 10.

(4) - رونيه غينون، أزمة العالم الحديث، ص 33، 34.

(5) - Stefan Ekman, Op. cit., p. 31.

التمييز بين العالمين الحديث وما قبل الحديثي⁽¹⁾، وفي هذا السياق، برزت الحداثة الغربية كتجسيد لثورة فكرية شاملة على كل ما هو قديم وجامد، بوصفها رفضاً للتراث الديني والفلسفي والقيمي، وتمرداً على الأنساق اللغوية والقناعات العقائدية والمنظومات الأخلاقية، حيث يعرفها عالم الاجتماع الفرنسي "جان بودريلار" (Jean Baudrillard) بأنها «ليست مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست كذلك مفهوماً تاريخياً، بل نمط حضاري (...) عكس عالم التقاليد»⁽²⁾. فالحداثة جلبت معها فهماً متزايداً وتحكماً بالعالم الطبيعي، وتاكلاً للتقاليد، ويعود جزء من التحول عن هيمنة التقاليد إلى تقدم الاحترافية وظهور الخبرة⁽³⁾.

في سياق الحديث عن الحداثة الغربية، نعرض الموضوع بمهدف البحث في مخرجات الحداثة وأثرها ليس فقط على العالم الغربي، بل أيضاً على المجتمعات الشرقية، وبذلك نسعى للوصول إلى التأثيرات التي حملتها هذه المرحلة التاريخية والفلسفية المهمة على واقع العلاقة بين الشرق والغرب، خاصة وأن المنعطف الإبيستيمولوجي الذي حدث في المعرفة الغربية أسس لقاعدة انبت عليها المركزية الغربية التي انطلق منها الاستعمار اتجاه الشرق حاملاً معه مبررات نشر الحداثة وراء حقيقة تعزيز المركزية الغربية.

تجدر الإشارة إلى أن الحداثة كما هو موصوف أعلاه تجسد بشكل أساسي التحديث في أوروبا الغربية، ولكنها لم تتطور أبداً بمعزل عن أجزاء أخرى من العالم، فلم تتطور عمليات التحديث في الغرب من فراغ، بل لأن العديد من الدول الأوروبية نصبت نفسها كقوى استعمارية تأثرت الحياة الحديثة في أوروبا بما حدث في المستعمرات⁽⁴⁾. غير أن هذا الأمر كان من غير الممكن أن يكون محل اعتراف أوروبي أو حتى على الأقل محل نقاش، فلقد «كانت "الحداثة" إدعاء أوروبا للهيمنة، والأرضية التي طبعت فيها ادعاءاتها بالتفوق على بقية العالم، وهكذا كان على أوروبا أن تُعرّف نفسها من خلال التصدي لاحتلال "تلوثها" من قبل "الآخر" لكي تبرز كثقافة مهيمنة»⁽⁵⁾. وانطبع هذا التفوق على الفلسفة الحديثة التي تأسست على الذاتية والفردانية بداية من "الكوجيتو" فعززت بذلك التعالي الغربي الذي ألغى قيم الاعتراف بالآخر ووضعه في موضع الهامش منكراً مشاركته الوجود الزماني والمكاني⁽⁶⁾.

يُميز "زيغمونت باومان" بين مرحلتين من الحداثة: ففي مرحلة الحداثة المتقدمة (الصلبة) كان الاهتمام الحداثي منصبا على إدارة المكان، من خلال بناء المصانع والمستودعات، تطوير البنية التحتية للمواصلات، التنافس الجغرافي والتسابق للاستحواذ على المناطق الاستراتيجية وكذا تطوير وسائل وشبكات المواصلات⁽⁷⁾. وتعد هاته الجهود شكلاً

⁽¹⁾ - Stefan Ekman, Op. cit., p. 32.

⁽²⁾ - سعد بوترة، الحداثة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، مجلة المدونة، المجلد 05، العدد 01، (2018-06-30)، ص 396.

⁽³⁾ - Stefan Ekman, Op. cit., p. 32.

⁽⁴⁾ - Ibid., p. 34.

⁽⁵⁾ - Jasodhara Bagch, Op. cit., p.p 1, 2.

⁽⁶⁾ - عبد الحفيظ البار، في فلسفة التداوت (أخلاقيات العيش المشترك من التنظير الإيثيقي إلى البراكسيس)، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، المجلد 06، العدد 02، (2004-03-30)، ص 61.

⁽⁷⁾ - Russell Harding, Book Reviews: Globalization: The Human Consequences Zygmunt Bauman, In Search of Politics Zygmunt Bauman, Liquid Modernity Zygmunt Bauman, Administrative Theory & Praxis, Vol. 24, No. 3 (Sep., 2002), p. 614.

من أشكال الاعتراف بأهمية المكان والموقع الجغرافي، والسعي لاستخدام المعرفة في فرض القوة والهيمنة المادية على المكان. لكن في مرحلتها المتأخرة (السائلة) تجلّت الحداثة الغربية في إعادة صياغة مفهومي المكان والزمان، وجعلهما أكثر سيولة، بالقضاء على خصوصية المكان وعلى كل قيمة اقتصادية أو جمالية كان يحوزها، لأن التطور في وسائل النقل أتاح فرصة التنقل وسرعة الوصول، أما التقدم في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال فقد جعل المكان افتراضيا وأصبحت زيارة أي مكان في العالم مشروطة بالاتصال بالإنترنت، وهو ما أدى إلى تآكل الفوارق بين الأماكن، وبالتالي إلى نوع من تذويب الخصوصيات الثقافية والمكانية وتعميق الفجوة بين "المركز والهامش"، "القريب والبعيد"، "الداخل والخارج" بدلا من تقليصها.⁽¹⁾ فهذه الحداثة لم تعد محكومة بحدود أوروبا، بل تم تصديرها للعالم وتم استلامها بصدر رحب في الولايات المتحدة الأمريكية.

لا يمكن اعتبار هذا الأمر محض شكل من أشكال التطور العلمي والتكنولوجي الموضوعي، ومظهرها من مظاهر الحداثة المتقدمة الحتمية، إذ أن الأمر في الحقيقة لم يحدث بصورة اعتباطية، بل كان مخططا ومدروسا لبداية فرض الهيمنة ومنطلقا لاستعمار الشرق، فالحداثة الغربية بمراحلها المبكرة أو المتأخرة لم تفتأ تحمل داخلها رغبات سياسية وإيديولوجية واقتصادية في إخضاع الشرق وضمه للإمبراطورية الغربية العالمية التي كانت تسعى وغاية للغرب، وإن كانت الوسائل والآليات قد اختلفت في كل مرحلة وانتقلت من منطق القوة والمواجهة العسكرية إلى منطق العولمة والهيمنة الناعمة، من استعمار الأراضي إلى استعمار العقول.

إن الادعاء الخاص بأوروبا بأنها حاملة للحضارة أدى إلى احتكارها لفهم جميع التفسيرات الممكنة - سواء الاجتماعية أو الجسدية - وهذا الادعاء الذي يضع أوروبا صاحبة السيادة الحضارية مقابل بقية العالم، يعتبر واحدا من أهم الأسباب لبروز أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية لاحقا كمجال للهيمنة الثقافية وكذلك الاقتصادية، كانت ظاهرة "الحداثة"، من نواحٍ عديدة، لحظة إدراك الغرب لذاته كنظام اجتماعي تنظيمي بلغ نوعاً من الاكتمال، لقد كانت هذه هي الغاية التي من خلالها اكتسبت أوروبا ادعاءها بالتفوق على بقية العالم.⁽²⁾

1. عصر التنوير وتعزيز الصور النمطية حول الشرق

شهد القرن الثامن عشر في أوروبا تحولات فكرية عميقة، وفي خضم هذه التحولات الكبرى انبعث عصر التنوير ممثلا لحظة حاسمة تعبر عن ذروة تقدم الغرب في مسارات الحداثة، وهي المرحلة التي شهدت إعادة تشكيل وقراءة وتعريف المفاهيم الكبرى التي شكلت الإطار النظري والفلسفي للمنعتطف الحداثي كالعقل، والذات، والحرية، والعلم، والدولة ... وغيرها، وإن كانت العقلانية هي السمة الرئيسية لهذا المشروع إلا أنه حمل داخله تناقضات صريحة، خاصة متى تعلق الأمر بـ "الآخر" غير الأوروبي، الشرقي، والإسلامي، ففي حين عمل عصر التنوير على وضع تصورات مثالية عن الذات والعقل والأخلاق والعلم، سعى في المقابل إلى تعزيز الصور النمطية التي ما فتئ

⁽¹⁾ - hara Bagch, Op. cit., p Ibid..p. 1.2.

⁽²⁾ - Ibid..p. 2.3.

الغرب يصف بها الشرق باعتباره مكانا للاستبداد والعنف واللاعقلانية والجمود وعدم القدرة على إنتاج المعرفة بقدر ما يملك من القدرة على تلقيها واستهلاكها.

وفي هذا الصدد يتحدث "جورج القرم" قائلا: «ثمة أعمال معاصرة تظهر لنا كيف ساهم فلاسفة كبار من بين فلاسفة عصر الأنوار، الذين ندين لهم بالكثير، في صياغة أحكام مسبقة حول الصفات السلبية للقوميات والأعراق»⁽¹⁾، مشيرا إلى أن الخطاب التنويري بوصفه خطابا عقلانيا تقدميا لم يكن منقطع الصلة عن منطق المركزية والتفوق الأوروبي، حتى أن كتابات بعض فلاسفة الأنوار من أصحاب هذا التوجه، عملت على ترسيخ وتأسيس هذا المنطق معرفيا، ما جعل هذه الكتابات تنم عن عقلانية دوغمائية مغلقة، وهو ما يضعنا أمام مهمة تحليل وتفكيك مواقف فلاسفة التنوير من الشرق والإسلام، من أمثال: "مونتسكيو"، "فولتير"، و"روسو"، ليتسنى لنا فهم الكيفية التي من خلالها تم إنتاج الصور النمطية عن الآخر الشرقي وفق منطق التضاد الحضاري لا التكامل ضمن مشروع إنساني كوني.

يصف الفيلسوف الفرنسي "مونتسكيو" (Montesquieu 1689-1755) العرب في كتابه "روح الشرائع" بأنهم شعب يميل إلى الظلم والعنف عادة، حيث يقول: «كان العرب شعبا قاطعا للسبلة فيهن ويطغى غالبا، فوضع محمد هذا القانون: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»⁽²⁾ وهو بذلك لا يرى في الإسلام دينا سماويا، بل هو مجرد اختلاق بشري، وضع شرائعه النبي محمد (ﷺ) الذي كان واعيا بما في العرب من خشونة الطباع والميل إلى العنف وسفك الدماء، فجاء الإسلام بهدف حمل العرب على تهذيب طباعهم خاصة وأن هذا الدين حسبه يتميز بالجبرية والإكراه، غير أن الإسلام ذاته لم ينجح في تهذيب هذه الطباع بل أنه قام بترسيخها.

وفي الفصل الرابع من الباب الرابع عشر يتحدث "مونتسكيو" عن سبب ثبات الدين والعادات والأوضاع والقوانين في بلاد الشرق، معتبرا أن ما يجعل الشرقيين يتقبلون انطباعات العالم حتى تلك التي لا تناسبهم، والثبات على القوانين والأديان دون رغبة في التغيير أو التعديل هو الكسل المستفحل في أنفسهم والذي يمنعهم من القيام بأي مبادرة للتغيير أو العمل الجاد أو الدخول في أي جدال، ما يجعل هذه النفس تتقبل العالم دون قدرة أو سعي لتغييره،⁽³⁾ وهو السبب الذي يقف وراء قبولهم للصور النمطية التي رسمت عن الشرق العاجز والمتخلف والرجعي والدوني، دون سعي لتغيير هذه الصور أو إثبات ما يخالفها للغرب تحديدا، بل الأسهل بالنسبة للشرق هو قبوله لهذا المتخيل الغربي والتعايش مع عميلة التمثيل والإنتاج وفق تصور يخدم الهيمنة الغربية، بل ورؤية العالم من خلالها والحكم على الأشياء وفقا لها.

(1) - جورج القرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص 57.

(2) - مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعير، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص 786.

(3) - المرجع نفسه، ص 414.

وبالحديث عن الإسلام باعتباره الدين الذي تعتنقه كثير من الشعوب الشرقية، فهو يرى أنه لا يتناسب مع الحياة الاجتماعية وما تتطلبه من أعمال وما تفرضه من واجبات، وذلك لأن الإسلام يطالب معتنقيه بكثير من التأمل من خلال الصلاة والعبادات المكثفة، التي من شأنها أن تلهيهم عن القيام بأعمال المجتمع، فيكتسب المسلمون عادة التأمل وعدم الاكتراث بالدنيا وأعمالها.⁽¹⁾ لكن أليس الدين دعوة للتأمل الذي يبعث الإنسان على أعمال عقله والتفكير والتدبر الذي يوصله لفهم معنى الحياة؟ أليس الدين ذو طابع روحي؟ يُفهم من كلام "مونتسكيو" أن الدين الإسلامي هو السبب وراء تخلف الشرق المسلم، لأنه وحسب رأيه بدل أن يدفع الإنسان للعمل والإنتاج وإنجاز ما عليه من واجبات تجاه مجتمعه، دفعه للانغماس في التأمل الذي لا يخدم دنياه. وحديثه هذا دليل على أنه لم يكلف نفسه عناء قراءة القرآن ولا محاولة فهم تعاليم الدين الإسلامي التي تخالف ادعاءاته القاصرة.

يرى أن النظر في طبيعة كل من الدين المسيحي والدين الإسلامي تجعل الناظر يعتقد أحدهما ويعرض عن الآخر، فهو يعتقد أحدهما كونه يلين الطباع ما يجعله الأنسب للاعتناق، وكون الآخر يقوم على الهدم والعنف لذا وجب رده والإعراض عنه، وهو في حديثه هذا يرى أن الدين المسيحي هو الأنسب لأن يعتنقه الإنسان بخلاف الدين الإسلامي الذي لا يشجع على ذلك، وفي ذلك يقول: «ومن شقاء الطبيعة البشرية أن ينعم بالدين فاتح، فالإسلام الذي لا يتكلم بغير السيف يؤثر في الناس بروح الهدم التي أقامته»⁽²⁾ وخلاصة موقفه من الشرق أنه متخلف رجعي قائم على القوة الجسدية بدل العقلانية والمنطق، وموقفه من الإسلام أنه ليس الدين الذي يفترض أن يعتنقه الإنسان.

أما "فولتير" (*) (Voltaire 1694-1778) فكان من أبرز فلاسفة التنوير الذين حملوا موقفا عدائيا من الإسلام، وما ترتب عن ذلك من تبني آراء لا تقل عدائية تجاه أهل الإسلام في الشرق، حيث عرض أفكاره تلك في كتابه "محمد والتعصب" مصورا النبي محمد (ﷺ) نموذجا حقيقيا للتشدد والتعصب والاستغلال والحيلة، غير أن محاولاته التي تلت هذه الآراء المناهضة للإسلام، جاءت بنبرة أقل حدية محاولا جعل موقفه أكثر اتزاناً وموضوعية برزت من خلال مؤلفه "محاولة عن العادات"، غير أنه استمر في نزعتة التحيزية، رغم محاولته التوفيق بين الأحكام المسبقة التي سادت عصره وبين العقلانية التي يدعو إليها وينادي بها، فوضع تمييزاً لم يسبقه إليه أحد، متحدثاً عن الفروقات بين ما اعتبره الإسلام المتعصب والذي ميز هذا الدين في بداياته، وبين الإسلام التاريخي الذي اتسم بميل إلى التسامح خاصة في إطار العلاقات التي جمعت المسلمين بغيرهم من الأعراق والشعوب، وهنا شبه هذا القسم الأخير من الإسلام بالدين الطبيعي الذي يتأسس على قيم التسامح والانفتاح على الآخر، وهذا التصور الذي

(1) - مونتسكيو، مرجع سابق، ص 777.

(2) - المرجع نفسه، ص 770.

(*) - فرانسوا ماري آروي (François-Marie Arouet)

وضعه "فولتير" جذب اهتمام بعض الباحثين الغربيين بعده فتنوه باعتباره مقدمة لإعادة قراءة الإسلام وتأويله وفق أسس معرفية جديدة.⁽¹⁾

ويبدو أن كتب المستشرقين التي اعتمد عليها "فولتير" في الاطلاع على السيرة النبوية قد شكلت جزءا من موقفه اتجاه سيرة النبي وحياته ونبوته وجعلت نظرتة تفتقر للموضوعية كما هي بعض المؤلفات الاستشراقية⁽²⁾ فهو يصور العرب بأنهم شعب ساذج وجاهل تحكمه الحماسة وهو الأمر الذي استغله -حسب زعمه- النبي محمد (ﷺ) في إقناع العرب بنبوته، إضافة إلى الظروف التاريخية التي ساعدت في ذلك، فهو بذلك يشكك في نبوة رسول الإسلام معتبرا أنه إضافة إلى استغلال ساذجة شعبه فإنه استغل تراجع سمعة الديانات الأخرى، وخاصة اليهودية والمسيحية، التي إما فقدت مكانتها أو اشتهرت بالتعصب الديني في شبه الجزيرة العربية، كما أنه يثير شكوكا حول بعض الحقائق المتعلقة بشخصية النبي (ﷺ) خاصة كونه لم يتلق تعليما، وهو الأمر الذي لا يتناسب مع كونه جاء برسالة عظيمة هي الإسلام، ولذلك نجد "فولتير" رغم أنه يرى في القرآن الكريم معجزة لكنه قدم تلميحات لم تكن صريحة حول أن هذا القرآن هو عمل شاعر متعلم.⁽³⁾

لقد كان "جان جاك روسو" (J.J. Rousseau 1712-1778) هو الآخر مؤيدا للمركزية الغربية من منطلق أن الشعوب الأوروبية هي شعوب تتميز بالفضيلة والقدرة على تولي زمام الحكم، ويعود هذا التميز الغربي للجغرافيا والمناخ الذي يعيش فيه الإنسان الأوروبي⁽⁴⁾ والذي يؤثر بشكل مباشر في سلوكياته وطبائعه وطريقة تفكيره وبالتالي هذا يعطيها الأولوية لقيادة العالم وفرض نموذجها الحضاري على بقية الشعوب التي كان اهتمامه بها محدودا بشكل ملفت في مؤلفاته وأعماله، «وتلك خصلة استمرت لدى من جاء بعده من الرومانسيين الذين انصرف ولعهم دائما تقريبا إلى شمال أوروبا بأصقاعه الجبلية الغائمة، وهو ما كان ينظر إليه على أنه المستودع الحقيقي للفضيلة الانسانية».⁽⁵⁾

رغم موقفه من الإسلام بأنه يناسب الحكومات المستبدة مؤيدا في ذلك رأي "مونتسكيو"، إلا أنه عاد وأشاد بالحكم السياسي الإسلامي الذي يجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وموقفه هذا من الإسلام ما هو إلا وسيلة لنقد المسيحية وما تعرض له حكم الكنيسة من وهن مقارنة مع الدين الإسلامي⁽⁶⁾ الذي لا تزال حرارة الإيمان والرغبة في نصرته مشتتة في صدور المسلمين، وما يعرضه التاريخ من جهاد وفتوحات كانت الغاية منها إعلاء كلمة الله في الأرض. وبالتالي فإن "روسو" لم يكن ليتخذ هذا الموقف الذي يبدو إيجابيا من الإسلام إلا

(1) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 12.

(2) - محمد زروق، مراد تجنات، آراء الفيلسوف الفرنسي فولتير في السيرة النبوية والإسلام، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 16، العدد 02، 2024، ص 305.

(3) - Zakaria Fatih, Peering into the Mosque : Enlightenment Views of Islam, The French Review, Vol. 85, No. 6, Les Lumières, au passé et à présent (May 2012), p 1076.

(4) - مارتن برنال، مرجع سابق، ص 347.

(5) - المرجع نفسه، ص 346.

(6) - رشيد النفينف، الإسلام في مرآة الأنوارين مونتسكيو فولتير وروسو نموذجا، مجلة دراسات استشراقية، العدد 21، 2020، ص 149.

لأنه خاف من أن تنطفئ شعلة المسيحية ويحل الإسلام محلها، فما كان منه سوى أن ينتقد ما تعرضت له المسيحية من مظاهر الفتور بين أبنائها عن طريق مقارنتها بالإسلام، لعل ذلك يبعث في نفوس المسيحيين الرغبة في الإصلاح من جهة ويحميه من الكنيسة من جهة أخرى. ولعل ما يثبت ذلك هو أن موقف "روسو" المعجب بالإسلام لم يدم طويلا، فسرعان ما نجده يصف المسلم بالغباء في قوله: «لقد كان المسلم الغبي الآفة الأبدية على الآداب التي مازالت تتولد بين ظهرانينا».⁽¹⁾

لكن رغم ذلك نجده في كثير من المواقف يثني على اللغة العربية معتبرا أنها لغة فريدة من نوعها في بلاغتها وإيقاعها ونغماتها الفاتنة، ما يجعلها خادمة للخطابات السياسية والخطابات الدينية، حيث يقول: «إذا عرف أحدهم قليلا من العربية، وابتسم أثناء تصفحه للقرآن، وتخيّل أنه سمع محمداً يلقيه بنفسه بتلك اللغة البليغة المتناغمة، وبهذا الصوت الرنان المقتنع الذي يُؤثّر في الأذن قبل القلب، وبلا توقف يُحرك عباراته بنبرة الحماسة، فإنه سيسجد على الأرض صارخاً: أيها النبي العظيم، رسول الله، قدنا إلى المجد أو الاستشهاد؛ نريد أن نتصر أو نموت من أجلكم»⁽²⁾، وهنا نعود إلى الطرف الآخر من موقف روسو وهو أن ما يمكن أن نفهمه من هذا الاقتباس الذي يصور تجربة وجدانية عميقة من خلال اللغة أحد الأمرين:

- مدح موضوعي للغة العربية وبلاغتها وقوتها العظيمة وأثرها الجمالي على الأذهان والوجدان.
 - استخدام المسلمين اللغة العربية الثرية بالمفردات والقوية في البلاغة للتأثير في الشعوب وتحقيق المطالب السياسية، وكذا التأثير في غير المسلمين لجذبهم للدين الإسلامي وكأنها لغة للسفسطائي الشرقي المسلم.
- لقد كان نقد فلاسفة التنوير للإسلام وغيره من الأديان إضافة إلى حقيقة موقفهم منه، هي خطوة لانتقاد الكنيسة والإنجيل بشكل غير مباشر أو صريح، لأنه ما كان بإمكانهم التصريح بموقفهم من تجاوزات الكنيسة والتحريفات التي تعرض لها الإنجيل علانية، لأن أي أعمال فكرية كانت لا تتماشى مع العقيدة الدينية كان أصحابها يقابلون بالاضطهاد والمتابعة، وهو ما يجعلهم يلجؤون إلى التلميح والترميز واستخدام أساليب أدبية غير مباشرة كالتهمك. ولكن أليس في ذلك تعارضا مع الفكرة الأساسية لعصر التنوير والتي تؤكد على تبني شعار "لا سلطان على العقل إلا بالعقل"؟

تجدر الإشارة إلى أنه بخلاف الطرح التنويري المعارض للشرق والإسلام نجد كثيرا من فلاسفة الأنوار الذين تبنا موقفا إيجابيا من الشرق ومن الإسلام، إضافة إلى أن كل من "مونتسكيو"، "فولتير" و "روسو" لم يتبنوا مواقف الرفض المطلق للآخر الشرقي، بل تخللت مواقفهم بعض الآراء الإيجابية خاصة بالنسبة لروسو، كما أن "فولتير" غير كثيرا من آرائه التي كانت تزدرى الإسلام ونبيه. وهذه المواقف هي في حقيقتها ليست مبنية عن دراية كافية بالشرق والإسلام بقدر ما هي استعارة لفكر عدائي غير موضوعي ترسخ في الذهن الغربي دون محاولات جادة لتمحيصه

(1) - رشيد النيف، مرجع سابق، ص 150.

(2) - Zakaria Fatih, Op. cit., p. 1075.

حتى من قبل فلاسفة التنوير الذي يرفعون شعارات العقل والحرية، وهنا يحضرنا هذا القول لصاحبه "محمد راتب الحلاق": «وهكذا فإن كثيراً ممن كتب عن (الشرق) من الغربيين، لم يكن مؤهلاً من الناحية العلمية والمنهجية للكتابة»⁽¹⁾.

2. الاستشراق وتشكيل الوعي الإمبريالي تجاه الشرق:

يحمل مصطلح الاستشراق دلالات عديدة وفقاً لتحليل أهدافه وغاياته، لكن جميع الدلالات تنطلق من كون الاستشراق علماً غربياً يهتم بدراسة الشرق وتاريخه وعلومه وآدابه ولغاته وأديانه وثقافته، وباختصار، دراسة الشرق من كل النواحي. حيث جاء في تعريف "محمود حمدي زقزوق" للاستشراق بأنه: «علم الشرق، أو علم العالم الشرقي»⁽²⁾. وليس الغرض هنا التعمق في دلالات الاستشراق - كما سنفعل ذلك في فصل لاحق - بل الغرض هو تتبع العلاقة التمثيلية الغربية للشرق في خدمة الكولونيالية.

لقد حملت كل مراحل اللقاء بين الشرق والغرب رؤية استشراقية تجسدت من خلال زيارة الشرق أو الاطلاع على ثقافته وفنونه وآدابه ودياناته، وكان ذلك أحياناً من باب الاطلاع والفضول الفردي أو الجماعي، وكان أحياناً أخرى من باب الاستكشاف والتمهيد لفرض الهيمنة، غير أن الاستشراق باعتباره بنية خطائية ومؤسسة معرفية لم يتبلور إلا عندما اقترنت السلطة بالمعرفة وأقيمت المعاهد التي عيّنت بدراسة الشرق ولغاته دراسة يصفها الغرب بالموضوعية.

كانت البوادر الأولى لظهور الاستشراق مع الدعوة لفتح عدد من كراسي الدراسات الشرقية، من قبل مجمع الكنائس في فيينا سنة 1312م، وذلك كمحاولة لفهم المنافس الوجودي للغرب، وهو العالم الشرقي القائم في أغلب مناطق على الإسلام، واستجابة لهذه المطالب التي غايتها التشرب من الحضارة الإسلامية من جهة، وفهم الآخر الذي شكل تهديداً للأنا من جهة أخرى، حُصصت كراسي للدراسات الشرقية في عديد من الجامعات التي كان في صدارتها جامعة باريس، أكسفورد، بولونيا، سالامانكا، أفينون،⁽³⁾ ثم ما لبثت دائرة الدراسات الاستشراقية تتسع بدخول أوروبا عصر النهضة وظهور حركة الكشوف الجغرافية والتطورات الصناعية وزيادة التبادلات التجارية الأمر الذي جعل التعرف على الشرق ضرورة حضارية.⁽⁴⁾

وهذا التأسيس للاستشراق كعلم نقل العلاقة بين الشرق والغرب من طور التصورات الفلسفية والنظريات الأخلاقية إلى مرحلة ارتبط فيها الجانب السياسي بالمعرفة الأكاديمية، فأنتجت تمثيلاً منهجياً ومنظماً للشرق لا باعتباره المقابل الوجودي للغرب في اختلافه الثقافي والهوياتي، بل الشرق باعتباره موضوعاً للدراسة والإخضاع والبناء

(1) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 24.

(2) - محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989، ص 18.

(3) - Edward Said, Orientalism, New York: Vintage Books, 1979, p.p. 49, 50.

(4) - محمد كريم الساعدي، الرد بالجسد خطابات أخرى، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2018، ص 72، 73.

والإنتاج وفق مقاربات وسرديات وتصنيفات محددة، أخرجت الاستشراق من حيز الفضول والتعرف على الآخر إلى دائرة البناء المعرفي المنهجي في علاقته بالسلطة وتكريس التفاوت الرمزي بين الأنا الغربية والآخر الشرقي لأن «الأساس العام للاستشراق هو تقسيم العالم إلى عالمين غير متساويين، أحدهما متخلف وهو الشرق والآخر متقدم وهو الغرب»⁽¹⁾.

يمكن فهم "الاستشراق" على أنه عملية يتم من خلالها إدراك الثقافات غير الغربية وتصورها ودراستها بطرق تصف هذه الثقافات والشعوب ضمناً أو صراحةً بأنها نقيض نظيراتها الغربية المتطورة والعقلانية والمتفوقة،⁽²⁾ حيث عمل الاستشراق باعتباره مبحثاً أكاديمياً على تثبيت الصور النمطية التي وُصف بها الشرق كحقائق علمية، مستغلاً المعرفة لخدمة الأجندات السياسية والاستعمارية، فمنذ اللقاءات الأولى مع الغرب، نظر الغربيون إلى الشرق باعتباره غريباً روحانياً متخلفاً، ثم كافراً لأنه لا يدين المسيحية، ثم كسولاً غير قادر على إحياء العقلانية ولا بناء نخضته الخاصة، كونه معجب بالخضوع والانقياد للغرب، ثم عاجزاً على تسيير شؤونه لذا وجب تمثيله واستعمار وإعادة إنتاجه.

من هنا، يمكن اعتبار الاستشراق الجسر الفاصل والواصل في ذات الوقت بين خطاب التنوير بوصفه لحظة تصنيف رمزي، وفعل الاستعمار بوصفها تجسيدا مباشراً للهيمنة. فهو ليس فقط خطاباً عن الآخر، بل خطاباً وظيفياً لتقييده داخل أطر محدّدة من الفهم والتمثيل، تمهيداً لضبطه سياسياً وثقافياً. وهكذا، يندمج الاستشراق في قلب السيرة التاريخية التي أعادت إنتاج العلاقة بين الشرق والغرب لا بوصفها علاقة اختلاف، بل كعلاقة سلطة ومعرفة، تتأسس على احتكار الغرب لحق التمثيل، وتجرد الشرق من حقه في تمثيل ذاته.

3. الاستعمار الحديث وتحول الشرق إلى موضوع للسيطرة والإخضاع:

لقد وجدت الحملات الاستعمارية الغربية على بلدان الشرق دعامتها في الاستشراق، وفي مؤلفات المفكرين الغربيين عن الشرق، لا باعتباره كيانا حضارياً متميزاً عن الغرب، بل باعتباره تجسيدا لأوصاف الدونية والعنف والبربرية والرجعية، الأمر الذي يجعله عاجزاً عن تمثيل ذاته وعن تسيير شؤونه وإدارة أوضاعه، غير قادر على صنع نخضته ولحاقه بالركب الحضاري، ليصبح الاستعمار الغربي للشرق - انطلاقاً من تلك المقدمات الاستشراقية - أمراً مشروعاً يدخل ضمن منظومة الأخلاق الكونية التي غايتها إعانة الآخر على التحضر ومساعدته في إدارة شؤونه. ولكي تنخرط الكيانات الشرقية في مسار التاريخ العالمي «ينبغي عليها الاندماج في سياق الثقافة الاستعمارية وتبني ما تقدمه من أفكار وتصورات ومناهج، وطبقاً لقاعدة التبعية، فلا يجوز الابتكار، إنما ينبغي المحاكاة»⁽³⁾.

(1) - السيد الأسود، مرجع سابق، ص 205.

(2) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op. cit., p. 307.

(3) - إبراهيم عبد الله، التخييل التاريخي السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011، ص 02.

مرت حالة الاستعمار ودوافعه وغاياته بعدة مراحل حيث كان الاستعمار في بادئ الأمر (الاستعمار التقليدي) يهتم بالقوة العسكرية ويعتمد عليها لتحقيق النصر، فحرص على تجنيد الأفراد وتقوية الجيش بشريا من منطلق أن قوة الجيش في كثرة جنوده، ثم ازداد الاهتمام بالقوة والسعي لتعزيز الجيش ليس فقط بالقوات البشرية بل بالأسلحة والعتاد المادي فسعت الدول إلى التنافس على امتلاك كميات كبيرة من الأسلحة، ثم اندفعت إلى التسابق على امتلاك أسلحة نوعية أكثر فتكا، وفي مرحلة لاحقة أين غدت المستعمرات مجرد فضاءات لتسويق واستهلاك المنتجات الغربية، لم تعد القوة تقاس بالعدة والعتاد بل أصبح الاستعمار قائما على الهيمنة الفكرية واستهداف العقول من خلال العولمة خاصة في شقها الثقافي.⁽¹⁾

جاء الاستعمار الحديث تنويجا للعقلية الغربية القائمة على التفوق والتمركز الحضاري، هذه العقلية التي تشكلت عبر قرون من القوة والصراع الذي سيطرت عليه الروح الصليبية المتشددة سواء في الحروب الدموية أو في الكشوفات الجغرافية، التي جعلت الغرب يعتقد أن له الحق في تمثيل الآخر وإعادة إنتاجه فكريا ومعرفيا، وهو ما تبنته المؤسسات الأكاديمية والنخب المثقفة سواء من خلال الاستشراق التقليدي، أو ما حملته خطابات عصر التنوير والتي رغم وعودها الكونية القائمة على الأخلاق والعقلانية وقيمة الإنسان رافقتها مشاريع استعمارية باسم التقدم والتحديث، فانبعثت الحركات الاستعمارية الحديثة ممثلة شكلا من أشكال العلاقة غير التكافؤية بين الشرق والغرب والتي تمنح الغرب الحق في فرض الهيمنة على شعوب الشرق، وتمنح الشرق فرصة الالتحام بالغرب من خلال كونه تابعا للغرب خاضعا له، وبالتالي يمكنه من التشرب من حضارة الغرب وديانته وأخلاقه والاستفادة من التجربة الغربية في بناء النهضة الذاتية؛ هذا الزعم الذي ما فتئ الغرب يروج له لمنح الاستعمار شيئا من المشروعية.

«وهكذا تغيرت أسباب الحروب التي أصبحت تبرّر باسم الأخلاق أو الدين، أو باسم تطور نمط حضاري معين على نمط آخر، إنه العنف الغيري، أي "الحب" للآخر، والحرب المخاضة بهدف إقامة السلام صانع سعادتنا وسعادة جيراننا القريين والبعيدين الذين يتم غزوهم لكي يستطيعوا التمتع بمحاسن ديانتنا وحضارتنا»⁽²⁾، يتساءل جورج قزم عن مدى مشروعية هذا الطرح وفي ذلك يضرب مثلا عن الهنود السكان الأصليين لأمريكا كيف أن الغزو باسم الأخلاق وباسم الدين المسيحي جعلهم يكابدون الفقر والشقاء والتعاسة والتهديد بالانقراض. حتى أن هناك من المفكرين والمؤرخين من اعتبر أنه كان عدد من المسلمين من ساكني أمريكا وممن تعرضوا للإبادة غير أن هذا الأمر ليس له أي دليل يثبت صحته.⁽³⁾

لقد تعددت أشكال الاستعمار الغربي الحديث للشرق، فقد بسط الغرب سيطرته على دول الشرق إما بفرض الحماية كما فعلت فرنسا في تونس من خلال توقيع معاهدة 1881م، وتم تجديدها سنة 1883م، وكررت

(1) - عبد العزيز شعبان، العولمة الثقافية وعولمة الهوية، مجلة تمثيلات، المجلد 2، العدد 1، (10-01-2017)، ص 118.

(2) - جورج قزم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، مرجع سابق، ص 56.

(3) - انظر: محمود شكري، الكشوف الجغرافية ودوافعها - حقيقتها، مرجع سابق، ص 34.

ذلك لاحقاً في مراكش سنة 1912م، وفي فترة احتلال الانجليز لمصر بين سنتي (1914-1922م) وقعوا ذات المعاهدة، التي بموجبها فقدت هذه الدول سيادتها الخارجية وحققها في التمثيل الدبلوماسي المستقل، وإبرام المعاهدات الخارجية، وقد يكون الاستعمار من خلال الانتداب الذي أقرته عصبة الأمم المتحدة في المادة 22 من ميثاقها، بهدف النهوض بالدول العاجزة على تسيير أمورها، غير أن حقيقته لا تعدو أن تكون مظهرًا من مظاهر السيطرة والاستعمار ونهب الخيرات. ولعل أبشع أنواع الاستعمار هو الاحتلال والعدوان المسلح كما فعلت فرنسا بالجزائر لأكثر من قرن.⁽¹⁾

لا تزال العلاقة الدقيقة بين الاستعمار والحداثة موضع نقاش بين المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، حيث يذهب البعض إلى حد الادعاء بأن الاستعمار هو المنطق الأساسي لتأسيس الحضارة الغربية وتطورها، والتي كان الاستعمار التاريخي بُعْدًا تأسيسيًا لها بينما يجادل آخرون بأن الاستعمار ليس سوى عنصراً بالغ الأهمية في الحداثة. وبغض النظر عن الموقف الذي يتبناه المرء، فقد أدى الاستعمار دوراً هاماً في تحديث العديد من الدول الغربية.⁽²⁾ وحتى غير الغربية لأن الاستعمار وإن كان يسير وفق منطق القوة والغلبة إلا أنه ساهم بشكل ما في تعميق التأثيرات بين الشرق والغرب، وإن كان قد عمق الفجوة الحضارية بين الطرفين إلا أنه حمل جزءاً من الحداثة إلى بلاد الشرق وأخذ من هذه البلاد ما يخدم هذه الحداثة ويغذيها. لذلك يعتقد كثير من المفكرين أن العقلانية المستنيرة التي تجتري وعود الحداثة الغربية ومزاعمها ما عاد العالم اليوم بحاجة إليها، بل هو في حقيقة الأمر بحاجة ماسة إلى وعي نقدي وبقظة فكرية تعمل على تفكيك بني الاستعمار الحديث الذي طال مناحي الحياة بداعي التكامل الحضاري، لذلك فبدلاً من استعادة خطابات العقل والتنوير يجب مساءلة صور المركزية الرمزية والمعرفية بروح نقدية لنزع غطاء الهيمنة، وهو ما حمله كثير من المثقفين والمفكرين على عاتقهم، كان إدوارد سعيد من أبرزهم.

(1) - منقذ بن محمود السقار، الاستعمار في العصر الحديث ودوافعه الدينية، المكتبة الالكترونية طريق السلام، ص 4، 5.

(2) - Stefan Ekman, Op. cit., p. 34.

خلاصة الفصل:

إن اللقاء بين الشرق والغرب صنعتته الرحلات والحروب والكشوفات الجغرافية والاحتكاك التجاري، الأمر الذي أنشأ علاقة بين الطرفين اختلفت أشكالها عبر التاريخ، واستقراء كرونولوجيا هذه العلاقة بالوقوف على محطاتها المحورية، يوضح جليا أنها لم تستقر على حال واحد ولم تأخذ طابعا ثابتا، بل انتقلت في أطوارها التاريخية من الصراع إلى التعاون، ومن الصداقة إلى العداوة، ومن التكامل إلى التنافس، ورغم المحاولات الكثيرة والشكلية أحيانا لتبني الحوار بين الطرفين إلا أن الصدام كان في الغالب هو المحرك الأساسي لأي احتكاك بين الشرق والغرب، وانطلاقا من هذه العلاقة المتوترة غالبا بسبب الحروب الاستعمارية الغربية، والفتوحات الإسلامية الشرقية تشكلت نظرة الأنا للآخر باعتباره ندا وعدوا مهددا لهوية الأنا.

رغم ذلك، إلا أن كل مرحلة من مراحل الصراع بين الشرق والغرب لم تخلو من التأثيرات المتبادلة وانتقال الثقافات والفنون والعلوم الآداب، فالعداء لم يمنع التبادل والتفاعل الثقافي ونقل المعارف العلمية والفلسفية من خلال حركة الترجمة، سواء تلك التي عرفها المسلمون في عهد الدولة الأموية والتي انتعشت وعرفت تطورا بارزا في عهد الدولة العباسية من خلال إقامة دار الحكمة للترجمة، أو تلك التي عرفها المجتمع الأوروبي في عصر النهضة والتي تم من خلالها نقل المعارف العلمية والفلسفية الإسلامية إلى أوروبا، والاستفادة منها في وضع أولى خطوات التطور الفكري والحضاري والخروج من ظلمات الجهل إلى نور الحداثة.

فالحداثة الغربية التي شهدت تداخلا بين مجالات المعرفة والقوة، السلطة والتمثيل، عرف الغرب في هذه المرحلة تحولا في البنى الفكرية فأصبحت الاختلافات الثقافية بين الدول مبررا للتفاوت وفرض قيم التفوق الغربي، فجاء التأسيس الحداثي للعلاقة بين الشرق والغرب مشبعا بإرادة الهيمنة، وقد كرس عصر الأنوار هذه الرؤية من خلال رسم الصور النمطية للآخر الشرقي، فكان مقدمة لتأسيس الحداثة الغربية بوصفها قطيعة إبستمولوجية مع الماضي، وتمردا على الموروث الكنسي من خلال جعل العقل الغربي معيارا للمعرفة في علاقتها بالسلطة، وفي المقابل تم اعتبار "الآخر الشرقي" موضوعا للدراسة والبناء والتشكيل والتمثيل والاحتضار.

الفصل الثاني:

الشرق والغرب في فكر إدوارد سعيد: جدل
المعرفة والسلطة

◆ المبحث الأول: خلفيات تشكّل الوعي النقدي لدى إدوارد سعيد

- أولاً: إدوارد سعيد وتجربة المنفى من الشرق إلى الغرب

1. سيرة المثقف "إدوارد سعيد"
2. إدوارد سعيد خارج المكان
3. هجنة الهوية وتناقضات العوالم

- ثانياً: مرجعيات النقد الثقافي لإدوارد سعيد

1. أنطونيو غرامشي – Antonio Gramsci
2. ميشال فوكو – Michel Foucault
3. فرانتز فانون – Frantz Fanon

◆ المبحث الثاني: الشرق والغرب بين التمثيل وإنتاج الذوات

- أولاً: الاستشراق كخطاب كولونيالي في خدمة التمثيل الغربي للشرق

1. دلالات الاستشراق عند إدوارد سعيد
2. الاستشراق كخطاب في خدمة السلطة

- ثانياً: الجغرافيا التخيلية وإنتاج صورتي الأنا والآخر

1. الغرب بوصفه مركزاً حضارياً كونياً
2. الشرق بوصفه هامشاً دونياً

◆ المبحث الثالث: تواطؤ الثقافة الغربية مع الإمبريالية

- أولاً: الثقافة كفضاء رمزي لاحتواء التمثيل الغربي

1. الثقافة كجهاز إيديولوجي إمبريالي
2. خطاب العقلنة والتبرير: تحويل الاستعمار إلى ضرورة حضارية

- ثانياً: المثقف بين التواطؤ والمساءلة

1. المثقف المحترف والهجرة نحو السلطة
2. المثقف الهاوي والتصدي لإغراءات السلطة

خلاصة الفصل

الفصل الثاني: الشرق والغرب في فكر إدوارد سعيد: جدل المعرفة والسلطة

مدخل:

لقد تركز المشروع النقدي الذي قدمه الأستاذ والناقد الأدبي الكبير إدوارد سعيد حول الجدل المتشابك الذي تطرحه العلاقة بين الشرق والغرب، محدثاً نقطة تحول في تحليل هذه العلاقة غير المتكافئة التي تبلورت عبر تاريخ تراكمي طويل من الخطابات التمثيلية، ضمن فضاءات استشرائية وثقافية لم تكن في الحقيقة بريئة تماماً، وإدراك سعيد لذلك دفعه إلى عدم التعامل مع هذه الجدلية بوصفها علاقة حضارية بين كيانات جغرافية وثقافية متقابلة، بل بكونها تنظر إلى كل من الشرق والغرب كبنى تخيلية، والعلاقة بينهما ما هي إلا نتاج لنسق محكم من التشابك المعرفي بكل ما هو دنيوي من مواقع ومصالح سلطوية، تشكل هذا النسق المعرفي السلطوي داخل الخطاب الثقافي الغربي الذي عزز تجلياته، بهدف تحديد موقع الشرق ضمن شبكة القوة التي يشرف عليها الغرب، من خلال منظومة من التمثيلات التي لم تكن منقطعة الصلة عن مراكز السلطة، التي عملت على توجيه المعرفة وفي إطار إنتاج الذات عملت على تمثيل الآخر وتشكيله، والتحدث محل من تم إسكات صوته.

لم يكن وعي إدوارد سعيد بضرورة النظر إلى العلاقة بين الشرق والغرب من منظور نقدي تفكيكي، منفصلاً عن التجارب الذاتية التي تكوّن داخلها وشكلته كأديب ومثقف وناقد، فهذه النشأة المربكة "خارج المكان" بين شرق لم يكن له الملاذ، وبين غرب يمانع الاعتراف به، تشعب سعيد بثقل مشاعر المنفى، ومرارة الإقصاء والاغتراب والمنع، وإلى جانب مرجعياته الفكرية وتعدد مناهج القراءة والتحليل بين الأدب والفلسفة، وجد إدوارد سعيد قاعدته المتينة لتأسيس وعيه النقدي اتجاه العالم، الجغرافيا، المعرفة، الخطاب، السلطة، الاستشراق، الثقافة، الكولونيالية، والامبريالية والغرب والشرق والمقاومة، وكل السرديات الكبرى، القوالب الجاهزة، الصور النمطية، التعميمات المجحفة، الاختزالات الاقصائية، التمثيلات المتحيزة، الكتابات المضللة، والتشويهات المقصودة، وكل أشكال الهيمنة وآليات التهميش والاسكات.

حمل إدوارد سعيد على عاتقه مهمة المثقف والناقد والكاتب الموضوعي الذي انكب على تفكيك خطابات الهيمنة، من خلال التأسيس لنمط القراءة الطباقية كآلية جديدة للقراءة النقدية المزدوجة التي تقحم المركز والهامش في عملية القراءة، والتي يتم من خلالها مقارنة الخطابات الثقافية بوصفها مجالات رمزية للصراع وإنتاج الهويات وتمثيل الآخر في ضوء ما يخدم مصالح الإمبراطورية. ولقد كان سعيد في ذلك محافظاً على قدر عال من العقلانية، ومن الاستقلالية الفكرية والنقدية، فكان من خلال ما عكف على تقديمه في مؤلفاته نموذجاً حقيقياً للمثقف الدنيوي الذي يرفض الانتماءات الدينية والعرقية والثقافية لأن الانتماء الحقيقي في منظوره هو انتماء إلى القيم الإنسانية العادلة، التي تتجاوز الثنائيات الضدية والهويات المغلقة إلى انفتاح الهوية والتعددية الثقافية التي هدفها التكامل لا الإقصاء أو الصراع من أجل نيل الاعتراف.

المبحث الأول: خلفيات تشكل الوعي النقدي لدى إدوارد سعيد

إن تحليل إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب بروح نقدية عالية وبقدرة على التفكير والتقيؤ، كانت نتاجا لما أفرزته سلسلة التجارب الحياتية التي عايشها، إضافة إلى المرجعيات الفكرية التي صقلت قدرته النقدية وفتحت عينيه على واقع من المصالح والسلطة كامن داخل الخطاب، مستمدا قوته من اللغة، فاستلهم من هذه الخلفيات إطاره المعرفي الذي عمل من خلاله على تفكيك العلاقة بين الشرق والغرب ثم إعادة تأسيسها وفق مقولات تتجاوز السرديات الإيديولوجية.

فمن جهة كانت تجربة المنفى لا باعتبارها انتقالا مكانيا فحسب، بل بوصفها اغترابا جغرافيا وثقافيا ونفسيا، فهذه التجربة وما أفرزته من شعور دائم بالغربة والقلق، والوجود خارج الجغرافيا العربية، وعلى الهامش السياسي الغربي، وبما حملته لسعيد من هوية هجينة مليئة بالتناقضات والانزياحات العرقية، واللغوية، والفكرية، كونت جزءا كبيرا من شخصية سعيد المفكر، الأديب، المثقف، والناقد، الرفض لجميع أشكال الكولونيالية، والفاضح لتمثيلات الغرب الاقصائية للشرق الذي يعجز عن تمثيل نفسه حسب الزعم الغربي، كما أن تعطشه للانتماء الوطني، وتهجيريه من فلسطين الجريحة دون ذنب، إلى مستعمرات الكولونيالية ثم إلى عواصمها، جعل اهتمامه بالهامش كبيرا وعالجه من موضع المركز، ونظر إلى الشرق من نوافذ الغرب واضعا نفسه موضع الشرقي تارة، وموضع الغربي تارة أخرى، في محاولة لتجسير الهوية، واختزال المسافات بين الشرق والغرب، من منطلق نقدي ثقافي، يكشف عن دور المعرفة في تعزيز السلطة.

ومن جهة أخرى وجد سعيد ضالته الفكرية، في أدب وثقافة وتحليلات جملة من المفكرين والفلاسفة والمثقفين، الذين اتخذ منهم مرجعيات فكرية لكونهم أدركوا حقيقة الوشائج بين المعرفة والثقافة وبين السلطة والهيمنة، بدءا من الدراسات الكلاسيكية في الأدب المقارن، مروراً بالبنوية والماركسية وما بعد البنوية وصولاً إلى دراسات المقاومة وما بعد الاستعمار، لكن سعيد لم يأخذ إسهاماتهم بمنطق النسخ واللصق والتبني والتكرار، بل أضفى على ما قالوه أسلوبه الخاص بكثير من الدمج والتوليف والانتقاء والنقد الذي يخدم أطروحاته ويعزز توجهاته الفكرية والسياسية، ويظهر أسلوبه في الكشف والتعريف لكل ما هو كامن وراء العلاقة بين المعرفة والسلطة.

أولاً: إدوارد سعيد وتجربة المنفى من الشرق إلى الغرب

إن الحديث عن إدوارد سعيد والبحث في المسارات الحاسمة التي قادته إليها حياته وصولاً إلى مسارات الفكر والثقافة والأدب والنقد، يجعلنا لا محالة ننظر إلى سعيد العربي خارج المكان، لأن الحضور القوي لسعيد كان من أهم نتائج التنقل بين عوالم متناقضة يقبع بعضها تحت وطأة الكولونيالية، ويسير بعضها الآخر التوجه الكولونيالي، لذلك يشكل الاغتراب والمنفى بالنسبة لإدوارد سعيد حالة وجودية متشابكة تتجاوز حدود المكان إلى كونها تجربة شعورية تستحضر الهوية والانتماء وتطبع عليهما آثارها، فعندما غادر سعيد أرضه الأولى، لم يخلف وراءه وطناً بأزقته

وطبيعته فحسب، بل أجبر على التخلي عن جزء من ذاته الذي طالما تكوّن داخل أطر الذاكرة وحدود اللغة والثقافة، مشكلا حالة من التمزق والضياع بين عالمين لا يلتقيان لا داخل اللغة ولا داخل الثقافة.

إن معاناة سعيد أمام ثقل تجربة المنفى وقلق الهوية المهجنة، هي التي دفعته لرفض الحدود المكانية التي تصنع السياقات الفكرية المغلقة، وتكرس الانقسامات وتعزز كل مظاهر التمييز والطبقية والتهميش والاقصاء، فراح على إثر ذلك يفكك القوالب الصلبة التي تشكلت في الذهن الغربي تجاه الشرق، محاولا الوصول إلى حالة من الالتقاء بين الشرق والغرب بعيدا عن الحواجز العرقية والحدود الجغرافية والبنى الذهنية وعلاقتها باللغة، وبالتالي فإن المرور على تجربة المنفى ومخرجاتها على هوية سعيد ليس الهدف منه القراءة في السيرة الذاتية لشخصية مرموقة من شخصيات الأدب والفكر، بل إن التوقف عند محطات حياته هو مقدمة لتحليل عميق لبنية مشروعه الفكري الذي سعى من خلاله إلى الكشف عن آليات التمثيل الخطابى الغربي، ومقاومة الاستعمار والهيمنة الثقافية والدعوة لانفتاح الهويات وتقبل الآخر.

1. سيرة المثقف "إدوارد سعيد":

ولد "إدوارد سعيد" (Edward Said) في الفاتح من نوفمبر/تشرين الثاني من سنة 1935م، في القدس الغربية، لأسرة فلسطينية ميسورة الحال، مكونة من الأب وديع سعيد الفلسطيني أو "ويليام سعيد" المواطن الأمريكي كما يجب أن يعرف عن نفسه، فهو الحامل للجنسية الأمريكية نظير خدمته في الجيش الأمريكي خلال الحرب العالمية الأولى، ومن الأم "هيلدا" الفلسطينية، لبنانية الأم، ابنة القسيس المعمداني في الناصرة، وكانت الأسرة مكونة من خمسة أطفال وكان سعيد الأخ الأكبر لأربعة بنات وهن على الترتيب: روزماري، جين، جويس وغريس، بعد أن فقد الوالدان ابنتهما الأولى "جيرالد" جراء التهاب أصابه أثناء الولادة.

انحدر سعيد من أسرة مسيحية بروتستنتية، كانت إقامتها متقطعة في فلسطين إلى غاية سنة 1948م، فعاش سعيد معظم طفولته متنقلا بين حي الطالبية في القدس مسقط رأسه، ومنتجع "ضهور الشوير" ببلبنان أين كان للعائلة بيت خاص تقضي به عطل الصيف، وبين حي الزمالك في القاهرة التي كانت العائلة تتردد عليها كثيرا بدءا من سنة 1937م إلى أن استقرت بها لفترة من الزمن، وارتاد سعيد مدارسها بداية من مدرسة الجزيرة الإعدادية بين سنتي (1941، 1946م)، ثم "مدرسة الأطفال الأمريكيين"، ثم تابع دروسه في كلية "فيكتوريا كوليدج" بالقاهرة، ومنها هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1951م، ليكمل تعليمه العالي هناك فالتحق بجامعة "برنستون" التي حصل بها على شهادة الليسانس في الأدب، ثم نال شهادة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من "جامعة هارفارد".

لعبت شخصية والده "وديع" التي كانت «مزيجا طاغيا من القوة والسلطان ومن الانضباط العقلاني والعواطف المكتومة»⁽¹⁾ دورا بارزا في تكوين سعيد الفكري والعاطفي، فرغم أنها صنعت منه شخصا ناجحا قادرا

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص 35.

على استثمار القوة الكامنة داخله إلى دافع نحو النجاح وعدم الاستسلام في إنجاز العمل المفيد، إلا أنها بشكل ما طبعت داخله بعض المعوقات التي جعلته يشعر على الدوام بثقل الضوابط الأسرية، التي كانت أشبه بالعقوبة التي ما كان في يد سعيد الافلات منها تحت أي ظرف، وجعلته يشكك دائماً في كونه كائناً حراً، في ظل خضوعه لتعاليم وقوانين صنعت شخصيته وحددت مهامه لفترة زمنية طويلة.

كان سعيد مثقفاً موسوعياً وقارئاً نهماً ولعل عمل والده في مجال تجارة الكتب والقرطاسيات ساعد في انخراطه المبكر في مسارات الفكر والأدب والفلسفة واللغويات. كما عُرف عن سعيد ذكاؤه وفطنته حيث تصفه الباحثة والأكاديمية جاكولين روز بأنه كان واسع الأفق لدرجة أنك لم تكن تدري، حين تدخل علمه، إلى أين سينتهي بك المطاف.⁽¹⁾

برز في مجالات الأدب والثقافة والفلسفة واللغويات والتاريخ والسياسة، وكان اهتمامه كبيراً بالأدب الكلاسيكي، حيث تحدث عن كونه مفتوناً بـ "لانغلاند" (Langland)، وبالمسرح "الإيزابيثي" و "اليقوي". وإن كان اهتمامه بالأدب يفوق اهتمامه بالفنون البصرية إلا أنه تحدث عن ولعه بـ "غويا" (Goya) الذي يذكره سعيد بكثير من الشغف والاعجاب معتبراً أنه لو أتيت له فرصة الإشراف على معرض ما ضمن أحد المتاحف، فإنه سيعده بالتأكيد حول "غويا" وأعماله، لما لديه من حس الفانتازيا والحرية⁽²⁾ والكثافة التعبيرية خاصة في لوحة "الإعدام ليلة الثالث مايو" ولعل الدافع الأساسي الذي صنع إعجاب سعيد بهذا الرسام الإسباني هو «عدم توقيره المطلق للأرستقراطيين والسلطة»⁽³⁾ وهو الأمر الذي يتقاطع مع توجهات سعيد الفكرية ونزعتة النقدية التي تقوم ضد كل مظاهر التمييز والفوقية.

إلى جانب ذلك كان سعيد مهتماً أيضاً بالموسيقى والجماليات ويعتقد بأنه أخذ هذا الأمر من والدته، فقد أسس سنة 1999م بالشراكة مع "دانيال بارنبويم" (Daniel Barenboim) "أوركسترا الديوان الغربي الشرقي"^(*)، كما كان معجباً بالعروض المسرحية في الأوبرا وعارفاً الكثير بشأنها، يجذبه فيها أين يمتزج الاستعراض المسرحي بالموسيقى، فمفهوم الطباق الذي يعتبر مفهوماً مركزياً في المنهج النقدي لإدوارد سعيد استمدته من اهتمامه بالموسيقى ومن طريقته الخاصة في تلقي العمل الموسيقي حيث يقول: «فأحدي طريقي في الاستماع إلى الموسيقى هي الإصغاء إلى الزخرف، وهذا ما يجعلني مهتماً بالطباق تحديداً»⁽⁴⁾.

(1) - Jacqueline Rose, Edward Said, History Workshop Journal, No. 57 (Spring, 2004), p. 244.

(2) - شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريص، ناصر أبو الهيجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2007، ص 77، 78.

(3) - المرجع نفسه، ص 80.

(*) - يضم موسيقيين إسرائيليين وآخرين عرب، وسمي على هذا النحو تكريماً لغوته الذي قدم سابقاً "الديوان الغربي الشرقي" (إيف كلفارون، إدوارد سعيد الانتفاضة الثقافية، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2017، ص 98).

(4) - المرجع نفسه، ص 108.

استطاع التوفيق بين المذهبين الجمالي والسياسي، فمن جهة كان إدوارد سعيد جمالياً عالي الحداثة، من خلال اهتمامه بالفن والمسرح والرسم والرواية، ومن جهة أخرى كان ناشطاً سياسياً ملتزماً حمل على عاتقه مهمة المقاومة الثقافية ورفض الهيمنة الغربية على الشرق وكسر السرديات الكبرى القائمة على التفوق الطبقي والعنقي، ورغم عمله في مجالين مختلفين تماماً استطاع سعيد تجسير الهوة بين هوية الجمالي وهوية السياسي من خلال وعيه بحقيقة العلاقة بين الفن والسياسة.⁽¹⁾

لم يكن تشخيصه بمرض سرطان الدم سنة 1991م، دافعاً للتوقف عن الكتابة أو النضال الفكري والخروج من شرك العمل السياسي، بل وجد سعيد في مرضه حافزاً للكتابة أكثر لأنه كان يعتقد أن استمراره في النشاط الفكري والسياسي والكتابة في مجالات الأدب والثقافة هو ما يقيه فعلاً على قيد الحياة.⁽²⁾

خط سعيد أول كتبه عن الروائي الكبير "جوزيف كونراد" سنة 1966م، وكان سعيد في آخر أيامه يعمل على تحرير آخر كتبه والذي صدر سنة 2006م أي بعد ثلاث سنوات من وفاته، "عن الأسلوب المتأخر" الذي قدمه سعيد بلغة متأخرة تتسم بالرقى الاصطلاحي والمفهومية، فكان تنويجاً لسيرة سعيد العريقة في الفكر والثقافة والنقد الأدبي والموسيقى. وما بين كتاب "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية" وكتاب "عن الأسلوب المتأخر" قدم سعيد ما جادت به قريحته، في ميدان الفكر والأدب والثقافة.

إن ما صنع شهرة سعيد هو كتاب "الاستشراق" الذي صدر سنة 1978م، والذي أحدث ثورة فكرية في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، والنقد الثقافي، والاستشراق والتاريخ والسياسة ونظرية الخطاب وكثير من المجالات التي لامسها الكتاب الأشهر لسعيد، ثم تلتها سلسلة قيمة من الكتب والتي قال فيها سعيد ما لم يقله في الاستشراق، فكانت امتداداً لمشروعه النقدي وتنويجاً لنظريته ما بعد الكولونيالية، فألف: مسألة فلسطين، تغطية الإسلام، العالم والنص والناقد، الثقافة والامبريالية، صور المثقف، الأنسية والنقد الديمقراطي، وغيرها من الكتب والمقالات والمحاضرات والمقابلات التي صنعت سعيد بزخه الفكري وإرثه الأدبي، سعيد كما أراد لنفسه أن يكون وكما عبر عن نفسه في كتابه الذي حمل سيرته الذاتية "خارج المكان".

لقد كان إدوارد سعيد الأديب والناقد والمنظر صاحب تأثير واسع وعميق حتى بعد وفاته، فلم يحظ ناقد في مجال الدراسات الأدبية والثقافية بهذا الفيض من التأثير الذي حظي به سعيد، ويعود جزء كبير من تفرد سعيد وتميزه إلى اهتمامه بمسألة فلسطين وقضايا الإسلام على غير اهتمامات المفكرين والباحثين الآخرين.⁽³⁾ فكان نموذجاً للمثقف الحر المناضل الذي لا يخشى في قول الحق لومة لائم.

(1) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 111.

(2) - Jacqueline Rose, Op., cit., p. 245.

(3) - ناجح المعموري، إدوارد سعيد... مفارقة الهوية، جريدة المدى الثقافي، العدد 1065، (20-10-2007)، ص 10.

توفي الأستاذ إدوارد سعيد في الخامس والعشرين سبتمبر من العام 2003م، عن عمر ناهز 67 سنة، بعد سنوات عجاف أمضاها مع المرض وجلسات الكيماوي، وكان لوفاته تأثير كبير على طلابه وزملائه وأصدقائه من المفكرين والأكاديميين، حيث يصفه صديقه "دانيال بارنويوم" بعد وفاته بأنه يتمتع بسلطة أخلاقية، وهي سمة لا علاقة لها بالسلطة أو النفوذ. وقال أيضًا إنه، رغم أنه لا أحد لا يُعوض، فإن إدوارد سعيد لا يُعوض فعلاً.⁽¹⁾

2. إدوارد سعيد خارج المكان

رافق شعور الغربة سعيد منذ طفولته المبكرة، فقبل أن يغادر المكان ويعيش مرارة المنفى وثقل الحياة خارج جغرافيته، لطالما شعر سعيد داخل أسرته ومنذ تكوينه الأول أنه ليس في مكانه الذي يفترض أنه ينتمي إليه، فعلى خلفية حديثه عن تركيبة عائلته له ومنحه قصة وشخصية ولغة ومصيرا، واختارعا لدوره في هذه الحياة، رافقه شعور بوجود خطب ما، لم يستطع سعيد الطفل أو المراهق أن يتبين حقيقته ولا مصدره، لكن ما كان سعيد متيقنا منه كحقيقة لا تقبل الشك هو ما عبر عنه في مذكراته التي عرضها في عمله "خارج المكان" قائلا: «غير أن الغالب كان شعوري الدائم أنني في غير مكاني»،⁽²⁾ وكان أثر هذا الشعور بالغربة على شخصية سعيد ثقيلًا، هذه الشخصية التي تأرجحت بين العناد والفخر، وبين الخجل وفقدان الإرادة.

خارج البيت وفي القدس، عايش سعيد الطفل نمطا آخر من شعور الوجود خارج المكان والإقصاء والمنع، لكنه لم يكن تجربة شعورية عابرة من تجارب الطفولة، بل أصبح عنصرا من عناصر تشكيل وعيه النقدي اتجاه كل صور التمثيل الاقصائي، حيث جاء في مقتطف من مقابلته مع "وليام جون توماس ميتشيل" (W. J. T. Mitchell) التي حملت عنوان "الفرع من البصري" (The Panic of the Visual) ما يلي: «كنت واعيا دائما للقيود المفروضة على أماكن وأشياء منعت من التوجه نحوها، أعني القدس ... حيث بالإمكان الذهاب إلى أماكن معينة، بينما تحظر أخرى، ولا سيما أماكن كالقبر المقدس (كنيسة القيامة)، حيث أدركت باكرا عدم قدرتي على الذهاب إليها، وأني لست موضع ترحيب في الكنائس اليونانية الأرثوذكسية أو الكاثوليكية أو الأرمنية... لطالما صاحبني شعور المنع والإقصاء في تلك الأماكن».⁽³⁾

تعزز شعور الغربة الذي رافق سعيد عند انتقال العائلة للاستقرار النهائي في مصر سنة 1948م، حيث كان البيت هو الفضاء الوحيد الذي شعر داخله سعيد بشيء من الانتماء إلى فلسطين وإلى المسيحية، وما خارج البيت كان ولوجا كاملا لغياهب الشعور بالغربة، والذي عبر عنه سعيد بطريقة عميقة «كنا غرباء للغاية»،⁽⁴⁾ وكان ذلك نتيجة الانقسامات الطبقية التي عاشتها مصر في ظل نظام الحكم الملكي والوجود البريطاني الكولونيالي، وتكرست غريته في مصر من خلال ارتياده للمدارس البريطانية والأمريكية، والتحاقه بكلية "فيكتوريا كوليدج" التي لم يتلقى فيها

(1) - Jacqueline Rose, Op., cit., p. 246.

(2) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 25.

(3) - W. J. T. Mitchell, The Panic of the Visual: A Conversation with Edward W. Said, boundary 2, Vol. 25, No. (Summer, 1998), p. 28.

(4) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 108.

أي عربي بمن فيهم سعيد التعليم المناسب عن اللغة والتاريخ والثقافة والجغرافيا للبلاد العربية، حتى أنهم كانوا يُمتحنون في تلك المؤسسة التعليمية باعتبارهم تلاميذ انجليزيين.⁽¹⁾

كانت تجربة المنفى من الشرق إلى الغرب التي عاشها سعيد، وصور المنع والإقصاء التي عايش جزءا منها في الشرق دافعا من دوافع تشكل وعيه النقدي وثورته على السلطة وكل أشكال التعالي والفوقية والتمييز والطبقية لأن «ذلك الإحساس بالفضاء المحرم هو المسؤول عن غرس بذار الثورة لدي، ... شعرت منذ ذلك الوقت أنني في حاجة دائما إلى معارضة تلك المحظورات»،⁽²⁾ حيث يروي تجربته مع الطرد من طرف "مستر بيلي" مسؤول "نادي الجزيرة" في مصر، هذا النادي الذي كان جميع أفراد عائلة سعيد أعضاء فيه، غير أن "إدوارد" طرد منه بحجة أنه عربي، وأن النادي يفتح أبوابه للأجانب فقط، حيث يقر سعيد وبعد سنوات من مرور هذه التجربة أنها كانت سببا من الأسباب التي دفعته لكتابته كتاب "الاستشراق" لأنه أدرك بأن «العرق، في المفهوم الاستعماري، هو العامل الحاسم - بغض النظر عن كل الأمور الأخرى».⁽³⁾

لقد عبر هذا التوجه لدى سعيد عن روح التمرد واقتحام المناطق المحظورة وتجاوز الحدود المفروضة، هذه الروح التي مهدت لمشروعه الفكري النقدي، فهذا الميل إلى اكتشاف الفضاء المحرم واقتحام الحواجز لم يكن مجرد نزوع عابر في شخصية سعيد، بل كان تعبيرا لرؤية منهجية تجلت في كتابات سعيد بداية من الاستشراق الذي يجسد أبرز تجلياتها، لقد رفض سعيد أن يظل حبيس الفضاءات التي خصصت له، كما رفض لاحقا أن يقبع في حدود الصور الغربية التي رسمت عن الشرق، فكما سعى إلى اقتحام الأماكن المحصورة، سعى فكريا إلى تفكيك خطابات الهيمنة وتفكيك منظومة الأفكار المتعالية، حتى لو كلفه ذلك مزيدا من النفي والعقوبات.

إن التجارب الشخصية التي عاشها إدوارد سعيد من الاغتراب والنفي وتحديدًا في الولايات المتحدة الأمريكية، شكلت أحد الدوافع البارزة والأسباب القوية التي ساقته لكتابة "الاستشراق" وخوض معركته الفكرية النقدية في تقويض الإمبريالية وتفكيك المركزية الغربية وتمثيلاتها للشرق، «فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة، تبعث اليأس في النفس. إذ يوجد إجماع كلي تقريبا على أن "الفلسطيني" غير موجود سياسيا؛ وحين يُتسامح فيُعترف بوجوده، فبوصفه إما أمرا مزعجا، أو شرقيا»⁽⁴⁾ وكأن هوية الشرقي مرادفة لصفات المزعج.

لقد كانت غربة سعيد سواء في القاهرة أو لبنان أو الولايات المتحدة الأمريكية أمرا اختاره الأب "وديع" وتقبلته العائلة على مضض، غير أن نفي سعيد كان أمرا متعلقا في الأساس بالشأن السياسي، واستمر هذا الشعور

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 233.

(2) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 109.

(3) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 405.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 59.

لسنوات، كما استمر المنع والنفى لسنوات أيضاً، سنوات حرم خلالها سعيد من الذهاب إلى الشرق الأوسط، وتزامن ذلك مع منتصف الحرب الأهلية في لبنان، وهو ما حال دون مقدرة سعيد على الذهاب إلى هناك.

أما زيارته لفلسطين فكانت موضوعاً يقع أمر الفصل فيه بيد إسرائيل، غير أن سعيد العضو في المجلس الوطني كان يدرك مسبقاً وبوضوح ماهية الرد الإسرائيلي على موضوع زيارته لمسقط رأسه، لأن محاولات الذهاب لفلسطين من طرف سعيد كانت عديدة، لكنها كانت فاشلة أيضاً ولم تكتمل واحدة منها في تلك الفترة، فرغم توسط الأصدقاء لسعيد عند الحكومة الإسرائيلية إلا أن الرد كان دائماً على شاكلة: "سعيد شخص غير مرغوب فيه، وإذا قرر الحجيء فإن مصيره السجن أو شيء من هذا القبيل"، وهو ما كان دائماً يبعث في نفس سعيد «الإحساس بفقد القدرة على التواصل المباشر».⁽¹⁾

انطلاقاً من تجربته الشخصية التي يصفها سعيد بالفضيحة، اهتم بظاهرة المنفى معتبراً أن هذه التجربة تجرب صاحبها على التفكير فيها، فقدم "تأملات حول المنفى"، تأملاته التي تحدث من خلالها عن عبء التجربة ووقعها على النفس كشرخ لا يلتئم بين المنفي ووطنه، لكن سعيد المنفي لا ينأى عن الحديث عن بطولات المنفى وحوادثه المجيدة في الأدب والتاريخ، التي تأتي كمحاولة للتغلب على ما تزرعه الغربة من شعور بالفقد والعجز، ففقدان شيء ما إلى الأبد، لا يمكن أن تضاهيه أية مآثر أو بطولات يقدمها المنفى للمنفى.⁽²⁾ الذي تقبع جغرافيته في ذاكرته إلى الأبد وقيم داخلها، لكنه يظل خارج مكانه.

يدرك سعيد جيداً أن تجربة المنفى كانت حافزاً قوياً في تميزه الفكري وتفردته القيم في أفكاره ونقده، لكن الالتقاء بين حالة المنفى وحالة الابداع الفكري، جعل سعيد في مواجهة إشكالية حقيقية منطلقاً فيها من ذاته وتجربته الخاصة، تتعلق هذه الإشكالية بكيفية تحول المنفى من تجربة فقدان، إلى عامل ذاتي وخصب من عوامل الإنجاز الفكري والثقافي. فمن خلال استقراء حالة الثقافة الغربية عثر سعيد داخلها على جزء كبير من إنجازات المنفيين والمهاجرين والملاجئين، يعتقد سعيد المواطن الأمريكي أن «الفكر الأكاديمي، والنظري والجمالي في الولايات المتحدة لم يصل إلى ما هو عليه اليوم إلا بفضل أولئك الذين لجأوا إليها»⁽³⁾ وهو واحد منهم، وكأن سعيد ومن يشتركون معه في وضع المنفى، يدفعون ضريبة لجوئهم إلى بلد ما، بأن يقدموا له ما تجود به قريحتهم في الأدب أو الفلسفة أو الثقافة أو الفن وغيرها من مجالات الفكر والعلم، عرفانا بقبول هذا البلد لهم واحتضانهم وأملًا في عدم نفيهم. ولعل أصدق ما يعبر عن هذا الوضع ما قاله سعيد: «وهذا يعني أنك ملزم باحتمال أعباء معينة، لأنك فاقد للفضاء والمكان».⁽⁴⁾

(1) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 83، 84.

(2) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: نادر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص 117.

(3) - المصدر نفسه.

(4) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 104.

لكن رغم قدرة المنفيين على الابداع في مفاهيمهم، إلا أن إدوارد سعيد يرفض أن يجعل المنفى هو السبب وراء تلك الأفكار والتصورات الإنسانية كما يرفض أن يكون في خدمتها، لأن حقيقة المنفى في نظر سعيد دائما هو أنه «أمر دينوي على نحو لا براء منه وتاريخي بصورة لا تطاق؛ وأنه من فعل البشر بحق سواهم من البشر»،⁽¹⁾ حتى أن سعيد يضعه في مصاف الموت، لأنه «اقتلع ملايين البشر من منهل التراث، والأسرة، والجغرافيا؟». ⁽²⁾ الفارق الوحيد بين الموت والمنفى كتجارب عصبية، هو أن المنفى لا ينتهي بالمنفي بلفظ أنفاسه الأخيرة كما يفعل الموت.

وفي السنوات الأخيرة من حياته وبعد أن تم تشخيصه بمرض السرطان، اكتسب سعيد شعورا جديدا من القلق الوجودي الذي يضاهي في ثقله تجربة المنفى التي أمضى سعيد عهدا طويلا من حياته تحت وطأتها، ففي مقارنة مؤثرة عقدها بين أثقل شعورين مرارة في حياته: المنفى والمرض، كتب سعيد أن المنفى بما يحمله من عبء الشعور بالمرارة والندم، إلا أنه يمكن أن ينتج رؤية حادة تتجاوز المظاهر والشكليات والجماليات وتنفذ إلى أعماق الموضوع: «فما تركناه خلفنا يمكن أن يُرثى له، أو أن يُستخدم لتكوين عدسات جديدة»،⁽³⁾ لكن المرض كأعمق مصدر للقلق الوجودي بخلاف المنفى فهو سقوط ومصيبة ولا يمكن أن يكون امتيازا يحظى به الإنسان، غير أن المنفى والمرض كتجارب عصبية تشترك في رسالة واحدة: «لا تنغلق داخل ما يؤلمك. حتى أقسى العطايا يمكن أن يُشحذ بها الذهن». ⁽⁴⁾

3. هجنة الهوية وتناقضات العوالم:

حمل سعيد نتيجة لهذه الرحلة المضنية نفسيا من الشرق إلى الغرب هويتين مركبتين ثقافيا ولغويا، فأصبح بعد اختبار تجربة المنفى هجينا في هويته المليئة بالتناقضات، معبرا عن ذلك بأن هويته «تتكون من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة جامدة». ⁽⁵⁾ ويعزي سعيد جزءا كبيرا من هويته الهجينة إلى التركيبة التي وضعتها أسرته داخلها بدءا من التربية، وضوابط التعامل، والرغبة في السفر المتكرر، وقد اختبر سعيد هذا الشعور مبكرا وأدركه في نفسه كطفل لا يعي ماهية ثابتة لذاته ولا يدرك حقيقة أناه، حيث يصف ذلك بشيء من الحسرة أو ربما اللوم على عائلته التي صنعت منه «طفلا سعيدا وعظيم اليأس في آن معا، فلم أكن هذا أو ذاك على نحو كامل». ⁽⁶⁾

لقد بدأت هجنة سعيد مبكرة تماما كما شعوره بالغربة، فقد كان ابنا لزوجين فلسطينيين من بيئتين مختلفتين، ومزاجين متميزين جذريا، يعيشان في غير أرضهما، أما الأعراف التي يستندان إليها في سلوكهما فهي توليفة من مجموعة كبيرة من المنظومات القيمية التي تشكلت من العادات الفلسطينية، والحكم الأمريكية المنتقاة من السنوات التي قضاها الأب "وديع" في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن سنوات أخرى قضاها في مكتبته بين كتب الأخلاقيات

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 118.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - Jacqueline Rose, Op., cit., p. 245.

(4) - Ibid.

(5) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 09.

(6) - المصدر نفسه، ص 36.

ومؤلفات الحكماء والفلاسفة، ومن تأثيرات إرساليات التعليم للأمم، ومن المواقف البريطانية الكولونيالية، ومن نمط الحياة في القاهرة، «فهل يمكن لـ"إدوارد" والحال هذه، أن يكون إلا في غير مكانه؟»⁽¹⁾

يطرح سعيد في كتابه "الاستشراق" بعدا من أبعاد الهوية المضطربة والمتناقضة التي اكتسبها انطلاقا من أسلوب حياته الذي وضعته الأسرة كنظام عام لا يمكن الخروج عنه، وهو إشكالية النشأة الشرقية والتعليم الغربي في بلاد عربية، «وعبي بأني "شرقي" باعتبار أنني نشأت في مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمي في هاتين المستعمرتين وفي الولايات المتحدة كان كله غربيا»⁽²⁾ سعيد الطفل الذي لم يكن يعي حقيقة هويته ما إذا كان عربيا، وإذا كان كذلك فلماذا يجب عليه أن يدرس في مدارس الأمريكيين والبريطانيين وأن يتكلم لغتهم وأن يحمل اسمهم؟ وإن كان غربيا فلماذا يلتصق به اسم سعيد؟ ولماذا يعيش في دول عربية؟ ولعل هذا ما جعله يتمنى «لو أننا جميعا عرب كاملون أو أوروبيون أو أمريكيون كاملون أو مسيحيون أرثوذكسيون كاملون أو مسلمون كاملون أو مصريون كاملون وما إلى ذلك»⁽³⁾.

يتحدث سعيد في كثير من المواقف وفي كثير من مؤلفاته وعلى وجه التحديد في كتابه: "خارج المكان" عن هوية هجينة النشأة والاسم واللسان، وما تبعته هذه التناقضات في نفسه من شعور مقلق بعدم الاستقرار والضياع بين هويتين، وعن تأرجحه بين عالمين متنافرين: «العالم الذي تنتمي إليه عائلتي وتاريخي وبيئتي وذاتي الأولية الحميمة - وهي كلها عربية - من جهة، وعالم تربيتي الكولونيالي وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلما وكاتبا من جهة أخرى»⁽⁴⁾.

حمل أدينا الاسم الإنجليزي "إدوارد" على اسم أمير "بلاد الغال" وارث العشر البريطاني الذي لمع نجمه سنة ميلاد إدوارد المثقف والناقد الأدبي (1935م)، لكنه لطالما شعر بثقل وقع اسم "إدوارد" الإنجليزي على "سعيد" الاسم العربي، وعبر عن انزعاجه من ردود الأفعال المتشككة في دمج "إدوارد" مع "سعيد"، الأمر الذي دفعه إلى محاولات عديدة من المزاجية بين الاسمين الذي ينتمي كل واحد منهما إلى عالم مختلف كلياً عن الآخر، فكان تارة يقدم نفسه كـ"سعيد" وتارة كـ"إدوارد" على حسب الدواعي والظروف، وكان في أحيان أخرى يلفظ الاسمين معا بسرعة فائقة فلا يتبين "إدوارد" ولا يتبين "سعيد" وتتماهى الحدود والفوارق بينهما.⁽⁵⁾

رغم محاولاته التضييلية لم يستطع أن يحظى بالراحة كلما تعلق الأمر بتركيبة اسمه الهجينة وغير المتجانسة فكتب قائلاً: «كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على "إدوارد" وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 43.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 76.

(3) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 27، 28.

(4) - المصدر نفسه، ص 8.

(5) - المصدر نفسه، ص 25.

الإنجليزي الأخرق الذي وضع كالنير على عاتق "سعيد" الاسم العربي القح⁽¹⁾، لأن هذه التركيبة التي تفتقر إلى الانسجام في التعريف بهذا الشخص، كانت مبعث قلق في نفسه كلما وجد نفسه مضطرا لأن يلفظ الاسم متجاورين، فينسب تبعاً لذلك لمرجعيتين ثقافيتين متقابلتين بل أهما متضادتين، تدفع إلى التشكيك، وتدفعه إلى التوضيح.

يتحدث سعيد عن أكثر مواطن القلق لديه فيما يتعلق بهويته وبواعث التناقض التي تتجذر من المهجنة التي تشكل داخلها حيث أجبر على «تحميل مشقات هذا الاسم مع ورطة لم تكن أقل إقلاقاً، تتعلق باللغة»⁽²⁾ فلم يكن سعيد هجين الاسم فقط، بل كان هجين اللسان، يعيش شعوراً مقلقا بالغة المزوجة داخل اللغة «فلا أنا تمكنت كلياً من السيطرة على حياتي العربية في اللغة الإنكليزية، ولا أنا حققت كلياً في العربية ما قد توصلت إلى تحقيقه في الإنكليزية»⁽³⁾ الأمر الذي أضفى على كتاباته طابعاً من عدم الثبات وعدم الاستقرار. ولقد كانت دراسته في "فكتوريا كوليدج" بالقاهرة، بداية لشعور الغربة اللغوية، فهذه المدرسة التي كان الحديث فيها باللغة العربية مخالفة يتلقى صاحبها عقوبة من المدرسة، فرأى نفسه يحمل هويتين لغويتين حتى أنه لم يكن يدرك أي اللغتين هي لغته الأم، خاصة وأن التواصل داخل البيت يغلب عليه اللسان الإنجليزي، الأمر الذي يعزوه سعيد إلى أمه التي كانت تمزج بين حميمية العربية وموضوعية الإنكليزية في حديثها معه.

في موضوع اللغة يقارن سعيد بين وضعه ووضع الروائي البولوني الكبير "جوزيف كونراد" (Joseph Conrad) الذي انتقل للعيش في فرنسا في سن السابعة عشر، ثم التحق فيما بعد للعمل في البحرية البريطانية، فاكسب الإنكليزية لغة ثالثة إلى جانب البولونية والفرنسية. لكن الذي يثير إعجاب سعيد هو أن كونراد استخدم اللغة الإنكليزية في أعماله العديدة رغم اعتقاد سعيد أنه كان يعيش تجاربه بلغته الأم (البولونية) إلا أنه كان منساقاً للتعبير عنها بالإنكليزية فكان متميزاً بأسلوبه الذي جاء نتيجة الاختلال بين التجارب البولونية والتعبيرات الإنكليزية. يعتقد إدوارد سعيد أن إرباكه اللغوي يفوق إرباك "كونراد" في عيش تجاربه بالبولونية والتعبير عنها بالإنكليزية، بينما في حالة سعيد «الفارق بين الإنكليزية والعربية يتخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كلياً بل متعادين»⁽⁴⁾ العالم الذي نشأ فيه سعيد وعالم اللغة التي ارتبطت بأعماله بينهما فارق يتسم بالمواجهة والحدية والتوتر، وهو الأمر الذي طالما أرق إدوارد سعيد فعبّر عنه في قوله: «لم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى»⁽⁵⁾.

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 25.

(2) - المصدر نفسه، ص 26.

(3) - المصدر نفسه، ص 08.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - المصدر نفسه.

مع وطأة الشعور بالمرض الذي أصاب سعيد، أدرك حاجته لكتابة أبرز المحطات في حياته خاصة تلك التي تعود إلى المراحل المبكرة والتي عاشها بين القدس والقاهرة، فجاء كتابه "خارج المكان" بقدر عال من التفصيل والإفصاح وبجرأة كبيرة في السرد، فلم يخجل سعيد من الغوص داخل ذاكرته الشرقية والحديث بصراحة فجّة عما عايشه من قلق وألم ومرارة نفسية ومعنوية، على اعتبار أن الجانب المادي لم يكن مصدراً من مصادر القلق لدى سعيد، كونه نشأ في أسرة يصفها بالثرية.

لقد عاد الشعور بقلق الهوية والاضطراب والتناقض مع قرار سعيد تحرير هذا الكتاب، الذي أعاده إلى الشعور بالاغتراب اللغوي والتأرجح بين عالم التجارب العربية وعالم المفردات الإنجليزية، الأمر الذي طرح لديه تناقضاً عميقاً يتجسد في «إعادة بناء عالم في مصطلحات عالم آخر».⁽¹⁾ فكان عليه أن يعود بذاكرته إلى حارات القدس وإلى مدارس القاهرة وإلى منتجعات لبنان وأن يعبر عنها بالعربية، ويعيد بناءها داخل اللغة الإنجليزية، لغة دراسته، وإنتاجه الأدبي والأكاديمي، ومادة صنع أفكاره.

لم يكن مرورنا بهذه التجارب الشخصية لأستاذنا وما أنتجته من هجنة الهوية واضطرابها بين عوالم متناقضة أمراً اعتباطياً، بل كان ضرورة لفهم السياق الذي ستنشق منه أفكار سعيد ومقارنته للعلاقة بين الشرق والغرب، لاسيما وأنه من خلال تفكيكه للعلاقة الخطابية التمثيلية التي يتزعمها الغرب سعى في المقابل إلى إعادة التوازن للعلاقة غير المتكافئة بين الطرفين، داعياً إلى ضرورة تجاوز الثنائيات عبر اختراق الحدود وتذويب الحواجز بين الهويات إلى رحاب الإنسانية، أين تلتقي الهويات المختلفة وتتهذب التناقضات بين العوالم وتغدو الهوية الحضارية هجينة.

ثانياً: مرجعيات النقد الثقافي عند إدوارد سعيد

إن كل مطلع على المشروع النقدي لإدوارد سعيد، سيدرك أن هذا الأديب والمثقف كان واسع المعرفة، محباً للمطالعة، الأمر الذي جعل خلفيته النقدية متشعبة المرجعيات، نتيجة انخراطه الواسع في مسارات الفكر الإنساني، التاريخي، السياسي، الأدبي، الفلسفي، السوسيولوجي، الفيلولوجي، والأنثروبولوجي، وكان دائم الحضور في تقاطعات الفكر والمعرفة والفن والسياسة، وهذا الاطلاع الواسع والبحث الدؤوب والميل النقدي مكنه من استيعاب أبرز التيارات الفكرية في الشرق والغرب، وأتاح له إمكانية تأسيس موقفه النقدي الذي يتجاوز الحدود الجغرافية والأطر الاجتماعية، والقوالب الثقافية.

لقد كان سعيد متميزاً في اختيار مرجعياته الفكرية، فلا هي بالتيارات التي تذوب في النموذج الغربي ذوباناً مطلقاً، ولا هي بالنظريات الرفضية لكل ما هو غربي، بل هي في الغالب مواقف فكرية تتسم بالترث والتفحص والنقد للبنى المعرفية والسياقات التاريخية وتكشف عما هو كامن وراء الخطابات الثقافية، متخذة موقع مقاومة فكرية تعمل على تفكيك آليات الهيمنة وتحليلات السلطة من خلال الخطاب، كما أن استعانة سعيد بمناهج وأدوات هؤلاء

(1) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 8.

المفكرين لم يكن تماهيا خالصا مع ما تضمنته مشاريعهم الفكرية على اختلافها، بل كان يُفصح عن إعجابه متى ما شعر بذلك، ويُخضع هذه النظريات للنقد والمساءلة والنقاش متى ما استدعى الأمر ذلك.

إن فهم مرجعيات إدوارد سعيد على كثرتها -والتي سنكتفي في دراستنا على ما نراه الأبرز بينها- يظهر في مشروعه الذي يتراوح بين التأثير والمساءلة والتجاوز، فهو قارئ نهم لكنه ظل محتفظا بحسه النقدي وفكره العقلاني، معيدا توظيف تلك التصورات بما يخدم توجهه وموقفه من قضايا الاستعمار والتمثيل والصراع والمقاومة والهيمنة الثقافية، منطلقا من مسلمة مفادها أن المعرفة ليست إنتاجا بريئا، وأن الخطابات الثقافية ليست منقطعة الصلة عن مؤسسات الحكم، وبالتالي فإن قراءة مرجعيات النقد الثقافي عند إدوارد سعيد من شأنه أن يكشف عن مشروع نقدي متشابك يستدعي التأمل الفلسفي العميق الذي يستحضر الخلفيات الفكرية والسياقات التاريخية التي شكلت وعيه وأسسته.

وإلى جانب المرجعيات الفكرية التي ساهمت في بلورة المشروع النقدي لإدوارد سعيد، هناك بعض المفكرين والفلاسفة الذين أبدى إعجابه بمواقفهم ورؤاهم في كثير من المناسبات كسارتر وراسل، وربما البعض منهم شكل مصدرا استلهم منه سعيد نضاله الفكري في سبيل تعرية الخطاب الثقافي ومناهضة أشكال الامبريالية الغربية.

كما كان سعيد شديد الإعجاب بالمفكر والمناضل الباكستاني أحمد إقبال (1933-1999م)، ومعرفته الواسعة واطلاعه الشامل على التاريخ، إن كان في العالم الإسلامي العربي أو في شرق وجنوب آسيا، إضافة إلى إلمامه بتاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، ولذلك صنفه سعيد من أكثر محلي فترة ما بعد الحرب الثانية فطنة وعمقا في تحليل الامبريالية والاستراتيجية المتحكمة في المستعمرات السابقة للدول الكولونيالية في آسيا وإفريقيا، ولعل هذا الإعجاب الشديد الذي كان يكتنه سعيد لأفكار إقبال وتحليلاته العميقة لفكر المقاومة والثورة ومناهضة كل أشكال التمييز والعنف العنصري هو ما جعله يلح على إقبال لجمع أعماله من مقابلات ومحاضرات شفوية في مجلدات مكتوبة، نظرا لشدة أهميتها بالنسبة للمثقفين والشباب، وحتى يتسنى للجميع فرصة الالتقاء بإقبال عبر مؤلفاته ومنحهم متعة الاطلاع على أفكاره القيمة والنيرة في موضوع المقاومة الشرقية، وتحليلاته لجميع حركات الكفاح الثوري في القرن الحادي والعشرين. وتقديرا لهذه الجهود الفكرية والثورية العظيمة واعترافا بالدور الذي قدمه إقبال بوصفه نموذجا من موقع المقاومة، أهدى سعيد كتابه "الثقافة والإمبريالية" لهذا المفكر العظيم.⁽¹⁾

حمل سعيد المثقف والناقد الأدبي نفسه مهمة تفكيك خطابات التمثيل فيما أنتجه الأدب والثقافة والفلسفة والاستشراق، وما عززته وسائل الاعلام ومنابع الفن والموسيقى، وهو في مهمته هذه أخذ معه كل ما جمعه من إرث فكري غربي وجد فيه سعيد ضالته أو جزءا منها، فأخذ عن مثقفين ومفكرين غربيين لا يبدو هناك الكثير من نقاط

(1)- Ashour Radwa, "The Voice: Frantz Fanon, Egbal Ahmad, and Edward Said." Alif: Journal of Comparative Poetics, no. 25, 2005, p.p. 78, 79.

الالتقاء بينهم سوى المنفى والتهميش، غير أن سعيد طوع كل مواطن الاختلاف بين فيكو وأويرباخ، وماركس، ولوكاس، غرامشي وفوكو وفانون ليصنع مشروعه الخاص في النقد، وفي "ما بعد الكولونيالية".

سنسلط الضوء على أبرز هؤلاء المفكرين الذين كانت الإشارة إليهم واضحة في كتابات سعيد، وتمتع بالتشرب من فكرهم ولم يخفِ اعتماده على مناهجهم، بل أنه صرح بذلك في عدة مواضع، فأخذ عنهم كل ما وجد فيه خادماً لمشروعه التفكيكي للخطاب الاستشراقي القائم على العلاقة الثلاثية بين المعرفة والسلطة والنص في تمثيل الشرق وإعادة إنتاجه.

1. أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci

لطالما أبدى إدوارد سعيد تعاطفاً مع كل مفكر شعر بأن وضعه يماثل ما عاشه سعيد من سوداوية المنفى والتهجير والتهميش السياسي والحاجة للمقاومة الفكرية، غير أن وضع المفكر والمناضل الماركسي الإيطالي "أنطونيو غرامشي" (1891-1937) كان بالنسبة لسعيد يتجاوز حالة المنفى والشعور بالتهميش، لأن "غرامشي" الذي لم يعيش تجربة المنفى كسعيد عاش ما هو أسوأ منها في وطنه، عاش السجن في معتقلات الفاشية، وعانى من المرض والمعاملة السيئة ومنع من التعبير والتفكير الحر، لذلك كان تعاطف سعيد مع هذه الحالة كبيراً جداً وكان تأثره بأفكاره كبيراً أيضاً.

ورغم الظروف التي مر بها في حياته استطاع "غرامشي" أن يحقق لنفسه مكانة كبيرة في مجال اللغويات والفيلولوجيا والثقافة والسياسة وعلم الاجتماع، ويظهر إعجاب سعيد بغرامشي كبيراً في اهتمامه بمهمة المفكر وهو ما عبر عنه في قوله: «ومنذ أيام غرامشي تبوأ بحث وضع المفكرين مركز الصدارة في تحليلات الدولة الحديثة»،⁽¹⁾ حيث يرى "سعيد" في "غرامشي" أحد أبرز أعلام أوروبا في تلك الفترة، وأذكى مفكري ومنظري الماركسية، وذلك من خلال اهتمامه بقضايا المفكر، وجعلها محل اهتمام كبير في التحليلات السياسية السوسيولوجية.⁽²⁾

في كتاب "الاستشراق" نجد سعيد يستدعي في مناسبات عديدة شخصية غرامشي كنموذج للمثقف الذي يقف في مواجهة الممارسات السلطوية من خلال تكريس الهيمنة في علاقتها بالسلطة⁽³⁾ ويعتمد على كتاب "دفاتر السجن" لغرامشي في عمله لتحليل مؤسسة الاستشراق، كما يستعير سعيد مفاهيم غرامشي في دراسته للاستشراق مثل: المثقف العضوي، الحس العام، الهيمنة، «وقد مكنت استعارة المفاهيم الغرامشية سعيد من إسباغ بعد إضافي على دراسة الروايات التاريخية والإمبريالية، فضلاً عن المقاومة الثقافية».⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص 100.

(2) - المصدر نفسه، ص 99.

(3) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 38.

(4) - المرجع نفسه، ص 37.

ويرى "غرامشي" في مؤلفه هذا أن نقطة الانطلاق في النقد التفصيلي هي وعي الناقد بذاته وبكونه عملية تاريخية ممتدة إلى اللحظة الراهنة بما أودعته هذه العملية في النفس من آثار تتطلب الجرد، الذي سعى إدوارد سعيد إلى تحقيقه بصرامة وعقلانية وبوعي نقدي في دراسته للاستشراق،⁽¹⁾ وفي نقده الثقافي انطلاقاً من وعيه بذاته، ذلك الفلسطيني، الذي عاش في مصر، وهو الآن في منفاه خارج جغرافيته يعيش في الهامش السياسي ويمارس فعل المقاومة، ولعل هذا الأمر الذي بلور لاحقاً نزعة النقدية ووعيه بضرورة تفكيك الخطاب الغربي اتجاه الشرق الذي ينتمي إليه سعيد المثقف والناقد.

عمل غرامشي على تحليل أدوار المثقفين والمفكرين على مر التاريخ الإيطالي من "ميكافيللي" إلى "دانتي" في مرحلتين الإصلاح والنهضة الأوروبية ضمن مراجعات الروايات المصورة واللهجات واللغة والفلكلور والمسرح والفلسفة،⁽²⁾ وطور من خلال ذلك نظريته الخاصة بالثقافة والتي على أساسها حدد أدوار المثقفين وصنفهم حسب تلك الأدوار، حيث يذكر إدوارد سعيد في كتابه: "العالم والنص والناقد" تصنيف غرامشي للمفكرين إلى صنفين: فالصنف الأول وهو فئة المثقفين العضويين والتي تشمل المفكرين أو المثقفين الذين يعملون على تهيئة المجتمع المدني إيديولوجياً لانتصار طبقة اجتماعية صاعدة، يكون هؤلاء المفكرون على ارتباط بها. أما الصنف الثاني فهو فئة المثقفين التقليديين الذي لا تربطهم أية علاقة بطبقة اجتماعية عليا أو صاعدة ولا يغيرون المجتمع إيديولوجياً، بل هم بخلاف ذلك يعملون على الحفاظ على الأوضاع التقليدية الثابتة للمجتمع من خلال سلطة الأفكار التي تتركز في يد الكتاب والفنانين والمعلمين والقساوسة⁽³⁾ «الذين يستمرون في أداء ذلك العمل نفسه جيلاً بعد جيل».⁽⁴⁾ يختلف سعيد نسبياً مع غرامشي في هذه النقطة وبالتحديد في الصنف الثاني من المفكرين الذين يصفهم غرامشي بالتقليديين، فبخلاف ذلك يعتبرهم إدوارد سعيد مفكرين عضويين أيضاً رغم عدم ارتباطهم بقضية سياسية، إلا أن أدوارهم الاجتماعية تجعل من الأجدر تصنيفهم كمفكرين عضويين، وفي ذلك يضرب مثلاً عن معلمي المدارس الذين يؤدون مهاماً فكرية ذات طابع اجتماعي.⁽⁵⁾

يوصل سعيد حديثه عن نظرية الثقافة والمثقف لغرامشي، حيث يفتح كتابه "صور المثقف" الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1994م بإشارة أخرى إلى موقف "غرامشي" من الثقافة وتصنيفه للمثقفين. ففي مستهل الفصل الأول من هذا الكتاب يطرح إدوارد سعيد تساؤلاً في غاية الأهمية يتمحور حول عدد المثقفين، وما إذا كانت صفة المثقف تطلق على جميع الناس أم أنها ميزة محصورة في نخبة من الأفراد، وعن ذلك يجيب بما كتبه غرامشي في مؤلفه

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة الإنشاء، مصدر سابق، ص 58.

(2) - عبد الناصر قاسمي، النزعة النقدية في فكر إدوارد سعيد، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 2، (2020-2021)، ص 422.

(3) - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 99.

(4) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص 33.

(5) - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 99.

"دفاتر السجن" إذ يعتبر "غرامشي" أن جميع الناس مثقفون، غير أنه ليس في مقدور الجميع أن يؤدي مهمة المثقف في المجتمع.⁽¹⁾ فهي تتحقق في جميع من يملك أدنى تصور عن العالم وليست حكرا على نخبة ما.

ثم يقارن سعيد وفي ذات الطرح بين عمومية المثقف لدى غرامشي وبين نخبوية المثقف لدى جوليان بندا الذي يعتبر أن المثقفين هم نخبة قليلة من الملوك والفلاسفة من يمتلكون مواهب فذة وأخلاقا عالية تعبر عن قيمة الضمير البشري والعلماء والمتعلمين النادرين في تفكيرهم، وفي كتابه "خيانة المثقفين" يعطي بندا أمثلة عن بعض من يعتبرهم مثقفين حقيقيين كسقراط، ويسوع المسيح، وسبينوزا، وفولتير، إرنست رينان وغيرهم ممن ينادون بالمعايير المطلقة للعدل والحق، ولا ينشدون غايات مادية.⁽²⁾

هذا التعريف الذي يعطيه "بندا" للمثقف يراه سعيدا طرحا أقرب إلى المثالية منه إلى الواقع، بخلاف الطرح الذي يقدمه غرامشي باعتبار المثقف هو فرد يؤدي مهاماً وأدواراً محددة في المجتمع، وهو ما جعل سعيد يصل من خلال هذه المقارنة إلى نتيجة مفادها أن رؤية غرامشي للمثقف ولأدواره الاجتماعية هي الرؤية الأقرب إلى الواقع لأن هناك الكثير من المهن الجديدة التي تثبت واقعية هذا الطرح وصحة هذه الرؤية.⁽³⁾ وإن كان موقفه هذا أقرب للوسطية منه إلى الانتصار المطلق لرؤية "غرامشي"، الأمر الذي يظهر جليا في الإشكالية التي طرحها حول السبل التي من شأنها أن تجعل المثقف قادرا على الحفاظ على استقلاليته وفاعليته في آن واحد بحيث لا يفرط في الانغماس في واقعه، ولا يترفع فيقع في الطوباوية،⁽⁴⁾ ويصل سعيد من خلال محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية إلى ضبط موقفه الشخصي من المثقف باعتباره كل شخص «يمثل بوضوح موقفا من لون ما، وهو شخص يقدم صورا تمثيلية مفصلة إلى جمهوره على الرغم من شتى ألوان الحواجز والعراقيل. وما أقول به هو أن المثقفين أو المفكرين أفراد لهم رسالة، وهي رسالة فن تمثيل شيء ما، سواء كانوا يتحدثون أو يكتبون أو يعلمون الطلاب أو يظهرون في التلفزيون».⁽⁵⁾

ومفهوم المثقف العضوي لدى "غرامشي" ليس منقطع الصلة عن مفهوم الهيمنة أو الزعامة الثقافية كونه يرتبط بالطبقات والمشروعات التي تستخدم هذا المثقف للحصول على مزيد من السلطة،⁽⁶⁾ وبالتالي فإن أفكارا ما أو ثقافة ما إذا استطاعت التمتع بالنفوذ الواسع وكسب رضا الجماهير من شأنها أن تتحول إلى هيمنة ثقافية ومن شأنها أن تحول المثقف العضوي إلى صانع للهيمنة. وفي هذا السياق يرى إدوارد سعيد أن الهيمنة الثقافية وما أفرزته من نتائج هي الطريق الذي مهد استمرار الاستشراق، ويستمد سعيد مفهوم الهيمنة بهذا المعنى من "غرامشي" الذي يعتبر أن الهيمنة هنا تعني الزعامة الثقافية التي تتمتع بها جماعة ثقافية دون غيرها، من خلال قدرتها على فرض وجودها

(1) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 32.

(2) - المصدر نفسه، ص ص 34، 35.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 38 - 40.

(4) - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص 47.

(5) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 45.

(6) - المصدر نفسه، ص 34.

الثقافي والفكري والتمتع بالنفوذ العالي في مجتمع غير شمولي،⁽¹⁾ وبهذا المعنى يمكن فهم الاستشراق والمركزية الغربية والعمولة في إطار هيمنة أنساق ثقافية معينة تتمتع بالنفوذ الذي لا يتمتع به غيرها، كذاك الذي يتمتع به النسق الثقافي الغربي ويحرم منه النسق الثقافي الشرقي.

يفسر "غرامشي" الهيمنة في ارتباطها بجانبين أساسيين، فالأول هو القبول والرضى الجماهيري، والثاني هو ممارسة السلطة من طرف طبقة نخبوية تُعنى بعملية إقناع الجماهير وكسب رضاهم الذي يخدم مؤسسة الحكم، ويتحقق هذا القبول والاقتناع والرضى انطلاقاً من المكانة والشأن العظيم الذي تحظى به تلك النخبة في ارتباطها بالسلطة،⁽²⁾ وهي طبقة المثقفين العضويين بحسب غرامشي. هذا التحليل الغرامشي لأدوار المثقف استعاره إدوارد سعيد في تحليل ظاهرة الاستشراق وفي تصنيف المستشرقين، والمهام التي تقع على عاتق فئة المستشرقين الذين هم على ارتباط بطبقة السلطة التي تتطلب منهم استخدام الاستشراق في تعزيز هيمنتها التي تتجاوز المجتمع الواحد إلى استخدام السلطة وممارسة الإخضاع والهيمنة على الثقافات غير الغربية برضى واقتناع الجماهير عبر «الاستعمال الرهيف واللاواعي»⁽³⁾ لآليات الإخضاع والهيمنة.

يشيد سعيد بالتمييز الناجع الذي وضعه "غرامشي" بين المجتمع المدني الذي يشمل العناصر والمرافق الاجتماعية ذات العلاقات الطوعية كالعائلات والمدارس والنقابات، وبين المجتمع السياسي الذي تربطه علاقات قسرية تجسدها مؤسسات الدولة كجهاز الأمن والبيروقراطية المركزية. وانطلاقاً من هذا التمييز يربط غرامشي بين المجتمع المدني والثقافة باعتبارها عاملاً حيويًا داخل هذا المجتمع الذي يستمد التأثير ويصنع الأحكام والقرارات ويحدد الاختيارات لا من سلطة عليا تمارس عليه الإكراه والضغط، بل من الرضا الذي تعمل الثقافة على بعثه في نفوس المواطنين، غير أن هذا الرضا ليس منقطع الصلة عن السلطة العليا للمجتمع بل هو شكل من أشكال الهيمنة التي لا تتأسس على السيطرة والإخضاع بل على الرضا والإقرار من خلال العامل الثقافي.⁽⁴⁾

وبذلك ربط "غرامشي" بين الثقافة كعامل حيوي في المجتمع وبين الهيمنة كفعل يبني من خلال الثقافة ذاتها، وهذه الفكرة التي استفاد منها سعيد في بناء نزعة النقدية التي من خلالها أعاد النظر في الواقع الاجتماعي داعياً إلى ضرورة انخراط المفكرين والمثقفين والأدباء في صميم الواقع الاجتماعي ومشكلاته.⁽⁵⁾ كما اعتبرها مرجعية مركزية في فهم الاستشراق كظاهرة ثقافية وإيديولوجية، حيث يستمد سعيد جزءاً كبيراً من تحليلاته لظاهرة الاستشراق من مفهوم الهيمنة الذي استعاره من "غرامشي" «الذي استعمل مصطلح الهيمنة على نحو خلاق، على الرغم من أن

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 51.

(2) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 36.

(3) - المرجع نفسه، ص 36.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 50.

(5) - عبد الناصر قاسمي، مرجع سابق، ص 429.

سعيد حور الاصطلاح كي يوائم أطروحته»⁽¹⁾ منطلقا من عمل غرامشي على توصيف الهيمنة الثقافية والأيدولوجية وتتبع مراحلها وتفصيلها وتأثيراتها القوية في الأفراد وقراراتهم وتوجهاتهم السياسية والفكرية المختلفة.

يتفق إدوارد سعيد مع "غرامشي" كما سيتفق لاحقا مع "فوكو" في تبني الفكرة القائلة بأن الضوابط والقيود الداخلية التي تفرض على الكتاب والمؤلفين والمستشرقين في أي إجراء يتخذونه اتجاه الشرق تفكيراً وكتابة، من قبل أنظمة السلطة في علاقتها بالثقافة كعامل حيوي في تكريس الهيمنة، إنما هي في حقيقتها ضوابط منتجة تدفع للإنجاز الفكري والأدبي وليست مثبطات لفعل التفكير أو الكتابة ولا كوابح لعمل الأديب أو الكاتب أو المفكر أو المستشرق، «وهذه الفكرة التي ما يزال غرامشي، دون شك، وفوكو، وريموند وليمز، بطرقهم بالغة الاختلاف، يحاولون أن يضيئوها».⁽²⁾

2. ميشال فوكو - Michel Foucault

يعود جزء كبير من تشكل المشروع النقدي لإدوارد سعيد الذي تبلور خاصة في كتابي "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" إلى تأثيره الواضح بالفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" (1926-1984م)، الذي كان حضوره قويا وملفتا في مؤلفات سعيد خاصة في كتاب "الاستشراق" مقارنة مع غرامشي الذي كان حضوره خافتا نوعا ما إذا ما قارناه بحضور "فوكو"، الذي يعتبر مرجعية فكرية مركزية يمكن من خلالها أن نفهم تحليل إدوارد سعيد لظاهرة الاستشراق كممارسة معرفية، وتطويرة للنظرية ما بعد الكولونيالية، حيث نجد إدوارد سعيد ذاته في كتابه الأشهر "الاستشراق" يقر بالفضل الكبير لتحليلات فوكو ولنظريته في الخطاب التي أعطت لإدوارد سعيد منطلقا نحو التحليل النقدي للاستشراق باعتباره خطابا غربيا متعاليا وفي ذلك يقول: «ولقد وجدت من المفيد هنا استخدام مفهوم ميشال فوكو للخطاب، كما يصفه في كتابيه "أركيولوجيا المعرفة" و"التأديب والعقاب" من أجل تحديد مفهوم الاستشراق»⁽³⁾، كما استفاد سعيد أيضا من كتاب "تاريخ الجنسية" لفوكو، ومن كتاب "الكلمات والأشياء" الذي كان سعيد من الأوائل الذين كتبوا عنه بعد صدوره في فرنسا.

أولى إدوارد سعيد أهمية كبرى لمفهوم الخطاب عند ميشال فوكو،⁽⁴⁾ فتوصيف سعيد للاستشراق على أنه أسوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه، والتسلط عليه، هو معنى توصل إليه من خلال استفادته جزئيا من فكرة "ميشال فوكو" عن الخطاب، حيث أقر بذلك في قوله: «ولقد استخلصت مناسق هذا الموضوع، دونما استثناء واحد أعرفه، مما أعتبر وما يزال يعتبر بصورة حصرية منابع غربية. ويشكل عمل فوكو أحد الأمثلة على هذا».⁽⁵⁾

(1) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 35.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 49.

(3) - Edward Said, Orientalism, Op.Cit., p. 3.

(4) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 34.

(5) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كما أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2014، ص 109.

يرى "فوكو" أن إنتاج النص أو الخطاب أيا كان شكله، هو في حقيقته ليس فعلا من أفعال الإرادة ولا يسير بمقتضى الحرية والاختيار، لأن كل نص يستدعي وضعه ضمن سياقه المحدد الخادم لغايات وأهداف معينة، ما يجعل من الضروري إخضاعه لجملة من القيود والإجراءات والقوانين التي تراقب مساره وتوجهه نحو تلك الغايات، ومن تلك الضوابط المنع، الاسكات، الضبط، الاحتواء، العقاب، فليس في وسع أي كاتب أن يقول كل شيء أو أن يتحدث عن أي شيء خاصة في ظروف معينة.⁽¹⁾

ذات الموقف تبناه سعيد في تحليله للاستشراق من خلال قراءته لنظام الخطاب الفوكوي، حيث يشير سعيد إلى القيود التي يفرضها الاستشراق باعتباره مجالا لممارسة السلطة من خلال المعرفة، تلك القيود التي تفرض على فكر وعمل كل إنسان يتخذ اجراءً بصدد الشرق سواء كتابة أو تفكيراً، فبسبب الاستشراق لم يكن الشرق بالنسبة لأي مفكر غربي ميدانا لممارسة حرية الفكر والعمل.⁽²⁾ مضيفاً أن هذه القيود والضوابط الداخلية التي توجه وتقيد الكتاب والمفكرين هي في حقيقتها ضوابط خصبية ومنتجة، وليست مثبطة وكابحة، وهو الأمر الذي يعمل العديد من المفكرين في صدارتهم "غرامشي" و"فوكو" على تسليط الضوء عليها.⁽³⁾

يلتقي سعيد مع "فوكو" في تحليل الخطاب ضمن نظرية اللعبة التي من خلالها حلل الخطاب، وتبعاً لذلك حلل سعيد النص الاستشراقي وفق مستويات اللعبة (لعبة الكتابة، لعبة القراءة، ولعبة التبادل)، فلعبة الكتابة تتجلى في الصور النمطية التي حملتها مؤلفات المستشرقين عن الشرق،⁽⁴⁾ وهو ما يؤكد أن الكتابة فعلاً غير بريء بل هي جزء من شبكة علائقية: السلطة، المعرفة، النص. فهي بالنسبة لفوكو تساهم في تشكيل خطاب السلطة، وبالنسبة لسعيد أداة بناء وتمثيل للشرق، أما لعبة القراءة فهي عملية تتجاوز التلقي السلبي للنص إلى عملية تأويله وتفسيره وإعادة إنتاج المعنى، وكل من الكتابة والقراءة تشكلان جزءاً من لعبة التبادل الثقافي والمعرفي القائم على منطق القوة بين كيانات ثقافية غير متكافئة (الشرق والغرب).

استفاد إدوارد سعيد من دراسات فوكو حول السلطة والإيديولوجيا والخطاب، في إعادة النظر في الواقع السياسي، وعمل على استثمار تلك الأفكار من أجل إحداث يقظة الضمير السياسي عند دعاة الديمقراطية والمخلصين لتلك الفكرة.⁽⁵⁾ كما استفاد سعيد أيضاً من التحليل الميكروفيزيائي للأوضاع وهو من مصطلحات "فوكو" والذي يعني دراسة وتحليل السلطة وآليات ممارستها على المستوى الدقيق للمجتمع، أي البحث في تأثيرات السلطة في تفاصيل الحياة اليومية وفي تشكيل الوعي الجمعي والتأثير على قرارات الأفراد دون عنف مباشر، وهو ما

(1) - عبد الناصر قاسمي، مرجع سابق، ص 444.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 46.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 49.

(4) - محمد كريم الساعدي، مرجع سابق، ص 86.

(5) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 34.

استثمر إدوارد سعيد لتحليل كيف يستخدم الخطاب الاستشراقي باعتباره خطاب سلطة في السيطرة على أفكار الناس ومواقفهم اتجاه الشرق.

أعجب إدوارد سعيد بحديث فوكو عن الإبستمولوجيا الخالية من مقولات كانط العقلية، ومن نظريات "فيتغنشتاين" في اللغة ونظرية المعنى، بل هي إبستمولوجيا تضم عناصر مسرحية واضحة تتحول الإبستمولوجيا بموجبها من منهج إطار نظري إلى ممارسة أدائية تتخذ من المسرح فضاء خاصا تنتج المعرفة من خلاله لا بوصفها حقائق مطلقة بل مشاهد متغيرة. وهنا يكمن موضع الإعجاب الذي يبديه سعيد لإبستمولوجيا فوكو التي كان لها دائما مقابل بصري، يتمثل في الحضور البشري الذي من شأنه أن يمنح إمكانية القول.⁽¹⁾

لم يكن إعجاب إدوارد سعيد بنظرية الخطاب لفوكو يمنعه من توجيه نقده له في العديد من المرات التي لم يكن يرى فيها مواقف فوكو تتماشى مع قناعاته ومع تحليلاته للخطاب ولل علاقة بين الشرق والغرب ضمن إطار الاستشراق، فبخلاف فوكو الذي اعتبر أن الواقع ينتج عبر الخطاب، ويتشكل داخل أنظمتها التي تنتج موضوعات الواقع وتمنحها قابلية المعرفة، بعيدا عن كون العالم معطى موضوعي قابل للوصف، استعار سعيد من "فوكو" هذا الطرح لكنه تجاوزه إلى ما أطلق عليه "دنيوية النص" معتبرا أن النص لا يوجد خارج العالم الذي أنتجه فهو ينتج داخل الواقع ويعيد إنتاجه، معتبرا أن أي نص أو خطاب غير منقطع الصلة عن سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي والسلطوي، فالنصوص تتجاوز كونها مجرد تعبيرات أدبية أو تحليلات ثقافية إلى كونها ممارسة وفعلا يعيد إنتاج علاقات الإخضاع والهيمنة. «لكن ما هو أهم من ذلك هو أن نصوصا كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب، بل، كذلك، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه. وبمرور الزمن فإن مثل هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثا، أو ما يسميه ميشال فوكو إنشاء».⁽²⁾

من ناحية أخرى يختلف سعيد مع "فوكو" نسبيا في فكرة النص المركزي فبخلاف فوكو الذي يرى أن النصوص هي جزء لا يتجزأ من منظومة اجتماعية قائمة على التمييز والتهميش والاقصاء والاحتواء والسيطرة والإخضاع، هذه القيم التي تجعل جميع النصوص تكرر ما قيل في النص المركزي الذي يمثل مجتمعا ما، نجد إدوارد سعيد وإن كان يوافق جزئيا على هذا الطرح إلا أنه يعترض على مطلقة هذه الفكرة حيث يقول: «بيد أنني بخلاف ميشال فوكو، الذي أدين لعمله دين عظيم، أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتاب الأفراد على الجسد الجمعي».⁽³⁾

كما لا يوافق إدوارد سعيد على منظور "فوكو" الذي يستبعد العنصر الشخصي من عمل السلطة، التي تعمل على تشكيل الذوات وتاريخها، فبخلاف ذلك نجد إدوارد سعيد مقتنعا بوجود الوعي والقصدية والبعد الشخصي في عمل السلطة وفي هيمنة الغرب على الشرق من خلال التكاثر القسدي لعمل الحكومات مع الكتاب

(1) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 101.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 119.

(3) - المصدر نفسه، ص 56.

والأفراد،⁽¹⁾ ضمن استراتيجيات خلق الآخر وتمثيله والتحكم فيه. فلا يمكن اعتبار عمليات الهيمنة والاختضاع واختلاف أشكال السيطرة الغربية على الشرق وتباين مظاهرها بين منطق القوة تارة وسلطة الخطاب تارة أخرى، أمراً خالياً من البعد الشخصي ومن التخطيط والتنفيذ القصدي.

تعتبر النقطة الخلافية المحورية بين سعيد وفوكو والتي جعلت سعيد يخضع "فوكو" للمساءلة والنقد في كتابه "العالم والنص والناقد"، خاصة فيما تعلق بموقف الحياد الفلسفي الذي ميز كتابات "فوكو"، إضافة إلى التركيز على البعد البنيوي للخطاب في علاقته بالسلطة والمعرفة، وإهمال البعد الإنساني وغياب النقد الأخلاقي لخطابات السلطة، فميشال فوكو من خلال نظريته حول السلطة والخطاب ظل يركز على آليات إنتاج المعرفة الخادمة للسلطة من خلال الخطاب دون التصريح بموقف واضح من نتائج ذلك، منشأ بذلك نظاماً مغلقاً تمارس فيه السلطة باستمرار دون مخرج أو مقاومة أو تغيير، وفي هذا الصدد يقول سعيد: «المشكلة تكمن في أن نظرية "فوكو"، رسمت دائرة حول نفسها، مسيجة بذلك فسحة منفردة، حيث سجن فوكو نفسه فيها وسجن آخرين معه»،⁽²⁾ ويشير سعيد هنا إلى المفكرين الذين تبنا فكرة فوكو في تحليل الخطاب وآلياته في علاقته بالسلطة والمعرفة دون نقد أو تجاوز لفكر "فوكو" الذي «لا يلقي اهتماماً كبيراً لنجاح الممارسات الخطابية المضادة»⁽³⁾ فنجدته يغيب المقاومة والثورة في مواجهة السلطة. والسبب الذي دفع فوكو -حسب سعيد- إلى تجاهل دور الطبقة والاقتصاد والثورات والعصيان في المجتمعات التي درسها هو تفادي الوقوع في نزعة الاقتصاد الماركسية.⁽⁴⁾

إن سعيد ورغم استعارته لمنهج فوكو الأركيولوجي وأدواته التحليلية، لم يتماهى معه تماماً خالصاً، بل تجاوز الإطار التأويلي لفوكو نحو قراءة أكثر وضوحاً من الناحية الأخلاقية والسياسية غايتها إخضاع العلاقة بين المعرفة والسلطة للمساءلة والتحليل والتفكيك، خاصة حين تكون هذه المعرفة أداة لإنتاج الآخر وتمثيله. متجاوزاً أيضاً الحتمية التاريخية التي خضع إليها فوكو خضوعاً مسالماً، إلى ضرورة إحداث تغيير تاريخي كما فعل "فرانز فانون" من خلال منهج الديالكتيك الذي يفضي إلى مفاهيم المقاومة والثورة والتحرر وعدم الخضوع أو الانسياق للحتميات التاريخية التي تجعل الغرب الكولونيالي دائماً ذاتاً وتجعل الشرق موضوعاً للإخضاع والسيطرة.

3. فرانز فانون – Frantz Fanon

لقد كان للأديب المناضل "فرانز فانون" (1925-1961م) رؤية تحررية كونية تتجاوز الاختلافات الثقافية والانتماءات العرقية والحدود الجغرافية، إلى مناشدة حق الإنسان في الحرية وفي المعاملة المنصفة دونما تمييز أو عنصرية، فهو الأفريقي الزنجي الذي ولد في عاصمة المارتينيك «Fort-de-France»، الإقليم الفرنسي في "ما وراء البحار"،

(1) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 34.

(2) - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 299.

(3) - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 35.

(4) - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 298.

فانون الفرنسي الذي وقف مع الجزائريين في معاناتهم وحربهم ضد الاستعمار من خلال انتمائه إلى تنظيم جبهة التحرير الوطني، توفي في تونس، ودفن في الجزائر - كما أوصى - في ظروف عصيبة؛ إنه نموذج للمثقف الكوني.

يبدو حضور "فرانز فانون" في كتابات إدوارد سعيد هامشياً إلى حد ما، فلم تكن الكتابات المبكرة لإدوارد سعيد تحمل أية إشارة إلى فانون ناهيك عن بعض الإشارات العابرة في كتاب "بدايات" الصادر سنة 1975م، وفي مقابلة أجريت مع سعيد سنة 1976م، والملفت أنه بقي غائباً في أشهر مؤلفات سعيد كالاستشراق وتغطية الإسلام. لكن هذا الحضور الذي بدا هامشياً في الكتابات المبكرة لسعيد، يبدو قوياً إذا ما حللنا قراءة سعيد لمشروع فانون ما بعد الكولونيالي، واقتزابه منه⁽¹⁾ مع ولوج سعيد مسارات العمل السياسي سنة 1967م،⁽²⁾ على أعقاب هزيمة العرب واحتلال الاسرائيليين لما تبقى من أراضي فلسطين وصحراء سيناء المصرية وهضبة الجولان السورية.

منذ مطلع الثمانينات بدأت إشارات سعيد لفانون تتعدد، إلى أن أصبح مرجعية فكرية له في النقد والمقاومة، خاصة وأن إدوارد سعيد وجد في فكر "فانون" ما كان غائباً في فكر "ميشال فوكو" الذي ابتعد عن أية إشارة صريحة أو إبداء موقفه من الثورة والمقاومة والخطابات المضادة حتى أنه تبنى موقف القائلين بأن هذه الخطابات تتسم باللانسقية وهو ما يرفضه سعيد بشكل قطعي قائلاً «بخطأ وسم الممارسات الخطائية المضادة باللانسقية. ذلك أن كتابات "فرانز فانون"، "سيد العطاس"، "عبد الله العروي"، "بانيكار"، "علي شريعتي"، "نغوي واينغو" و"سلمان رشدي"، وما يشاكلها من الكتابات التي تصدر عن ثقافات الأقليات تمتلك قوة تقويضية ومتأصلة تؤهلها للاحتجاج والإعلاء من نبرتها لصالح "التابع"». ⁽³⁾ حتى أن مقارنة عقدها سعيد بين كتاب "الجنون والحضارة" لفوكو، وكتاب "المعذبون في الأرض" لفانون، انتصر فيها سعيد لفانون معتبراً أن ثمة عنصر إيجابي في كتاب فانون يبدو أنه غائب في كتاب "فوكو"، وهو أن كتاب "فانون" يتركز إلى جدلية الصراع.⁽⁴⁾

يلتقي سعيد مع "فانون" في عبء وثقل التجربة الكولونيالية، حيث يرتبط كلا الوعيين بمآسي الوطن، وتجارب العيش في عواصم الكولونيالية،⁽⁵⁾ التي كانت دافعا لتشكيل المثقف سواء "فانون" أو سعيد. كما يشترك معه في وطأة الشعور بالغربة، وإن كانت سياقاتها مختلفة، كون غربة سعيد خارج المكان بداية في مصر ثم في الولايات المتحدة الأمريكية، بينما غربة فانون كانت داخل المكان نسبياً، فكان من جهة شعوره بكونه غريباً في شكله ولونه وزنجيته عن المجتمع الفرنسي الذي من المفترض أنه ينتمي إليه، فأصدر كتابه الأول سنة 1952م بعنوان "بشرة سوداء أفنعة بيضاء".

⁽¹⁾ - Ashour, Radwa, Op.Cit., p. 75.

⁽²⁾ - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 9.

⁽³⁾ - شيلي والبا، مرجع سابق، ص 35.

⁽⁴⁾ - Ashour Radwa, Op.Cit., p. 82.

⁽⁵⁾ - Ibid., p. 75.

ومن جهة أخرى تشكل في وعي "فانون" شعور الغربة الذي أصاب غيره، وهو غربة العربي في وطنه، انطلاقاً من كونه عمل كطبيب نفسي في مستشفى "جوانفيل" بمدينة البليدة، وعائناً واقع الاغتراب المطلق للجزائريين في وطنهم في ظل الاحتلال الفرنسي الغاشم، وهو الأمر الذي دفعه للاستقالة بعد حوالي 3 سنوات من العمل هناك، والانضمام إلى جبهة التحرير الوطني.⁽¹⁾

يتحدث "فرانز فانون" إضافة إلى باحثين في مجال ما بعد الكولونيالية، مثل "هومي بابا" (H. K. Bhabha)، عن ما يطلق عليه بالاستعمار الذاتي، حيث ينتقد "فانون" الطبقة الوسطى التي تولت الحكم بعد استقلال المستعمرات الغربية السابقة في إفريقيا، ويسمّيها بالبرجوازيات الوطنية، وسبب هذا النقد أن هذه البرجوازية سارت على خطى البرجوازية الغربية وتبنت النموذج الغربي، دون أن تصنع نموذجاً خاصاً بها نابعا من واقعها المحلي وتجربتها التاريخية، بل عملت إضافة لذلك أن تكون وكيلاً للرأسمالية في الشرق،⁽²⁾ بدلاً من أن تعمل على قيادة مشروع تحرري حقيقي عملت على تكريس التبعية للغرب معبرة عن عجزها في تحقيق استقلالها الفعلي، حتى أنها أعادت تكريس الاستعمار بمنطق جديد يخدم القوى الغربية والمنظومة الرأسمالية دون أن يعود بأية فائدة حقيقية للشعوب المحلية. وهي نقطة يلتقي فيها مع إدوارد سعيد في سعيه لإحداث يقظة حقيقية لدى شعوب الدول التي كانت مستعمرة بأنهم أنفسهم يساهمون في استمرار الهيمنة الكولونيالية من خلال الثقافة حيث يقول: «إن أُملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والأغراءات الكامنة في استخدام هذه البنية، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً، عليهم وعلى الآخرين».⁽³⁾

يعتبر كتاب "الثقافة والإمبريالية" هو الكتاب الوحيد من بين مؤلفات سعيد الذي تضمن مناقشة مستفيضة لفانون، وكثيراً من الإشارات إلى كتابه الأشهر "المعذبون في الأرض" الذي يظهر سعيد إعجابه الكبير به، معتبراً أنه ذو منهج مشوق، يحمل رؤية ابتكارية لتحقيق التحرير من خلال تشويه الإمبريالية، عبر أنماط كثيرة من الكتابة التي تجمع بين فن المقال، وفن القصة، ممزوجة بالتحليل الفلسفي، والعرض التاريخي للحالات النفسية، والحكايات الرمزية القومية، وتسامي الرؤية التاريخية،⁽⁴⁾ جامعاً فيه بين جدلية ماركس وإنجلز من جهة وديالكتيك هيغل من جهة أخرى، مع مزيج من التحليل النفسي الفرويدي صانعا بذلك مزيجاً فكرياً فريداً.

إن مكنن العظمة والتفرد الذي يتميز به كتاب "المعذبون في الأرض" لفانون من وجهة نظر سعيد، هو أنه يعتبر تجاوزاً لتلك الخلفية الكاريلية الواضحة في كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" الذي تضمن عرض حالة الهيمنة وأثرها على من هم تحت وطأة الاستعمار، إلى تبني الدعوة للثورة ضد الكولونيالية وتوعية المستعمر بإمكانية تحقيق

(1) - Ashour, Radwa, Op.Cit., p. 75.

(2) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op.Cit., p. 308.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة والإنشاء، مصدر سابق، ص 57.

(4) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 325.

التحرر، منتقلا من حالة عرض الضحية إلى الحديث بديناميكية ثائرة في عرض حالة المواطن الجزائري مقابل المستوطن الفرنسي، بمنطق فلسفي متوتر لم يكن معهودا في كتاباته السابقة.⁽¹⁾

لقد كان "فانون" كما سعيد ماركسيا، غير أن الاختلاف بينهما هو أن "فانون" تجاوز رؤى المقاومة لدى سعيد إلى القول بالعنف الثوري، فهو يرى في جدلية الصراع التي صنعت الكولونيالية هي الخلاص من ثقل الاستعمار وتحقيق التحرر للطبقات المستضعفة، إنها كما يصورها "ماركس" بثورة البروليتاريا، هي كذلك ثورة المستعمر التي يجب أن توازي أو تفوق عنف الكولونيالية، ففي عالم "فانون" كما وصفه سعيد: «لا يمكن أن يحدث التغيير إلا حين يقرر الأصلاحي، ... أنه على الاستعمار أن ينتهي»⁽²⁾ وهنا يدخل العنف المضاد كقوة مطهرة للاستعمار.

غير أن سعيد الماركسي العلماني لا يورد في مشروعه أية إشارة إلى ضرورة اللجوء إلى العنف أو حتى تبريره كما فعل "فانون" -أو ربما لم يكن في مقدور سعيد فعل ذلك-، بل تتجسد مقاومة سعيد في بدائل أخرى من خلال الارتكاز إلى إيتيكا الغيرية كالقول بالثنائية القومية التي تعتبر كحل للصراع الإسرائيلي الفلسطيني والذي سبق ودعا إليه بعض المفكرين اليهود أمثال: "حنة أرندت" و"مارتن بوبر". هذا الحل الذي يفترض وعي الأنا بوضع الآخر والنظر من خلاله، ووعي الآخر بما تعيه الأنا وتعايشه، إنها ثورة فكرية بامتياز لا تخلو من قيم المواطنة الكونية والانفتاح على الآخر.

في حديثه مع "جاكولين روز" حول الظلم الذي تعرضت له فلسطين جراء قيام دولة إسرائيل في الأراضي الفلسطينية اعتبر إدوارد سعيد أن التحدي الحقيقي هو الالتفات نحو الآخر ومحاولة فهمه، فرغم دعمه الثابت لقضية وطنه الأم كان سعيد «يؤمن أيضاً أنه لن يكون هناك أي تقدم إذا لم يتمكن الطرفان من الدخول، بخيال حي، في مأزق كل منهما».⁽³⁾ ولا أدري حقيقة إلى أي درجة يمكن استيعاب موقفه هذا، أو قبوله من طرف أي فلسطيني آخر، يبدو سعيد في رؤيته هذه ينظر إلى المعضلة الفلسطينية نظرة الأمريكي المتفرج الذي يؤلمه ما يتعرض له الفلسطينيون من مرارة الحرب والعدوان والإبادة، لكنه لم يستطع أن ينفذ إلى أعماق التجربة المعيشة في فلسطين.

لقد كان المأخذ الأكبر الذي أخذه سعيد على تحليلات "فوكو" هو أنها لم تصل بفوكو إلى تأسيس خطاب مضاد لخطابات السلطة التي عمل على تفكيكها، وكأنما فوكو لم يكن يملك الشجاعة الكافية ليعبر عن فكر المقاومة والثورة، فهو لم يكتف فقط بعدم التصريح بموقفه، بل إنه وصف تلك الخطابات المضادة بالانساقية مقابل خطابات السلطة التي تتميز بالانسجام والاتساق الداخلي الذي يجعلها تبدو ظاهريا بمظهر الخطابات البريئة الخالية من العناصر الشخصية، ولولا الحفر والتفكيك العميق وقراءة ما هو كامن لما اتضح الوجه الآخر لهذه الكتابات، هذه النقطة الخلافية بين رؤية سعيد وعدم شجاعة "فوكو" كانت قوية التأثير بالنسبة لسعيد، ولعله لم يتجاوزها إلا من

(1) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مصدر سابق، ص 293.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 326.

(3) - Jacqueline Rose, Op.cit., p. 244.

خلال البديل الذي وجده لدى "فانون" الذي كان يحمل من القوة الفكرية ومن الشجاعة ما يؤهله لدعم فكر المقاومة علانية، والتأسيس لنموذجه الخاص عن طريق الخطاب المضاد للكونيالية، وهنا مكمن القوة في كتابات "فانون" — حسب سعيد — الذي يعتبرها «سردية مضادة سرية للقوة العنصرية للنظام الاستعماري».⁽¹⁾

إن الإشارات المتعددة إلى مشروع فانون في كتاب "الثقافة والإمبريالية" والتي قدمها سعيد من خلاله لكتاب "المعذبون في الأرض" لفانون، جعلت من كتاب "الثقافة والإمبريالية" يحمل طابعا مختلفا عن الكتابات السابقة لسعيد في تفكيكه للإمبريالية الغربية، حيث سلك سعيد من خلاله مسلكا جديدا في التعامل مع الهيمنة الثقافية، ليس فقط من خلال تفكيك البنى الفكرية في علاقتها بالسلطة لخطابات الثقافية، بل تجاوز سعيد ذلك إلى الوقوف الندي في وجه التمثيل الغربي للشرق، عبر التأسيس لخطاب مضاد يستمد بعضا من جذوره وشجاعته من فانون، ساعيا لكسر القوالب الجامدة للسرديات الغربية عن طريق وضع سرديات مقابلة تتحدى السرد الغربي وتتجاوز من خلال ديبالكتيك الذات والموضوع الذي «جند بقوة فكرية وسياسية مدمرة في عمله الأخير»⁽²⁾ والذي عمد من خلاله فانون إلى إلقاء الضوء على انفصالية العلاقة بين المستعمر والمستعمر كذات وموضوع، ثم تشجيع هذا الانفصال بما من شأنه أن يفضي إلى الكشف عن مكامن الزيف والوحشية والمحدودية التاريخية في هذه العلاقة، ويدعو إلى الفعل الذي سيطيح بالكونيالية.⁽³⁾

لقد وجد سعيد في "فانون" ما لم يجده في فكر "فوكو"، وجد في مواقف فانون ما عجز "فوكو" عن قوله صراحة، الأمر الذي جعل "فوكو" تبعا لذلك يظهر بوصفه ابن القوى الاستعمارية التي لا يجب أن تقوم ضدها المقاومة، كتعبير عن خضوعه للحتمية التاريخية، وإلى جانب ذلك وجد سعيد فيما قاله "فانون" وما صرح عنه الماركسي الثائر ما لم يكن في وسع سعيد العلماني التصريح به، ووقف سعيد بعد وفاة "فانون" شاهدا على صدق نبوءاته واستشرافه لمستقبل الدول الشرقية في مرحلة ما بعد الكولونيالية، الأمر الذي جعل سعيد يدرك ضرورة إكمال مشروع "فانون" ولو بأطروحات سعيدية تختلف في أدواتها عن تلك التي استخدمها "فانون" ودعا لتفعيلها، لكنها تلتقي معها في الأهداف والغايات الكبرى.

ولذا كان التفاني الذي أظهره سعيد في ذكر "فانون" وكتابه الأخير، وفي إبداء إعجابه بأفكاره وبمشروعه الإنساني، هو رد غير مباشر على الانتقادات والمآخذ التي وجهها الفكر الغربي لفانون، بين من اعتبره داعما للإرهاب وأنه لم يكن ليجد هذا الانتشار لولا مقدمة سارتر التي روجت لكتاب "المعذبون في الأرض"، كما شكك الكثيرون في منهجه وفي تماسك أفكاره وقدرته على الاستمرارية في قضيته، الأمر الذي جعله يظهر نفسه بمظهر أساء له -

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 292.

(2) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مصدر سابق، ص 292.

(3) - المصدر نفسه، ص 294.

حسبهم - أكثر مما أضاف له كمفكر، وهو الأمر الذي لا يمكن أن نفسره إلا في ضوء العنصرية الفاضحة في تلقي "فانون الإنسان" ثم "فانون المفكر".

المبحث الثاني: الشرق والغرب بين التمثيل وإنتاج الذوات

لقد شكل البحث في طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب ومحدداتها ضرورة ملحة بالنسبة لإدوارد سعيد، فهو الشرقي في الغرب، فكان حضوره بين ثقافتين وانتماؤه لجغرافيتين، دافعا لجعل ثنائية الشرق والغرب موضوعا للدراسة الجادة، ولذلك يعتبر إدوارد سعيد من أبرز المفكرين الذين قدموا قراءة للعلاقة بين الشرق والغرب ضمن أبعاد معرفية، ثقافية، وسياسية عميقة.

في مشروعه النقدي الذي تبلور في أبرز مؤلفاته، ينظر إدوارد سعيد إلى هذه العلاقة باعتبارها علاقة غير متكافئة تستند إلى مبدأ القوة والهيمنة، تشكلت عبر مراحل تاريخية من المواجهة ثم السيطرة التي تقلدها الغرب من خلال تحويل الشعور بالفوقية إلى واقع من التمرکز الحضاري، الذي مكن الغرب عبر سلسلة من التمثيلات من إعادة تشكيل الذوات والهويات المتضادة، الغرب كأنا تنظر إلى ذاتها بوصفها معيارا حضاريا كونيا، والشرق كآخر مقابل يتطلب التمثيل والتوجيه. وبهدف تأطير هذه العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب، عمل إدوارد سعيد على تحليل آليات التمثيل الخطابي التي وجدت في الاستشراق مجالا خصبا للظهور والفاعلية، فعلاقة الشرق والغرب علاقة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن شروط إنتاجها الخطابي، ولا عن المنظومات الفكرية والمعرفية التي تأسست داخلها.

وتظهر قيمة تحليلات إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب في كونه لم ينظر للعلاقة من منظور انتماء الشخصي، بل ينطلق في قراءته لتحولات هذه العلاقة خاصة منذ القرن الثامن عشر ميلادي من منطلق أخلاقي، يوظف النقد في خدمة الأخلاق وإيتيقا التواصل والغيرية، فهو يؤمن بإنسانية الإنسان التي لا يجب أن يجرّد منها تحت أية اعتبارات للعرق أو الدين أو الانتماء الثقافي، كما يؤمن بالحرية كمعطى طبيعي ومبدأ للوجود الإنساني، داعيا إلى ضرورة التواصل والتشاقف بين الحضارات.

أولا: الاستشراق كخطاب كولونيالي في خدمة التمثيل الغربي للشرق

ينطلق إدوارد سعيد في نظريته ما بعد الكولونيالية من التمييز بين المعرفة العامة الخالصة والتي يسميها "الإنسانية" وبين المعرفة السياسية العقائدية، فهو لا يعترض على أي نوع من المعرفة التي لا تكون في جوهرها سياسية، بل أكاديمية متجردة فلا هي حزبية ولا هي مذهبية، لكنه يعترض في المقابل على كل معرفة قد تتأثر بما هو دنيوي بشكل واعٍ أو لا واعٍ، وفي ذلك يشير إلى واقع المعرفة الغربية خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية التي

تبدو في مجملها بحثية مجردة ولا سياسية لكنها في الواقع منشبكة بطريقة ما في منظومة المعتقدات والسياسة والمجتمع بما يؤثر على بحثه⁽¹⁾ ويضفي عليه طابعا من الذاتية والتحيز التي اصطبغت بها كثير من الأعمال الاستشراقية والثقافية.

يعد كل من الاستشراق والثقافة من الفضاءات الرمزية التي عملت على احتواء عمليات التمثيل الغربي للشرق وتفعيل آلياته، باعتبارها أنظمة من المعرفة والفكر، تملك من القوة الكافية التي تنصبها محل تمثيل للآخر بهدف تعزيز التصورات الذاتية للأنا المركزية، وهو ما يقودنا إلى تقييد وضعه إدوارد سعيد بأن «الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضا قوتها، أو، بشكل أدق، تشخصات قوتها»⁽²⁾. وتشخصات قوة كل من الاستشراق والثقافة باعتبارها فضاءات تتجسد من خلالها الأفكار والتوجهات، تكمن في مدى قدرتها على دعم التمثيل الغربي للشرق وتفعيل آلياته، بما يخدم إنتاج هوية الأنا الغربية القادرة على امتلاك زمام أمور الشرق العاجز عن تمثيل ذاته.

ويعمل جانب من الاستشراق والثقافة في الغرب لخدمة الأغراض ذاتها، التي تتكاتف لتبني معرفة حول الشرق وتستخدمها في تدعيم السلطة وإحكام السيطرة عليه، ليس هذا فقط، بل من خلال كسب الرضى الجماهيري الغربي بموضوعية الطرح الاستشراقي وشرعية التمثيل الغربي للشرق وإنتاجه والحديث بدلا عنه، من خلال الثقافة التي تعمل عبر أنماطها المختلفة أدبيا وفنيا وفلسفيا وتاريخيا ولغويا... الخ، على تهيئة الذهن الغربي لتلقي المادة الاستشراقية وضمان استمراريتها دون نقد أو تشكيك في مدى موضوعية محتواها أو مدى مطابقته للحقيقة، فالثقافة كما يعتبر سعيد ليست عاملا محايدا ولا بريئا بل هي أداة ناعمة في يد السلطة، وهذه «النتائج الفاعلة للتسلط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوته»⁽³⁾، فالعلاقة بين الاستشراق والثقافة والسلطة هي علاقة تشابكية هدفها السيطرة على الشرق، من خلال تمثيله وإنتاجه وفق ما يخدم الرؤى الغربية.

1. دلالات الاستشراق عند إدوارد سعيد:

إن فهم العلاقة بين الشرق والغرب من منظور إدوارد سعيد يحيلنا بالضرورة إلى الحديث عن الاستشراق الذي يعد من أبرز المفاهيم التي يجب الاستناد إليها لفهم طبيعة هذه العلاقة، لأن التوجه الغربي نحو الشرق معرفيا أو سلطويا كان أكبر بكثير مقارنة مع الاهتمام الشرقي بفهم الغرب ودراسته فنحن «لا يمكننا أن نقارن حركة الغربيين باتجاه الشرق (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بحركة الشرقيين باتجاه الغرب»⁽⁴⁾. وبالتالي فإنه من الضروري لفهم هذه العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب كما صاغها سعيد تأمل الدور البارز الذي اضطلع به الغرب في إنتاج ذاته وإنتاج الآخر الشرقي على حد سواء، والمساهمة في بلورة العلاقة بين الطرفين عبر مراحل تاريخية مختلفة.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 44.

(2) - المصدر نفسه، ص 41.

(3) - المصدر نفسه، ص 42.

(4) - Edward said, Orientalism, Op.Cit., p. 204.

ويلاحظ في سياق استجلاء طبيعة هذه العلاقة التمثيلية، هو عدم وجود حركة فكرية في الشرق مكافئة لحركة الاستشراق الغربي، وإن كانت هناك محاولات جادة لخلق حركة "الاستغراب" في الشرق، إلا أنها لم ترق إلى مستوى التكافؤ مع الاستشراق لا من حيث درجة التأثير ولا من حيث غزارة الإنتاج المعرفي، حيث أشار إدوارد سعيد في عمله "الاستشراق" إلى أن ما تم نشره في الغرب عن الشرق بين سنتي 1860-1960م يصل مجموعه إلى ما يقارب الستين ألف مطبوعة.⁽¹⁾

وعلى حد تعبير سعيد فإن «وجود "مجال" يدعى الاستشراق، دون وجود مقابل له في الشرق نفسه، يشير إلى القوة النسبية بين الشرق والغرب»⁽²⁾، ويفسر خصوصية الموقف الاستشراقي وشذوذه،⁽³⁾ ولعل عامل القوة الجوهرية الذي جعل الغرب الطرف الفاعل والمهيمن في هذه العلاقة والمحرك الأساسي لها عبر مسارات مختلفة، قد تظهرت بشكل واضح ليس فقط مع ظهور هذه الدراسات الغربية حول الشرق بتلك الغزارة، بل في ارتباطها بالسلطة، وقيامها على الزعم بالمركزية الغربية التي نصبت الغرب في موضع المتحكم في مجالات المعرفة والتمثيل.

يحمل مفهوم الاستشراق عند الناقد الفذ إدوارد سعيد أبعاداً مختلفة ودلالات متعددة، ففي كتابه الأشهر "الاستشراق" يقدم سعيد عدة تعريفات للاستشراق يمكن تلخيصها في ثلاثة دلالات أساسية، فالدلالة الأولى وهي الأكثر تقبلاً في الأوساط الفكرية، وهي جوهر حركة الاستشراق الكلاسيكي ذات الأبعاد العلمية، فهي تعرض الاستشراق بوصفه تخصصاً جامعياً يُعنى بالدراسة الجادة للشرق بكافة جوانبه والكتابة الأكاديمية عنه، سواء من طرف العالم الأنثروبولوجي الذي يهتم بالبحث في أصل الإنسان الشرقي وسماته البيولوجية، أو من منظور عالم الاجتماع الذي يرصد طبيعة العلاقات في المجتمعات الشرقية والبنية الاجتماعية لتلك الشعوب، أو من جانب المؤرخ الذي يستقري تاريخ الشرق ومحطاته الكبرى التي تشكلت داخلها هوية الشرق وثقافته، أو من جهة الباحث الفيلولوجي الذي يتعمق في دراسة اللغات الشرقية. وكل من هؤلاء هو مستشرق حسب إدوارد سعيد «فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان "أنثروبولوجي"، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة "فيلولوجياً" - في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»⁽⁴⁾، أما لفظ المستشرق في القرن التاسع عشر فكان يطلق على كل باحث متخصص في الدراسات الإسلامية أو الصينية أو اللغات الهندو-أوروبية.⁽⁵⁾

يشير إدوارد سعيد إلى دلالة ثانية للاستشراق تظهر في قوله: «فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي "أنطولوجي" ومعرفي "إبستمولوجي" بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب»⁽⁶⁾، وهذه الدلالة تتجاوز

(1) - محمد كريم الساعدي، مرجع سابق، ص 69.

(2) - Edward said, Orientalism, Op.Cit., p. 204.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 110.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 38.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 112.

(6) - المصدر نفسه.

الدلالة الأولى باعتباره مبحثاً أكاديمياً «ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق "الشرقي"، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً»⁽¹⁾ بل هي نسق فكري إيديولوجي، يؤسس من خلاله الغرب ثنائية الأنا الغربية والآخر الشرقي، الذي يبنى من خلاله وعي الأنا الغربية بذاتها انطلاقاً من مبدأ المغايرة، فتقدم الغرب في مسارات الحضارة والعقلانية والحرية والديمقراطية والتسامح، يتأسس على تخلف الشرق وعجزه عن مواكبة الركب الحضاري وغرقه في الرجعية والروحانية والدكتاتورية والعنف.

أما الدلالة التي يبدو أن إدوارد سعيد أقام عليها معظم دراساته الفكرية ومشروعه النقدي حول حركة الاستشراق ودورها في بلورة العلاقة بين الشرق والغرب، فهي الدلالة التي تصف الاستشراق: «كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبناؤه، وامتلاك السيادة عليه»⁽²⁾ ونتيجة ذلك هي بناء غربي للشرق، بناء متخيل لا أساس له في الواقع ولا صلة له مع الشرق الحقيقي، ولكنه عامل أساسي في تعزيز أجندات الكولونيالية الغربية وإضفاء الشرعية على الهيمنة الغربية التي تعامل الثقافات والتقاليد الشرقية على أنها غريبة، ساذجة، متخلفة ولا عقلانية.⁽³⁾

إن الوقوف على هذه الدلالات الأساسية للاستشراق عند إدوارد سعيد، رغم أن الكتاب تضمن توصيفات عديدة للاستشراق كانت جميعها متضمنة في هذه الأبعاد الثلاثة: البعد الأكاديمي، البعدي الفكري الأيديولوجي، والبعد الكولونيالي، فهو من جهة مبحث أكاديمي وتخصص جامعي يتخذ من الشرق موضوعاً للدراسة والبحث، غير أن هذه الدراسة وفي مراحل كثيرة كانت مرتبطة بالسلطة التي غيرت مسارها من أهداف علمية إلى أهداف إيديولوجية قائمة على تصنيفات عرقية تضع الآخر الشرقي في قوالب صلبة تختزل واقعته وهويته وثقافته ودينه في صور نمطية خادمة للمركزية الغربية والتفوق الحضاري، من جهة، وخادمة للغايات السياسية والاستعمارية من جهة أخرى.

إن تحليلنا لدلالات الاستشراق من شأنه أن يساعدنا في استجلاء موقف إدوارد سعيد وتحليله للعلاقة بين الشرق والغرب. حيث لا يتحرج مفكر بارز بوزن إدوارد سعيد من إدراج الاستشراق ضمن أحد الأبعاد الرئيسية للعلاقة المتشابكة والشائكة بين الشرق والغرب. فهو يصف هذه العلاقة بكونها لم تكن يوماً علاقة متكافئة ولا بريئة من التأثيرات الثقافية المسييسة المحكومة بمنطق القوة والهيمنة، ولكنه في موضع آخر يتبنى طرْحاً لا يبدو منسجماً مع منطق طرحه النقدي، مصرحاً بأن الاستشراق لا يمثل بالضرورة مؤامرة إمبريالية "غربية" لإبقاء الشرق في حالة من التخلف الذي يجعله تابعاً.⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 59.

(2) - المصدر نفسه، ص 39.

(3) - Ming Dong Gu and Jianping Guo. Op.Cit., p. 307.

(4) - محمد راتب الحلاق، مرجع سابق، ص 21.

2. الاستشراق كخطاب في خدمة السلطة

يعد الاستشراق من المفاهيم المركزية في فهم العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب حتى أنه أحد أهم محددات هذه العلاقة في مرحلة ما بعد التنوير، لأن تحليل الاستشراق بوصفه خطاباً، كما يطرحه إدوارد سعيد مستعيراً مفهوم الخطاب من "ميشال فوكو"، يعتبر مقدمة لفهم الكيفية التي تشكلت من خلالها الصور عن الشرق في الوعي الغربي الحديث، وتحديد الإطار الذي تشكلت داخله، وهو ما وضعه إدوارد سعيد في كتاب "الاستشراق": «إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألونا "الخطاب" فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداعه- في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيدولوجية، والعلمية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»⁽¹⁾ فوجهة نظره القائلة بأن التمثيلات والتشكيلات الخطابية تتأثر بأنظمة السلطة هي حجة مركزية في الاستشراق.⁽²⁾

ويرى سعيد أن «التوازي الصارخ بين السلطة والمعرفة في تاريخ الفيلولوجيا الحديث لا يوجد على نحو أكثر جلاء من تواجده في الاستشراق»⁽³⁾ حيث كان التوجه الاستشراقي في البداية منصبا - أو كما يبدو - حول بناء معرفة أكاديمية بالشعوب غير الغربية، عبر استقراء تاريخه وثقافته وأديانه ولغاته وكل متعلقاته الحضارية، غير أن المعرفة الاستشراقية لم تبقى حبيسة الجدران الأكاديمية طويلاً، بل أصبح مجالاً فكرياً ذا أبعاد دنيوية من خلال انغماسه أشد الانغماس في الواقع السياسي الغربي وغاياته، والمجال الاقتصادي الأميركي وتطلعاته، والحياة الفكرية وأيدولوجياتها، الأمر الذي دفع إدوارد سعيد إلى التوجه إلى تحليل هذه الظاهرة وإخضاعها للنقد الدنيوي والإنساني حيث يقول في هذا الشأن: «ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق "الشرقي"، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً [...] ولقد استطعت أن أستخدم اهتماماتي الإنسانية والسياسية لتحليل قضية دنيوية جداً ووصفها».⁽⁴⁾

وفي سبيل توضيح العلاقة بين الاستشراق كخطاب معرفي وبين القوة والسلطة الغربية، وضع إدوارد سعيد كتاب "الاستشراق" على خلفية توجهه للعمل السياسي بعد الهزيمة العربية سنة 1967م، والتي من خلالها أدرك سعيد مدى الانحياز والحدق الثقافي الذي يوجهه الغرب للشرق خاصة العرب والمسلمين، وكون سعيد عربياً تهاى مع الخسارات التي لحقت بالعرب، وأدرك أن الهزيمة كانت نابعة من حقيقة أن الشرقيين والعرب تحديداً ينظر إليهم الغرب بوصفهم شعوباً دونية، وعلى خلفية ذلك حاول سعيد أن يفهم من أين أتت تلك الصورة الغربية المحقرة للشرق.⁽⁵⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 46.

(2) - Shehla Burney, CHAPTER ONE: Orientalism: The Making of the Other, Counterpoints, Vol. 417, PEDAGOGY of the Other: Edward Said, Postcolonial Theory, and Strategies for Critique (2012), p. 27.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 120.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة والسلطة والإنشاء، ص 59، 60.

(5) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 405.

يؤكد سعيد أن كتاب "الاستشراق" لم يكن موجها لفئة معينة من المتلقين بل أنه في أثناء كتابته لهذه الدراسة وضع في ذهنه فئات مختلفة من القراء والمتلقين الذين يحمل لهم هذا الكتاب فائدة معينة، فأولا يقدم الكتاب لطلاب الأدب والنقد الذين سيجدون في الاستشراق نموذجا لفهم العلاقة المتشابكة بين المجتمع والتاريخ والنص، والدعوة لقراءة النص في سياقه الثقافي كما يعرضه الاستشراق كنص يربط بين النظم الفكرية الايديولوجية والسياسية والسلطوية.

أما الفئة الثانية التي خصها سعيد بهذه الدراسة فهي فئة الدارسين المعاصرين للشرق من الباحثين الجامعيين إلى صناع السياسة بهدف إثارة مشكلة المنطلقات الفكرية التي تتأسس عليها مواقفهم اتجاه الشرق دون مساءلة أو نقد أو بحث في مدى موضوعية هذه المنطلقات، وإن كان الكتاب موجها بصفة خاصة لبعض الفئات الأكاديمية فإنه في شق آخر مقدم للمتلقي والقارئ العام الذي تعتبر القضايا التي يثيرها هذه الكتاب قضايا تجذب الاهتمام العام حول التصورات الغربية للأمم غير الغربية ومعاملتها لها.

ولعل الفئة التي من المفترض أن تشكل لها هذه الدراسة أهمية كبرى هي المتلقي من العالم الثالث رغم تحفظ سعيد على مصطلح "العالم الثالث"، فمن شأن هذا البحث أن يفضح قوة النص الاستشراقي الغربي في صناعة الآخر الشرقي، متجاوزا بذلك ما يبدو بنية جمالية للنص.⁽¹⁾ لأن النظرة الغربية للآخر الشرقي المقابل استندت على ما تم تقديمه من خلال الدراسات الاستشراقية في مجال تمثيل الشرق واختلافه.

إن سعيد ومن خلال كتاب الاستشراق الذي أضاف له عنوانا ثانويا "المفاهيم الغربية للشرق" غير مفهوم الاستشراق، الذي كان حتى صدور الكتاب سنة 1978م لا يعني شيئا سوى التوجه نحو الشرق عبر رحلات وزيارات غايتها دراسة الشرق وثقافته وفنونه وآدابه ولغاته وأديانه وكشف المجهول حول هذا العالم، لأن الصراعات التاريخية التي اتجه خلالها الغرب نحو الشرق لم تتح للغرب فرصة الاطلاع الدقيق على الشرق ولا فهمه. وربما هذا الذي جعل مصطلح "الاستشراق" غير مفضل لدى المختصين في هذا المجال من الدراسات بل إنه أصبح "لفظة تجريح وتشهير"، وحسب إدوارد سعيد يقف سببان وراء ذلك بداية من كونه يحمل درجة عالية من العمومية وعدم الوضوح، وثانيا ولعله الأهم وهو كون هذا اللفظ ينطوي على رؤية تنفيذية وسلطوية اضطلعت بها الكولونيالية الغربية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.⁽²⁾ لذلك كان البعض يرفض أن يسمى "مستشراقا" ويفضل أن يطلق عليه تسميات أخرى على شاكلة: متخصص في الدراسات الشرقية، عالم إسلامية، عروبي أو متخصص في اللغة العربية.

لكن، يرفض إدوارد سعيد أن يتم تصنيف الدراسات الشرقية في الغرب باعتبارها نسقا منظما من الأكاذيب والاختلافات الأسطورية التي ستتلاشى مع الزمن باعتبارها لا تشكل حقيقة صلبة وموضوعية، لكن التصنيف الذي يراه سعيد مناسباً ومنطقياً هو أن نضع الاستشراق ضمن مظهرات القوة الغربية في علاقتها بالشرق، وهو ما دفع

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 57.

(2) - المصدر نفسه، ص 38.

إدوارد سعيد للتعبير عن موقفه الصريح من الاستشراق معتبرا بأنه في حقيقته: «عقيدة سياسية تم تطويرها لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وقد تم طمس اختلاف الشرق عبر ربطه بضعفه».⁽¹⁾

وبذلك نجد إدوارد سعيد لا ينكر قيمة الاستشراق كمبحث أكاديمي وكمعرفة لو كان يؤدي وظيفته الأساسية في معرفة الشرق بموضوعية وحيادية بعيدا عن التحيزات والتأويلات الأيديولوجية، فهو يرى بأن الاستشراق في غالبيته لم يكن ذلك النمط من المعرفة القائمة على البحث في العصور والثقافات الأخرى وواقع الشعوب غير الغربية بدافع «الفهم والتعاطف والدراسة الدقيقة والتحليل»⁽²⁾ بل كان - باستثناء الاستشراق المنصف - نوعا من المعرفة الموجهة من قبل السلطة، فهي بذلك تعد جزءا لا يتجزأ ضمن «حملة شاملة لتأكيد الذات»⁽³⁾ والفرق بين هذين النمطين من العرفة حسب سعيد هو فرق في الرغبة الدافعة لهذه المعرفة ذاتها، حيث يقول: «وأخيرا هناك فرق بين الرغبة للفهم بغرض التعايش المشترك وتوسيع الآفاق وبين الرغبة في الهيمنة بغرض التحكم».⁽⁴⁾

وتستمد تحليلات إدوارد سعيد صلابتها من الكشف عن المسكوت عنه واللامنطوق في الخطابات الاستشراقية الغربية، من خلال تحليل البنى النصية واستراتيجيات السرد كاشفا عن الأيديولوجيات الكامنة في الخطاب وما تمارسه من تهميش للشرق وإقصاء خادما للمركزية الغربية وسلطتها،⁽⁵⁾ «عندما انتقدت تصوير الخبراء الغربيين للشرق والشرقيين. وقد اعتمدت في نقدي على الطبيعة المغلوطة لكافة التمثيلات ولا ارتباطها الوثيق بالدينوية، أي بالسلطة والمواقع والمصالح»⁽⁶⁾ من خلال الكشف عن كون الاستشراق لم يعد يعبر عن كونه مبحثا أكاديميا يستهدف الشرق بالدراسة والبحث الذي ينصب على المعرفة المجردة من الغايات، سوى غايات الاطلاع على الآخر واستكشاف عالمه وتحويل ما التبس منه إلى أمر يسير الفهم والاستيعاب، بل تجاوز ذلك إلى ارتباطه بالشأن الديني الذي ألبسه طابع الموضوعية والارتباط بالمصالح والخضوع للإغراءات.

حاول إدوارد سعيد من خلال مشروعه النقدي أن يبرهن على أن جوهر العملية الاستشراقية هو «التمثيل الرغوي» الغربي للشرق عبر الخطاب، بهدف إنتاج شرق يتلاءم مع تصورات الغرب وثقافته وغاياته.⁽⁷⁾ فالشرق الذي كان الاستشراق بصدد دراسته على مدى قرنين من الزمن لم يكن بالنسبة لهؤلاء المستشرقين سوى "عالما نصيا" مغلقا، تم إنتاجه داخل الخطاب الغربي التمثيلي والتعريف به من خلال هذا الخطاب، «تحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مضلة التسلط الغربي على الشرق»⁽⁸⁾ الذي وجد الدعم المباشر والأكبر من الاستشراق الأكاديمي

⁽¹⁾ - Edward Said, Orientalism, Op.Cit., p. 204.

⁽²⁾ - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2011، ص 225.

⁽³⁾ - المصدر نفسه.

⁽⁴⁾ - المصدر نفسه.

⁽⁵⁾ - محمد بوعزة، إدوارد سعيد مفككا السرد الإمبراطوري: من جماليات التمثيل إلى سياسات التمثيل، مجلة كلية الآداب واللغات، خنشلة، العدد 01، ص 219.

⁽⁶⁾ - إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 70.

⁽⁷⁾ - عبد الله إبراهيم، التمثيل والسرد: إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم، مجلة البحرين الثقافية، العدد 28، (أفريل 2001)، ص 105.

⁽⁸⁾ - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 42.

الذي كان ذا صلة مباشرة مع السلطة، وهذه العلاقة الطردية بين الاستشراق كمعرفة وبين التمثيل كاستراتيجية سلطوية هو الذي عزز من الهيمنة الغربية، «المعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك في جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد».⁽¹⁾

فلم ينظر إدوارد سعيد إلى دراسات المستشرقين باعتبارها نوعاً من المعرفة البريئة بالشعوب المختلفة عن الغرب، بل اعتبرها جزءاً من منظومة خطائية تجمع بين ما يمكن للمعرفة أن تقدمه في سبيل خدمة مصالح السلطة والامبريالية، التي ترى فيما يزودها به الاستشراق والثقافة حول الشرق طريقاً ممهداً لفرض السيطرة الغربية على ذلك العالم الغريب، لأن «المعرفة بالعروق المحكومة، أو الشرقيين، هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً»⁽²⁾، فهو لا يفصل بين فعل المعرفة وغايات السياسة، ولا بين فعل الثقافة وصناعة الامبريالية.

ولم يكن جدال سعيد بشأن تورط المعرفة في علاقة مع السلطة مجرد طرح نظري يتهم الاستشراق كمبحث أكاديمي بالانحراف في شبكات القوة والمصالح، بل إنه يتحدث بثقة مدعومة بجملة من النماذج التاريخية التي تثبت تمكن الاستشراق من تحقيق الغايات السياسية التي كانت مرجوة منه منذ البداية ويظهر ذلك بجلاء «في وجود حالة من التوازي الشديد (المفهوم مع ذلك) بين صعود البحث الاستشراقي الحديث وحيارة بريطانيا وفرنسا لإمبراطوريات شرقية هائلة»⁽³⁾ والمفهوم من هذا الكلام أن الاستشراق لو لم يكن مصدر كسب وحيارة للأراضي والنفوذ الغربي لما تمكن من نيل الشهرة والاستمرارية التي كانت مكفولة من طرف مؤسسات السلطة.

ثانياً: الجغرافيا التخيلية وإنتاج صوري الأنا والآخر

يقصد إدوارد سعيد بالجغرافيا التخيلية هو «الخط الفاصل بين "الشرق" و"الغرب"»⁽⁴⁾، أي تقسيم العالم إلى شرق وغرب تقسيماً يبدو جغرافياً، لكنه في حقيقته يحمل أبعاداً أعمق من ذلك بكثير، وما يجعل هذا التقسيم تخيلياً هو كونه من صنع البشر، وأنه كما يرى سعيد ليس ثمة على خريطة العالم ما يوضح حدود الشرق ومجاله وحدود الغرب ومجاله، بل هو أمر تخيلي بحت. وفي ذلك يقول إدوارد سعيد: «ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية -دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنع الإنسان».⁽⁵⁾ فالشرق تمايز عن الغرب بموجب الجغرافيا التخيلية وعبر تقسيمات ساهمت في التمايز بدل التجانس والتلاحم، بما في الغرب من عقلانية وما في الشرق من روحانية، ما في الغرب من حداثة وما في الشرق من تراث قديم.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 91.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الانشاء، مصدر سابق، ص 68.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 120.

(4) - المصدر نفسه، ص 34.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 40.

ويرى إدوارد سعيد أن جذور تقسيم العالم إلى شرق وغرب يعود إلى العصور الكلاسيكية (الحضارة اليونانية القديمة، ثم الإمبراطورية الرومانية) حيث قام الجغرافيون والمؤرخون الرومان ومن قبلهم الإغريق، إلى جانب بعض الزعماء والشعراء والخطباء في تكريس وتدعيم تراث التقسيمات الخيالية للعالم، التي على إثرها صنف الأعراق والأقاليم والشعوب والعقليات وفق ما يخدم المصالح الغربية،⁽¹⁾ ثم اتخذت هذه التصنيفات بعدا دينيا مع مجيء الإسلام الذي تم النظر إليه كتهديد للمسيحية، فعمل الغرب المسيحي على ترسيخ التقسيمات السابقة بإضفاء البعد الديني على حدود التمايز الجغرافي والثقافي،⁽²⁾ مما أعطى لهذه التقسيمات التخيلية مشروعية أخلاقية. وهو ما جعل إدوارد سعيد لا يصنف هذه الجغرافيا التخيلية ضمن المعرفة الإيجابية وإن كان لا يقر بكونها خالية تماما من أوجه المعرفة الإيجابية، فكان موقفه منها غير محدد ويكتسي صبغة نسبية من الحياد باعتبار الجغرافيا الخيالية «شيئا يتجاوز ما يبدو لنا معرفة إيجابية»⁽³⁾ كونها منطلقا رمزيا لتعزيز شعور الغرب بذاته عبر التمييز بين ما هو قريب وما هو بعيد، ما هو مألوف وما هو غير مألوف.

ومع تصاعد حركة الاستعمار الحديث، أعاد خطاب الاستشراق تفعيل هذه الجغرافيا عبر نسق مؤسساتي يتشابه فيه ما هو أكاديمي بما هو ثقافي وبما هو سلطوي، جاعلا من هذه التقسيمات التخيلية أداة في خدمة التمثيل الغربي للشرق لا بوصفه موضوع معرفة موضوعية، بل بوصفه بناءً تخيليا يضع الشرق مقابلا للغرب، فلقد كان «الأساس العام للاستشراق هو تقسيم العالم إلى عالمين غير متساويين، أحدهما متخلف وهو الشرق والآخر متقدم وهو الغرب»⁽⁴⁾ وبذلك عمل الاستشراق على صنع الثنائية الثقافية وخلق الآخر الشرقي في مقابلة الأنا الغربية. وكان هذا التمييز بين الشرق والغرب نقطة الانطلاق لأعمال الكثير من المفكرين والأدباء والفلاسفة والمثقفين والسياسيين والاقتصاديين الذين أتى ذكر بعضهم في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (إيسخيلس، فيكتور هوغو، دانتى، وكارل ماركس) الذين قبلوا هذا التمييز الوجودي بين الشرق والغرب وبنوا على أساسه نظرياتهم وملاحمهم ورواياتهم ومساردهم السياسية المتعلقة بالشرق وواقعه وعقليته وثقافته.⁽⁵⁾

أما بعد الحرب الباردة فتعزز الانقسام في العالم وأخذت شعوب طرف الشمال وأخرى جهة الجنوب، وتبعاً لهذا التمايز انقسمت المجتمعات والشعوب والأفراد واتسعت الهوة بين الكيانات الثقافية، الغنى والفقر، الجوع والتخمة، البيض والسود، الإسلام واليهودية، الإسلام والهندوسية، التشيك وسلوفاكيا، صربيا وكرواتيا، الآزرية والأرمنية، روسيا والشيشان... إلخ.⁽⁶⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 121.

(2) - المصدر نفسه، ص 122.

(3) - المصدر نفسه، ص 118.

(4) - السيد الأسود، مرجع سابق، ص 205.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 38.

(6) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 20.

ويرفض إدوارد سعيد أي «نظرة تقسم العالم إلى أقسام أو كيانات عامة كبيرة تعيش مع بعضها البعض في جو من التوتر الذي يُعتقد أنه وليد اختلاف جذري»،⁽¹⁾ وذلك لأنه يعتبر أن هذا الاختلاف المصطنع والتخيلي الذي صنعتته الفضاءات التمثيلية الغربية، لطالما اتخذ ذريعة ومنطلقاً لتبرير الحروب والسياسات القمعية والممارسات الاقصائية والتهميشية اتجاه شعوب الشرق بالتحديد «لأنه بدون الشعور المنظم جيداً بأن هؤلاء الناس البعيدون ليسوا مثلنا ولا يقدرّون قيمنا - جوهر العقيدة الاستشراقية عينه - لن تكون هناك حروب». ⁽²⁾

فهو يرى أن هذه الجغرافيا التخيلية هي من صنع الذهن الغربي الذي أصبح معنى على الشرق "الهمجي" ومعاني أخرى على الغرب "المتحضر"، بإقامة حدود وحواجز بين ما يسميه الغرب "أرضنا نحن" وبين ما يطلق عليه الغرب ذاته تسمية "أرضهم هم" أو "أرض الهمجيين"، مجرد أنه مكان لا يألّفونه، ويعتبر سعيد أن هذه الحدود الفاصلة بين أرض "نحن" وأرض "هم"، هي حدود تعسفية، ويرر استخدامها هنا لكلمة تعسفية بأن الجغرافيا التخيلية التي تقسم العالم بين "أرضنا وأرضهم" وتميز بين الأجناس البشرية "نحن وهم" هي جغرافيا مستقرها الذهن الغربي وحده، الذهن الذي صنعها وصدرها للعالم، «فهي لا تحتاج إلى افتراض اعتراف "الهمجيين" بذلك التمييز». ⁽³⁾

1. الغرب بوصفه مركزاً حضارياً كونياً:

يرى إدوارد سعيد أن الهدف من وجود جغرافيا تخيلية في العصور الكلاسيكية تفصل بين الشرق والغرب هو إثبات أن اليونانيين والرومان ينتمون إلى عرق يتفوق على غيره من الشعوب،⁽⁴⁾ فلطالما اعتقد الغرب نفسه مستحقاً للمركزية والتفوق الحضاري منذ العصور الهيلينية الأولى ومنذ أولى المواجهات بين الشرق والغرب، بين الفرس واليونانيين، أين أدرك من خلالها اليونانيون اختلافهم عن الفرس، فوصفوا كل من لا يجيد التحدث باللسان اليوناني بأنه بربري، ورغم براءة اللفظ في البداية وإشارته إلى كل من يتلعثم في اليونانية، إلا أنه خرج من دلالاته البريئة إلى دلالة تمييزية عرقية تصف الشرقيين بالبرابرة أي الهمجيين، لأنهم ليسوا من الجنس اليوناني الذي يعتبر نفسه أرقى الأجناس.

فملاحم هوميروس الشاعر اليوناني، تظهر اليونان منتصرة على "الآخر" العالم المعادي، آسيا والشرق، وتدعم هذا الزعم اليوناني بأطروحات مفكرهم وفلاسفتهم الذين أعطوا اليونان حق استعباد هذه الشعوب، كما صورت المسرحيات اليونانية القديمة الشرقيين كغربي أطوار، واستمر هذا الشعور بالفوقية كإرث يوناني في أوروبا والغرب بصفة عامة، ثم جاء السرد الاستشراقي «استجابة للمخيل الغربي الذي سعى من خلال الاستشراق ذاته إلى تثبيت سمات التفوق التي حملها الغرب منذ مواجهاته الأولى مع الشرق». ⁽⁵⁾ هذه المواجهات التي أدرك الغرب

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 104.

(2) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 226.

(3) - المصدر نفسه، ص 117.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 121.

(5) - محمد كريم الساعدي مرجع سابق، ص 75.

من خلالها شكلا آخر من الوجود غير الغربي، ولقد كان هذا الاختلاف الشرقي عن الغرب دافعا لمحاولة اكتشاف الآخر ودراسته والكتابة عنه، فراح الغرب يتتبع مواطن الغموض الشرقي بجدية وعمق ينم عن طموح معرفي كبير كون هذه الغوامض «تتحدى العقل الغربي فترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصامدة»⁽¹⁾.

فقد يجد المستشرق في دراسة الشرق ما يثير فضوله، ويحرك عواطفه، لكنه دائما ما يخضع أية حقائق إيجابية عن الشرق إلى الفحص والتدقيق الذي يصدر عن عقدة الفوقية والسيادة على الآخر،⁽²⁾ وهو ما أسماه المؤرخ الإيطالي العظيم "جيامباتيستا فيكو" «غرور الأمم وغرور الباحثين».⁽³⁾ حيث يعتبر إدوارد سعيد أن مركزية الأنا الغربية تشكل منطلقا جوهريا في بنية النص الاستشراقي، إذ لا تنفصل صورة الشرق عن موقع القوة الذي يتبوأه الغرب في مسارات الحضارة والعلم، ما يجعل أمر «سلطة الغرب على الشرق مسلما به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية»⁽⁴⁾ وهو ما يعني أن العلاقة غير التكافؤية بين الشرق والغرب التي تضع الطرفين ضمن تراتبية معينة، لا ينبغي أن تُقرأ كتوجه غربي إيديولوجي، بل كواقع موضوعي يترفع عن كل غاية، وهو ما سعى الغرب دائما إلى تحقيقه.

لقد كان الغرب ينظر إلى نفسه مركزا للقيادة لكل ما هو شرقي، ومنقذا للشرق من بربريته وهمجيته، حيث يعرض إدوارد سعيد مقتطفات من مقدمة كتاب "وصف مصر"، التي حررها "جان بابتيست جوزيف فورييه" رئيس معهد مصر الذي أشرف على هذا العمل، ففي المقدمة يتحدث فورييه عن أن نابليون بونابرت كان يدرك جيدا تبعات حملته الضخمة على مصر، وعلى العلاقات بين أوروبا وإفريقيا والشرق عموما، كما كان يعي تأثيرها على مستقبل الملاحة في البحر الأبيض المتوسط، لكنه رغم ذلك اتجه إلى مصر ناشرا للسعادة، منقذا للشرق، فقد كانت هذه الحملة ذات أبعاد أخلاقية وحضارية كونية، آملا من خلالها جعل الشرق يلتبس معالم الحضارة التي أدركتها أوروبا، وبذلك جاء "بونابرت" الغربي إلى الشرق على أمل «أن ينقذ إقليما من بربريته الحاضرة ويعيده إلى عظمته الكلاسيكية السابقة، أن يلحق الشرق - لمصلحته هو - طرائق الغرب الحديث»، لقد نصب الغرب نفسه دائما حاميا للشرق، ولطالما كانت هذه المزاعم والادعاءات تعزيزا للمركزية الغربية وتبريرا للتوجهات الكولونيالية والامبريالية الغربية اتجاه الشرق.

ولطالما كان هذا التوجه الكولونيالي متجذرا في الخطاب الاستشراقي وخطابات الثقافة الغربية، تحت مسميات كثيرة كالخلاص، والفتح والتحرير وإنقاذ الشرق من وحشيته وهمجيته، وتحت مبررات عديدة دينية، حضارية، أخلاقية، تحت ادعاءات ومزاعم استشراقية تصدر فكرة أن الغرب ينظر إلى الشرق وفق القاعدة الكانطية باعتباره غاية لا كوسيلة لتحقيق الغايات الغربية، ومن منظور التكامل الحضاري الذي يلزم الغرب بانتشار الشرق

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 121.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه، ص 114.

(4) - المصدر نفسه، ص 105.

من بربريته. وهو ما جعل الدعوات لفتح الشرق تتكرر، من "نابليون بونابرت" و"جان فورييه" إلى "شاتوبريان" إلى "كرومر" «وهكذا نجد أوروبا يتحدث في عام 1810م مثل كرومر عام 1910م، قائلًا إن الشرقيين يحتاجون "الفتاح"»⁽¹⁾، وكان كل متحدث رسمي باسم أية إمبراطورية كولونيالية من إمبراطوريات أوروبا والغرب، يدعي من خلال خطابه أن إمبراطوريته التي ينتمي إليها ليست كغيرها من الإمبراطوريات الأخرى، فهي لا تتجه نحو الشرق لنفس الأغراض التي تندفع الإمبراطوريات الأخرى من خلالها، لأن ظروفها لا تماثل ظروف غيرها، وغايتها الوحيدة هي نشر العقلانية والتنوير وقيم الحداثة الغربية في الشرق الذي حرم نفسه منها بسبب دونيته، أما منطق القوة في هذا الشأن فيبقى آخر الحلول التي يمكن اللجوء إليها.⁽²⁾

ويعتبر إدوارد سعيد هذا التفوق الغربي "تفوق مرن" واستراتيجي، يمنح الغرب إمكانية التواجد ضمن سلسلة واسعة من العلاقات الممكنة مع الشرق، دون أن يفقد الغرب ولو للحظة واحدة موقع الصدارة والتفوق الذي يحظى به،⁽³⁾ ومهما كان شكل التلاقي بين الطرفين انفتاحا، تعاونا، أو صداما، يحتفظ الغرب بكونه معيارا كونيا، سيكون على الدوام قادرا على احتواء الشرق والتحكم فيه.

إن الخطاب الاستشراقي لطالما كان يهدف إلى تقويض شرعية الاختلاف، وإعادة تأطير الشرق ضمن مشروع غربي جوهره امتداد الأنا على حساب الآخر القابل للضم والاختضاع، لأن المستشرقين يتبنون قناعة مشتركة وهي أن «الاختلاف بين الثقافات ينشئ، أولا، جبهة قتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب، وثانيا، إلى أن يتحكم في الآخر ويحتويه ويحكمه»⁽⁴⁾، بينما الانصهار في بوتقة واحدة وهي "النموذج الغربي المتعالي" يجعل الشرق والغرب على حد سواء يتجنب الوقوع في شرك الصراع والقتال، وهو ما لا يريده الغرب بحسب خطاب المستشرقين لأن الغربيين وكما وصفهم "هارولد و. جليدن" «يعتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيعة على سلم القيم»⁽⁵⁾ كما أن «لديهم وعي حاد بقيمة الزمن»⁽⁶⁾ بخلاف الشرقيين الذين يصفهم "إيلي فور" بأنهم ليس لديهم تصور للسلام.⁽⁷⁾

لقد كان الزعم الاستشراقي يفيد بأنه بدلا من السعي إلى الصدام فإن المبتغى الأول والأساسي للغرب كان الوصول إلى أرضية مشتركة بين الشرق والغرب يلغى فيها الاختلاف من خلال إلحاق الشرق بما توصل إليه الغرب من تقدم، عوض أن يطرح الاختلاف عوالم وثقافات متقابلة تتراوح بين العقلانية والتقدم وبين الروحانية والتخلف، أين «يوجد الغربيون، وفي مقابلهم يوجد الشرقيون، وأفراد الجانب الأول يتصفون بأنهم [...] عقلانيون، مسالمون،

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 279.

(2) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 226.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 42.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 107.

(5) - المصدر نفسه، ص 109.

(6) - المصدر نفسه.

(7) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 258.

متحررون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقيقية، بريئون من الريبة الطبيعية، وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأي منها».⁽¹⁾

2. الشرق بوصفه هامشا دونيا:

يرى إدوارد سعيد في كتاب "الاستشراق" أن الشرق «لم يكن في الحقيقة ليغني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس»⁽²⁾ وبالحديث عن الدلالة الثقافية لمصطلح الشرق يعتبر سعيد أن تقسيم العالم إلى شرق وغرب يرجع في الأساس إلى الحضارة الغربية ذاتها، التي استحدثت مفهوم الشرق باعتباره الكيان المقابل لها حضاريا، والذي ترى من خلاله وجودها. «فقد كان الشرق، تقريبا اختراعا غربيا، وكان منذ القدم الغابر مكانا للرمسة "رومانس"، والكائنات الغربية المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاذة، والتجارب الاستثنائية»⁽³⁾ ويقصد سعيد هنا أن الشرق هو مفهوم مستحدث من طرف الغرب غايته التمييز بين الذات الغربية وبين الكيانات الأخرى المختلفة حضاريا وثقافيا، وهي الكيانات التي تقع في الغالب في الشرق الجغرافي.

يحلل سعيد الاستشراق بوصفه "جغرافيا تخيلية" للشرق، كُتبت ونظمت من قبل باحثين غربيين وكتاب وأنثروبولوجيين ومسافرين وتجار ورحالة وحجاج ومستكشفين، لكنه أكثر من مجرد سرد وحكايات غريبة، وهنا يستدعي سعيد مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو لتحليل المجال الواسع للاستشراق حيث يعمل خطاب الاستشراق على تمثيل الشرق من منطق القوة ومن منظور الهيمنة الغربية.⁽⁴⁾ ولذلك يقر سعيد بأنه لا يهدف من خلال كتابه "الاستشراق" إلى دراسة إلى أي مدى يتطابق ما حملته الجغرافيا التخيلية للشرق من تورات وتمثيلات مع الشرق الحقيقي، بل يهدف إلى دراسة وتحليل مدى التطابق والانسجام الداخلي للاستشراق وأفكاره عن الشرق كصناعة.⁽⁵⁾ «فكان التنظيم المنهجي الذي وضعه الاستشراق لنفسه هو الحصول على المادة الشرقية ونشرها بصورة منتظمة باعتبارها ضربا من المعرفة المتخصصة».⁽⁶⁾

يعتقد إدوارد سعيد أن غرض الاستشراق من وضع جغرافيا تخيلية للشرق هو تحويله من الصور الذاتية التي تكونت في أذهان من ارتحل إلى الشرق من رحالة وحجاج وباحثين ومستكشفين ومسافرين، أو من أقام فيه، إلى صورة موضوعية عكف جمع من الباحثين والعلماء على بنائها وتحديد معالمها تحديدا يتلاءم مع ما يصبو الغرب إليه، «أي تحويل الشرق من صورة الخبرات المتتابعة التي تأتي بها البحوث الفردية إلى متحف خيالي».⁽⁷⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 107.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 39.

(3) - المصدر نفسه، ص 37.

(4) - Shehla Burney, Op.Cit., p. 27.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 40، 41.

(6) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 269.

(7) - المصدر نفسه، ص 270.

وتكرس هذه الجغرافيا التخيلية عن الشرق، يراه سعيد قد تم في الاستخدام المؤلف لمصطلح "الشرق" أو "الشرقي" في مجالات السياسة والأدب والفلسفة وغيرها من ميادين الفكر والثقافة، فقد حمل الشرق دلالات جغرافية وأخلاقية وثقافية، حيث «كان يمكن للمرء أن يتحدث في أوروبا عن شخصية شرقية، أو حكاية شرقية، أو نمط إنتاج شرقي، ويُفهم المقصود تمامًا»⁽¹⁾ إنطلاقاً من التمييز والتعميم والاختزالية والانتقائية السلبية للنصوص والمشاهد التي تعرض الشرقي في صورة من الدونية والتخلف، والضعف، والعنف... إلخ.

يعرض سعيد في كتاب الاستشراق نماذج عديدة من التوصيفات والتمثيلات التي تضمنتها هذه المؤلفات، حيث يتحدث عن الفرنسي "شاتوبريان" صاحب كتاب "رحلة من باريس إلى القدس ورحلة من القدس إلى باريس"، وإن كان الكتاب يعرض ذاتية فجوة لرحلة توجه من خلالها هذا المستشرق إلى الشرق ملء مخزونه من الصور عن هذا العالم الغريب والغامض، فسعيد يرى أن "شاتوبريان" قصد الشرق وهو يحمل معه أفكاراً وتصورات بناها عن الشرق وأراد من خلال رحلته هذه أن يجعلها حقيقة موضوعية يدعم من خلالها السرد الغربي عن الشرق، الذي يصفه بأنه يتخبط في حال من الوحشية والهمجية والتناقض الأخلاقي والقيمي، كما أن أبناء هذا الشرق لا يعرفون معنى الحرية، لذا كان الأجدر بالغرب أن يعلمهم ذلك، فيصفهم قائلاً: «لا يعرفون شيئاً عن الحرية، وليس لديهم ذرة من اللياقة»⁽²⁾، تتوق أنفسهم إلى الحرب من غير عقيدة أو قضية عادلة، سوى جنوح إلى العنف، وبالتالي فهم بحاجة إلى فاتح يعيدهم إلى حالة التحضر، ويرى سعيد أن "شاتوبريان" «يصوغ هذه الفكرة كلها في القالب الرومانسي الذي يفيد "الخلاص"، قالب المهمة المسيحية التي تعني إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة»⁽³⁾.

إلى جانب ذلك يوصف الشرق في أدبيات المستشرقين بأنه روحاني وساذج يؤمن بالخرافق ويعتقد أنها قرية ممكنة الحصول في أي وقت، بل أن أي شيء بالنسبة له ممكن الحدوث حتى ذلك الذي يبدو من الناحية العلمية والمنطقية أمراً مستحيل الوقوع، حيث يعرض إدوارد سعيد بعض العبارات المتداولة عن العقلية الشرقية في مؤلفات المثقفين الغربيين، فهذا هو "دونالد مكدونالد" يصرح في كتابه "الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام" قائلاً: «إنه لمن الواضح، في اعتقادي، والمعترف به أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين»⁽⁴⁾.

ويضيف مكدونالد -ويبدو أنه يحاول الظهور بموضوعية أكثر- أن ما يثير هذا الميل الروحاني في العقل الشرقي ليس كونه ساذجاً في تقبل الأشياء اللامرئية والتصديق الفوري بها كحقائق واقعية، بل أن هذا العقل لا يملك القدرة على إقامة نظام أساسه الأشياء المرئية المادية،⁽⁵⁾ وهذا يعيدنا إلى النقطة الأولى وهي النزوع الشرقي نحو الأمور الروحانية والأشياء اللامرئية. وربما هذا الميل الروحاني في العقل الشرقي هو السبب الذي يعزو إليه "هاملتون أ. ر.

(1) - Edward Said, Orientalism, Op.Cit., p. 31.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 279.

(3) - المصدر نفسه.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 278.

(5) - المصدر نفسه.

جيب "فقدانه للنظام وعدم إيمانه بالاحتمية الطبيعية والقول بعدم وجود نظام ثابت تستند إليه الظواهر الكونية في صيرورتها لأن هذا العقل هو عقل روحاني وليس علمي، فهو يؤمن بالصدف والمعجزات والعجائب وفي المقابل يفتقر «الحس بالقانون. فبالنسبة إليه ليس ثمة نظام مرتب للطبيعة راسخ لا يزحزح»⁽¹⁾.

ولذلك لم يكن الشرق يوما قادرا على مجازاة الغرب المتقدم والمنفرد في تفوقه وعقلانيته، لأن «قدر الإمبراطورية كان الوحيد الذي يتسع لحساء الحداثة»⁽²⁾ كما يؤكد بارفيز. لذلك كانت كل محاولة شرقية لاختراق الحدود ما بين الحداثة والعقلانية الغربية، وما بين اللاعقلانية الشرقية، تؤول إلى كارثة تنفلت خلالها الأمور وتتحول القوة التي يسيرها ذهن لا عقلاني إلى همجية وبربرية جارفة. وفي هذا السياق يتحدث "كيفن روبنز" عن الرئيس العراقي الراحل "صدام حسين"، الذي حاول التسليح بمكاسب الحداثة الغربية في صناعة الأسلحة، وإن كان نجاح في ذلك نسيبا، إلا أن كونه شرقيا فهو بطبيعته هذه غير عقلاني، لذلك انفلتت منه الأمور إلى ضروب من الوحشية التي استدعت كبجها من طرف الغرب العقلاني بطبيعته.⁽³⁾

لقد قام المخيال الغربي في تحديده لماهيتي الشرق والغرب، بتجنيس العلاقة بين الطرفين جاعلا الشرق المقابل للأوثوة والضعف، وجاعلا من الغرب تجسيدا للذكورة والقوة، فقد عمل الغرب وبشكل متكرر على تأنيث الشرق، وهو ما حملته كتابات الأدباء والروائيين «فكثيرا ما وصف الشرق بأنه أوثوي، وكثيرا ما وصفت ثرواته بأنها خصبة»⁽⁴⁾، وكان الاستدعاء الرمزي للشرق يتم في شكل امرأة شبيقة كالحظية المصرية "كشك هانم" وتجربتها مع "غوستاف فلوبيير"، "كشك هانم" كانت إشارة للشرق و"فلوبيير" كان إشارة إلى الغرب كمصدر القوة والعنصر الفاعل في هذه التجربة، ففي الوقت الذي لم تكن كشك هانم (الشرق) تعبر عن ذاتها وملزمة الصمت، كان فلوبيير (الغرب) هو المعبر عنها، ويؤكد سعيد أن موقع القوة الذي حظي به "فلوبيير" مقارنة مع الضعف الذي ميز "كشك هانم" يمثل منظومة القوة النسبية التي تقوم على أساسها العلاقة بين الشرق والغرب وتحدد وفقها.⁽⁵⁾

ولعل ما عزز هذا الوصف الغربي للشرق هو أن الشرق كان خاضعا دائما لأي تمثيل يقدمه الغرب، لم يكن يدي أية مقاومة، راضيا بإسكات الغرب له، «فقد ألزم الشرقيون الصمت والإنتاج الوافر بلا حدود، شأنهم في ذلك شأن ربات البيوت»⁽⁶⁾ حتى أن الولوج الشرقي بالغرب كرس هذه النظرة التي رسمها المخيال الغربي واستجابت لها المؤلفات الأدبية والروايات والشعر والفن والسينما والإعلام، ولذلك يقول إدوارد سعيد: «شرق الشرق لا مجرد أن أوروبا اكتشفت أنه شرقي... بل لأن الشرق كان قابلا لأن يجعل - أي أن يخضع لكونه - شرقيا»⁽⁷⁾.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 278.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 28.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 24، 25.

(4) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مصدر سابق، ص 150.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 41.

(6) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مصدر سابق، ص 151.

(7) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 41.

وإذا كان الشرق كما حملته التمثيلات الاستشراقية والثقافية رجعيًا، هامشيًا، دونيًا، ضعيفًا ومتخلفًا وغيرها من الصفات النابعة من "المقت الغريزي والتحقير"، يتساءل إدوارد سعيد عن الغاية التي تدفع لدراسة الشرق وجدوى ذلك، إذا كان الشرق كما قيل عنه ليس مركزًا للإنجازات الثقافية ولا هو قادر على جذب الاهتمام العالمي، فما الذي يبرر هذا التهافت في دراسته وإصدار الأحكام حوله؟ إنه الواجب الثقافي الذي يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يطيقه، وهذا الحس بالواجب هو ما عمل الاستشراق على رعايته وتنميته في المستشرق، الذي كان مضطراً ومجبراً لأجيال على مواجهة الشرق، «واجه بربريته، وشذوذيته، وصعوبة مراسه، وأبقاه بعيداً مهدداً باسم الغرب ولمصلحته».⁽¹⁾ وهنا يتضح بأن الواجب الثقافي ليس هو الدافع، بل هو الذريعة التي تتوارى خلفها الدوافع الحقيقية "باسم الغرب ولمصلحته".

المبحث الثالث: تواطؤ الثقافة الغربية مع الإمبريالية

إن المطلع على تاريخ الفكر الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لابد أن يلاحظ كثافة الإنتاج الفكري في شتى مجالات المعرفة وفي مختلف ميادين الثقافة، ولابد أن يلاحظ أيضاً الزخم منقطع النظر الذي حققته كل من فرنسا وإنجلترا في مجالات الكتابة الأدبية والرواية، وليس ذلك محض مظهر من مظاهر التطور الذي سيق إلى أوروبا عن طريق الحداثة، بل كان ذلك تعبيرا عن الدعم الثقافي الكبير للإمبراطورية الغربية ومصالحتها في عصر الكولونيالية، وانسياقا وراء أطماع الإمبراطورية في فرض سلطانها على الآخر الشرقي، ونتيجة لذلك فقد المثقف مهمته الخالدة التي تتجسد في «تخميم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل ما بين البشر»⁽²⁾ وبدلاً من ذلك عمل المثقف الذي خان مهمته على خدمة التمثيلات النمطية للشرق، والوقوف في وجه عمليات المثاقفة والتواصل بين الحضارات والشعوب.

لعبت الثقافة الغربية دوراً كبيراً ومركزياً في تبني عمليات التمثيل الغربي للشرق، وتعزيز الصور النمطية في المخيال الغربي، ليس بوصفها فعلاً بريئاً من أفعال الخيال الإبداعي، بل باعتبارها وسيطاً في تكريس الاستعمار وتبعية الإمبريالية الغربية، وبذلك أتاحت المجال للاستشراق الذي لقي فيما تقدمه الثقافة مبرر وجوده واستمراره، فقد ساهمت التمثيلات الثقافية في الأدب والفنون والفلسفة والأنثروبولوجيا الغربية بالشيء الكثير في خدمة المشروع الإمبريالي، وتركيبته ومنحه جميع المبررات وشرعنة وجوده وفرضه على الواقع الشرقي من منطلق المهمة الحضارية التي يحتكم إليها الغرب في توجيهه نحو الشرق واحتلاله والتعبير عنه وتمثيله وإنتاجه في صور ذاتية لا تنطبق وحقيقة الشرق بل تتلاءم مع الخيال الغربي المشبع بقيم التفوق والتمركز الحضاري.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 289.

(2) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 19.

أولاً: الثقافة كفضاء رمزي لاحتواء التمثيل الغربي للشرق

من خلال كتاب "الثقافة والإمبريالية" واصل إدوارد سعيد حديثه عن الفضاءات التي احتوت عمليات التمثيل الغربي للشرق وساعدت في انتشارها كحقائق، منتقلاً في ذلك من الحديث عن الاستشراق إلى الحديث عن الثقافة، حيث يرى أن الرؤى الغربية عن الشرق والعالم الثالث كجزء كبير من هذا الشرق يمكن أن يجدها المرء واضحة «في أعمال روائيين [...] ومنظري الإمبريالية [...] وكتاب الرحلات، ومخرجي الأفلام، والمباحكين الذين تخصصوا في نقل العالم غير الغربي إلى الغرب»⁽¹⁾ وليس الهدف من هذا التهافت في الاهتمام بالشرق بناء المعرفة أو كشف المجهول، بل الغاية كانت واضحة منذ البدايات الأولى للاستشراق، وهي تحليل الشرق والحكم عليه، وإرضاء الأذواق الغربية بعناصر شرقية مثيرة.

ولأن الثقافة فضاء يمكن أن يستوعب المتناقضات من الخطاب، يعالج سعيد موضوع الثقافة من جانبين، أحياناً باعتبارها مجالاً للتمثيل وفعلاً من أفعال الهيمنة، وأحياناً أخرى سلاحاً للتحرر والمقاومة ضد الكولونيالية، حيث انصب الاهتمام الكبير لإدوارد سعيد في البداية في الكشف عن تواطؤ الثقافة مع الإمبريالية، لكنه لا يكتفي بإعادة قراءة الثقافة ومساهمتها في تمرير العمليات الإمبريالية ومنحها وسائل الشرعية واحتواء ضحاياها، بل يدرس الثقافة أيضاً من جوانب أخرى، ودورها في انبعاث حركات المقاومة والنضال التحرري والتصدي للكولونيالية والإمبريالية في شعوب المستعمرات.⁽²⁾

لذلك نجده ينتقد الثقافة سواء في علاقتها بالهيمنة أو في علاقتها بالمقاومة، لأنه لم يكن مدفوعاً في دراسته هذه للدفاع عن ثقافة المقاومة ولا بمواجهة ثقافة الهيمنة، بل كان يهدف إلى التوضيح بأن «مسار تحويل التجربة إلى تعبير لا يمكن أن يكون منزهاً عن التلوث. والمسار ملوث أصلاً وبالضرورة لتورطه بالسلطة والمواقع والمصالح، أكان ذلك من موقع الضحية أم لم يكن»⁽³⁾ وفي ذلك ينتقد إدوارد سعيد تصورات الثقافة الشرقية عن الغرب، محذراً من الوقوع في شرك التحيزات القومية، والانغلاق على الهوية، كنظرية المؤامرة ولوم الغرب على كل ما حل بشعوب المستعمرات⁽⁴⁾ بما للغرب فيه دخل أو الذي لا دخل له فيه.

لكننا هنا وبصدد الحديث عن دور الثقافة الغربية في الانخراط في الفضاء الإمبراطوري، فإننا سنؤجل الحديث عن ثقافة المقاومة الشرقية إلى فصول لاحقة، مركزين على الدور الكبير الذي اضطلع به المثقف الغربي في خدمة التوجهات السلطوية الغربية، وهو يعي جيداً أن مهمته ذات تأثير واسع في أوساط المتلقين من قراء عاديين ومفكرين وسياسيين، لذلك كان انشباك المثقف الغربي في شبكة السلطة والمصالح والمواقع يعتبر نوعاً من أنواع الامتياز الذي

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 63.

(2) - فواز طرابلسي، إدوارد سعيد في تطوره الفكري: من شرق غرب إلى رحاب الإنسانية، جريدة الأخبار، لبنان، (2011/03/21).

(3) - إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص 70.

(4) - بوعزة محمد، مرجع سابق، ص 220.

يحتل به دوناً عن غيره، ولعل هذا ما جعل كل من كتب عن الشرق أو تحدث عنه بطريقة ما من روائيين وأدباء وموسيقيين وصناع المسرح والسينما وإعلاميين، يحظى بشهرة وانتشار واسعين بخلاف كثير من المثقفين الذي لا نجد لهم علاقة جادة بالسلطة لم يحظوا بذات الشهرة وذات الانتشار، وهو ما يجعل علاقة الثقافة بالسلطة نمطا من الخدمة المتبادلة التي يستفيد منها المثقف والسياسي على حد سواء.

1. الثقافة كجهاز إيديولوجي إمبريالي

يرى إدوارد سعيد أن الباحثين في مجالات العلوم الإنسانية يتقبلون فكرة أن النصوص الثقافية تبني داخل سياقات معينة، تلعب فيها العادات والتقاليد والأعراف والأساليب البلاغية دورا توجيهيا يثقل كاهل المثقف، لكن ذات الباحثين يترددون في الوقت نفسه في قبول الفكرة القائلة بأن الضوابط السياسية والعقائدية والمؤسسية تمارس نفس التأثير على المثقف،⁽¹⁾ «لأن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة، والتخيل، والمؤسسات البحثية». ⁽²⁾ وسعيد هنا يتحدث عن المثقف الغربي الذي يجد نفسه يكتب ويعبر داخل سياق معين، توجهه المصالح الدنيوية المرتبطة بالسلطة والمواقع الغربية، والتي تحول الثقافة من إنتاج فردي يعبر عن ذات المثقف ورسالته إلى أداة إيديولوجية موضوعية تحمل رسالة الإمبراطورية وتمارس فعل الهيمنة باسم مبدأ الإبداع.

وإذا كان الاستشراق واضحا في علاقته بالسلطة كونه مبحثا أكاديميا ما يجعل من إشراف السلطة على مخرجاته وما يقدمه أمرا مسلما به، بخلاف الثقافة ففي كثير من الأحيان لا يكون العمل الأدبي أو الثقافي على العموم صريحا ومجاهرا بهذه العلاقة، لأن منتجات الثقافة يمكن «أن تكون أفعالا إبداعية عظيمة من إبداع الخيال وأن تضم - في الوقت نفسه - وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقيح». ⁽³⁾ لأن جمالية النص الأدبي أو أي نص ثقافي آخر قد تخفي ما بداخله من دنيوية ومن ارتباط بالمصالح والسلطة، فهي لا تكون دائما منزهة عن الذاتية والتحييزات الكامنة والمتوارية خلف جمالية النص، ما يجعل مهمة الناقد في الكشف عن التمثيلات التي تمررها الثقافة أصعب بكثير من الكشف عن تلك التي يضطلع الاستشراق بتصديرها للقارئ.

وهو الأمر الذي دفع سعيد لتخصيص كتاب كامل يحلل فيه أدوار الثقافة الغربية في خدمة المشروع الإمبريالي، وهو في كتابه هذا "الثقافة والإمبريالية" يقدم نظرية تنطلق من مسلمة أن الثقافة لعبت دورا كبيرا ولا غنى عنه في دعم واحتواء الطرح الإيديولوجي الغربي، «فلقد كانت تقبع في السويداء من الثقافة الأوروبية إبان العقود العديدة من التوسع الإمبريالي تركزية أوروبية لا رادع لها ولا هوادة فيها» ⁽⁴⁾ وهذا التمرکز الغربي أتاح للغرب أن يتجه نحو الشرق بفرض السيادة وجمع المعلومات واستقراء تاريخ الشعوب العربية وتحصيل كل ما له علاقة بالشرق وإخضاعه

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطنة الإنشاء، مصدر سابق، ص 47.

(2) - المصدر نفسه، ص 48.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 10.

(4) - المصدر نفسه، ص 279.

لعمليات التمهيد والتدقيق التي سبق وأن خضعت لها المادة الاستشراقية، وذلك كله في سبيل تمكين رجال الأعمال والقوة أن يحكوا مخططاتهم للشرق كما يرونه مناسباً لمصلحة الغرب.⁽¹⁾

وكانت أهمية المثقف أو الكاتب والرجوع إليه طلباً لخدماته يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمتغيرات الاجتماعية وما يطرأ على شبكة السياسة ومؤسسات السلطة من تعديلات أو ما يستجد من أحداث تمس الغرب وذات الصلة بالعالم الأخرى غير الغربية، فكان يستدعى المثقف المحترف والأكاديمي ليدلي برأيه -المحدد سلفاً- لإضفاء شيء من المشروعية على ما يقال في وسائل الإعلام أو ما تتبناه الخطب السياسية، ويضرب سعيد مثلاً على ذلك في القول أنه «لا شك أن دور الكاتب الأمريكي في حقبة ما بعد 11 أيلول/سبتمبر قد ضاعف من أهمية ما يكتب "عنا" إلى درجة ضخمة»⁽²⁾ وحجة سعيد في القول بانحياز الثقافة الغربية إلى الطرح الإيديولوجي الغربي يظهر بجلاء في غياب الدور الثقافي للمفكر والكاتب والمثقف الغربي في معارضة الحرب الأنجلو-أمريكية في العراق، وهم الذين كانوا حاضرين بقوة في تأييدها للأسف.⁽³⁾

ويرى إدوارد سعيد أن أسلوب المثقف أو الأديب أو المفكر في التعبير، لا يعني مجرد كونه صاحب قوة وقدرة عالية على الترميز والدلالة لعموميات هائلة مثل: آسيا، الشرق، الغرب، العرب، الإسلام، بل إنه إضافة إلى ذلك والأهم أنه يمثل شكلاً من أشكال الإزاحة والإقصاء، والاحتواء والاحتضان، الذي من شأنه أن يحول صوتاً واحداً لتاريخ كامل، ويصبح الشرق المنتج غربياً بالنسبة للغربي الأبيض -قارئاً أو كاتباً- النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته مثلما فعل "إرنست رينان" عندما وضع قائمة الإمكانيات المتاحة للساميين الشرقيين في مجالات الفكر والثقافة واللغة⁽⁴⁾، مستعيناً بقوة الإنشاء المدعومة بالمصالح الإيديولوجية للسلطة الغربية.

ويبدو لي أنه من أسوأ ما قيل عن الشرقيين هو ما جاء في وصف الكاتب الصحفي والناقد الأدبي البريطاني "جورج أورول" بعد زيارته لمراكش سنة 1939م، فجاء توصيفه معبراً عن عنصرية فجّة متجذرة في الوعي الغربي الذي يرفض الاختلاف ويرى فيه مبرراً لإقصاء الآخر: «إنهم ينبعون من الأرض، يعرقون ويعانون من الجوع لبضع سنوات، ثم يغوصون عائدين إلى أكوام القبور التي لا أسماء لها دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. حتى القبور نفسها سرعان ما تنحل رجوعاً إلى التراب».⁽⁵⁾

والجدير بالذكر هنا هو أن هذه النصوص تملك من الثقة التي تتجاوز من خلالها عملية إنتاج المعرفة حول الشرق إلى إنتاج الواقع الشرقي وخلقها في سياق الزعم بأنها تكتفي بوصفه، لكن بمرور الزمن ومن خلال تراكم الإنتاجات المعرفية والاختلاقات التي تشترك في تمثيلات نمطية حول الشرق، تغدو هذه المعرفة وهذا الواقع الشرقي

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 279.

(2) - إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص 140.

(3) - المصدر نفسه، ص 141.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: السلطة المعرفة الإنشاء، مصدر سابق، ص 250.

(5) - المصدر نفسه، ص 257.

المنتج عبر التمثيل أعرافا وتقاليد يسميها ميشال فوكو بالخطاب.⁽¹⁾ والذي سيصبح بفعل التعزيز الثقافي حقيقة تمنح الإمبريالية الغربية المعقولة وتبرر توجهاتها نحو فرض الهيمنة على الشرق بكثير من المسوغات.

2. خطاب العقلنة والتبرير: تحويل الاستعمار إلى ضرورة حضارية

لم تكن الغايات الاستعمارية الغربية تحتكم في تحقيقها على منطق القوة العسكرية والعنف والهيمنة السياسية فحسب، بل إنها تجندت بجهاز ثقافي واسع التخصصات وغزير الإنتاج، أسهم في إرساء البنية الفكرية والثقافية للمشروع الاستعماري الغربي، عبر تولى المثقفين مهمة البحث في المبررات العقلية والمنطقية التي من شأنها أن تشرعن الإمبريالية وتوسع العنف الاستعماري اتجاه الشرق الهمجي، مؤكدة أن أي توجه غربي نحو الشرق إنما هو مسوق بدوافع أخلاقية وحضارية وغايات إنسانية لتحديث الشرق ونشر الحضارة في فضاء التخلف والرجعية، ولولا جهود الثقافة لما تمكن الغرب من تحقيق أغراضه في الشرق، لأن مباركة المثقفين حملة الفكر والعلم والحضارة هي التي هيئت الطريق للغرب الغازي ليظهر بمظهر البطل المنقذ للشرق، لأن الغزو الغربي للشرق ليس غزوا في حقيقته بل تحريرا وفتحاً.

نأخذ مثالا على ذلك: في القرن التاسع عشر أعاد الفكر الفرنسي إحياء معركة "بواتييه"(*) بوصفها لحظة تأسيس للوطنية الفرنسية وانتصارا للمسيحية، وكان ذلك من خلال اللوحة الشهيرة التي رسمها "شارل دي ستوبن" (Charles de Steuben) للقائد "شارل مارتال" سنة 1837م، والتي صور فيها "شارل مارتال" كمخلص للمسيحية من العدو الإسلامي من خلال سحقه للعرب والمسلمين، وتزامن ذلك مع الفترة الملكية الدستورية التي دخلتها فرنسا والتي كانت من نتائجها بداية الحملات الفرنسية في الجزائر سنة 1830م. لقد أدت لوحة "دي ستوبن" دورا حاسما في إعادة بعث الروح الوطنية في أذهان الفرنسيين وإحياء الشعور بالعداء المسيحي للمسلمين، وهو ما مهد الطريق لتبرير الاستعمار الفرنسي للجزائر كمهمة تاريخية للدفاع عن أوروبا المسيحية وتخليصها من شرور العرب المسلمين، هذا الغزو الذي صوره الخطاب الأيديولوجي الفرنسي كامتداد حضاري لمعركة بواتييه وللعداء المسيحي الإسلامي.⁽²⁾ وبذلك تم تبرير الاستعمار من خلال رمزية معركة "بواتييه" وإعطائه طابعا بطوليا ملحما.

في أحيان كثيرة لا يجد المثقف مانعا من الإدلاء بدلوه بكثير من الجرأة في الطرح، دون خوف من الربط بين أفكاره وبين الانتماءات السياسية أو التحيزات العرقية، حيث نجد في مقدمة كتاب "تعقيبات على الاستشراق" يعرض مترجم الكتاب "صبيحي حديدي" بعض المواقف الفكرية لمثقفين يعلنون بصراحة أفكارهم العرقية وتوجهاتهم الامبريالية، حيث يقول المؤرخ "بول جونسون" (Paul Johnson) في مقدمة مقاله حول الامبريالية الضائعة والذي

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 171.

(*) - انظر: ص 28-31.

(2) - Philippe Sénac, La Bataille de Poitiers, Campus Lumières d'Islam, p.p. 1-3. <https://campuslumieresdislam.fr/assets/media/compress-pdf-v2/senac-bataille-de-poitiers-min.pdf>. تم الإطلاع في: (14-12-2024).

نشره في المجلة الأمريكية (National Review) سنة 1992م: «لقد حان الوقت للكف عن نواح القرن العشرين والشروع بتدبر السبل الكفيلة بضمان استقرار كوني ورفاهية واسعة».⁽¹⁾ إلى هنا يبدو أنه يؤسس لمشروع سلام كوني يضاهي الآمال الكانطية، لكنه يستتبع قائلاً: «الخطوة الأولى هي إعادة تأسيس الإمبريالية الغربية».⁽²⁾ والجدير بالذكر أن هذا المثقف اليساري هو ضحية سيطرة أفكار "فرانسيس فوكوياما" و "صامويل هنتنغتون" على الوعي العام في الغرب.

لا يتحرج هذا المؤرخ - والمثقفون أمثاله كثر - في الدعوة الصريحة إلى «إحياء الحيوية الامبريالية واستعادة المعنى النبيل لكلمة الاستعمار»⁽³⁾، حيث نجده في موقف آخر يكرر دعواته مشيراً إلى المهمة التي تقع على عاتق الثقافة في استكمال تكوين الامبريالية الغربية التي يرى بأنها «أكملت عدتها العسكرية والاقتصادية والسياسية، ولم يعد ينقصها سوى الثورة الثقافية التربوية»⁽⁴⁾ التي يضطلع نخبة المثقفين من أدباء وفلاسفة ومؤرخين وإعلاميين وفنانين بالترويج لها وفق ما ترتضيه شبكات الحكم في الغرب، وتحت شعار المهمة الحضارية، يعود "جونسون" في السنة الموالية (1993م) بمقال آخر في مجلة "نيويورك تايمز" تحت عنوان "الاستعمار عائد، وليس مبكراً برهة واحدة" والذي يدعو من خلاله الأمم المتحضرة لتضع نصب أعينها مهمة إعادة استعمار الشرق نظراً لاختيار شروط الحضارة.⁽⁵⁾

يجد إدوارد سعيد مفارقة واضحة لدى ثلثة من المثقفين الغربيين الذين كانوا يتصدرون المشهد الثقافي التحرري في القرن التاسع عشر من أمثال: جون ستيوارت ميل، توماس و. أرنولد، كارلايل، ج. ه. نيومن، توماس ماكولي، جون رسكين، جورج إليوت، وتشارلز ديكنز، هم في الوقت ذاته يحملون آراء ومواقف صريحة في الامبريالية إضافة إلى تحيزات واضحة في العرقية، بحيث أن كل قارئ لأعمال هؤلاء يمكنه أن يلمس ذلك بجلاء في كتاباتهم، ويضرب إدوارد سعيد مثالا عن أحد هؤلاء المثقفين دعاة الفكر التحرري وهو "جون ستيوارت ميل" الذي عمل لفترات طويلة من حياته إدارياً في مكتب الهند، لكننا نجده في المقابل يصرح بأن آراءه الواردة في كتابيه "عن الحرية" وكتاب "الحكومة الممثلة" ليست صالحة لأن تطبق على الهند، وباختصار لأن الهند كانت في مستوى من الدونية الحضارية والعرقية التي لا تخولها لتبني أفكار يمكن تطبيقها على الغرب وأوروبا فقط.⁽⁶⁾

وذاات التوجه العرقي يظهر لدى مثقفين وفلاسفة آخرين مثل ماركس وهيغل وغيرهم ممن تحمل أعمالهم أو رؤاهم تمثيلات إيديولوجية غير محايدة، حيث يرى الفيلسوف الألماني "هيغل" بأن العالم الشرقي يجسد أول مرحلة تبدأ منها الروح في صراعها للوصول إلى الوعي الذاتي، وهي أولى درجة من درجات الحرية، والعالم الشرقي عنده

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 16.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه، ص 18

(4) - المصدر نفسه، ص 19.

(5) - المصدر نفسه، ص 127.

(6) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 48.

يشمل: الصين، الهند، وفارس ومصر، وتميزت هذه المرحلة بكون المواطنين كلهم عبيدا للحاكم، والحاكم وحده هو الذي يمتلك الحرية والاستقلالية، غير أن هذه الحرية التي يتميز بها الحاكم لا تعدو أن تكون مجرد قدرته على الانسياق وراء رغباته وأهوائه وشهواته، وهي لا تعني امتلاكه القدرة على تعيين ذاته أو التعبير عن ماهيته الحقيقية، وبذلك فالحاكم هنا هو مجرد طاغية وليس حاكما حقيقيا.⁽¹⁾

يضيف سعيد إلى هذه النخبة الفكرية ذات التوجه العرقي إثنين من كبار الفلسفة التجريبية الإنجليزية "جون لوك" و"دافيد هيوم" حيث يعتبر سعيد - كما حاول "هاري براكن" أن يظهر - أن كل فيلسوف في مناقشته للفلسفة التجريبية خاصة مع لوك وهيوم فإنه لا يأخذ بعين الاعتبار أبداً بأن هناك علاقة واضحة وصریحة بين المذاهب الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة والكتاب وبين النظرية العرقية وهو الأمر الذي يظهر جليا في كتاباتهم، إضافة إلى تبريراتهم لظاهرة الرق، والمنظومات المدعومة للاستغلال الاستعماري.⁽²⁾

وإذا كان الفلاسفة حُماة العقل والمنطق والحكمة يباركون الإمبريالية ويحتضنونها في كتاباتهم فكيف لا يرى المتلقي الغربي فيما تتجه نحوه السلطة الإمبراطورية الغربية من ممارسات كولونيالية وتميزات عرقية ونزوع صارخ نحو الإمبريالية أمراً له ما يسوغه من مبررات تشرعنه، فيصبح الغازي الكولونيالي في نظره صاحب مهمة حضارية، ويغدو المثقف الإمبريالي صاحب رسالة أخلاقية، ويغدو "كريستوف كولومبوس" من تاجر عبيد وغازي كولونيالي إلى بطل رائع اكتشف أمريكا.

ثانياً: المثقف بين التواطؤ والمساءلة

لم تكن المشاريع الإمبريالية الغربية التي توسعت في الشرق خارج اهتمام فئة كبيرة من المثقفين الغربيين، الذين أدوا دوراً فاعلاً في إنتاج المعرفة وصياغة أساليب التعبير وخلق الجمالية الفنية دون أن يكونوا منقطعي الصلة عن دورهم كمشرعين للهيمنة الغربية على الأقل عبر تبني عقيدة التفوق الغربي على حساب الثقافات الأخرى، حيث اضطلع الكتاب والأكاديميون والرحالة والفنانون بمهمة احتواء الخطاب الاستشراقي وتعزيز دوره وتهيئة ظروف الاستمرارية الفكرية لمادته، غير أن هذه الفئة من المثقفين تفتح المجال أما بزوغ نجم فئة أخرى لا تشارك في بناء خطابات الهيمنة، بل تعمل على مراجعة الدور الثقافي وانتقاده، وبين هاتين الفئتين من المثقفين تظهر تحليلات الإيديولوجيا والضمير.

إن الذي يحز في النفس هو أن المثقفين الغربيين ورغم ما عملوا على تقديمه من إنتاجات أدبية وفنية وفلسفية غزيرة في سبيل خدمة المشروع الإمبريالي الغربي، والانخراط في الفضاء الإمبراطوري ودعم ممارساته الكولونيالية في الشرق، نجد المثقف الغربي لا يشعر بتاتا أنه طرف في خلق الأزمة، أزمة التهميش والإقصاء التي يتعرض لها الشرق

(1) - مطروح فاطمة زهرة، مونس بخضرة، نظرية الحرب والسلام عند هيجل، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 02، المجلد 11، العدد 02، (2022/03/31)، ص 155.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 48.

والإسلام، وما ذلك سوى انفلات من المسؤولية الواقعة على عاتق كل منهم، لأن إدوارد سعيد يؤكد أن «كل كاتب من كتاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضا على كتاب المراحل السابقة) يعي، إلى درجة فائقة حقيقة الإمبراطورية»⁽¹⁾ التي ينخرط ضمن فضائها ويدعم ممارساتها في كتاباته.

لقد كان إدوارد سعيد يأمل وجود مثقف ناقد حر مستقل عن كل ولاء سلطوي أو انتماء سياسي، يكون شخصا ذا رسالة حقيقية، وترجع أهمية هذه الرسالة إلى إمكان الاعتراف بها علنا، وإلى أن تتضمن الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه، وكذلك الجسارة والتعرض للخطر»⁽²⁾ وفي سبيل توضيح كيف تعمل الثقافة على تبني عمليات التمثيل للآخر، يعقد إدوارد سعيد مقارنة بين فئتين رئيسيتين من المثقفين، وليس الغرض من هذه المقارنة هو الوقوف على مواطن الاختلاف والتشابه، بل الغاية من ذلك هي بيان كيف تجد السلطة سهولة التسرب إلى أعمال فئة معينة من المثقفين، بينما لا تجد ذات السهولة في النفاذ إلى آراء ومواقف وأعمال فئة أخرى من المثقفين.

1. المثقف المحترف والهجرة نحو السلطة

يرى إدوارد سعيد أن الذي ينبغي أن يطلق عليه وصف المثقف هو الشخص الذي يحمل رسالة فردية مستقلة ويعمل على تمثيلها، ويبدل في سبيل ذلك طاقة وقوة عنيدة تدخل في اشتباك مع عدد كبير من الإشكاليات والقضايا ذات الارتباط بتوليفة من التنوير والتحرر أو الحرية، وإن كان هذا التوصيف يطلق في الغالب على كل أديب أو فيلسوف أو فنان لكن سعيد يجادل بأن الأمر لا يشمل الجميع لأن صفة "المثقف" في الغرب أصبحت من السهولة والمياعة بحيث لم يعد المرء يفرق بين المثقف الحقيقي والمثقف المتواطئ الذي لا يملك رسالة فردية بل هدفا مشتركا ترسمه شبكات السلطة في علاقاتها بمؤسسات الاختصاص التي تضم المثقفين المحترفين، وهو ما دفع سعيد إلى اعتبار أن الخطر الذي يحدق بالمثقف اليوم هو "الاحتراف المهني".⁽³⁾

ويقصد سعيد بالاحتراف المهني هو أن ينظر المثقف إلى عمله وما يقدمه لمجال الثقافة ضمن مؤسسة معينة على أنه شيء يقع تحت طرق كسب الرزق فقط، وبذلك يسجن المثقف المهني نفسه وإرادته في مكتب من التاسعة صباحا أو قبل إلى الخامسة مساء، محاولا قدر الإمكان الالتزام بأداب السلوك والقوانين الداخلية لمؤسسة العمل، وعدم الخروج عن الضوابط والنماذج المحددة آنفا، والتي تجعل منه قابلا للتسويق وتجعل من عمله الثقافي سلعة قابلة للتفاوض.⁽⁴⁾

لقد كانت دور النشر والمؤسسات الأكاديمية جنبا إلى جنب مع المثقفين المحترفين في مهمتهم الثقافية ذات الوشائج السلطوية، لكن دور وسائل الإعلام الأكثر انتشار جعل كثيرا من المثقفين المحترفين يهجرون دور النشر،

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 48.

(2) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 45.

(3) - المصدر نفسه، ص 130.

(4) - المصدر نفسه.

وتوجهوا نحو وسائل الاعلام بما تحمله هذه المنصات من قدرة على النفاذ إلى الواقع الاجتماعي وعلى استقطاب قاعدة جماهيرية أوسع، متبوئين مناصب جديدة كصحفيين وضيوفاً أو مضيفين في برامج الإذاعة والتلفزيون⁽¹⁾ للإدلاء بآرائهم ليس فقط في مسائل السياسة والتاريخ والحياة الاجتماعية الغربية، بل كان الاهتمام الأكبر هو تحليل السياسة الخارجية والواقع الشرقي وتمثيله كتهديد للغرب إن لم يتم ضبطه وتهذيبه عبر عمليات الهيمنة الغربية المبررة.

يشير إدوارد سعيد في كتاب "الاستشراق" إلى الباحث الفرنسي ورئيس الجمعية الآسيوية "سيلفان ليفي" (Sylvain Lévi) الذي يحاول دائماً أن يظهر بمظهر الدارس الموضوعي والباحث ذو النزعة العلمية المحايدة ولكنه في الواقع مثقف أكاديمي لم يستطع التصدي لإغراءات السلطة الفرنسية فانخرط في سياقاتها وجعل أعماله خادمة للطرح الاستشراقي الغربي عن الشرق عبر تأكيدات منه بصدق المادة الاستشراقية، رغم أنه يحاول كثيراً أن لا يصرح بموقفه الموالي للسلطة من خلال محاولة إظهار التعاطف مع الشرق في كتاباته حيث جاء في مقتطف له عرضه سعيد يقول فيه واصفا المستعمرات الفرنسية في آسيا: «فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ، ومن الفن، ومن الديانة، تراث لم يفقدوا الحس بفقدانه كاملاً [...] لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطوّرهم أحيانا دون أن نستشيرهم وأحيانا استجابة لمطلبهم [...] وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق، [...] فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل».⁽²⁾

إن مفهوم المثقف الحقيقي الذي توصل إليه إدوارد سعيد بعد دراسات عديدة لأنماط المثقفين وأدوارهم، من خلال الوقوف على تحليلات المثقف العضوي عند غرامشي، والمثقف الحقيقي عند جوليان بندا، والمثقف الملتزم عند جان بول سارتر، وهذا المفهوم الذي يقدمه إدوارد سعيد للمثقف الحقيقي قلما ينطبق على نموذج المثقف الأكاديمي المتخصص أو المحترف الذي يتخذ من مهمته هذه عملاً مؤسساتياً ذا طابع روتيني مقابل مبلغ من المال. إن انشباك المثقف الأكاديمي ضمن مؤسسة تعليمية تدفع له راتباً مقابل أعماله الثقافية، وعلاقته بشبكة المصالح التي تقدم له الخدمات مقابل ولائه للسلطة الكامن في أعماله من شأنه أن يضر برسالة المثقف، الذي تنصب اهتماماته على إرضاء أطراف معينة على الاعتماد على غيره من المثقفين في المناظرة والحكم، فتصبح أحكامه الذاتية خاضعة لسلطات خارجية.⁽³⁾

ولعل هذا ما دفعه إلى الاعتقاد بأن أمل إيجاد مثقف حر أولى أن يتحقق في نموذج آخر للمثقف الذي من شأنه أن يقاوم أي إغراء أو تهديد، لكن ذلك لا يعني نقده أو نفوره من المثقف المحترف والمتخصص، بل إن مآخذه على التخصص وليس على المثقف ذاته، وفي المقابل انجذابه للهوية وليس لصاحبها، ذلك أن المثقف المحترف جعل في التخصص مكسب رزق، وأدخله التعمق في التخصص إلى مواطن تغيب فيها مبادراته الفكرية، ويصبح التخصص

(1) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 120.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 254.

(3) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 122.

لديه كالبضاعة التي تباع ويتفاوض حول سعرها، فيصبح انسياقه وراء إغراءات السلطة أمراً سهلاً وميسوراً. لكنه يرفض التعميم لأن «أتهام جميع المثقفين بأنهم "يبيعون" أنفسهم لمجرد أنهم يكسبون رزقهم بالعمل في جامعة أو صحيفة أتهام فظ غليظ».⁽¹⁾

2. المثقف الهاوي والتصدي لإغراءات السلطة

في ظل وجود المثقف الأكاديمي الذي يبدي ولائاً ظاهراً للمؤسسة السلطة الغربية، يتساءل سعيد عن إمكانية وجود مثقف مستقل، لا يعمل تحت سلطة أحد غير سلطة ذاته، فلا هو يدين للجامعة - كما يدين الأكاديمي - براتب تدفعه له، ولا هو يدين لحزب سياسي بولاء، ولا يدين أيضاً لهيئات المستشارين بمنحه حرية إجراء البحوث،⁽²⁾ وعن المثقف الفرد المستقل يضرب سعيد مثالا عن الشخصية الروائية "بازاروف" التي رسمها الأديب الروسي "إيفان تورجينيف" (Ivan Turgenev) في رواية "الآباء والبنون"، وشخصية "ستيفن ديدالوس" في أعمال الكاتب الإيرلندي "جيمس جويس" (James Joyce)، وكأن سعيد يقول بأن العثور على مثل هكذا مثقف أمر من الخيال كخيالية هذه الشخصيات، التي لم تنج رغم كونها لإبداعا للخيال من نتائج إدعاء المثالية، حتى أن "ستيفن ديدالوس" ومع ازدياد نقائه ومثاليته الفجة توقف عن العمل وألزم الصمت.

والسبب في صعوبة العثور على مثقف مستقل هو الادعاء بضرورة أن يتمتع بالسيادة، أو بضرب من السيطرة غير المحدودة على الحياة الخلقية والنفسية في مجتمع من المجتمعات، غير أن وجود مثل هكذا مثقف لا يبدو أمراً ممكناً، لأن هذه الصفات سمات للحاكم أحيانا وليست للمثقف الذي يخضع في الغالب إلى المطالب الاجتماعية، كما يأخذ بعين الاعتبار كل تغيير أو تعديل في مكانة المفكرين أو المثقفين بوصفهم ينتمون إلى جماعة متميزة، فالمثقف ليس فيلسوفاً ولا ملكاً ينبغي تبجيله واعتباره مثلاً أعلى،⁽³⁾ بل المثقف الذي يتحدث عنه سعيد يملك حداً معيناً من الاستقلالية ومن الجرأة والشجاعة على الخوض في مسائل راهنة دون أن يكون مجبراً على الانقياد إلى فئة فكرية أو جهة سياسية تفرض عليه طرماً موضوعياً ينبغي الخضوع له.

يرى سعيد أن نموذج المثقف الحقيقي أولى أن يتحقق في المثقف الهاوي لأنه لم يتخذ من الثقافة مكسب رزق بل ساقه شغفه إلى ذلك باستقلالية فكرية تتيح له النقد والتمرد والتحليل دون أن يُملَى عليه ما يجب أن يقول من أية جهة سياسية أو سلطوية كانت، فيعبر بذلك عن آمال الشعوب المقموعة ويحرر بذلك الأذهان من الإرث الفكري الصلب، وهو ما يجعل أمل سعيد في إيجاد هوية المثقف الحقيقي يتحقق بالنسبة له في نمط المثقف الهاوي الذي يضطلع بمهمة توفير «نماذج بديلة دائماً عن تلك النماذج المبسطة والضيقة المبنية على العداء المتبادل»⁽⁴⁾.

(1) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 124.

(2) - المصدر نفسه، ص 122.

(3) - المصدر نفسه، ص 132.

(4) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

فالثقافة من طبيعة دنيوية وهو ما يجعل ضرورة قراءة المنجز الثقافي ونقده نقدا دنيويا تراعى فيه التجربة التاريخية الغربية دون إسقاط أو إقصاء لتواريخ وثقافات الشعوب الأخرى.

تُنتج مؤسسات السلطة حقيقة خاصة تعارض الحقيقة في ذاتها، لذلك فإن إدوارد سعيد لا يفصل بين مناهضة السلطة ومقاومة أيديولوجيتها وبين صناعة الحقيقة التي لا غبار عليها، والتي يجهر بها المثقف الهاوي مقاوما حقائق السلطة، التي تفرضها شبكة المصالح والمؤسسات على ذوي الاختصاص، وهو الأمر الذي دفع سعيد لنقد الأكاديمي صاحب التخصص والمثقف المحترف وحتى الناقد المحترف وذلك في إطار نقده ورفضه لمؤسسة الخبرات التي ترى الفضيلة الكاملة في الخبرات التقنية، وهذه الخبرة كافية لأن تلغي كل سؤال أخلاقي.⁽¹⁾

وفي سبيل بحثه عن المثقف الذي يمكن أن يقال عنه "مثقف حقيقي" إلى حد ما، أعجب إدوارد سعيد بأفكار كل من "برتراند راسل" و"جان بول سارتر" في مناهضة العنف ورفض تبرير الحرب أو تسوية حالة الصراع التي تقودها الإمبراطوريات الغربية في سبيل توسيع نفوذها في المناطق الشرقية التي سبق وأن مثلتها عاجزة متخلفة تفتقر لأهلية إدارة شؤونها، فكان كل من "راسل" و"سارتر" قد بدأ كمثقف أكاديمي لكنه لم يبق سجين أسوار الجامعة، بل واصل كل منهما نشاطه الثقافي والسياسي خارج سلطة المؤسسات الأكاديمية، فكانت أفكار الاثنين تعبر عن مثقف يحمل رسالة ما ويعبر عن موقف صريح وواضح لا يخشى الاعتراف به علانية حيث يقول سعيد عنهما في كتاب "صور المثقف" ما يلي: «ولذلك فعندما أقرأ "جان بول سارتر" أو "برتراند راسل" أجد أن ما يؤثر في هو الصوت والحضور الفردي الخاص إلى جانب الحجج التي يسوقانها لأنهما يعربان هنا عن معتقداتهما. ومن المحال أن أتصور أن أحدهما موظف مجهول أو بيروقراطي حريص».⁽²⁾

وكان إعجاب سعيد بسارتر واضحا جدا في الرجوع إلى أفكاره مرارا فيما يتعلق بصور المثقف، كما يظهر في كون سارتر كان داعما لثقافة المقاومة والحركات التحرر الوطني ضد الاستعمار، فقد دعم القضية الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، وإن كان موقع سعيد يختلف عن موقع "سارتر"، سعيد ابن وطن يغرق في الإبادة والظلم ويعاني ويلات الاستعمار وسارتر يجلس في موقع المتفرج والمفكر الأوروبي المتضامن مع الشعوب المستعمرة وحقها في تقرير مصيرها، وإن كان ينتمي لإحدى أكبر الدول الكولونيالية، فهو - سارتر - الذي كتب مقدمة كتاب "المعذبون في الأرض" الذي صدر بعد وفاة صاحبه "فرانز فانون" المناضل الثوري الرفض للاستعمار والتمييز والعنصرية.

وكأنما سعيد يضع "سارتر" كنموذج لابن الإمبراطورية الفرنسية الذي لم ينخرط في الفضاء الإمبراطوري ولم يكرس أدبه وفلسفته في سبيل خدمة التوجهات الإمبريالية الغربية ولا دعم العقيدة التفوقية للغرب، بخلاف كثيرين يرى سعيد صلتهم بالإمبريالية كامنة في أعمالهم ومؤلفاتهم، مثل "روديارد كبلينغ" الذي ولد وعاش في الهند أكبر مستعمرات الإمبراطورية البريطانية، لكن أدبه كان مكرسا للفوارق بين الرجل الأبيض والهندي، تحت شعار أن

(1) - فيصل دراج، مرجع سابق، ص 26.

(2) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 45.

"الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان"، ويتكرر ذلك النموذج في شخصية "ألبير كامو" الذي ولد في "الجزائر" المستعمرة الفرنسية ونشأ هناك زمنا طويلا، لكن انخراطه في الفضاء الاستعماري كان واضحا من خلال معارضته الاستقلال التام للجزائر، وأمثالهم كثر خصص سعيد لبعضهم صفحات كثيرة من القراءة الطباقية والتحليل والنقد المؤسف لمتقف بدل أن يكون الموجه الأخلاقي لقومه كان المتواطئ الأول مع ممارساته الشنيعة.

يضع إدوارد سعيد "ألبير كامو" كمتقف متواطئ مرة أخرى في مقابل المثقف المناضل في نموذج "فرانز فانون" فيظهر التعارض جليا حين يكتب الإثنين عن الجزائر، فالشرقيون الجزائريون في روايات "كامو" خاصة "الغريب والطاعون" يظهرون ككائنات غريبة لا تحمل أسماء، يتم استخدامها ضمن خلفية الميثافيزيقا الغربية الحافلة، وفي "وقائع جزائرية" (1958م) ينكر "كامو" وجود أمة جزائرية، بينما نجد "فرانز فانون" يحمل أوروبا مسؤولية ما يحصل للجزائري عبر إنتاج خطابات مضادة تطالب وتدعم عمليات التحرر الوطني، رغم أن كامو كان الأجدر أن يأخذ المبادرة للحديث عن ضرورة استقلال الجزائر بالنظر إلى نشأته بها.⁽¹⁾

لكن، في مقابل عدم رغبة سعيد باتهام جميع المثقفين المحترفين ببيع ضميرهم مقابل رواتب المؤسسات الأكاديمية أو الخدمات التي توفرها مؤسسات السلطة، يرفض سعيد أيضا القول بالنزاهة الخالصة للمثقف الفرد المستقل، لأن «القول بأن المثقف الفرد هو المثل الكامل، أي إنه الفارس المعلم الذي بلغ نقاؤه ونبله حدا يجعلنا نفني عنه أي اشتباه في الاهتمام بالمصالح المادية هذا اختبار من المحال أن يجتازه أحد».⁽²⁾

ولعل ذلك يظهر مرة أخرى في شخصيات توسم فيها سعيدا قدرا كبيرا من الجرأة والصمود في كشف حقيقة الإمبراطورية الغربية وأطماعها في الشرق التي تقودها لتحريف الحقائق، على شاكلة "جون بول سارتر"، "سيمون دي بوفوار" و "ميشال فوكو"، لأن الدعوة التي تلقاها سعيد سنة 1979م للمشاركة في لقاء بباريس حول السلام في الشرق الأوسط، وجاءت الدعوة من طرف كل من "سارتر" و "دي بوفوار" باسم مجلة «Les temps modernes» حمل هذا اللقاء لسعيد خيبة لم تكن متوقعة حول حقيقة المثقف على الأقل تلك التي كان يتوسمها في شخصية "جون بول سارتر"، فوقائع اللقاء الذي انحرف في الحقيقة عن غايته وموضوعه، أعاد صياغة موقف سعيد من عدد من الفلاسفة الفرنسيين بوصفه موقف مراجعة نقدية حاسمة، فصاحب الاستشراق اكتشف أن الفلسفة الفرنسية المعاصرة بمرجعياتها التي بلورت وعي جيل كامل حول الالتزام والتحرر ورغم إسهاماتها في زعزعة المركزية الغربية إلا أنها لم تقو على الانخراط في مساءلة البنية الاستعمارية في فلسطين، ولم تلتزم بمبادئها التحررية الراسخة عندما فُتح باب النقاش حول القضية الفلسطينية. فقد بدا لسعيد أن "سارتر" رغم رمزيته المناهضة للاستعمار، بقي أسير حساسية خاصة تجاه المسألة الصهيونية، في الوقت الذي انشغلت فيه "دي بوفوار" ببعث

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 90، 91.

(2) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 124.

سجلات حول ثقافات الشرق ومسألة الحجاب في إيران، بما من شأنه أن يعزز التمثيلات النمطية بدل مساءلتها. أما "فوكو" فاختار البقاء في منطقة آمنة تجنّبه الخوض في صلب الصراع.⁽¹⁾

بعد خيبة أمله من فتور "ميشال فوكو" إزاء قضايا الشرق الأوسط، بدا أن "إدوارد سعيد" وجد في موقف "جيل دولوز" نقاطا مشتركة أعمق، خاصة أنه كشف لسعيد أن صداقته مع "ميشال فوكو" وإن دامت طويلا فهي قد عرفت فتورا سببه اختلاف الرؤى والانتماء السياسي، ففي الوقت الذي أخذ فيه "فوكو" جانبا إسرائيليا، اختار "دولوز" الدفاع عن حقوق الفلسطينيين.⁽²⁾

إن إدوارد سعيد الذي وجه نقده للخطاب الاستشراقي والثقافة الغربية وطوره مستعينا بأدوات تحليل السلطة والمعرفة، لم يكن يبحث عن شعارات خاوية أو عن تنظير مجرد، بل كان يربّي موقفا أخلاقيا واضحا وثابتا من قضايا الشرق وتحديد القضية الفلسطينية بعيدا عن كل تحفظ، وبذلك وجد في "دولوز" مثالا للمثقف الذي لا يفصل بين التفكير الفلسفي والانحياز العملي لقضايا التحرر، بخلاف التحقّظ الذي لمسّه لدى فوكو، وهو ما دفع سعيد إلى إعادة توجيه مشروعه النقدي باتجاه ربط مسألة تحليل الخطاب بمهمة المثقف ومسؤوليته إزاء الواقع السياسي.

(1) - Shathil Nawaf Taqa, Échec et déception : la rencontre d'Edward Saïd avec Sartre, revue Le comptoir, 21-02-2018, <https://comptoir.org/2018/02/21/rencontre-dedward-said-avec-les-nouveaux-philosophes-francais-echec-et-deception/> في: <https://comptoir.org/2018/02/21/rencontre-dedward-said-avec-les-nouveaux-philosophes-francais-echec-et-deception/> (2026/01/15)

(2) - Ibid

خلاصة الفصل:

لقد كانت قضايا التمثيل والعلاقة بين السلطة والمعرفة وأدوار المثقف، من المسائل الأساسية التي عالجها إدوارد سعيد والتي كانت منطلقاً لمجموعة كبيرة من السجلات والمناقشات الفكرية والانتقادات والتعقيبات والتشكيك في مدى موضوعية الطرح الذي قدمه سعيد، لكنه رغم ذلك لم ينأ عن غاياته التي كان مبعثها الشعور بضرورة تحرير العقل الشرقي والغربي على حد سواء، من تراث التمثيلات الغربية للشرق والصور النمطية التي استقرت في ذهن المتلقي الغربي كحقائق مطلقة لا تقبل الشك.

إن القوة والتلاحم اللذين ميزا الاستشراق جعلاه يبدو كأنه يحمل حقيقة الشرق التي تم تمريرها إلى الوعي الغربي وجعله ينظر إلى الشرق من خلال عدسات المستشرقين، كما ساهمت الثقافة بإنتاجاتها المختلفة في ميادين الأدب والفلسفة والفن والاعلام من تهيئة الظروف المناسبة لاستمرارية الاستشراق، وهو ما جعل مهمة إدوارد سعيد صعبة نوعاً ما، لاسيما وأنه كان يهدف من خلال دراسته وقراءاته التفكيكية إلى تقويض إمكانية وعدم نجاعة اتباع نهج عالمي لتحليل المجتمعات الشرقية.

كشفت تحليلات إدوارد سعيد لطبيعة العلاقة بين الشرق والغرب أنها لم تكن علاقة متكافئة ولا بريئة ولا حقيقية، لأن الشرق والغرب ككيانين حضاريين هما من صنع الجغرافيا التخيلية للاستشراق، التي شرقت شعوبا وغربت شعوبا أخرى جاعلة من الاختلاف منطلقاً للصراع الرمزي والتفوق والظفر بموقع المركز الكوني، بدلا من جعله منطلقاً للتكامل الحضاري، وكان تفكيك سعيد للمركز ليس رفضاً أو نقداً ناتجاً عن شعور بالإقصاء لكل ما هو شرقي، بل كان من منطلق الكشف عن الآليات الخفية المستخدمة في تكريس الهيمنة، ما يجعل الغزو الثقافي أشد وطأة وفتكا من أي استعمار عسكري، نظراً لقوته على النفاذ بخفاء إلى ذهن الآخر والتأثير فيه ومن ثم إخضاعه والسيطرة عليه.

لقد كان المشروع النقدي الذي قدمه إدوارد سعيد كتتويج لمسيرته الفكرية التي تستقي جذورها من تجاربه الذاتية ومن تأثره بالتيارات الفكرية والمناهج الفلسفية المختلفة، مساهمة تأسيسية غرضها بناء فضاء ثقافي ما بعد كولونيالي يتجاوز الانقسام إلى شرق وغرب، عبر إعادة صياغة العلاقة بين الأنا والآخر خارج منطق السيطرة والخضوع إلى منطق الانفتاح والتقبل والتعاون عبر استخدام النقد الإنساني "الأنسنة".

الفصل الثالث:

صورة الشرق في الثقافة الغربية: قراءة إدوارد سعيد
لنماذج مختلفة

◆ المبحث الأول: الشرق في المتخيل الأدبي الغربي

- أولاً: الرواية الغربية: من فضاء التخيل إلى فضاء الهيمنة

1. جوزيف كونراد: قلب الظلام
2. روديارد كبلينغ: كيم
3. جين أوستن: روضة مانسفيلد
4. ألبير كامو: الغريب

- ثانياً: أدب الرحلة والشرق المتخيل

1. إدوارد ويليام لين: وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم.
2. ريتشارد بيرتون: الحج إلى المدينة ومكة
3. ألفونس دي لامارتين: رحلة في الشرق

◆ المبحث الثاني: الرؤية الاستشراقية في الفنون الغربية

- أولاً: الموسيقى: امتزاج الجمالي بالسياسي

1. ريتشارد فاغنر: أوبرا خاتم النيبيلونج
2. جوزيبي فيردي: أوبرا عائدة

- ثانياً: الشرق في تمثيلات الفنون البصرية

1. الفنون المسرحية وعقيدة التفوق الغربي
2. السينما الغربية واستمرار الصور الاستشراقية

◆ المبحث الثالث: تجليات الاستشراق في الخطاب الغربي المعاصر (الإعلامي والسياسي)

- أولاً: الإعلام الغربي وصناعة العدو الشرقي

1. التغطية الإعلامية الغربية أثناء الحروب: إلقاء اللوم على الضحايا
2. الإسلام والإرهاب: من التمثيل العدائي إلى صناعة الخوف

- ثانياً: آليات الاستشراق في الخطاب السياسي ما بعد الكولونيالي

1. المهمة الحضارية في الخطاب السياسي الغربي
2. الخطاب السياسي الغربي وتكريس الرواية الصهيونية

خلاصة الفصل

الفصل الثالث: صورة الشرق في الثقافة الغربية - قراءة إدوارد سعيد لنماذج مختلفة

مدخل:

في الفصلين السابقين استقرأنا التطور التاريخي للمعرفة الغربية بالشرق، والتي كان الاستشراق أوسع أبوابها انفتاحاً على العالم الشرقي وعاداته ولغاته وأديانه وآدابه، فمن خلال النص الاستشراقي تمثل الشرق أمام الغرب ككيان ثقافي مقابل وكآخر بحاجة إلى إعادة التمثيل والإنتاج، كما ساهم الاستشراق من ناحية أخرى في نقل الإرث العلمي والأدبي الشرقي للغرب، وإن كان ذلك ليس من باب تثمين المنجز الحضاري والفكري الشرقي ولا التغني بثقافة عريقة وزخم من الابداع الفني والأدبي والشعري والموسيقي والروائي، بل من منطلق إثبات حجة الاستشراق في القول بدونية الشرق وقوامه على الشهوة والعنف والسحر واللاعقلانية، لأن ما كان يتم نقله من الشرق إلى الغرب كان يخضع لدرجات عالية من التصفية والانتقائية بحيث يصبح مناسباً لتطلعات السلطة الغربية، وبالتالي شرعية عمليات تمثيلها وإنتاجها واستعمارها للشرق.

إضافة إلى ما اضطلع به الاستشراق من تصوير الشرق للمتلقي الغربي، أثرت الروايات والإسهامات الأدبية الشرقية التي نقلت عبر عمليات الترجمة إلى الغرب في تشكيل التصورات الذهنية الغربية عن عالم الشرق وكل ما يتعلق به، وإن كانت عمليات الترجمة انتقائية في اختيار ما يجب تقديمه للغرب عن الشرق، إلا أن الكثير من الروايات والمؤلفات القصصية الشرقية لقيت رواجاً كبيراً في الغرب، وكمثال عن ذلك فقد أعجب المجتمع الغربي بالقصص التي تضمنتها رواية "ألف ليلة وليلة" هذا الكتاب الذي عرف في الغرب بعنوان "الليالي العربية" «ورغم تمتع القصص بمغزى روحاني قوي، إلا أن مواضيع الجنس، الحب، العنف، المكر والخداع وروح الدعابة التي تضمنتها هي التي تركت الانطباع الذي لا يمكن إزالته عن عالم الشرق بأنه خيالي، شهواني وعنيف»⁽¹⁾. إلى جانب ذلك فقد أصبحت مختلف الشخصيات التي عرضها الكتاب من وزراء وحواشي وخلفاء وجواري ومحظيات من الأبجديات الأساسية التي بنيت على أساسها الدراسات والأبحاث والأعمال الاستشراقية، والتي نقلت إلى الأدباء والروائيين والفنانين وصناع السينما والتلفزيون والإعلاميين والسياسيين، وتعززت قيمة صدقها من خلال أعمالهم وخطاباتهم الموالية للقول الاستشراقي.

عني إدوارد سعيد في نقده الإنساني بتحليل تجليات الخطاب الاستشراقي بصور غير مباشرة عبر الثقافة، التي وجد فيها الاستشراق بيئة خصبة وحاضنة للتمثيلات الغربية عن الشرق، ولاحتواء العلاقة بين المعرفة والقوة التي تتوارى وراء الأعمال الفنية، والتغطيات الإعلامية، والصناعات السينمائية، وجميع مناحي الثقافة الشعبية. انصب اهتمام إدوارد سعيد على استجلاء حقيقة الادعاءات الغربية حول الشرق، وتقويض المركزية الغربية والمزاعم الكونية، نحو فضاء مشترك تنفتح فيه الهويات وتتلاقح دون تماهي أو ذوبان أو صدام، وفي سبيل استكمال مشروع النقد

(1) - ثورنتون لين، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة: مروان سعد الدين، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، 2007، ص 5.

ونظريته ما بعد الكولونيالية، أسند سعيد لنفسه مهمة إعادة القراءة لمنجزات الثقافة وتجاوز الأساليب السطحية والمناهج التي تحصر العمل الفني والأدبي في سياقاته المباشرة، محاولاً في الوقت ذاته إثبات صدق تحليلاته حول حقيقة العلاقة بين المعرفة والسلطة وحول تورط الثقافة في صناعة وتصاعد الامبريالية الغربية.

المبحث الأول: الشرق في المتخيل الأدبي الغربي

لقد شكلت الرواية إضافة إلى أدب الرحلات مجالا خصبا لتعزيز التمثيلات الغربية للشرق والتي اضطلع الاستشراق بترويجها، كنتاج للدراسة الأكاديمية والبحث الموضوعي - وفق ادعاءات الغرب - وإن كان الاستشراق قد كان واضحا في هجرته نحو السلطة والانشباك ضمن غاياتها وأدواتها، فإن الثقافة الأدبية في أعمال الروائيين وأدباء الرحلة وبما هي أعمال لا تدرج في الغالب داخل النموذج الأكاديمي المتخصص، كانت تجعل من التمثيلات المضللة لحقيقة الشرق تندس داخل ما يتم إنتاجه في هذا المجال، ولعل الإقبال الفرنسي والبريطاني الكبير على التأليف والكتابة الأدبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لهو حجة مركزية في إثبات تورط الأدب في فضاءات الإمبريالية والكولونيالية وانخراطه في مجالات السلطة كآلية وأداة لتحقيق الهيمنة.

أدان إدوارد سعيد بشدة مهمة التحقير التي اضطلع بها كل الأدب الأوروبي المتعلق بالشرق،⁽¹⁾ فهو ينطلق في إعادة قراءته للأعمال الأدبية والروائية من تقويض الافتراض الذي يصف الأدب والثقافة بالبراءة والاستقلالية عن كل ولاء سلطوي أو انتماء سياسي، مؤكداً بذلك الطابع الذاتي الذي اصطبغت به كثير من الإصدارات الأدبية في الغرب، والذي ينتج بشكل أساسي عن التحامها بالسياسة وغاياتها، وفي ذلك يقول: «كثيرا ما يفترض أن الأدب والثقافة بريئان سياسيا، بل حتى تاريخيا، ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايرا لذلك، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وآمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً».⁽²⁾

يتعامل إدوارد سعيد مع النص الأدبي عموما بأسلوب ومنهج يتجاوزان "الأساليب الهزيلة" التي تنظر إلى المنجز الأدبي نظرة مباشرة وقاصرة، لا تخرج عن نطاق الجمالية النصية والسرد الروائي، دون أن تلج إلى تفكيك الانشباكات بين النص والامبريالية، وبين رسالة الكاتب وتبني الفكر الكولونيالي، حيث ينظر سعيد إلى الامبريالية والكولونيالية باعتبارها منطلقات وأطرا يتشكل داخلها العمل الأدبي رواية كان أو سردا قصصيا أو وصفا رحلاتيا دون أن يكون منقطع الصلة عن الغايات السلطوية والاتجاهات الأيديولوجية للإمبراطورية الاستعمارية في الغرب ومساعدتها لتحويل الشرق إلى فضاء للدراسة والإخضاع، ومكان لممارسة الهيمنة.

(1) - جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، مرجع سابق، ص 76.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 60.

أولاً: الرواية الغربية: من فضاء التخيل إلى فضاء الهيمنة

إن الرواية باعتبارها مظهراً من مظاهر الإبداع الأدبي لمجتمع ما، فإنها بحكم طبيعتها هذه لا تنفصل في مضامينها وأماكنها وشخصياتها عن السياقات الاجتماعية والتاريخية والثقافية لذلك المجتمع، بل إنها تعرض بشكل واضح أو خفي انحرافها في المنظومات السائدة أيديولوجياً أو سياسياً، ودعمها لقيم محلية معينة. ذلك أن المؤلفين كما يؤمن إدوارد سعيد «كائنون إلى حد بعيد في تاريخ مجتمعاتهم يشكلون ويتشكلون بذلك التاريخ وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة»⁽¹⁾.

تعتبر الرواية الغربية بشكل خاص نموذجاً يعبر عن نمط من الانشباك بين معطيات الواقع السياسي والاجتماعي وبين جمالية النص والحبكة ومجريات الأحداث، حيث لعبت هذه الروايات منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ميلادي دوراً هاماً في صعود المشاريع الكولونيالية والتوجهات الإمبريالية الغربية، كما عملت وسيطاً لتمثيل الإمبراطورية ثقافياً، من خلال إنتاج عناصر روائية تعكس الرؤية المركزية الغربية للأطراف والهوامش الشرقية.

عملت الدراسات ما بعد الكولونيالية، وفي مقدمتها مشروع إدوارد سعيد الذي أخذ أبعاداً أعمق وأوسع في كتاب "الثقافة والإمبريالية" ومن خلال القراءة الطباقية، على تعرية الرواية الغربية وفضح تواطؤها مع الامبريالية، وتورطاتها في شرعنة الكولونيالية ودعم الفضاءات الإمبراطورية، بواسطة اللغة وعبر تقديم تقابلات ضدية كامنة في النص الروائي بين الغرب والشرق، النور والجهل، الأخلاق والهمجية، التقدم والتخلف، العاطفة والعقل... إلخ، وهو ما جعل الرواية الغربية تقع في شرك التحيز والانغلاق، فتصبح بذلك أداة لتعزيز تمثيلات الآخر.

1. جوزيف كونراد: قلب الظلام

"جوزيف كونراد" (Joseph Conrad) هو روائي بولندي(*) الأصل، ولد سنة 1857م، توفي والداه وهو صغير، عاش في وطنه قرابة السبع عشر عاماً ثم غادر إلى فرنسا سنة 1874م، وعمل هناك في البحرية التجارية الفرنسية لمدة أربع سنوات، إلى غاية سنة 1878م أين انتقل للعمل ضمن البحرية البريطانية⁽²⁾، وأصبح من رعايا الدولة البريطانية، ألف كونراد العديد من الأعمال الروائية كان أولها كتاب "جنون المايير" (Almayers Folly)، كأول عمل ضمن سلسلة طويلة من الروايات والقصص، توفي سنة 1924م.

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 66.

(*) - تجعلها بعض المصادر "بولوني" ككتاب "خارج المكان" لإدوارد سعيد، وهو ذات المعنى لكلمة بولندي، ويرجح أن استخدام كلمة "بولوني" تعود إلى بعض اللغات الأوروبية كالفرنسية Polonais، أو إلى الترجمة الحرفية لكلمة Polonian التي تشير إلى الأشخاص من أصل بولندي لكنهم لا يعيشون في بولندا، كحال "جوزيف كونراد" وربما هذا الذي جعل إدوارد سعيد يستخدم كلمة "بولوني" بدل "بولندي" في مقدمة الطبعة العربية لكتاب "خارج المكان".

(2) - إدوارد سعيد، خارج المكان، مصدر سابق، ص 07.

تتقاطع حياة إدوارد سعيد مع تجارب جوزيف كونراد في كثير من محطات الالتقاء، فكلاهما نشأ تحت وطأة الحكم الكولونيالي، مهجرين من أوطانهم الأصلية، واقعين تحت وطأة المنفى والاغتراب والتهميش وقلق الهوية الذي لا يهدأ، نتيجة الوقوع بين عواصم الكولونيالية ومستعمراتها.

في مقدمة كتاب "جوزيف كونراد والسيرة الذاتية" لإدوارد سعيد والذي صدر سنة 1966م، أشار مقدم الكتاب "أندرو روبين" (Andrew N. Rubin) إلى الإعجاب الكبير الذي كان يحمله إدوارد سعيد للروائي جوزيف كونراد وهو ما عبر عنه سعيد في مقدمة كتاب "خارج المكان" بأنه سحر وأثير بهذا الكاتب إلى درجة الهوس. فقد كان جوزيف كونراد من أكثر المؤلفين الذين كان إدوارد سعيد يعود إليهم باستمرار طوال مسيرته كناقذ أدبي، فلا أحد بالنسبة لسعيد في إمكانه أن يعرض مصير التشتت والضياع أفضل من كونراد.⁽¹⁾ ولا أحد أيضا بالنسبة لسعيد ذاته يمكنه أن يعرض الإمبراطورية بتلك المهارة التي غابت لدى جميع من انتقدتهم نقدا ثقافيا من روائيين الإمبراطورية، لكن «وحده كونراد ذلك الأسلوب الآخر البارع [...] صاغ التجربة الإمبراطورية موضوعا رئيسيا لعمله بكل تلك القوة والمقدرة».⁽²⁾

لقد كانت قراءة سعيد لكونراد وأعماله خاصة رواية "قلب الظلام" تتجاوز كونها محاولة لربط التجربة المعاشة لكونراد بأعماله، حيث عمل سعيد على استخدام الديناميكية بين رسائل كونراد وأعماله الروائية للبحث في الظروف التي تعبر عن مكان الغموض والقلق في أدبه، فأعمال كونراد تمثل علاقته بذاته علاقة تتوسطها اللغة التي تكشف عن التوترات غير المبررة والقوى الأدبية المعقدة.⁽³⁾ فرغم إشارات سعيد المتكررة إلى كونراد كروائي عظيم، إلا أن ذلك لم يجعل كونراد وأعماله في مأمن من النقد الثقافي كما لم يكن في مأمن من نقد "تشيونوا أتشيبي" للخطاب الكولونيالي وتحليلات الإمبريالية في أعمال كونراد، فجمايلية الرواية الكونرادية لم تمنع سعيد من السعي للكشف عن تورطها في فضاءات الإمبريالية الغربية، خاصة رواية "قلب الظلام".

صدرت رواية "قلب الظلام" (Heart of Darkness) لجوزيف كونراد أول مرة في شكل سلسلة من الحلقات التي نشرت في المجلة الأدبية البريطانية (Blackwood's Magazine) بين سنتي 1898م - 1899م ثم جمعت في كتاب سنة 1902م، ضمن مجموعة قصصية بعنوان: (Youth: A Narrative and Two Other Stories).

تعرض الرواية قصة "مارلو" (Marlow) الشخصية الرئيسية وهو بحارة إنجليزي، يتم تعيينه للعمل في شركة أوروبية في إفريقيا لتجارة العاج في الكونغو إبان فترة الاستعمار البلجيكي، يكلف "مارلو" بالذهاب إلى محطة أخرى من محطات الشركة لإحضار المدير "كورتز" (Kurtz)، تسير الرحلة في سفينة بخارية عبر نهر يمر بأعماق الغابات الإفريقية ليصل إلى المحطة التي بها "كورتز" الذي أصبح مريضا يعاني اضطرابات عقلية وفي رحلة العودة يموت

(1) - Edward Said, Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Columbia University Press, 2008, p. 09.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 196.

(3) - Edward Said, Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Op.Cit., p. 09.

"كورتز"، ليعود "مارلو" إلى وطنه ويروي لأصدقائه تفاصيل ومجريات هذه الرحلة الفظيعة، وما اختبره خلالها من ظلامية وعدوان واستغلال وظلم وانتهيار للقيم الأخلاقية، وممارسات أوروبية لإخضاع إفريقيا.

لقد كانت رواية "قلب الظلام" موضوعا خلافيا بين قراء ونقاد هذه الرواية، فبينما اعتبرها البعض نقدا للاستعمار وفضحا لسياسات الامبريالية وتطبيقاتها في إفريقيا المستعمرة، وانتقادا للتمييزات والتقسيمات المفتعلة بين الأبيض وغير الأبيض، نجد في المقابل قراءات أخرى ترى بأن هذه الرواية تفضح الولاء الامبريالي لدى كونراد، الذي عمل من خلال مجرى الأحداث وعبر تصويره للأماكن والأشخاص إلى تعزيز الصور النمطية والتعميمات الجائرة حول الشرق باعتباره فضاء غرائبيا، يفتقر للعقلانية والقدرة على التغيير والتطور ما يجعله يقع في يد السيطرة الغربية كضرورة لإدارة شؤونه التي يعجز عن إدارتها بمفرده، وهذا الموقف الإمبريالي يراه سعيد «مجرد بصورة جميلة في الشكل السردى الثرى لرواية كونراد القصيرة العظيمة قلب الظلام»⁽¹⁾، فجمايلة النص وعظمة السردية لهذه الرواية تتوارى وراءها تأكيدات إمبريالية بتفوق الرجل الأبيض حضاريا، الذي يضعه في مهمة إيصال هذه الحضارة إلى الشعوب غير الأوروبية.

إن قلب الظلام هو قلب إفريقيا: أدغالها، غاباتها، أنهارها، واقعها، بشرة أبنائها، وظلمة جهلهم وتحلفهم وهمجيتهم ووحشيتهم وانحطاطهم ولاعقلانيتهم، أما رحلة "مارلو" فهي رحلة إلى وفي العالم المظلم، والشيء الوحيد الذي كان يكسر هذا الظلام وتلك السوداء هو مستعمرات الرجل الأبيض في قلب إفريقيا.

عقد "كونراد" من خلال تفاصيل الرواية والصور النصية التي عرضها خلالها، مقارنة بين الحياة في لندن كرمز للتحضر والفضيلة، وبين ظلامية العيش في إفريقيا كفناء للعبودية والرذيلة، والتي تسبغ على من يعيش داخلها حظا وافرا من الظلامية والمرض والجنون واتباع الجنس وفقدان الأخلاق والطمع والجشع، تماما كما حدث مع "كورتز"، الرجل الأوروبي الذكي المثقف والذي يشهد له الجميع بحسن الأخلاق، لكن ظروف عمله التي أجبرته على العيش في إفريقيا حولته إلى رجل ظالم طماع وخائن، ثم إلى مجنون ثم إلى مريض إلى أن لقي حتفه هناك، لقد أصابته "لعنة الشرق".

من خلال شخصيتي "مارلو" و"كورتز" يوضح كونراد تجليات الإمبريالية الغربية والممارسات الكولونيالية في الشرق وتحديدًا في إفريقيا، حيث عملت شخصية "كورتز" كرمز للتقدم الغربي، على إثبات كيف يمكن للعقل الغربي أن يسطر على الشرق الهامجي ويخضعه لسلطته، وفي تصوير "كونراد" دفاع الأفارقة عن "كورتز" الذي كان يستعبدهم ويرتكب في حقهم سياسات قمعية وممارسات جائرة، هو إشارة واضحة إلى "ولع المغلوب بالغالب" أو ولع الشرق

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 93.

بالغرب، وخضوع الرجل الأسود لسيادة الرجل الأبيض، وعدم الرغبة في التحرر لأن الاستقلال كان «وفقا على البيض والأوروبيين؛ وكان للشعوب الأدنى أو الخاضعة أن تُحكم فقط».⁽¹⁾

كما نجد ذات التوجه المتعالي في الشخصية الرئيسية في الرواية "مارلو"، فرغم أنه لم يمارس اتجاه الأفارقة أية ممارسات سلطوية إلا أنه استطاع أن ينقل صورة إفريقيا إلى أصدقائه في الغرب كمكان للظلام والوحشية والانحطاط وكفضاء صالح للإخضاع، وإن كان "مارلو" ينقل ما رآه هناك، إلا أنه رأى جزءا فقط من إفريقيا، بقعة صغيرة من الغابات الإفريقية، لكن من خلالها أنتج صورة نمطية وأحكاما تعميمية عن ذلك المكان، وما يوضح عدم صفاء نيته هو أنه لم ينقل صورة "كورتز" في مظهرها المتوحش والمستبد والخائن إلى أوروبا عند لقائه بخطيبة "كورتز"، بل أخفى عنها ذلك الجانب المظلم من حقيقة "كورتز" لتذكره دائما كشخص ذكي ومثقف وخلق. إنه ميل عنصري للرجل الأبيض على حساب الرجل الأسود، الذي يجعل الأوروبي كرجل متحضر يجب أن يظل محافظا على تركيبته الأوروبية أينما ذهب.

كان "مارلو" أيضا قادرا على تحديد من هو الإفريقي الذي يجب وصفه بالمتوحش ومن هو الإفريقي الذي يعتبر بالنسبة له جيدا، ويظهر ذلك في الحدث الذي يرويهِ كونراد عن تعرض سفينة "مارلو" لهجوم من القبائل الإفريقية، تسبب في مقتل ربان السفينة الذي كان زنجيا إفريقيا، الأمر الذي أحن "مارلو" ودفعه لمنع آكلي لحوم البشر الأفارقة الذين كانوا يرتادون السفينة من أكل جثته. وفي ذلك يرى إدوارد سعيد أن "كونراد" من خلال هذه الرواية ورواية "نوسترومو" (Nostromo) كأنه يقول: «نحن الغربيون سنقرر من هو المواطن الأصلي الجيد ومن هو السيء، لأن الأصليين جميعهم لا يملكون وجودا كافيا إلا بفضل اعترافنا بهم».⁽²⁾

يظهر توجه "كونراد" وموقفه من الامبريالية الغربية في المقطوعة المقتبسة من رواية "قلب الظلام" والتي يفتتح بها إدوارد سعيد كتاب "الثقافة والإمبريالية"، في هذه المقطوعة يعترف "كونراد" بأن انتزاع الأرض ممن هم مختلفون عن الغربيين في أشكالهم ولون بشرتهم هو أمر غير مقبول رغم أن الغرب يسمونه "فتحاً" لا "غزواً"، لكن "كونراد" يستطرد قائلاً بأن ما يشفع لهذا الفعل الشنيع هو الفكرة ذاتها: فكرة فتح أراضيهم باسم "الحضارة"، كما فعل "كورتز" لترويض وحشية الأفارقة.

يتلخص موقف إدوارد سعيد من أعمال "جوزيف كونراد" وتحديدًا رواية "قلب الظلام" بأنها قد كانت عملاً أدبيا يكشف عن فظاعة المشروع الإمبريالي الغربي، ويسلط الضوء على مظاهر العنف والتحقير والوحشية التي أفرزها هذا المشروع، فكونراد -وفقا لسعيد- «كان في وقت واحد مناهضا للإمبريالية وإمبرياليا»⁽³⁾، لأنه من جهة لم يكن يرى في الإمبريالية الغربية حاملة للحضارة لأنها تعاني فراغا أخلاقيا كبيرا، لكنه من جهة أخرى ورغم نقده

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 94.

(2) - المصدر نفسه، ص 63.

(3) - المصدر نفسه.

للكولونيالية ومظاهر الإمبريالية، إلا أنه ظل حبيس التصورات الغربية التي تحصر رؤية العالم في المركزية الغربية. "كونراد" رأى الشر الإمبريالي لكنه لم يستطع تخيل عالم تغيب فيه هذه الإمبريالية، ولذلك أسكت المستعمرين في رواياته ولم يعد إليهم أصواتهم، لأنه لم يكن في مقدوره «التسليم بأن إفريقيا وأمريكا الجنوبية كان لهما في أي زمن تاريخ وثقافة مستقلان قام الإمبرياليون بخلخلتها بعنف».⁽¹⁾

2. روديارد كبلينغ: رواية كيم

"روديارد كبلينغ" (Rudyard Kipling) وهو شاعر وصحفي وروائي إنجليزي ولد سنة 1865م في مدينة مومباي بالهند التي كانت مستعمرة بريطانية آنذاك، أمضى حياته متنقلا بين الهند وإنجلترا وبعد زواجه انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم عاد لاحقا لإنجلترا وأمضى بها بقية حياته، عانى كغيره من الكثير من المثقفين على غرار إدوارد سعيد من قلق الهوية وتعقيدات اللغة، فقد كان يتكلم الهندية، والانجليزية، والبرتغالية، عمل صحفيا في الهند وهناك انفتح له باب التأليف الأدبي، فكتب سلسلة من القصص القصيرة وقصص الأطفال وقد نظم قصائد شعرية، وعند عودته إلى إنجلترا وجد نفسه ذائع الصيت كروائي وقصصي، وتواصل بزوغ نجمه من خلال الروايات والقصص التي قدمها والتي تتصف بقوة سردية وجمالية عالية، حصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1907م، توفي سنة 1936م بلندن ودفن في "ركن الشعراء" (Poet's Corner) الخاص بكبار الأدباء والشعراء بـ"دير وستمنستر" (Westminster Abbey).

لقد عمل إدوارد سعيد على تفسير العلاقة بين انتشار الرواية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالموازاة مع تصاعد الإمبريالية واتساع الفضاء الإمبراطوري، فهو يرى أن روايات أواخر القرن التاسع عشر على شاكلة كثير من أعمال "روديارد كبلينغ"، يجب أن تقرأ بوصفها حلقة ضمن خط من الروايات الذي يضم أكثر من تاريخ واحد ينبغي استحضاره، وأن التجربة الإمبريالية لا يجب أن تحصر في كونها تجربة سياسية بحتة، بل في كونها ظاهرة تغلغت في الحياة الثقافية والجمالية الغربية⁽²⁾ خاصة في شقها الأدبي الذي عرضه السرد الروائي.

لذلك فإن تحليل المتن الروائي الغربي في تلك الحقبة من تاريخ أوروبا وفقا لإدوارد سعيد، يتطلب قراءة بوصفه صوتا تعدديا موازيا للتوسع الأوروبي، وهو ما يمنح اتجاهها ووزنا جديدا لكتاب مثل "كونراد" و"كبلينغ"، الذين لطالما تمت قراءتهم كترف وتسلية، وكتاب لا علاقة لهم بالإمبريالية، بالرغم من أن توجهاتهم الإمبريالية وموضوعاتهم الاستعمارية ظلت حاضرة ضمنا أو صراحة في أعمالهم.⁽³⁾

صدرت رواية "كيم" سنة 1901م، وتدور أحداث الرواية في الهند المستعمرة البريطانية حول "كيمبال أوهارا" وهو يتيم إيرلندي ابن رقيب في الجيش الهندي، ينشأ فقيرا في أسواق "لاهور" حاملا معه تعويذة وأوراق تثبت

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 63.

(2) - المصدر نفسه، ص 199.

(3) - Edward Said, Culture and Imperialism, New York: VINTAGE BOOKS, 1994, p. 60.

أصله الأيرلندي، وفي خضم هذه المساواة يلتقي راهبا من "التبت" فينطلقان معا بفضل الإعانات والصدقات في رحلة البحث عن النهر المقدس الذي يطهر الذنوب.

تنعطف أحداث الرواية عندما يتورط "كيم" مع المخابرات البريطانية في "اللعبة الكبرى" ضد روسيا التي تسعى للنفوذ الاستعماري في آسيا، وفي خضم هذه المهمة تُكتشف حقيقة "كيم" كأيرلندي "أبيض" وليس "أصلائي" فيرسل إلى مدارس "سانت كزافيير" ليكمل تعليمه مع أبناء "البيض".

لاحقا ينجح "كيم" في مهمته الاستخباراتية ويواصل رحلة التطهير والشفاء مع معلمه الراهب، وينجح الاثنان في الوصول إلى النهر المقدس من خلال القوة الخلاصية والترميمية التي يكتسبها "كيم" عبر تواصله الجديد مع الأرض؛ تنتهي الرواية بعودة "كيم" إلى "اللعبة الكبرى" وانضمامه الفعلي لسلوك الخدمة الاستعمارية البريطانية.

ففي مقدمة كتاب "الثقافة والامبريالية" يشير إدوارد سعيد إلى رواية "كيم" لروديارد كبلينغ، فسعيد لا يتردد في وصف الرواية بالعظيمة، وبأنها من جملة الأعمال الأدبية التي يرى فيها سعيد قدرا عاليا من عظمة التخيل الإبداعي،⁽¹⁾ كونها شغلت مكانة مميزة وخاصة جدا في الرواية الإنجليزية وفي المجتمع الفيكتوري المتأخر،⁽²⁾ لكنه في المقابل لا يتحرج في نعتها بالعمل الامبريالي، لأن القراءة التي تتجاوز جمالية النص تظهر "كبلينغ" الروائي العظيم بمظهر الإمبريالي اللانساني، كونه ينكر على شعب الهند أية قابلية للتغير أو التطور السياسي ضمن منظومة من الأحكام التعميمية الجائرة.⁽³⁾ كما أنه طوال أحداث الرواية - تماما كما في بقية أعماله - يؤكد كبلينغ على الفصل بين الأبيض وغير الأبيض.

يرى إدوارد سعيد أن "كبلينغ" لم يكن يكتب من وجهة النظر التي تعطي الأحقية للرجل الأبيض في السيطرة على مستعمرة هندية فحسب، بل كان إضافة إلى ذلك يكتب من منظور نظام كولونيالي يكتسب صفة الحقيقة في اقتصاده وتاريخه وعمله، لذلك نجده ينتقد القراءات العديدة لكبلينغ والتي تعجب بتمثيله للهند كمكان سرمدى جوهري وثابت، معتبرا أن هذا التصوير يعود إلى أن "كبلينغ" اختار متعمدا أن يرى الهند كذلك،⁽⁴⁾ تماما كما اختار أن يكون تصويره للهند يقع ضمن علاقة تناقضية عميقة مع تطور حركة الاستقلال الهندية.⁽⁵⁾ حتى أنه صور التمرد الشهير للهنود سنة 1857م على أنه مجرد انحراف، بدلا من وصفه كتعبير عن اعتراض هندي جاد ضد الحكم البريطاني الكولونيالي.⁽⁶⁾

يؤكد سعيد بأن قراءته لأي عمل روائي أو أدبي غربي على شاكلة رواية "كيم" لا يعني ذلك أنه سيمس بسلامته الجمالية، غير أنه وإلى جانب ذلك يعرض ما وراء هذه الجمالية إلى التفكير وإعادة القراءة والتأويل

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 10.

(2) - Edward Said, Culture and Imperialism, Op.Cit., p. 32.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 10.

(4) - المصدر نفسه، ص 198.

(5) - Edward Said, Culture and Imperialism, Op.Cit., p. 32.

(6) - Ibid., p. 75.

والكشف عما هو كامن وراء هذه الجمالية، من إقرارات وأحكام تسمح للنقاد باستجلاء وجهات نظر سياسية يصفها سعيد بالقيحة والبشعة وذلك بالنظر إلى كونها تجرد غير الأوروبي من إنسانيته، واضحة إياه في موضع من الدونية التي تفضح عنصرية فجّة وميلاً غربياً متعطشاً لاستعباد الشعوب الشرقية.⁽¹⁾ لذلك يرى بأنه من الضروري قراءة النصوص الروائية العظيمة وربما الأرشيف الكامل للثقافة الأوروبية والأمريكية الحديثة وما قبل الحديثة بجهد، لاستخلاص وإعطاء الأهمية والصوت لمن لا صوت لهم، أو الذين يتم تمثيلهم أيديولوجياً كهوامش، مؤكداً أنه يقصد شخصيات "كبلينغ" الهندية.⁽²⁾

تظهر الرواية إلى حد بعيد وكأنها تصوير ذاتي لشخصية "كبلينغ" من خلال بطل الرواية "كيم"، فالاثنتان يتقاطعان في كونهما أوروبيين نشأ كل منهما داخل الهند وعاش ضمن شعبها وطبيعتها وكون مشاعر داخلها، حتى أن "كبلينغ" ابن ذلك المعلم والفنان المرحف، جعله في رواية "كيم" ذلك الأمين الإنجليزي لمتحف "لاهور" العتوف والذي يتلقى "كيم" إعانات منه لرحلته مع معلمه، ورغم ما عاشه في الهند ولأهلهما الأول كان للإمبراطورية البريطانية، وهو ما جعل سعيد يقول عن "كبلينغ" أنه: «ظل دائماً إمبريالياً ينتمي إلى حزب المحافظين».⁽³⁾

لقد كانت مهارة "كبلينغ" السردية عالية وكان يتمتع بذكاء حاد إلى درجة أنه صور ولاءه الإمبريالي ملفوفاً بمشاعر المودة للحياة في الهند، وهو الأمر الذي يوقع أي قارئ لرواية "كيم" في التباس وحيرة، عبر عنها سعيد في تساؤلاته عن كيفية فهم تصوير "كيم" للهند وشعبها، أكان تصويراً يضع الهندي في مرتبة أدنى من الرجل الأبيض، أم أنه يجعل الإثنين في مرتبة واحدة. إن الإجابة عن أمر كهذا لا يراها سعيد أمراً هيناً ولا هي بتلك التي تحوز على الاتفاق بين غالبية القراء لكبلينغ، لأن قارئاً هندياً سيلتمس بوضوح نزعة عرقية وميلاً عنصرياً معروضاً في جملة من الصور النمطية عن الشرق المستفافة من تراث التمثيلات الغربية، بينما القارئ الغربي سيزيل تهمة العنصرية والتوجه الإمبريالي عن "كبلينغ" واصفاً إياه بالروائي الذي ظل وفياً لحياته في الهند ولمشاعر الألفة والمودة التي تربطه بذلك المكان.⁽⁴⁾

كانت رواية "كيم" -وفق سعيد- رواية ذكورية بامتياز، ويمكن إضافة رواية "قلب الظلام" لكونراد والتي لا تقل عن الأولى ذكورية، فأغلب شخصيات الروايتين رجالاً، وتجري الأحداث عنهم، منهم، وإليهم، أما النساء فإن دورهن يكاد لا يذكر، كونه باهتاً لا يترك أثراً. ولعل هذا التصوير لم يكن أمراً اعتباطياً، لا سيما وأنه يذكرنا بمشهد "فلوير" والمخطبة المصرية "كشك هانم"، الرجل هو الغرب ومكمن القوة والصوت، والمرأة هي الشرق ورمز الضعف والصمت، وضمن أحداث رواية "كيم" يقول البطل "كيم": «أن يكون المرء معرضاً لمضايقات النساء أبداً، يعني أن

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 10.

(2) - Edward Said, Culture and Imperialism, Op.Cit., p. 66.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 198.

(4) - المصدر نفسه، ص 199.

يعاق عن لعب "اللعبة العظيمة"»⁽¹⁾ لعبة السيطرة والتوسع والإمبراطورية والكولونيالية والامبريالية التي لا يفقه فيها النساء "العولم الشرقية" شيئا، سوى كونها فضاءات لممارسة الانتهاك والإخضاع.

ويرى سعيد أن رواية "كيم" تشكل توليفة بين الجمال والتعقيد، كونها سلطت الضوء على مرحلة تاريخية بطريقة مضيق، لكنها جعلت هذا العرض مشبعا بنبرات التعالي الغربي والإقصاء المتعمد الذي كان طابعا ميز الأعمال الفنية العظيمة في الغرب، لكن الذي أضاف على هذه الرواية تفردا هو أن "كبلينغ" لم يكن -وفق سعيد- شخصا محايدا فيما يخص الوضع الأنجلو-هندي، بل كان صاحب موقف صريح وأثر بارز⁽²⁾ حيث لم تكتفِ هذه الرواية بالاعتماد على التاريخ الطويل الذي ساد المنظور الأنجلو-هندي، عبر تصوير الهند وعرضها من خلال عدسة أوروبي عاش بها، لكن هذه الرواية ذاتها تنبأت عبر مجريات أحداثها، باستحالة التمسك بهذا المنظور الثنائي وبكونه سيزول لا محالة، رغم ادعاءات الامبريالية بأن الهند بواقعها كانت تتطلب وصاية لا نهائية من الإمبراطورية البريطانية.⁽³⁾

3. جين أوستن: روضة مانسفيلد

"جين أوستن" (Jane Austen) هي روائية إنجليزية، ولدت سنة 1775م، نشأت ضمن عائلة محبة للعلم والأدب والفن، وهو الأمر الذي أتاح لها فرصة الاهتمام بمجال الأدب والتأليف الروائي، فقد كانت أمها تكتب الشعر، وكان والدها متعلما محبا للقراءة وجمع الكتب التي استفادت منها في صقل موهبتها في الكتابة والتي بدأت تتشكل في سن المراهقة، كتبت "جين" ستة روايات، نشرت أربعة منها أثناء حياتها، واثنين بعد وفاتها، وبعض هذه الروايات تم تجسيدها سينمائيا، إلى جانب الروايات كتبت العديد من القصص القصيرة والمسرحيات والأشعار، ما جعلها تعد من أهم روائي القرن التاسع عشر في إنجلترا، توفيت سنة 1817م.

يرى إدوارد سعيد أن "أوستن" على غرار "وليام ذاكري"، "دانيال ديفو"، "وولتر سكوت"، و"تشارلز ديكنز" الذين كانوا أصحاب سرديات سابقة لا تصنف في العادة على أنها ضمن السرديات ذات العلاقة الوطيدة بالإمبراطورية، مقارنة مع السرديات اللاحقة التي تتناول التجربة الإمبراطورية كموضوع رئيسي كما في كتابات "كونراد" و"كبلينغ"، فقد كان واضحا لسعيد أن «وعي أوستن للإمبراطورية يختلف عن وعي كونراد وكبلينغ، والتلميح إليه أكثر عرضية لدى الأولى منه لدى الآخرين [...] ولا تبدو أوستن واعية إلا وعيا غامضا لتفاصيل تلك النشاطات»⁽⁴⁾ لكن يرى أيضا أن السرديات السابقة هي التي مهدت الطريق للاهتمام الكبير بالإمبراطورية والذي تجلى بشكل واضح في مؤلفات أواخر القرن التاسع عشر.⁽⁵⁾

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 200.

(2) - المصدر نفسه، ص 199.

(3) - المصدر نفسه، ص 66.

(4) - المصدر نفسه، ص 156.

(5) - Edward Said, Culture and Imperialism, Op.Cit., p. 75.

إدوارد سعيد يعتبر "جين أوستن" من بين الكتاب والروائيين الذين كانوا يتوجهون بكتاباتهم إلى الجمهور الغربي حصراً، حتى حين كانوا في مساردهم الروائية يشيرون إلى مناطق تقع ما وراء البحار تحت سلطة الأوروبيين، فأوستن ومن خلال رواية "روضة مانسفيلد" أشارت إلى "أنتيغوا" (Antigua) إحدى جزر الكاريبي، والتي كانت مستعمرة بريطانية سابقاً، متحدثة عنها للجمهور الأوروبي دون أن تضع في اهتمامها أية أفكار عن الاستجابات التي يمكن أن يبديها الأصليون الكاريبيون نتيجة ظهور بلادهم ضمن نسق من اللامبالاة والصمت العام الذي يسند إليه حضورها في الأعمال الروائية.⁽¹⁾

صدرت رواية "روضة مانسفيلد" (Mansfield Park) سنة 1814م، وتدور الرواية حول "فاني برايس" الفتاة اليتيمة والفقيرة التي تنحدر من مدينة "بورتسموث" المهملة نسبياً، تنتقل "فاني" للعيش في بيت خالتها الغنية "نوريس وورد" وزوجها السير "توماس برترام" في "روضة مانسفيلد" بالريف، وعبر سلسلة من الأحداث التي يرسمها خيال "أوستن" للبطلة "فاني"، تحظى فاني بمقام عال وتصل إلى السلطة بطريقة سلبية دون جهد سوى أنها كانت تقوم سلوكات الآخرين الشريرة وفقاً لرؤيتها الأخلاقية، لكنها تصل في النهاية إلى مبتغاها وهو الزواج من ابن خالتها "إدموند برترام"، كما تعرض الرواية الكثير من الأحداث التي تغير أدوار الشخصيات وأماكنهم فكانت بذلك مثل «روايات كثيرة أخرى، تدور بالضبط حول سلسلة من أفعال الإزاحة وإعادة الموضوعة في الفضاء».⁽²⁾

تتحدث الرواية عن كون عائلة "برترام" تعيش من إقطاعتها في "أنتيغوا"، وهذه الجزئية في الرواية لم يجعلها النقد الثقافي لسعيد تمر مرور عابراً، لأنه لا يعتبر إشارة "أوستن" إلى "أنتيغوا" المستعمرة البريطانية أمراً بريئاً ولا هو اعتبارياً «إذ أنها كانت قادرة على أن تفعل شيئاً آخر لتبرهن على ثراء السير توماس»⁽³⁾، يستنتج سعيد من خلال هذه الإشارات المكانية أن الفضاء الإنجليزي الذي يُدلى عليه بروضة مانسفيلد، مهما بدا في حالة من الانعزال إلا أنه كان يتطلب دعماً من الفضاءات الواقعة وراء البحار.

يلتمس سعيد وجود قاسم مشترك بين "جين أوستن" وبطلة روايتها "فاني برايس" في مسألة الجغرافيا والمكان، فهو يرى أن "أوستن" وعلى مدى غالبية النصف الأول من الرواية تجعل استخدام المكان أو الفضاء وفهمه يتم بطريقة خاطئة، وفي المقابل فإن "فاني" عندما تصل في البداية إلى بين السير "لويس برترام" كطفلة في العاشرة جاهلة، ويتم وضع دلالة على جهلها في عجزها عن تجميع وتركيب خارطة صحيحة لأوروبا.⁽⁴⁾

تقوم "أوستن" من خلال شخصية السير "توماس برترام" السيد الأول في "روضة مانسفيلد" وصاحب إقطاعة في "أنتيغوا"، بمزامنة السلطة البيتية مع سلطته على إقليمه المستعمر «إنها لترى بوضوح أن امتلاك روضة

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 134.

(2) - المصدر نفسه، ص 152.

(3) - المصدر نفسه، ص 156.

(4) - المصدر نفسه، ص 153.

مانسفيلد وحكمها هما امتلاك وحكم لإقطاعية امبريالية مترابطة معها ترابطا وثيقا، إن لم نقل محتما»⁽¹⁾ وفي ذلك دلالة خفية على مزمنة أوسع، وهي مزمنة السلطة المحلية للإمبراطورية البريطانية مع سلطتها العالمية على مستعمراتها في الشرق، ورؤيتها لأن السلطة المحلية تستدعي السلطة على المستعمرات وإدارتها والتحكم فيها.

ويرى سعيد أن ذلك يعود إلى أن كلا من الإمبراطوريتين الفرنسية والإنجليزية كانتا مختلفتان في تعاملهما مع المستعمرات عن الإمبراطوريات السابقة (الرومانية، الإسبانية والبرتغالية) هذه الامبراطوريات التي كانت تقيم مستعمرات بهدف السلب والنهب للثروات فقط، بينما في حالة الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية كان الهدف ليس مجرد النهب والسلب، بل كان «مشروعا بعيد المدى، مربحا ومستمر، وقد تنافستا في هذا المشروع، وبلغ التنافس ذروته في مستعمرات الكاريبي»⁽²⁾ وهو ما تطلب حسن التنظيم والتسيير داخل المستعمرات والاهتمام بالتنمية.

تتحدث "أوستن" عن اكتشاف "فاني" من جديد لبيتها الأول في "بورتسموث"، لكنها ترفضه بعد أن رأت ملذات الجمال والعاطفة والترف وحسن الإدارة والسلطة في "مانسفيلد"، فهي لم تستطع تحمل صغر المنزل، رقة جدرانها، وضآلة وعي والدها كنتيجة لانتمائه لهذا الفضاء بهذه المقومات، وهو الأمر الذي تعبر عنه "أوستن" بدقة، «كانت الشمعة الوحيدة منصوبة بينه وبين الجريدة، دونما إشارة إلى احتمال كون ذلك مريحا "أو غير مريح" لها»⁽³⁾ في إشارة إلى دور الفضاء الرحب وحسن إدارته في تدارك أخطار السلوك وضآلة الوعي الناجمة عن الفضاءات الأصغر، اللإجتماعية، المتوحدة، والانعزالية⁽⁴⁾. ويبدو أن الفضاءات الرحبة هي فضاءات الإمبراطورية والفضاءات الأصغر هي الفضاءات التي يتم استعمارها استكمالا للمهمة الحضارية التي تستدعي إلحاقها بالركب الحضاري.

وفي حديث إدوارد سعيد عن دوره كناقد لـ "جين أوستن"، يؤكد أنه استشف من خلال أعمالها خاصة "روضة مانسفيلد" تأييدا خفيا ومستترا للعبودية، لا يظهر للقارئ العادي لكنه يظهر للنقاد،⁽⁵⁾ ويتجلى ذلك في إقطاعية "أنتيغوا" ومستنبطة السكر التي كان يجلب إليها العبيد من الهند للخدمة فيها، دون أن تقوى "أوستن" على الاعتراف بأن "روضة مانسفيلد" تعيش على ظهورهم، ويظهر جانب من الخضوع والاستعباد أيضا في شخصية "فاني" التي لم تملك حق الانتماء إلى الفضاءات الرحبة والمنظمة والتي تدار بشكل جيد، بل إن ذلك تطلب منها أن تغادر بيتها في "بورتسموث" كسلعة منقولة من نط ما،⁽⁶⁾ وحتى السير "توماس" في تربيته لأبنائه كان يبدي كثيرا من القسوة وكان الأبناء يبدون كثيرا من الخضوع والانقياد.

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 154.

(2) - المصدر نفسه، ص 157.

(3) - المصدر نفسه، ص 155.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 113.

(6) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 156.

إن "أوستن" هنا في هذه الرواية لا تبدي أي رفض صريح للإمبريالية، كما أنها في الوقت ذاته لا تبدي دعمها الصريح للإمبراطورية لكنها لا ترى "أنتيغوا" كإقليم يجب أن يستقل وهو الآن يقع تحت السيطرة الكولونيالية للإمبراطورية البريطانية، بل تراه مكانا مناسباً ليمارس فيه السير "توماس" مشاريعه، برأسمال السير "توماس" ذاته، لأن هذا الإقليم لا يملك رأس مال مستقل، يتضح ذلك في تحليل "جون ستيوارت ميل" لأمر هذه المستعمرات في نص عرضه إدوارد سعيد في كتاب "الثقافة والإمبريالية" وفيه يقول "ميل": «إن مستعمراتنا [...] لا يمكن أن تعتبر بلدانا لها رأسمالها المنتج [...] إن رأس المال المستخدم كله رأسمال إنجليزي»⁽¹⁾ وهذا لا يعني أبداً أن نسائي بين تواطؤ "ميل" مع الامبريالية بالحديث العرضي لأوستن عن الفضاء الامبراطوري كحقيقة واقعة لا يمكن رفضها، وواقعاً معيشاً يمكن تصويره روائياً.

لقد قضى سعيد وقتاً طويلاً في قراءته وتحليله لرواية "روضة مانسفيلد" ضمن المنظور الكوني الذي طرحته "أوستن"، وعبر تقديم قراءة متأنية متممة للقراءات السابقة للرواية، مؤكداً أن فهم بنية المواقف والإحالات لا يتم إلا من خلال قراءة الرواية كاملة، لينتهي سعيد بإعلان موقفه الصريح من هذه الرواية التي لا يتردد في تصنيفها ضمن التراث المكتون من الروائع الأدبية العظيمة، لكنه يؤكد أنها تفتح مجالاً واسعاً للثقافة الامبريالية الداخلية التي مكنت بريطانيا من أن تصبح إمبراطورية وتغنم بالأراضي والمستعمرات، وهو ما يجعل أي قارئ للرواية كجزء من بنية المشروع الإمبريالي للإمبراطورية البريطانية أن يعيدها ببساطة إلى موضعها ضمن روائع الأدب البريء.⁽²⁾

4. ألبير كامو: الغريب

"ألبير كامو" (Albert Camus)، فيلسوف وجودي، روائي وصحفي فرنسي، ولد في "الجزائر" سنة 1913م لأب فرنسي وأم من أصل إسباني، كان من المستوطنين الفرنسيين وبالأحرى من طبقة "الأقدام السوداء" (*) بالجزائر التي كانت تحت سلطة الاستعمار الفرنسي، درس الفلسفة وتحصل على شهادة عليا سنة 1936م، عمل صحفياً في الجزائر في جريدة "الجزائر الجمهورية"، وعند توقفها عن الصدور سافر إلى باريس وعمل صحفياً في جريدة "المساء الباريسية"، كتب الكثير من الروايات والمسرحيات، وتحصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1957م، قبل ثلاث سنوات من وفاته (1960م) بحادث سير بالقرب من مدينة "سانس" الفرنسية.

يتحدث مقدم ومراجع النسخة المترجمة لرواية "الغريب" لكامو "عبد الله لقديم" عن كون "كامو" اهتم بانحيازه العلني لفرنسة الجزائر، عندما سئل من طرف بعض الطلبة جزائريي الأصل في "السويد" عن موقفه من استقلال الجزائر، فأجاب بأنه لو طلب منه الاختيار بين استقلال الجزائر وأمه لاختار أمه.⁽³⁾ ويعزي البعض ذلك

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 156.

(2) - المصدر نفسه، ص 161، 162.

(*) - (Pieds-Noirs) تطلق على الفرنسيين الذي ولدوا في شمال إفريقيا.

(3) - ألبير كامو، الغريب، ترجمة: محمد بوعلاق، دار تلاتينقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2013، ص 06.

لكون "كامو" كان مولعا بحياته بالجزائر، لذلك اعتبر أن استقلالها سيحرمه من حياته هناك وهو سبب دعوته لإقامة "جزائر فرنسية"، لكن الأمر لا يبدو كذلك لأن "كامو" غادر الجزائر إلى فرنسا وأكمل حياته هناك ولم يعد للجزائر إلا للزيارة أو إلقاء المحاضرات، وتوفي قبل استقلال الجزائر بسنتين.

وحول هذا الأمر يعتقد إدوارد سعيد أن ما كان يحول دون إعلان "كامو" الصريح موالاته للكونولونية الفرنسية هو أنه ولد في الجزائر وترعرع فيها، وعند مغادرته لها عائدا إلى موطنه الأصلي "فرنسا"، ترك أهله وراءه في الجزائر، ولذلك كان دخوله في صراع مع جبهة التحرير الوطني الجزائرية قصة مصيرية (حياة أو موت).⁽¹⁾ لكنه رغم ذلك فقد كان من خلال أعماله الروائية «صاحب تدخلات في تاريخ الجهود الفرنسية في الجزائر، لجعل الجزائر فرنسية والإبقاء عليها فرنسية».⁽²⁾

يصف الدكتور "كمال أبو ديب" في مقدمته كترجم لكتاب "الثقافة والإمبريالية"، تحليلات إدوارد سعيد وقراءاته النقدية للروائي الفرنسي-الجزائري "ألير كامو"، بأنها كانت من أخطر وأقوى القراءات التي جعلت من "كامو" الروائي ومادته الروائية موضوعا للقراءة والنقد. فقد رفعت هذه القراءات عن "كامو" سريته وولعه بالشرط الإنساني والتجربة الوجودية، حيث ركز من خلال أعماله على تصوير معاناة الإنسان وتجربته الوجودية أكثر من اهتمامه بالحبكة وشرط الإثارة، وذلك لأن سعيد لم يكن يرى في كتابات "كامو" ذلك النوع البريء من الكتابة الأدبية، بل إن تفسيره للمكونات الأساسية لأعمال "كامو" في ضوء المسائل المعرفية المتعلقة بمنظوره الإمبريالي كشفت لسعيد أن جوهر مؤلفات "كامو" هو الدفاع عن إمبريالية الإمبراطورية الفرنسية.⁽³⁾

يرى سعيد أن "كامو" حظي بالاهتمام أكثر بعد وفاته بفضل سردياته التي كانت في زمن كتابتها متعلقة بمواقف معينة، لكن النظر إليها قد اختلف بعد القراءات التمهيدية الدقيقة التي كشفت عن مواقف أخرى تتضمنها هذه السرديات والتي تتوارى خلف ما كان يبدو واضحا وصريحا فسرديات "كامو" حول «المقاومة والمجاهدة الوجودية، التي بدت ذات يوم متعلقة بصد الفناء والنازية ومعارضتهما، فإنها يمكن أن تقرأ الآن كجزء من المناظرة حول الثقافة والإمبريالية»⁽⁴⁾ وهو ما جعله في عين سعيد إمبرياليا متأخرا جدا، لكنه استمر بعد انقضاء الفضاء الإمبراطوري كاتباً ذا نزعة كونية تضرب جذورها في عملية استعمارية.⁽⁵⁾

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 234.

(2) - المصدر نفسه، ص 235.

(3) - المصدر نفسه، ص 13.

(4) - المصدر نفسه، ص 233.

(5) - المصدر نفسه.

كتب "كونر كروز أوبراين" (*) (Conor Cruise O'Brien) في وصف "كامو" قائلا: «ما من كاتب آخر، حتى كونراد نفسه، أكثر تمثيلا للوعي والضمير الغربيين في العلاقة بالعالم غير الغربي»⁽¹⁾ يعلق سعيد على ذلك رافضا استخدام مصطلح "الوعي الغربي" كبديل يهذب "السيطرة الغربية"، كما يعترض أيضا على استخدام "أوبراين" لمصطلح "حدود أوروبا" كدلالة على مستعمراتها، يشير سعيد إلى أن تلك الحدود هي ما وراء حدود أوروبا، هي اقتحام لكيان جغرافي آخر.⁽²⁾

لقد قال سعيد عن "كامو" كما قال عن "أوستن" سابقا، أنه يكتب إلى جمهور غربي حصرا، رغم تضمن أعمالهم لإشارات إلى أماكن ما وراء البحار، ولعل موقف "أوستن" يبدو أقل وأخف تناقضا وحدية من موقف "كامو" الذي كتب للجمهور الغربي وهو الذي ولد وترعرع في الجزائر وجعلها موطن أشهر رواياته "الغريب" التي من خلال أحداثها وشخصياتها، يبدو الأمر برمته موجها للمتلقى الغربي الذي لا يجد عبئا أو حرجا في تقبل معايير "كامو" السردية، ولعل "كامو" كان يتعمد ذلك لأنه كان يرى في الجزائر جزءا من فرنسا وكان من دعاة فكرة "الجزائر الفرنسية".

تدور أحداث رواية "الغريب" التي صدرت سنة 1942م في الجزائر، في إطار من العبثية التي ميزت فلسفة "كامو" وكتابات، بطلها "مرسو" وهو مستوطن فرنسي يتلقى خبر وفاة والدته التي كانت تعيش بدار المسنين لكنه يبدي نوعا من البرود واللامبالاة، التي تظهر تجاه كل شيء فلا شيء له قيمة بالنسبة له لا حياة ولا وموت، فهو لا يمانع الجلوس مقابل جثة والدته يشرب السجائر ويحتسي القهوة، لكن الحدث الأهم في الرواية هو جريمة القتل التي ارتكبها "مرسو" في حق المواطن الجزائري، لا لأي سبب، وأثناء التحقيق لم يدافع "مرسو" عن نفسه رغم الفرص التي منحت له من المحكمة لتبرئة نفسه، لكنه لم يفعل، فحكم عليه بالإعدام ليس فقط كقصاص عن جريمته بل الأهم استنكارا لشخصيته الغربية والباردة.

يتساءل إدوارد سعيد عن سبب اختيار "كامو" للجزائر كإطار مشهدي جغرافي لروايته "الغريب" و"الطاعون" وعمله القصصي "المنفى والملكوت"، إذا كانت المرجعية الرئيسية لهذه الأعمال خاصة الروائية منها تحيل إلى اعتبارها فرنسا بصورة عامة، وعن ذلك يجيب سعيد مستعينا بتعليقات "أوبراين" وقراءاته لكامو، حيث يعتبر "أوبراين" أن ذلك الاختيار لم يكن فعلا بريئا، بل إن "كامو" تعمد استخدام الجزائر كعامل مساعد إلى جانب السرديات التي تضمنتها هذه الأعمال إما لتسويق السلطة الفرنسية بشكل مستتر أو لا واعٍ أو على الأقل جعلها محاولة عقائدية لتجميل هذه السلطة.⁽³⁾

(*) - منقذ إيرلندي (1917 - 2008م) صاحب مواقف سياسية صريحة، حيث كان سباقا في الكشف عن العلاقة بين أعمال ألبير كامو الروائية وبين الاستعمار الفرنسي، لكنه في وقت لاحق تغير انتماءه السياسي وأصبح مساندا لسياسات الغزو الإسرائيلي. (انظر: إدوارد سعيد تعقيبات على الاستشراق، ص 153).

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 233.

(2) - المصدر نفسه، ص 234.

(3) - المصدر نفسه، ص 235.

وفي سبيل ذلك يستخدم كامو "محكمة مرسو" ليبيدي انخيازه للكولونيالية من خلال صورة العدل التي رسمها للنظام الاستعماري الفرنسي، الذي اقتص للضحية الجزائري الذي «لا اسم له ويبدو بدون تاريخ»⁽¹⁾ من المجرم المستوطن الفرنسي "مرسو" بالحكم عليه بالإعدام، لكن الحقيقة هي أن كل محاولات المحكمة لإنقاذ هذا المستوطن المجرم باءت بالفشل، من خلال رفض الجاني اصطناع أي مبرر ينقذه من ذلك المصير، كادعاء الدفاع عن النفس، لكن المجرم أبى ذلك وترك الجريمة في إطار التمييز العنصري ضد الجزائريين.

رواية "الغريب" على غرار أعمال "كامو" الأخرى كانت ولا تزال لدى النقاد "حكاية مثلية عن الشرط الإنساني"، لكن إدوارد سعيد من خلال نقده الثقافي وقراءاته الجديدة يرفع عن "كامو" هذا الولع بالشرط الإنساني مظهرا إياه بمظهر الإمبريالي المتأخر، فقراءة سعيد تكشف عن التناقضات الشائكة في شخصية "كامو" وفي أعماله الموالية للجزائر الفرنسية، المعارضة لفكرة الاستقلال الجزائري، والتي تمثل الأصلائي كشخص بلا اسم، وبلا تاريخ، وبلا أب أو أم، شخص جدير بأن نمحه دور القتل في روايات "كامو" كالغريب والطاعون، وهنا تكمن إخفاقات "كامو" حسب سعيد الذي يرى أن "كامو" «كان أمامه دائما البديل الأصعب والأشد تحديا المتمثل أولا في محاكمة احتلال فرنسا للأراضي والسيادة السياسية ثم رفضهما»⁽²⁾ فهو اختار أن لا يكون كجان بول سارتر الذي لا يخفي سعيد إعجابه به كونه صاحب رسالة قادرا على التصريح بها علانية.

ثانيا: أدب الرحلة والشرق المتخيل:

إضافة إلى لوحات المستشرقين والرسومات والمسوحات المعمارية، شهدت القرون الثلاثة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر انتشار روايات السفر التي لقيت دعمها من طرف المصالح الاستعمارية للحكومات الغربية،⁽³⁾ فقد كان أدب الرحلة من أهم التجليات النصية للخطاب الاستشراقي، كونه يستمد سردياته من وقائع التجربة المباشرة في الشرق، فاكتمب بذلك ثقة القارئ الغربي، ومن جهة أخرى تكمن قوته في كونه يتلقى الدعم والتشجيع وضمان الاستمرارية من المصالح الاستعمارية الغربية التي عملت على تهيئة الظروف الملائمة لإنتاج هذا الأدب وتسهيل وتيرة انتشاره بما من شأنه أن يخدم الغايات الإمبريالية، فبعض «الرحلات وبالأخص الممولة من الجهات والمؤسسات ذات الأهداف السياسية وغيرها لم تكن ذات مقاصد سلمية في أغلبها، بل كانت ذات نوايا استغلالية غايتها السيطرة على الآخر الشرقي»⁽⁴⁾.

بعد صدور كتاب "الاستشراق" أصبح الاهتمام بأدب الرحلة في سياق الدراسات النقدية ما بعد الكولونيالية، فإلى جانب قراءته التفكيكية للنصوص الروائية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عمل

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 236.

(2) - المصدر نفسه، ص 244.

(3) - Bozdoğan, Sibel. "Journey to the East: Ways of Looking at the Orient and the Question of Representation." Journal of Architectural Education (1984-) 41, no. 4 (1988), p. 39.

(4) - محمد كريم الساعدي، مرجع سابق، ص 69، 70.

إدوارد سعيد على إعادة قراءة المتون الأدبية لروايات السفر وسرديات الرحلة، مسائلها هذه المنتجات الأدبية ومدى صدق تمثيلاتها للشرق، كاشفا عن آليات التمثيل التي صاغت هذه النصوص من نمطية وتعميم واختزالية والانطلاق من أحكام مسبقة ساعيا لإثبات صحتها من خلال زيارة الشرق، وكان هدف سعيد من خلال قراءاته إلى فضح التواطؤ الأدبي مع الإمبريالية، وكشف العلاقة بين المصالح الاستعمارية الغربية والروائيين المرتحلين نحو الشرق زيارة أو إقامة، كما كان يهدف إلى إقامة جرد لكتابات الرحلة ويعيد تصنيفها إلى ما يقدم ملاحظات وأوصاف علمية وإلى ما يقدم شهادات وأقوال شخصية، لذلك نجده يشدد على ضرورة أن يخلع أي أوروبي أقام في الشرق من سجله المقدم للاستشراق كل الأوصاف الشخصية، من أجل اكتساب أوصاف علمية موضوعية من شأنها أن تمكن المستشرقين اللاحقين من الاستفادة منها في بناء ملاحظاتهم العلمية.

يصنف إدوارد سعيد كتابات الرحلة في مجملها إلى ثلاثة أصناف رئيسية: أما الأول فتمثله فئة الكتاب الذين اتخذوا من رحلتهم إلى الشرق طريقا لتزويد الاستشراق بالمادة العلمية والملاحظات الواقعية، كرحلة "إدوارد ويليام لين"، أما الصنف الثاني فهم كتاب ينطلقون نحو الشرق مدفوعين بذات الغرض، لكنهم لا يستطيعون مجارة الصنف الأول في استبعاد وعيهم الفردي الذي يظهر في أعمال "ريتشارد فرانسيس بيرتون"، أما الصنف الأخير فهو طائفة الكتاب الذين تمثل لهم رحلة الشرق مشروعا انفعاليا، يعيشونه بوعيهم الفردي ويسجلون ملاحظاتهم بمشاعرهم التي تظهر من خلال جماليات نصوصهم كما عند "ألفونس دي لامارتين"،⁽¹⁾ وكل هذه الأنماط تخضع للأنا الأوروبية.

1. إدوارد ويليام لين: وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم

"إدوارد ويليام لين" (Edward W. Lane) هو مترجم ومعجمي وأديب بريطاني ولد سنة 1801م، ارتحل إلى مصر سنة 1825م وأقام هناك فترة طويلة، ثم دَوّن بين سنتي (1833، 1835م) هذه الرحلة في كتاب "وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم" (* (An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians) الذي صدر سنة 1836م، كان يجيد اللغة العربية فعمل على ترجمة القرآن الكريم، إلى جانب ترجمة كتاب "ألف ليلة وليلة"، كان "لين" مستشرقاً بارزاً من المستشرقين الأوائل وحازت كتاباته على شهرة وانتشار واسعين، وبقي مرجعية أساسية لمن بعده من المستشرقين والحجاج، توفي سنة 1876م.

يصنف إدوارد سعيد كتابة "لين" ضمن نمط الأعمال الاستشراقية التي يغيب فيها كل ما يتعلق بالمؤلف،⁽²⁾ حتى يتجلى الشرق بحقيقته الواقعية، لأن غاية المؤلف عنده هي الارتحال إلى الشرق بغرض تزويد الاستشراق بالمادة

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطنة الإنشاء، مصدر سابق، ص 174.

(*) - يختلف عنوان الكتاب عند نقله للعربية وهذه بعض عناوين الترجمات العربية: مسرد لمسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، سرد لأخلاق وعادات المصريين المعاصرين، المصريون المعاصرون: شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 272.

العلمية من خلال الملاحظة الفعلية لمجريات الحياة الشرقية. فلم «يستطع أي من "الحجاج"، فرنسيين كانوا أم انجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مثلما فعل إدوارد لين»⁽¹⁾ حيث يرى إدوارد سعيد أن "لين" كان مستعداً أن يضحي بذاته وينكرها في سبيل إحياء مذهب المستشرق الذي دخل مجال الموضوعية غير الشخصية للمبحث التقني لجعل من كتابته عملاً يستفيد منه الآخرون.⁽²⁾

وكانت مشكلات هذا النمط من الكتابات الاستشراقية التي تصنف ضمنه كتابات "إدوارد لين"، تنحصر في أمرين حسب إدوارد سعيد، فالأول أن هذه الكتابات قائمة على ثقة غربية بإمكان الغرب إنتاج تمثيلات وإطلاق أوصاف على ظواهر عامة وجماعية، أما الأمر الثاني فهو ميل هذه الكتابات إلى عدم استنباط الحقائق والأحكام حول الشرق من الشرق ذاته بل من خلال ملاحظات ذاتية وخاصة بالحاج المؤلف، و"لين" يعتمد في رسم صورة الشرق على المخيلة المادية التي تنطلق من الواقع الشرقي المحسوس وعناصره في إضفاء توصيفات مجردة حوله، فمن خلال حديثه عن الأقمشة والأسواق والحمام وطرق الأكل... إلخ يجعل "لين" من الشرق فضاء غرائبي مختلفاً، كما فعل "فلوبير" في خلق توصيفات للشرق كالعاطفة وحب الجنس والإغواء والسحر انطلاقاً من الصورة الواقعية الحسية للمحظية المصرية "كشك هانم".

كان الشرق بالنسبة لإدوارد لين موضوعاً للفهم والدراسة، وكيانا يخضع للاحتواء والسيطرة أو الاختزال أو التنظير ضمن قواعد وضوابط،⁽³⁾ وفي جميع الحالات كان الشرق بيد المستشرق وصورته لا تستقي من الواقع الصرف بل تخضع لملاحظات المستشرق الذاتية، فإدوارد سعيد يرى أن "لين" وهو بصدد إضفاء الصورة الشرقية على الشرق لم يكتف باستنطاق الواقع الشرقي وتحديد صورته انطلاقاً من هذا الواقع، بل أخضع هذه الصورة لعمليات التنقيح والتعديل والحذف لكل ما كان يراه يؤذي الحساسية الأوروبية⁽⁴⁾ رغم محاولاته لجعل أسلوبه متجرداً ولا شخصياً،⁽⁵⁾ إلا أنه تبنى أسلوباً لتعزيز ادعاءات الفوقية والعقلانية والأخلاق الأوروبية التي لا يمكنها أن تتعامل مع الرذيلة الشرقية وغرائبيتها التي تثير الحساسية الغربية وتسيء للذوق العام وتحشد منظومة القيم الغربية.

لذلك فإن "لين" باعتباره أوروبياً سافر إلى الشرق كان يرى ضرورة أن يحمي نفسه وأن يحمي كل أوروبي يتلقى أعماله من أي تأثير شرقي مقلق، لذلك يراه سعيد لجأ في كتابته إلى "إعادة جدولة الشرق" وفقاً لمعايير النشر الأوروبي الذي استدعى من "لين" أن يهذب مظاهر الشذوذ والعجائب والغرائب والانحراف الذي اختبره "لين" في الشرق، وأن يراعي حساسية الأوروبي وإنسانيته⁽⁶⁾ التي لا يمكنها أن تتعامل مع نظام الحياة في الشرق ولا أن تتحمل

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 277.

(2) - المصدر نفسه، ص 284.

(3) - المصدر نفسه، ص 292.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 271.

(5) - المصدر نفسه، ص 174.

(6) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 271.

«تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم، قسوة القضاة الوحشية، مزج الدين بالإباحية لدى المسلمين، إفراط الشبوب الجنسي...»⁽¹⁾ ففي ترجمته لكتاب "ألف ليلة وليلة" جعل "لين" ترجمته متحفظة جدا من خلال عمليات الحذف للمحتوى الجنسي الفج في بعض القصص، على خلاف "بيرتون" الذي احتفظ بذلك مضيفا إليه الكثير من التفاصيل المثيرة.

"لين" الذي يفكر في حساسية الأوروبي يتجاهل أن إنجاز هذا العمل كان على حساب إنسانية الشرقيين "المصريين تحديدا"، كانوا يمارسون حياتهم وكان هو يلاحظ ويدون، يدعي الإسلام لينفذ إلى أعماق حياتهم الروحية، يدعي الصداقة مع "الشيخ أحمد" وهو خائن لهذه الصداقة في سبيل جمع المعلومات والتطفل على حياة المصريين، والعودة إلى أوروبا بثروة كبيرة من المعرفة عن الشرق دون أن يقع في شبهة الكفر والردة، ودون أن يخطر في ذلك المجتمع متزوجا أحد بناته، فرفضه للزواج هناك كان حفاظا على سلطته كمراقب وخدمة لمهمته كمستشرق، ففي الوقت الذي كان يمارس فيه حياته في الشرق المسلم كواحد منهم يتقيد بقيمهم ويتكيف مع أنماط حياتهم يرى سعيد أنه استطاع في المقابل «أن يحتفظ بقوته الأوروبية السرية، قوة أن يكتسب، ويمتلك، ويعلق على كل ما يحيط به».⁽²⁾

لقد قدم "لين" لمن خلفه من المستشرقين الذين أعادوا كتابة "لين" الشرق بوصفه مكانا لممارسة الانحراف عبر الغرق في الجنس والولع بالشهوة، الأمر الذي كان يחדش الصحة واللياقة، إلى جانب أنه كان يشكل تهديدا جنسيا للصحة العامة واللياقة المنزلية من خلال الإفراط في حرية الجماع،⁽³⁾ ويفسر "لين" ذلك باستنتاجات شخصية يوردها في شكل تعميمات جائرة، زاعما أن حرارة الجو في مصر «تثير المصريين وتدفعهم إلى المغالاة في المتعة الحسية».⁽⁴⁾

يدعي "لين" أن دراسته كانت وصفا للشرق انطلاقا من الواقع الشرقي المباشر، وصفا يتحرى الموضوعية والحياد دون تنميق، بينما يرى سعيد دراسة "لين" بأنها في الحقيقة كانت نتيجة لعمليات التنقية والتهذيب والتنميق والتنقيح الذي لا يستهان به، لأن ما كتبه لم يكن القصد منه أن يكون معرفة مفيدة للشرقيين، بل كان هدفه أن يبنى معرفة تخدم أوروبا ومؤسساتها،⁽⁵⁾ لذلك قدم عمله «كبنية سردية تغطي عليها التفاصيل والاستنباطات التي يقدمها المستشرق».⁽⁶⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 178.

(2) - المصدر نفسه، ص 176.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 271.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 178.

(5) - المصدر نفسه، ص 175، 176.

(6) - المصدر نفسه، ص 177.

2. ريتشارد بيرتون: الحج إلى المدينة ومكة

"ريتشارد فرانسيس بيرتون" (Richard Francis Burton) مغامر وكاتب ومترجم من أصل إيرلندي عاش في الفترة بين سنتي (1821م، 1890م) اشتهر بإتقانه لعدد كبير من اللغات بما فيها اللغة العربية، كما عرف بترجمته للأدب الشرقي، حيث ترجم النسخة الأصلية من كتاب "ألف ليلة وليلة" المكونة من ستة عشر مجلداً وسماه "الليالي العربية" وضمه بمجملته من الشروحات والتعليقات، إلى جانب ذلك عرف عنه حبه للمغامرة والاستكشاف، حيث تسلل سنة 1853م إلى المدينة المنورة ومكة المكرمة متنكراً في زي شخص مسلم (رجل دين هندي ويقال أفغاني)، وتمكن من تأدية مناسك الحج كاملة، وروى ذلك في كتابه "الحج إلى المدينة ومكة" الذي كتبه بين سنتي (1855، 1856م).

كان "ريتشارد بيرتون" مستعداً دائماً للنزال العلمي لإثبات أنه يفوق غيره معرفة وذكاء واحترافية، ويظهر ذلك في تصديره لترجمة "إدوارد لين" لكتاب "ألف ليلة وليلة" خاصة وأن "لين" قام بعملية من التصفية في ترجمته بحذف جزء كبير من الألفاظ والتفاصيل التي لم يكن يراها مناسبة للعرض في الغرب، ورغم أن "بيرتون" كان كثير العودة إلى أعمال "لين" وكتابته حول الشرق والاستشهاد بتفاصيل رحلته إلى مصر، إلا أنه كان لا يتردد في توجيه الانتقاد له متى ما وجد في كتاباته ما لا يتوافق مع قناعاته ومتى ما رأى منها أهلاً للنقد أو التفنيد.

لذلك يرى إدوارد سعيد أن "بيرتون" إضافة إلى طائفة من الكتاب الذي يسميهم سعيد بالحجاج، كانوا يقومون برحلاتهم نحو الشرق «لإزالة العفن الذي كان يكسو الأرشيف الاستشراقي القائم من قبل»⁽¹⁾ وذلك كمحاولة لإنشاء مخزن جديد للصور حول الشرق وتقوية الخبرة به وتحديث المعرفة حوله، لكن معظم هذه المشاريع لم تصمد على مبدئها بل تحولت إلى تبني المستشرق لنزعة استشراقية غمطية في كتابته عن الشرق وفقاً لطبيعة الحاج وأسلوبه في الكتابة والشكل العام لمشروعه،⁽²⁾ لأن «الاستشراق أدى إلى "مسح" العاملين به، حتى أشد من امتازوا بنزعاتهم الفردية مثل بيرتون».⁽³⁾

يصنف سعيد "بيرتون" في مرتبة وسطى بين "لين" و "شاتوبريان" فلا هو استطاع أن ينكر ذاته ويقدم علماً موضوعياً مثل ما فعل "لين" ولا هو قدم آراء شخصية كما فعل "شاتوبريان"، بل إن "بيرتون" ومن خلال رحلاته إلى الشرق قدم مادة استشراقية دسمة تاريخياً وسياسياً واجتماعياً لكنه رغم ذلك، لم يستطع أن يسيطر على ذاته أو أن يتبرأ منها «فهو يجمع بين كونه مركزاً للمغامرات الخيالية [...] وبين كونه المعلق الثقة وابن الغرب المنفصل عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقي وعاداته».⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 274.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه، ص 314.

(4) - المصدر نفسه، ص 310.

لقد مضى "بيرتون" في محاولة عرض معرفته الشخصية بالشرق وتعاطفه معه إلى حد بعيد، لكن تعاطفه مع الشرق لم يكن من نظير التعاطف مع مستعمرات تقبع تحت وطأة الاحتلال وسلطة الإمبراطورية، ولا كان من قبيل نبذ الامبريالية ببث قيم التحرر في نفوس الشرقيين وإعانتهم على صنع مقاومتهم، بل كان تعاطفه حسب إدوارد سعيد تعاطفاً نفعياً، فهو وجد في الشرق فضاءاً للتحرر من القيود المعنوية التي فرضها العصر الفكتوري في إنجلترا، لكن "بيرتون" وفي مفارقة غريبة يرى أنه قادر على تمثيل تلك السلطة في الشرق، وهنا تظهر حقيقة بيرتون التي عبر عنها "توماس أساد" في اعتباره أن "بيرتون" كان في الحقيقة إمبريالياً.⁽¹⁾

يرى إدوارد سعيد أن "بيرتون" فاق أي مستشرق آخر في أن يصبح شرقياً حتى ولو اقتضى منه ذلك أن يتخلى عن جزء كبير من أوروبيته، لكن ما ساعده بحق في ذلك هو إجادته للغة العربية وإحاطته الواسعة بالإسلام ونفاذه إلى قلب المجتمع الإسلامي وادعاء كونه واحداً منهم، هذا إلى جانب استيعابه الكبير لنظم حياة الشرقيين وسلوكهم، لكن ذلك جعله يدعي انتصاره على نظام المعرفة الشرقية وامتلاكه القدرة على إدارة الحياة في الشرق وتولي السيادة عليه، فهو لم يكن يقدم الشرق مباشرة كواقع موضوعي وكمعرفة تستقي صدقها من التجربة اليومية للشرق، بل كان يقدمه من خلال تدخلاته الخاصة وتعقيباته التي غالباً ما تكون بلغة بذئية ليثبت دائماً سيادة وعيه على الشرق، وهنا تلتقي فرديته بصوت الإمبراطورية التي تشكل منظومة من الضوابط والتقاليد المعرفية العلمية، فقد كانت معرفته تغذي الطموح الأوروبي في السيطرة على الشرق لا سيما عندما يصف مصر بالكنز لمن يظفر به، وبذلك يمكن اختزال دور "بيرتون" في أنه كان كاتباً ناسخاً للإمبراطورية.⁽²⁾

يجادل إدوارد بأن المقصد من عمل "بيرتون" يمكن تلخيصه في شقين: فالأول يكمن في أن "بيرتون" يجمع بين منفعته من الإقامة في الشرق لتسجيل ملاحظاته العلمية، وبين عدم التضحية بفرديته بسهولة في سبيل تحقيق هذا الغرض، أما الشق الثاني فهو ينسب على الأول، في أن وجوده كأوروبي في الشرق يملك كما هائلاً من المعرفة بالشرق يفرض به إلى رؤية الشرق كفضاء خاضع للسيطرة الأوروبية، فهو بذلك يجمع بين الاستشراق كعلم وبين العمل لصالح الامبريالية،⁽³⁾ وبذلك يصبح الاستشراق بما هو معرفة بالشرق مرادفاً لإخضاع الشرق للسيطرة الأوروبية.⁽⁴⁾

3. ألفونس دي لامارتين: رحلة في الشرق

"ألفونس دي لامارتين" (Alphonse de Lamartine) وهو أديب وشاعر فرنسي عاش بين سنتي (1790م - 1869م)، كما كان سياسياً ومؤيداً للثورة الفرنسية التي أطاحت بالطبقة الأرستقراطية، والتي كانت

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 311.

(2) - المصدر نفسه، ص 311 - 314.

(3) - المصدر نفسه، ص 313.

(4) - المصدر نفسه، ص 314.

عائلة "لامارتين" تنتمي إليها، عرف بكثرة السفر ورغبة التعرف على الشعوب الأخرى، فزار دولا أوروبية وأخرى غير أوروبية، كما زار الشرق ووثق رحلته في كتابه بعنوان "رحلة في الشرق" (Voyage en Orient) الذي صدر سنة 1835م.

بدأت رحلة "لامارتين" إلى الشرق سنة 1833م، بعد أن كتب قصيدة "وداع" يودع من خلالها فرنسا، متحدثا عن كل ما يعتزم القيام به في الشرق، فقد كانت هذه الرحلة أمرا لطالما رغب فيه وحلم به "لامارتين"، اتجه "لامارتين" إلى الشرق محملا بتوليفة غريبة من المشاعر والعواطف وبما اكتسبه من ميول مسبقة، فكان ييدي الكثير من التعاطف والحب والانحياز لليهود والهندوس والمصريين، وفي المقابل كان يعبر عن كرهه للرومان والقرطاجيين.⁽¹⁾

يرى إدوارد سعيد أن "لامارتين" كان خليفة "شاتوبريان" في مجال الاستشراق الرومانسي، والذي يكون الشرق فيه تابعا لشخصية المؤلف التي لا يستطيع إلغاءها أو التبرؤ منها كما فعل "لين"، وبذلك يغدو المستشرق أو الأديب المرتحل كاتباً لأقوال شخصية، وتكمن مشكلة هذا الصنف حسب سعيد في التراجع الحتمي إلى موقع يتساوى فيه الشرق مع الخيالات والتصورات المختلفة الخاصة بالكاتب حتى ولو كانت هذه الأفكار والتصورات على المستوى الجمالي ذات قيمة رفيعة. وهو ما يجعل الشرق في منظومة المعرفة المتعلقة بالشرق لا يعد مكانا بقدر ما يعتبر موضوعا أو تقليدا من الأعراف الأدبية، فالشرق في أعمال "لامارتين" على غرار "نيرفال" و"فلوير" يعتبر إعادة تقديم لطرح مستهلك ومادة معتمدة،⁽²⁾ وذلك لكثرة الاستشهاد والاعتماد على أبحاث الرحالة والمستشرقين السابقين، وأحيانا يصل الأمر إلى الإعجاب بما كتبه هؤلاء السابقون درجة يصبح الحاج أو الأديب يفضل ما كتبه سابقوه عن الشرق عما يراه هو بعينه ويختبره بعقله، كما حدث في حالي "نيرفال" و"فلوير" اللذين كانا يفضلان أقوال "لين" وأعماله على ما يتجلى أمامهم في الشرق.

يرى "لامارتين" أن الشرق موطن خيالي، فهو ليس حقيقة من حقائق الطبيعة الخاملة، بل هو وطن الخيال الخاص بكل مؤلف، فشرق "لامارتين" هو شرق خيالي صرف يخضع لتكهناته وتوهمات وعواطفه وانحيازاته، كما كان "لامارتين" يعتبر العرب بأنهم قوم بدائي،⁽³⁾ وهذا طبعاً بالقياس مع الاعتقاد بالمعجزة الأوروبية والتفوق الحضاري الغربي، الذي يتخذه المستشرقون مدخلا لتبرير الاستعمار تحت شعار "المهمة الحضارية"، وهنا مكن وقوع "لامارتين" في شرك الصور النمطية، وهو الذي كان يدعي أنه سيجعل رحلته إلى الشرق خاصة به وترجمة للشرق، نجده جعلها اجترارا للطرح الاستشراقي التخيلي، ولكن ذلك ليس بغريب عن "لامارتين" الذي أخذ الكثير عن

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 286.

(2) - المصدر نفسه، ص 284، 286.

(3) - المصدر نفسه، ص 287.

"شاتوبريان" وأعاد الكثير من مقولاته حول الشرق، وفي هذا الأمر ينتهي إدوارد سعيد إلى القول «بأن رحلة الحج ما هي في الحقيقة إلا صورة من صور النسخ واللصق».⁽¹⁾

وبذلك تحولت رحلة "لامارتين" إلى الشرق من كونها "ترجمة" لواقع الشرق كما كان يعتزم في البداية جعلها كذلك، إلى كونها "صلاة" يشتغل فيها بذاكرته وروحه وقلبه أكثر من اشتغاله بعقله أو عينيه، حيث يظهر الشرق في توصيفاته بأنه "أرض العقائد والعجائب"، كما يصف الشرقيين وخاصة المسلمين بأنهم كسالى، واهتماماتهم السياسية قائمة على نزواتهم فهي منفعة ومشحونة عاطفياً، وبالتالي ليس لها أي مستقبل واعد وحقيقي⁽²⁾ كما يشير إلى بساطة العقل الشرقي وسذاجته والاحتفاء بالعصبية والعنف والقوة حيث يقول: «كل ساذج أو متعصب يمكنه أن يصبح نبيا هناك بدوره».⁽³⁾

يرى سعيد أن "لامارتين" يتعالى فوق الوجود الجغرافي المجرد للشرق، من خلال النظر إليه بوصفه إقليمياً شخصياً أو على الأقل إقليمياً فرنسياً مستعداً لمصيره الذي تحدده له الدول الأوروبية، وهو بذلك يتخطى شخصيته وهويته ووعيه الخاص إلى درجة يتحد فيها هذا الوعي بالسلطة الأوروبية، الأمر الذي أتاح لهذا الأديب أن يرى الشرق مقبلاً على حتمية التجزئة والتقسيم والتمزيق من خلال الهيمنة الأوروبية وتكريس قوى الاستعمار، التي من شأنها أن تبعث ميلاد الشرق من جديد ضمن إطار حق أوروبا في حكمه والسيطرة عليه،⁽⁴⁾ وحول هذا الأمر يعرض سعيد مقتطفاً من حديث "لامارتين" الذي يقول: «هذا النمط من الحكم، محدداً بهذه الطريقة بوصفه حقاً أوروبياً، سيتكون بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى، وكذلك الشواطئ، من أجل تأسيس، إما مدن حرة هناك، أو مستعمرات أوروبية، مرافئ تجارية...».⁽⁵⁾

ولا يكتفي "لامارتين" بهذا القدر بل يصل -حسب إدوارد سعيد- إلى درجة يختزل فيها الشرق الذي رآه وعانيه وزاره للتو إلى شرق يمكن التعبير عنه بكونه: «أمم بلا أراض، ولا أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن... تنتظر في قلق حماية الاحتلال الأوروبي لها»⁽⁶⁾ إنها فكرة الفتح للشرق، والمهمة الحضارية، التي تروج لها الأعراف الاستشراقية في تبريرها للتوجهات الاستعمارية، وليس هذا الاحتفاء بالفكرة والترويج لها من قبل "لامارتين" بالأمر الغريب، فهو خليفة "شاتوبريان" قرأ أعماله واستشهد كثيراً بأقواله وتجاربه في الشرق، "شاتوبريان" الذي اعتبر أن حملة "نابليون بونابرت" على مصر كانت فتحاً للشرق الذي كان يستجدي الفتح والتحرير من الغرب.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 286.

(2) - المصدر نفسه، ص 287.

(3) - المصدر نفسه، ص 288.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 192.

(6) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 288.

يلخص سعيد رحلة "لامارتين" إلى الشرق بأنها لم تكن مجرد اختراق للشرق عبر وعي متعالي ومتغطر، بل تجاوزت ذلك الوعي ببتره وإغائه في ارتقائه نحو نمط لا شخصي من الوعي الذي يؤول إلى سيطرة أوروبية شاملة على الشرق، تذوب فيها الهوية الشرقية في نسق من المقاطع والشذرات والملاحظات الاستذكارية التي سيكون لها لاحقاً أن تُجمع ويُعبر عنها من جديد باعتبارها تقريراً وتصريحاً لحلم "نابليون" في السيطرة على العالم. لقد تجاوز وعي "لامارتين" حدوده الطبيعية مكرراً رحلة "شاتوبريان" عبر رؤيته التي يحرك من خلالها العوالم وينقل الشعوب من مكان لآخر كما لو أنها أوراق لعب على الطاولة، ومن خلال الخطط التي وضعها للشرق طمس واقعه السياسي والجغرافي، كما اختزل الأماكن والأشخاص والتجارب وكل ما قابله وعاشه واختبره في الشرق إلى مجرد أصداء محدودة بتعميمات متعالية تعبر عن دور رحلته الامبريالية.⁽¹⁾

المبحث الثاني: صورة الشرق في الفنون الغربية

يرى إدوارد سعيد أن الفن والسياسة ليسا أمراً واحداً، ولا يمكن تماهي أحدهما مع الآخر، فهو يحترم الاستقلال الشكلي للفنون ويرفض التضحية بالأعمال الفنية والرموز الإبداعية لصالح المسائل السياسية والاشكاليات الأيديولوجية، لكنه من خلال نقده نجده شدد على التداخل بين ما هو فني جمالي وما هو سياسي إيديولوجي، ويظهر موقفه من هذا التداخل موقف حيرة اتجاه الفنون التي تركز على أسس إيديولوجية وسياسية فتصبح بذلك عصية على الإندراج ضمن السياق الجمالي، فسعيد مثلاً يعتقد أنه لا يمكن فصل "فاغنر" (Wagner) الموسيقي أو "دولاكروا" (Delacroix) الرسام عن السياق السياسي الذي يتشكلان ضمنه ويصدران عنه.⁽²⁾

عمل إدوارد سعيد على نقد الأعمال الفنية التي سعى أصحابها إلى تكوين خطاب استشراقي خاص من خلال نقل جميع مظاهر الحياة الشرقية عن طريق الرسم والتصوير والتعبير الفني عن مجريات الحياة اليومية «وخصوصاً مظهر الشرق السليبي المرسوم في المخيال الغربي ذي الأبعاد الخيالية والشهوانية عن النساء والخلاعة والعمود والسحر وغيرها»⁽³⁾ لكن في المقابل يرفض إدوارد سعيد التعميم معتبراً أنه ليس كل عمل فني رفيع هو بيان سياسي، وفي المقابل ليس كل بيان سياسي في مقدوره أن يتحول إلى عمل فني رفيع.⁽⁴⁾

أولاً: الموسيقى: امتزاج الجمالي بالسياسي

لقد كان إدوارد سعيد صاحب معرفة واسعة بمجال الموسيقى، فأصبح ناقداً موسيقياً إلى جانب كونه ناقداً أدبياً، ومرجعيتته الرئيسية في نقده الموسيقي هو المفكر والناقد الموسيقي "ثيودور أدورنو" (Theodor Adorno) أحد أعمدة "مدرسة فرانكفورت"، لقد تأثر سعيد جداً بنقد "أدورنو" للأعمال الموسيقية، حتى أن إحالات سعيد

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 289.

(2) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 111 - 113.

(3) - محمد كريم الساعدي، مرجع سابق، ص 70.

(4) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 114.

لأدورنو تكاد تكون حاضرة في كل مرة يتطرق فيها سعيد لمسألة الموسيقى. ويتجلى عمل سعيد كناقد للأعمال الفنية الكبيرة خاصة الموسيقية منها في إعادة تأويلها من خلال إعادة قراءة النصوص وإعادة التفكير والغوص في الأعمال الموسيقية في محاولة لإيجاد دراما وتقديم الملابس بما فيها من عناصر تاريخية، سياسية، إيديولوجية وثقافية والتي تتطلب إعادة خلق العمل الفني أو تفسيره أو تأويله مع الحفاظ على ما يقدمه من متعة وما يبعثه من مشاعر الحماس والفانتازيا وإثارة العاطفة.⁽¹⁾

يرى سعيد أن كل الموسيقيين العظماء كان لهم بشكل ما اهتمام سياسي وموقف وانتماء معين، عبروا عنه من خلال أعمالهم الموسيقية التي اندمج فيها ما هو سياسي بما هو جمالي، ووحده الناقد الفذ من كان في مقدوره فك هذا الانشباك بين مجال الفن ومجال السياسة. ومن الموسيقيين الذين يدينهم سعيد الموسيقار الألماني العظيم "لودفيغ فان بيتهوفن" (Ludwig Van Beethoven)، خاصة في مرحلته المبكرة حين كان متملقا لنابليون بونابرت باعتباره صاحب النصر العظيم، إضافة إلى ذلك أدان سعيد التعصب والقومية الفرنسية اليمينية في موسيقى "كلود ديوبوسي" (Claude Debussy)، إلى جانب "فرانز جوزيف هايدن" (Franz Joseph Haydn) الذي عمل موظفا ذليلا لدى الأمير الأرستقراطي "إسترهازي" (Esterhazy)، حتى أن رؤية سعيد للموسيقى "يوهان سباستيان باخ" (Johann Sebastian Bach) كواحد من أعظم الموسيقيين في التاريخ، لم تمنعه من رؤيته كمتعلق متودد للدوق ولرئيس الأساقفة.⁽²⁾

كان سعيد مهتما بموسيقى الأداء الكلاسيكي والأوبرا وما يسمى بالدراما الثقافية السامية المستمرة بشكل أساسي منذ القرن التاسع عشر،⁽³⁾ وهو ينطلق في نقده الموسيقى من حافز المتعة، ومما يهتم به ويعجب به من إنتاج موسيقى وأوبرالي خاصة، لذلك كان ولعه منذ الصغر بموسيقى "فاغنر" وإعجابه الكبير بأوبرا عائدة للأوبرالي "فيردي" هو الذي دفعه في النهاية إلى النقد الموسيقى، بهدف استجلاء صور الانشباك في الفضاء الإمبراطوري والنزوع الإمبريالي، وكل مظاهر القومية الغربية في إقصائها للآخر.

1. ريتشارد فاغنر: الأوبرا الرباعية (خاتم النيلونغ)

"ريتشارد فاغنر" (Richard Wagner)، وهو مؤلف وملحن موسيقى وعازف أوبرالي، وكاتب ومخرج مسرحي ألماني ولد سنة 1813م، ينتمي إلى أسرة فنية، فقد كانت بعض أخواته مغنيات أوبرا وبعضهن ممثلات، عرف عنه بأنه الموسيقار المفضل لدى "هتلر"، عاش فترة قصيرة في فرنسا لم تكلل بأي نجاح موسيقى ثم عاد إلى ألمانيا، أين امتلك دار أوبرا صغيرة خاصة به وهي مسرح "بايرويت" (Bayreuther Festspielhaus) والتي عرض فيها أعظم أعماله "الخاتم" و "بارسيفال"، عاش سنوات من المنفى قضاها بين سويسرا، فرنسا وإيطاليا، وكان

(1) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 113.

(2) - إدوارد سعيد، دانيال بارنوبوم، نظائر ومفارقات، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2005، ص 191.

(3) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 117.

ذلك على خلفية تورطه في نشاط ثوري في ألمانيا، توفي سنة 1883م في البندقية بإيطاليا أين كان يقضي عطلة الأخيرة مع عائلته.

تعرف إدوارد سعيد على موسيقى "فاغنر" وهو في سن العاشرة، أين بدأ إعجابه بها، يصفها بالمعقدة والغنية والمؤثرة، فقد كان "فاغنر" عبقرية عظيمة في مجال الموسيقى والمسرح، حيث أحدث ثورة عظيمة في موسيقى الأوبرا ككل، كما غير نظم النغمات الموسيقية كلياً،⁽¹⁾ لكن يرى سعيد أن هذه العظمة في شخصية "فاغنر" الموسيقي، كانت تحمل جانباً آخر لا يمكن الإعجاب به، حيث عمل وبكل الوسائل على تعزيز فكرة "جوهرية الروح الألمانية" وإقصاء ما عداها من شعوب وأمم خاصة غير الأوروبية، وهو ما جعل -حسب إدوارد سعيد- شخصية "فاغنر" تضع المرء أمام حقيقتين متناقضتين: «أن فاغنر فنان عظيم، وأن فاغنر كان إنساناً مقززاً».⁽²⁾

في مقابلة لإدوارد سعيد بعنوان: "الهلوع من البصري"، وفي حديثه عن الانشباك بين ما هو جمالي وبين ما هو سياسي في سبيل خدمة ما هو دنيوي من مصالح وسلطات ومواقع، يقدم إدوارد سعيد مثالا عن الموسيقي والأوبرالي "فاغنر" (Wagner) الذي تحمل موسيقاه عواطف جليلة بينما تحمل أفكاره معايير سيئة.⁽³⁾ فقد كان "فاغنر" متهماً بمعاداة السامية لذلك كان مكروهاً من طرف اليهود لأنه كان الموسيقار المفضل لدى "هتلر"، لكن إدوارد سعيد يرفع تهمة اللاسامية والكراهية والبغض اتجاه اليهود التي نسبها النقاد الموسيقيون لفاغنر، معتبراً أنه «تحدث عنهم بطلاقة في كتاباته، وصمت عنهم في الموسيقى».⁽⁴⁾

لكن سعيد رغم دفاعه عن "فاغنر" في قضيته مع معاداة السامية، يضعه لاحقاً على محك المساءلة والنقد الموسيقي فيما يتعلق بالقول بعقيدة الفوقية، ونقاء الجوهر الألماني، والدفاع عن الإمبراطورية الألمانية، لأن "فاغنر" ينطلق من أن «الموسيقى بشكل عام أممية، وأنها تتخطى حدود الدول والجنسيات»،⁽⁵⁾ لكي يكرس عقيدة التميز والتفوق والقدرة التي تحوزها الإمبراطورية الألمانية في اعتقاده. فسعيد يرى أن "فاغنر" كان مستعداً لفعل كل شيء في سبيل قضية ألمانيا وقضية ذاته، حتى ولو كان السبيل إلى خدمة قضيته هو صنع موسيقى ثائرة ومتطرفة.⁽⁶⁾ وهو ما يضع القارئ في حيرة بصدد تلقي "فاغنر" «أن تعجب بموسيقاه وتعزفها من جهة، وتفصلها عن كتاباته الكريهة واستغلال النازيين لها من جهة أخرى»،⁽⁷⁾ فقد كانت موسيقاه تجمع بين صناعة الفن العظيم وبين الممارسات البشعة واللاأخلاقية في سجون النازية.

(1) - إدوارد سعيد، دانيال بارنويوم، مصدر سابق، ص 187.

(2) - المصدر نفسه، ص 194.

(3) - شيلي واليا، مرجع سابق، ص 113.

(4) - إدوارد سعيد، دانيال بارنويوم، مصدر سابق، ص 189.

(5) - المصدر نفسه، ص 191، 192.

(6) - المصدر نفسه، ص 192.

(7) - المصدر نفسه، ص 187.

يرى إدوارد سعيد أن "فاغنر" اتخذ من دار الأوبرا موقعا يتحدث من خلاله ويعبر عن ولائه السياسي ومنظوره التفوقي للغرب وبالتحديد ألمانيا، خاصة من خلال رباعيته الأوبرالية الشهيرة التي تحمل عنوان "خاتم النيبلونغ" (*) (Der Ring of the Nibelungen) فكانت دار الأوبرا بالنسبة لفاغنر فضاءاً للتمثيل الرمزي للصراعات الفكرية ولإثبات التفوق والتمركز الغربي والألماني الذي تجسد من خلال شخصية "فاغنر" الموسيقية والتي تحدث عنها سعيد قائلاً: «في مركز كل أعماله كانت نفسه المتمركزة على نفسها، بل والرجسية، التي يعتبرها مجسدة لجوهر الروح الألمانية وقدرها وامتيازها»⁽¹⁾.

وينبه سعيد إلى أن أية محاولة جادة للإحاطة بالمفهوم المسرحي والموسيقي لأوبرا "الخاتم" يجب أن تؤكد على الاصطناعية أو المسرحية المقصودة لمحاولة "فاغنر" استخدام دار الأوبرا كموقع، واستخدام العرض الأوبرالي كفضاء يجسد من خلاله العلاقة بين ما هو جمالي وما هو سياسي، كما يؤكد سعيد أنه يجب على الجمهور أن يكون قادراً على إدراك الطابع الثوري لموسيقى "فاغنر" التي تجمع بين الفن والسياسة، في محاولة نصية ذات جرس صوتي مميز، ومركب على جمل لحنية ذات مرونة وابتكار، وشخصية مذهلة.⁽²⁾

ولفهم ما قيل عن أوبرا "الخاتم" كمغناة جسد من خلالها "فاغنر" الترابط بين الموسيقى والسياسة، يشدد سعيد على ضرورة حياة القارئ لمعرفة سابقة عن أوبرا "الخاتم"، وإحاطة بسيرة "فاغنر" وبأسلوب تأليفه،⁽³⁾ وينطبق الأمر على جميع الموسيقيين، حيث يقول سعيد: «يجب فهم الإطار والتقاليد التي كتبت فيها أعمال موسيقية معينة، كي تفهم الأعمال وتستطيع تفسيرها»،⁽⁴⁾ فسعيد لا يفصل رسالة العمل الموسيقي ومضمونه عن شخصية الفنان ولا عن الظروف التي تكون داخلها العمل الفني.

يشدد إدوارد سعيد على ضرورة أن يكون الفنانون والمثقفون والمواطنون الأحرار بصفة عامة أصحاب مبادئ ومواقف ثابتة، وأن يكون لديهم الجرأة والشجاعة على الرفض، وأن يمتلكوا القدرة على إنتاج أفكار بديلة، وخلق إمكانيات وسبل تتحدى استبداد الأغلبية عبر تنوير البشرية وصناعة حريتها، لذلك كان موقفه من "فاغنر" الموسيقار العظيم موقفاً يحمل الكثير من اللوم والعتاب حيث يعتبر سعيد أن "فاغنر" «كان من المفترض أن يجسد إرث بيتهوفن وغوته، وبالطبع، كان يجب أن يصعد بهما إلى توحيد عالمي جديد»⁽⁵⁾ بدل العمل على تعميق الفوارق والاختلافات، وتكريس الانقسامات في سبيل خدمة قضية ألمانيا النازية.

(*) - العمل الأشهر الذي كتبه "فاغنر" وهي أوبرا رباعية كتبها على مدار أربع وعشرين سنة، وهي تتكون من أربع أوبرات جزئية وهي: ذهب الراين (Das Rheingold)، الفالكيري (Die Walküre)، زيفريد (Siegfried)، غوتترداميونغ "غروب الآلهة" (Götterdämmerung)، ويبلغ زمن عرض أوبرا "الخاتم" حوالي 15 ساعة كاملة.

(1) - إدوارد سعيد، دانيال بارنويوم، مصدر سابق، ص 192.

(2) - Roberta Romero-Lopez, Music at the Limits, by Edward W. Said, Critical Voices: The University of Guelph, Canada, 2012, p. 17.

(3) - Ibid.

(4) - المصدر نفسه، ص 192.

(5) - المصدر نفسه.

2. جوزيبي فيردي: أوبرا عائدة

"جوزيبي فيردي" (Guiseppe Verdi) وهو ومؤلف، ملحن، وموسيقار أوبرالي إيطالي عاش في الفترة بين (1813، 1901م)، ألف العديد من الأعمال الأوبرالية العظيمة كان من أهمها على الإطلاق "أوبرا عائدة". بدأت فكرة أوبرا عائدة" عندما طلب "الخديوي إسماعيل" من عالم الآثار المصرية (Egyptologist) الفرنسي "أوغست مارييت باشا" (Auguste Mariette) كتابة أوبرا ضخمة تبرز تاريخ مصر القديمة، فكتب السيناريو الأصلي للقصة انطلاقاً من معرفته الكبيرة بالتاريخ المصري القديم، ثم أوكّل مهمة كتابة النص الشعري (Libretto) إلى "أنطونيو غيسلانزوني" (Antonio Ghislanzoni) كما أقنع "جوزيبي فيردي" بكتابة موسيقى لأوبرا مستوحاة من مصر القديمة.

تدور "أوبرا عائدة" حول الصراع بين العاطفة ومطالب الحياة وبين الواجب الأخلاقي، فهي قصة حب تجمع بين "راداميس" القائد الحربي المصري، و "عائدة" الأميرة الإثيوبية الأسيرة في مصر، والتي تصبح وصيفة الأميرة "أميريس" التي تعجب بالقائد "راداميس"، وفي تطورات الأحداث ينشب صراع عسكري بين مصر وإثيوبيا فتنتصر مصر ويتوج "راداميس" بطلا وتتم مكافأته بالزواج من "أميريس" ابنة الملك الفرعوني، لكنه يرفض ويهرب مع "عائدة" ويفشي لها -عن غير قصد- بعض الأسرار الحربية، فيتهم بالخيانة ويحكم عليه بعقوبة الدفن حياً، فتلتحق به "عائدة" ويدفنان معا في قبرهما.

يرى إدوارد سعيد أن مغناة "أوبرا عائدة"، كموسيقى عظيمة في القرن التاسع عشر، حظيت بشعبية جماهيرية وانتشار واسع كما نالت احتراماً كبيراً من طرف النقاد وصناع الموسيقى نظراً لتفرداها وتفوق التعبير الموسيقي، وهو الأمر الذي مكنها من الاستمرار لقرن من الزمن وجعل "فيردي" الموسيقار الأوبرالي الأشهر في إيطاليا على مدار عقود من الزمن، لكنه يشدد على أن قراءة هذا النوع من الموسيقى لا يقتصر على معاينة ما هو جمالي بل البحث عن ما وراء هذا الجمال والفن والذي يتضح في هذه الأوبرا -حسبه- في علاقتها بالسلطة والامبريالية الغربية، ولذلك يعتبر سعيد أن هذا العمل «ينتمي سواء بسواء إلى تاريخ الثقافة وإلى التجربة التاريخية للسيطرة الماورايجارية»⁽¹⁾.

إن سعيد رغم اعترافه بعظمة هذه المغناة إلا أنه يشير في تحليله لها إلى النظريات التي تتحدث عن ارتباطها بعلم الآثار وعلم التاريخ القومي وفقه اللغة⁽²⁾ إلى جانب وجود علاقة بين هذه الأوبرا وبين اللحظة التاريخية والثقافية في الغرب، حيث يعتبر إدوارد سعيد أن هذه المغناة «قد مسرحت أخطار نجاح سياسة القوة المصرية في الحبشة»⁽³⁾ والتي كان البريطانيون يعتبرونها تهديداً لهيمنة إمبراطوريتهم على البحر الأحمر، ولسلامة الطريق البريطاني إلى مستعمرته

(1) - إدوارد سعيد، دانيال بارنوبوم، مصدر سابق، ص 179.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 177.

(3) - المصدر نفسه، ص 190.

الهندية، لكن الإمبراطورية البريطانية شجعت الطموحات المصرية لإيقاف المطامع البريطانية والفرنسية في الحبشة والصومال، إلى حين تمكن بريطانيا من السيطرة على مصر وبسط نفوذها الكامل على مناطق التوسع المصري.

وانطلاقاً من ذلك يتناول إدوارد سعيد تحليل "أوبرا عائدة" لفيردي من حيث تأليفها وإنتاجها، بوصفها عرضاً إمبريالياً موجهاً إلى القاهرة،⁽¹⁾ حيث يرى سعيد أن هذه الأوبرا تؤدي الكثير من الأشياء التي تخدم الثقافة الأوروبية، وأحد أهم هذه الأشياء أو المهام التي تضطلع بها أوبرا "فيردي" هي أنها تعمل على «تأكيد الشرق وتثبيته مكاناً غريباً، وقصياً، وأثرياً، في الجوهر، بوسع الأوروبيين أن يقيموا فيه استعراضات معينة للقوة»⁽²⁾ كما ساهمت هذه الأوبرا على تأكيد قابلية النقل للثقافة الأدنى (الشرقية) إلى المسارح والمعارض الغربية، لتعرض أمامهم كعوامل صغرى تجسد إمبريالية العالم الغربي الأرحب.⁽³⁾

تجسد "أمريس" الشخصية المركزية في مغناة "أوبرا عائدة"، بينما "عائدة" هي الشخصية التي تدور حولها الأحداث دون أن تكون لها يد في ذلك حقاً، لذلك كان تصويره للشخصيتين تصويراً قائماً على منطق القوة، حيث يرى إدوارد سعيد مستعيراً توصيف "جوزيف كيرمان" أن "فيردي" يجعل من "أمريس" شخصية نابضة بالحياة، في حين يبرز "عائدة" كفتاة مشوشة تختلط عليها الأمور فهي «لا تُرى في الغالب إلا ساجدة أو منكشمة على نفسها مرتعدة في الخلفية»⁽⁴⁾ وبذلك تجسد هذه المغناة التفاوتات والتباينات والتعارضات التي أقيمت على أسس القوة والإخضاع، فهي نشأت ضمن ظروف فريدة، حيث شمل الإطار المشهدي السياسي والثقافي الذي عمل ضمنه "فيردي" أوروبا الإمبريالية ومصر التي تقبع تحت سلطة الإمبراطورية العثمانية، وكانت المساعي جارية لجعلها ضمن سيطرة القوى الأوروبية.⁽⁵⁾

يتفق إدوارد سعيد مع "جوزيف كيرمان" في كون "أوبرا عائدة" يكتنفها زيف مزعج لا يتفق مع خصائص "فيردي" الموسيقية، لأن مغاني "فيردي" تميزت بأنها وضعت لتكون مغاني سياسية، تتميز بالحدة وعلو النبرة، والميل إلى نمط الموسيقى العسكرية والعواطف الجياشة، حيث يصفه سعيد قائلاً: «إن فيردي مثله مثل خطيب سياسي، عاجز عن البقاء ساكناً لزمان طويل»⁽⁶⁾ بينما كانت "أوبرا عائدة" مغناة محددة ومقيدة لنفسها، ومكبوحة كبها ليس مألوفة من فيردي، فهي لم تكن حماسية، كما أنها تفتقر للجلبه السياسية المعتادة عند فيردي.⁽⁷⁾ ويعود السبب في ذلك حسب إدوارد سعيد إلى أن الأوبرات السابقة لفيردي كانت تستهدف الجمهور الإيطالي لذلك كانت

(1) - Rokus De Groot, Music at the Limits: Edward Said's Musical Elaborations, Essay in: How the West Was Won, Brill Studies in Intellectual History, Vol 188, 01/01/2010, p. 136.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 177.

(3) - المصدر نفسه.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - المصدر نفسه، ص 179.

(6) - المصدر نفسه، ص 178.

(7) - المصدر نفسه، ص 179.

حماسية عالية النبرة لجذب تعاطف الجمهور، وهو الأمر الذي يبدو أن "فيردي" لم يكن يسعى إليه في "أوبرا عائدة" لأن الجمهور الذي تخاطبه هذه الأوبرا هو مصر.

يشبه إدوارد سعيد هذا العمل الأوبرالي لفيردي، بالعمل الروائي "روضة مانسفيلد" لجين أوستن، فكلاهما حسب سعيد يبدو غير منشبك في الفضاء الامبراطوري بطريقة مباشرة، لكنه في ذات الوقت عمل لا يمكن أن يقرأ خارج الفضاء الامبراطوري والنزوع الإمبريالي، الذي يتجسد في كلا العاملين في الحديث عن الآخر ضمن سياق الحديث عن الأنا، فبالنسبة لمغناة "أوبرا عائدة" يعتقد إدوارد سعيد أن المخرج في هذه الموسيقى «ليس كونها تدور حول السيطرة الإمبريالية، بل كونها بعضا من هذه السيطرة»⁽¹⁾ من خلال تمثيل مصر القديمة والتحكم في تاريخها عبر توليفة موسيقية وأدائية غربية موجهة للشرق.

يرى إدوارد سعيد ضرورة النظر إلى هذا العمل الفني على أنه كتب من أجل بلد إفريقي لم يكن لفيردي به أية صلة، وأنتج أول مرة فيه، حتى تبرز ملامح جديدة في هذا العمل لم تكن ظاهرة من قبل.⁽²⁾ حيث منح الإطار المشهدي الشرقي لفيردي شعورا بالتفوق التقني الذي يجعل نائب الملك الشرقي الثري يقدم الكثير للغربي في سبيل إنتاج هذه الأوبرا التي يعجز كل موسيقي الشرق على إبداع مثلها، ولم يكن لفيردي أن يوافق على هذا العرض لو لم يكن يرى فيه تعزيزا لشعوره بالتميز والفوقية الغربية إضافة إلى الإغراءات المادية، خاصة وأنه لم يكن يبدي أية إعجاب بمصر القديمة والحديثة على حد سواء وهو الأمر الذي تأكد منه سعيد شخصيا.

فإلى جانب ما تضمنته الملحمة الموسيقية من تأكيدات على القوة الغربية في مقابل الخضوع الشرقي والقابلية للانقياد، يعود سعيد إلى شخصية الموسيقار "فيردي" الذي لم يكن يخفي عدم إعجابه بالشرق، ولم يكن يتردد في إبداء موقفه الذي يستهجن الواقع الشرقي حتى في زمن كان فيه الشرق حاملا للحضارة وقيم التطور، وفي ذلك عرض إدوارد سعيد مقتطفًا من رسالة كتبها "فيردي" لصديقه الحميم "كميل دو لوكل" الذي عاد للتو من رحلة في الشرق، جاء فيه: «يجب أن تصف لي جميع أحداث رحلتك، العجائب التي رأيتها، وجمال وبشاعة بلد كانت له ذات يوم عظمة وحضارة لم أجد نفسي أبدا قادرا على الاعجاب بهما».⁽³⁾

لم يكن اتهام مغناة "أوبرا عائدة" بالانحراط في الفضاء الامبراطوري والتورط في الإمبريالية الغربية أمرا من فراغ، لأن "مارييت" صاحب القصة الأصلية التي بنيت عليها "أوبرا عائدة" والتي أقام عليها "فيردي" العمل ككل، يستقي معرفته بمصر ويستقي تصاميم المناظر وأزياء الشخصيات من أعمال المستشرقين وبالتحديد من مؤلفي الكتاب النابليوني "وصف مصر" وأعمال "شامبوليون" وهي أعمال لا يعتبرها سعيد أعمال وصف بل أعمال نسبة تعيد إنتاج الواقع الفعلي للشرق كما ينعكس في المنظور التخيلي الإمبريالي، وهو الأمر الذي وجده "فيردي" مفصلا على

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 180.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه.

قياس مقاصده الفنية، والذي وجده سعيد عملاً إمبريالياً استثنائياً للشرق الغرائبي كما صورته عدسات المستشرقين، خاصة في جزئية الحريم والمحظيات والشبق الأنثوي والإغراء التي ركزت عليها "أوبرا عائدة" كتعزيز لصورة الشرق الأنثوي.

ثانياً: الشرق في تمثيلات الفنون البصرية

لطالما كان الشرق حاضراً بقوة في المخيلة الغربية، وعبر مختلف الأشكال التعبيرية الثقافية والفنية، في مهمته الأيديولوجية لتعزيز التمايز بين الأنا الغربية والآخر الشرقي، ففي الغالب تميز الحضور الشرقي في الإنتاج الثقافي والفني الغربي بسمات جوهرية ثابتة جعلت ميادين الأدب والشعر والفنون التشكيلية والموسيقى والفنون البصرية تشترك في إنتاج صور شرقية نمطية واختزالية منبعها الأول الفكر الاستشراقي التخيلي، وبالحديث عن الفنون البصرية نجد أن المسرح والسينما والتلفزيون شكل كل منها فضاء فنياً وميداناً خصباً لتمرير رسائل معينة للجمهور الغربي، كون هذه الفضاءات من المنابر الفنية الأكثر فاعلية على التأثير، إذ أن قدرتها عالية على الانتشار والنفوذ إلى جميع شرائح المجتمع، وبالتالي فإن إسهاماتها ودورها في التأثير على المتلقي الغربي وفي أحكامه اتجاه الأشياء والأشخاص كبيرة وفاعلة.

إن تمثيلات الشرق في الفنون البصرية الغربية من المسرح إلى السينما لم تكن محايدة، بل كانت في الأساس انعكاساً للوعي الثقافي الغربي الذي ينظر إلى الشرق بعدسات اختزالية تنتج الشرق في صورة نمطية من الغرابة والتخلف والنزوع الجنسي والعنف، حيث عملت هذه الفنون مستفيدة من القوة الإيحائية لأدواتها في توجيه الرؤى الغربية نحو فهم مشترك للشرق، وهو الأمر الذي يجعل من الضروري تحليل صورة الشرق في العروض المسرحية وتمثيلاته في السينما الغربية، وذلك لأن تحليل هذه التمثيلات من شأنه أن يكون مقدمة لفهم آليات الهيمنة الثقافية، التي تعمل الوسائط الفنية على ترسيخها عبر أنماط من التصورات التي تكرر التفوق الغربي مقابل إقصاء الشرقي التابع، وهي المهمة التي اضطلع بها جمع من رواد النقد الثقافي في الدراسات ما بعد الكولونيالية والتي كان إدوارد سعيد واحداً منهم.

لم يكن إدوارد سعيد صاحب اهتمام كبير بموضوعات السينما والفنون المسرحية، ولم يكن ناقدًا كبيراً لما تقدمه من تمثيلات تتعلق بتصوير الشرق ضمن إطار الرؤية الاستشراقية الغربية، لكنه رغم ذلك أورد في كتاب "الثقافة والامبريالية" إشارات لبعض الرؤى الغربية التي تعرضها الأعمال السينمائية أو العروض المسرحية في تصويرها للواقع الشرقي، فرغم اهتمامه الكبير بمجالات الأدب والموسيقى فإنه كان صاحب قراءات نقدية وتحليلات موضوعية للأفلام والعروض التلفزيونية التي عنيت بإنتاج وتكريس ثنائية الأنا والآخر، المستعمر والمستعمر، نحن وهم، وذلك في سبيل إثبات تورط المسرح والسينما في صناعة الامبريالية الغربية وتواطؤها مع التوجه الغربي نحو مزيد من التهميش

والإقصاء للواقع الشرقي، انطلاقاً من تعبئة الذهن الغربي عبر مختلف الوسائط الفنية بضرورة الاحتفاء بالذات الغربية التقدمية في مقابل الحذر من العدو الشرقي الإرهابي.

1. الفنون المسرحية وعقيدة التفوق الغربي

لقد كان مجال الفنون المسرحية من الفضاءات التي احتضنت تواطؤات المثقف مع الامبريالية الغربية، ودعمه للصور الاستشراقية النمطية والاختزالية عن الشرق، وإعادة إنتاجه بكيفيات تمتاز فيها العناصر الفنية بخطاب السلطة والمصالح، وفي سبيل ذلك «قام العديد من المخرجين برحلات إلى الشرق بغية استكشاف المظاهر الدرامية والطقسية الخاصة بالشعوب البدائية، والبحث في الأمكنة التي تحتضن الطقوس وما يرافقها من توظيف للعادات والتقاليد»⁽¹⁾ بهدف نقلها إلى الغرب في صور فنية من شأنها أن تحظى بالتلقي الأوسع.

إن سعيد ورغم بروزه كناقذ أدبي أولاً وناقذ موسيقي ثانياً، إلا أنه كان في نقده الثقافي متعدد الاختصاصات حتى تلك التي لم تكن ذات الصلة المباشرة بمواضيع دراسته وأبحاثه، إلا أنه جعل من مشروعه النقدي عابراً للتخصصات، وهو في إطار النقد المسرحي كان صاحب نظرة تتجاوز الطرح السطحي للعمل المسرحي لتنفذ إلى أعماق العمل مسائلة الشخصيات والأماكن والأزياء والكلمات وحتى الأسماء، بهدف استجلاء العناصر الجمالية التي وُظفت في إطار تمرير رسائل إمبريالية وتوجهات سياسية غربية معينة.

لم يتحدث سعيد في مؤلفاته عن كثير من المسرحيات، وإن كان يشير بعض الإشارات العابرة لبعض الشخصيات المركزية في بعض العروض المسرحية، ونحن من خلال اطلاعنا على المصادر ذات الصلة بالموضوع خاصة كتابي: الاستشراق، الثقافة والإمبريالية يمكن أن نتوقف عند عدد محدود من المسرحيات الأساسية التي تحدث عنها سعيد بقليل من التفصيل وهي: مسرحية "الفرس" (The Persians) للشاعر اليوناني "إيسخولوس" (Aeschylus)، ومسرحية "عابدات باخوس" (The Bacchae) للشاعر اليوناني "يوريبيديس" (Euripides)، إضافة إلى مسرحية "العاصفة" (The Tempest) والتي تعتبر من أشهر مسرحيات الأديب الإنجليزي "ويليام شكسبير" (William Shakespeare).

أ. مسرحية الفرس: The Persians

في إطار استجلاء البنى الاستشراقية في الفنون المسرحية يعود إدوارد سعيد إلى قراءة واحدتين من أهم المسرحيات الإغريقية القديمة وهي مسرحية "الفرس" للشاعر "إيسخولوس" والتي تعد من أقدم المسرحيات التي وصل إلينا نصها، إضافة إلى مسرحية "عابدات باخوس" للشاعر "يوريبيديس" وهي آخر مسرحية وصل إلينا نصها، وإن

(1) - محمد كريم الساعدي مرجع سابق، ص 70، 71.

كانت المسرحيتان تعودان إلى زمن طويل قبل الاستشراق، إلا أن سعيد يعتبرهما من أوجه الثقافة التي ساهمت في تأسيس الجغرافيا التخيلية للاستشراق والتمايز بين الشرق والغرب.

كتبت مسرحية "الفرس" وعرضت لأول مرة في أثينا سنة 472 ق.م، أي قبل قرون طويلة من ميلاد "الاستشراق" إلا أن العديد من الباحثين في ميادين الثقافة يعتبرون أن هذه المسرحية تحمل الجذور الأولى لخطاب الأنا الغربية مقابل الآخر الشرقي، ويدور العرض المسرحي حول معركة "سلاميس" البحرية (480 ق.م) التي هُزم خلالها الفرس أمام الجيش اليوناني، وتدور أحداث المسرحية في "سوسا" (Susa) عاصمة الإمبراطورية الفارسية، وأغلب الأدوار التي يؤديها أبطال العرض هي لشخصيات فارسية، حيث تبدأ المسرحية بوصول رسول إلى البلاط الملكي الفارسي، يحمل خبر الهزيمة ويروي الكارثة التي حلت بجيش الإمبراطورية الفارسية الذي كان مستبدا طاغيا متهورا في مقابل الجيش اليوناني الشجاع المتحد وصادق العزيمة كما تعرضه المسرحية.

في كتاب الاستشراق يتحدث إدوارد سعيد عن مسرحية الفرس كنموذج مبكر من نماذج تصوير الغرب للآخر الشرقي ضمن ما يخدم عقيدة التفوق الغربي، حيث يعرض سعيد بعض المقتطفات من الحوار الذي يعقب فشل الجيش الفارسي، «إذ يصور إيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التي يقودها الملك أرتخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون»،⁽¹⁾ جاعلا آسيا تتحدث من خلال الخيال الأوروبي في صورة ملكة فارسية عجوز هي أم الملك "كسرى"، ويعرض حديثها في أنشودة تغنيها الجوقة خلال المسرحية، تتحسر خلالها آسيا على ماضيها المجيد الذي كانت خلاله قادرة على الانتصار والتفوق على الأوروبيين،⁽²⁾ وهو ماضي يظهر من خلال المسرحية أنه قد ولى وانقضى لأن زمن أوروبا قد حل.

تُظهر المسرحية بنزعة استشراقية مبكرة تقابلات ضدية بين الغرب والشرق، حيث تعرض الأنا الغربية كذات قوية شجاعة منتصرة، بينما تُظهر الفرس بوصفه ذلك الآخر الشرقي (العالم المعادي) الذي يقع فيما وراء البحار، وبينما ينسب "إيسخولوس" شعور النصر والثقة لأوروبا، ينسب إلى آسيا مشاعر الخواء والضياع والشعور بثقل الهزيمة، وليست هذه المشاعر خاصة بالفرس في هزيمتهم الكارثية أمام اليونانيين بل هي حسب سعيد المشاعر التي ستلحق بكل جيش شرقي تسول له نفسه تحدي الغرب.⁽³⁾

يرى سعيد أن مسرحية "الفرس" وما تعرضه عن الشرق، تعد حدا فاصلا بين الشرق والغرب، فالأنا الغربية تمتلك القوة التي تمكنها من التعبير عن نفسها، بينما الآخر الشرقي عاجز منهزم وبعيد لا يقوى على التعبير عن ذاته، لذلك فإن "إيسخولوس" يتحدث بدلا عن آسيا من خيال الخيال الغربي الذي يعبر عن الشرق، وهذه القدرة على الإفصاح أو التعبير التي تمتلكها الذات الغربية دوناً عن غيرها من الذوات ليست ميزة تدل على قدرة الغرب

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 119.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه.

على تحريك الشرق كمحرك الدمى، بل هي ميزة خالق حقيقي قادر على أن يهب بقوته الروح في الشرق البدائي والغرائبي من خلال تحديثه وإعادة تشكيله بانتشاله من ضياعه وتحلفه، ويرى "إيسخولوس" أنه لولا الغرب لما استطاع الشرق أن يمتلك صوتاً أو أخلاقاً.⁽¹⁾

تحدث آسيا من خلال الغرب في مسرحية "الفرس"، عبر أنشودة تتلوها "أتوسا" الملكة الفارسية العجوز والدة الملك، وجعل "إيسخولوس" نفسه قائدا للفرقة الموسيقية التي تنشده هذه الأنشودة، وهو الأمر الذي يراه إدوارد سعيد يشبه الإطار العلمي الذي تتم ضمنه دراسة المستشرق للشرق، وهو في دراسته هذه قد يجد في أصقاع الشرق الشاسعة والتي لا ملامح لها ما يثير بداخله تعاطفاً اتجاه الشرق، كتعاطف "إيسخولوس" مع مغناة الملكة الأم وحسرتها على مجد الفرس، لكنه في المقابل يخضع ما يثير تعاطفه إلى الفحص الدقيق الذي ينم عن إحساس المستشرق بامتلاك السيادة على الشرق.⁽²⁾ وهي الحجة التي تثبت في كل مرة أن الغرب عقلاني حتى فيما يثير عاطفته وهو سر تقدمه وامتلاكه العلم والحضارة.

ب. مسرحية عابدات باخوس: The Bacchae

عُرضت مسرحية "عابدات باخوس" سنة 406 ق.م بعد وفاة صاحبها الكاتب التراجيدي "يوريبيديس"، وتدور أحداث المسرحية في مدينة "طيبة" (Thebes) في بلاد اليونان القديمة، وتصور صراعاً بين إله الخمر والجنون والتحرر "ديونيسوس" (باخوس) وبين ملك طيبة "بنثيوس"، حيث تصبح المدينة مسرحاً للصراع بين العقل والنظام من جهة، وبين الجنون والتحرر والفوضى من جهة ثانية، في إشارة من كاتب المسرحية إلى أن الملك "بنثيوس" يمثل الغرب العقلاني، بينما يمثل الإله "ديونيسوس" الشرق التائر، لكن المسرحية تنتهي نهاية غير متوقعة بموت الملك "بنثيوس" على يد والدته "أجيف" التي يصبها الجنون نتيجة عبادتها للإله "ديونيسوس".

تصور المسرحية الإله "ديونيسوس" في علاقته بأصوله الآسيوية التي تضفي على شخصيته ضرباً من التطرف التي تميز الأسرار الشرقية التي تعبر عن تهديد غريب لما دونها من الثقافات، في محاولة لإنتاج «صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر»⁽³⁾، فلقد كلف تحدي "بنثيوس" للإله "ديونيسوس" وعدم اعترافه بربوبيته عقاباً قاسياً أودى بحياته، في إشارة إلى أن «مظاهر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلاني، وهي المظاهر المضادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية».⁽⁴⁾ فالعقلانية الغربية لا يمكن أن تصمد في وجه درجات عالية من اللاعقلانية الشرقية والهمجية والوحشية التي تتسم بها الروح الشرقية في نزوعها نحو العنف، وهو ما يبرر حسب الزعم الاستشراقي، جهود الغرب في محاولات تهذيب البربرية الشرقية عبر إلحاقها بالذات الغربية.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 120.

(2) - المصدر نفسه، ص 120، 121.

(3) - المصدر نفسه، ص 121.

(4) - المصدر نفسه.

ويرى سعيد أن الدرس المستفاد الذي أراد "يوريبيديس" أن يمرره إلى الوعي الغربي، هو أن السيادة الغربية وإن كانت على صواب فإنها لا تكفي أمام غموض الشرق وثورانه، وهو الأمر الذي دفع الغرب -وفقا لتحليل إدوارد سعيد- إلى التعامل مع الشرق بكثير من الحذر والروية، وأخذ مواطن الغموض الشرقي على محمل الجد في محاولات الفهم الغربي لأنها تتحدى العقل الغربي وتعتبر تهديدا صريحا لحضارته، فتجبر الغرب على اتخاذ خطوات جديدة تعبر عن طموحاته الثابتة وقوته الصامدة في وجه الاستبداد الشرقي.⁽¹⁾

ج. مسرحية العاصفة: The Tempest

عمل إدوارد سعيد كناقد ثقافي على إعادة قراءة وتحليل رواية مسرحية "العاصفة" للكاتب الإنجليزي "ويليام شكسبير"، وذلك بالاعتماد على تحليلات كل من "جورج لينغ" و "إيميه سيزير" اللذين أعادا قراءة مسرحية "العاصفة" كنص إمبريالي يكشف العلاقة الوطيدة بين الثقافة الغربية والسلطة، حيث يقول عنها إدوارد سعيد: «إن هذه الحكاية المثلّية واحدة من عدد من الحكايات المثلّية التي تنتصب حارسا على خيال العالم الجديد»،⁽²⁾ ضمن إطار السرد الروائي أو العرض المسرحي الذي تحمل شخصياته وأماكنه وتفاصيله الخيالية تمثيلات توجه العالم نحو تبني موقف معين من الشرق المستعمر.

تدور أحداث العرض المسرحي "العاصفة" حول "بروسبيرو" (Prospero) دوق ميلانو، الذي يفتح العرض بشن عاصفة اتجاه أعدائه المتآمرين والذين من بينهم أخوه "أنطونيو" (Antonio) وملك نابولي "ألونسو" (Alonso)، الأمر الذي يجبره إلى الانتقال رفقة ابنته "ميراندا" (Miranda) للعيش في جزيرة مهجورة ويفرض سيطرته على الجزيرة وعلى سكانها الأصليين بالسحر والجبروت، فيخضع له "أيريل" (Ariel) طائعا خائعا، بينما يخضع له "كالبان" (Caliban) مرغما متمردا رافضا حالة العبودية التي يعيشها الأصليون.

تصور المسرحية "بروسبيرو" كمستعمر قوي، بينما كل من "أيريل" و "كالبان" مستعمرين يقبعان باعتبارهما أصلايين تحت حكمه وسلطته، ويظهر "كالبان" في المسرحية عبدا متوحشا وبشعا ابن الساحرة العجوز، الذي يحبك المكائد ضد "بروسبيرو" حيث يتآمر مع "ستيفانو" و "ترينكولو" لقتل "بروسبيرو" لكن مؤامرتهم تفشل، وهو كدلالة على أن المستعمر يجب أن يضل دائما تحت سلطة سيده المستعمر القوي، فكالبان هو «المقصي»، ذلك الذي يبقى إلى الأبد تحت "مستوى" الإمكان... إنه يعاين كمناسبة، حالة من الوجود يمكن أن تصدر وتُستغل لأغراض تخدم تطور ذات أخرى»⁽³⁾ ذات المستعمر "بروسبيرو"، وعدم قدرت "الأصلايين" على بناء حريته يعود لكون مؤامراته ليست مبنية على العقل، بل على الانفعال الثائر والحماسة والتهور، وتصوير "شكسبير" لكل من "ستيفانو" و "ترينكولو" سكرانين في المسرحية إشارة إلى المؤامرات والتحالفات اللاعقلانية للعبد ضد سيده.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 221.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 270.

(3) - المصدر نفسه، ص 271.

تصور المسرحية "كالبان" ليس صاحب تاريخ ولا قادرا على التطور، لأن نظرة المثقف الغربي تعزي عمليات العمل والنمو والنضج إلى الأوروبيين وحدهم، لذلك يشترك كل من إدوارد سعيد و"جورج لينغ" و"إميه سيزير" في أنه «ينبغي أن يكشف أن لكالبان تاريخا يمكن أن يتم تصويره وحده في ذاته، نتيجة لجهد كالبان الخاص»،⁽¹⁾ ومعنى ذلك ضرورة أن يرى المفكر والمثقف والمستشرق أن للشرق المستعمر تاريخا، كما ينبغي الاعتراف بمنجزاته التي بناها ذاتيا وأن لا يُعزى كل ما في الشرق إلى المهمة الحضارية التي كانت ذريعة وشعارا للاستعمار الغربي في الشرق.

ويرى سعيد أن المسرحية تعرض أنماطا من سلوك الأصلافي اتجاه المستعمر في شخصيتي كل من "أيريل" و"كالبان"، فأحد الخيارات هو سلوك "أيريل" الذي يخضع طائعا لحاكمه "بروسبيرو"، يلي الأوامر عن رغبة، وحين يتمكن من استرجاع حريته سيعود إلى طبيعته الأصلاافية، ليصبح نموذجا للأصلافي البرجوازي الذي لا يجد مانعا من التعاون مع مستعمره السابق، بينما الخيار الثاني فهو سلوك "كالبان" الذي يدرك ماضيه المهجن ويتقبل ذلك دون أن يكون عائقا له عن التطور في المستقبل، أما الخيار الأخير هو شخصية "كالبان" التي في طريقها إلى اكتشاف هويتها الأصلاافية الجوهرية ما قبل الاستعمار تنسلخ من عبوديتها الراهنة وتشوهاها الطبيعية.⁽²⁾

ينتهي "شكسبير" مسرحيته نهاية تليق بالغرب، إذ يعفو "بروسبيرو" عن أعدائه "أنطونيو" و"ألونسو"، حتى أنه يزوج ابنته "ميراندا" للأمير "فرديناند" (Ferdinand) ابن الملك "ألونسو" كإشارة على حسن نوايا "بروسبيرو" وعدم عزمه على الانتقام من الذين تأمروا ضده وأطاحوا بدوقيته، يحرر كل من "أيريل" و"كالبان" في إشارة ضمنية إلى أنه سيشرف على تعليم "كالبان" وربما مواصلة استعباده، يتخلى عن السحر والقوى الخارقة، يترك الجزيرة لأهلها الأصلافيين ويعود إلى دياره في ميلانو ويستعيد دوقيته. إنها قيم الغرب التي يسعى المثقفون إلى تكريسها في أعمالهم كتعزيز للتمايز بين سلوك الغربي وسلوك الشرقي.

2. السينما الغربية واستمرار الصور الاستشراقية

يرى إدوارد سعيد أن الأفلام السينمائية والأعمال التلفزيونية تعمل وفق سياسة الطمس المستمر للسكان الأصليين، عبر تصويرهم بلا هوية، بلا قيمة، وبلا أدوار أو إضافات حقيقية وكأنهم مجرد أرقام على خارطة، وفي ذلك يتحدث إدوارد سعيد عن الأفلام الصهيونية التي تتلقى الدعم الكامل من الغرب وبالتحديد من الولايات المتحدة الأمريكية في تصويرها للواقع الشرقي الفلسطيني حيث تجدهم «يصورون الأرض [الفلسطينية] فارغة على الدوام. العرب موجودون فقط على هيئة جمال ورعاة يظهرون على الشاشة في لحظة أو أخرى كي يمنحوا الصورة شيئا من الغموض المحلي»⁽³⁾ كصورة حقل خال وواسع يمر من خلاله جمل ثم بدوي، ولا يوجد ضمن هذه الصورة المركبة من خلفية وأشكال شرقية جدا سوى ذلك، وكأن الشرق يُحتزل في الفضاء الخالي، الجمل، والبدوي.

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 271.

(2) - المصدر نفسه، ص 272.

(3) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 71.

ذات الفكرة والتصوير يجدهما إدوارد سعيد مجسدين في الأفلام الأمريكية التي تعرض واقع الشرق كفضاء غرائبي يتجه صوبه أصحاب الريادة والتفوق لاستكشافه تحت عنوان "الرحلة إلى البراري" المليئة بالحماس والمغامرات «ولا يهم أن المغامرة تعني قتل الناس، وقصف المباني السكنية، وتهجير القرى. هذه مغامرة من نوع خاص، [...] وبمحاذاتها، تتماشى كراهية فائقة للمجتمعات التقليدية (كالاسلام مثلا) التي يفترض أنها متخلفة وبدائية وانعزالية».⁽¹⁾

لقد كانت السينما الأمريكية لعقود من الزمن تكرر صورا استشراقية غير منصفة عن الشرق تتميز بالثبات والانغلاق، من خلال أدوار نمطية أبطالها شخصيات خيالية شرقية تشتبك في نفس السمات على اختلاف العمل وطاقم إخراجها، إلا أن الصورة ظلت كل مرة ثابتة، حيث كانت «أفلام أمريكية عن الكوماندوس (جنود القوات الخاصة) تصور "رامبو" ضخيم الجسد وفرقة "دلنا" فائقة المهارة تقاتل إرهابيين عربا مسلمين من نمط الخارجين عن القانون، اليائسين».⁽²⁾

يرى إدوارد سعيد أن صور السلطة الإمبريالية الغربية بقيت ماثلة باستمرار في أعمال الفنانين والأدباء وصناع السينما، وعن قراءاته للأعمال السينمائية يتحدث إدوارد سعيد عن فيلم "لورنس العرب" (Lawrence of Arabia) وهو فيلم تم إنتاجه سنة 1962م، مستوحى أساسا من كتاب "أعمدة الحكمة السبعة" الذي ألفه المستشرق وضابط المخابرات البريطاني "توماس إدوارد لورنس" (T. E. Lawrence)، ويظهر "لورنس" في الفيلم كقائد بريطاني يتزأس محاربيه العرب «يعيش سحر الصحراء، مبتكرا حرب العصابات الشعبية، مناديا الأمراء ورجال الدولة، مترجما هوميروس، وساعيا إلى الحفاظ على "مجال نفوذ بريطانيا الأسمى"».⁽³⁾ وهو تصوير نمطي للخضوع الشرقي وللسيطرة الغربية على الواقع الشرقي الذي يصور دائما فاقدا لأهلية حكم ذاته، ينتظر من الغرب أن يقوده ويحكمه.

يلخص إدوارد سعيد الأدوار التقليدية للشرقي العربي في السينما الغربية وما يعرض في الأفلام والتلفزيون وهي أدوار غالبا ما تربط العربي «إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعشقة للدم. ويظهر منحلا، ذا طاقة جنسية مفرطة، قديرا، دون شك، على المكيدة البارة لكنه، جوهريا، سادي، خؤون، منحط، تاجر رقيق، راكب جمال، صراف، وغد متعدد الظلال»⁽⁴⁾ وفي مقابل العربي الذي يُرى قائدا لجماعات من اللصوص المعتدين والقراصنة والعصاة ممن هم من السكان الأصليين، يُرى الرجل العربي بطلا وتُرى المرأة الغربية فتاة شقراء وكلاهما يظهر بصحة وعافية متخلق مثال للتفوق والتميز، بينما العربي يفتقر لأبسط مقومات الحضارة والرفي، لأنه شخص معتدي عدواني

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 71.

(2) - Edward Said, Culture and Imperialism, Op.Cit., p. 294.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 175.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 287.

متسول يتوعد الغربي بالقتل وهو ينظر إليه نظرة مليئة بالخبت والشبق فيما يتكلم مهددا، كما حصل في شخصية الشيخ "فالتينو" في فيلم "الشيخ".⁽¹⁾

ورغم الانتقادات المستمرة والتحليلات والقراءات المستنكرة لصورة الشرقي في السينما الغربية، وتصوير الشرق بمؤثرات بصرية تجعل منه أرضا صفراء، قاحلة، لا معالم، ولا إنجازات، ولا مناظر تثير الإعجاب أو حتى الانتباه، فرغم جميع الجهود في ثني صناع السينما عن الاستمرار في إنتاج نفس الصور النمطية ودعوتهم للتركيز على جمالية الشرق وحضارته وعلومه، إلا أنه مازالت «تستمر في التدفق الأفلام والعروض التلفازية التي تصور العرب "راكبي جمال" دنيين، وإرهابيين، و"شيوخا" أثرياء إلى درجة تثير الاشمئزاز»،⁽²⁾ وكأن السينما الغربية تتحدى الواقع الشرقي وتخرجه عن حقيقته الخاملة إلى صورة تفرضها على واقعه، ليصبح ملائما للتلقي الغربي الذي اعتاد على صور نمطية عن الشرق.

المبحث الثالث: تجليات الاستشراق في الخطاب الغربي المعاصر (الإعلامي والسياسي)

منذ أن أصدر إدوارد سعيد كتابه الأشهر "الاستشراق" (1978م)، لم يعد في إمكان أحد قراءة التمثيلات الغربية للشرق دون أن يضع في الحسبان البعد الأيديولوجي الذي ارتبطت به هذه التمثيلات، والتي يعتبرها سعيد نتاج شبكة معقدة من المصالح الغربية التي امتزج فيها ما هو أكاديمي وما هو ثقافي بما هو دنيوي لخدمة المواقع والسلطة والسياسة الغربية، وإن كان الاستشراق قد غطى الجانب الأكاديمي، فإن الجانب الثقافي عمل على تأدية مهمته عبر توزيعها على مجالات كثيرة، لعب خلالها الخطاب الغربي إعلاميا وسياسيا دورا محوريا في إنتاج وتقرير الرؤى الاستشراقية عن الشرق، بكثير من الثقة وبهالة من الموضوعية الزائفة في نقل المعلومة وتقديم الوعود والتغني بالشعارات عن حقوق الإنسان وعمليات السلام والتسامح والانفتاح.

إن المصدقية التي غالبا ما تتصف بها مادة العرض في وسائل الاعلام وفي خطابات السياسة، أضفت الشرعية على كل ما يتضمنه الخطاب الإعلامي الغربي على غرار الخطاب السياسي، وجعلت كلا منهما يحظى بالثقة من طرف المتلقي الغربي، الذي رأى فيما يقال في السياسة وما يعرض كموايد إخبارية مصدرا موثوقا وموضوعيا لبناء فهمه الصحيح حول الشرق وبالتالي تشكيل موقفه منه، خاصة وأن هذه الوسائل تعرض مادتها للجماهير الغربي في إطار من الحيادية، المدعومة بالشهادات الشخصية وتحليلات الخبراء والصور والتقارير الميدانية والإحصائيات وكل ما من شأنه أن يثبت صدق ما يعرض ويقال.

إن هذه المصدقية المزعومة التي كانت ولا تزال هالة تمنح القوة التأثيرية للمادة الإعلامية وللخطاب السياسي الغربي، تحمل في طياتها بعدا إيديولوجيا يحتضن إنتاج الشرق وتقديمه في قوالب نمطية تخدم مصالح الهيمنة الغربية،

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 287.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 105.

غير أن هذه الثقة التي حظيت بها المؤسسات الإعلامية والإدارات السياسية في الغرب، تجعل من الصعب الكشف عن الطابع الانتقائي والإقصائي في كل ما يتم عرضه والترويج له، وهي المهمة التي تقع على عاتق الناقد الثقافي الذي يرى ضرورة تفكيك هذه الخطابات التي تغذي الاستشراق الناعم في المرحلة ما بعد الكولونيالية كونه يتجاوز من ناحية النفاذ والتأثير عنف الخطاب الكولونيالي القديم.

عمل إدوارد سعيد وهو الناقد الذي انخرط في ميادين السياسة سنة 1967م، على تحليل تحليلات القول الاستشراقي في الخطابين الإعلامي والسياسي الغربيين، كاشفا عن الانشباك القوي بين المادة الإخبارية وبين السلطة السياسية في خدمة هدف واحد يدعم السردية الغربية التي يعاد فيها إنتاج الشرق كآخر تابع، عاجز، رجعي، وهمجي، وبالتالي تبرير القول بحاجة الشرق إلى الوصاية الخادمة للمهمة الحضارية والمكرسة لرسالة التمدن التي تقع على عاتق الرجل الأبيض، والتي تنقلب بدورها إلى تدخلات عسكرية، وجمع الحلفاء والتسبب في تصدعات في المنطقة الشرقية.

أولا: الإعلام الغربي وصناعة العدو الشرقي

لعبت وسائل الإعلام دورا كبيرا وبارزا في صياغة التصورات ووجهات النظر السياسية، إلى جانب التلاعب بهذه الصياغات إلى درجة كبيرة وبالغة الأهمية، حيث أثبت البحث النقدي في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا أن تمثيلات العالم العربي في وسائل الإعلام الغربية كانت ولا تزال (تحديدا منذ حرب السابع والستين) تظهر الشرق بصورة فظة واختزالية تقليصية قائمة على التحقير والتبخيس على أساس عرقي وعنصري، لكن رغم الأبحاث النقدية التي تطال هذه التمثيلات يرى إدوارد سعيد أنه لا تزال هذه الصور مستمرة ليس فقط في وسائل الإعلام والصحافة الغربية بل أكثر من ذلك فيما تقدمه العروض التلفزيونية والأفلام السينمائية.⁽¹⁾ والسبب الجوهرى والعميق الذي يقف وراء هذه التصورات المغلوطة حول الشرق والإسلام والعرب تحديدا يعود -حسب إدوارد سعيد- إلى «المحرك الحيوي الامبريالي، وبالدرجة الأولى ميوله إلى الفصل، والجوهرية "ذات التعميم الكاسح"، والسيطرة، والاستجابات المنفعلة».⁽²⁾

لقد اضطلعت وسائل الاعلام الغربية إلى جانب مهمتها في الربط بين الإسلام والإرهاب، إلى الربط أيضا بين "الهنود كشعب متخلف ضال بدائي وبين العنف الشعائري"، ففي مقال نشر في مجلة "نيويورك تايمز" بتاريخ: 1983/07/13م، يحمل عنوان "تحقيق من الأنديز: كتاب من أمريكا اللاتينية يستقصي الدروس السياسية من مجزرة(*) بيروفية"، يتحدث كاتب المقال "ماريو فارغاس يوسا" عن أشكال فظيعة من القتل العشوائي الهندي، كما

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 105.

(2) - المصدر نفسه، ص 106.

(*) - مجزرة "أوكامسا" حدثت بحق مجموعة من الصحفيين البيروفيين سنة 1983م من طرف مجموعة من السكان الأصليين "الهنود" في جبال الأنديز.

يصف الشعائر الهندية وما تتصف به من تخلف وسكون وسوداوية. مستندا في نثره هذا على جملة من الشروحات الأنثروبولوجية التي لا تقل أهمية عن الدراسات الاستشراقية في استقصاء واقع الشعوب غير الغربية.⁽¹⁾

يقدم سعيد مثالا عن الكتابة الصحفية الداعمة للكونولونية بصورة مباشرة من خلال حديثه عن "بول جونسون" الذي نشر بتاريخ 18/04/1993م مقالا في مجلة "نيويورك تايمز" بعنوان: (الاستعمار عائد، وليس مبكرا برهة واحدة)، وتدور الفكرة الجوهرية لهذه المقالة حول ضرورة وعي الأمم المتحضرة بضرورة إعادة استعمار العالم الثالث، أين تنعدم الشروط الأساسية الأدنى للعالم المتحضر، عبر نظام الوصاية القسرية الشبيهة باستعمار القرن التاسع عشر، عندما فرضت القوى الأوروبية نظامها السياسي على بعض شعوب الشرق في سبيل تحقيق تجارة رابحة. والملفت في الأمر أن هذه المقالة لقيت أصدا جيدة لدى العديد من السياسيين وصناع القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى وسائل الاعلام.⁽²⁾

يظهر العرب في الغالب في أشرطة الأخبار الغربية أو الأخبار المصورة بأعداد ضخمة وكأنهم يتشاركون مصيرا واحدا، يبرر التعميمات الغربية في حقهم، فهم لا يظهرون فرادى، ولا ينفرد أحدهم أو مجموعة منهم بخصائص معينة أو تجارب شخصية أو أية إنجازات تذكر، فهم يشتركون في صور الهيجان والبؤس الجماعي، ويصدرون إشارات ويقومون بحركات يراها الغرب لا عقلانية وشاذة ويأثمة، «وخلف هذه الصور جميعا يتربص خطر الجهاد المهدد، والعاقبة: الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم»،⁽³⁾ ويرى سعيد أن السبب الذي يقف وراء تفاقم الوضع العدائي الصحفي اتجاه الشرق والإسلام هو أنه لا وجود لعوائق تقف في وجه هذا التشويه والتنميط والتعظيم والتكتم بصدد كل ما يتعلق بالشرق حتى أن بعض الدارسين والناقدين في بعض الأحيان نجدهم بدل الوقوف والتصدي للحملات الإعلامية التشويهية، يتحولون إلى مشاركين في جعل مخرجاتها أسوأ.⁽⁴⁾

لقد بلغ القذف والتجريح للعرب مبلغه في الصحافة المكتوبة الغربية، حيث يشير إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" إلى أحد هذه النماذج التي طالت العرب والشرق بمظاهر التحقير والإساءة المعنوية، هي تلك المقالة التي كتبها "إيميت تيرل" (Emmett Tyrrell) لصالح مجلة "هاربر" والتي كانت مقالة تنم عن عنصرية فجّة وتميز عرقي واضح، «إذ طرحت منظومة تقول إن العرب أساسا قتلة وأن العنف والخديعة محمولان في الموروثات العربية»،⁽⁵⁾ وهو تقرير يوضح النمطية والتعميم الجائر الذي ما فتئت وسائل الثقافة الغربية في اجتارته وتكريسه بمختلف الأشكال.

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 84.

(2) - المصدر نفسه، ص 127.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 287.

(4) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 332.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 287.

ويرى إدوارد سعيد أن التغطية الإعلامية الغربية للشرق تنصب حول نمط معين من الموضوعات الأساسية خاصة في حديثها عن "الشرق الأوسط" لأن الدارس لشؤون إفريقيا أو الصين أو الهند أو اليابان لا يتحدث بذات اللهجة الفوقية والمنقصة كما في حديثه عن الشرق الأوسط، وهذه الموضوعات حسب جرد سعيد لها: (1)

1. انتشار الإرهاب شرق الأوسطي (العربي والإسلامي) المدعوم من طرف الاتحاد السوفيتي وكوبا ونيكوراغوا.
2. تصاعد الإسلام والأصولية الإسلامية (الشيعية عادة) والتي ترتبط بأسماء معينة مثل: الخميني، حزب الله، القذافي.
3. تصوير الشرق كفضاء عنف وأزمات سببها يعود إلى تاريخه المليء بالحقد القبلي والديني والعنفي القديم.
4. الطرف العربي ممثل في الشرق الأوسط كمنطقة صراع مع الغرب الديمقراطي والمتحضر والولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل.
5. يتيح الشرق الأوسط انبعاث نوع جديد من معاداة السامية الخبيثة والشبيهة بالنازية.
6. الشرق الأوسط هو المنشئ والحاض لأشوار منظمة التحرير الفلسطينية غير المبررة.

يرى إدوارد سعيد أن الصور التي تعرضها الصحافة الغربية عن الشرق متطابقة تماما مع السياسة الحالية الغربية وسياسيات الولايات المتحدة الأمريكية، حتى أن الصحافة هي التي تحرض الدول الكبرى الغربية على تلك السياسات، وهنا يتحدث سعيد عن التناقضات التي تقع فيها الصحافة الغربية التي تدعي أنها صحافة حرة ولا دعائية، وهي في الحقيقة مقيدة بالسياسات الغربية موجهة لخدمة أغراضها الامبريالية وممارساتها الكولونيالية في الشرق الذي تنتج عبر دعاياتها ذات التوجهات الاستشراقية، أما عن موقف إدوارد سعيد من مسألة التشويه المتعمد الذي تنتهجه وسائل الاعلام الغربية فيقول: «إنها صورة مشوهة بشدة، وشديدة الخصومية، وهي وجهة نظر مضللة ومضللة، تحدد ما يجوز وما لا يجوز تغطيته»، (2) ويعزي سعيد نجاح هذه الاستراتيجية التشويهية للشرق إلى «التعاون النشط من قبل جزء كبير من الكوادر العلمية والأخصائيين والمحرضين من صفوف المستشرقين ومجموعات الضغط ذات المصالح الخاصة». (3)

يذكر إدوارد سعيد قائمة طويلة من المجلات والصحف والشبكات التلفزيونية الأمريكية (*) تحديدا والتي تعمل ضمن إطار واحد من التغطية الإعلامية في علاقتها بواقع الشرق خاصة الشرق الأوسط، الشرق الإسلامي وآسيا، وضمن هذه القائمة من وسائل الاعلام الأمريكية يجادل إدوارد سعيد أنه لا توجد وسيلة إعلامية واحدة

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 319.

(2) - المصدر نفسه، ص 320.

(3) - المصدر نفسه.

(*) - المجلات والصحف:

New York Times, Washington Post, New Yorker, New York Review of Books, New Republic, Commentary, Foreign Affairs, American Scholar, Partisan Review, Atlantic Monthly, Dissent, New Criterion, Tikkun, Moment, The American Spectator

الشبكات التلفزيونية: CBS, NBC, ABC, PBS

في تغطيتها للشرق ترى أنه لا يجوز إقحام الإسلام في الموضوع أو انتقاده، أو ترى أن ثمة دولة أخرى في الشرق الأوسط تستحق الدعم الغربي بخلاف إسرائيل، أو تحضر تقريراً تتهم فيه المسيحية أو اليهودية بالفساد والنفاق، على شاكلة التقارير التي تطال الإسلام في علاقته بالإرهاب والعنف، يؤكد سعيد أنه لا توجد هذه الوسيلة الإعلامية التي تقوم بذلك،⁽¹⁾ لأن جميع هذه الوسائل هدفها محدد مسبقاً وهو ضرب الشرق والإسلام إعلامياً.

لقد كان الاعلام الغربي في إشارته إلى الكتب التي يجدر الاطلاع عليها إقصائياً إلى أبعد حد للمنتوج الفكري الشرقي وخاصة العربي، حيث نشرت إذاعة "ناشيونال بابلوك راديو" في أيام سعيد لائحة طويلة لكتب تنصح بقراءتها ولم تتضمن اللائحة أية عمل عربي أو عملاً عن شخصية عربية، إضافة إلى ذلك نشرت مجلة "نيويورك تايمز" قائمة أخرى ولم تحمل هذه القائمة كتاباً واحداً يتحدث عن العراق الحديث وثقافته، لكن في المقابل تضمنت اللوائح كتباً إسرائيلية وأخرى عن تاريخ اليهود،⁽²⁾ لأن الاعلام الغربي يعمل وفق سياسة "الطمس" والإنكار لكل إنجاز عربي.

يذكرنا ذلك ببعض مواقف المثقفين الغربيين من أمثال: "بول جونسون" الذي أعرب عن قلقه حين لاحظ أن جوائز نوبل بدأت تذهب لبعض أبناء الشرق: ماليزيا، كوريا، التشيلي، تركيا، سنغافورة، الهند، مصر، الكاريبي.⁽³⁾ وكأن النجاح والإبداع حكر على الغرب فقط، يمكن أن يكون سبب قلقه هو أن النجاح الشرقي سيفند ويبتل المزاعم الغربية بالتفوق ونقاء الجوهر الغربي. إضافة إلى ذلك فإن "جوليان بندا" في نظريته حول المثقف الحقيقي التي صاغها في كتابه "خيانة المثقفين" (1927م)، يرى بأن «الاهتمام بالمثقفين أو المفكرين معناه الاهتمام بالأوروبيين وحدهم (فهو لا يعرب عن رضاه عن أحد من غير الأوروبيين إلا يسوع المسيح عليه السلام)».⁽⁴⁾

ويرى إدوارد سعيد أن هذا الحس بالتفوق الغربي كالذي يستشعره "بول جونسون" يظهر بشكل جلي في الهجمة العاتية التي شنتها صحيفة "نيويورك تايمز" بتاريخ (26 تشرين الأول / أكتوبر 1986) على الباحث المسلم "علي مزروعى" (*) (Ali Mazrui) لتجرؤه على صناعة فيلم سينمائي حول الأفارقة،⁽⁵⁾ ولم تكن تلك الهجمة الوحيدة حيث سبقتها هجمتان في نفس السنة على "مزروعى" الأولى بتاريخ (14 أيلول / سبتمبر)، والثانية بتاريخ (09 تشرين الأول / أكتوبر)، والنتيجة التي توصل إليها إدوارد سعيد من هذه الهجمات هو أن الغرب يتقبل صورة إفريقيا الإيجابية التي دخلت مراحل الحداثة الحضارية بفضل الاستعمار التاريخي، لكن رؤية الأفارقة لإفريقيا على أنها لا تزال قابضة في مخلفات الإمبراطورية الكولونيالية فإن ذلك الأمر لا يمكن للغرب تقبله بل يجب نبذه وتفنيده ومهاجمة

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 321.

(2) - المصدر نفسه، ص 390.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 19.

(4) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 62.

(*) - هو باحث كيني مسلم، وأستاذ العلوم السياسية بجامعة ميشيغن بالولايات المتحدة الأمريكية.

(5) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 78.

من يروج لهذه المزاعم التي يرفضها الغرب، كما فعل "الصندوق القومي للإنسانيات" وهو في سبيل إيقاف هذه السلسلة الوثائقية قام بسحب دعمه المالي لبثها.⁽¹⁾

ويأتي هجوم صحيفة "نيويورك تايمز" الذي قاده الصحفي "جون كوري" على "مزروعي" على خلفية البرنامج الوثائقي الذي كانت تبثه هيئة الإذاعة البريطانية BBC، وكتب سلسلته "علي المزروعي"، إذ «للمرة الأولى في تاريخ تهيمن عليه تمثيلات الغرب لأفريقيا [...] يقوم إفريقي بتمثيل نفسه وتمثيل إفريقيا أمام جمهور غربي»⁽²⁾ وليس أي جمهور بل هو جمهور كانت حكومته لمئات من السنوات تمارس سياساتها الاستعمارية وعمليات النهب والاستعباد لإفريقيا، لقد كان هذا الأمر ثقيلًا على المتلقي وصناع الإعلام والسياسيين في الغرب، إذ أن المزروعي إضافة إلى ذلك يشير إلى أن «تاريخ إفريقيا مكون من ثلاث عناصر [...] التجربة الأصلانية الإفريقية، وتجربة الإسلام، وتجربة الإمبريالية».⁽³⁾

يصف إدوارد سعيد سلسلة الهجمات التي شنها "كوري" على "علي مزروعي" بأنها عبارة عن كتابات حمقاء، هستيرية، عديمة الإدراك، حيث نجد كوري يتهم "مزروعي" باتباع نهج إقصائي، لأن مزروعي لم يأت في سلسلته التي تحمل عنوان "الأفارقة" على ذكر "إسرائيل" الأمر الذي اعتبره "كوري" فعلاً إقصائياً، في سلسلة تتحدث عن التجربة الإفريقية والتاريخ الإفريقي لا أظن أن إسرائيل ستعتبر ذات علاقة بالموضوع، كما اتهمه بالمبالغة في تصوير الممارسات العدوانية للاستعمار الغربي في إفريقيا، في حين أن "مزروعي" لم يقدم مجرد كلمات أو ادعاءات بل إنه أرفق حديثه بإحصائيات وأرقام حقيقية لمن لاقى حتفه في ظل هذا الاستعمار خاصة في الجزائر،⁽⁴⁾ لكن "كوري" الذي كان نموذجاً للصحفي الغربي الذي يقدم مادة مشبعة بالإيديولوجية، لم يكن ليقتنعه أي شيء ولو كانت أرقاماً وحقائق تعرض همجية الغرب وتظهر الشرق ضحية عبثت بها أيادي الاستعمار الغربي كما شاءت.

ولما كان الغرب ضليعون في معرفة «كيف يستخدمون الصحافة لجذب الأنظار لقضيتهم»⁽⁵⁾ كانوا تبعاً لذلك متخوفون دائماً من أن يستغل الآخر الشرقي اقتصاد الصورة لإنتاج خطاب شرقي مضاد، يضاهي السرديات الغربية الكبرى عن الشرق، لكنهم في الحقيقة لم يفعلوا ذلك، وهو السبب الذي جعل إدوارد سعيد ينزل بلومه على دول العالم الثالث نظير موقفها من هذه الهيمنة التي تقودها الصحافة الغربية على الشرق معتبراً أن الحلول التي تعرضها دول هذا العالم إضافة إلى البلدان الاشتراكية في سبيل مكافحة هذا الوضع ومواجهة ما تقدمه الصحافة ووسائل

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 78.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 107.

(3) - المصدر نفسه.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 73.

الاعلام الغربية فيما يتعلق بالشأن الشرقي ما هي إلا حلول «بدائية ومتخلفة إلى درجة أنه لا يمكن أن تقف في وجه هذا التحدي»⁽¹⁾ بل على العكس من شأنها أن تعزز المنظور الغربي حول الشرق العاجز، المتخلف، والبدائي.

1. التغطية الإعلامية الغربية أثناء الحروب: إلقاء اللوم على الضحايا

يروي سعيد أن النقلة الراديكالية في اهتمامه بالقوة السياسية بوصفها خطابا بدأت تتشكل بوادرها مع وعيه بحقيقة التغطية الإعلامية الغربية للحروب في الشرق الأوسط وآسيا، والتي كان هدفها الاستمرار في عمليات التمثيل الغربي للشرق عبر آليات الإعلام والصحافة، التي عملت على تشويه صورة الشرق وفي المقابل تقوية إرادة الغرب في فرض الهيمنة على العالم الشرقي، وفي ذلك يقول إدوارد سعيد عن أسباب نقلته «أعتقد أن الأمر بدأ مع حرب 1973م بوصفها الحدث الأكثر راهنية، لأنني رأيت أن ما يجري على الأرض في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى ما اكتسبته عبر تجربتي الشخصية، لم يكن يتوافق أبدا مع ما يكتب في وسائل الإعلام الأمريكية على سبيل المثال».⁽²⁾

يجادل إدوارد سعيد أن وسائل الإعلام والصحافة الغربية تكتب تقاريرها في زمن الأزمات الإنسانية والحروب وفق عُرف يستهدف خدمة المصالح الغربية، حتى مع وضوح الإدراك بأن الغرب هو الطرف المعتدي والشرق هو الضحية، لكن العرف يتجه دائما نحو "إلقاء اللوم على الضحايا"، وهي المهمة الخالدة التي تكفلت بها الصحافة المكتوبة والإعلام المرئي والمسموع في الغرب، الذي يركز على الجرح المعنوي الغربي مع تجاهل تام للضحايا ونكران لحقيقة الاعتداء ولمخرجاته على الشعوب التي تعرضت للاعتداء.

تمكن الغرب عن طريق وسائل الإعلام ومنذ بداية "حرب الخليج" في إنتاج تمثيلات حول الأزمة، أولا باعتبار "صدام حسين" شيطانا، وثانيا في أخذ الأزمة على محمل شخصي عبر إقصاء العراق كدولة، وشطب شعبها وثقافتها وتاريخها، وثالثا ولعله الأهم عملت هذه التغطيات الإعلامية على التستر على الدور الذي أدته الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها في خلق الأزمة وإشعال فتيل الحرب.⁽³⁾ حتى أن الأمر الإعلامي يذهب إلى أبعد من ذلك في التأثير على فئات المتلقين والمثقفين والمحللين السياسيين فلم يبد أي منهم معارضة للوجه السيء للأزمة ولا تعاطفا مع الضحايا «مع العرب شعبا وثقافة، مع العراق كأمة، معارضة مناهضة لاحتلال العراق للكويت وضمها له، ومناهضة في الوقت ذاته للتدخل الأمريكي».⁽⁴⁾

كل ذلك لم يكن له وجود في الساحة الثقافية الغربية وإن كان فهو وجود ضئيل جدا، لأن الإعلام غالبا ما كان يعطي الكلمة لرجال منخرطين في السياسة متواطئين مع ممارساتها حتى النخاع، لكن ميلا إلى الانصاف دفع

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 67.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 144.

(3) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 387.

(4) - المصدر نفسه، ص 389.

إدوارد سعيد مرات عديدة إلى الحديث عن الصحافة الغربية المعتدلة الموضوعية والمنصفة التي تجنبت في تقاريرها وتغطياتها التعميمات المجحفة بحق الشرق، وعلى سبيل المثال يذكر الحوار الذي نشر في صحيفة "لوتر جورنال" سنة 1991م، والذي تم فيه استضافة العالم الفرنسي "جاك بيرك" والذي بدوره أشار إلى أن العنف والبطش ليسا حكرا على العراق.⁽¹⁾

لقد كان إصااق تهمة العنف والإرهاب بالشرقيين هي المهمة التي ما فتأت الصحافة الغربية تؤديها في كل مناسبة كان فيها الشرق طرفا في حرب أو صراع سياسي باعتباره مفتعل الأزمة وتقع عليه مسؤولية تبعاتها، وعن هذا الأمر سئل إدوارد سعيد في حوار سنة 1985م، مع "جوناثان كراي" و "فيل مارياني" لصالح مجلة "ويدج" (Wedge) ليجيب عن ذلك باستحضار واقع كل من الهند وفلسطين كأراضي أزمات حيث يقول: «يزداد وضوحا يوما بعد يوم أننا أمام مجتمعين دُمر، نوعا ما، تاريخهما الخاص بشكل كامل. لا يوجد في اللعبة الخطابية في المجتمع الأمريكي الحالي سوى مكان ضيق جدا للهندي الأمريكي، وفي إسرائيل للفلسطيني - فهما ليسا جزءا من الصورة». ⁽²⁾

وفي مقابلة لمجلة (The Globe and Mail) أجراها إدوارد سعيد سنة 1986م مع "تيموثي آبلاني" والذي بدوره كمذيع سأل سعيد عن الأسباب التي تقف وراء الصيغة الخصومية التي تتميز بها جميع النقاشات حول المسألة الفلسطينية، وعن ذلك يجيب سعيد بأن الأمر كله يعود إلى الكليشيهات الصحفية التي تتبنى الصور النمطية حول عنف الشرقيين وتبنيهم للإرهاب حيث يقول: «لأن الصورة المطبوعة هي صورة شعب يشكل العنف تكتيكه الأساسي. وأنت تعلم أن تلك صورة نمطية، و "كليشيه" صحافي». ⁽³⁾

لذلك فإن وسائل الإعلام الغربية فيما يخص أزمات الشرقيين تتبنى موقفا معاديا يدين الشرقيين بدل التعاطف معهم وذلك انطلاقا من تكريس الصور النمطية التي ألصقها الاستشراق والثقافة الغربية بالشرقي الإرهابي العنيف المتعطش لسفك الدماء، لذلك «لا تبادر تمثيلات وسائل الاعلام إلى تدعيم التعاطف والتفاهم، بل القوة واستخدامها بوحشية ضد المجتمعات الوطنية»، ⁽⁴⁾ والرسالة الأساسية لهذه الصحافة هي أن الفلسطينيين الذين لا يعترف الغرب بوجودهم أصلا، وإن اعترف بذلك الوجود الهامشي، فإنه يؤمن في المقابل بأن هذا الشعب هو المسؤول الأول عن كل ما يحصل له لأنه هو السبب الأول وراء مصائبه. ⁽⁵⁾

في مقابلة مع إدوارد سعيد بتاريخ التاسع والعشرين نوفمبر من سنة 2000، ضمن برنامج "بلا حدود" الذي تبثه قناة "الجزيرة" الإخبارية، سأل الصحفي "أحمد منصور" البروفسور إدوارد سعيد في ضوء العدوان الإسرائيلي

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 388.

(2) - المصدر نفسه، ص 71.

(3) - المصدر نفسه، ص 314.

(4) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 83.

(5) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 319.

على فلسطين، لماذا إذا أصيب جندي إسرائيلي تجمد الاعلام الغربي وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ينقلب مستنكراً ذلك، في حين أنه ورغم الأعداد الهائلة للقتلى والجرحى الفلسطينيين، نجد ذات الاعلام لا يولي أهمية ولو نسبية لهذا الأمر، عن ذلك يجب سعيد بأن ما يحدث هو نتيجة سيطرة شاملة وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية من طرف الجانب الإسرائيلي الصهيوني، نتيجة رؤية جادة ومترسخة منذ سنوات، بالتنسيق مع إسرائيل لتصوير الإسرائيلي رائداً، حدثاً، تنويراً، داعية للسلام والبناء، في حين يتم تصوير العربي بالهجمي، المخرب، والإرهابي.⁽¹⁾

لقد عملت وسائل الإعلام الغربية على تبرئة الغرب من تهم إفساد الواقع الشرقي وصناعة الكراهية بين أبناء الثقافة الواحدة وخلق الأزمات والحروب، حيث عملت هذه المحطات الإعلامية المختلفة على الاعتراف بجملة من الكتب التي تتحدث عن تاريخ الشرق الأوسط أو تعود لكتاب عرب من أمثال: "سمير الخليل" و"فؤاد عجمي"، وهي كتب تشترك في رسالتها غير المتعاطفة مع الشرق، بل على النقيض من ذلك ترى أن حالات العنف والكراهية في الشرق الأوسط مردها إلى عناصر متجذرة في جينات الشرقيين الذين أصابوا بها أنفسهم بلاعقلانيتهم، أما الغرب وإسرائيل فلا يد لهم في الفوضى التي صنعها الشرقي ويعيش تبعاتها.⁽²⁾

يرى إدوارد سعيد أن هؤلاء المثقفين العرب هم بالنسبة للغرب "فأر المختبر الشاهد"، والمخبر المحلي عن أوضاع الشرق، فما دامت الأزمة دائرة حول العراق يُستدعى "سمير الخليل" في وسائل الإعلام للإدلاء بدلوه فيما اقتضاه "صدام حسين" بحق العراقيين، مستنجداً بالولايات المتحدة الأمريكية للإطاحة بالطاغية بغض النظر عن حالات التدمير والخراب التي ألحقها الجيش الأمريكي بالعراق، وبمجرد انتهاء الأزمة العراقية لا يعود لهذا المثقف العربي صوت في الغرب وكأنه لا يقيم في الغرب ولا يملك حق إبداء رأيه في قضايا الغرب، وتتجه أنظار الصحفيين والمذيعين إلى مثقف عربي آخر يعيش وطنه أزمة شرقية جديدة.

2. الإسلام والإرهاب: من التمثيل العدائي إلى صناعة الخوف

إن العداء الغربي تجاه الإسلام والشرق الإسلامي بصفة عامة ليس عداء جديداً، بل إن جذوره تضرب في التاريخ وتعود إلى المواجهات الأولى بين المسلمين والغرب، هذه المواجهات التي أسست لرفض الآخر المسلم، وتعززت هذه النظرة مع كل مواجهة عسكرية أو ثقافية وقف فيها الغرب المسيحي في مقابل الشرق الإسلامي، ورغم توقف المواجهات العسكرية في مراحل معينة، إلا أن العداء لم ينته، «وبطريقة أو بأخرى تواصل هذا المزيج من الفرع والعداء حتى يومنا هذا في الانتباه البحثي وغير البحثي المنصب على إسلام يُرى منتمياً إلى جزء من العالم (هو الشرق) يوضع في موقع النقيض ضد أوروبا والغرب على الصعيد التخيلي والجغرافي والتاريخي».⁽³⁾

(1) - أحمد منصور، الانتفاضة ومستقبل المفاوضات الفلسطينية، (2000-11-29)، الرابط: <https://aja.me/z3bqv>، تم الإطلاع في: (2025-06-23).

(2) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 390.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 119.

ترسخ العداء اتجاه الإسلام أكثر في الأذهان الغربية مع مؤلفات بعض المثقفين والمستشرقين الذين غالبا ما نجدهم يصفون الإسلام بالمتشدد والمعادي للعلم والعقلانية، فبالنسبة للغرب «انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسح شعوبه إلى كاريكاتوريات مثيرة للرعب»⁽¹⁾ فعملوا بذلك على تعميق الفجوة بين الإسلام والغرب بدل العمل على تضيقها وسدها، بل إنهم بدل التأسيس الجاد لوعي جديد قائم على الفهم الموضوعي لحقيقة الإسلام والسعي لتوضيحه للمتلقين الغربي، بعيدا عن أية خلافات تاريخية أو كتابات ذاتية ومضللة، سعوا إلى زرع قيم الرفض والعنصرية فلم يخرجوا إطلاقا من دائرة التعصب والدوغمائية الدينية، ويعزى هذا الفهم الخاطئ للإسلام لدى البعض إلى نقلهم عن فئات فكرية أخطأت الفهم حول الإسلام عن قصد أو عن غير، ونقلت ذلك لمن جاء بعدها، فبقي الإسلام في الغرب يتخبط بين القراءات الذاتية والفهم الخاطئ والدراسات الأيديولوجية.

وعليه فإن استطلاع وتحليل التمثيلات الأوروبية للإسلام من العصور الوسطى إلى عصر التنوير من شأنه أن يمكن المفكر والمؤرخ من الوصول إلى الربط بين ظاهرة الإسلاموفوبيا الحالية والقوى التاريخية التي ساعدت في نشوئها والتي يمكن ضبطها في ثلاث قوى أساسية: الحروب الصليبية، الاستشراق، الحركات الاستعمارية، والدوافع التي وقفت وراء الاهتمام الأوروبي بالإسلام يرى إدوارد سعيد أنها لا تنبع «من الفضول بل من الفرع إزاء منافس للمسيحية، توحيدي ومتقدم ثقافيا وعسكريا»⁽²⁾ وانطلاقا من هذا الاهتمام وهذه المعرفة يستمد الاعلام الغربي مادة العرض على الشاشات وفي الصحف.

إن السؤال الذي يطرح نفسه بالحاح يتمحور حول السبب الذي يدفع وسائل الإعلام الغربية لإعطاء الأهمية الكبرى والأولوية لمحاولة دراسة الإسلام وتحليله وفهمه وتبسيطه للمتلقين الغربي، لماذا لا نجد هذه الوسائل تولي نفس الأهمية لدراسة المسيحية واليهودية ودورها في صناعة الأحداث العالمية ومكانتها في المشهد الدولي؟ إن الإجابة عن تساؤل كهذا لا تكمن في كون الإسلام يختلف عن الديانات التوحيدية الأخرى بمميزات جذرية تجعله يجذب الاهتمام الدولي ويوضع على محك المساءلة والنقد، بل إن الحقيقة تكمن فيما أشرنا إليه في الفقرة السابقة وهو أن مرد هذا الاهتمام هو الفرع من الإسلام واعتباره تهديدا صريحا للغرب المسيحي انطلاقا من الكليشيهات والقوالب الجاهزة التي صممها الغرب له.

عرفت ظاهرة الإسلاموفوبيا (رهاب الإسلام) انتشارا واجتياحا للمجتمعات الغربية، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر من سنة 2001م، أين ازداد العداء العلني ضد الإسلام حاملا معه مبررات تصفه بالمؤسس لظاهرة الإرهاب، ما جعل الحرب على الإسلام تسوغ تحت شعار الحرب ضد الإرهاب، التي التحمت فيها الجهود الغربية لاضطهاد الإسلام والمسلمين من خلال تجنيد كل الوسائل الممكنة في هذه الحرب

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 28.

(2) - المصدر نفسه، ص 119.

التي وصفها الغرب بـ"الحرب العادلة"، وقد لعبت وسائل الإعلام دورا محوريا في تأجيج هذا العداء وتصوير الإسلام كدين يحمل دعوة للعنف غير المبرر ورفض الآخر، حيث يرى إدوارد سعيد أن الجمهور الغربي «يتلقى من الإخصائيين، بالكلمة المطبوعة وعلى شاشات التلفزة، أن الإسلام أقرب ما يكون إلى ثقافة الإرهاب».⁽¹⁾

لقد قدم إدوارد سعيد كتاب "تغطية الإسلام" الذي صدر سنة 1981م والذي انصب اهتمام إدوارد سعيد فيه على البحث وبإسهاب في الكيفية التي من خلالها تتحكم وسائل الإعلام في رؤية المتلقي الغربي لما دونه من الشعوب والثقافات وبالتحديد الثقافة الشرقية الإسلامية، فمن خلال تحليلاته للقراءات الغربية للإسلام وما تعرضه المادة الإعلامية توصل إدوارد سعيد إلى نتيجة مفادها أن الإسلام كان بالنسبة للغرب كبش فداء تعزى إليه جميع السلوكيات المرفوضة والممارسات المستهجنة في ميادين الثقافة والسياسة والفكر والاقتصاد عبر شبكة من الرؤى الاستشراقية المشوهة لحقيقة الإسلام باعتباره عقيدة شرقية تأبى الاندماج في مواكب العولمة والحدثة، «فاليمين يرى أن الإسلام يمثل الهمجية، واليسار يرى أنه يمثل حكم القرون الوسطى، والوسط يرى أنه يمثل الغربة المموجة، وأما ما تتفق عليه هذه الدوائر جميعا [...] فهو استحالة قبول جوانب كثيرة من جوانبه».⁽²⁾

لقد زرعت وسائل الاعلام في الذهن الغربي تصورات مضللة لا تتماشى مع حقيقة الإسلام، من خلال ربطه بظاهرة الإرهاب والتعصب والانغلاق، مكرسة بذلك شعورا غريبا بالكراهية والعداء والتهديد، ويعتبر إدوارد سعيد أن الاهتمام الغربي الحديث بالإسلام وتجنيد الجهود الفكرية والثقافية والسياسية لفهمه وتحليله جاء على خلفية بروز إيران في المشهد الدولي كعنصر فاعل ومؤثر في الأحداث الدولية، مشكلة تهديدا شرقيا إسلاميا جديدا للغرب، وهو الأمر الذي استدعى شن هجومات فكرية وحروب إعلامية للتصدي لهذا التهديد، وبذلك سارعت وسائل الإعلام الغربية إلى بناء صورة عن الإسلام تتماشى مع المصالح الغربية، وتصديرها للمتلقى الغربي على أساس أنها تحمل حقيقة الإسلام العدو الإرهابي الذي ينبغي الحذر منه، مدعمة هذه التغطيات الأيديولوجية بكم هائل من الأخبار المفجعة والتفجيرات والاعتداءات التي ربطتها في كل مرة بالإسلام عن غير وجه حق.⁽³⁾

أما المرحلة الثانية في توجه الأنظار الغربية إلى الإسلام وزيادة الاهتمام به أكثر فيرى إدوارد سعيد أنه منذ سقوط الاتحاد السوفياتي توجه الكثير من الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة الأمريكية لتنصيب الإسلام كإمبراطورية شر تحل محل الكتلة الشرقية التي كان الغرب ينسب إليها شرور العالم بأكمله، وحملت الصحافة بكافة أشكالها المسموعة والمرئية والمطبوعة على عاتقها مهمة تحقيرية اتجاه الإسلام من خلال ربطه في كل مناسبة بظاهرة الإرهاب والعنف والطغيان، التي كانت صفاتا تسري تبعا لذلك على الشرق والعرب.⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 84.

(2) - إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 37.

(3) - المصدر نفسه، ص 29.

(4) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 124.

إن الفهم الغربي للإسلام حسب إدوارد سعيد، يرتبط في الغالب بما تقدمه وسائل الاعلام على غرار مختلف أشكال الثقافة الغربية الأخرى، دون أن يعي المتلقي الغربي في الغالب أن ما تقدمه المادة الإخبارية والخطابات السياسية وأوجه الثقافة المختلفة لا يمت بصلة لحقيقة الإسلام، كما لا يدرك الجمهور الغربي الدوافع الحقيقية التي تقف وراء الصورة السلبية التي تنسب إلى الإسلام توصيفات تضعه على الطرف النقيض من الغرب وحضارته، وهي توصيفات من قبيل أنه دين يقوم على التسليم بالقضاء والقدر والتواكل، إلى جانب كونه يدعم العنف ويررر الهمجية، لذلك يدعوا صناع الاعلام والكتاب وكبار الشخصيات العامة إلى إعادة احتلال منطقة الخليج، مبررين دعوتهم تلك بالحديث عن همجية المسلمين التي من شأن الغرب أن يهذبها إذا ما اتجه نحو الشرق لتوجيهه واحتوائه وإخضاعه لسلطة الغرب مرة أخرى، و«كأنما كان إخضاع ملايين البشر نعيما مثاليا وكأنما كانت أيام الاستعمار أفضل أيام عهدها».⁽¹⁾

ينتقد إدوارد سعيد طائفة الإعلاميين والصحفيين الذين يكتبون عن الشرق الإسلامي وعن الإسلام كدين وهم لا يفقهون عنه شيئا سوى بعض العبارات والشعارات التي ظلت تتكرر في كتابات المثقفين والمستشرقين الذين بنوا تصوراتهم إما من خلال اقتباسات مغلوطة أو من خلال تأويلات ذاتية، وفي ذلك يذكر الصحفية "جوديث ميللر" التي تكتب في صحيفة "نيويورك تايمز" والتي تعد نفسها "خبيرة في شؤون الإسلام والعالم العربي والشرق الأوسط" لكنها -انطلاقا من اعترافها الشخصي- لا تفقه كلمة واحدة في اللغة العربية.⁽²⁾ ويذكر ذات المجلة مرة أخرى في تغطيتها للحرب بين العراق وإيران، ففي حديثها عن المقاومة الإيرانية المدهشة للغزو العراقي، تلجأ إلى استخدام توصيفات عميقة من شأنها أن تثير المتلقي الغربي ضد الإسلام كالقول بأن "للشيعية ولعا بالاستشهاد"، دون أن يمتلك صاحب المقال أو المراسل الذي يغطي الأحداث أو حتى رئيس التحرير أية خبرة عن البلد الغريب الذي يتحدثون عنه.⁽³⁾

وتتدعم الكتابات الصحفية المناهضة للإسلام باستدعائها لقائمة طويلة من الأخصائيين والمستشرقين(*) الذين يظهر انحيازهم السياسي في كتاباتهم التي تجمع بين العلم والعدائية للإسلام والتكتم على كل شهادة حق إيجابية في حقه، حيث يجد إدوارد سعيد أن «الصحافة الأمريكية تميل إلى سماع برنارد لويس وهو يفسر اختطاف الطائرة التابعة لشركة تي. دبليو. إيه. بقصة مطولة ومجردة عن تاريخ الشيعة في العصور الوسطى [...] تميل الصحافة، بل وهي مشهورة بذلك، إلى الترحيب بنظريات غيلنر القائلة بن المسلمين مزعجون ومعادون للسامية غريزيا».⁽⁴⁾

يذكر سعيد "كونر كروز أوبراين" كثيرا كأحد أبرز الأسماء الصحفية التي أساءت للشرق والإسلام في كتاباتها الصحفية التي احتضنتها "نيويورك تايمز" حيث يصف «الأسرة المسلمة بأنها أسرة منحرفة يسودها سفاح

(1) - إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق، ص 35.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 150.

(3) - إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق، ص 31.

(*) - برنارد لويس، والتر لاکور، إيلي خضوري، إيرنست غيلنر، كونر كروز أوبراين، نورمان بودهورتس، مارتين بيريتس، دانيال بايس، جيمس كيلي.

(4) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 321.

القربى، ويعد المسلمون والعرب أناسا عنيفين وفاسقين».⁽¹⁾ ويعتبر إدوارد سعيد أن مثل هذه الكتابات ما هي إلا تعبير عن العنصرية الغربية، وعن رهاب الغرباء، وهو ليس رهابا حقيقيا بل هو مجرد نوع من الخيال الرهابي التضليلي. يؤكد إدوارد سعيد في العديد من المناسبات أن دراساته لم تكن منصبة على الدفاع عن الشرق ولا الدفاع عن الإسلام لأنه لا يرى نفسه أهلا للحديث عن الإسلام، لكننا هنا وباعتبارنا أهل الإسلام يمكن أن نقول أن ما نُسب إلى الإسلام في الفضاء الاستشراقي والثقافي الغربي وما روجت له وسائل الإعلام من توصيفات تختزل الإسلام في كونه ديناً لا يتناسب والقيم الغربية، مغلقاً يرفض التعدد الهوياتي والديني ويدعو للجهاد في ثوب إرهابي، بعيد كل البعد عن حقيقة الإسلام، لأنه من شأن أي دارس ينطلق من مقدمات منصفة وموضوعية متجرداً من أية أحكام مسبقة أن يدرك التعارض الصارخ بين الرؤى الأكاديمية والثقافية الغربية للإسلام القائمة على أسس عنصرية وعرقية، وبين حقيقة الإسلام كدين وكأسلوب حياة وكمنظومة أخلاقية متكاملة لا يمكن أن يتضمن أية مبررات أو دعم للهمجية، وهو الذي يرفض فضاضة اللفظ والسلوك ويدعو إلى الدين والتعقل والحكمة والعفو والحلم والتسامح وقبول الآخر، إضافة إلى أنه دين عملي يرفض التواكل ويدعو إلى العمل والتغيير النافع، وما مسألة التسليم بالقضاء والقدر سوى بث للسكينة في نفوس المسلمين وثنيهم عن جلد الذات والندم.

ثانياً: تمثيلات الاستشراق في الخطاب السياسي الغربي:

يعد الخطاب السياسي الغربي شكلاً من أشكال الثقافة الغربية التي ساهمت في صناعة الإمبريالية، ودعم الممارسات الكولونيالية تجاه الشرق، فهو ليس منفصلاً عن الثقافة الغربية بل هو تعبير مباشر عنها وأداة جوهرية لإنتاج وترويج رؤى محددة حول الذات الغربية والآخر الشرقي، من خلال تبرير الغزو والهيمنة عبر الترويج لفكرة العقلانية والتحضر والتفوق الغربي مقابل بدائية وتحلف الشرق، الذي يجعله بحاجة إلى إنقاذ وفتح وتحديث من طرف الغرب، وبذلك تمكن الخطاب الثقافي - السياسي الغربي من تبرير استراتيجيات التدخل العسكري والهيمنة الاقتصادية والسياسية على الشرق تحت شعار "المهمة الحضارية" ورسالة التمدين.

لقد عمل الخطاب السياسي الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، جنباً إلى جنب مع الرواية، والأدب، والفن، والأنثروبولوجيا والتاريخ لتأسيس فكرة الشرق ودول الجنوب بوصفها "آخر" ينبغي مراقبته، توجيهه، التحكم فيه وفرض الهيمنة عليه، ولم تتوقف هذه المطامح الغربية التي تضمنتها الخطابات السياسية حتى بعد انحلال الفضاء الامبراطوري واستقلال الكثير من دول الشرق، حيث برز خطاب سياسي غربي ما بعد كولونيالي من خلال منظمات ومؤسسات دولية، ذات التوجه السلطوي والتي تسعى لفرض الهيمنة لا عن طريق التدخلات العسكرية، بل عن طريق الهيمنة الناعمة وغير المباشرة من خلال فرض سياسات الحكم، والديمقراطية والاقتصاد الليبرالي، بوصفها نماذج كونية متجاهلة بذلك خصوصية الشعوب غير الغربية.

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 420.

لقد اضطلع الخطاب السياسي الغربي في مهمته بانتهاج العديد من السياسات الكولونيالية الموجهة بقيم العدالة والواجب والأخلاق الكونية، والمغلقة بالشرعية، من خلال الاستخدام والترويج لمفاهيم تبدو في ظاهرها ذات منفعة كونية وتحت غطاء حقوقي، أخلاقي، وإنساني، مثل السعي لتكريس الأمن القومي وعمليات السلام، نشر الديمقراطية، محاربة الإرهاب، مناهضة خطاب الكراهية، لكن هذه المفاهيم في جوهرها كانت تقدم كذرائع للتدخل الغربي في الشرق كما حدث في باكستان والعراق، وبذلك عمل الخطاب السياسي في الغرب على إعادة إنتاج علاقات الهيمنة في المرحلة ما بعد الكولونيالية من خلال ضمان الاستمرارية للمنطق الامبريالي في صورة جديدة.

إن كشف آليات وأوجه الإقصاء والتهميش والانتقاص الغربي للشرق، شكل أحد أهم وأبرز المحاور في المشروع النقدي لإدوارد سعيد، الذي عني بتحليل الخطاب السياسي الغربي في إطار البحث عن دور الثقافة الغربية وإسهاماتها في إنشاء وتكوين الإمبريالية ودعم سياسات الهيمنة والكولونيالية، وهو في ذلك يرى أن الخطاب السياسي في الغرب شأنه شأن الخطاب الأدبي أو العمل الفني أو الإنتاج الأكاديمي غير منفصل عن البنى الإيديولوجية التي أنتجت الغرب كأنا تقدمية عقلانية ومتحضرة، وأنتجت الشرق كآخر تابع لا عقلائي ومتخلف، وفي ذلك انشغل سعيد بتفكيك الخطاب الذي صاغت من خلاله النخب السياسية الغربية مواقفها العدائية والاقصائية تجاه الشرق، لصالح السرديات الغربية التي تنفي عن هذا الشرق القدرة على تمثيل ذاته، والتي تسلب منه الصوت والقدرة على بناء القرار وإنتاج المعرفة، واضعة إياه ضمن خانة الناقص العاجز، الذي يحتاج إلى الرعاية والوصاية الغربية.

1. المهمة الحضارية في الخطاب السياسي الغربي:

يعتبر إدوارد سعيد أن كل من درس الشرق من مستشرقين أو رحالة أو علماء أو إداريين استعماريين على شاكلة "كريم" أو سياسيين من أمثال "بلفور"، لم يكن أحد منهم يقصد الشرقي كقارئ له، بل توجه بخطابه إلى الغرب المتروبوليتاني (Metropolitan West) الغرب كمركز إمبراطوري مقابل أطراف وهوامش شرقية مستعمرة، وجميعهم يشتركون في نفس مشاعر "الكراهة" لمن درسوا من الشرقيين.⁽¹⁾ بل إن ما يجبرهم على التعامل مع هذا الشرق ودراسته هو الزعم بأنه أرض أزمت وأخطاء، تقع على عاتق الغرب مهمة حل الأزمت وتصحيح الأخطاء.

يُعتبر الشرق بسبب كونه إسلاميا «واقعا في نطاق ما يسمى "المنظورات الإنمائية" وهي التسمية التي تعني بأسلوب آخر أن النظرة السائدة على امتداد ثلاثة عقود على الأقل تقول بأن المجتمعات الإسلامية في حاجة إلى "تحديث"»⁽²⁾ وهي العقيدة التي تبناها السياسيون الغربيون وعملوا على نشرها في مجتمعاتهم وفي المجتمع الدولي بأكمله عبر خطابات سياسية تتأسس على الإيمان بالمهمة الحضارية التي تقع على عاتق الرجل الأبيض في ضرورة الأخذ بيد الشرقي نحو مسارات الحداثة والتقدم والحضارة التي أحرزها الغرب، إنه الواجب الأخلاقي الذي دفع الإمبراطورية الفرنسية بزعامة "نابليون بونابرت" سابقا إلى نشر السعادة في الشرق عبر محاولة إعادة مصر إلى حضارتها

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 109.

(2) - إدوارد سعيد، تغذية الإسلام، مصدر سابق، ص 32.

وانتشارها من الهمجية التي تغرق فيها، ودفع الإمبراطورية البريطانية إلى فرض سلطانها على أراضي الهند لعقود طويلة لنفس الهدف الأخلاقي الذي لا يفتأ الغرب عن ادعائه في كل مناسبة استعمارية.

لا بد من الإقرار ببساطة أن الولايات المتحدة الأمريكية، نتيجة للحرب العالمية الثانية، صعدت إلى موقع القوة العالمية الأولى، وفي الواقع كانت القوة الوحيدة لفترة من الزمن.⁽¹⁾ ومن الصحيح القول أيضا أن الأمريكيين سعوا إلى ترسيخ نفوذهم على مستوى العالم، بهدف كسب قبول واسع لوجهات نظرهم حول الديمقراطية الليبرالية، ودفعوا نحو فتح الأسواق بطريقة تخدم مصالحهم بدرجة أكبر، باعتبارهم أقوى قوة اقتصادية في العالم.⁽²⁾ وبذلك أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية الخليفة الأولى للإمبراطوريات الأوروبية السابقة (الفرنسية والبريطانية خاصة).

وباعتبارها تحتل مركز الصدارة في العالم، رأت إدارتها ضرورة التوجه نحو العالم بمزيد من المسؤولية التي تجعل أي أمريكي يستشعر حس المسؤولية اتجاه العالم، ويدرك بوضوح أنه يقع على عاتق الأمريكيين مهمة تصحيح ما يقتضيه العالم من أخطاء وآثام، خاصة العالم الشرقي بما يحمله في جيناته من ميل إلى اختلاق المشاكل والأزمات، مقابل عدم قدرته على إدارة المواقف وإبداع الحلول، وهو الأمر الذي يشرعن للولايات المتحدة الأمريكية تدخلاتها المختلفة سواء في أمريكا الوسطى والجنوبية، شرقي آسيا، الشرق الأوسط «وكان الموقف الرسمي معظم الوقت هو أن الولايات المتحدة تدافع عن مصالحها، وتحافظ على النظام، وتضع العدالة في نصابها السليم في مواجهة الظلم وإساءة السلوك».⁽³⁾

ينتقد إدوارد سعيد خطابات السياسة الأمريكية التي تستمر في فرض آرائها على العالم بأسره وعلى وجه التحديد على شعوب الشرق، خاصة فيما يتعلق بمزاعم القانون والسلام متخذة من هذه الآراء وفي سبيل تجسيدها على أرض الواقع، ذرائع للتدخل في الشؤون الداخلية للشرق، ولا تقتصر هذه المواقف على مسألة التدخل العسكري المباشر فحسب، بل يصدق ذلك بشكل خاص على جميع أشكال الترويج النشط من جانب الغرب للمعايير العالمية لحقوق الإنسان والأقليات، وعلى الاعتقاد السائد بتفوق الأنظمة الديمقراطية ذات النمط الغربي من حيث الأخلاق والفعالية العملية.⁽⁴⁾

تشير إحصائيات الباحث السياسي الأمريكي "ريتشارد بارت" (Richard Barnett) أنه في كل سنة بين 1943 و1967م قد حدث تدخل أمريكي عسكري في الشرق، ومنذ آخر تاريخ قدم فيه "بارت" إحصائيات، لا تزال الولايات المتحدة الأمريكية صاحبة نشاط واسع في الشرق بلغ أوجه حسب سعيد سنة 1991م في حرب الخليج عندما أرسلت 650 ألف جندي لصد الغزو العراقي للكويت التي تعتبر حليفا للولايات المتحدة الأمريكية،

(1) - Wilfried Loth, M. R. Knight, The East-West Conflict in Historical Perspective: An Attempt at a Balanced View, Contemporary European History, Vol. 3, No. 2, (Jul., 1994), p. 195.

(2) - Ibid., p. 196.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 343.

(4) - E. G. H. Joffé, Relations between the Middle East and the West, Middle East Journal, Vol. 48, No. 2 (Spring, 1994), p. 253.

يلاحظ "بارت" أن هذه التدخلات تحمل جميع مقومات المذهب الإمبريالي القوي،⁽¹⁾ وتُعد حرمة سيادة الدول السبب الجوهري وراء استمرار عداء الرأي العام العربي للسياسة الغربية تجاه العراق، وسبب شعور الحكومات العربية - حتى تلك الموالية للغرب - بحالة من عدم الارتياح المستمر للإجراءات الغربية تجاه العراق حتى بعد انتهاء الحرب.⁽²⁾

يتحدث إدوارد سعيد عن الدبلوماسي الأمريكي "جورج كينان" واضع "سياسة الاحتواء" التي تبنتها الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفياتي، ويعتبر "كينان" من النخب الفكرية الأمريكية التي عملت على صياغة خطاب سياسي غربي ذي مقومات إمبريالية ينتقدها إدوارد سعيد، حيث يصف كينان الولايات المتحدة باعتبارها «فتى يافعا» ينمو ليؤدي الدور الذي أدته ذات يوم الإمبراطورية البريطانية،⁽³⁾ وهو الدور الكوني الذي لا يمكن أن تؤديه سوى الولايات المتحدة الأمريكية كحارس للحضارة الغربية والوصية الأولى عليها.

ويجد سعيد في شخصية "كينان" ذلك السياسي الذي لا يريد إهدار الطاقات العسكرية في عالم لا يمكن أن يشكل تهديدا للولايات المتحدة لذلك فهو يدعو لضبط النفس لأنه ما من بلد أو شعب من بلدان المستعمرات السابقة في مقدوره أن يقف في وجه القوى العسكرية أو الاقتصادية الأمريكية، وبالتالي لا حاجة لتدخلات عسكرية، لكنه في موقف لاحق يدعو إلى إعادة استعمار إفريقيا.⁽⁴⁾ تفعيلا للمهمة الأخلاقية التي تستدعي تهذيب همجية الشرق متى استدعت الضرورة، وكأن الشرق أو إفريقيا بالتحديد فضاء جاهز دائما لكل أشكال الغزو الغربي تماما كما رأى الأوروبيون سابقا «إفريقيا، تماحيا، مكانا فارغا، حين اغتصبوها، أو افترضوا بداهة وجودها في متناولهم خاملة مستسلمة حين تأمروا على تقسيمها في مؤتمر برلين 1884-1885».⁽⁵⁾

2. الخطاب السياسي الغربي وتكريس الرواية الصهيونية:

في عمله "تعقيبات على الاستشراق" يذكر إدوارد سعيد مجموعة المقالات التي صدرت في كتاب سنة 1986م، والتي حررها السفير الإسرائيلي في الأمم المتحدة - آنذاك - "بنيامين نتنياهو" (رئيس الوزراء الإسرائيلي حاليا)، وهي ثلاث مقالات حملت عنوان: "الإرهاب: كيف يمكن للغرب أن يفوز" (Terrorism: How the West Can Win)، وكانت هذه المقالات الثلاث من توقيع مستشرقين وسياسيين غربيين محلفين، كان لكل واحد منهم إيمان جازم واعتقاد راسخ أنه ثمة علاقة وطيدة قائمة بين الإسلام والإرهاب.⁽⁶⁾ حيث جاء في مقدمة الكتاب

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 342.

(2) - E. G. H. Joffé, Op.cit., p. 253.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 341.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - المصدر نفسه، ص 268.

(6) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 83.

على لسان "نتنياهو" بأن المصدرين الجوهريين للإرهاب في العالم هما: الإسلام والـ KGB⁽¹⁾ أي لجنة أمن الدولة في الاتحاد السوفييتي الذي يعتبره الغرب الداعم والممول الأول للجماعات الإرهابية والحركات المسلحة.

جزء كبير من التركيبة السياسية للسياسيين الإسرائيليين تظهر في تصريحات "إسحاق شامير"، و"بنيامين نتنياهو" التي تعكس رفض الإسرائيليين الاعتراف بالوطنية الفلسطينية أو الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية لأنها في نظرهم وفي نظر الغرب ليست سوى منظمة إرهابية، حيث أن هؤلاء السياسيين وكثير أمثالهم لا يتحدثون عن الفلسطينيين بتاتا بذكر كلمة "الفلسطينيين" بل إنهم يتحدثون عنهم باعتبارهم "العرب الفلسطينيين" حتى ينسبهم إلى العرب ويربطوهم بالعالم العربي دون أن يربطوهم بأرض فلسطين، ومنحهم هوية منفصلة، فتأتي تصريحاتهم على شاكلة: "نحن مستعدون لإجراء محاورات مع العرب الفلسطينيين".⁽²⁾

لقد كانت الإدارة الأمريكية متواطئة إلى أبعد حد مع ما يقال في الخطاب السياسي الإسرائيلي دون أن تبدي أي استنكار لما يحمله الخطاب من لهجة عنصرية إقصائية، ففي خطاب رئيسة الوزراء الإسرائيلية سابقا "جولدا مائير" الذي ألقته سنة 1969م بشأن مسألة فلسطين، تحدثت بنبرة متعالية جائرة قائلة: «لم يكن الأمر وكأن هناك شعبا فلسطينيا ... إنهم لم يوجدوا»⁽³⁾ وهو التصريح الذي دفع بإدوارد سعيد -وهو حديث الانخراط في الشأن السياسي- إلى أن يرفع التحدي في سبيل دحض ما ذهب إليه هذه التصريحات الإقصائية الشائنة، والتي يعتبرها إدوارد سعيد تصريحات ممزوجة بشيء من منافاة العقل أو اللامنطق، وهو ما دفعه إلى «الشروع بإنطاق تاريخ الخسارة والفقدان الذي ينبغي أن نبوح به ونحرره دقيقة بدقيقة وكلمة بكلمة وإنشا بإنش»⁽⁴⁾.

لكن سعيد كان يدرك جيدا صعوبة الدفاع عن قضية فلسطين في الولايات المتحدة الأمريكية الحليف والداعم الأول لإسرائيل، فهو يعي جيدا الموقف الغربي الموالي للقول الإسرائيلي والذي يظهر جليا فيما تتبناه الخطابات السياسية الأمريكية خاصة من قبيل "الفلسطينيون إرهابيون ويستحقون مع يحدث لهم"، "الإسرائيليون ضحايا الإرهاب"، "الإسرائيلي يتبنى السلام والفلسطيني يتبنى الكفاح المسلح" وغيرها من العبارات التي تتكرر في كل مناسبة تعرض فيها مسألة فلسطين على طاولة النقاش الغربي، لذلك يصرح سعيد قائلا: «إن فلسطين قضية غير مجزية .. فأنت لا تأخذ شيئا في مقابل التزامك بها سوى الازدراء والاضطهاد والنبد»⁽⁵⁾ ليس فقط من الإدارة الأمريكية بل من وسائل الإعلام، من زملائه الذين يتجنبون الحديث عن المسألة، من المثقفين الذي يديرون أوجههم عن الأزمة ومن الليبراليين الذي لا يحركون ساكنا وهم الذين يفعلون ما في وسعهم في قضايا البوسنة، الشيشان، الفيتنام، الصومال، نيكاراغوا، وجنوب إفريقيا.

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 332.

(2) - المصدر نفسه، ص 406.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، لبنان، 2006، ص 13.

(4) - المصدر نفسه.

(5) - المصدر نفسه.

ينتقد إدوارد سعيد الخطاب الأمريكي الذي يصف الفلسطينيين بالإرهابيين ويصنف الإسرائيليين كضحايا إرهاب، حيث جرى في كتاب "إلقاء اللوم على الضحايا" حديث عن اللقاء الذي يعود إلى السابع عشر من شهر أكتوبر سنة 1985م بواشنطن، والذي جمع الرئيس الأمريكي "رونالد ريغان" (Ronald Reagan)، رئيس الوزراء الإسرائيلي "شيمون بيريز" (Shimon Peres)، وهو اللقاء الذي وصفته وسائل الإعلام الأمريكية بأنه تم في زمن انسجام أمريكي - إسرائيلي غير معهود، وعلى خلفية هذا اللقاء تحدث الرئيس الأمريكي عن مخرجات هذا اللقاء مع "بيريز" الذي ناقش معه «نكبة الإرهاب اللعين التي أسفرت عن سقوط عدد كبير من الضحايا الإسرائيليين والأمريكيين والعرب، وعن خلق مأساة لكثيرين آخرين»⁽¹⁾ مؤكداً أن الطرفين قد توصلا إلى اتفاق بخصوص هذه المأساة بأن الإرهاب لا يجب أن يقف عائقاً في سبيل الجهود الغربية والمبدولة لتحقيق السلام في الشرق الأوسط.⁽²⁾

ينتقد إدوارد سعيد الإدارة الأمريكية في تعاملها مع القضية الفلسطينية وفي انحياز الخطاب السياسي الأمريكي إلى صف إسرائيل داعماً الخطاب الصهيوني في نفي السردية الفلسطينية، حيث يرى سعيد أن إدارة "جورج بوش الأب" كانت أول إدارة أمريكية سعت إلى الإطاحة بأجزاء أساسية من الشرق، أولاً عبر تدمير دولة عربية رئيسية (العراق) والنجاح في ذلك جزئياً من خلال استخدام الأمم المتحدة لانتهاك سيادة العراق، وثانياً من خلال العمل على مساندة الطرف الإسرائيلي في عدوانه على الفلسطينيين الذين عملت على عدم منحهم "الوطنية".⁽³⁾

تظاهرت إدارة "جورج بوش الأب" بإدانة ترحيل الإسرائيليين للفلسطينيين عبر "توبيخ" إسرائيل، لكنها في الوقت نفسه عملت على منع تنفيذ قرارات مجلس الأمن بإدانة إسرائيل بسبب انتهاك حقوق الفلسطينيين، وهي بذلك منحت إسرائيل حق مواصلة مصادرة أراضي الفلسطينيين، وبناء المستوطنات، وعمليات الترحيل، القتل، الاعتقال، فرض حظر التجول... وغيرها من السياسات القمعية التي انتهجها الاحتلال الصهيوني وباركها الخطاب السياسي الأمريكي.⁽⁴⁾

لقد كرس إدوارد سعيد جزءاً كبيراً من مشروعه النقدي في محاولة تبرئة الشرقي المسلم والعربي من تهمة الإرهاب التي عمل الغرب على إلصاقها بالعرب والمسلمين، وتحميلهم مسؤولية كل ممارسة يستنكرها المجتمع الدولي، وحتى بعد رحيل إدوارد سعيد بقيت تأثيرات مشروعه حاضرة في الدراسات ما بعد الكولونيالية التي واصلت عملية تفكيك الخطاب السياسي الغربي الداعم للسرديات الإسرائيلية مقابل وضع الحقيقة الفلسطينية ضمن خانات العنف والتطرف، ومع تعاقب الحكام على الإدارة الأمريكية توارث الرؤساء العداء اتجاه الشرق، والانحياز للطرف الإسرائيلي حتى عندما تصاعدت الأزمة وأصبح العدوان يأخذ شكل حصار ثم تضيق ثم إبادة عرقية، متخذاً من إجاعة

(1) - إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، إلقاء اللوم على الضحايا: الدراسات الزائفة والقضية الفلسطينية، الهيئة العامة للاستعلامات، 1991، ص 98.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 408.

(4) - المصدر نفسه، ص 408، 409.

الفلسطيني طريقاً لإنهاء وجوده، ولا يزال الرئيس الأمريكي "دونالد ترامب" (Donald Trump) يصرح بمواقفه العدائية للشرق والفلسطينيين علانية، مصنفاً الفلسطينيين كإرهاب وليسوا ضحايا حرب.

خلاصة الفصل:

إن دراستنا في هذا الفصل تستند في الأساس على مقارنة إدوارد سعيد النقدية للاستشراق، والذي لا يمكن اعتباره مجرد خطاب أكاديمي تجاوزه الزمن، بل هو في الحقيقة منظومة فكرية متماسكة وجدت الاستمرارية والتطور في الأشكال المختلفة من الثقافة الغربية، التي تبنت الدور الأيديولوجي في خدمة مصالح الهيمنة، ومشاريع التفوق الغربي، من خلال العمل على تكريس الرؤى الاستشراقية عبر حقول الأدب والفن والاعلام والسياسة، ومختلف النماذج التي تناولها إدوارد سعيد في كتاب "الثقافة والامبريالية" بشكل أساسي، إضافة إلى بعض ما حمله "الاستشراق" و"تغطية الإسلام" والتي تشترك رغم تنوعها في تبني خطاب ذو سمات وأغراض واحدة ثابتة.

يُظهر تحليل إدوارد سعيد لأدب الرواية الغربية أن المصادر الروائية منذ القرن الثامن عشر لم تكن بريئة من التواطؤ الإمبريالي، فمنذ "جين أوستين" و"روضة مانسفيلد" إلى "غريب كامو" مروراً بأشد الأعمال تورطاً في الإمبريالية "كيم" و"قلب الظلام"، استخدمت أدوات السرد الروائي في تكريس ثنائية التفوق الغربي والتخلف الشرقي، من خلال تصوير الشرق كمكان للظلمات والوحشية والانحلال الأخلاقي والجنس واللاعقلانية، مقابل الغرب مركز العقل والحضارة، وتأكدت هذه الصور وتدعم هذا الطرح، من خلال أدب يحتضن تفاصيل رحلة إلى الشرق، لم تكن مجرد طموح لكشف الغامض أو فك الألغاز الشرقية، بل كانت سفراً إلى الشرق مُحمّل على خيال استشراقي مسبق، يستهدف المزج بين الخيال الغربي والواقع الشرقي في إثبات ما هو معدّ ومنتج سلفاً عن الشرق الغرائبي، الشهواني والكسول، ليشرعن الفعل السلطوي الغربي على الشرق الفاقد لأهلية إدارة شؤونه.

كما بينت قراءة سعيد النقدية للفنون من الموسيقى إلى المسرح والسينما، كيف يمتزج الفن بالسياسة ويلتحم الجمال بغايات الهيمنة وإقرار ثنائية المتفوق والتابع، حيث جسدت أوبرات كل من "فاغنر" و"فيردي" انشباكا إمبريالياً واضحاً عبر استعراضات موسيقية تكرر صورة الشرق العاجز والضعيف، وتعلي الصوت في مغناة الغرب القوي، الذي ظل في كل عرض مسرحي أو في كل فيلم سينمائي عصياً على الاستيعاب الشرقي، صوره المخرجون بأدوات إيحائية قوية صعب المنال يدهش الشرقي، الذي ينظر إلى الغرب نظرة مقت تنم عن اعترافه بالتفوق الغربي وأحقّيته في امتلاك السلطة.

وهي الصورة التي بقيت منذ عهود تتكرر في الإعلام الغربي المرئي والمسموع والمكتوب، هذا الإعلام الذي استغل حالة الصدق والموضوعية التي أحاطت به، ليقدم ما في وسعه في سبيل خدمة الرؤى الاستشراقية عبر تغطيات انتقائية قائمة على آليات التعتيم والطمس والتكتم والتشويه للواقع الشرقي والإسلامي عبر ربطه بظاهرة الإرهاب، مستغلة سلطة القول والصورة في صناعة العدو الشرقي المسؤول عن معاناته والخالق لأزماته وبالتالي لا يجب أن يحمل على قدر المساواة مع الغرب العقلائي صانع الحلول عبر خطاب سياسي يناشد حقوق الإنسان والأمن القومي والديمقراطية والحرية وقيم العدالة، مناهضة الإرهاب وتكريس السلام وتعزيز سياسة العيش المشترك، ضمن طرح إنساني يستهدف أغراضاً لا إنسانية.

الفصل الرابع:

من الاستشراق إلى ما بعد الكولونيالية: نحو إعادة
تأسيس العلاقة بين الشرق والغرب

◆ المبحث الأول: سياقات التحول الشرقي من تلقى التمثيلات إلى إنتاج المعنى

• أولاً: نقد الخطاب الكولونيالي الغربي

1. الآليات الخطابية لإنتاج الشرق كآخر
2. تفكيك المركزية الغربية

• ثانياً: صعود الخطاب ما بعد الكولونيالي واستعادة الصوت الشرقي

1. المقاومة الفكرية والسياسية: من الهامش إلى الفعل
2. المقاومة الأدبية: سرديات الذات الشرقية

◆ المبحث الثاني: من ثنائية الشرق والغرب إلى أفق الكونية

• أولاً: مساعي تجاوز الثنائية نحو أفق الانفتاح الهوياتي

1. انفتاح الهوية
2. نموذج الدولة ثنائية القومية

• ثانياً: العولمة ورهانات الانفتاح الهوياتي

1. إشكالية العولمة في الفكر المعاصر
2. العولمة وحدود انفتاح الهويات

◆ المبحث الثالث: تقييم تحليلات إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب في ضوء التلقي الغربي والشرقي

• أولاً: تلقي تحليلات إدوارد سعيد في الغرب

1. مسألة الاستشراق وسلطة الخطاب
2. إشكالية الثقافة والتواطؤ الامبريالي

• ثانياً: التلقي الشرقي لتحليلات إدوارد سعيد

1. مسألة الاستشراق وتبرير الأجندات الاستعمارية
2. القضية الفلسطينية وحل الدولة ثنائية القومية

خلاصة الفصل

الفصل الرابع: من الاستشراق إلى ما بعد الكولونيالية: نحو إعادة تأسيس العلاقة بين الشرق والغرب

مدخل:

لقد كانت أعمال الناقد والمثقف العظيم إدوارد سعيد، لحظة تحول حاسمة في مسارات تحليل ونقد العلاقة بين الشرق والغرب من منظور مساءلة الوشائج بين السلطة والمعرفة، وذلك من خلال إعادة النظر في الاستشراق من حيث هو نظام معرفي متماسك، وفضح ارتباطه بشبكة المصالح والمواقع والسلطة الغربية التي أنتجت إطاراً مغلقاً من الصور عن الشرق كفضاء لاحتضان مظاهر التخلف والغربة والانحطاط، حيث لم يقتصر عمل سعيد على كشف التحيزات الإيديولوجية الغربية التي وجهت الاستشراق والثقافة إلى صياغة التمثيل الاقصائي للشرق، بل عمل إلى جانب ذلك على كشف البنى الخطائية التي صورت الشرق كآخر خاضع، مسلوب الصوت والإرادة عبر منظومة من الآليات الثابتة التي ينطلق منها المستشرق والمثقف الغربي في حديثه عن الشرق على حد سواء.

لم تكن قراءات سعيد للخطاب الغربي بغرض التفكيك فقط، بل كانت مقدمة لمرحلة جديدة من الوعي الشرقي الذي رافق حركات النضال والتحرر، معبرا عن انتقال الشرق من موقع الجامد المتلقي السلبي لتمثيلات الغرب الناظر إلى ذاته إنطلاقاً من رؤية استشراقية وثقافية إيديولوجية، إلى موقع الفعل والمقاومة وصناعة المعنى وتمثيل الذات، عبر إنتاج خطاب مضاد لا يعامل الغرب وفق منطق الغرب، بل وفق منطق يتجاوز الثنائية الضدية والحدود التي فُرضت على الهويات وأُسست للتمايز والانقسام بينها، وقد تجلّى هذا الخطاب الشرقي ما بعد الكولونيالي في ميادين ثقافية وفكرية متعددة، أبرزها الكتابة الأدبية التي عملت على إعادة التعريف بالذات الشرقية من الداخل عبر تجاوز الصور المشوهة ومنطق النمطية والتعميم والاختزالية.

ومن هذه الجدلية وهذا التحول في الوعي الخطابي، وقدرة الهامش على مساءلة المركز، ونظرة المركز إلى الهامش نظرة جدية تحمل وعياً جديداً بحقيقته ومكانته في التجربة الحضارية، يذهب سعيد إلى اقتراح أفق جديد للعلاقة بين الشرق والغرب يتجاوز منطق الصدام الثنائي، ويتعالى فوق كل تصنيف أو تقسيم أو تمايز، من خلال الدعوة إلى الالتقاء ضمن رحاب الإنسانية، وإقامة علاقة كونية جديدة أساسها الاعتراف المتبادل بالآخر والانفتاح على الهويات المتعددة، والنظر إليها على قدم المساواة دون إقصاء أو تهميش أو تسابق نحو اعتلاء المركز، فبدلاً من تعزيز الاختلاف بين "نحن" و "هم"، يجد سعيد ضرورة التعايش الإنساني الذي يتحدى الانغلاق الهوياتي إلى فضاء من التفاعل والتكامل، مدعماً دعوته بنموذج الدولة ثنائية القومية كحل سياسي وإنساني للصراع الإسرائيلي الفلسطيني بما من شأنه أن يضمن للطرفين مستقبلاً مشتركاً يتجاوز الاختلافات.

إن هذه الطروحات، وبما تحملها من توجه نقدي وما تقدمه من استشراف للمستقبل وحلول للإنسانية، لم تكن لتمر دون قراءة وتحليل متباين من طرف النخب المثقفة والمفكرين والنقاد إن كان ذلك في الشرق أو

الغرب، خاصة وأن تحليلات سعيد الجريئة لم تكن نموذجاً للطرح النقدي الكلاسيكي، بل إنها أثارت تفاعلات واسعة ودارت حولها سجلات كثيرة، تراوحت بين الإشادة بعمله على تفكيك الخطاب الغربي الإيديولوجي وبعث خطاب ما بعد كولونيالي، وبين النقد الذي وصل أحيانا حد الهجوم على مشروع يُرى ذو نزعة مثالية مفتقرا إلى الجذور المادية لكل تحول سياسي أو ثقافي.

المبحث الأول: سياقات التحول الشرقي من تلقي التمثيلات إلى إنتاج المعنى

لطالما كان الشرق في المخيلة الغربية في شقها غير البريء موضوعاً ساكناً جاهزاً لتلقي التمثيلات الغربية النمطية ومستعداً للإنتاج كآخر يدعم الطرح التفوقي للأنا الغربية، فسلب الصوت والفاعلية وأصبح فضاء للاستعمار والانتهاك تحت مزاعم التوجيه والتحديث والتحضر، وقد كرست له السرديات النمطية وأنتجت لاحتوائه القوالب الجاهزة التي وضع فيها الأكاديميون والمستشرقون والسياسيون كل جهدهم، ومهد المثقفون بأدبهم وموسيقاهم وفنوتهم الطريق لاستمرارية هذه العملية في سبيل خدمة المصالح الدنيوية للسلطة الغربية، وبهدف تصعيد التوجه الغربي الإمبريالي صُوِّر الشرق غريباً، عاجزاً، ساكناً، كسولاً عن تحقيق نهضته ومجاعة تقدمية الغرب وحداثته.

وفي ظل هذا الاختلال في موازين الحقيقة المرتبطة بجوهر الشرق وما لحقه من تشويهات، حملت التيارات الفكرية والثقافية المنصفة في المرحلة ما بعد الكولونيالية، مهمة النقد لمخرجات الثقافة وتفكيك الخطاب الاستشراقي وتقويض ادعاءاته حول الشرق والإسلام والعرب، ولعل مرجع الأمر لا يعود إلى إدوارد سعيد وحده، لكن دراساته في "الاستشراق" وفي "الثقافة والامبريالية" كانت من أبرز مشاريع النقد الثقافي ونظريات ما بعد الاستعمار التي عملت على تعرية الخطاب الغربي الامبريالي الكامن في النصوص الاستشراقية ومنجزات الثقافة الغربية على حد سواء.

لقد كانت عمليات تفكيك الخطاب الغربي ونقد التمثيلات التي وضعها المستشرقون والمثقفون في إطار إنتاج الشرق كآخر، أولى الخطوات التي مكنت الذات الشرقية من رؤية ذاتها خارج إطار الصورة التي رسمها لها الغرب، مدركة حقيقة المزاعم الحضارية التي اتخذها الغرب كذرائع لاستغلال الشرق وضمه إلى مناطق النفوذ الغربي، لكن الشرق وإن كان قد تم إسكاته لزمان طويل في النصوص الغربية، فإنه لم يبق أسير تلك التمثيلات بل عمل على استعادة صوته في ظل تصاعد حركات التحرر وتفكك البنى الإمبراطورية، فبرز الشرق من جديد كشريك للغرب في المنجز الحضاري، وكتهديد أكثر من الماضي قادراً على إنتاج خطابات مضادة نابعة من تجربته التاريخية تتحدى السرديات الغربية الكبرى وتسائل المركز من موقع الهامش.

أولاً: نقد الخطاب الكولونيالي الغربي

في سبيل نقد البنى الخطابية للعلاقة التمثيلية التي ارتبطت من خلالها الغرب بالشرق، وفي سبيل تفكيك العلاقات المتشابكة بين الخطاب، المعرفة، السلطة، الكولونيالية، الثقافة، والإمبريالية، قدم إدوارد سعيد مشروعه

النقدي ضمن سلسلة من المؤلفات، حيث بدأ هذا المشروع مع كتاب "الاستشراق" الذي صدر سنة 1978م، والذي اهتم من خلاله بتفكيك منظومة التمثيل الغربي للشرق، وإنتاجه للآخر في إطار إنتاجه للأنا الغربية، ثم تواصل المشروع النقدي لإدوارد سعيد مع مؤلفات أخرى كان من أهمها كتاب "الثقافة والإمبريالية" الذي صدر سنة 1993م، أي بعد 15 سنة من صدور كتاب "الاستشراق"، وبين ظهور "الاستشراق" وصدور "الثقافة والإمبريالية"، كانت هناك بعض السنوات المثيرة للاهتمام، قام خلالها إدوارد سعيد بقدر كبير من الكتابة السياسية عن الفلسطينيين والسياسة الخارجية الأمريكية، وأصبح شخصية عامة بمعنى ينطبق على عدد قليل جدا من النقاد الأدبيين،⁽¹⁾ يعتبر "الثقافة والإمبريالية" امتدادا لما حمله الاستشراق، وإضافة نوعية للمشروع النقدي، حيث أسس سعيد من خلاله لقراءة تفكيكية جديدة، تتجاوز الطرح الغربي الأحادي في بنائه للآخر ضمن سلسلة من التهميش والإسكات للآخر والإقصاء لتاريخه وثقافته.

وهو في ذلك يقدم قراءة تتجاوز النظريات ما بعد الحداثية إن كانت التفكيكية أو ما بعد البنيوية أو غيرها من "المابعديات"، وهو في ذلك يرى ضرورة حذفها لكونها عاجزة عن فهم بنية السلطة الغربية، كما أنها عاجزة عن فهم جماليات الأعمال الفنية المنفردة، وفي المقابل يرى ضرورة العودة إلى طراز قديم من الفكر وعلم التاريخ والأدب ينطلق من مسلمة "فيكو" القائلة بأن "البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم" «وكما أن الأشياء تصنع يمكنها أن تفكك وأن تصنع من جديد. ذلك الشعور بالتمكين في مجال الفكر والسياسة والمواطنة هو ما تحتاجه طبقة المثقفين اليوم».⁽²⁾

1. الآليات الخطابية لإنتاج الشرق كآخر

من خلال نقد إدوارد سعيد للتمثيلات الغربية للشرق، والتي وجدت في الاستشراق والثقافة فضاءات خصبة تدعمها وتعمل آلياتها، بهدف تحقيق غايات يسعى إليها الغرب مستخدما في ذلك الشرق كمادة وموضوع للدراسة وفي آن واحد وسيلة لتحقيق هذه الغايات، توصل سعيد إلى نتيجة أنه يمكن كشف حقيقة التمثيل الغربي للشرق الذي يتم عبر خطابات المستشرقين والمثقفين من خلال الحديث عن خمس خصائص جوهرية، حيث تتميز هذه التمثيلات بأنها:

أ. تحمل الطابع الخاص والمميز للغرب:⁽³⁾ فهي لا تقدم الشرق كما هو بل تعتمد إلى النظر إليه من خلال عدسة الغرب التي تعكس قيم الغرب ذاته وتصوراته وحقيقته التي تشكلت ضمن سياقاته التاريخية والسياسية والاقتصادية والدينية وغيرها من الأطر التي تشكل الغرب داخلها، ويسعى إلى تشكيل الشرق وفقها.

(1) - Robbins, Bruce, Mary Louise Pratt, Jonathan Arac, R. Radhakrishnan, and Edward Said. "Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium." *Social Text*, no. 40 (1994), p. 01.

(2) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 396.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 275.

ب. توضح تصور الغرب لما يمكن أن يكونه الشرق أو ما ينبغي أن يكون⁽¹⁾: بمعنى أن هذه التصورات غير مستقاة من واقع دراسة موضوعية، بل هي تصور جاهز مسبقا، وضعه المخيال الغربي واستجاب له الخطاب الاستشراقي والمنجز الثقافي.

ج. تعتبر هذه التمثيلات تحديا قائما على الوعي الغربي بضرورة التصدي لكل من يحاول إثبات خلاف ما تصدر الثقافة الغربية عن الشرق،⁽²⁾ في الأدب والفن والسينما ووسائل الإعلام، كالبجة بذلك كل قابلية للنقد أو إعادة القراءة، واضعة حدودا وضوابط داخلية لأي فكر أو فعل يتجه نحو الشرق.

د. تعمل على خدمة النص الاستشراقي، وسد ثغراته، وإكمال نقائصه حتى يعطي النتائج المرجوة منه،⁽³⁾ فهو خطاب ينتج صورا تتغير وفقا للمتطلبات الآنية للسلطة والمهيمنة الغربية وهي مادة جديدة تضمن استمراره، فأحيانا يصور الشرق على أنه ضعيف غير قادر على تمثيل نفسه لشرعنة الكولونيالية، وأحيانا يصور بأنه مكن الشر والعنف والإرهاب حتى يتم قمعه عبر تدخلات سياسية وعسكرية مزاعمها نشر السلام في المنطقة الشرقية، وفي كل الحالات كان «المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق، مادام الشرق عاجزا عن تفسير نفسه».⁽⁴⁾

هـ. تستجيب لمتطلبات الثقافة الغربية وتعكس توجهاتها الثقافية، والمهنية، والدينية، والقومية، والسياسية، والاقتصادية حسب السياق التاريخي⁽⁵⁾ وما يفرضه من حتميات، وهو ما يجعل هذه التمثيلات تفتقر للموضوعية وتسير وفقا لغايات معينة وتتغير بحسب الظروف والمستجدات، فهي بذلك لا تعبر عن حقائق مطلقة بل عن حقائق متغيرة تستمد وجودها ويقينها من الحقبة التاريخية وما تفرضه من أنماط سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها.

يعترض إدوارد سعيد على فكرة تمثيل الآخر الشرقي من طرف الغرب، وليس دافعه في ذلك أن ما قدم عن الشرق من تمثيلات غريبة هي تمثيلات عارية عن الصحة لا تعكس جوهر الشرق، ولا تحاكي تجربته اليومية، بل إن ما يقف وراء اعتراضه هذا هو أن التمثيلات بصفة عامة لا تكون حيادية أو موضوعية، بل قائم وراءها جملة الأغراض التي تسعى ثقافة معينة لتحقيقها عن طريق التمثيل، إضافة إلى النزعات التي توجه هذه التمثيلات نحو غاياتها ضمن سياق تاريخي، فكري واقتصادي، وغالبا ما استطاعت التمثيلات أن تصل لغاياتها وتحقق الأغراض المرسومة لها، والمهام المسندة إليها بغض النظر عن حقيقة أن كل تمثيل هو تشكيل وتشويه، «فالشرق كتمثيل في

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 275.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه.

(4) - المصدر نفسه، ص 289.

(5) - المصدر نفسه، ص 275.

أوروبا، يشكّل أو يفسد تشكيّله "يشوّه" بسبب حساسية تصبح أكثر تحديدا بإزاء منطقة اسمها "الشرق"»،⁽¹⁾ ويكون فساد هذا التمثيل نظرا لما قام عليه من آليات خطائية والتي أشار سعيد إلى بعض منها:

أ. التمييز: Stereotyping

من خلال الحديث عن عدد كبير من التوصيفات التي نظر من خلالها الغرب إلى الشرق وجعله ينظر لذاته وفقا لها، والتي من خلالها استطاع الغرب أن ينتج ذاته باعتباره مركزا ومستحقا للسلطة وأهلا لتمثيل الشرق والتحكم فيه وضمه للغرب، نجد أن هذه التمثيلات بنيت على قاعدة أساسية متخذة من التمييز منطلقا لبناء الصور التي عرضتها السجلات الاستشراقية تحت ادعاءات المعرفة والتعرف على الآخر. فنجد المتن الاستشراقي بريطانيا كان أو فرنسا أو ألمانيا، أو أمريكا اتفق على وصف الشرقي عربيا كان أو غيره، مسلما أو يهوديا أو حتى مسيحيا، أو بوذيا، من الشرق الأقصى أو الأوسط أو الأدنى بنفس الصفات تقريبا: فاقد للأهلية، لا عقلائي، روحاني، كسول، يتطلع للحرب والعنف وإراقة الدماء، لا يملك تصورا عن الحرية ولا وعيا بقيمة الزمن، ولا طموحا لمواكبة الحضارة والحداثة.

لكن الصور النمطية التي عمل الغرب على وصف الشرق بها بدأت تتكشف حقائقها تدريجيا مع زيادة التلاقي بين الشرق والغرب، والذي كشف عن مواطن التناقض بين ما نقل عن الشرق في مؤلفات الرحالة والمستشرقين وبين واقع الشرق الذي تراءى للغرب من خلال اللقاءات المباشرة في القرن التاسع عشر، «إذ أن ازدياد حالات التلاقي التجاري والسياسي والوجودي بين الشرق والغرب أدى إلى نشب توتر بين العقائد الجامدة للاستشراق الكامن وما يدعمها في الدراسات الخاصة بالشرق "الكلاسيكي"، وبين ما جاء به الرحالة والحجاج والسياسيون وما أفصحوا عنه من ملامح الشرق الحديث».⁽²⁾

يتحدث سعيد هنا عن الصدام الفكري الذي نشأ في القرن التاسع عشر بين التصورات التقليدية عن الشرق والواقع الفعلي الذي بدأ يتكشف مع ازدياد التفاعل بين الشرق والغرب. فمع توسع العلاقات التجارية والسياسية والرحلات الاستكشافية، تقلصت المسافة بين العالمين، لكن بدلاً من أن يسفر ذلك عن تفاهم أعمق بين الثقافتين، نشأ توتر بين الصورة النمطية التي ترسخت في الدراسات الاستشراقية التقليدية التي تدعمها المؤسسات الأكاديمية الغربية، والتي اعتمدت على مفاهيم جامدة عن "الشرق الكلاسيكي"، وبين ما كشفتته التجارب الحية للرحالة والحجاج والسياسيين من ملامح الشرق الحديث. هذا التوتر كشف عن فجوة معرفية تعكس صراعاً بين رؤية أكاديمية متأصلة تتعامل مع الشرق ككيان ثابت، وبين تجارب مباشرة أظهرت واقعاً متغيراً وديناميكياً للشرق يتأثر بالمتغيرات

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 275.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 347.

التاريخية والاجتماعية، فأظهر ذلك مدى التعارض بين التصورات النظرية والواقع المعاش، مما أعاد طرح التساؤلات حول مدى موضوعية النظرة الاستشراقية التقليدية للشرق.

ب. التعميم: Generalization

إن التمثيلات الغربية وعلى اختلافها زمنيا ومكانيا إلا أنها اتفقت على جملة التوصيفات والتصورات التي أسندت إلى الشرقي الكسول، البسيط، الساذج، العدواني... إلخ، وإلى الغربي العقلاني، الديمقراطي، المتحرر، الأخلاقي، إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق الفرنسي والاستشراق البريطاني وجد أن التقاليد الاستشراقية للبلدين «كانت تشترك في فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين»⁽¹⁾ وبذلك يجد إدوارد سعيد أن الاستشراق يتمتع بقوة كبيرة على التعميم تجعله قادرا على تحويل «حالات فردية من الحضارة إلى حملة مثاليين لقيمها، وأفكارها، ومواقفها، التي كان المستشرقون قد وجدوها، في "الشرق" وحولوها إلى مادة تداول ثقافية شائعة»⁽²⁾ وهذا هو مكن مخاوف سعيد هو أن مثل هكذا تعميمات تؤدي في الغالب إلى التشويه وتنتج عن غياب الدقة وهو نمط من البحث «تنتج تعميمة مبالغ في مذهبيتها ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته»⁽³⁾.

يتحدث إدوارد سعيد عن التعميم الذي تميزت به الكتابات الاستشراقية، والانتقال من تجارب جزئية ومعاينات ذاتية إلى بناء قوانين كلية حول الشرق باعتبارها حقائق مطلقة، ويقدم في ذلك العديد من النماذج كحالة "إرنست غلنر" وهو «أنثروبولوجي لا يعرف كلمة عربية واحدة، ولكنه يكتب عن العرب بسطوة وبدرجة فاضحة من التعميم»⁽⁴⁾ بالإضافة إلى ذلك يعرض سعيد تحليلا لاستراتيجية تحرير كتاب "وصف مصر" كنموذج للنصوص النمطية عن الشرق، وعمل على هذا الكتاب معهد مصر الذي كان يضم فريقا من المؤرخين والكيميائيين والأنثروبولوجيين والبيولوجيين وعلماء الآثار وطائفة كبيرة من المختصين في دراسة العصور الغابرة وبإشراف من "نابليون بونابرت" قائد الحملة الفرنسية على مصر (1789-1801م)، هذا الكتاب الذي طبع بين سنتي 1809 و1824م في ثلاثة وعشرين مجلدا، يصف مصر بأنها تغرق في البربرية التي سعت الحملة الفرنسية لانتشالها منها والتذكير بمكانة مصر التاريخية كمركز للعلاقات بين إفريقيا وأوروبا، إلى هنا يبدو الأمر أخلاقيا، إلا أن استراتيجية وصف مصر كانت تجعل «من كل جزئية تلاحظ تعميما، ومن كل تعميم قانونا لا يتغير للطبيعة الشرقية، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية، والنمط الشرقي»⁽⁵⁾.

يتساءل إدوارد سعيد عن مصدر التعميمات والصور الجماعية التي يقدمها الغرب عن الشرق؟ وما هي المهارات والمؤسسات والتقاليد والقوى الثقافية التي يملكها الغرب والتي تمكنه من الوصول إلى درجة كبيرة من التماثل

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 351.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 257.

(3) - المصدر نفسه، ص 44.

(4) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 150.

(5) - المصدر نفسه، ص 112.

في توصيف الشرق والاتفاق على حقيقته حتى في خطابات السياسيين؟ لا يجب سعيد مباشرة عن تساؤلاته هذه، لكنه يشرح من خلال حديثه في كتاب "الاستشراق" عن شبكة المؤسسات والمصالح التي تتفق في إنتاج الشرق من أجل الغرب، فالثقة الاستشراقية بنيت على تعميمات مزعومة تكسبها طابع الحقائق الكونية والمطلقة، حيث يستند المستشرق إلى تجميعات فردية نظرية للصفات الشرقية، ومن ثم يعمل على إسنادها إلى الشرقيين وتطبيقها على سلوكهم في العالم الواقعي،⁽¹⁾ وليس هذا عمل مستشرق مبتدئ أو هاوي بل هو عقيدة قامت عليها كتابات أكبر المستشرقين «فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة، كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي، وجو الدراسة التصحيحية».⁽²⁾

ج. انتقائية النصوص السلبية: Negative Selectivity

يحلل إدوارد سعيد جملة من النصوص التي عرضت الشرق بصورة لا تنطبق مع الواقع التجريبي لذلك العالم، لكن هذه النصوص بقيت تراثا استشراقيا تكثر الإحالة إليه، والاستناد عليه في معرفة الشرق والكتابة عنه وتقديمه للمتلقي الغربي كحقيقة موضوعية مطلقة، حيث يعلق قائلا: «فلننظر إذن، في ضوء هذا كله، إلى نابليون ودي ليسبس: إن كل شيء عرفاه عن الشرق تقريبا كان مستقى من كتب كتبت في إطار تقاليد الاستشراق، ووضعت في مكتبة الأعراف أو الأفكار المقبولة».⁽³⁾ ومع ذلك فإن جزءا كبيرا من هذه النصوص والدراسات قد أغفلت الكثير عن حقيقة الشرق، كونها تقوم على القراءة الذاتية والتأويلية الخاصة لواقع الشرق.

يعد الاستشراق خطابا دائريا حول الشرق، وذلك لأنه يعتمد على الإحالات الدائمة والمتكررة إلى الأعمال الغربية السابقة بدلا من التركيز على قراءة الواقع المعيش،⁽⁴⁾ فالاستشراق بوصفه نوعا من أنواع المعرفة المتنامية فإنه كان يعتمد في نموه وتوسعه على الخبرات المتراكمة في هذا المجال من خلال الاستشهاد بمقتطفات وأجزاء من أعمال الباحثين السابقين،⁽⁵⁾ وكان لكل من "ساسي"، و "لين" الحظ الأوفر من الاستشهاد والإحالة، حيث كان "بيرتون" يعتمد بشكل أساسي على كتابات "لين" والاقتراب منها وحتى إعادة حرقها، وكان "نيرفال" و "فلوير" يفضلان الأخذ بما قاله "لين" على ما يختبرونه واقعا.

تعمل استراتيجية الاستشراق في تفعيل التمثيل الغربي للشرق وإنتاجه لذاته، بشكل أساسي على إحياء جملة من النصوص الأدبية والروائية والفلسفية التي كتبت عن الشرق بكثير من التحيز والعنصرية والذاتية، وهذه الانتقائية للنصوص التي يتم تداولها وتكثر الإحالة إليها في أعمال المستشرقين والمثقفين، من شأنها أن تخدم التمثيل

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 109.

(2) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 166.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 171.

(4) - Shehla Burney, Op. Cit., p. 28.

(5) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 285.

وتدعمه بالحجة، عبر تقديم أكبر عدد من الأدلة والشواهد التي تثبت موضوعية الغرب في الصور المقدمة عن الآخر الشرقي، وفي التصورات المبنية عن الأنا.

وتتجسد هذه الانتقائية في هذا النموذج، حيث يصدر الغرب اعتقاداً مفاده أن المستشرق كان في البداية مولعاً بالشرق ومتحمساً لدراسته باعتباره «غريباً وغامضاً وعميقاً وأساسياً، من ثم رائعاً»،⁽¹⁾ لكن هذا الولع حسب اعتقاد المستشرق الألماني "فرانز شواب" ما هو إلا حماس الهواة أو المحترفين، فسرعان ما كان هذا الولع يزول، وتنطفئ حماسه مع وعي الغربي بحقيقة الشرق وغرائبيته، حيث يتحدث إدوارد سعيد عن تداول بعض الأقاويل التي تعود للقرن التاسع عشر حول طائفة من المستشرقين الألمان الذين كان إعجابهم بالشرق كبيراً في بداياتهم لكنه «كتب لهم الشفاء من أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم تمثالا هندياً له ثنائي أذرع».⁽²⁾

والواقع أن إدوارد سعيد يتحدث عن فئة من المفكرين والأدباء والمثقفين الذين كان لديهم من الحماس الذي دفعهم للاهتمام بالشرق والكتابة عنه فكتب "فيكتور هوغو" كتاب "المستشرقون"، وألف "جوته" "ديوان الغرب والشرق" ومن أمثالهم: فلوير، نيرفال، وفيتزجيرالد، لكن هذه الكتابات لم تكن منزهة عن التحيزات الخادمة للسلطة.⁽³⁾ وكانت الإحالة الدائمة إلى مثل هذه الكتابات المتحيزة تعريفاً لما جاء فيها من تشويهات وتحيزات وذاتية، فكانت كثرة الإحالة توحى للقارئ الغربي بأن هذه المؤلفات بمثابة المرجعيات الصحيحة والموضوعية في دراسة الشرق والتعريف به للقارئ الغربي الذي يظن أن ما تحمله هذه النصوص يعد كحقائق مسلماً بها، دون أن يدرك -وهو الذي لم يزر الشرق ولم يتعرف عليه إلا من خلال ما نقل إليه- أنه «كان ثمة، وما يزال، ثقافات، وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب».⁽⁴⁾

د. الاختزالية: Reductionism

من خلال تحليله لخطاب الاستشراق يوضح إدوارد سعيد كيف أن التمثيلات الغربية للشرق لم تكن نتيجة بناء معرفي بريء، بل كانت نمطاً من الاختزالية، التي أعادت تشكيل الذات الشرقية ضمن قوالب وأطر هوياتية جاهزة خادمة لغايات السلطة الغربية، حيث كتب إدوارد سعيد بأنه لا التاريخ الشرقي ولا الاقتصاد الشرقي ولا حتى السياسة الشرقية كانوا ضمن أولويات البحث الاستشراقي، بل ما يهم هو الشرق والإسلام، كمقومات تختزل كل ما في الشرق.⁽⁵⁾

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 112.

(2) - المصدر نفسه، ص 114

(3) - المصدر نفسه.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 40.

(5) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 28.

حيث يرى إدوارد سعيد أن الخطاب الاستشراقي الذي يتسم بالاختزالية للشرق ضمن أبعاد هوياتية محددة يجعل من "الشرق صنعة" غريبة - على حد قول "دزرائيلي" (Disraeli)، هذه الاختزالية ما هي إلا نمط من الاسقاط الرمزي للأنا الغربية على الآخر الشرقي، مما يعكس إرادة الهيمنة، عوض أن يكون انعكاسا حقيقيا وموضوعيا لواقع الشرق، كما تساهم هذه الاختزالية في تيسير الفهم الغربي للمعرفة الشرقية، من طرف كل متخصص أو مهتم بأمور الشرق «يختزل المادة العلمية الثقيلة إلى برشامات قراءة يسهل ابتلاعها وهضمها».⁽¹⁾

كثيرا ما عرض الشرق في فضاءات التمثيل الخطابي الغربي ضمن إطار اختزالي قائم في الاختلاف العرقي، يحصر الهوية الشرقية وأبعادها المختلفة في بعد واحد وهو "العرق السامي"، الذي ارتبط حسب تصورات المستشرقين وعلماء فقه اللغة وفي مقدمتهم "إرنست رينان" بسمات جوهرية كالاستبداد واللاعقلانية والروحانية والبساطة ومحدودية التفكير التي تجعلهم عاجزين عن إدراك الحداثة. نفس النموذج يختزل الغرب أيضا في عرق مقابل للسامية وهو "العرق الآري" الذي يحظى بمجمل الصفات التي يعجز الشرق عن إدراكها، وفي ذلك يقول رينان: «العرق السامي يبدو عرقا غير مكتمل بسبب بساطته [...] فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال».⁽²⁾

وفي مسارد استشراقية أخرى تم اختزال الشرق والغرب في بعد آخر وهو البعد الديني، فكان الإسلام هو المعبر عن الهوية الشرقية التي كانت تضم ديانات أخرى بخلاف الإسلام كاليهودية والمسيحية وبعض المعتقدات الأخرى التي تنتشر في الصين والهند، وكان في الغرب في المقابل قائما في هوية دينية مسيحية رغم أنه شأنه شأن الشرق يضم طوائف دينية أخرى، وانطلاقا من هذه الهوية الدينية التي جعلتها الخطابات التمثيلية لصيقة بالذات، كان الغرب يعزو للإسلام كل مظاهر الفساد والتخلف والعنف التي وصف الشرق بها، «بل إن اغترابهم عن الإسلام زاد شعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة، حتى اتسع نطاق كرههم الغربي الذي يشمل الشرق بأكمله، الذي اعتبر الإسلام ممثلا منحطا له».⁽³⁾

ومن خلال هذه الاختزالية استطاع الاستشراق بكل حرفية أن يحصل على الشرق وأن يجعله مألوفا بالنسبة للغرب، بعد أن كون عنه معرفة ثم جعلها تمر بعد ذلك بعدد من المراحل التنظيمية والتصنيفية والمراجعات والترجمات التي تجعل هذه المعرفة «تحاكي الشرق محاكاة ظاهرية، وكلها يعيد تقديم الشرق في صورة مادية في الغرب ومن أجل الغرب».⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 06.

(2) - سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 167.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 263.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 270.

لقد كانت مجمل هذه الاستراتيجيات التي انتهجها المستشرقون في خطاباتهم ودراساتهم الشرقية على مدار قرنين كاملين من الزمن، سببا في جعل الاستشراق كعلم وكمبحث أكاديمي غير قادر على التطور، وذلك نتيجة تمسكه بالترويج لذات الخرافات حول الشرق الثابت،⁽¹⁾ وتداوله لصور نمطية اختزالية عن الشعوب الشرقية عامة، فكان الاستشراق بذلك اجتارا لتمثيلات جاهزة ضمن سرديات صلبة ترى أن الشرق يجسد عدم القابلية للتطور، والقول بذلك ينفي معها تطور الاستشراق لعدم وجود تطورات شرقية يمكن أن يدرسها، وهو ما جعل الاستشراق يضرب استمراريته، حاملا في طياته بذور فنائه.

2. تفكيك المركزية الغربية:

إن عملية إزالة المركزية الغربية وإعادة توزيع الثقل الحضاري على بقية الشعوب، على الأقل تلك التي تملك قدرا كافيا من العقلانية والعلم والإرث الحضاري والقابلية للنهوض، لن يكون أمرا هينا ولا سريعا،⁽²⁾ ذلك أن هذه المركزية راسخة في جذور العالم، في المناهج التعليمية، في أساليب التفكير، وفي الأنماط الثقافية، والأهم من ذلك أنها راسخة في الوعي الجمعي الشرقي والغربي على حد سواء، وإزالتها تستوجب إعادة برمجة هذا الوعي على التكامل الحضاري وليس الانفراد بقيم العقلانية والحرية والتقدم، وهذه البرمجة هي عملية تدريجية تراكمية. وبالتالي فإن الأهم ليس العمل على تفكيك عقيدة التفوق الغربي والتمركز الحضاري، بل الأهم التخلص من رواسب الهيمنة الفكرية والثقافية والاستعمارية خاصة فيما يتعلق بالبنية الذهنية والمعرفية.

روي عن إدوارد سعيد أنه كان يردد كلمات الشاعر الفرنسي كاربي الأصل "إيميه سيزير" (Aimé Césaire) التي اقتبسها مرارا: "لا عرق يحتكر الجمال أو الذكاء أو القوة، وهناك مكان للجميع في اجتماع الفاتحين".⁽³⁾ فلقد سعى من خلال مشروعه النقدي إلى تفكيك المركزية الغربية وتقويض الادعاءات بتفوق عرق أو جنس على بقية الأعراق والأجناس، حيث شعر سعيد بضرورة تحرير العقل وهو هنا لا يقصد العربي أو الشرقي أو الإسلامي، بل يؤكد بأنه شعر أيضا بضرورة تحرير عقلية الفكر الغربي من خلال هذا النوع من الدراسات الذي يسعى إلى تكسير القوالب الجامدة والتشكيك في الأفكار الثابتة من منطلق النقد الأدبي والعلمي، وليس من باب الدفاع عن الشرق ومتعلقاته، «وقد اقتضى ذلك الجهر بأن كتابي لم يكن معدا للدفاع عن الشرق الحقيقي، بل إنه لم يكن يطرح فكرة وجود شرق حقيقي أصلا».⁽⁴⁾

لقد كانت جهود إدوارد سعيد كبيرة في تفكيك المركزية الغربية وتقويض ادعاءاتها بامتلاك النموذج الكوني للقيم والذي يجدر بجمع الثقافات أن تسعى لامتلاكه، ويصف سعيد نقده للمركزية الغربية بأنها فعل ومجهود يمكن القارئ لكتب سعيد من استجلاء «مدى البؤس النسبي الذي تنطوي عليه سياسات الهوية، والسخف الذي ينطوي

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 27.

(2) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op.Cit., p. 306.

(3) - Jacqueline Rose, Op.cit., p. 244.

(4) - إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص 70.

عليه إثبات "نقاء الجوهر الأساسي"،⁽¹⁾ وقد عمل سعيد في سبيل تفكيك المركزية الغربية على فضح إنتاج الهوية الغربية عبر نفي الآخر الشرقي إلى جانب تقويض مزاعم الكونية والموضوعية الغربية.

أ. إنتاج الهوية الغربية عبر نفي الآخر الشرقي:

لقد كان المنطلق الأول في المنظومة الغربية لتمثيل الشرق حسب إدوارد سعيد هو امتلاك الغرب تصورا متعاليا عن الذات، يجعله يتبوأ موقعا من القوة التي تشرعن له إمكانية إنتاج الخطاب، وتمثيل الشرق في إطار إنتاج ذاته.⁽²⁾ وما يعني أن «الغريبة المتخيلة نتيجة ضرورات بناء أسطورة الهوية العملاقة المسماة "الغرب"».⁽³⁾

لم يتعامل الخطاب الغربي مع الشرق باعتباره مجرد موضوع للدراسة والاستكشاف، بل نجد الخطاب التمثيلي يعرضه كأداة بنيوية في عملية تشكيل الهوية الغربية، من خلال إنتاج الشرق عبر سلسلة من التمثيلات الإقصائية التي تضعه كمقابل هامشي للغرب المركزي، حيث يؤكد إدوارد سعيد من خلال تفكيكه لفكرة المركزية الغربية أن إنتاج الشرق بتلك الصور النمطية ساعد «على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها، المقابلة»،⁽⁴⁾ فلكي يثبت المستشرق أن الروح الغربية تنوق إلى الحرية، وإلى التحرر عبر العلم والعمل، كان عليه أن يتحدث أولا عن الشرق الذي لم تكن هذه القضية بالنسبة له مهمة كأهميتها بالنسبة للغربي، فكان الحديث عن الغرب يبدأ أولا بوصف مواطن النقص المزعومة في الشرق على شاكلة: «التحرر والتعبير عن الذات وزيادة الذات رحابة واتساعا، لم تكن بالنسبة للشرقي، القضايا التي كانت لها بالنسبة للغرب»⁽⁵⁾ وهو ما كان من شأنه أن يظهر المستشرق بمظهر خال من الذاتية في حديثه عن سمات الذات الغربية المتعالية.

لقد ساعدت مجمل التصورات التي تتضمن نزوعا للإقصاء والنفي للآخر الشرقي في تأسيس الذات الغربية، وبناء تصورات الغرب حول العالم، «ومن ثم، فإن الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقة وحضورا في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا فإن كلا من "هذين" الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر وإلى حد ما يعكسه».⁽⁶⁾ والواضح أن الآخر الشرقي ليس فقط عنصرا تأسيسيا جوهريا لوجود الأنا الغربية، بل إنه يحمل الأهمية نفسها لكل ما يتعلق بالتعريف بالغرب وهويته ومواقفه ورؤيته للعالم ووعيه بذاته. وهكذا فقد «كان الشرق موجودا من أجل الغرب، أو هكذا بدا لمعظم المستشرقين، الذين كان موقفهم مما عملوا عليه إما متعالٍ أو متعاطف بشكل مزيف».⁽⁷⁾

(1) - إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مصدر سابق، ص 19.

(2) - أحمد زعزاع، محمد أمين حسيني، الخيال الاستشراقي والتمثيلات النمطية للآخر / الجزائري في قصة "علوم" لغوي دي موباسان، IMAGO Interculturalité et Didactique، المجلد 23، العدد 02، 2024، ص 623.

(3) - جورج فرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، مرجع سابق، ص 76.

(4) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 37.

(5) - المصدر نفسه، ص 266.

(6) - المصدر نفسه، ص 40.

(7) - Edward Said, Orientalism, Op.Cit., p. 204.

وفي حديثه عن طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب يرى إدوارد سعيد أن الشرق لم يكن يوماً يمثل كيانا مستقلاً بالنسبة للغرب، بل كان انعكاساً لصورة الغرب عن نفسه، فلم يكن الغرب يرى نفسه موقع المركز، لو لم يعمل من خلال النسق التمثيلي على إثبات أن الشرق لم يستطع يوماً أن يقدم أية إنجازات تجعله محل اهتمام عالمي، في حين أن تجليات الغرب كميّار حضاري تظهر في الكثير من الإنجازات العلمية والثقافية، وبذلك فإن هذا التمثيل للشرق بقدر ما كان ينم عن تحيز عرقي ونبذ للآخر المختلف وغير المألوف، بقدر ما كان وسيلة لنيل الاعتراف بمركزية الغرب وتعزيز وعيه بذاته كمستحق لموقع القوة والهيمنة انطلاقاً من عدم قدرة الشرق على نيل هذا الاستحقاق، فوفقاً لإدوارد سعيد «يبدو إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهويتها بصورة سلبية»⁽¹⁾، فالغرب ليس همجياً لأن الشرق همجي، وهنا يضرب سعيد مثالا عن الاعتقاد اليوناني القديم المتجذر في الوعي الغربي الحديث بأن «إحساس الأثيني في القرن الخامس عشر بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه أثيني»⁽²⁾.

وبهذا المعنى يُخرج الخطاب الغربي الشرق من كونه فضاء جغرافياً مستقلاً بثقافته وهويته، إلى كونه عنصراً مكوناً لبنية الوعي الغربي، لأن الثقافة الغربية اكتسبت «المزيد من القوة و"وضوح" الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلة أو حتى سرية تحتضية»⁽³⁾. إن هذا التمركز الحضاري والالتفاف حول الذات الغربية، لم يجد الغرب وسيلة لإقامته إلا عن طريق إنكار الآخر الشرقي ونفيه وإقصاء تاريخه وثقافته، عبر منظومة من التمثيل الخطابى الذي يعيد إنتاج الآخر لا كما يتجلى في الواقع، بل وفق ما تقتضيه متطلبات العملية الامبريالية في إثبات التفوق والتماذك الغربى، وهو ما يخرج الاستشراق أيضاً من كونه مبحثاً أكاديمياً وأداة لإنتاج معرفة حول الشرق إلى كونه آلية لبناء الذات انطلاقاً من نفي الآخر ووضعه موقع الهامش، وهذا يعيدنا إلى توصيف إدوارد سعيد للاستشراق على أنه عملية يتم من خلالها إدراك الثقافات غير الغربية وتصورها ودراستها بطرق تصف هذه الثقافات والشعوب ضمناً أو صراحةً بأنها نقيض نظيراتها الغربية المتطورة والعقلانية والمتفوقة⁽⁴⁾.

لقد كانت المساهمة الرئيسية التي قدمها كتاب "الاستشراق" ضمن المشروع النقدي لإدوارد سعيد هي الكشف عن كيفية إنشاء الشرق كتضاد ثنائى للغرب والجدوى من ذلك الإنشاء التخيلي، حيث عمل سعيد في سبيل ذلك على تحليل العلاقة بين القوة، المعرفة والخطاب، عبر فك شفرات هياكل القوة والمعرفة الكامنة في النصوص والخطاب، والتي استُخدمت تاريخياً من قبل الاستعمار والإمبراطورية لغزو الآخر والتحكم فيه⁽⁵⁾.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 117.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مصدر سابق، ص 39.

(4) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op.Cit., p. 307.

(5) - Shehla Burney, Op.Cit., p. 24.

حيث يرفض إدوارد سعيد هذا البناء السلبي للذات الغربية انطلاقاً من إثبات أنها مختلفة عن الشرق، ومادام الشرق دونيا ومقابلاً للغرب، فيلزم عن ذلك أن يكون الغرب مستحقاً للمركزية الحضارية والتفوق العلمي والأخلاقي الذي يجعله معياراً كونياً موضوعياً، يشبه ذلك المغالطات المنطقية التي لا تتأسس على مقدمات صحيحة، لأن الموجود "هناك" بدل "هنا" لا يعني بالضرورة أن يكون مقابلاً ضدياً للذات بل يمكن أن يكون مكملًا لنواقصها، أما بالنسبة للذهن الغربي فيعمل وفق مسلمة يتعامل معها تعامل الحقيقة بأن «الحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والثقافية».⁽¹⁾ كما لا يلزم عن كون الآخر "دونيًا" -إن كان فعلاً كذلك- أن تكون الأنا مركزية، لكن إحساس الغربي يشبه إحساس الشخص بأنه ليس أجنبياً انطلاقاً من تصورات عما يوجد وراء حدود أرضه.

ب. تقويض ادعاءات كونية النموذج الغربي

يعتقد الغرب أن «قدر الإمبراطورية كان الوحيد الذي يتسع لحساء الحداثة»⁽²⁾ وفق تعبير الكاتب الباكستاني "بارفيز منظور" (Parvez Manzoor)، وعن الثقافة الغربية يتحدث المفكر الفرنسي "جان بودريار" (Jean Baudrillard) الذي يرى أنها تشكلت وتمكنت من استكمال هويتها جاعلة من نفسها قوة مرجعية كونية، بفعل عاملين أساسيين متميزين لكنهما متكاملان، فالعامل الأول ارتبط بعصر التنوير والتحرر من قيود الأعراف والموروثات الكلاسيكية، بإعلاء سلطة العقل كباعث للحداثة والثورة العلمية والتكنولوجية، أما العامل الثاني فهو قدرة الغرب على بناء ذاته كقوة عالمية قادرة على تحريك العالم وتوجيهه ضمن مسارات خادمة للغرب.⁽³⁾

وفي ذات السياق، في كتابه "ما هو الغرب؟" يتحدث "فيليب نيمو" عن عصبية الغرب في بناء نفسه كنموذج كوني ومعيار موضوعي للقيم، مستبعداً أي تأثير خارجي في صناعة العبقريّة الغربية التي تمت عبر خمس مراحل كان الغرب هو الفاعل الوحيد في تكوينها والتي يعتبرها "نيمو" "تطورات ذاتية"، وهذه المراحل هي على الترتيب:⁽⁴⁾

- المرحلة الأولى كانت مع الاغريق الذين تمكنوا من اختراع المدينة والحرية في ظل القانون والعلم والمدرسة.
- المرحلة الثانية كانت مع الرومان تجسدت في اختراع القانون والملكية الخاصة والنزعة الإنسانية.
- المرحلة الثالثة جسدها الثورة الأخلاقية والأخروية للكتاب المقدس: المحبة، مساءلة العدل.
- المرحلة الرابعة كانت من خلال الثورة البابوية التي اهتمت باستخدام العقل البشري جامعة بن العلوم اليونانية والقانون الروماني، مشكلة توليفاً بين اليونان، روما، والأماكن المقدسة.

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، مصدر سابق، ص 117.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 28.

(3) - المصدر نفسه، ص 24.

(4) - Philippe Nemo, Op. cit., p.p. 7, 8.

- المرحلة الأخيرة تزامنت مع تعزيز الديمقراطية الليبرالية من خلال الثورات الديمقراطية الكبرى، ومن ثم إنجاب الحداثة.

يستنكر إدوارد سعيد كل منظور تراتبي للعالم والشعوب والحضارات، وكل تقسيم يضع عرقا بشريا في مرتبة أعلى من عرق آخر، أو يعتبر دينا أفضل وأحق من بقية الأديان، وينصب وفقا لذلك الغرب الكولونيالي مرجعا كونيا للحضارات الإنسانية.⁽¹⁾ بالموازاة من ذلك يرفض القول بنقاء الجوهر، ويصرح بأن كتابته للاستشراق كان من أهم منطلقاتها عداء سعيد الصريح للنزعة الجوهريانية⁽²⁾ التي يستخدمها المثقفون والأكاديميون في إثبات الجوهر الثابت للهوية الغربية بما هي هوية عقلانية تقدمية كونية، مشيرا إلى أن ما بين الحضارات والشعوب من روابط عميقة وحيوية وخصبة، يفوق بشكل كبير كل محاولة للفصل التخيلي بين الشعوب والأجناس والأعراق من منطلق أن عرقا أنقى وأصفى من الأعراق الأخرى، لذا وجب أن يفصل نفسه عنها بخط متخيل.⁽³⁾

فهو يعتبر أن كل ميدان سواء كان سياسيا أو اجتماعيا أو ثقافيا وكل مشروع حضاري لا يمكن أو يقوم بمعزل عن الارتباط بغيره،⁽⁴⁾ وهذا هو حال العبقريّة الغربية التي يثبت التاريخ الذي عمل المستشرقون والمثقفون على طمسها والتنكر له، أن هذه العبقريّة لم تكن يوما منقطعة الصلة عن إسهامات الشرق في بنائها في أي عصر من العصور، «فلا توجد ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجنة ومولدة، متخالطة متمايضة إلى درجة فائقة»،⁽⁵⁾ كما يعتبر أن المشكلة الحقيقية الكامنة في التصورات الجوهريانية أنها تولد الاستقطابات التي تبرر حالات الجهل والدوغمائية أكثر مما تجعل عمليات المعرفة متاحة وممكنة. واعتراضه على هذه النظرية قائم على سببين:⁽⁶⁾

الأول: افتراض جوهريانية ما هو مخلوق تاريخيا وناتج عن عمليات التأويل.

الثاني: الدفاع عن الجوهر نفسه بدلا من تشجيع المعرفة به، وبكونها تتشابه مع معارف أخرى وتعتمد عليها، وتكون نتيجة ذلك: الخط من تجارب الآخرين والتقليل من شأنها.

ولإثبات مواقفه وحججه اتجه هذه المركزية الكونية التي يدعي المحتفون بها العصامية والجهود الذاتية، يستخدم إدوارد سعيد النقد الإنساني "الأنسنه" والتي يقصد بها كل مجهود أو محاولة فكرية ترمي إلى فك القيود التي كبلت الذهن، وبدلا من ذلك الاتجاه إلى استخدام العقل ضمن السياقات التاريخية والمنطقية حتى يتحقق الفهم التأملي⁽⁷⁾ الذي يتعزز من خلال التشاركية في تحقيق هذا الفهم شرقا وغربا، والكونية الحقيقية تتجسد من خلال الحديث عن

(1) - فيصل دراج، صور المثقف عند إدوارد سعيد، مجلة الكرمل، العدد 78، 2004، ص 39.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 102.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 11.

(4) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

(5) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 70.

(6) - المصدر نفسه، ص 101.

(7) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

قضايا الظلم والحروب والإبادة والتمييز والفقر والتهمة على توسيع الهوية بين ما هو شرقي وما هو غربي، وهنا يتحدث إدوارد سعيد عن نفسه كمثقف يتمتع بالاستقلالية الفكرية وعدم الانحياز لعرق أو دين أو هوية، حيث يشير إلى كونه أمضى خمساً وثلاثون سنة من عمره يدافع ويناضل من أجل حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره لكنه حاول أن يفعل ذلك «مع الانتباه الكامل لحقيقة الشعب اليهودي وما عانى من اضطهاد وإبادة جماعية».⁽¹⁾

وهو في موقفه هذا ومهمته في إثبات عدم كونية القيم الغربية، يتقاطع مع دراسات عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي "جاك غودي" (Jack Goody)، فكيف يمكن رؤية القيم الغربية فيما كونية يجدر تعميمها على الأجناس الأخرى وهي قيم تتسم بأعلى مستويات العنصرية في النظر إلى الآخر المتخلف، وتظهر كمّاً عالياً من التناقضات في مواقف الغرب اتجاه القضايا المعاصرة كالصهيونية وقضية قيام دولة إسرائيل ومسألة فلسطين وأزمات العراق وكل التوترات الواقعة في الشرق.⁽²⁾

يرى "جاك غودي" أن البنى الاجتماعية والاقتصادية الأوروبية لم تصبح متميزة عن تلك البنى المقابلة لها في الشرق والعالم العربي والإسلامي، إلا خلال القرن الثامن عشر،⁽³⁾ وهذا ما ينفي الادعاءات بالقيم الكونية الغربية الصادرة عن التفوق العرقي لأوروبا والغرب، وما يثبت عدم أصالة المركزية الغربية، بل هي مجرد صفة طارئة وعارضة، يمكن أن يتصف بها الشرق والغرب على حد سواء وفقاً لمعايير حضارية وأخلاقية معينة، وزوال تلك القيم يزيل معه أي تفوق أو تركز.

إن ادعاءات كونية القيم الغربية لا تصمد أمام التحليل الدقيق الجاد والعميق، فهي سرعان ما تنهار أمام حقيقة واقعية تثبت أن الأفكار التنويرية والعقلانية الغربية التي عمل الغرب على تصديرها إلى الشرق عبر سياسات العولمة، لم تكن يوماً طريقاً للنجاة أو الخلاص الشرقي الذي يدعي الغرب أنه في يده، بل كانت مصدراً للكثير من الاضطرابات الاجتماعية الخطيرة خاصة في الشرق الأوسط، لأن هذه الكونية المزعومة تأخذ بالشروط التاريخية والسياقات الفكرية والنفسية للغرب، دون أن تأخذ بذات الشروط لشعوب الشرق.⁽⁴⁾

ثانياً: صعود الخطاب ما بعد الكولونيالي واستعادة الصوت الشرقي

إن منظومة الاستشراق والثقافة في علاقتهما بالكولونيالية والامبريالية، وبما هي آلية لتعزيز المركزية الغربية وكونية النموذج الغربي وقيمه، كانت في المقابل دافعاً لمجابهة هذا النموذج، عبر ظهور حركات المقاومة الشرقية التي

(1) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

(2) - أحمد شحيمط، نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب، إدوارد سعيد نموذجاً، مجلة دراسات استشراقية، العدد 14، 2018، ص 176.

(3) - جورج فرم، تاريخ أوروبا، مرجع سابق، ص 76.

(4) - إبراهيم بوخالفة، نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد، مجلة حفريات المعرفة، المجلد 01، العدد 01، 2021، ص 32.

أعلنت للغرب إمكانية خسارة هذا الموضع الحضاري والتمركز الكوني، من خلال إعادة بناء الذات الشرقية كذات فاعلة في التاريخ وليست مجرد إطار سلبي يتلقى الأحداث ويخضع للسيطرة دون مقاومة أو إبداء رد فعل.

يتحدث إدوارد سعيد عن تحول نوعي طرأ على طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب خاصة في مرحلة "ما بعد الكولونيالية"، أين لم يعد الشرق مجرد موضوع سلبي للمعرفة والتمثيلات والإنتاج وإصدار الأحكام والتقارير حوله من طرف الغرب، بل أصبح طرفا فاعلا ولو بصورة نسبية في عمليات إنتاج الهوية والوعي الثقافي، طارحا بذلك نفسه كتحد للغرب من خلال الانخراط السياسي والحضور الثقافي على صعيد عالمي، ومن خلال إنتاج الخطابات المضادة التي تعكس وعيا نقديا بحقيقة التمثيلات الغربية، «وإذا كان الشرق يبدو الآن شريكا في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي، فإن ذلك يعود، أولا، إلى كونه الآن يشكل تحديا أكثر مما كان في الماضي».⁽¹⁾

تعزز هذا الوعي النقدي الشرقي المعاصر في مواجهة الامتداد الغربي في الشرق ثقافيا، مع دخول الغرب أزمات من عدم القدرة على الاستمرار في عمليات الهيمنة على العالم بنفس الدرجة وبنفس القوة التقليدية الاستعمارية، والخطابية، والثقافية المعاصرة، حيث لم يعد في مقدور الغرب أن ينتج صورته الكونية ويروج لقيمه بنفس الثقة والصمود السابقين، لأن «الأصلاحي الذي لا صوت له، والذي مثله الغرب نيابة عنه، هو الآن يستعيد صوته ليمثل نفسه».⁽²⁾

يرى إدوارد سعيد أن الفكر الذي تبناه أغلب المثقفين والمفكرين الغربيين من أن الغرب يعد "حامل اللواء" الذي ليس في مقدور شعب من الأمم أن يتحدها، هو طرح قد تجاوزه التاريخ فعلا، لأن تفكيك الامبراطوريات الاستعمارية العظمى بعد الحرب العالمية الثانية، جعل مكانة أوروبا كمنارة ثقافية وفكرية تتراجع، فقد «آذنت الحرب الباردة، ونشأة العالم الثالث، والتحرر العالمي الذي صاحب ذلك، ضمنا إن لم يكن فعلا، من خلال إنشاء هيئة الأمم المتحدة، بأن أصبحت الأمم والتقاليد غير الأوروبية جديرة فيما يبدو، بالاهتمام الجاد اليوم».⁽³⁾ إضافة إلى أن السرعة الهائلة في الانتقال والاتصال التي صاحبت العالم الرقمي، ساهمت في بعث وعي جديد بما كان يشار إليه سابقا بمفاهيم "الاختلاف" و "الغيرية".

1. المقاومة الفكرية والسياسية: من الهامش إلى الفعل

«شرق(نا)، أصبح (لنا) نملكه ونديره، وأنا أكن كل الاحترام الكبير لقوى ومواهب شعوب تلك المنطقة لاستمرارها في نضالها من أجل رؤيتها لهويتها وما تريد أن تكون»⁽⁴⁾ بهذا النص وغيره، يبدي إدوارد سعيد رضاه

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، مصدر سابق، ص 262.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 18.

(3) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 63.

(4) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 224.

عن الثورات القوية التي حدثت في وعي الأقليات والمهمشين وحتى النساء، والتي أثرت في أنماط التفكير السائدة في العالم، بحيث قضت نسبيا على حالة الشعوب الأدنى التي كانت سابقا مستعمرة ومستعبدة ومقموعة، والتي كانت مسلوقة الصوت والإرادة لا يحسب لها حساب، ولا تذكر إلا في سياق كولونيالي استغلالي، ويعتبر سعيد أن هذه الثورات أصبحت واضحة عن ذي قبل بحيث أنه صار من الضروري أخذها محمل الجد في كل دراسة ثقافية.⁽¹⁾

يرى إدوارد سعيد أن كل تنامي للإمبريالية الغربية من حيث مداها وعمقها، صاحبه في مقابل ذلك تنامي في المستعمرات ذاتها لمقاومة تنفي كل قول عن الشرقي بأنه عاجز عن صنع نهضته واستعادة صوته، فحرية المستعمرات لم تكن تنازلا من الإمبراطوريات الغربية خاصة البريطانية والفرنسية، بل كانت نتيجة تصعيد شعبي قاده المفكرون والسياسيون أجبر القوى الإمبريالية الغربية على إعادة التفكير في مآلات التوسع الكولونيالي، الذي كلما ازداد حدة ازدادت في مقابله شدة المقاومة الشرقية وتصاعدت أصوات من الشرق الذي تم إسكاته لوقت طويل. «فقد حدث في الفضاء الإمبريالي ما وراء البحار أن المقاومة السياسية والاقتصادية والعسكرية الهائلة كانت تدفعها إلى الأمام وتفعمها ثقافة مقاومة استفزازية ومتحدية فاعلة»⁽²⁾ وكانت ثقافة المقاومة هاته تجمع تراثا عريقا من التكامل والقوة المستقلة، وليست مجرد انفعال متأخر في وجه الإمبريالية الغربية.

يذكر سعيد وهو بصدد الحديث عن الخطاب الشرقي الذي انبعث من العالم الثالث كخطاب مضاد للخطاب الكولونيالي الغربي، أعمال كل من "أنور عبد الملك"، "عبد الله العروي"، إلى جانب أصحاب "دراسات التابع" (*)، و"علي المزروعى"، و"سيريل ليونيل روبرت جيمس"، وكثير من الخطابات الصاعدة كتقرير الشمال - الجنوب الذي يعالج الفجوة الاقتصادية والاجتماعية بين دول الشمال ودول الجنوب، إضافة إلى نظام المعلومات العالمي الجديد الذي من خلاله طالبت دول الجنوب بإصلاح النظام الإعلامي العالمي الذي كان خاضعا لهيمنة الغرب، ويذكر سعيد أيضا إعلان باربادوس (1991م) كوثيقة سياسية حقوقية في سياق الدفاع عن حقوق الشعوب الأصلية في أمريكا اللاتينية، عبر إدانة أعمال وتحقيقات الأنثروبولوجيين واتهامها بالعلموية والنفاق والانتهازية.⁽³⁾

ورغم أن القليل من هذه المادة الفكرية والسياسية يصل إلى طاولة النقاش في المراكز المتروبوليتانية، والبعض الآخر يبقى منعقد التأثير، إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار فكر المقاومة في الشرق في محاولة لإيصال صوت الشرق والمطالبة بأخذ أقوال مفكره حول الإمبراطورية الغربية والهيمنة بعين الاعتبار، حيث يصف سعيد هذه الحالة من

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 128.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 280.

(*) - مدرسة من المؤرخين الهنود يرتكز جل عملها على مصادر غير مكتوبة، وهي تفترض أن التاريخ الهندي هو تاريخ النخبة القومية المكتوب تحت سلطة بريطانيا، لذلك تبحث دراستهم في التاريخ الهندي كما يرى وكما يعاش لا من خلال النصوص (إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 141، 142).

(3) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 85.

التدفق الخطابي الفكري والسياسي من مراكز الهامش الشرقي مخاطبة المركز الغربي بأنها «ليست حقيقة إثنوغرافية فحسب، وليست تشديداً تأويلياً رئيسياً ومبدئياً، بل هي بدرجة واسعة مقاومة متواصلة مطولة مثابرة وخصامية».⁽¹⁾

وتتمحور الدراسات المبكرة في التيار ما بعد الكولونيالي والتي قام بها مثقفون بارزون أهمهم "أنور عبد الملك" و"سمير أمين" و"س. ل. ر. جيمس" حول دراسات السيطرة والإخضاع وذلك من وجهة نظر الاستقلال السياسي التام أو المشروع التحرري غير المكتمل، وبخلاف الطرح ما بعد الحداثي الذي تزعمه "جان فرانسوا ليوتار" في تصريحه بتلاشي المسرودات الكبرى للتنوير والتحرر، جاء عمل الجيل الأول من الباحثين والمثقفين في مرحلة ما بعد الكولونيالية مشدداً على حقيقة بقاء السرديات الكبرى لكن تطبيقاتها معطلة مؤقتاً، فهي في نظرهم ليست ملغاة بل مؤجلة.⁽²⁾

ومجمل العمل ما بعد الكولونيالي ارتبط بمقارنته العامة لجملة من الاهتمامات التي تتعلق بالتحرر، ومناهضة مواقف التحريف والتشويه للتاريخ والثقافة، ونقد الاستخدام واسع النطاق للأساليب والنماذج النظرية المتكررة والمتوارثة في كتابات الثقافة الغربية والاستشراق، أما الموضوع الجوهرى الذي أخذ جل اهتمام الدارسين في ما بعد الكولونيالية هو نقد المركزية الغربية، ليست فقط من الخارج بل حتى من الداخل عبر النشاط الأكاديمي الذي عمل على توسيع دائرة التركيز الأكاديمي للمنهج التأسيسي حتى يشمل كتابات المرأة، والمثقفين والمفكرين غير الأوروبيين والتابعين «وترافق ذلك مع تغيرات هامة في مقاربات دراسات المناطق، التي ظلت لأمد طويل حكراً على المستشرقين الكلاسيكيين ومن يماثلهم في حقول أخرى».⁽³⁾

ولقد شملت هذه الثورة الفكرية ميادين كثيرة مست في بداياتها الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والأدب والعلوم السياسية والتاريخ، التي طالتها تأثيرات تحليلات نقدية واسعة النطاق للمصادر ولطرق وأساليب تقديم النظريات كما استهدفت زعزعة المنظور الغربي المتمركز على الذات، ويرى سعيد أن الدراسات الأبرز والمراجعات الأرفع شأنًا لم تكن من طرف الباحثين في الشرق الأوسط، بل كانت فيما قدمه جمع مرموق من الباحثين والعلماء والمثقفين في حقل الاختصاص الهندي الذي تزامن مع تقدم دراسات التابع، وكان في مقدمة هؤلاء الباحثين المؤرخ الهندي البارز "رانجيت غوها" (*)(Ranajit Guha)، حيث سعت هذه الدراسات في حقول الاختصاص الهندي إلى إحداث ثورة في علم تدوين التاريخ، وذلك بهدف تخلص التاريخ الهندي من هيمنة النخبة القومية التي دونت تاريخ الهند تحت إشراف الإمبراطورية البريطانية، وإيجاد مكان لفقراء المدن ولل فلاحين وإحياء دورهم في ذلك التاريخ.⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 85.

(2) - المصدر نفسه، ص 129.

(3) - المصدر نفسه، ص 130.

(*) - يرد في بعض الترجمات العربية "رانجيت جها"

(4) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 131.

امتدت الاهتمامات ما بعد الكولونيالية لتشمل الجغرافيا ومشكلاتها من خلال التركيز على «إعادة التفكير في الهوة الفاصلة بين الشرق والغرب، تلك التي ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجسر»⁽¹⁾ وكان هذا الأمر دافعا لكتابة سعيد للاستشراق بهدف وضع تصور جديد للانفصالات والانقسامات بين الشرق والغرب وعدم ربطها بضرورة العداء والتناحر وفرض السيطرة الامبريالية الغربية على الشرق، ويتحدث سعيد بشيء من التفاؤل عن التغيرات في بنى الوعي والإدراك حول العلاقة بين الشرق والغرب، فرغم أن الرؤى الاستشراقية لا تزال مستمرة في الظواهر الثقافية والسياسية إلا أنه «يوجد اليوم قبول عام، على الأقل، بأن تلك الحالات لا تمثل نظاما أبديا، بل تجربة تاريخية، نهايتها أو الحد من سطوتها على الأقل، في متناول اليد».⁽²⁾

ولقد كانت هذه الاهتمامات التي ارتكزت على إعادة صياغة التجارب التاريخية في علاقتها بالانفصال الجغرافي بين الثقافات بارزة في كثير من الأعمال الأكاديمية والنقدية في دراسات ما بعد الكولونيالية وحتى في دراسات الاستعمار لبعض المفكرين الغربيين، الذين انصبت أعمالهم على إعادة الحفر في الميادين التي كان الاعتقاد سائدا بأنها حكر على شعب أو جنس أو عرق أو طبقة معينة، بينما أثبتت حفرياتهم انطواءها على الآخرين وعلى تاريخهم وثقافتهم، إضافة إلى ذلك عالج البعض منهم قضايا الجنس والعبودية وغيرها من منطلق التجربة التاريخية للمستعمرات ومثال ذلك دراسة "مويرا فرغيسون" (Moira Ferguson) في "خاضعات للآخرين: الكاتبات البريطانيات والعبودية الاستعمارية"، إضافة إلى دراسة "أميل ألكالاي" (Ammiel Alcalay) في "ما بعد العرب واليهود: إعادة صنع ثقافة شرق المتوسط" وفيه يعرض ثقافة متوسطة مشتركة بين العرب واليهود بعد أن تم تصوير الشرق الأوسط طويلا كساحة قتال وصراع بين الطرفين، وكذا دراسة "بول غيلروي" (Paul Gilroy) في "الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج"، يعيد فيه النظر في إدراك المحيط الأطلسي كمساحة تشاركية بين الشرق والغرب وليس كمنعزل أوروبي في الأساس.⁽³⁾

ورغم إقرار سعيد بالإسهامات الكبيرة التي قدمها المثقفون الشرقيون والعرب في إعادة الصوت للشرق وتمثيله ذاتيا وسلب المعنى الشرقي من الغرب، إلا أنه لم يتوان عن الإشارة إلى بعض المآخذ التي حملها على بعض المثقفين العرب المغترين تحديدا، وهو عدم قدرتهم على إنتاج فكر أو أدب يتعلق بالغرب ويتحدث عنه، إلى جانب عجزهم أو ربما عدم رغبتهم في المشاركة في النقاشات الدائرة حول قضايا الغرب الذي يعيشون داخله، وهو هنا يشير إلى اثنين من المفكرين والناقدين العرب الذين قضوا زمنا في الغرب لكنهم استمروا في الحديث عن الشرق من منابر غربية.

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 131.

(2) - المصدر نفسه، ص 133.

(3) - المصدر نفسه، ص 132، 133.

فالأول هو "صادق جلال العظم" الذي قضى بضع سنوات في أمريكا، لكن ما فعله هناك لا يتعدى تدريس الشرق الأوسط للأمريكيين المبتدئين في شؤون الشرق، وهو ما يصفه سعيد بالرجسية والقومية التي تدعو إلى الأسى على حال هذه الفئة؛ إلى جانب ذلك يتحدث سعيد عن "أنور عبد الملك" والذي كان ناقدا وصاحب قدر لا بأس به من الإحاطة بالقضايا الغربية، إلا أنه لم يواصل نقاشاته حول موضوعات الغرب بل كان يركز جل اهتمامه على معالجة شؤون الشرق الأوسط من داخل فرنسا. وفي هذا الشأن يتساءل سعيد عن سبب افتقار المفكرين العرب لإسهامات حول قضايا أوروبا وأمريكا، ولماذا يتجهون إلى الغرب ليتحدثوا عن الشرق بلغة الغرب؟ لا يعتبر سعيد ذلك سوى نوعا من الإخبار المحلي.⁽¹⁾

2. المقاومة الأدبية: سرديات الذات الشرقية

لقد كان على المفكر والباحث والفيلسوف والمثقف الشرقي فنانا كان أو أدبيا أو موسيقيا أو أي شخص صاحب فكر ورسالة، أن يجند كل طاقاته الفكرية والإبداعية في سبيل التصدي للهيمنة الغربية التي عاملت الشرق دائما كدوني، عاجز، متخلف، وغير قادر على إصدار صوته أو تمثيل ذاته، لذلك يعتبر إدوارد سعيد في مقدمة كتابه "الثقافة والامبريالية" أن تاريخ الإمبريالية ذاته يعلمنا نحن كشرقيين ومناضلين وكمثقفين أصحاب رسالة «أنه ليس في وسع شيء سوى فكرة حقيقية للتحرير والمساواة أن يقاوم قوة الإمبريالية ويصدها».⁽²⁾

وفي سبيل استرداد التراث والتواريخ والثقافات الشرقية من الامبريالية الغربية، تظهر المراجعات ما بعد الكولونيالية في توفير أدب هائل رفيع ينتج في العالم الثالث ويصدر عنه، ينصب على معالجة ثقافية قائمة على النظرية والعمل لتقديمه إلى الأخصائيين الغربيين من مؤرخين وأنثروبولوجيين، كخطاب ثقافي شرقي يقابل الخطاب الثقافي الغربي الذي يقصي التواريخ والثقافات الشرقية من البحث والكتابة الغربية، ويصنع لنفسه مكانة بين خطابات العالم كخطاب يجب أن يحظى بالاهتمام والانصات على قدم المساواة مع الخطابات الأخرى.⁽³⁾

ويرى إدوارد سعيد أنه من أبرز التطورات التي رافقت الدراسات ما بعد الكولونيالية تمثلت في إعادة النظر في الأعمال الثقافية وإعادة قراءة منهجياتها، وليس ذلك بمهدف الانتقاص من قيمتها أو تشويهها، ولكن ذلك كان بغرض إعادة النظر في بعض افتراضاتها، والمضي أبعد من الحدود والضوابط الخائفة لهذه الافتراضات في طبعة ما من جدلية السيد والعبء،⁽⁴⁾ ويتجلى هذا العمل ما بعد الكولونيالي في بعض الروايات المدهشة مثل "أطفال منتصف

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 149.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 12.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 84.

(4) - المصدر نفسه، ص 132.

الليل" للكاتب البريطاني-الهندي "سلمان رشدي"، كعمل قائم على الخيال في صناعة الاستقلال، بجهد عظيم في الدخول إلى أعماق الانشاء الأوروبي والغربي، وحمله على الاعتراف بتواريخ الأمم المهمشة والمنسية.⁽¹⁾

إلى جانب ذلك برزت ثقافة المقاومة في أعمال "س. ل. ر. جيمس"، وشعر "إيميه سيزير" و"ديريك ولكوت" (Derek Walcott)، وتميزت إنجازات هؤلاء بالجدة والتجديد والجرأة في التقديم من خلال تفكيك سرديات الاستعمار وإفساح المجال لاحتواء وجهات نظر الشعوب المستعمرة والمهمشة، عبر تحويل المعاناة والألم والمقاومة إلى أعمال جمالية جديدة، كما نلمس ذلك في أعمال مجموعة من الكتاب الإيرلنديين المعروفين باسم جماعة "يوم الحقل"⁽²⁾ كأحد أبرز المبادرات الثقافية في تاريخ أدب ما بعد الاستعمار والنقد الثقافي الإيرلندي.

يعرض سعيد في كتاب "الثقافة والإمبريالية" بعضاً من الإنتاج الأدبي الشرقي كثقافة مناهضة للهيمنة الغربية، تستهدف إعادة الاعتبار للثقافة والتاريخ الشرقي ودحر الاستعمار، وتحويل التجربة التاريخية الاستعمارية إلى عمل جمالي، يرد من خلاله المثقف الشرقي على أدبيات المثقف الغربي، ولأن الرواية الغربية اضطلعت بالدور الأكبر في خدمة المشروع الإمبريالي والانحراط في الفضاء الإمبراطوري، أخذ الروائيون والأدباء الشرقيون وفي إطار ثقافة المقاومة المبادرة للرد على الرواية الغربية برواية شرقية تنفي الإدعاءات الغربية بشأن الشرق.

تعد رواية "النهر الما بين" (The River Between) للكاتب والروائي الكيني العظيم "نغوي واينغو" (Ngũgĩ wa Thiong'o) نموذجاً للكتابة الروائية في أدب المقاومة في ما بعد الكولونيالية، والتي عمل من خلالها "واينغو" على تفكيك آثار الاستعمار والهيمنة الثقافية من الداخل، معيدا بذلك كتابة "قلب الظلام" لا برؤية "جوزيف كونراد"، بل برؤية جديدة تبعث الحياة في كل ما جعله "كونراد" ساكناً، صامتاً، وظلامياً، لقد جعل "واينغو" نهر الكونغو المظلم والمخيف عند "كونراد"، نهرًا جديدًا يحمل اسم "هونيا" بمعنى "إشف" أو "ابعث الحياة من جديد"، «ونهر الهونيا لم يحف أبداً: بل بدا أنه يملك إرادة قوية للحياة، ويحتقر الجفاف وتغيرات الطقس. وظل يجري بالطريقة ذاتها، فلا يستعجل أبداً، ولا يتردد. ورأى الناس هذا وكانوا سعداء».⁽³⁾

تدور أحداث الرواية في "كينيا" في فترة الاستعمار البريطاني، حول الصراع الذي ينشب بين السكان الكينيين الأصليين وبين المبشرين المسيحيين، بخصوص طقوس الختان التي تمثل رمزا من رموز الهوية الثقافية المحلية في كينيا، وفي عرض ذلك يجعل "واينغو" أهمية الرجل الأبيض ضئيلة مختزلة في فرد من المبشرين والذي يطلق عليه تسمية دالة "ليفينغستون" أي (الحجر الحي)، رغم أنه يؤدي دوراً في تكريس الانقسامات بين السكان الأصليين وبين يتبع المبشرين وبين من يبقى متمسكاً بهويته الأصلية، ورغم النزاعات التي تبقى مستمرة إلى نهاية الرواية كحقيقة

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 274.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 132.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 269.

لا يمكن نكرانها، إلا أن ما كان مقموعا في "قلب الظلام" يظهر في هذه الرواية كنسق جديد «يولد منه نغومي أسطوريات جديدة، يوحى مسارها الواهي وإبهامها النهائي بالعودة إلى إفريقيا إفريقية».⁽¹⁾

كما تقلب رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للكاتب السوداني "الطيب صالح" رحلة "مارلو" في "قلب الظلام" من أوروبا إلى قلب إفريقيا، يهاجر بطل الرواية "مصطفى سعيد" من قرية سودانية إلى أوروبا "لندن" للدراسة، متخذاً انعكاساً لشخصية "كورتز" في قلب الظلام، مطلقاً العنان لعنف طقوسي ضد نفسه وضد جميع النساء الأوروبيات اللاتي يلتقن به،⁽²⁾ فبدلاً من أن يكون "ضحية للخطاب الكولونيالي الغربي" يتخذ من تمثيلاته في هذا الخطاب كطرق لإغواء النساء الأوروبيات ضمن خطاب استشراقي معكوس ينقد هذا التمثيل ويوضح نتائجه على الغرب قبل الشرق.

ويعمد "الطيب صالح" القلب والعكس لرواية "كونراد" المنخرطة في المشروع الإمبريالي، من خلال عرض النهر، بدل نهر الكونغو يجعله "الطيب صالح" نهر النيل، الذي تكون مياهه تجديداً لنفوس أهله وباعثاً حيويًا لهم، كما يعكس الأسلوب السردى البريطانى لكونراد إلى أسلوب سردي عربي، وتبلغ هذه العملية درجة عالية من القصصية حيث يعيد الكاتب تكرار تشويه تاريخ "كورتز" الشنيع، بوضعه ضمن قائمة الكتب الأوروبية التي تضمها مكتبة الراوي "مصطفى سعيد"، وإذا كانت رواية "كونراد" ترسم خريطة المسار الاستعماري، فإن رواية "الطيب صالح" تعمل على استعادة ذلك المسار حيث جاء في الرواية: «سيخرجون من بلادنا إن عاجلاً أو آجلاً [...] سكك الحديد، والبواخر، والمستشفيات، والمصانع، والمدارس، ستكون لنا».⁽³⁾

كما يظهر شكل آخر من ثقافة المقاومة في العدد الكبير من النسخ الأمريكية واللاتينية والكاريبية التي تعيد كتابة مسرحية "عاصفة" لشكسبير مع قلب الشخصيات وتغيير تناسب مع الخطاب المضاد للخطاب الكولونيالي الذي تحمله عاصفة "شكسبير"، ولعل من بين أهم النسخ التي تعيد كتابة المسرحية، هي كتابة شاعر المارتينيك "إيميه سيزير" الذي لا يحمل على هذه الكتابة مقت لشكسبير، بل منازعة ودود على من له الحق في تمثيل المنطقة الكاريبية ضمن أحداث المسرحية، «ويشكل دافع المنازعة هذا جزءاً من جهد أعظم وأجل لاكتشاف أسس لهوية اكتمالية مغايرة للهوية السابقة التي كانت اتكالية تابعة ومشتقة».⁽⁴⁾ حيث يغير "سيزير" مواقع الشخصيات ورمزياتهم، "بروسبيرو" من دوق مظلوم يستعيد سلطته بقدرته على السحر ويعفو عن خصومه، في عاصفة "شكسبير" إلى رمز للاستعمار الأوروبي يمارس السيطرة الجائرة على الجزيرة وسكانها الأصليين في عاصفة "سيزير"، الذي يحول "كالبان"

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 269.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - المصدر نفسه، ص 269، 270.

(4) - المصدر نفسه، ص 271.

من عبد همجي ومتوحش عنيف ومتآمر، إلى رمز للمستعمر الأصلي المتمرد الذي يطالب بحريته وإعادة كتابة تاريخ وطنه.

ويرى سعيد أن فكر المقاومة سيفتقر دائما إلى التناسق والترابط ما لم تعترف الشعوب بكونها سجيئة في أوطانها، كما عبر عن ذلك "سيزير" في أشعاره، لأن تلك المشاعر هي التي من شأنها أن تؤصل فعل المقاومة في وجه الامبريالية دخل الجهد الثقافي. إن ثقافة المقاومة بالنسبة لتحليلات سعيد لم تكن مجرد رد فعل على الامبريالية الغربية، بل هي وضع نهج جديد في تصور التاريخ البشري، بدل القراءة الأحادية للتاريخ التي كانت تقع تحت إشراف الهيمنة الغربية، ويرى أنه من الأهمية أن تُحمل هذه الثقافة على محمل الجد وأن تأخذ نصيبها من القراءة والتحليل لاستجلاء إلى أي مدى تساهم بنهجها البديل على تجسير الهوة بين الشرق والغرب، وتحطيم السرديات الغربية الكبرى عن الشرق وإفريقيا، واستبدالها بأساليب سردية أشد قوة وتأثيرا.⁽¹⁾

لكن سعيد الناقد لم يكن ليُجعل فكر المقاومة يمر دون أن يخضعه لنفس القراءات والتحليلات التي أخضع إليها فكر الهيمنة الغربية، مشيرا إلى أن بعض مشاريع المقاومة الشرقية ثقافية كانت أو فكرية أو سياسية، لم تنجو من الوقوع في فخ الانغلاق الهوياتي والقومية الصلبة والثابتة المتشددة، معيدة بذلك إنتاج الخطاب الغربي بصورة مضادة صادرة عن الشرق، تعيد إنتاج الذات الشرقية انطلاقا من توصيف الغرب دون قدرة على تجاوز الثنائية التقليدية، وهو ما يجعل العلاقة بين المستعمر والمستعمر علاقة من الفعل ورد الفعل، دون قدرة على الخروج إلى أفق يستوعب الجميع ويتجاوز الحدود التي فرضت على الهويات وأسست للاختلاف والعداء، لذلك كانت الدعوة الدائمة لسعيد عالم منفتح الهويات يتجاوز الاختلافات وتجسر فيه الفجوات وتحطم الحواجز في سبيل العيش المشترك.

المبحث الثاني: من ثنائية الشرق والغرب إلى أفق الكونية

لقد كانت الثنائية الحضارية بين الأنا الغربية والآخر الشرقي أحد أبرز الثنائيات الضدية وأكثرها ترسخا وحضورا في المخيال الغربي الحديث، ولم تكن هذه الثنائية محض شكل من أشكال الانقسام الجغرافي أو التمايز الثقافي، بقدر ما كانت منعطفا إبستمولوجيا في بنى المعرفة والثقافة الغربية، من خلال تأسيسها لخطاب المركزية الغربية وشرعنة الهيمنة على الشرق الدولي بذرائع حضارية وإنسانية واهية، وقد وجد هذا الانقسام آليات تكريسه في أدبيات المستشرقين التي تناولها إدوارد سعيد بالتحليل والتفكيك والنقد في عمله المرجعي "الاستشراق"، إذ كشف من خلال دراسته كيف أن تنامي المعرفة حول الشرق لم تكن منفصلة عن تصاعد الإمبريالية الغربية واتساع الفضاء الإمبراطوري الذي زاد من تعميق الانقسام بين الثقافات بدل تجسير الهوة بينها.

إن إدوارد سعيد في مشروعه النقدي لم يتوقف عند حد تفكيك خطابات الاستشراق، ونقد التمثيلات الخطابية للآخر الشرقي، بل تجاوز ذلك من خلال نزعة الأنسنية المتجذرة في فكره إلى محاولة طرح أفق مغاير يتجاوز

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 274.

الثنائية الصلبة بين الشرق والغرب ويحطم كل الحواجز والحدود التي فرضت على الأذهان والثقافات والهويات، داعيا بذلك إلى تبني إمكانيات جديدة للانفتاح الهوياتي والتعايش والانتماء، ففي كتاباته التي تلت "الاستشراق" والتي استكملت مشروعه، خاصة ما تعلق منها بمسألة فلسطين، قدم سعيد تصورا جديدا للهوية تتلاشى فيه المقاربات الجوهريّة والقوميّات المغلقة، نحو أفق تعددي عابر للحدود، مقترحا فيما يخص القضية الفلسطينية نموذج "الدولة ثنائية القومية"، ولم يكن ذلك ليُفهم على أنه مجرد حل سياسي، بل كروية رمزية تتحدى منطق الانقسام التقليدي بين المركز والهامش، نحو فضاء كوني يستوعب المتناقضات أساسه الانفتاح والتشاركية والاعتراف المتبادل.

لكن التوجه نحو أفق كوني تعددي وتشاركي، لا يمكن أن يمر من وعود النظرية إلى أرضية التطبيق، دون تحديات تطرحها الإشكاليات المعاصرة، لاسيما مع ما تشهده التطورات المعاصرة من نزوع متجدد نحو إعادة خلق المركز والهامش وإعادة رسم الحدود والهويات عبر فرض الهيمنة الاقتصادية والثقافية المرتبطة بديناميات العولمة، وهو ما يحملنا في القسم الثاني من هذا المبحث على الخروج من طرح سعيد إلى مقارنة التحديات التي تطرحها السيرة المعولمة في وجه الدعوة للانفتاح، هذه السيرة التي بالرغم من خطاياها التعددي تحمل نزعة شمولية فاضلة شكلا من الكونية ذات النمط المتروبوليتاني الذي قد يكون سببا في إجهاد مشروع الانفتاح والتعدد الذي تبناه سعيد.

أولا: مساعي تجاوز الثنائية نحو أفق الانفتاح الهوياتي

لقد كانت الغيرية المتخيلة نتيجة للسعي الغربي إلى إزالة التعددية الثقافية واختلاف الرؤى حول العالم، حيث يؤمن إدوارد سعيد أن كلا من الشرق والغرب ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة، بل كلاهما على حد تعبير دزرائيلي "صناعة"، تمت داخل منظومة من الاستثناء والتمثيل والإنتاج للآخر في إطار بناء الذات، وكل ذلك لخدمة المصالح والمواقع والسلطة الغربية بكل الوسائل والآليات التي تم دسها في الدراسات الاستشراقية والمنجزات الثقافية للغرب، لذلك يجعل سعيد من دراسته النقدية للخطاب الغربي ذات أهداف عديدة، حيث يتحدث في كتاب "الاستشراق" بأنه يتمنى من هذه الدراسة أن تكون طريقا لبتز كل من "الشرق" و"الغرب" بترا كاملا، تتلاشى معه كل الحدود والانقسامات التي كرستها الجغرافيا التخيلية للاستشراق.

لم تكتفِ دراسة سعيد بالدعوة إلى بتز المفاهيم الصلبة الكبرى كالشرق والغرب فحسب، بل سعى إلى إلغاء كل مفهوم يبعث على الانقسام والعداء، على شاكلة "نحن وهم"، "أرضنا وأرضهم"، "الغرب المسيحي والشرق الإسلامي"، "العرب واليهود"، وغيرها من الثنائيات الاقصائية والتي تدعو إلى مزيد من الانغلاق ومزيد من العداء، وهو في سعيه هذا ينطلق من نكران الهوية الشخصية كفلسطيني وعربي ومسيحي، ومن الانتباه للآخر إسرائيلي كان أو غربيا أو مسلما ومحاوله فهمه، نحو بناء فضاء إنساني تشاركي يمكن أن يستوعب الفلسطيني والإسرائيلي معا، بمساواة، وتشاركية العيش، والاعتراف المتبادل، ضمن حدود الدولة ثنائية القومية، والتي يراها سعيد الحل الإنساني والسياسي للأزمة الطويلة، والنموذج الأمثل على قابلية الانفتاح الهوياتي.

1. انفتاح الهوية

انطلاقاً من هويته المهجنة كعربيّ المولد والهوية والثقافة وأمريكي الجنسية والمواطنة، يرى إدوارد سعيد أن تبني أفكار التعددية الثقافية والتشاركية ونبد الانغلاق القومي والهوياتي، هو السبيل الوحيد لمجابهة الغايات غير البريئة المضمرة في الدراسات الاستشراقية والتي يسميها بالجغرافيا التخيلية، التي غربت شعوبا وشرقت شعوبا أخرى من منطلقات جغرافية وعرقية، حيث يعتبر سعيد أن «أية محاولة قسرية لفصل الثقافات والشعوب إلى أنسال وماهيات متميزة لا تفصح حالة إساءة التمثيل والتزييف الناجمة عن ذلك فحسب، بل أيضا سبيل التفاهم المضر مع السلطة بغرض إنتاج أشياء مثل "الشرق" أو "الغرب"».⁽¹⁾

يشترك سعيد في دعوته إلى تبني نموذج لعالم ما بعد إمبريالي قائم على فكرة المصير المشترك والتعددي للبشرية، بغض النظر عن انتمائها للغرب أو غيره، مع ثلة من المفكرين ما بعد الكولونياليين مثل: "فرانز فانون" و"سيريل ل. ر. جيمس"، و"إيميه سيزير" حيث يقتبس سعيد قول "سيزير" الذي جاء فيه: «يتوجب على الإنسان أن يتجاوز جميع المحظورات المزروعة في ثنايا توفقه، والجمال والذكاء والقوة ليست حكرا على عرق واحد، وثمة مكان للجميع في موعد الفتح».⁽²⁾ فهؤلاء وخاصة "فانون" و"سيزار" كانا يبنذان تبني أفكار حول هوية مستقرة أو تعريف مرخص به ثقافيا، لأن النزاعات القومية يمكن أن تشكل خطرا أكبر من الاستعمار ذاته.

وحجة إدوارد سعيد في دعوته للانفتاح الهوياتي كسبيل لتجاوز حالات الصدام بين الحضارات من منطلق الحدود التخيلية المفروضة كحواجز بين الهويات، هو قوله بالهجنة والتي يعتبرها الأساس الحقيقي لهويات اليوم في ظل العالم المفتوح، وإيمانه بأن كل الثقافات والحضارات هجينة ولا وجود للعنصر النقي في أية هوية قومية، حيث يقول: «إن جميع الثقافات، جزئيا بسبب "تجربة" الإمبراطورية، منشبكة إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجنة مولدة، متخالطة، متميزة إلى درجة فائقة، وغير واحدة»⁽³⁾ وما تلك الطروحات الجوهرانية سوى محاولات سياسية إمبريالية أسطورية ذات غايات وأهداف سلطوية، وحتى وإن كان التوجه السياسي الإمبريالي يدعم بشدة هذا الطرح ويبعد تأسيسه، فهو في مفارقة صريحة عمل على خلق هويات هجينة من خلال مختلف العمليات السلطوية الغربية التي حملت حتمية الالتقاء الفعلي بين الشرق والغرب، وفي ذلك يقول سعيد: «لقد عززت الإمبريالية خليط الثقافات والهويات على مستوى كوني. غير أن أسوأ هباتها وأكثرها اتساما بالمفارقة الضدية هي أنها حملت الناس على الاعتقاد بأنهم بيض، أو سود، أو غربيون، أو شرقيون ... فقط».⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 126.

(2) - المصدر نفسه، ص 91.

(3) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 24.

(4) - المصدر نفسه، ص 26.

إن قول سعيد بضرورة الانفتاح ودعمه بحجة الثقافات والحضارات الهجينة ليس رفضاً للتراث العريقة للأمم واللغات القومية للشعوب والمقومات الثقافية للهويات، لأنه يرى أنه ليس في مقدور أحد إنكار ذلك، لكنه يجد استمرار الحياة والبقاء على قيدها مرهون بالوشائج والعلائق بين الثقافات والأشياء، وهو يجد في المقابل أن التمسك بموقف انفصالي وتمييزي بين هاته الهويات لا يمكن أن يبرر سوى بالخوف والتحيز،⁽¹⁾ لا سيما وأن الفضاء الاجتماعي والثقافي لم يستطع مجابهة نظريات الهجنة لأنها باتت واقعا لا يمكن إنكاره على المستويين الثقافي والاجتماعي خاصة في ظل "عالم القرية".

وانطلاقا من ذلك يرى إدوارد سعيد في الانفتاح والتشاركية أمرا ضروريا لأن كل ميدان من ميادين الفكر والمعرفة والثقافة لم يتطور من العدم بل كان مرتبطا بغيره من ميادين الفكر والثقافة والمعرفة التي عرفت أمم أخرى، كما أن استمرار أي شيء في هذا العالم يؤكد حتمية الانفتاح لأن النقاء والعزلة عن العالم الخارجي تهدد أي شيء بالتوقف أو الزوال.⁽²⁾ ويدعم سعيد حجته بالحديث عن الولايات المتحدة الأمريكية والتي يرى أنها عبارة عن ثقافة مهجنة وليست نقية الجوهر، بل إنه يصفها باللوح الضخم الذي «دونت عليه مختلف الأعراق والثقافات المشتركة في تاريخ إشكالي من الفتوحات، والإبادات، والإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بطبيعة الحال».⁽³⁾ ومعنى ذلك وبالنظر إلى حال التطور الذي بلغته الولايات المتحدة الأمريكية فإن التقاء الهويات المختلفة في تشكيل حضاري واحد، من شأنه أن يكون داعما للتقدم والاستمرارية وأن يعطي نتائجها التي تفوق ما يمكن أن تقدمه العزلة والانغلاق لدولة أو أمة حتى وإن كانت تعتبر أفضل من غيرها.

وتأتي دعوة سعيد هذه على خلفية ما أفرزه الإخلاص إلى الهويات القومية والتمسك بالمقومات الدينية والعرقية واللغوية والقيمية على أنها النموذج الأمثل وأعلى تطورات الوعي الإنساني، من مشكلات حضارية بدأت برفض الاختلاف وانتهت بالتوسع على حساب الآخر، واستغلاله، واستعباده، وإدارة شؤونه، وبالتالي إقصائه كذات أدنى وكتركيب بشري حقير، وإن كانت هذه الهويات رغم تصادمها المرير في العديد من المناسبات بقيت خطوط التواصل والتكامل بينها قائمة، تسرب عبرها الكثير من النقل للمنجز الحضاري والعلمي والاستفادة من تجربة الآخر في بناء نهضة الذات وتطورها، لذلك يرى سعيد «أن عهد الإخلاص للهويات القومية الأساسية والاهتمام بها انتهى. المثير للاهتمام هو الطريقة التي تفاعلت فيها الهويات القومية تاريخيا واعتمد بعضها على بعض»،⁽⁴⁾ وذلك لأن الوعي بأهمية الآخر والحاجة إليه ودعمه والاعتماد عليه حتمية لاستمرار الحضارة والإنسانية بشكل عام.

إن التعددية حسب رأي سعيد لا يجب أن تؤخذ على أنها سبيل نحو السيطرة والعداوة، بل يمكن اعتبارها أرضية للمشاركة وتجاوز الحدود والهويات الصلبة والقوميات المغلقة، نحو تاريخ إنساني متقاطع ومشترك للجميع،

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 26، 27.

(2) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 126.

(4) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 138.

ويأتي حديثه هذا على خلفية الدعوات التي يصفها سعيد بالمتطرفة، والتي تبناها بعض المفكرين والفلاسفة ذوي النزوع الهيجلي، أمثال "فرانسيس فوكوياما" و"صامويل هنتنغتون" هذا الأخير الذي حاول من خلال مقاله "صدام الحضارات" (1993م)، أن يقنع العالم بحتمية الصدام الحضاري،⁽¹⁾ وذلك لأنه يعتقد أن العالم لا يستوعب الاختلاف والمتناقضات والتعددية الثقافية، بل يجب أن يحتزل كل ذلك في هوية واحدة تمثل آخر تطورات الإنسانية، والتي تتمثل في النموذج الغربي، ويعدّ الصراع حسب هؤلاء هو السبيل الوحيد لتعميم النموذج الغربي، وعن "هنتنغتون" يقول سعيد: «فهنتنغتون لا يعتمد في تحليله على فهم الثقافات التي يتناولها، بل يعتمد على آراء حفنة ممن كتبوا عن الثقافات، يلتقطهم عمداً، لأنهم جميعاً ينقبون عن عدائية ما كامنة في قول مجتزأ لهذا الشخص أو ذاك المنتمين للثقافات الأخرى».⁽²⁾

ويجادل سعيد بأن وصف حالة الحضارات الغربية والكونفوشية والإسلامية بأنها أشبه بالحجرات المانعة لتدفق المياه، هو وصف مناف للطبيعة، لأن إدراكا يحظى بإجماع شبه كوني يرى بأن الثقافات والحضارات جميعها مهيمنة ولا وجود للعنصر النقي في حضارة أو ثقافة ما، وهي بذلك تعددية، وفي حالة من الترابط والخدمة المتبادلة التي تستلزم التكامل الذي يجعل من غير الممكن وضع وصف توحيدي دقيق لفرداتها الخاصة، وبالتالي فإن الحديث اليوم عن "حضارة غربية" هو إشارة إلى تخيل إيديولوجي يوحى بالتفوق المنعزل لمنظومة من القيم والأفكار التي لا تكتسب قيمة إلا داخل التجربة التاريخية للفتح والهجرة والاحتكاك بالشعوب التي ساهمت في بناء الهوية الراهنة المختلطة للأمم الغربية.⁽³⁾

يرى إدوارد سعيد أن تحقيق الانفتاح الهوياتي وتقبل الآخر والتشاركية والاعتراف المتبادل، هي مهمة تقع على عاتق المثقفين في كل مكان من العالم، ليست مهمة المثقف الغربي وحده، للتراجع عن تصوراته المتعالية في توصيف الذات الغربية والتنازل لأخذ الشرق وتاريخه وثقافته على قدم المساواة مع الغرب، ولا هي مهمة المثقف الشرقي بمفرده لحمل الشرق إلى مراتب من الوعي والوجود المساوي للوجود الغربي عبر إنتاج خطاب يدين الغرب، بل المهمة يمكن أن تتحقق من خلال الدعوات الثنائية إلى ضرورة العيش معا. وبصفته مثقفا أمريكيا يدعو سعيد المثقفين في الولايات المتحدة إلى تحويل العلاقة بين بلدهم وبقية العالم من علاقة قائمة على مبدأ الربح والخسارة، «إلى علاقة تعايش بين جماعات بشرية قادرة على صناعة وإعادة صناعة تاريخها وبيئتها معا. تلك هي الأولوية الكبرى، ولا شيء بالقدر ذاته من الأهمية».⁽⁴⁾

لكن سعيد يبدو كثيراً وكأنه ينظر إلى فكرة "الانفتاح" كحلم أقرب منه لكونه حقيقة قابلة للتطبيق على أرض الواقع، خاصة وأنه جعل مهمة تنفيذ هذه الفكرة على عاتق المثقفين الذين عهد من كثير منهم الخيانة مرات

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 10.

(2) - إدوارد سعيد، الإسلام والغرب، تقديم: فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، الطبعة الأولى، 2014، ص 191.

(3) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 126.

(4) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 396.

عديدة، خيانة المثقفين لمبادئهم وهوية المثقف الحقيقي، لذلك نجده في مواقف كثيرة وإن كان يتحدث عن الهجنة كحقيقة ملازمة لهوية الثقافات، فإنه يؤكد في مناسبات أخرى أنه لا مهرب من التعامل مع الانقسام إلى كيانات مختلفة شمال/جنوب، شرق/غرب، نحن/هم... فليس في وسعنا تجاوز هذه الانقسامات بمجرد التظاهر بكونها غير موجودة، لأنها تفرض نفسها على الواقع.⁽¹⁾

2. نموذج الدولة ثنائية القومية

لقد ناضل إدوارد سعيد في سبيل الإنسانية والعدالة والحرية للجميع، ورغم أن قضيته الأولى كانت "فلسطين" وحقوق الفلسطينيين، إلا أن توجهه كمثقف كان الدفاع عن المهمشين والمضطهدين وضمهم لرحاب الإنسانية حيث يتحدث عن نفسه قائلاً: «إن نشاطي الخاص [...] هو نشاط عامل ثقافي ملتزم لا بالكفاح الفلسطيني وحده، بل بجميع أنواع النضال المشابهة ضمن المجتمع الذي أحيأ فيه».⁽²⁾

قدم إدوارد سعيد كتاب: "مسألة فلسطين" (1979م)، كأحد أبرز امتدادات المشروع النقدي الذي بدأه مع كتاب "الاستشراق" (1978م)، مطبقاً نظريات الاستشراق على "فلسطين" كنموذج مصغر للشرق، حيث انتقل عبره سعيد من الحديث عن الكولونيالية الغربية إلى الحديث عن الصهيونية باعتبارها أحد تجليات الحركات الاستعمارية الموجهة بإشراف من الغرب نحو الشرق، والتي ظهرت في الإمبريالية البريطانية عبر "وعد بلفور" الذي أرسل من وزير الخارجية البريطاني آنذاك "آرثر جيمس بلفور" إلى أحد زعماء الحركة الصهيونية في بريطانيا "اللورد روتشيلد" بتاريخ: 02 نوفمبر 1917م، والذي عهد خلاله "بلفور" بإقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين.

لقد دُعم التوجه الصهيوني في فلسطين، بشكل كامل من طرف أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وفي ذلك ينتقد سعيد تحيزات الغرب لطرف السيطرة الصهيونية معتبراً أن كل مناهضة للصهيونية يدرجه الغرب تحت خانة معاداة السامية، ومن طرف آخر يقيم سعيد استراتيجيات المقاومة القائمة ضد خطاب الهيمنة، وإلى جانب ذلك يحاول التوصل إلى حل قائم على المشاركة والمساواة بين الطرفين أخذاً في اعتباره واقع التاريخ اليهودي ومعاناته، ولعل ميول سعيد نحو هوية هجينة وفضاء منفتح على التعدد والتشاركية هو الذي دفعه لتبني نموذج الدولة ثنائية القومية فلسطينية - إسرائيلية.

تعود جذور فكرة "الدولة ثنائية القومية" فلسطينية-إسرائيلية، إلى مجموعة من المفكرين والمنظرين اليهود من أمثال: "مارتن بوبر" (Martin Buber)، "يوداه ماجنيس" (Judah Magnes)، و"حنة أرندت" (Hannah Arendt) الذين أدركوا أن الوضع القائم في المنطقة من استمرار لسياسات الاستيطان العدائية وتجاهل العرب إلى حد كبير، من شأنه أن يولد صراعاً وأزمة بين الطرفين، لذلك رفض هؤلاء إقامة دولة إسرائيلية قومية

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة والسلطة الإنشاء، مصدر سابق، ص 324.

(2) - إدوارد سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 32.

منفصلة يُقضى فيها الفلسطينيون حيث يقول "ماجنييس": «دعونا نفكر بالعرب على أساس أخلاقي وعميق. لنفكر بهم على أساس وجودهم وليس على أساس غيابهم»⁽¹⁾ فكثير من المؤرخين الإسرائيليين المعاصرين عملوا على إعادة النظر في السرد القومي لقيام دولة إسرائيل، مستندين على المصادر التاريخية والأرشيفية حول أسطورة أرض إسرائيل المستقلة، ليكتشفوا في كل مرة أن الرواية تقوم على الإنكار التام والمتصلب للوجود الفلسطيني، مدركين أن الاستمرار في هذا الإنكار سيأتي بنتائج لا تحمد عقباه على الطرفين لأن الفلسطينيين لن يستمروا في الخضوع خاصة وأن إسرائيل في السنوات الأخيرة وتحت مزاعم حماية نفسها كانت تعمل على إبقائهم خارجاً.⁽²⁾

لقد كان وجود إدوارد سعيد في الولايات المتحدة الأمريكية، غير منخرط في الضغوطات الفلسطينية-الإسرائيلية أمراً ساعده في مناقشة الأمر عن بعد وبكثير من الحياد، حيث يتحدث إدوارد سعيد عن نفسه كمناضل فلسطيني وكمناشط في النشاط السياسي حول الأزمة الفلسطينية، أنه وخلال سنوات حياته التي كان فيها مدافعاً عن حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره، كان في المقابل يحاول دائماً فعل ذلك مع الانتباه الكامل لحقيقة وتاريخ الشعب اليهودي ولما سماه بالمعاناة اليهودية والاضطهاد والإبادة الجماعية، لذلك يرى أن الشيء الأسمى في هذه الحالة هو الصراع من أجل المساواة بين الفلسطينيين والإسرائيليين والذي يجب أن ينظر إليه كهدف إنساني لضمان التعايش والقضاء على صور الإنكار والاضطهاد.⁽³⁾

يرى إدوارد سعيد أن الحل في مشكلة ما يسميه الغرب "الصراع الإسرائيلي الفلسطيني" ليس القتال الذي يدعم الهوية المغلقة، وبدلاً من ذلك يطرح سعيد حل الاستقلال أو الترابط لا يهم، المهم أن يتجاوز الأمر مسألة الانغلاق، الذي ينبئ بحالة حصار دائم، وحرب بلا نهاية تسلم من جيل لآخر، لذلك فإن القضية هنا حسب سعيد هي قضية سيادة، وهو في ذلك لا يرفض السيادة الإسرائيلية بل يعتبرها واقعا يجب تقبله، لكن في المقابل يرفض سياسة طرد الفلسطينيين، وبالتالي فحل المسألة يستوجب التوصل إلى حالة من المشاركة السيادية للفلسطينيين والإسرائيليين على حد سواء.⁽⁴⁾

تبنى إدوارد سعيد نموذج الدولة ثنائية القومية باعتباره «رؤية تقوم على المساواة والندية، والتي ستمكن الشعبين من العيش معا بدلا من أن يعمل كل منهما على إقصاء الآخر»⁽⁵⁾ وعند سؤاله عن أسباب دعوته إلى تلك الفكرة، يجيب عن ذلك في مقابلة مع "دايفيد بارساميان" سنة 1999م، حيث يعتبر أن أسباب ذلك تعود إلى

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق، ص 22.

(2) - المصدر نفسه.

(3) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 228.

(4) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 313.

(5) - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق، ص 22.

جملة من العوامل التي دعت إلى بلورة ما توصل إليه إنطلاقاً من تجربته الخاصة كفلسطيني خاض غمار العمل السياسي لسنوات طويلة، وانطلاقاً من معرفته بالأوضاع داخل فلسطين: (1)

أول الأسباب التي دفعت إدوارد سعيد لتبني هذا الحل السياسي والإنساني -من وجهة نظره- هو أنه في تلك الفترة (1999م) أصبح بإمكانه زيارة الضفة الغربية وغزة بطريقة عادية منذ مغادرته لفلسطين سنة 1947م، بعد أن كانت جميع طلبات زيارته لمسقط رأسه تقابل بالرفض الإسرائيلي، وهو ما يوحي بأن سعيد يعتبر ذلك تغيراً في الوعي الإسرائيلي نحو مزيد من التقبل للعيش المشترك مع الفلسطينيين، وإدراك حق الفلسطينيين المغتربين بزيارة وطنهم، وقد أظهرت له زيارته الأخيرة لفلسطين وزادت من اقتناعه بكون الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين قد أصبحوا فعلاً متداخلين سكانياً وكأنهم نسيج سكاني موحد، وهو الأمر الذي سيبدو مفاجئاً لكل من يزور فلسطين، ونتيجة ذلك بالنسبة لإدوارد سعيد أن إقامة «دولتان منفصلتان، مجتمعان منفصلان على قطعة أرض صغيرة، مشبعة بتاريخ شعبي يعيشان معاً في حالة حرب منذ مئة عام، هذا غير واقعي، بكل بساطة. لا أعتقد أنه سينجح». (2)

أما بالنسبة للعامل الثاني فهو أن التداخل يظهر بين الشعبين في وجود المستوطنين في الجانب الفلسطيني، وفي عمل الفلسطينيين في مراكز الخدمات الإسرائيلية، غير أن ما يشوه هذا الوجود الفيزيائي للشعبين معاً هو "الكراهية" التي يكنها الفلسطينيون للإسرائيليين مقابل العدائية التي مارسها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين منذ اللحظة الأولى لوجودهم في فلسطين، كل ذلك يفضي حسب سعيد إلى السعي للتوصل إلى شكل من التسوية للأزمة بحيث يتاح للشعبين بأن يعيشوا معاً بشكل سلمي يتجاوز الكراهية والعداء، ولا يرى سعيد أن تسوية هذا الأمر ستتأتى عبر الفصل بين الشعبين.

العامل الثالث في ذلك هو اهتمام سعيد بطائفة من الجيل الجديد الفلسطيني والذين هم في الوقت ذاته مواطنون إسرائيليون، يقودهم عضو الكنيست "عزمي بشارة"، لكن هذه الفئة تعيش مع الإسرائيليين كأقلية أو كمواطنين من الدرجة الثانية وأحياناً لا يعتبرون مواطنين ذوي حقوق عندما يتعلق الأمر بقضايا كالملكية والهجرة والحقوق المدنية والمواطنة، لذلك رأوا في النضال حول قضيتهم ضرورة دعمهم فيها العلمانيون الإسرائيليون، لذلك يرى إدوارد سعيد أن حل "الدولة ثنائية القومية" من شأنه أن يكون في صالح هاته الفئات في نيل الاعتراف بها وبحقوقها.

أما العامل الرابع الذي يقود سعيد إلى تبني فكرة الدولة ثنائية القومية هو الواقع الديمغرافي المتفاوت بين الفلسطينيين والإسرائيليين، والذي يقف في وجه أي مشروع إسرائيلي قائم على التفوق القومي أو العرقي ويجعل منه أمراً غير ممكن الاستمرار، نظراً للتكافؤ أو التفوق لأعداد الفلسطينيين مقارنة بالإسرائيليين، مع الأخذ بعين الاعتبار

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق، ص 20.

(2) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 470.

الدول العربية المحيطة بالأرض المتنازع عليها، لذلك فإن حل الدولة ثنائية القومية يبدو في مصلحة الإسرائيليين قبل الفلسطينيين باعتباره إطارا سياسيا واحدا يضمن المساواة للجميع.

ويختزل إدوارد سعيد أسباب اهتمامه بفكرة الدولة ثنائية القومية في قوله: «لأنني أريد نسيجا غنيا نوعا ما [...] لم أفهم أبدا فكرة أن هذا المكان لي، وأنت عليك أن تخرج، لست معجبا بالعودة إلى الأصول، إلى النقاء. أعتقد أن الكوارث السياسية والفكرية الأبرز كان سببها الحركات المختزلة التي حاولت التبسيط والتقنية»⁽¹⁾، لذلك فهو ينتقد الصهيونية لأنها ركزت على الوطن والأرض حتى ولو على حساب تهجير وتشريد الآخرين، كما ينتقد القومية الفلسطينية التي ركزت على النقاء والانغلاق والتشبث بالهوية دون قابلية للانفتاح وتقبل الآخر.

يرى إدوارد سعيد ومثقفون كثر أمثاله إن كانوا من الجانب اليهودي أو الجانب الفلسطيني، أن الخيار القومي المنفصل أفرز مجتمعا يعاني قلقا وجوديا دائما، وأنتج حالة من الارتباك والعسكرة وتصلب الذهن،⁽²⁾ لذلك يجب تجاوز ذلك الخيار إلى خيار ثنائي القومية الذي يقوم على عدد من المبادئ التي من شأنها أن تضمن للطرفين حقوقا متساوية، وتتمثل هذه المبادئ في:

أ. المساواة في المواطنة:

منذ سنة 1948م تم طرد الفلسطينيين كشعب من أرضهم التي استولى الإسرائيليون على القسم الأكبر منها، وأصبحوا منذ ذلك الحين لاجئين في أرضهم، أو مواطنين من الدرجة الثانية،⁽³⁾ لذلك يرى سعيد أن نموذج الدولة ثنائية القومية هو الحل الوحيد الذي من شأنه أن يعيد للفلسطينيين مواطنتهم الحقيقية، ولكنه في المقابل يرى أنه ليس على الإسرائيليين أن يتخلوا عن الأرض، بل إن مشروعه يمنح لهم حق البقاء كمواطنين أيضا على قدم المساواة مع المواطنين الفلسطينيين شرط التخلي عن إيديولوجية التنكر لحقوق الفلسطينيين، وبالتالي فإن الحل بالنسبة له يكمن في «إيجاد وسيلة كي يعيش الشعبان معا متساويين في دولة واحدة - لا كأسياد وعبيد، كما هي الحال الآن»⁽⁴⁾.

ب. الاعتراف بالهويتين القوميتين:

لقد كان أساس هذا الحل تمكين الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين من التعبير عن هويتهم القومية على قدم المساواة، لذلك يرفض إدوارد سعيد إقامة دولة فلسطينية على ما يسميه "نتاتيف" صغيرة متبقية عن إسرائيل، وبدلا من ذلك يرى أنه وفي ظل انعدام القدرة على الفصل بين الشعبين، أن يتم «مواجهة الواقع بشكل مباشر على أساس التعايش والمساواة على أمل أن تنتصر الحقيقة والمصالحة [...] يجب أن نقول إن هذين الشعبين متساويين وعليهما

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 496.

(2) - المصدر نفسه، ص 494.

(3) - المصدر نفسه، ص 467.

(4) - المصدر نفسه، ص 469.

العيش معاً كمجتمع يحافظ كل منهما فيه على شعوره بهويته»⁽¹⁾ فبدلاً من إقامة دولة فلسطينية صغيرة على بقايا من الأرض، يجد سعيد في هذا النموذج ثنائي القومية حلاً يكفل للهوية الفلسطينية بقاءها على أرضها ويكفل لأفرادها الشعور بهويتهم باعتراف إسرائيلي مقابل الاعتراف الفلسطيني بالهوية القومية الإسرائيلية حيث يقول عن الإسرائيليين في هذا النموذج: «بإمكانهم أن يكونوا صهيونيين، وبإمكانهم تأكيد هويتهم اليهودية وارتباطهم بالأرض بشرط ألا يعزلوا الآخرين».⁽²⁾

ج. تقاسم السلطة:

في إحدى مقالاته في صحيفة "نيويورك تايمز" يؤكد إدوارد سعيد على أن أية محاولة لإقامة دولة فلسطينية منفصلة على الأراضي المحتلة كحل للقضية الفلسطينية سيكون مصيرها الفشل، والسبب في ذلك حسبه يعود إلى التوسع والتوغل الكبيرين للإسرائيليين في الأراضي الفلسطينية، إلى درجة أنه أصبح من غير الممكن فصلهم عن حياة الفلسطينيين، وبذلك لا يعترض إدوارد سعيد على السيادة الإسرائيلية على الأراضي الفلسطينية المتبقية، بل إنه يعتبرها أمراً واقعاً ونتيجة تاريخية لمأساة اليهود، لكن في المقابل يرفض إدوارد سعيد سياسة الطرد للشعوب، فلا طرد للفلسطينيين ولا طرد للإسرائيليين، بل الحل هو ضرورة العثور على سبيل للمشاركة في كل شيء ابتداءً من السلطة.⁽³⁾ لأن التقسيم أو الفصل بالنسبة له لن ينجح خاصة بالنظر إلى المكاسب التي يعتبرها جمّة في الدولة ثنائية القومية.

د. الحق في العودة والتوطين:

يرى سعيد أنه يحق لكل لاجئ فلسطيني أن يمنح حق العودة إلى وطنه، لكن ذلك لا يعني طرد اليهود الإسرائيليين بل يمكن لليهود أن يعيشوا بسلام كأقلية في فلسطين، فهو يرى أنه من المؤكد أنه لن يعود الجميع، لكن يكفي أن يملك الجميع حق العودة إلى الديار ولو كسياح وزائرين وليس شرطاً كسكان خاصة أولئك الذين لم تسلم منازلهم لعائلات إسرائيلية، لكن ماذا عن الذين سلمت منازلهم للإسرائيليين؟ هل يجوز طردهم وهم الذين أمضوا سنين في تلك الديار؟ أم لا يجوز ذلك رغم أن الفلسطينيين قبلهم أخرجوا من ديارهم التي قطنوها أعماراً طويلة؟ يقف سعيد عند هذه النقطة حائراً، معتبراً أنه يجب البحث عن حل إنساني ومعتدل، لأن الأرض تسع الكثيرين فالجانب الإسرائيلي يستوعب توطين على الأقل مليون شخص دون فوضى، إضافة إلى أن العملية يجب أن تتم بقدر عالي من التنظيم لا بصورة عشوائية.⁽⁴⁾

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 470.

(2) - المصدر نفسه، ص 489.

(3) - المصدر نفسه، ص 313، 469.

(4) - المصدر نفسه، 492.

هـ. إلغاء الطابع الديني أو القومي الحصري للدولة:

يقطن في الجانب الإسرائيلي عدد كبير من الفلسطينيين الذين يعتبرون مواطنين إسرائيليين، لكنهم رغم ذلك يتعرضون للإساءة والتمييز، لأن إسرائيل ببساطة تعرض نفسها على أنها دولة الشعب اليهودي، أي أنها تنظر إلى الأرض والمواطنة نظرة دينية، وبالتالي فهي ليست أرض جميع الإسرائيليين بل أرض اليهود منهم فقط، ولذلك فإن إقامة الدولة ثنائية القومية تستدعي أن يتم إلغاء الطابع الديني والذي بموجبه تميز القوانين الإسرائيلية بشكل واضح بين اليهود وغير اليهود.⁽¹⁾ كما أن مشروع الدولة اليهودية لا يراه سعيد أمراً مثيراً للاهتمام لأن أبرز اليهود لا يعرفون يهوديتهم كما أنه «ما إن يخدم الحماس اتجاه الدولة والوطن يجد المرء كونه يهودياً ليس مشروعاً ملدى الحياة».⁽²⁾

إن الأمر الذي يمنح إدوارد سعيد شيئاً من التفاؤل حول إمكانية قبول هذا النموذج وتطبيقه على الحالة الفلسطينية الإسرائيلية، خاصة من الجانب الإسرائيلي في ظل عدم وجود أية مجموعة ذات ثقل سياسي في إسرائيل تقبل بطرح مشابه، هو أنه أصبح لدى الجماهير الإسرائيليين، فلسطينيين ويهوداً، من الجيل الجديد في الجامعات والأوساط المثقفة والكتاب والمفكرين المستقلين بعض الاهتمامات التي تجعلهم يفكرون ضمن هذا الإطار الثنائي القومية للدولة الواحدة، ورغم أن الطرح يبدو خيالياً وغير واقعي، إلا أن إدوارد سعيد يعتقد أنه بمرور الزمن سيصبح طرحاً جذاباً وضرورة يتم التوجه نحوها.⁽³⁾ فقط يستلزم الأمر «تحول إسرائيل تدريجياً، وكذلك انفتاح بلدان الشرق الأوسط تدريجياً».⁽⁴⁾

ثانياً: العولمة ورهانات الانفتاح الهوياتي

عرف العالم مطلع التسعينات تحولا جذريا في البنى الحضارية، دخل على إثرها مرحلة جديدة من الفكر والوعي الحضاري، وتزامن ذلك مع انتهاء الحرب الباردة وتصعد المعسكر الشيوعي وانحيار المشروع الأيديولوجي لأوروبا الشرقية، الأمر الذي أتاح المجال لبروز الأحادية القطبية كإعلان للانتصار السياسي والاقتصادي للقوى الغربية وسيادة المنظومة الفكرية الليبرالية ولأيديولوجيتها، هذه القوى التي رأت في ذلك مبرراً لعولمة النموذج الليبرالي، وهنا استُحدث مفهوم العولمة كظاهرة كونية ذات طابع شمولي، سعت من خلالها الدول الليبرالية إلى إحداث تحول أنطولوجي يتجاوز السياسة والاقتصاد إلى الثقافة والقيم ونمط الحياة، فأعادت بذلك تشكيل مفاهيم الهوية والسيادة والوجود والمعنى في الفكر الفلسفي المعاصر، وطرحت على إثرها مفاهيم جديدة كصراع الحضارات ونهاية التاريخ.

يرى كثير من الباحثين أن العولمة فكرة وتوجه قديم قدم الحضارات والامبراطوريات الأولى، وبالتوجه للعمل على تطبيقها على أرض الواقع في التسعينات أصبحت مثار جدل فكري وفلسفي عميق، حيث كثرت حولها

(1) - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص 470.

(2) - المصدر نفسه، ص 490.

(3) - المصدر نفسه، ص 471.

(4) - المصدر نفسه، ص 489.

النقاشات والسجلات بين مؤيد ومعارض، وتحولت من كونها -لدى البعض- حتمية تاريخية تعبر عن وحدة المصير الإنساني وتجاوز الانغلاق الإثني، إلى سؤال مركزي في الخطاب النقدي المعاصر بين من يرى فيها ضرورة حضارية تعبر عن ذروة تطورات الوعي الإنساني وامتدادا طبيعيا لحركة التاريخ نحو النموذج الإنساني المتكامل، وبين من يعتبرها أيديولوجيا غربية ومشروعاً إمبريالياً يهدد الخصوصية الثقافية ويكرس الهيمنة الرمزية والدوبان في الآخر، وفي خضم ذلك برزت ثنائية الهوية والعولمة في النقاش الفلسفي المعاصر، وما أفرزه صراع الخطابات من متضادات الغرب والشرق، الانفتاح والخصوصية، الكوني والمحلي، الأنا والآخر، المركز والهامش، الفوقية والدونية، الداخل والخارج... إلخ وفقاً لهيئات السلطة والمعرفة التي تخلق الديناميكية بين قوى الهيمنة والمقاومة الثقافية.

غالباً ما ارتبط الحديث عن العولمة بجملة من التساؤلات على شاكلة:

ما هي العولمة؟ هل هي تكامل الأنظمة الاقتصادية والسياسية والثقافية عبر العالم؟ أم أنها أمركة للثقافة العالمية وهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على شؤون العالم؟ هل العولمة قوة للنمو الاقتصادي والازدهار والحرية الديمقراطية؟ أم أنها قوة للتدمير البيئي، واستغلال العالم النامي، وقمع حقوق الإنسان؟ باختصار فإن السؤال المركزي تمحور حول أثرها هل هي ظاهرة إيجابية أم سلبية؟⁽¹⁾ العولمة (*Globalization)، أو الكونية أو الكوكبية أو الكونية، أو العالم القرية، كلها تشير إلى نمط من الفكر ظهر في مجال الاقتصاد ثم امتد إلى الجانب السياسي والثقافي والاجتماعي، وهو ما جعل الوقوف على تعريف واحد للمصطلح يبدو أمراً غير ممكن، لأن المهتمين بالعولمة كل يقدم تعريفه لها حسب تخصصه ومجال اهتماماته، ما جعل المفهوم يختلف باختلاف وجهات النظر، غير أن مجمل تلك التعريفات انطلقت من ربط الظاهرة بالاقتصاد أولاً.

بالنسبة للاقتصاديين العولمة تعني فتح الأسواق وحرية انتقال الأموال والسلع والخدمات بين الدول، أما السياسيون فيرون فيها تجاوزاً لحدود الدول وسيادتها الوطنية نحو تحقيق شكل من أشكال الحكم العالمي. من ناحية أخرى، ينظر إليها المثقفون والمفكرون باعتبارها تهديدا للهوية والخصوصيات الثقافية، كالأذواق والقيم والعادات وضروب التفكير والسلوك، وهي بذلك محاولة لإذابة الهويات المحلية في بوتقة واحدة هي الهوية الغربية، أما علماء الاجتماع فيرون في العولمة سببا في تكريس الطبقية وزيادة الفوارق بين الأغنياء والفقراء، وبالتالي تفاقم المشاكل الاجتماعية ومعدلات الفقر والبطالة.⁽²⁾

(1) - Hilal Ahmad Wani, Impact of Globalization on World Culture, Research Journal of Humanities and Social Sciences. 2 (2): April-June, 2011, p. 33.

(*) - Globalization في الإنجليزية الأمريكية، وفي الإنجليزية البريطانية تكتب Globalisation. الرابط: <https://sapling.ai/usage/globalization-vs-globalisation> الإطلاع في: 2025-05-22.

(2) - مراد بن حرز الله، عفاف بايزيد، الهوية الثقافية للشباب الجزائري وتحديات العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي علي كافي، تندوف، الجزائر، العدد 5، جوان 2018، ص 29.

1. إشكالية العولمة في الفكر المعاصر:

يعيننا في هذه الدراسة البحث في ماهية العولمة بوصفها ظاهرة مركبة تتجاوز البعد الاقتصادي لتشمل الأبعاد الفكرية والفلسفية والثقافية وهي محور دراستنا، بما في ذلك تأثيرها ودورها العميق في إحداث تحولات في مسار العلاقة بين الشرق والغرب وفي إعادة تشكيل هذه العلاقة، حيث ساهمت هذه الظاهرة في خلق ردود أفعال ورؤى مختلفة تراوحت بين التبنّي الواعي، والتكيف الحتمي، والمواجهة الثقافية، فعند النظر في مختلف المواقف الفكرية المعاصرة سواءً العربية والإسلامية أو الغربية، نجد تبايناً واضحاً بين اتجاهات مؤيدة ترى في العولمة فرصة للانفتاح وبناء النهضة والانخراط في الحداثة، كما هو الحال عند بعض المفكرين العرب الذين دعوا إلى خوض هذه التجربة بوعي ونقد بناءً ودون الخضوع الأعمى لها، وبين اتجاهات أخرى معارضة تنظر إليها باعتبارها أداة للهيمنة ومحو الخصوصيات والقضاء على التعددية الثقافية وتكريس الهوية المركزية.

وفي ذات السياق يرى "حسن حنفي" (1935-2021) أن الطرح العربي والإسلامي المعاصر في تناوله لإشكالية العولمة لم يخرج عن بعض المواقف الكبرى والأساسية التي تتمثل في:

- أ. **موقف اليسار المناهض:** وهو موقف يرى في العولمة ظاهرة سلبية،⁽¹⁾ غير أن كيفية التعامل معها جعل هذا الموقف في ذاته ينشطر إلى طرفين، بين طرف يرى ضرورة الرفض والمواجهة والممانعة، وبين التوافق النسبي والانتقائية، فكان الانقسام كالتالي:
- **موقف الرفض:** الذي يرى في العولمة أداة لتحقيق مشروع الهيمنة الغربية واستمرارا لحالة الاستعمار بصورة تختلف عن استخدام القوة العسكرية،⁽²⁾ من خلال نظام اقتصادي إقصائي، وبعد ثقافي أيديولوجي فهي بذلك تشكل تهديدا صريحا للخصوصية الثقافية المحلية وسعيا لإذابة الهوية الشرقية في النموذج الغربي، وإخراج الإنسان من انتمائه الأول إلى انتماء كوني فيتحوّل من الولاء لوطنه وهويته إلى الولاء للعالم القرية.
- **موقف التوافق النسبي:** وهو الذي يرى إمكانية التوافق مع العولمة مع الإبقاء على الإرادة المستقلة⁽³⁾ وعدم الدوبان في الآخر الغربي، وهو بذلك موقف انتقائي وسطي فلا القبول المطلق الذي يلغي الخصوصية الثقافية ويذيب مقومات الهوية، ولا الرفض التام والانغلاق الإثني، ويتلخص هذا الرأي في أن العولمة ظاهرة حتمية وأن اندماجنا فيها يبدو أمراً محسوماً، وبالتالي ينبغي الانخراط فيها إلى حد ما دون التخلي عن الإرادة الحرة، أو فقدان السيادة للكيانات الثقافية.

(1) - حسن حنفي، صادق جلال العظم، مرجع سابق، ص 11.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه.

ب. موقف اليمين المؤيد: وهو الذي يتبنى القبول التام كونه يرى في العولمة ظاهرة إيجابية⁽¹⁾ خادمة للشرق بل إنها قد تحمل معها النهضة العربية، وبالتالي ضرورة الالتحاق بركبها. يمكن أن نضيف إلى التقسيم السابق صنفا آخرًا يرى بأن العولمة كظاهرة لا تحمل قيمة في ذاتها فهي ليست ظاهرة إيجابية ولا سلبية في ذاتها، بل إن بعض جوانب هذه العملية المعقدة والمتعددة الأوجه لها تأثيرات يمكن النظر إليها بطرق مختلفة حسب القيم المتبناة،⁽²⁾ فهي بذلك تكتسب قيمتها من القراءات المختلفة بحسب اختلاف زوايا النظر إليها انطلاقًا من عوامل مختلفة ومعايير محددة.

وفي سياق التقسيم الذي قدمه "حسن حنفي" للمواقف الفكرية المعاصرة من إشكالية العولمة، والتي تتراوح في الغالب بين الرضا المطلق، والانخراط الحذر، والقبول غير المشروط، نجد المفكر والفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" (1935-2010) كأحد ممثلي التيار الذي يدعو إلى التعامل الواعي مع العولمة، من خلال تقديم دراسة عقلانية للظاهرة تحذر من مخاطر الهيمنة الثقافية والسياسية على الثقافات المحلية، دون الوقوع في فخ الانغلاق أو العزلة الثقافية، داعيًا بذلك إلى تحصين الذات الثقافية عبر وعي نقدي يتفاعل مع الحداثة دون الذوبان فيها.

يبدأ "الجابري" حديثه عن العولمة من خلال تعريفها في صلتها بجذورها الاقتصادية قائلاً بأنها عبارة عن: «إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها»،⁽³⁾ ومع ذلك فهو يؤكد على أن العولمة لا يجب أن تُحتزل في كونها مجرد مسار اقتصادي ناتج عن تطور الرأسمالية، فصحيح أن ظهور المصطلح كان مرتبطاً في البداية بمجال المال والتجارة والاقتصاد، غير أنه تجاوز هذه الدائرة إلى مجال السياسة والفكر والأيدولوجيا،⁽⁴⁾ ليصبح في جوهره تعبيراً عن توجه أيدولوجي، يعكس رغبة الغرب الليبرالي في فرض الهيمنة على العالم. فالعولمة بذلك تعدت كونها شكلاً من أشكال التقدم الحضاري، لتصبح نمطاً شاملاً من الهيمنة وفرض نموذج غربي يزعم أنه كوني وشامل وحيادي على الثقافات المحلية الشرقية. حيث يقول "الجابري" في مستهل حديثه عن العولمة في كتابه "قضايا في الفكر المعاصر": «العولمة هي "ما بعد الاستعمار" باعتبار أن "الما بعد" في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع "الما قبل"، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة».⁽⁵⁾

ويعتقد "الجابري" أن قبول لفظ العولمة في أي مجتمع أو أمة يعني: «تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل عن حقوق لها لفائدة "العالم"، أعني المتحكمين فيه»،⁽⁶⁾ ولذلك يرى ضرورة نشر الوعي في الوطن العربي خاصة بأبعاد ومخرجات هذه الظاهرة سواء كان ضرراً و خطراً، أو نفعاً وفائدة، لأن الحقيقة التي يجهلها الكثير

(1) - حسن حنفي، صادق جلال العظم، مرجع سابق، ص 11.

(2) - Hilal Ahmad Wani, Op. cit., p. 11.

(3) - عزت السيد أحمد، أخبار مزامع العولمة: قراءة في تواصل الحضارات وصراعاها، دار فن وعلم، طرابلس، الطبعة الثانية، 2020، ص 17.

(4) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص 136.

(5) - المرجع نفسه، ص 135.

(6) - المرجع نفسه، ص 136.

وتغيب عن وعينا العربي الذي يتعامل مع هذه الظاهرة باعتبارها امتدادا طبيعيا للتاريخ يحمل معه وحدة المصير الإنساني، من خلال نظريات وقوانين يزعم أصحابها الحيادية والشمول، هي أنها في باطنها سعي للهيمنة الناعمة واستمرار لحالة الاستعمار بصور مغايرة للمواجهات العسكرية. فالجباري يعتبر أن صدور العولمة عن الولايات المتحدة الأمريكية هو في حقيقته سعي لتعميم نمط يخص الولايات الأمريكية في ذاتها وجعله يشمل الجميع،⁽¹⁾ وهذا الأمر يضعنا أمام ضرورة مساءلة هذه الظاهرة ومدى حيادية النمط المعمم، وما إذا كان صالحا للجميع خادما لمصلحة الكل، أليس في ذلك نفيا للخصوصية الثقافية المحلية ودعوة للذوبان في الخصوصية الثقافية الأمريكية ومناصريها؟ يقودنا هذا الأمر للحديث عن مفهوم آخر غالبا ما يقترن بمفهوم العولمة، وهو "الأمركة" أي «نشر وتعميم الطابع الأمريكي». ⁽²⁾ وهو ما يذكرنا بقول الرئيس الأمريكي السابق "جورج بوش الأب" في مناسخ الاحتفال بالنصر في حرب الخليج الثانية: «إن القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكية وأنماط العيش والسلوك الأمريكي». ⁽³⁾

يعتبر "عبد الوهاب المسيري" (1938-2008) أنه ثمة تلازم وترادف بين كل من العلمنة والأمركة والعولمة،⁽⁴⁾ وفي حديثه عن العولمة يشير إلى تأثير هذه الظاهرة على تشكيل الهوية الثقافية الشرقية، حيث يتحدث عن نمط العولمة الفكرية مؤكدا أن ما يعرف بالنظريات العالمية والتي تُصدّر إلى العالم العربي مدعية الحياد والشمولية، هي في حقيقتها مشبعة بالتحيزات ومرهونة بتاريخ الإنسان الغربي متجذرة من واقعه الثقافي والسياسي والاقتصادي، وتعبّر عن خبرته الخاصة في العالم، وبالتالي فإن تطبيق هذه النظريات على أرض الواقع العربي كما هو حاصل في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، ما هو إلا تعبير عن الاغتراب المعرفي للعالم العربي والإسلامي، لأن العودة إلى هذه النظريات في تحليل التجربة الحضارية العربية يؤدي إلى الخلل في فهم الذات والتاريخ، وهو السبب وراء الأزمة الحضارية التي يعاني منها العرب وعدم قدرتهم على إحداث نهضتهم الخاصة،⁽⁵⁾ وفي سؤاله عن السبب وراء فشل مشاريع النهضة العربية في العصر الحديث أجاب قائلا: «لأنه مع الأسف، لا يزال البعض يرى أن جوهر المشروع النهضوي العربي هو اللحاق بالغرب، وقد أدى هذا إلى إسكات حاستنا النقدية في علاقتنا بالغرب، ونكتفي بنقل ما يأتينا من أفكار»⁽⁶⁾ وهو ما يفسر تضائل القدرة على الإبداع في العالم العربي والإسلامي الذي ينظر إلى نفسه من خلال قوانين الغرب، فيغترب عن واقعه ويعجز عن فهمه وتغييره.⁽⁷⁾

إن تصدير مثل هكذا نظريات وتلقيها عربيا تحت مسمى العولمة والنموذج الكوني، يكرس المركزية المعرفية الغربية، لأن هذه النماذج ليست عالمية بل هي خاصة بالخبرة الغربية في سياقاتها المختلفة، وما الأزمة الحضارية العربية

(1) - محمد عابد الجباري، مرجع سابق، ص 137.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - عبد العزيز شعبان، مرجع سابق، 123.

(4) - سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 2، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، سورية، 2009، ص 265.

(5) - سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 3، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، سورية، 2009، ص 143.

(6) - سوزان حربي، الهوية والحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 151.

(7) - المرجع نفسه، ص 143.

سوى نتيجة لهذا الخضوع للنظرية، وهو ما يظهر الحاجة الملحة إلى إنتاج فكر فلسفي مستقل ينطلق من الهوية العربية وينتج معرفة من الداخل بدل الاستمرار في إعادة إنتاج خطاب معرفي غربي مستهلك، لأن «الإنسان الذي لا هوية له لا يمكنه أن يبدع، فالإنسان لا يبدع إلا إذا نظر للعالم بمنظاره هو وليس بمنظار الآخرين، أي لو فقد هويته، فإنه سيكرر ما يقولونه ويصبح تابعاً لهم، كل همهم أن يقلدهم أو أن يلحق بهم ويبدع داخل إطارهم، بحيث يصير إبداعه في تشكيلهم الحضاري، كما يحدث لكثير من العلماء العرب الذين يهاجرون إلى الغرب».⁽¹⁾

يرفض "المسيري" الطرح الذي يدعو له أنصار القانون العام والعملة، من ضرورة إنكار الخصوصية والغوص في الكونية المزعومة، وهنا يشير إلى مفارقة جديرة بالملاحظة وهي أن هؤلاء يدعون للخروج من خصوصيتهم الثقافية إلى الخصوصية الغربية باعتبارها النموذج الكوني والشامل، وهو ما يرفضه المسيري معتبراً أن الخصوصية من وجهة نظره هي دعوة للانفتاح على جميع الحضارات الإنسانية والعالمية، وليس فقط على الحضارة الغربية، لأن هذه الحضارة هي جزء من الحضارات العالمية وبالتالي فهي تتميز بالخصوصية شأنها شأن الحضارات الإنسانية الأخرى، وهي لا تحوز على مبررات العالمية والكونية والشمولية، وهذا ما يغفل عنه الكثير.⁽²⁾

وبخلاف الرأي الذي يرى في العملة إحدى تجليات الحداثة الغربية نجد الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمان" (1944) لا يعتبرها من مفرزات الحداثة ولا ظاهرة حضارية حديثة النشأة، بل هي من وجهة نظره مظهر من مظاهر الحضارة الذي طالما كان ملازماً للتاريخ الإنساني منذ نشأة الحضارات الأولى، فكل عصر سادت فيه عولمته الخاصة والتي ارتبطت بشكل مباشر بالنموذج الحضاري لذلك العصر، فكما ارتبطت العملة قديماً بالحضارات الشرقية ها هي اليوم ترتبط بالحضارة الغربية.⁽³⁾ ولعل هذا الموقف لعبد الرحمان من إشكالية العولمة يحتمل أحد الأمرين:

- الأول وهو أن الحضارات الأولى والشرقية خاصة، سعت من خلال عولمتها التي ارتبطت بسلطانها الحضاري إلى فرض الهيمنة على بقية الثقافات وحملها على الخضوع للنموذج الحضاري الشرقي، وهذا الأمر مرتبط بالرأي القائل بأن العولمة هي سياسة لفرض الهيمنة الناعمة، وإذا كان لكل تطور حضاري نموذج من العولمة، فإن ذلك يحملنا على القول بأن كل الحضارات التي عرفها التاريخ قد سعت نفس المسعى.

لكن "طه عبد الرحمان" يرى أن العولمة رغم كونها ظاهرة ملازمة للتاريخ الإنساني إلا أنها لم تتخذ شكلاً واحداً عبر التاريخ، ففي كل عصر ارتبطت العولمة ارتباطاً وثيقاً بجانب من جوانب الحياة، قد يكون عقائدياً أو سياسياً أو ثقافياً أو تجارياً أو اقتصادياً أو إعلامياً.⁽⁴⁾ وبالتالي فإن هذا الاختلاف قد يؤدي إلى عدم وحدة الهدف،

(1) - سوزان حربي، الهوية والحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص 148.

(2) - المرجع نفسه، ص 143.

(3) - طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص 163.

(4) - المرجع نفسه، ص 164.

وإذا كان الرأي الغالب يرى في العولمة الغربية المعاصرة إرادة لفرض الهيمنة، قد لا يرى في العولمة الشرقية الأولى نفس الغاية.

- أما الأمر الثاني فهو مرتبط بالعولمة باعتبارها محركا للتاريخ وحتمية حضارية ملازمة للتاريخ الإنساني، فهي من حيث طبيعتها هذه ليست طريقا لفرض الهيمنة، وهو ما يحيلنا إلى تبرئة الحضارة الغربية من شبهة السعي إلى فرض الهيمنة من خلال العولمة باعتبارها مظهرا من مظاهر الاستعمار الجديد في المرحلة ما بعد الكولونيالية.

لقد كان "موقف طه عبد الرحمان" من العولمة الغربية موقفا مطمئنا، حتى أنه يرفض التشاؤم العربي الذي يبيده المفكرون والمتقنون العرب اتجاه هذه الظاهرة، بل يرى أنه من الأجدر أن يؤدي هؤلاء المفكرون واجباتهم في إنتاج قيم جديدة مجابهة للعولمة بدل الترهيب من مخرجاتها، لأن المفكر هو الذي سيلعب دور المنقذ في هذه الحالة، فنجدته يدعو إلى عدم تهويل الأمر ولا الخوف من مخرجاتها، ويأتي هذا الموقف انطلاقا من كون العولمات السابقة سرعان ما زالت بزوال أسبابها، لكنها لم تستطع أن تقضي على الكينونة الإنسانية ولا أن تنهي التاريخ، لأن كل نموذج عالمي ارتبط بنمط من الإنسان الذي أخذ من العولمة ما يخدم مصلحته دون أن تقضي هذه العولمة على كيانه أو أن تمحو وجوده. وهو في ذلك يرفض كل طرح ينبئ بانتهاء التاريخ بداية من الطرح الهيجلي، لكن ليس معنى ذلك أنه يبدي رضاه التام عن هذه الظاهرة، بل يقر رغم عدم ميله إلى التهويل، إلى الحديث عن حقيقتها وسعي باعثيها لجعل الإنسان كالألة بعيدا عن القيم والمقاصد التي يحملها، غير أن تجنب ذلك يبدو أمرا غير ممكن لأن اندماج الإنسان المعاصر في العولمة بات أمرا محسوما، لكن هذا لا يعني فقدان الإنسان لمهنيته أو ذوبانه في الآخر دون وعي أو إرادة، بل يرى "عبد الرحمان" أنه بإمكان الإنسان مجابهة كل ما يراه ضارا واستبداله بما هو نافع،⁽¹⁾ وخلاصة ذلك أن «الإنسان المعاصر أقوى من العولمة الجديدة، إذ يستطيع أن يدفع عنه ضررها أو أن يرفعها من عثراتها»،⁽²⁾ لكن ألا يحق لنا أن نتساءل هنا عن مدى صواب "عبد الرحمان" في اطمئنانه المفرط تجاه هذه الجائحة؟

ينظر "برهان غليون" (1945) إلى العولمة باعتبارها: «حركة جديدة تبرز داخل دائرة العلاقات الدولية من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات التقنية والعلمية للحضارة».⁽³⁾ فهي بذلك أدخلت تحولاً نوعياً في مجال العلاقات الدولية، حيث لم تعد هذه العلاقات تقتصر على الجوانب السياسية والاقتصادية التقليدية، بل أصبحت تقوم على حركة جديدة تتمثل في الانتقال العابر للحدود للمعلومات والمعارف والمكتسبات العلمية والتقنية بوتيرة سريعة وبكثافة كبيرة لم يسبق لها مثيل في العالم، إذ أصبح ما يُنتج في مجال العلم والتكنولوجيا ينتشر بسرعة ويتفاعل معه الفاعلون الدوليون على نطاق واسع، مما أعاد تشكيل ميزان القوى وأدوات التأثير بين الدول، وفتح المجال أمام أنماط جديدة من التفاعل والتأثير الثقافي والمعرفي.

(1) - طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص ص 164-167.

(2) - المرجع نفسه، ص 166.

(3) - نايف علي عبيد، العولمة والعرب، المستقبل العربي، بيروت، لبنان، المجلد 20، العدد 221، (31-07-1997)، ص 28.

لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا والذي سبق وأن أجاب عليه "غليون" وهو: هل يمكن اعتبار هذه الظاهرة حتمية تاريخية ناتجة عن عوامل موضوعية أم أنها فعل ذاتي نابع عن الإرادة والوعي الإنساني؟

يرى "غليون" أن السعي إلى دمج العالم في نموذج حضاري واحد ليست فكرة مقترنة بالعملة المعاصرة بل هو توجه قديم قدم الإمبراطوريات التقليدية، التي سعت إلى التوسع الخارجي وضم الشعوب إلى سلطاتها، ثم تطور هذا التوجه مع الحركات الاستعمارية والإمبريالية التي سعت إلى إلحاق العالم بالإمبراطوريات الرأسمالية التجارية كإسبانيا والبرتغال وهولندا، ثم بالإمبراطوريات الرأسمالية الصناعية كفرنسا وبريطانيا، ثم بالولايات المتحدة الأمريكية.⁽¹⁾ سواء تعلق الأمر باستخدام القوة أو بالهيمنة الناعمة فإن الهدف واحد، وهو ما يعيدنا إلى ما قلناه سالفاً وهو أن العملة استمرار لحالة الاستعمار في المرحلة ما بعد الكولونيالية واستبدال منطق القوة بمنطق التعميم والتوحيد والإدماج الثقافي.

لكن رغم ذلك فهو لا يعتبر العملة كفكرة وأيديولوجيا وليدة العوامل الذاتية وحدها بل يرى أن هذه الظاهرة باعتبارها ديناميكية اجتماعية تحمل جانبا من الموضوعية الذي لا ينتج عن الإرادة والوعي، بل هو ناتج عن تظافر عوامل تاريخية وموضوعية لا يد للمجتمعات البشرية فيها، إضافة إلى التطور الموضوعي الذي أحرزه مجال التقنية والعلم، والذي يلعب دور المحرك في هذه العملية، غير أن هذه العوامل ذات الطابع الموضوعي هي في حقيقتها ليست مستقلة عن الإرادة والوعي الإنساني الفردي أو الجماعي، الذي يعمل على تسيير العوامل السابقة والسيطرة على التقنية بما يخدم أغراض الهيمنة والسيادة.⁽²⁾ وبالتالي فإن "برهان غليون" لا يرى في العملة حتمية تاريخية موضوعية خارجة عن إرادة الإنسان لأن القول بذلك لا يجعل من الممكن فهم ما من شأنه أن ينبرج عن هذه الظاهرة في المستقبل من مخرجات وما يمكن أن تطرحه من تحديات. وبذلك يخلص إلى القول بأن: «العملة هي من ناحية ثمرة التطورات العلمية والتقنية الموضوعية النابعة من منطق التنافس بين الدول والشركات، ومن ناحية أخرى ثمرة إرادة النخب والدول الحاكمة في استغلال هذه التطورات لتحقيق أهداف تتعلق بخدمة المصالح الاجتماعية»⁽³⁾ وبذلك فهي من طبيعة ثنائية مركبة، تجعلها من جهة نتيجة طبيعية للتطور التكنولوجي والعلمي المتولد عن التنافس بين الدول والشركات والتسارع إلى الابتكار، لكنها من جهة أخرى ذاتية تحمل وجهاً سياسياً واقتصادياً يتمثل في إرادة الفاعلين الأقوياء في توظيف هذه التراكمات المعرفية والتقنية خاصة في مجال الاتصال والمعلومات، لخدمة مصالحهم وتوسيع هيمنتهم الاقتصادية أو الثقافية، وبذلك فالعملة ما هي إلا التوظيف الصحيح للعوامل الموضوعية - تاريخية كانت أو معرفية - بما يخدم المصالح الاستعمارية الغربية.

(1) - برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العملة وعملة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سورية، 1999، ص 12.

(2) - المرجع نفسه، ص 23، 24.

(3) - المرجع نفسه، ص 25.

بعد تحليل تلك المواقف الفكرية العربية المعاصرة نلاحظ إفراطاً في ربط العولمة بنوايا استعمارية غربية تبدو واضحة للمتقف العربي وإن حاول السياسي والاقتصادي والمستشرق الغربي إخفاءها، وبالتالي إيمان الشرق بمساعي الغرب لإضعاف الهويات المحلية والكيانات الثقافية الشرقية وتلاشي العادات والأعراف التي تميز مجتمعا عن الآخر، وهو السبب وراء الطغيان الكبير للدعوات التحذيرية التي تعكس التصورات السلبية التي يعرضها الخطاب العربي المعاصر حول ظاهرة العولمة كأيدولوجيا غربية تعكس جانبا من العلاقة بين الأنا الغربية المركزية والآخر الشرقي الهامشي، غير أنه لا يمكن أن نختزل النظر إلى العلاقة بين الشرق والغرب من خلال العولمة في جانب الهيمنة والاستعمار والإمبريالية فقط، لأنه ورغم ما حملته هذه الدراسات العربية المعاصرة من تعبير عن فكر نقدي واعي وحذر، فإنه لا يمكن إنكار أن العولمة مكّنت الشرق - إلى حد ما - من الانخراط الإيجابي في التبادلات المعرفية والتقنية العالمية، وهو الأمر الذي لا ينكره الكثير من المفكرين العرب رغم اتخاذهم موقفا متحفظا من الظاهرة، وهو ما يكشف عن جانب آخر من العلاقة بين الشرق والغرب، جانب يتجاوز المقاربات الأيدولوجية التي تختزل أثر العولمة في تحديد الخصوصية الثقافية فقط، وتحمل في المقابل كل إشارة إلى أبعادها الإيجابية.

تأتي الطروحات الغربية حول ظاهرة العولمة بمقاربات ورؤى ليست ببعيدة عما حملته السرد العربي، من اعتبارها ظاهرة مركبة متعددة الآثار والمخرجات، فهي وإن كانت تصورها وسائل الاعلام والخطب السياسية والاقتصادية وبعض الدراسات الفكرية الغربية باعتبارها ظاهرة تعكس تطورات العقل البشري والمعرفة الإنسانية، فإنها في الوقت ذاته لدى البعض الآخر تحمل داخلها مظاهر اللانسانية وتلاشي معنى القيمة، وانحلال العادات والتقاليد والقيم التي كانت في السابق تميز شعبا عن غيره لتصبح كل الشعوب والمجتمعات تحي بنمط ثقافي واحد عابر للحدود بعيدا عن ذات المتميزة والخصوصية الثقافية.

ومن مفرزات العولمة ما عبر عنه "جان فرانسوا ليوتار" (J.F. Lyotard) الذي يتحدث بأسلوب ساخر عن الانتقائية في الثقافة المعاصرة، أين أصبح كل شيء مباح وكل شيء مقبول وكل شيء متاح للجميع، فلم تعد هنالك حدود ثقافية أو حواجز تفصل بين الثقافات، بل أصبح من الممكن المزج بين عناصر ثقافية متناقضة في آن واحد، فالإنسان أصبح عابرا للحدود والثقافات يمكنه أن يستمع إلى موسيقى الريغي الجامايكية، ويشاهد فيلماً من نوع الغرب الأمريكي، يمكنه أن يطلب غداءه من ماكدونالدز، ويتناول عشاءه من المطبخ المحلي لبلده؛ يمكنه أن يضع عطراً فرنسياً في طوكيو ويلبس أزياء قديمة الطراز في هونغ كونغ؛ أما المعرفة بالنسبة إلى "ليوتار" فأصبحت مجرد مادة ترفيهية لبرامج المسابقات التلفزيونية... فكل من الفنان، وصاحب المعرض، والناقد، والجمهور، جميعهم يتواطؤون في شعار "كل شيء مباح" - لقد حان وقت الاسترخاء.⁽¹⁾

ولعل ذلك ما دفع "زيغمونت باومان" (Z. Bauman) لمهمة توضيح ظاهرة العولمة بدقة تتجاوز ما قدمه المفكرون قبله، من خلال الدراسة المعمقة والتي عرضها في كتابه "العولمة: العواقب الإنسانية"، فهو لم يتوقف في

(1) - Simon Malpas, *The Postmodern*, Routledge the Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 2.

بحته عند تفسير الظاهرة والبحث في حقيقتها، بل امتدت دراسته للبحث في عواقبها وآثارها على الإنسانية.⁽¹⁾ ولذلك يدعو "باومان" إلى ضرورة النظر إلى العولمة، بأبعادها المختلفة نظرة نقدية واعية، والتي من شأنها أن تكشف عن مدى مصداقية التفاؤل المفرط الذي يشيعه دعاة العولمة وما يروج له المستفيدون منها في الأوساط الاجتماعية العالمية من كون العولمة فرصة لتحديث المجتمعات، فهو يعتبر أنه في غياب الروح النقدية وعدم تفعيلها اتجاه هذه الظاهرة سيبقى الإنسان مجرد مستهلك غير واع، غير قادر على التمييز بين ما يرغب فيه وما هو بحاجة إليه، وهذا هو السبب - حسب باومان - الذي يكمن وراء القلق والتوتر الدائم الذي يعيشه الإنسان ما بعد الحداثي.⁽²⁾

ويتلخص موقف "باومان" من العولمة في ممارساتها المعاصرة، في كونها ظاهرة لا تقتصر على الأبعاد الاقتصادية أو التكنولوجية أو السياسية، بل تمتد لتعيد تشكيل بنية المجتمعات، خاصة الشرقية، فكريا وثقافيا واجتماعيا، إضافة إلى خلق نوع من التبعية الاقتصادية والسياسية وزعزعة استقرار الهوية الفردية والجماعية وإضعاف التمسك بها، نتيجة الشعور بالعزلة والقلق واللايقين، لا سيما في المجتمعات التي تتخبط أساسا في المشاكل الاجتماعية نتيجة هشاشة البنية الاقتصادية وعدم الاستقرار السياسي. لذلك فهو يحذر من تصديق ما يروج له حول العولمة بوصفها مشروعا حداثيا يحمل أبعادا إنسانية، في حين أنها تخفي وراءها توجهها رأسمالياً جشعا غايته تعزيز الفوارق بين الشرق والغرب وفرض نمط استهلاكي عالمي، يفرغ الإنسان من كل ميل أو انتماء أو ولاء لمجتمعه وثقافته ودينه وهويته، ويجعله مضطرب الهوية غير قادر على بناء ماهيته بحرية، فاقدا للمعنى، مضطرا للانقياد للقوى الخارجية التي لا يملك قدرة السيطرة عليها.

2. العولمة وحدود انفتاح الهويات:

ومن هنا يمكن أن نستشف أثر العولمة على واقع ومستقبل العلاقة بين الشرق والغرب، لأن هذه الظاهرة من شأنها أن تفسر لنا كيف فرض الغرب أنماطا معينة من القيم والسلوك وأساليب الحياة على الشرق عبر الوسائط الحديثة. وبذلك لم يعد المكان عائقا أمام انتشار القيم الغربية، وهو ما عبر عنه "بول فيريليو" بعبارة: "نهاية الجغرافيا"،⁽³⁾ فالتكنولوجيا الحديثة فتحت أبواب الغرب أمام الإنسان الشرقي الذي أصبح بإمكانه الولوج إلى الفضاء الثقافي الغربي بسهولة، الذي يبدأ بالانبهار ثم التقليد ثم الذوبان الذي نتيجته ضعف المعايير والقيم المحلية تدريجيا، والنظر إلى الأشياء من وجهة نظر غربية. فالعولمة باعتبارها من أبرز تجليات الحداثة عملت في كل مراحل تطور الحداثة على توحيد النظر إلى الأشياء من خلال غرب يصدر وشرق يستقبل ويتبنى.

تبدو العولمة كإفتتاح ودعوة للتنوع الثقافي لكنها في الحقيقة تهدد لهذا التنوع، سعي لفرض النمط الواحد، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن علاقة التعارض بين الهوية والعولمة، فالعولمة توجه يكرس النمطية والوحدة، بينما تدافع

(1) - Russell Harding, Op. cit., p. 613.

(2) - Dumerzier Charles, Book Review: Globalization: The Human Consequences by Zygmunt Bauman, Mount Vernon Nazarene College, p.

1.

(3) - علي حرب، صدمة العولمة في خطاب النخبة، جريدة السفير، العدد 8012، (06-06-1998).

الهوية عن التنوع والتعدد والخصوصية والتميز، وترى في هذا التميز والاختلاف الثقافي تكاملاً بين الشرق والغرب، وبين الأنا والآخر، في حين أن وحدة النموذج والنمطية والثبات تجعل الجميع في موضع واحد نظرياً فقط، بينما في الواقع تتركس الفوارق والانقسامات وتجعل الفرد في مجتمع الهامش يعاني من الاغتراب وانعدام الأمن الوجودي.

وتعد العولمة اللغوية أو عولمة اللغة من أخطر أوجه العولمة الثقافية، وتحدث هنا طبعاً عن توجه جاد لعولمة اللغة الإنجليزية وهو ما نعيشه فعلاً، إذ أصبحت المجالات الاقتصادية الكبرى من تجارة وإدارة وأعمال تتعامل باللغة الإنجليزية، وكذا وسائل المعلومات وشبكات التواصل والبرمجيات والتكنولوجيا الرقمية تقوم في المقام الأول على اللغة الإنجليزية وإن كانت تتوافر على إمكانية الترجمة، وهو الأمر الذي دفع الكثير من النشطاء والأساتذة والمترجمين إلى تكثيف جهودهم لتعليم اللغة الإنجليزية لغير الناطقين بها، لأنها على حد تعبيرهم أصبحت لغة العصر ولغة العلم. وهو الأمر الذي يعتبر تهديداً صريحاً للغات الأخرى، وفي حديثنا عن العلاقة بين الشرق والغرب، يعد التهديد الأكبر موجهاً لطمس اللغة العربية والقضاء على معالمها، بحجة عدم قدرتها على مواكبة الركب الحضاري، ومتى أصبح التفكير بغير اللغة العربية تغير نمط الفكر وضروبه، وتغيرت نظرة الإنسان العربي للأمور واختلت معاييرها.

وتشير الأرقام والإحصائيات إلى غزو ثقافي لغوي للإنجليزية على حساب اللغات الأخرى فنسبة 90% من العناصر المتحركة على شبكة الأنترنت هي بالإنجليزية وحدها، كما أن 85% من الاتصالات الدولية عبر الهاتف تتم أيضاً باستخدام الإنجليزية، إلى جانب ما يفوق نسبة 70% من الأفلام التلفزيونية والسينمائية بالإنجليزية، إضافة إلى 70% من برامج الإذاعات في كل العالم بالإنجليزية،⁽¹⁾ حتى أصبح من يتكلم بلغته الأصلية يوسم بالمتخلف والرجعي، ويشعر بالنقص ذاك الذي لا يجيد الحديث بلغة العولمة.

مع تحول العولمة إلى كل زاوية من العالم، تحول الاستعمار في فترة ما بعد الاستعمار إلى شكل مزدوج: الاستعمار الروحي والفكري. هذان الشكلان من الاستعمار غير الملموسين قد اخترقا عقول شعوب المستعمرات السابقة، وشكلاً تقريباً كل جانب من جوانب حياتهم، وشكلاً ما يُطلق عليه الآن العقلية الاستعمارية في فترة ما بعد الاستعمار.⁽²⁾ حيث لعبت وسائل الإعلام دورها الفعال في خدمة هذا الاستعمار وهذا ما يؤكد "نعوم تشومسكي" حين يقول: «إن العولمة الثقافية ليست سوى نقلة نوعية في تاريخ الإعلام، تعزز سيطرة المركز الأمريكي على الأطراف، أي على العالم كله».⁽³⁾

إن الرفض المطلق لظاهرة العولمة وما تحمله من دعوة للانفتاح الحضاري والتعددية الثقافية، من شأنه أن يوقع الدول في فخ الانغلاق والعزلة الثقافية لأن تبني "القومية" والإصرار على سيادة الدولة، والكرامة الثقافية، والحقوق المدنية، من شأنه أن يتطور إلى "شوفينية" (Chauvinism) وعصبية عمياء، وثقافة واحدة ترى نفسها

(1) - مراد بن حرز الله، عفاف بايزيد، مرجع سابق، ص 33.

(2) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op.Cit., p. 306.

(3) - عبد العزيز شعبان، مرجع سابق، ص 121.

متفوقة على الثقافات الأخرى، وبالتالي تمارس الهيمنة لاستعمار أو احتلال أو قمع الثقافات الأخرى،⁽¹⁾ وهنا يمكن أن نتحدث عن الصين كنموذج في طريقه إلى حالة من الشوفينية، التي يتخوف منها جملة من المثقفين الصينيين، الذين يرون بأن الصين يعيش درجة من القومية المفرطة والتي يخشون أن عدم التعامل معها بشكل صحيح وواعي، قد تؤدي إلى عصبية متشددة رافضة لكل وافد من الغرب وربما يتطور الأمر إلى عداء ثقافي أو يتطور إلى حرب حقيقية.⁽²⁾

بالرغم من أن العولمة قد قلصت بشكل كبير المسافة الجغرافية بين الشرق والغرب، وسهّلت التبادلات بين الثقافات، إلا أنه يجب الاعتراف بأن الانقسام ليس جغرافيا فحسب، بل يمتد إلى حقيقة وجود فجوة فكرية بين الطرفين في اللغة والدين وعلم الجمال والفلسفة، هذا الانقسام ناتج عن وجود حواجز خفية وأخرى ظاهرة وعوائق فكرية تقف في وجه الحوار الحضاري، ونتيجة لهيمنة النماذج الفكرية المتعارضة غالبا ما يصور الشرق والغرب من ضمن الثنائيات الثقافية المتضادة.⁽³⁾

المبحث الثالث: تقييم تحليلات إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب في ضوء التلقي الغربي والشرقي

ما إن صدرت أعمال إدوارد سعيد، وجاهر بمواقفه الفكرية والسياسية والنقدية، وخطى أجراً خطواته في سبيل الكشف والفضح والتعرية لكل ما هو كامن خلف النظريات المعرفية والإبداعات الثقافية، مع كتاب "الاستشراق" في نسخته الإنجليزية (1978م) حتى بدأت الترجمات الفرنسية (1980م)، والعربية (1981م)، وتوالت القراءات والتحليلات وأخذت مسارات مختلفة وأشكالا متباينة بين عديد الحقول المعرفية، والفضاءات الثقافية في الشرق والغرب، وفي غمرة السجلات والنقاشات والمثقفات التي عقدت هنا وهناك أيد البعض وجهة النظر التي تبناها سعيد ودعم موقفه بكثير من التبرير والشرح، وفي المقابل أخضع البعض الآخر نظرياته وأفكاره إلى التشريح والمساءلة ثم النقد الذي وصل أحيانا حد الهجوم، لأسباب تتراوح بين ما هو منهجي وما هو إثني، وبين ما هو إيديولوجي وعقدي تجاوز أفكار سعيد إلى شخصيته وهويته.

لقد كان سعيد يدرك جيدا حقيقة الخطوة الجادة التي أقدم عليها من خلال مشروعه النقدي الذي واجه به العالم، بجرأة مفكر وناقد شجاع يحمل الحقيقة ولا يخشى قولها في وجه السلطان، وقد كان أيضا يعرف عز المعرفة ما يمكن أن تفرزه جرأته غير المعهودة خاصة في كتاب "الاستشراق"، لذلك نجده أعقب الكتاب بالكثير من التعقيبات والشروحات في مقالاته ولقاءاته وأعماله اللاحقة، أملا في تصويب الفهم وتسهيل الاستيعاب لأفكاره ووضعها في مقاصدها الصحيحة، ولأن مخاوف سعيد كانت دائما منحصرة في أمرين وهما: "التشويه وعدم الدقة"،

(1) - Ming Dong Gu and Jianping Guo, Op.Cit., p. 307.

(2) - Ibid., p. 308.

(3) - Ibid., p. 299.

نتيجة التعميمات المجحفة أو التعصب والجمود المذهبي، فقد أشرف على عدد من الترجمات للكتاب ومن بينها الترجمة العربية التي عمل عليها الدكتور "كمال أبو ديب" والتي يصفها سعيد بأنها «ترجمة مرموقة ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا».⁽¹⁾

لكن رغم الجهود التي أشرف عليها سعيد بنفسه ورغم التعقيبات والتوضيحات التي قدمها، لم يكن الجميع ليفهمه بنفس الدرجة ولا ليفسر تحليلاته ومواقفه كما أراد لها سعيد أن تفسر، فانقسم بذلك متلقو أعماله في الشرق والغرب إلى فئتين: فئة تشيد بمساهماته التأسيسية للقراءة الموضوعية للثقافة والاستشراق بما يفصح كل غاية سلطوية أو توجه نحو الهيمنة، وفئة أخرى رأت في الكثير من الأفكار التي قدمها سعيد حاجة إلى إعادة النظر والتصويب، ربما لأنها اختارت أن ترى سعيد كما أرادت، وأن تفسر مقاصده وفق هواها الشخصي لا كما رآها صاحب الكتاب، أو لأنها وجدت في أعمال سعيد ما لا يتماشى مع قناعاتها أو مذهبيتها.

إن تحليل كفاءات التلقي لنظرية إدوارد سعيد ومشروعه النقدي يتطلب تجاوز مجرد التفاعل، إلى القراءة المعمقة والتحليل الواسع لما أحدثته أفكاره من تفاعل أكاديمي وثقافي في الشرق والغرب مع التركيز على دواعي التأييد والرفض، بهدف استجلاء الأثر النظري للمشروع السعدي، وتقييمه لا بوصفه لحظة نقدية عابرة بل كمساهمة تأسيسية لأرضية جديدة للقراءة والتحليل للعلاقة بين الشرق والغرب، من الراجح جدا أن تجد امتداداتها في أعمال مفكرين ومثقفين في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية الراهنة، عبر إعادة تأسيس العلاقة بين ثنائيات الثقافة والهيمنة، المعرفة والسلطة، الأنا والآخر.

أولا: تلقي تحليلات إدوارد سعيد في الغرب

يصف إدوارد سعيد الأصداء الغربية التي أحاطت بنشر كتابه "الاستشراق"، الذي أعقب بسلسلة من المؤلفات التي تصب ضمن مشروعه النقدي، بأن هذه الأصداء كان البعض منها عدائيا هجوميا، وهو أمر يبدو متوقعا خاصة وأن دراسة سعيد اتسمت بقدر عال من الجرأة في الطرح والشجاعة التي خولته الحديث عن المسكوت عنه، والكشف عن الكامن، وكان البعض الآخر غير متفهم تماما لما قدمه سعيد، من منطلقات كثيرة أولها أن سعيد الشرقي في بلاد الغرب يتحدث عن الغرب متهما إياه بوصفه الكولونيالي الامبريالي، لكن القسم الأكبر من التأثير لأفكار سعيد حول حقيقة العلاقة بين الشرق والغرب كان إيجابيا حماسيا.

بلغت قيمة إدوارد سعيد الفكرية في الغرب مبلغا كبيرا، ويمكن أن يلتمس المرء ذلك في الكم الهائل للكتب التي كتبت كمراجعات لأعماله، والمقالات التي تحدثت عن نظريته، وكثير المقابلات والمناظرات والمؤتمرات التي دعي إليها، والنقاشات التي قال فيها كلمته، حيث قال عنه الفيلسوف والناقد الاجتماعي الأمريكي "كورنل ويست" (Cornel West) بأنه أبرز ناقد ثقافي كان يكتب في أمريكا في تلك الفترة،⁽²⁾ كما يتحدث الفيلسوف وعالم

(1) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 100.

(2) - Edward Said, Representations of the Intellectual, New York: Vintage Books, 1994, p. 03.

اللسانيات الأمريكي "نعوم تشومسكي" (Noam Chomsky) عن الإنتاج الثقافي الذي قدمه إدوارد سعيد بكثير من الإشادة والاحتفاء بوصفه إنتاجاً غير بطريقة عملية من طرائق رؤية المفكرين والمثقفين والقارئ العاديين للعالم الحديث ولأصوله التاريخية، لم يكن نضاله الثقافي والسياسي منحصرًا في دعم الشعب الفلسطيني فقط، بل كان داعياً للعدالة والحرية وحقوق الإنسان في أي مكان من العالم، يعتبره "تشومسكي" صوت من لا صوت لهم، صوت الشعوب المحرومة والمعدبة في جميع نواحي العالم، لذلك فإن خير تكريم يمكن أن يقدم لسعيد هو مواصلة السير في الدروب التي هيأها ومهدا بنزاهته ونبله وتألقه.⁽¹⁾

في ضوء العلاقة بين الشرق والغرب كما حللها سعيد، ظهرت بعض القضايا التي حظيت بتحليلات ونقاشات واسعة في الأوساط الفكرية الغربية، والتي سنركز على اثنتين من أهمها:

1. مسألة الاستشراق وسلطة الخطاب:

أثار طرح إدوارد سعيد لمسألة الاستشراق ومعالجتها من منظور العلاقة بين الخطاب والسلطة ثورة معرفية ونقدية هائلة في الغرب، فلم يقدم أحد قبل سعيد على طرح هذه القضية بهذا الكم من الجراءة، وكأن سعيد أقام المحاكم لمسألة الاستشراق والمستشرقين وجميع المؤسسات المشرفة على هذه المعرفة، وما زاد الموضوع حدة هو أن البعض وجه أنظاره إلى شخصية الناقد والمفكر قبل أن يُسأل الأطروحات وينظر في منطقية الأفكار، فكيف لمفكر ينتمي للعالم الإسلامي، للعالم الثالث، ينحدر من دولة عرفت بالإرهاب، لاجئ في الغرب أن يتجرأ على توجيه اتهام كهذا للغرب ولؤموساته الأكاديمية، وإن كان ثمة الكثيرون أيضاً ممن شكلت لهم هذه الدراسة عامل يقظة فكرية ساعد في إنتاج أساليب جديدة من التحليل، ومناهج تتجاوز كلاسيكية الإنشاء، وتعيد تأويل الثقافة والتاريخ.

لقد سلطت الدراسة التي قدمها سعيد في "الاستشراق" الضوء على تحليل دراسات المستشرقين في صلتها بالقوى ذات المصالح الاستعمارية في الشرق، لذلك كان تركيزه كبيراً على الاستشراق البريطاني والفرنسي، ثم الاستشراق الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ما جعله يهمل الاستشراق الألماني -عمداً- لأنه من وجهة نظره لم يكن مرتبطاً بمشروع إمبريالي، ككثير من الدراسات الشرقية الأخرى التي لم يتطرق لها الكتاب لنفس السبب، وكان ذلك رد سعيد على النقد الذي لحقه لإهمال الاستشراق الألماني. يضيف سعيد بأن هذا الأمر لا يمكن اعتباره نقداً بالمعنى الحقيقي للنقد، لأن من يكررون ذلك دافعهم الأول هو تأكيد ذكائهم ومعرفتهم بوجود دراسات ألمانية حول الشرق، لكنها تبقى بالنسبة لسعيد لا تحمل أي إسهام ولا تضيف شيئاً لدراسته.⁽²⁾

إن أحد أهم المآخذ التي أخذها النقاد والمفكرون الغربيون على تحليلات إدوارد سعيد خاصة في كتابه "الاستشراق" هو تشويه سعيد لمصطلح "الاستشراق" نفسه، هذا المفهوم الذي كان قبل تحليلات سعيد مصطلحاً

(1) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 356.

(2) - إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 147.

أكاديميا محترما، غير أن ما يلاحظ في كتاب "الاستشراق" هو استخدام سعيد للفظ ذاته كمترادف للإمبريالية وأحيانا للعنصرية، وهو ما يعكس تعميما مجحفا يتجاوز فيه سعيد الجانب العلمي والموضوعي للاستشراق، حيث يقول: «إن كل أوروبي، فيما يمكنه قوله عن الشرق، كان بالضرورة عنصريا، إمبرياليا، ومتمركزا حول ذاته».⁽¹⁾

ونتيجة لذلك كان هجوم أحد أبرز مستشرقي القرن العشرين "برنارد لويس" على كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد هجوما شرسا خاصة فيما يتعلق بمصطلح الاستشراق نفسه، إذ يعتبر "لويس" أن تحليلات سعيد لمسألة الاستشراق زاد من غموض لفظة "الاستشراق" ذاتها وإن كانت في السابق أكثر وضوحا ودقة، لكن سعيد أسقطها في وحل لا أمل في إنقاذها منه سوى إلغاء اللفظة من أساسها بعد مداولات "مجلس المستشرقين الدولي التاسع عشر" (Twenty-ninth International Congress Orientalists) وبالتالي استبدالها ببدائل أخف وطأة كالدراسات الشرقية.⁽²⁾

شعر المستشرقون نتيجة لذلك بكثير من المرارة والأسى نظير ما اعتبروه هجمات تعرضوا لها وطالت علومهم ومناهجهم وعلى وجه التحديد نواياهم، وهو ما حملهم على ضرورة الدفاع عن أنفسهم ومحاولة إثبات براءة نواياهم وصدق مقاصدهم.⁽³⁾ وإن كان هو ذاته قد أشار إلى هذا الجانب الذي يتسم بالإنصاف والحياد. لكنه في المقابل يصر على وضع مرادفات للاستشراق تحتل الكتابات الاستشرقية في حيز العنصرية والامبريالية، إضافة إلى اعتباره بأن الاستشراق كان سببا وراء غياب حرية التفكير إزاء الشرق.

لكن سعيد في إحدى مقابلاته يرد على هذه النقطة بالذات معتبرا أن ذلك كان مجرد سوء تفسير لم يتم علاجه بعد، حيث فسرت قراءته للاستشراق في علاقته بالإمبريالية والفكر الكولونيالي، على أن سعيد يجعل من كل دارس للآخر الشرقي هو إمبريالي عنصري، مرادفا بذلك بين الاستشراق والامبريالية. يؤكد سعيد أن ذلك لم يكن مقصده لأنه من خلال كتاب "الاستشراق" قدم تتابعا زمنيا وصفيا لتطور الاستشراق لكن ما جعله يربط بين الاستشراق والامبريالية ليس أمرا يغطي كل مراحل الاستشراق بل مرحلة معينة ارتبطت فيها هذه الدراسات بخدمة الامبريالية الغربية وتعزيز الكولونيالية.⁽⁴⁾

وفي مقدمة كتاب "الثقافة والامبريالية" يرد سعيد على الاتهامات التي وجهت إليه عقب نشر كتابه "الاستشراق" سنة 1978م، حيث تصفه طائفة من النقاد والأكاديميين والمتقنين وحتى القراء مرافعة دفاع عن الشرق وعن الإسلام على اعتبار أنه عربي فلسطيني فمن الواضح أنه يكتب انطلاقا من هذه المقومات، ومن جانب آخر وفي الطرف المقابل يعتبره البعض الآخر هجوما عنيفا ونقدا لاذعا للغرب، وعن كلا الطرفين يرد سعيد قائلا: «وكلا

⁽¹⁾ - Edward Said, Orientalism, Op.Cit., p. 204.

⁽²⁾ - وائل حلاق، مرجع سابق، ص 25.

⁽³⁾ - هاشم صالح، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ص 07.

⁽⁴⁾ - يوتيوب، إدوارد سعيد: الاستشراق، الرابط: <https://youtu.be/OaByFNTUDB8?si=ZJmN9UjJG0Aeph34>، تم الإطلاع في: (2025-06-01).

الأميرين لا يمت بصلة إلى ما كنت قد إنتويته أصلا من تأليف الكتاب».⁽¹⁾ وفي ذلك يرى كثير من المفكرين أن تركيز النقاد في قراءاتهم على اعتبار الكتاب إما دفاعا عن الشرق أو نقدا للغرب هز في الحقيقة كل قيمة معرفية ومنهجية سعى الكتاب لتكريسها.

وبدلا من الدخول في نقاش علمي جاد اختار نقاد إدوارد سعيد أن يحولوا نقده للاستشراق وفضح العلاقة بينه وبين مؤسسات السلطة التي تدعمه، إلى اعتبار أن ما قدمه سعيد لا يملك أية اعتماد أكاديمي بل هو مسوق بتوجه سعيد السياسي كمناضل فلسطيني نشط.⁽²⁾ حيث يتحدث سعيد عن بعض خصومه السياسيين والأكاديميين، الذين لم يستطيعوا أخذ النقاش حول أعمال سعيد إلى زاوية شخصية، نظرا لكون أهم كتبه كانت محصنة ضد الهجوم الشخصي، تحولوا إلى مستوى آخر من النقد الذي يبحث عن الأخطاء الأكاديمية المفترض أن سعيد قد وقع فيها، كمحاولة لتعزيز سلطاتهم الأكاديمية أمام طلبتهم، متحدثا هنا عن "برنارد لويس" كأبرز هؤلاء، حيث كشفت مناقشاته العديدة مع سعيد على محاولات للكشف عن وقوع سعيد في بعض الأخطاء المدرسية المفترضة.⁽³⁾

في ظل القراءات الغربية لتحليلات الهيمنة الخطابية الغربية من طرف سعيد، بعض النقاد الأوائل انتقدوه لاعتماده على ما بعد البنيوية والماركسية الغربية، من خلال تأثره وأخذه الكثير عن كل من "ميشال فوكو" و "أنطونيو غرامشي"، لكن آخرين اعتبروا أن سعيد استخدم هذين المنظرين كمرجعيتين فكريتين ليس بطريقة تقليدية بل من خلال ابتكار طرق جديدة لصياغة المفاهيم النظرية القوية، وهنا تكمن عبقرية سعيد في تفكيره خارج الثنائيات، والحدود، والتخصصات، وفي استخدامه النظريات القابلة للتطبيق متجاوزا بذلك مجرد التنظير ومهما كانت التناقضات المنهجية⁽⁴⁾ فهو ذاته نادى بحذف النظريات ما بعد الحداثية لقصورها عن فهم حقيقة السلطة الغربية وعجزها عن فهم العمل الفني المنفرد، داعيا للعودة إلى طراز قديم من الفكر والتاريخ.

2. إشكالية الثقافة والتواطؤ الامبريالي:

لطالما كانت حرب الخطابات بين الشرق والغرب تنتهي بانتصار الغرب، لأن الخطابات الغربية على شاكلة خطابات المستشرقين والمثقفين غالبا ما بدت هادئة، باردة، متزنة، واثقة المنهج والحجة، لأنها تتحدث من منابر القوي، بخلاف الخطابات الشرقية التي ظلت خطابات هجومية اتهامية تشكيكية وغاضبة⁽⁵⁾، لكن سعيد في تحليلاته تحدث من منطق الغرب وبلغه الغرب بقوة الحجة الغربية، فكانت دراساته واثقة متزنة قائمة على الحجة والبرهان والكثير من الشواهد التاريخية، قالبا بذلك الكفة لصالحه ولصالح الشرق جاعلا من الخطاب الغربي في مراجعاته لسعيد يحمل الكثير من الهجوم والتشكيك والغضب، مقابل الكثير أيضا من الاحتفاء والشهرة والانتشار.

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص 09.

(2) - Roger Owen, Conversation with Edward Said, Critical Inquiry, Winter, 2005, p. 495.

(3) - Ibid.

(4) - Shehla Burney, Op. cit., p. 27.

(5) - هاشم صالح، مرجع سابق، ص 08.

إن الشهرة التي نالها إدوارد سعيد في الغرب جعلته يحظى بفرصة اختياره لتقديم سلسلة "محاضرات ريث" لصالح هيئة الإذاعة البريطانية BBC، وسبق أن تعاقب على تقديم هذه السلسلة نخبة عريقة من المفكرين والفلاسفة الكبار من أمثال: "برتراند راسل" (Bertrand Russell)، "روبرت أوبنهايمر" (J. Robert Oppenheimer)، "جون كينيث جالبريث" (John Kenneth Galbraith)، "جون سيرل" (John Searle)، وعلى خلفية اختيار إدوارد سعيد من طرف "آن وايندر" لتقديم هذه السلسلة لعام 1993م، كتبت صحيفة "الدائلي تيليغراف" الإنجليزية عن سعيد بأنه معادٍ للغرب، وأن كتاباته تركز على اعتبار الغرب مسؤولاً عن جميع الشرور في هذا العالم، وخاصة العالم الثالث، لذلك لا ينبغي أن يحظى بهذه الفرصة لا سيما وأنه مناضل فلسطيني نشط وكلمة فلسطيني تعني أن الشخص ذو نزوع فطري للعنف والتعصب وقتل اليهود.⁽¹⁾

يأتي هذا الموقف البريطاني المعارض أو المتحفظ على خلفية حديث سعيد عن الإمبراطورية البريطانية ومستعمراتها وممارساتها الكولونيالية، التي ما فتئ المثقفون البريطانيون أو من يبدون ولاءهم لبريطانيا يظهرون ذلك بكثير من الحرص في كتاباتهم التي أعادت القول بتمايز الأعراق والشعوب مكرسة عقيدة التفوق الغربي، وعبء الرجل الأبيض في مهمته الحضارية تجاه الشرق، فقد كان إدوارد سعيد ذو قناعة كبيرة بأن «المؤلفين كائنون إلى حد بعيد في تاريخ مجتمعاتهم يشكلون ويتشكلون بذلك التاريخ، وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة. إن الثقافة والأشكال الجمالاتية التي تنطوي عليها لتشتق من التجربة التاريخية»،⁽²⁾ لقد كانت هذه النقطة من أكثر القضايا التي تناولها النقد الغربي فيما يتعلق بتحليلات سعيد ذات الصلة بالعلاقة بين الشرق والغرب.

لقد غض الكثير من النقاد والمفكرين الغربيين والبريطانيين بوجه خاص، الطرف عن الاسهامات الفعالة التي قدمها سعيد في "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية"، مركزين على ما اعتبروه خطيئة سعيد الكبرى والتي لا تغتفر حين اتهم رواية "روضة مانسفيلد" لجين أوستن بأنها منخرطة في الفضاء الإمبراطوري، فسعيد لم يخف يوماً إعجابه بالرواية، لكنه حسب تحليلاتهم أخطأ عندما ذكر أن الرواية تبرر العبودية وظاهرة الرق، وتحدث عن المستعمرات البريطانية في "أنثيغوا" إحدى جزر الكاريبي، متجاهلة ونقاد الرواية ما يحدث داخل تلك المستعمرات.⁽³⁾ حيث يتحدث سعيد عن أثر كتاب "الثقافة والإمبريالية" وتلقيه خاصة في بريطانيا قائلاً: «كتابي حين صدر في بريطانيا أثار نقمة معظم مراجعيه لما اعتبروه هجوماً على روائية لا صلة لها البتة بالإمبراطورية».⁽⁴⁾ ويقصد "جين أوستن".

لقد اعتبر قراء سعيد ومراجعو كتاب "الثقافة والإمبريالية" أن سعيد الناقد يغالي في اتهاماته للثقافة الغربية بالتورط في المشروع الإمبريالي والانخراط في الفضاء الإمبراطوري، وبكونها مهدت الطريق لاستمرار الفكر الاستشراقي ومخزون الصور النمطية الذي ما فتئ المستشرقون يعودون إليه في تمثيل الآخر، وما فتئ المثقفون يدسون صورته بشكل

(1) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 19.

(2) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 66.

(3) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 20.

(4) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 11.

جمالي في أعمالهم الروائية والمسرحية والموسيقية، وكأن ما قدمه سعيد عن "روضة مانسفيلد" والتزامن بين السلطة المحلية وسلطة الإمبراطورية على مستعمراتها، و"أوبرا عائدة" العمل المهجين غير النقي جذريا باعتباره ينتمي إلى تاريخ الثقافة وتجربة الهيمنة فيما وراء البحار، "كامو" الذي يظهر حساسية استعمارية متأخرة بشكل فريد، وفي رواياته الجزائرية التي تكشف عن تحول متروبوليتاني للمأزق الاستعماري،⁽¹⁾ كل ذلك ما هو سوى مجرد نماذج لأن القائمة تطول، ولأن الأعمال الفريدة والقيمة لا تساءل في علاقتها بالإمبريالية، فهي تلقى الدعم الكبير الذي يحميها من النقد.

وإن كان إدوارد سعيد قد تحدث عن قائمة طويلة من الأعمال الثقافية ذات النزوع الامبريالي، إلا أنه لا يمكن أن نتهمه بتشويه حقيقة الأعمال الفنية وتجاهل قيمتها الجمالية، كما لا أن ننسب إليه شبهة التعميم الجائر، لأنه في كل مناسبة أتاحت له الفرصة للحديث عن الجمالية الفائقة لبعض الأعمال لم يتردد لحظة، فقد أشاد بموسيقى "فاغنر" وبالسرد الرحلاقي لكل من "إدوارد لين"، "ريتشارد بيرتون"، "دو لامارتين"، "نيرفال" و"فلوبير"، كما كان شديد الإعجاب بروايات "جين أوستين" وبأسلوب "روديارد كيبلنج"، ولا يمكن الحديث عن مدى ولعه بأعمال "جوزيف كونراد"، فنقد سعيد عبر قراءته الطباقية للأعمال الفنية لم يقتل ما في العمل الفني من جمالية، كما أن حديثه عن تواطؤات المثقف لم يطل كل المثقفين، فاحتفاؤه بالكثير من المفكرين الغربيين كان كبيرا، كأمثال "سارتر"، "راسل"، "بندا"، "غرامشي"، "فوكو"، "أويرباخ" و"فيكو"، دولوز وغيرهم الكثير ممن اعتبرهم سعيد أصحاب رسالة حقيقية.

امتدت قراءات النقد إلى ما قدمه إدوارد سعيد فيما يتعلق بأدوار المثقف في المجتمع، حيث يعتبر البعض أن ما قاله سعيد عن الأمر إنما هو مستمد من سيرته الذاتية ومن شخصيته كعلماني يساري، معتبرين أن المثقف الحقيقي بالنسبة لسعيد يفترض حتميا أن يكون يساريا، رجلا كان أو امرأة، يرد سعيد على ذلك بالحديث عن اقتباساته المتكررة لأقوال "جوليان بندا" المثقف اليميني الذي تأثر به سعيد كثيرا.⁽²⁾

ثانيا: التلقي الشرقي لتحليلات إدوارد سعيد:

رغم أن دراسات إدوارد سعيد لم تلق في الشرق الرواج الكبير الذي رافق هذه الأعمال في الغرب، إلا أن فئة كبيرة من المثقفين والأدباء والمترجمين والنقاد في الشرق اهتموا بهذه الأعمال وأرفقوها بكثير من التحليل والشرح خاصة عقب الثورة الفكرية الكبيرة التي أحدثها كتاب "الاستشراق"، وفي ذلك يتحدث المفكر السوري "صادق جلال العظم" معتبرا أن كتاب "الاستشراق" شكل البداية الفكرية لعقد الثمانينات نظرا للضجة الكبيرة التي رافقته والجدل الواسع الذي خلفه على مستوى دولي، تمثل في كثرة الترجمات والمناقشات والسجلات حوله، إضافة إلى

(1) - Robbins, Bruce, Mary Louise Pratt, Jonathan Arac, R. Radhakrishnan, and Edward Said. "Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium." *Social Text*, no. 40 (1994), p. 02.

(2) - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مصدر سابق، ص 21.

الالتزامات والمشادات نظير الإشكاليات الحساسة التي أثارها، والمشكلات التي أثّرت حوله. لقد كان الجدل الذي خلقه كتاب "الاستشراق" أمراً غير مسبوق في الأوساط الفكرية العربية وحتى الغربية، فلم يحض كتاب قبل "الاستشراق" بتأثير مماثل لما حضي به الاستشراق ولما أثاره من مواقف الدعم والتأييد مقابل مواقف الرفض والاستنكار، لقد كانت ردود الأفعال بشأن تحليلات سعيد قوية وكثيرة وجادة لدرجة جعلت "صادق جلال العظم" يصف التأثير بأنه "عابر للقارات والثقافات والقوميات واللغات".⁽¹⁾

لقد أعلنت "ما بعد الحداثة" موت الكتابة ونهايتها، لكن أعمال سعيد أثبتت أن الكتابة مازالت مسألة خطيرة وفاعلة ومؤثرة ومثيرة، خاصة في اللحظات الحاسمة، وكما أعلن عن موت الكتابة تبنت "ما بعد الحداثة" مزاعم موت المؤلف، لكن إدوارد سعيد كان نموذجاً للأديب والمؤلف الذي حطم هذه المزاعم مثبتاً أن المفكر والمؤلف مازال حياً يناضل ويقاوم ويجابه، يؤثر ويتأثر، يحرك ويتحرك، يثير العواصف العاتية هنا وهناك، يجاهر بالحقيقة ويفجر على خلفياتها أعنف السجالات والمناظرات والمناقشات في كل مكان، سعيد بدراساته وتحليلاته ومشروعه النقدي ونظريته ما بعد الكولونيالية أثبت أيضاً أن الأدب والفن والثقافة لا تزال وسائل قوة قادرة على جذب الأفراد أو نفورهم والإحاطة بمشاكلهم وهمومهم وإحداث تغييرات وصنع مواقف... إلخ رغم المزاعم ما بعد الحداثيّة بنهاية الأدب والثقافة والفن وموت الرواية.⁽²⁾

ويمكن أن نشير إلى أهم القضايا التي اهتم بها جمهور المفكرين والمثقفين والناقدين في الشرق فيما يخص دراسات سعيد وتحليلاته للعلاقة بين الشرق والغرب:

1. مسألة الاستشراق وتبرير الأجنداث الاستعمارية:

يرجع المفكر والناقد "صادق جلال العظم" أسباب الظاهرة الثقافية التي أفرزتها دراسة إدوارد سعيد بشأن الاستشراق إلى تضافر جملة من الظروف: السياسية، الإيديولوجية، العلمية، الدولية، المحلية، الفكرية والعاطفية... إلخ، إضافة إلى التقاطع العرضي لجملة من الاهتمامات السياسية والفكرية والثقافية من مختلف أنحاء العالم والتقاءها العفوي لحظة صدور "الاستشراق"، كما أن حالة عدم الراحة التي أصابت مجال الاستشراق أظهرت ميولا لإعادة النظر الجذري في الدراسات الاستشراقية من جميع الأوجه، وهو الذي تزامن مع صدور "الاستشراق" الذي وجد فيه بعض المفكرين تعبيراً عن حالة الاستشراق وواقعه.⁽³⁾ وفي ذلك يعتبر المفكر "وائل حلاق" أن تلقي وقراءة كتاب الاستشراق وقضاياها المتعلقة بالتصورات الغربية للشرق كان أمراً مستحبا لدى القراء الشرقيين والعرب تحديداً، وترجع أسباب

(1) - حسن حنفي، صادق جلال العظم، مرجع سابق، ص 48، 49.

(2) - المرجع نفسه، ص 55، 56.

(3) - المرجع نفسه، ص 50، 55.

إقبالهم هذا إلى أن قراءة سعيد للاستشراق باعتباره دراسة تستهدف التشويه للواقع الشرقي جعلت المتلقي في الشرق يندفع نحو فهم دوافع ذلك ويسعى جاهدا لمناهضتها.⁽¹⁾

لقد كانت دراسة سعيد في الاستشراق من جملة الدراسات التي تضمنت أطروحات كلية شاملة عالمية في مداها وإحاطتها، موضوعها البشرية المعاصرة بتاريخها، مستقبلها، مصيرها، ثقافتها، لغاتها، قومياتها، وعلاقات شملها بجنوبها، وجنوبها بشمالها، فتميزت الدراسة بالإحاطة والشمولية والكونية والاختراق اللحظي لحدود الجغرافيا والتاريخ والثقافة والحضارة واللغة، وعلى شاكلة كتاب "الاستشراق" تكرر الأمر مع "الآيات الشيطانية" لسلمان رشدي، "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (1992م) لفرانسيس فوكوياما، مقال: "صدام الحضارات" لصامويل هنتغتون، الذي تم توسيعه إلى كتاب: "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام الدولي". كما ساهمت ظاهرة العولمة في زيادة درجة التأثير وردود الأفعال التي حصدها هذه الدراسات، حيث أن تقدم وتسارع ظاهرة العولمة هو من صنع الشروط الضرورية والكافية ليتحول "الاستشراق" إلى ظاهرة استثنائية وقضية عالمية عابرة لحدود المكان والثقافات.⁽²⁾

لقد تلقت فئة كبيرة من المفكرين الشرقيين مسألة الاستشراق وعلاقته بتبرير الأجنداث السياسية بصدر رحب، وكأن دراسة سعيد عززت عقيدة "المؤامرة الغربية" وإلحاق اللوم بالغرب في كل ما حل بالعالم من شرور، لذلك كانت بعض النخب القومية الشرقية تحتفي بهذا الإنجاز الذي صنعه سعيد عبر تحليلاته ليس من باب الدراسة الموضوعية والقراءة النزيهة، ولكن من باب الدفاع عن القومية الشرقية وتأكيد الاختلاف بين الشرق والغرب وتكريس ثنائية الضحية والجلاّد، وكأن دراسة سعيد التي سعت لتجاوز الانقسامات والتمييزات التخيلية والثنائيات الضدية تم تحويلها لتناسب الإيديولوجيا الشرقية لبعض النخب الفكرية، ورغم إشارات سعيد المتكررة إلى أن سلسلة أعماله ذات الصلة بالدراسات الاستشراقية والثقافية في الغرب، لم توضع أبدا للدفاع عن الشرق أو الإسلام، لعدم قدرة سعيد على استظهار حقيقة كل من الشرق والإسلام، «لأن مثل هذه الأشياء متعذر الدفاع عنها وأن مثل هذه الكاريكاتورات تكبح جزءا مهما من مناقشته»⁽³⁾ إلا أن كثيرا من كتبه قد تمت قراءتها في العالم العربي قراءة مغلوطة حيث كتب عنها باعتبارها دفاع سعيد المنهجي عن الإسلام والعرب،⁽⁴⁾ خاصة ما تعلق منها بكتب: الاستشراق، مسألة فلسطين، تغطية الإسلام، الثقافة والامبريالية.

لقد رأى الكثير من الشرقيين ليس فقط العرب منهم بأن ما قدمه إدوارد سعيد وهو في وصفهم الناقد الشديد للإمبريالية والمحارب الصامد في وجه الاضطهاد، هو جملة أفكار أصيلة كرسست الفهم الحقيقي لعلاقة الشرقيين بالعالم، وأقامت هذا الفهم على كشف أسس القوة والمصالح غير البريئة التي تقف وراء إنتاج المعرفة الغربية عن الشرق

(1) - وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 13.

(2) - حسن حنفي، صادق جلال العظم، مرجع سابق، ص 50 - 54.

(3) - بيل أشكروفت، بال أهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ترجمة: سهيل نجم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2003، ص 201.

(4) - إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 102.

عموما والشرق الأوسط على وجه الخصوص،⁽¹⁾ ولم تكن أفكاره مجرد خطب ومواعظ بل كانت أفعالا تصب في هدف صقل فضيلة الاستقامة الثقافية، التي كان يسعى على الدوام لزرعها في نفوس طلابه، حيث تتحدث طالبته الدكتورة "فريال غزول" عن أهم الدروس التي لقنهم إياها سعيد المعلم: «تستطيع الحقيقة أن تخاطب السلطة، ويجب أن ترد على السلطة. المعرفة هي وجه آخر للفعالية. يجب أن يساهم البحث في تبين مخاوف الفقراء والمعدمين». ⁽²⁾

لقد أشاد الكثيرون بشخصية سعيد كنموذج مقاتل في سبيل حقوق المهمشين والمعدمين والمُعذَّبين في الأرض، عبر نشر الوعي بأن مشروع الهيمنة الغربية والغزو العسكري الذي نفذته مثل السلطة الغربية لا يمكن أن يكون منفصلا عن الدعوة للإجرام الصهيوني، في ذلك يقدم المفكر وعالم الاجتماع المصري "سمير أمين" تحيته واحترامه لسعيد الذي استطاع «أن يفضح ويدحض المشاريع الأوروبية المتخفية في طبقات العلوم والآداب الغربية، التي تعلم الخطاب المسيطر في الاستشراق». ⁽³⁾

وصلت درجة الانبهار بما قدمه سعيد في سبيل فضح العلاقة بين المعرفة والسلطة، مبلغا كبيرا جعل العديد من المفكرين والنقاد يتبنون الطرح السعدي في تنظيرهم للعلاقة بين الشرق والغرب، فالناقدة السورية "رنا قباني" استلهمت الكثير من الطرح الذي قدمه سعيد حتى أن أطروحتها في الدكتوراه التي حملت عنوان "أساطير أوروبا عن الشرق لفق تسد" جاءت على منوال ما قدمه سعيد في "الاستشراق"، إضافة إلى الناقد "محمد طه" الذي تبني ما آمن به سعيد بكون الرحالة إلى الشرق الأوسط عملوا على تصوير الشرق والشرقيين إنطلاقا من إيديولوجيا الإمبراطورية الغربية المشبعة بقيم التفوق العرقي، وعرض ذلك في كتابه: "في الشرق وثلاثة رحالة فكتوريين" (1989م). ⁽⁴⁾

لكن في المقابل أدان الكثير من المفكرين والمثقفين والنقاد الشرقيين الدراسة التي قدمها سعيد سواء في جانبها المنهجي، أو اللغوي أو الشخصي، فحديث المفكر والناقد السوري "صادق جلال العظم" عن ثورة سعيد التي أحدثتها دراساته حول "الاستشراق"، لا يعني كونه مؤيدا لما جاء به الكتاب، الذي حمل خيبة أمل للعظم نتيجة ميل سعيد لاستخدام صياغات لغوية منمقة ووسائط أدبية لامعة بغرض تبديد مظاهر الإحراج والتشويش التي يمكن أن تطال تحليلاته بالقصور بدلا عن استخلاص النتائج التاريخية لأطروحته التي بدأت بداية جيدة لكنها انتهت نهاية لا يأمل بها القارئ. ⁽⁵⁾ حيث يقول في كتابه "الاستشراق والاستشراق معكوسا" (1981م): «يبدو لي أن هذا المنحى في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها مع النتائج المترتبة عليه يعمل على إحباط الأهداف الأساسية

(1) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 354.

(2) - المصدر نفسه، ص 346.

(3) - المصدر نفسه، ص 344.

(4) - نادية بوحارث، كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد بين مؤيد ومعارض (قراءة نقدية في الآراء)، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 19، العدد 02، 2022، ص 62،

63.

(5) - المرجع نفسه، ص 64.

التي من أجلها وضع إدوارد دراسته النقدية⁽¹⁾ ويرجع موقف "العظم" هذا إلى سبين: فالأول أن سعيد بصورة ضمنية يكرس نمطا من التفكير القائم على التسليم بالجوهر الثابت الذي يفترض أنه يرفضه، والثاني أنه يمنح ميتافيزيقا الاستشراق شيئا من المصدقية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية.⁽²⁾

تعرض إدوارد سعيد لانتقادات من بعض الباحثين، من بينهم المفكر والناقد الباكستاني "إعجاز أحمد" (1992م)، معتبرا إياه قد وقع في الكثير من الخلط والتناقض عندما يرادف بين التنوير والاستشراق والكولونيالية، كما يأخذ عليه عدم تناوله مسألة النوع الاجتماعي (الجندر) كموضوع للتحليل في كتابه "الاستشراق"، لكن سعيد يرى أن هذا النقد يظل محل جدل، لأن الحضور النسوي في تاريخ الاستشراق، سواء كمستشرقات أو كمؤلفات لأعمال استشراقية، كان محدودًا للغاية ومثل هكذا أعمال تبدو نادرة والعتور عليها صعب، وانطلاقا من ذلك يؤكد سعيد أنه في أية علاقة بين الحاكم والمحكوم، تحظى مسألة "العرق" بالأولوية على مسألتها "النوع الاجتماعي" و "الطبقة" بوصفها فئة تحليلية أساسية، وهو ما جعل قضية الأهمية النسبية للفئات التحليلية الأخرى ثانوية في مقارنته العامة للاستشراق.⁽³⁾

ويضيف سعيد أن الاستشراق في بنيته الكامنة شجع التصور الذكوري للعالم، إذ كان النظر إلى "الذكر الشرقي" يتم بمعزل عن الإطار الاجتماعي الكلي الذي ينتمي إليه، بينما ظل المجال الاستشراقي ذاته مجالا ذكوريا بامتياز، شأنه شأن العديد من النقابات المهنية في العصر الحديث التي تقصي الحضور النسوي، ويظهر هذا الانحياز على نحو خاص في كتابات الرحالة والروائيين، فكثيرا ما عرضت المرأة الشرقية بصورة غريبة ككائن ضعيف نسجه الخيال الذكوري القوي، فكانت حسية إلى أبعد حد، بسيطة وساذجة، وقبل كل شيء، متقبلة غير متكلفة وشبكة، وتعد شخصية "كشك هانم" في كتابات "غوستاف فلوير" أفضل تجسيد لهذه الصور النمطية.⁽⁴⁾

وجهة نظره بأن النموذج الذي قدمه "فلوير" حول المرأة الشرقية يصف العلاقة الكاملة للسلطة بين الشرق والغرب كانت وجهة نظر ثابتة للغاية، وتظهر بشكل تصنيفي أن سعيد كان بالفعل واعيا بالنوع الاجتماعي (الجندر) في الاستشراق؛ لكنه لم يستطع التعمق فيه أكثر بسبب النطاق الواسع للكتاب، الذي يغطي فترة الخطاب النصي/الاستعماري من القرن الخامس عشر حتى الوقت الحاضر. في هذا السياق، يبدو النقد حول عدم استخدام النوع الاجتماعي ذاتيا ومجتزأ من السياق. إن وصف سعيد الخاص لنطاق الاستشراق يكشف عن الأبعاد الهائلة للعمل.⁽⁵⁾

يعتبر المفكر "وائل حلاق" أن مشروع إدوارد سعيد النقدي لبنى الاستشراق والثقافة الغربية لم يكن مرضيا بالنسبة إليه، وذلك لأن الاستشراق كما يقرؤه وائل حلاق هو نوعان: الأول موضوعي لا ازدراء فيه، بينما النوع

(1) - هاشم صالح، مرجع سابق، ص 10.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - Shehla Burney, Op. cit., p. 34.

(4) - Ibid.

(5) - Ibid.

الثاني أيديولوجي مرتبط بشبكة المؤسسات السلطوية، وقد كان سعيد يعي ذلك جيدا وأشار إليه مرات عديدة في كتبه، إلا أنه في النهاية اتسمت قراءة سعيد بالتعميم الجارف الذي يدين مستشرفي النوعين،⁽¹⁾ إضافة إلى ذلك يصف "وائل حلاق" قراءة سعيد للاستشراق بأنها لم تخرج عن كونها تحليلا سياسيا، وهو ما يدينه "حلاق" باعتبار أن الاستشراق لا يمكن اختزاله في الجانب السياسي فحسب، لأن ذلك لا يعكس سوى جزءا صغيرا من حقيقته ذات البعد البنيوي العميق الذي يتوارى وراء الطرح السياسي، وهو ما دفع "حلاق" في دراسته التي وضعها في كتابه "قصور الاستشراق" يستبعد النظر إلى الاستشراق على أنه ظاهرة سياسية فحسب.⁽²⁾

2. القضية الفلسطينية وحل الدولة ثنائية القومية:

لقد دفعت حرب 1967م إدوارد سعيد إلى النشاط السياسي، فكتب بعد سنة من انخراطه في ميدان السياسة مقالته السياسية الأولى بعنوان "صورة العرب"، ومنذ ذلك الحين وحتى بعد استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني عام 1991م، لم يتوقف سعيد عن تحليل الأوضاع السياسية في الشرق الأوسط وفي فلسطين على وجه التحديد، حتى أنه كان لسنوات طويلة المتحدث الرسمي باسم القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة الأمريكية، لقد كان الشغل الشاغل لإدوارد سعيد هو إخراج الفلسطينيين من حالة الظلم التاريخي الذي وقع عليهم بعد "وعد بلفور"، والذي لم ينقطع بل ظهر كل مرة في شكل جديد وبأسلوب أفضع وأقوى من ذي قبل.

لقد كان سعيد المواطن الأمريكي يدرك أن قضية فلسطين لا يمكن أن تجلب له شيئا سوى مزيدا من الازدراء والاضطهاد والنبد، فكان الجميع من أصدقاء وأكاديميين ولبيراليين يتهربون من أي حديث عن فلسطين، ويتجنبون الخوض في هذه المسألة، لكن الواقع الشرقي كان مغايرا تماما للتلقي الغربي لمسألة فلسطين، فقد كان الجمهور الشرقي مواكبا لمواقف سعيد وتحليلاته المتعلقة بالقضية، وكأن الجميع وضع آماله على ذلك المثقف الذي لا يخشى الوقوف في وجه أوروبا وأمريكا وإسرائيل، ولا يخشى في قول كلمة الحق لومة لائم.

لقد نظر الشرقيون إلى إدوارد سعيد بعين الشك والريبة، هل هو منا؟ هل هو معنا؟ أم أنه ضدنا؟ كيف يمكن لمثقف فلسطيني الأصل جدير بالاحترام والتوقير أن يتبنى موقفا مؤيدا لتسوية الأزمة الفلسطينية عبر الدعوة لتبني "حل الدولة الواحدة ثنائية القومية"؟ لم يكن الأمر متوقعا من مفكر ومثقف وناقد فلسطيني أدرك جيدا المؤامرة التي حيكت بين الغرب واليهود ضد الفلسطينيين لسلبهم أراضيهم، لقد كان موقفه والحل الذي قدمه معارضا للموقف العربي المشترك من اليهود الإسرائيليين، لقد كان الموقف العربي لا يقبل سوى حلا واحدا يضمن إقامة دولة فلسطينية بقومية فلسطينية على أراضي فلسطينية بعد ترحيل اليهود إلى الأراضي التي جاءوا منها، وما زاد الوضع

(1) - وائل حلاق، مرجع سابق، ص ص 26، 27.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 13، 14.

إرباكا في الأوساط الفكرية العربية إزاء موقف سعيد هو عداؤه لمنظمة التحرير الفلسطينية وللزعيم "ياسر عرفات" ورفضه لعملية السلام، وحساسيته المفرطة اتجاه التاريخ اليهودي والمعاناة اليهودية.

لكن كثيرا من المفكرين الشرقيين العرب سرعان ما أدركوا نية سعيد في دعوته هاته، وإن كان الأمر احتاج وقتا طويلا لذلك، حيث أشارت "منى أنيس" في مقال لها في جريدة الأهرام الأسبوعية (2003)، أن التحول الذي طرأ على شخصية ومواقف الزعيم الفلسطيني "ياسر عرفات" من مقاتل من أجل الحرية في السبعينيات إلى "عرفات" الذي يصافح الشخصيات الإسرائيلية ويقبل بالحكم الذاتي المحدود تحت السيطرة الإسرائيلية «على أساس أن الحكم الذاتي الفلسطيني سيقود بطريقة ما إلى الاستقلال إذا ما تم إصدار عدد كاف من البيانات الرنانة التي تتحدث عن دولة فلسطينية مستقلة»⁽¹⁾ كانت تلك أقوى حجة تبرر عدا سعيد لحكم عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية، لأنه وفي خضم التسويات التي اقترحها الغرب ووافق عليها "عرفات"، كان سعيد دائما يصدح بشعارات الحرية والمساواة.⁽²⁾

لقد كان سعيد يعي جيدا خطورة موقفه الداعي لإقامة دولة واحدة بقوميتين متناقضتين حتى النخاع، فلسطينية وإسرائيلية، وكان يدرك جيدا أن مواقفه ستلحق به الكثير من المنع في الشرق، وتحمل في سبيل ذلك نقمة القوميين العرب فيما يخص كذلك رفضه للخيار العسكري، وعلى خلفية أفكاره السياسية صنف إدوارد "عرفات" إدوارد سعيد على أنه مستشرق، ومنعت كتبه وتم حظر تداولها إلا بشكل خفي في فلسطين في زمن حكم "عرفات"، رغم أن الكتب كانت متوفرة في الجانب الذي تسيطر عليه إسرائيل، كما كانت متوفرة في كل من مصر ولبنان، لكنها كانت محظورة في الأردن وفي دول الخليج، وفي المغرب وتونس، غير أن ذلك لم يمنع من تداول مقالاته وكتبه على الانترنت في الجانب العربي وكثرة قراءتها وتحميلها.

من الجانب الإسرائيلي لقيت مساهمات إدوارد سعيد ومواقفه بصفة عامة نفس المسارات العربية والغربية، حيث تراوحت بين مؤيد ومعارض خاصة ما تعلق بدفاعه عن حقوق الفلسطينيين في المواطنة والعودة، فكان المطلوب منه أن يبقى "مثقفا كونيا" دون أن ينخرط في أية قضايا قومية أو تاريخية ودون أن يظهر انتماءه لوطن، فلم يتوقف معارضوه من اليهود باتهامه بمعاداة السامية وبدعمه للإرهاب فلقبه الصهيوني "ألكساندر إدوارد" بأستاذ الإرهاب، وتعرض للتهديد بالتصفية، ولكنه في المقابل كان صديقا لعدد كبير من المثقفين اليهود من أمثال: "نعوم تشومسكي"، "دانيال بارنويوم" و "إيلان بابي"، هذا الأخير الذي يشيد بما قدمه سعيد في سبيل كشف الحقائق وفضح الادعاءات وتقويض السرديات الإقصائية، حيث يقول عنه: «لقد كان ولأمثالي من اليهود منارة تخرجنا من ظلمات وفوضى الدولة الصهيونية إلى شاطئ آمن من العقل والأخلاق والوعي».⁽³⁾

(1) - إدوارد سعيد، "غزة - أريحا" سلام أمريكي، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994، ص 67.

(2) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، مصدر سابق، ص 363.

(3) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 354.

لقد كان موقف المؤرخ اليهودي "إيلان بابي" من أفكار سعيد موقفا يحمل الكثير من الإشادة والاحتفاء والفخر بهذا المفكر، فهو الذي استطاع -على حد تعبير بابي- أن يُظهر للعالم أجمع مقدار الشر الذي سُلط على الفلسطينيين في الماضي، وأن يفضح تحيزات وسائل الإعلام الغربية ويكشف ما في مادتها من تشويه وتحريف للحقائق ونكران للأزمة الفلسطينية إن كان في مقدورنا أن نسمي "التطهير العرقي" بالأزمة، ظل سعيد إلى آخر أيام حياته يدعو زملاءه ألا يتخلوا عن الدفاع عن القضية الفلسطينية وحقوق اللاجئين الفلسطينيين في العودة، ومحاولة تغيير الرأي العام الأمريكي والعالمي حول فلسطين، وفي ذلك يوافق "بابي" موقف سعيد، معتبرا أن العدل والسلام في فلسطين والشرق الأوسط واستقرار علاقة العالم الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية مرهون بإعادة اللاجئين الفلسطينيين إلى وطنهم، وإنهاء الاحتلال العسكري الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة بهدف إقامة دولة في فلسطين أساسها احترام الحقوق والحريات.⁽¹⁾

كان يعلم كثير من الشرقيين ممن جمعتهم معرفة خاصة بإدوارد سعيد أو من تعرفوا عليهم من خلال أعماله فقط، أن أفكار سعيد خاصة السياسية منها كانت محل جدل وأثارت مواقفته بشأن تسوية النزاع على أرض فلسطين حفيظة الكثير من القوميين العرب، كما أن حلوله باسم الإنسانية قد أزعجت الكثير ممن تعني لهم الأرض أكثر من مجرد الانتماء والوطن، وممن تعني لهم ملكية البيت وامتلاك مفتاحه أكثر بكثير من المواقف الأخلاقية التي تجعلهم يحدون عن طرد من استوطن بيوتهم من بعدهم، لكن الأمر الذي لا يمكن أن يكون خلافا بشأن سعيد هو دفاعه المستميت عن حقوق شعبه الباقيين في فلسطين واللاجئين على حد سواء، حيث يقول عنه "مريد البرغوثي": «لم يكن إدوارد سعيد قديسا. ولم تكن أفكاره فوق النقد أو النقاش. لكن الذي فوق النقاش أن إدوارد سعيد كان مدافعا عظيما عن شعبه».⁽²⁾

(1) - إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مصدر سابق، ص 54، 55.

(2) - المصدر نفسه، ص 350.

خلاصة الفصل:

إن الانتقال من هيمنة الخطاب الاستشراقي إلى تصاعد الخطاب ما بعد الكولونيالي، كان نتيجة لما اضطلع به المثقف والمفكر في مساءلة الخطاب الكولونيالي الغربي ونقده، وهو الأمر الذي انصب عليه قسم كبير من دراسة إدوارد سعيد، الذي عمل على فضح الآليات التمثيلية في الخطاب الاستشراقي وخطابات الثقافة الغربية، التي أنتجت غربا متفوقا ونموذجا كونيا على حساب دونية الشرق التي أنتجها التمثيل الخطابي، وكل جهد في سبيل تقويض هذه الادعاءات الغربية ساهم بشكل ما في بروز خطاب شرقي مضاد يتحدى السرديات الغربية الاقصائية عبر تجنيد جهود الأدب والفكر والسياسة، في استعادة الصوت والإرادة الشرقية ونقل الشرق من خانة التلقي السلبي إلى خانة صناعة المعنى والتمثيل الذاتي.

لم يعمل سعيد على تقويض ادعاءات المستشرقين والمثقفين الغربيين بهدف إنزال الغرب من قمة التفوق والمركزية الحضارية وإتاحة الفرصة لاعتلاء الشرق لتلك المكانة، بل كانت جهود سعيد النقدية تصب في منحى إنساني أخلاقي، يمنح للجميع شعورا بالعدالة في ظل عالم يحتوي جميع المتناقضات ويستوعب الاختلافات، عبر الدعوة لفضاء منفتح الهوية يرفض الانغلاق والتصلب القومي، ويدافع عن الهجنة والتعدد كسبيل لاستمرار الحضارات لا كمبرر للصدام، ولأن للجميع الحق في أن يحيا حياة آمنة وأن يتمتع بحقوقه وأن يعيش هويته دعا إدوارد سعيد إلى دولة واحدة ثنائية القومية (فلسطينية - إسرائيلية) كحل لإنهاء الأزمة، لكن مساعي سعيد للانفتاح والعيش المشترك وُضعت على المحك في ظل عالم العولمة وتعدد الذوات وإعادة بعث المركز بشكل ناعم.

إن الدراسة التي قام بها إدوارد سعيد والتحليلات التي قدمها فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب خاصة في سلسلة أعماله ذات الصلة بالموضوع: "الاستشراق" "مسألة فلسطين" "تغطية الإسلام" "الثقافة والإمبريالية"، لم تكن مجرد مقارنة تحليلية نقدية ضمن حقل الدراسات الثقافية والأدبية في المرحلة ما بعد الكولونيالية، بل شكلت نظريته حول الاستشراق والثقافة الغربية وعلاقتها بالسلطة والإمبريالية، منعطفا حاسما في كيفية تلقي وقراءة المادة الاستشراقية والمنجز الثقافي الغربي، كما كانت مرتكزا أساسيا في تفكيك آليات الهيمنة في علاقتها بالمعرفة والثقافة، والتي كانت جوهر المشروع الكولونيالي الذي عمل على تمثيل الآخر وإعادة إنتاجه في إطار إنتاج الأنا الغربية، وقد أفضت هذه التحولات الكبرى التي أفرزتها دراسة سعيد إلى إحداث حركة نقدية واسعة طالت المؤسسات الأكاديمية، وحقول الثقافة، وجميع مجالات البحث والمقاربات المعرفية التي كانت سائدة قبل تلقي أعماله.

الخاتمة

كثيرة هي الأحداث التاريخية التي ساهمت في رسم ملامح العلاقة بين الشرق والغرب، وهي علاقة متجذرة في بواكير المواجهات بين الطرفين، ولا تزال امتداداتها حاضرة في الذاكرة الجماعية حاملة لإسهامات قابلة للتأثير في المستقبل، فالحروب الصليبية وإن وضعت أوزارها عسكرياً إلا أنها لم تفقد أثرها الرمزي في الوجدان والذهن الغربي، وبقيت مشاعر الضغينة وعدم الثقة مترسخة في الذاكرة المشتركة، كما أنّ سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس لم يبهج الجدل القائم حول مشروعية الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية، مثلما لم يوقف رفض المسلمين لمشروعية حركة الاسترداد وتوصيفها بدلاً من ذلك بالفعل العدائي المدفوع برغبات السلب والسطو والهيمنة.

وفي هذا السياق تبرز أدوار متشابكة وتتصاعد أصوات مسموعة لكل من رجل الدين، المؤرخ، والمستشرق في إعادة إنتاج تمثيلات كل طرف عن الآخر وتحريكه نحو الآخر، فجهود رجال الدين انصبحت على تغذية الصراع المذهبي والثقافي فأسهمت في قرون من الدموية واستمرار العداء بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فضلاً عن دور المؤرخ الذي ساهم نقله للأحداث محكوماً بمعتقداته الخاصة وانحيازاته الذاتية، في تكريس مواقف متبادلة تتسم بالتصلب بعيداً عن الموضوعية التاريخية، أما المستشرق فقد اضطلع بدور حاسم في بلورة العلاقة حديثاً إذ نمط الصور وجهاز القوالب التي صيغت من خلالها الأحكام والتصورات الخادمة للمركزية الغربية.

وبذلك ترسخت المركزية الغربية بوصفها خطاً شمولياً، سعى من خلاله الغرب إلى إعادة بناء الشرق وإنتاجه وفق منطق الهيمنة وفرض السيطرة، بدلاً من منطق التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي المتكافئ، وتزامن هذا الإنتاج الجديد للشرق مع مشاريع الاستعمار الحديث التي عملت على ترسيخ ذلك، فالحادثة كمنعطف معرفي في الأساس لم تكن منقطعة الصلة عن مسارات العلاقة بين الشرق والغرب، بل إنها شكلت لحظة حاسمة في تاريخ هذه العلاقة من خلال الإنتاج الفكري لفلاسفة الأنوار واهتمامهم بالمسألة الشرقية، وعبر إقامة الاستشراق كمبحث أكاديمي عمل على ترسيخ شكل محدد لهذه العلاقة وذلك بتعزيز المركزية الغربية من جهة وتمثيل الآخر الشرقي واستعمارها من جهة أخرى. وهو الأمر الذي ما كان ليمر على ناقد معتدل ومنصف مثل إدوارد سعيد دون تحليل ونقد وإعادة القراءة التي تفضح زيف المعرفة في سبيل خدمة غايات السلطة.

لقد كان الأستاذ إدوارد سعيد قامة فكرية مرموقة ومناضلاً في سبيل الإنسانية، حمل هموم الشعوب المضطهدة والمقموعة والمهمشة على كاهله، بدءاً من وطنه الذي يغرق في ظلم تاريخي وقع عليه ولم ينصف بعدها، محاولاً إعادة التكافؤ للعلاقات الإنسانية والحضارية بين الأنا والآخر عبر دعوات بضرورة الانفتاح على الآخر والتعامل معه على أساس إنساني وأخلاقي، بعيداً عن التقسيمات المختلقة التي وضعت طرفاً في المركز وغیره على الهامش لخدمة غايات ومصالح ومواقع ذات أبعاد سلطوية، لذلك كانت العلاقة بين الشرق والغرب من الإشكاليات الكبرى التي عالجها ضمن دراساته النقدية.

يُظهر تحليل إدوارد سعيد لجدلية العلاقة بين الشرق والغرب بأنها قائمة على ثنائية تتجاوز التقابل الجغرافي أو الحضاري، إلى كونها تؤسس إطاراً تأويلياً يرتبط بجدلية الهوية والغيرية، وبتشكل الذات مقابل الآخر، حيث ظل هذا التقابل بين الشرق والغرب ومنذ التقسيمات الأولى وسيلة لتحديد ماهية كل طرف، وتأسس هذا التحديد الهوياتي في الغالب على منطق القوة والهيمنة وتأكيد المركزية والتفوق، الذي يتيح للأنا المركزية إمكانية تمثيل الآخر الهامشي وإعادة إنتاجه بما يتناسب مع الغايات السلطوية التي تؤكد مركزية الأنا وتعمق هامشية الآخر، عبر منظومة من التمثيلات الإقصائية والصور النمطية والقوالب الاختزالية والتعميمات المجحفة، التي تجعل العلاقة بين الشرق والغرب علاقة أبعد ما تكون عن التكافؤ إلى كونها فضاء لتكريس التمايز وتعميق الفوارق.

وقد ساهمت المسارات التاريخية التي التقى فيها الشرق والغرب بداية من الحروب الدينية إلى سياقات الاستعمار الحديث، في تعزيز هذه الثنائية الضدية، حيث لم يبق الأمر مقتصرًا على فرض الهيمنة المادية على الآخر واستعمارها، بل امتد ذلك إلى افتكاك الاعتراف وصناعة المعنى للأنا والآخر على حد سواء، فتحوّلت العلاقة إلى نمط من الخطائية التمثيلية القائمة على تحيل الآخر في إطار بناء الأنا المركزية، ولم يوفر المستشرقون جهودهم في احتواء هذه العلاقة التمثيلية التي امتلك فيها المركز المفترض معرفياً أحقية تمثيل الهامش وإعادة إنتاجه بما يتيح إمكانية توجيهه وإدارة شؤونه، فتحوّل الاستشراق تبعاً لذلك من معرفة بالشرق إلى أداة في يد السلطة الغربية تبرر وتعلن وتشرعن كل تفوق للغرب وكل إخضاع للشرق.

وفي هذا السياق، ولد المشروع النقدي لإدوارد سعيد كدراسة هدفها فضح العلاقة الوثيقة بين المعرفة الاستشراقية وبين السلطة الغربية، بين إنتاجات الثقافة وبين المشروع الإمبريالي، كاشفاً كيف يمكن أن يتحوّل الاستشراق إلى أداة في خدمة مشاريع الهيمنة وكيف يمكن أن ينخرط المثقف في شبكة من المصالح والمواقع ويوالي السلطة عبر بناء إبداعي وفني ينسجم فيه الجمالي بالسياسي، فالمسارد الروائية والنصوص الأدبية والأوبرات الموسيقية والعروض المسرحية والأفلام السينيمائية والتغطيات الإعلامية لم تكن في حقيقتها مجرد إبداعات وإنتاجات بريئة ومعزولة، بل شاركت في صياغة صور نمطية أعادت إنتاج المركزية الغربية ورسّخت التفاوت بين المركز والهامش.

إن تفكيك إدوارد سعيد للمعرفة الاستشراقية لم يتوقف عند حدود النقد، كما لم يكن هدفه تقديم بديل جاهز أو صياغة حكم نهائي حول طرقي الثنائية، بقدر ما كان يسعى إلى خلق إمكانيات جديدة وفتح أفق للتفكير في العلاقة بين الشرق والغرب بعيداً عن الانقسامات والتصورات الأحادية، كما كان اهتمامه متجهاً نحو مساءلة التاريخ الفكري الذي رسّخ ثنائية الهوية والآخر على نحو غير متكافئ، ومنح طرفاً موقع المركز وطرفاً آخر وضعه على الهامش، وفي سبيل تجاوز ذلك دعا إلى تبني خطاب بديل يمنح الشرق حق تمثيل ذاته، ويعيد صياغة العلاقة على أسس إنسانية وأخلاقية تتجاوز منطق القوة والهيمنة، ومن هنا يغدو مشروعه النقدي مشروعاً لتحرير المعنى بقدر ما هو فضح لآليات الهيمنة.

وعليه فإن هذه الدراسة التي انصبت على تحليل مقارنة إدوارد سعيد للعلاقة الجدلية بين الشرق والغرب في إطار مشروعه النقدي الذي انصب على مساءلة الوشائج بين المعرفة والسلطة وبين الثقافة والإمبريالية، ضمن نظرية ما بعد كولونيالية تعيد مساءلة المركز من موقع الهامش، وتسعى لإعادة الصوت للشعوب المقموعة والمضطهدة والتي سلب منها الصوت والمعنى والإرادة، في سبيل إعادة التكافؤ للعلاقات الإنسانية والحضارية وتجاوز الحدود الصلبة والانقسامات المجحفة، نصل من خلال هذه الدراسة إلى جملة من النتائج التي لا تعد أحكاماً تقريرية ولا حقائق مطلقة بقدر ما هي استنتاجات قابلة للتعديل والتصحيح والنقد:

1. كثير من المسيرة الفكرية للناقد العظيم إدوارد سعيد وإسهاماته الفكرية والأدبية والنقدية مرده إلى سيرة المثقف، فالظروف العامة التي أحاطت بتكوينه ونشأته، الاسم واللغة والوطن، قسوة المعاملة الأبوية، تنقله بين عواصم الكولونيالية ومستعمراتها، شعوره بالوجود خارج المكان، وتعرضه لكثير من المنع والحرمان والإقصاء، مكتبة الأب، وثقافة الأم، الولع الموسيقي، التكوين في أرقى المدارس والمؤسسات التعليمية، كل ذلك ساهم بشكل كبير في نشأة فكرية راقية لأستاذنا، وشكل داخله رغبة جامحة لاقتحام الأماكن المحرمة ونقد الطابوهات ورفض الحدود والحواجز والانقسامات، والتعبير عن رأيه بجرأة وقول كلمة الحق في وجه السلطة.

2. يمكن النظر إلى تجربة المنفى التي اختبرها إدوارد سعيد بأنها لم تكن مجرد تجربة شخصية أنتجت هوية هجينة ومضطربة، بل إنها تجربة أمكن لإدوارد سعيد استثمارها كقاعدة إبستمولوجية أسس عليها وعيه النقدي، كونها أتاحت له رؤية العالم وموضوعاته بنظرة مزدوجة: الانتماء والاغتراب، المستعمر والمستعمر، المركز والهامش، الشرق والغرب، العربية والانجليزية، كما أن هذه التجربة وجهت عواطفه اتجاه كل مثقف شاركه هذا الشرط الوجودي الذي يجمع بين العيش تحت وطأة الكولونيالية والمنفى خارج المكان: فانون، سيزار، أويرباخ، أدورنو، وكونراد، فجميعهم شكل شبكة فكرية وجودية جمعت بين سعيد وبين فكر هؤلاء.

3. إن انفتاح إدوارد سعيد على مختلف تخصصات الفكر والأدب، وانخراطه في ميادين النقد والفلسفة والسياسة والتاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والفيلولوجيا جعله يقف عند تقاطعات الفكر والفن والسياسة والمعرفة والثقافة، فضلا عن أن استيعاب إدوارد سعيد لأبرز التيارات الفكرية في الشرق والغرب، لم يكن مجرد تجميع لنظريات فكرية وانسياق وراء مذاهب فلسفية بل كان انتقائيا في اختياره وكان تأثره الفكري بعيدا عن الدوبان ومجرد التبني والانسياق وراء ما قيل وما كتب، بل كان يجيد اختيار مرجعياته الفكرية فلا هي بالتيارات الموالية لكل سلطة، ولا هي بالنظريات المعارضة لكل ما له علاقة بالشأن السياسي، بل إن ما كان يجذبه إلى تلك التيارات وإلى أولئك المفكرين والمثقفين والفلاسفة هو أن مواقفهم تتسم بالترث والاعتدال والنقد والتمحيص للبنى المعرفية والمقاربات التاريخية فكانوا في الغالب حاملين رسالة لا يخشون الجهر بها، كما أن استعانة سعيد بمناهج وأدوات هؤلاء المفكرين والمثقفين لم يكن مجرد استعارة وتكرار بل

كان توليفة فريدة مزج فيها بين ما يتماشى مع مشروعه واستثنى ما لا تتقبله قناعاته الشخصية، فكان بذلك مجددا لا مجرد ناقل ومكرر.

4. أوصلنا استقراءنا لكونولوجيا العلاقة بين الشرق والغرب إلى التأكيد على أن هذه العلاقة خضعت عبر تاريخها لتأثير غربي قائم على آلية ثابتة تتأسس على تغليف مشاريع الهيمنة بغطاء المشروعية، إذ أن الغرب لم يقدم الكشف الجغرافية من منطلق حقيقتها المرتبطة بمصالح مادية واستراتيجية تعيد تشكيل موازين القوة، بل تم تقديمها كرحلات استكشافية ذات مساعي معرفية بحثية؛ ولم يصور الغرب الحروب الصليبية باعتبارها توسعا ماديا وسعيا لإنهاء الوجود الاسلامي، بل باعتبارها دفاعا دينيا مشروعا عن المسيحيين والأماكن المقدسة في الشرق؛ كما لم يُعرض الاستعمار باعتباره غزوا عسكريا وعمليات توسعية منظمة، بل باعتباره توجهنا نحو الشرق بدعوى تأدية المهمة الحضارية ونشر رسالة التمدن.

هذا النمط من التبرير يعكس ازدواجية الخطاب الغربي ويكشف التلاعب الأيديولوجي للغرب، الذي يصدر خطابا معلنا موجها للرأي العام يتأسس على أبعاد دينية أو أخلاقية أو حضارية، في حين يظل الخطاب المضمر محكوما بغايات اقتصادية وسياسية، ولأجل ترسيخ هذا التناقض دعت الضرورة إلى بعث الاستشراق كمعرفة تعمل على إنتاج صورة سلبية عن الشرق بوصفه الآخر المتخلف والخطير والمتوحش، وذلك في إطار جعل الهيمنة تبدو وكأنها ضرورة تاريخية وأخلاقية، وبهذا المعنى لم يكن الخطاب الغربي توصيفا للواقع بقدر ما كان أداة لإنتاجه وإعادة تشكيله بما يخدم استمرار المركزية الغربية، فالشرق لم يكن موضوعا للإخضاع والسيطرة فحسب، بل كان عنصرا بنوياً في تشكيل الهوية الغربية ذاتها، إذ استُخدم كمرآة لإثبات مركزية الغرب وتبرير تفوقه.

5. انطلق تحليل إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب من تسليمه بأمرين: الأول أن الاستشراق والثقافة الغربية ليسا إنتاجا فكريا أو معرفيا بريئا ومحايذا، بل هو جزء من شبكة واسعة من المصالح والمواقع والسلطة التي تسخر فيها المعرفة والثقافة في خدمة السياسة وأغراضها، أما الأمر الثاني فهو تسليم سعيد بأن ثنائية الشرق والغرب ليست حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة، بل هي بناء رمزي مفتعل وإطار تأويلي مختلق يتجاوز التوصيفات الجغرافية الواقعية، إلى كونه إنشاء تخيليا أنتجه الخطاب الاستشراقي مستغلا البنى الثقافية التي تشكلت عبر التاريخ في سياق التمايز والاختلاف بين الحضارات، معيدا بذلك بعث علاقات الهيمنة على أنقاض فكرة التقابل بين الأنا والآخر التي تأسست منذ بدايات التاريخ الفكري.

إن ذلك يدعم حجة سعيد بأن هذه الثنائية ليست معطى أنطولوجيا بل هي تصور متخيل لخدمة أغراض سياسية بأدوات معرفية، لاسيما وأن الغرب استثمر في سبيل تعزيز هذه الثنائية الضدية وتعميق الفوارق بين الشرق والغرب، ما حملته التاريخ الإنساني حول اللقاءات الأولى والمواجهات المباشرة الكبرى بين الحضارتين، والتي لم تكن في حقيقتها مجرد صراعات عسكرية بين كيانات ثقافية مختلفة دينيا أو عرقيا، بل كانت هذه اللقاءات الخلفية التي

تشكلت ضمنها الصور الذهنية المتبادلة والتي كانت بدورها قاعدة تأسيسية لخطاب التمثيل الغربي الذي أعادت الدراسات الاستشراقية بعثه لاحقاً.

6. إن ما أكسب الخطاب الاستشراقي قوة وقدرة على الاستمرار وفق تحليلات إدوارد سعيد، هو جملة من العوامل التي أدى تكاتفها إلى تهيئة الظروف الملائمة لتواصل الدراسات الاستشراقية وكأنها تحمل حقيقة موضوعية، فمن ناحية ساهم الدعم الذي قدمته أجهزة السلطة الغربية بشكل كبير في زخم المادة الاستشراقية وامتلاء مخزون الصور والتمثيلات التي أنتجتها هذه المعرفة حول الشرق، فكانت كل رحلة إلى الشرق مسوقة بفكر إيديولوجي يعيد إنتاج الصور النمطية، ومن ناحية أخرى ساندت الأعمال الفنية والانتاجات الثقافية الغربية الرؤى الاستشراقية والتي ظلت حاضرة بكثافة في أعمال الأدباء والروائيين والفنانين بداية من القرن الثامن عشر، فضلاً عن غياب أي مقابل للمعرفة الاستشراقية في الشرق، فعدم وجود حركة فكرية شرقية تنافس الحركة الاستشراقية في الغرب وتنتج خطابات حول الغرب وتمثله وتعيد إنتاجه كما فعل الاستشراق إزاء الشرق، كان عامل ضعف شرقي استغله الغرب كحجة تثبت أن ما قيل عن الشرق في الدراسات الاستشراقية هو الحقيقة الموضوعية.

7. إن دعوة إدوارد سعيد لانفتاح الهويات والتأكيد على هجنة الهوية، لا يجب أن تقرأ منقطعة الصلة عن سيرة سعيد الذاتية، لأن ما شعر به سعيد من ازدواجية وانشطار هويّاتي بين العربية والإنجليزية، بين الانتماء والمنفى، وما عاشه من انفتاح على هويات مختلفة وما اختبره من أنماط حياة متناقضة: عربي داخل مجتمع غربي، أمريكي التكوين والفكر والمواطنة ينتقد الغرب من منابر ويدافع عن أحقية شعوب الشرق في استعادة الصوت والتمثيل الذاتي، مسيحي منفتح على كل ما هو إسلامي، كل ذلك جعل من إدوارد سعيد نموذجاً إنسانياً تتحول فيه التجربة الذاتية إلى مشروع حضاري، تنتقل فيه الأنا والآخر من حدود التقابل المغلق والتضاد الصلب إلى رحاب الإنسانية، التي تستوعب المتناقضات وتتقبل الاختلافات وترى فيها إمكانية للتكامل الحضاري والتلاحم الإنساني، الذي يصب في خدمة قضايا العدالة والأخلاق، ويحقق الفهم الإنساني العادل الذي يقتضي الانفتاح على التعدد والتداخل والاختلاف.

8. لم يكن انتقاد إدوارد سعيد للأنا المركزية مجرد هجوم وعداء للغرب وإنكار لحضارته، بل إن جوهر مشروعه انصب على نقد فكرة التمرکز ذاتها وادعاء التفوق ونقاء الجوهر وهو هنا يتوجه بنقده للذات الغربية والذات الشرقية على حد سواء، لأن فكرة المركز تتسع لأحد الطرفين وتقضي الآخر المختلف عبر التأسيس لتراتبية تتنافى مع الفهم الإنساني العادل الذي يستوعب الاختلافات ويهذب التناقضات، لذلك خلص البحث إلى نتيجة أن نقد إدوارد سعيد لم يكن نقداً سلبياً محضاً، بل كان نقداً منتجاً فتح المجال أمام الذات الشرقية لاستعادة موقعها عبر خطاب مقاوم، يرفض المركزية الغربية ويؤكد على انفتاح الهوية وهجنتها.

9. خلصت الأطروحة إلى أن العولمة رغم خطابها المعلن عن الانفتاح والتواصل والتعددية الثقافية، إلا أنها نموذج لظاهرة تعيد إنتاج المركز الغربي بصورة ناعمة وتعيد تشكيل علاقة غير متكافئة بين الشرق والغرب عبر إحياء منطق القوة كمحرك للعلاقة بين الطرفين، وهو ما يفتح المجال للحديث عن رهانات المشروع السعدي الذي يسعى لإعادة تأسيس العلاقة ضمن فضاء إنساني رحب قائم على التعددية والهجنة، وبذلك تغدو العلاقة بين الشرق والغرب أسيرة جدل مستمر بين ضرورة الانغلاق وأهمية الانفتاح.

10. تعد تحليلات إدوارد سعيد مرجعية لكل قراءة معاصرة للعلاقة بين الشرق والغرب، إذ أن مقارنته لهذه العلاقة لا تقع ضمن سياق تاريخي محدد، بل نجده بتحليلاته قدم أدوات تفسيرية صالحة لقراءة الواقع المعاصر، فكان مشروعه ضمن إطار تحليلي يتسم بالمرونة والقابلية للاستمرار، كونه يتيح إمكانية إعادة قراءة العلاقة في ضوء تحولات الواقع الراهن خاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية والتطهير العرقي الذي يتعرض له الفلسطينيون في غزة، نتيجة وعي غربي أمريكي يدعم الرواية الإسرائيلية التي تلقي اللوم على الضحايا وتتهم الفلسطينيين بالتطرف والإرهاب معطية حق الرد للكيان الصهيوني حتى لو كان في ذلك إبادة شعب بأكمله. إن ذلك يعد تجسيداً حياً لما تضطلع به آليات التمثيل الغربي للشرق في إطار تبرير الهيمنة وتسويق العنف، ومن هنا يتضح أن تحليلات إدوارد سعيد لم تكن مقتصرة على زمن إنتاجها، بل تكشف عن بنية معرفية وخطابية ما تزال تلقي بسلطتها على الوعي الغربي وتعيد إنتاج علاقته بالشرق.

يمكن القول في الأخير بأن جدلية الشرق والغرب عند الناقد الفذ إدوارد سعيد لم تكن صورة لثنائية جامدة تعبر عن تقابل نهائي بين الشرق والغرب، كما لم تكن أطراف الثنائية في مواقع ثابتة بل إن اعتلاء المركز كان مرهوناً بامتلاك القوة، ما يجعل هذه الثنائية حقل صراع معرفي ورمزي متجدد باستمرار، يحمل إمكان الانفتاح على الآخر وتجاوز الصور النمطية، نحو مساعي إنسانية وأخلاقية لإعادة تأسيس العلاقة ضمن أفق يقوم على العدالة والاعتراف المتبادل لا على الإقصاء والهيمنة.

وهكذا تنتهي قراءات إدوارد سعيد وتحليلاته للعلاقة بين الشرق والغرب، إلى تبني دعوة صريحة وملحة لإعادة التفكير في العلاقة بين الشرق والغرب، لا باعتبارها امتداداً طبيعياً لإرث استعماري عدائي، بل باعتبارها طرح إمكانية لتأسيس فضاء إنساني مشترك يتسع للهويات المتعددة والثقافات المختلفة متجاوزاً وبصورة نهائية كل أشكال التقابل الضدي ويتصدى لجميع إمكانات إعادة إنتاج المركز وخلق الهامش ضمن مساحة غير متكافئة.

أمل في نهاية هذه الدراسة أن أكون قد وفقت في تسليط الضوء على قراءة إدوارد سعيد للعلاقة الجدلية بين الشرق والغرب باعتبارها قضية إنسانية وحضارية يتجدد النقاش حولها باستمرار.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ. باللغة العربية:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الحديث الشريف: مسند الإمام أحمد بن حنبل.
- 3- الكتاب المقدس: العهد الجديد، إنجيل متى.
- 4- إدوارد سعيد، غرة - أرمحا سلام أمريكي، تقديم: محمد حسنين هيكل، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.
- 5- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 2010.
- 6- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.
- 7- إدوارد سعيد، الإسلام والغرب، تقديم: فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، الطبعة الأولى، 2014.
- 8- إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- 9- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كما أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2014.
- 10- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، لبنان، 2006.
- 11- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- 12- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.
- 13- إدوارد سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.
- 14- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.
- 15- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 2007.
- 16- إدوارد سعيد، تعقيدات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- 17- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
- 18- إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
- 19- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2011.
- 20- إدوارد سعيد، دانيال بارنويوم، نظائر ومفارقات، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2005.
- 21- إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، إلقاء اللوم على الضحايا: الدراسات الزائفة والقضية الفلسطينية، الهيئة العامة للاستعلامات، 1991.

ب. باللغة الإنجليزية:

- 22- Edward Said, Orientalism, New York: Vintage Books, 1979.
- 23- Edward Said, Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Columbia University Press, 2008.
- 24- Edward Said, Culture and Imperialism, New York: VINTAGE BOOKS, 1994.
- 25- Edward Said, Representations of the Intellectual, New York: Vintage Books, 1994.

ثانياً: المراجع:

أ. باللغة العربية

1. الكتب:

- 26- إبراهيم الحيدري، صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
- 27- إبراهيم عبد الله، التخيل التاريخي السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.
- 28- أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتسكيو، دار رسلان، دمشق، الطبعة الأولى، 2008.
- 29- أحمد أمين، الشرق والغرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1955.
- 30- أحمد عثمان، أثينا المصرية ليست زنجية ولا عنصرية، مقدمة الترجمة لكتاب: أثينا السوداء، الجزء الأول، المشروع القومي للترجمة، 2002.
- 31- أحمد مختار العبادي، تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- 32- ألبير كامى، الغرب، ترجمة: محمد بوعلاق، دار تلاتيقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2013.

- 33- إيان موريس، لماذا يهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل، ترجمة: روان القصاص، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.
- 34- إيف كلفارون، إدوارد سعيد الانتفاضة الثقافية، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2017.
- 35- برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة: نبيل صبحي، القاهرة.
- 36- برهان غليون، وميمر أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، 1999.
- 37- بيل أشكروفت، بال أهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ترجمة: سهيل نجم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2003.
- 38- ثورنتون لين، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة: مروان سعد الدين، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، 2007.
- 39- جرجي زيدان، روايات تاريخ الإسلام، فتح الأندلس، دار الهلال، 1984.
- 40- جورج قرق، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- 41- جورج قرق، شرق وغرب: الشرح الأسطوري، ترجمة: ماري طوق، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
- 42- حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة؟ دار الفكر، دمشق.
- 43- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991.
- 44- حسين مؤنس، فجر الأندلس، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية، 1985.
- 45- الحسيني الحسيني معدى، يوليوس قيصر رجل كل العصور، حياة أسطورية ونهاية مأساوية، دار الكتاب العربي، دمشق.
- 46- د. م، تاريخ هيرودوت، ترجمة: عبد الإله الملاح، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2001.
- 47- د. م، ديودور الصقلي في مصر القرن الأول قبل الميلاد، ترجمة: وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- 48- راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، الجزء الأول، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- 49- ربنه غينون، أزمة العالم الحديث، تر: عدنان نجيب الدين، جمال عمار، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2016.
- 50- سامي الشايب، الحداثة وما بعد الحداثة، دار السلام، تونس، الطبعة الأولى، 2021.
- 51- سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 2، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، 2009.
- 52- سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري 3، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، 2009.
- 53- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار المعارف، لبنان.
- 54- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1985.
- 55- شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريص، ناصر أبو الهيجاء، أزمة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2007.
- 56- صوفي بسيس، الغرب والآخر قصة هيمنة، ترجمة: نبيل سعد، سلسلة كتب عربية.
- 57- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
- 58- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993.
- 59- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق: على عبد الواحد وافي، دار نضضة مصر، القاهرة، الطبعة السابعة، 2014.
- 60- عبد العزيز بن إبراهيم العمري، الفتوح الإسلامية عبر العصور: دراسة تاريخية لحركة الجهاد الإسلامي من عصر الرسول حتى أواخر العصر العثماني، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، 1421هـ (2000).
- 61- عزت السيد أحمد، انخيار مزاعم العولمة: قراءة في تواصل الحضارات وصراعاها، دار فن وعلم، طرابلس، الطبعة الثانية، 2020.
- 62- عزيز سوريال عطية، العلاقات بين الشرق والغرب، ترجمة: فيليب صابر سيف، دار الثقافة المسيحية للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1972.
- 63- علي بن إبراهيم النملة، استشرق الشرق الأدنى الأوروبي والتجسير الثقافي: رؤية في المفهوم، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2019.
- 64- علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010.
- 65- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2004.

- 66- علي محمد الصلابي، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
 - 67- قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى، 1983.
 - 68- مارتن برنال، أثينا السوداء، الجزء الأول، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى وآخرون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.
 - 69- محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.
 - 70- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1997.
 - 71- محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الاسلامي المعاصر، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
 - 72- محمد كامل عياد، صفحات من تاريخ الاستشراق الجزء الأول، تحرير: محيي الدين الحجار، كنز ناشرون، بيروت، لبنان، 2022.
 - 73- محمد كريم الساعدي، الرد بالجدد خطابات أخرى، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2018.
 - 74- محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية العلاقات بين الشرق والغرب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الأولى، 1999.
 - 75- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989.
 - 76- محمود شاكر، موسوعة الفتوحات الإسلامية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2002.
 - 77- محمود شكري، الكشف الجغرافية دوافعها - حقيقتها، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988.
 - 78- مفيد رائف محمود العابد، معالم تاريخ الدولة الساسانية: عصر الأكاسرة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.
 - 79- منقذ بن محمود السقار، الاستعمار في العصر الحديث ودوافعه الدينية، المكتبة الالكترونية طريق السلام.
 - 80- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018.
 - 81- هاشم صالح، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية.
 - 82- هاني المبارك، وشوقي أبو خليل، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1996.
 - 83- وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
 - 84- ول ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان، المجلد الرابع، الجزء الرابع، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- 2. المعاجم والموسوعات:**
- 85- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
 - 86- أنيس إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، 2004.
 - 87- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى.
 - 88- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 2004.
 - 89- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1971.
- 3. المجلات والدوريات والمجلات:**
- 90- إبراهيم بوخالفة، نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد، مجلة حفريات المعرفة، المجلد 01، العدد 01، 2021.
 - 91- إحسان الديك، أسطورة أرض الميعاد بين الاختلاق والتلقي، ضمن فعاليات مؤتمر النص بين الإنتاج والتلقي، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب، (03-11/2016).
 - 92- أحمد زعزاع، محمد أمين حسيني، المخيال الاستشراقي والتمثيلات النمطية للآخر/ الجزائري في قصة "علوم" لغني دي موباسان، IMAGO Interculturalité et Didactique، المجلد 23، العدد 02، 2024.
 - 93- أحمد شحيمط، نقد الخطاب الاستشراقي وجدلية الشرق والغرب، ادوارد سعيد انموذجاً، مجلة دراسات استشرافية، العدد 14، 2018.
 - 94- أحمد كشي، أثر النهضة الأوروبية في رسم ملامح الحداثة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 11، العدد 01، 2022.
 - 95- آمال بن علي، الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمان، مجلة الاستيعاب، المجلد 03، العدد 03، 2021.
 - 96- حيدر جاسم الرويعي، تطور مفهوم الشرق في الفكر الأوربي من خلال كتابات الرحالة الأوربيين، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، المجلد 10، العددان 3-4، 2011.

- 97- رشيد النفينف، الإسلام في مرآة الأنواريين مونتسكيو فولتير وروسو نموذجاً، مجلة دراسات استشرافية، العدد 21، 2020.
 - 98- سعد بوترعة، الحداثة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، مجلة المدونة، المجلد 05، العدد 01، (30-06-2018).
 - 99- السيد الأسود، الاستشراق الجديد، جدلية الثنائية الثقافية بين الغرب/الشرق والغرب/الإسلام، مجلة ثقافات، العدد 21، (01-01-2008).
 - 100- عبد الحفيظ البار، في فلسفة التناوت (أخلاقيات العيش المشترك من التنظير الإيثيقي إلى البراكسيس)، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، المجلد 06، العدد 02، (30-04-2023).
 - 101- عبد العزيز شعبان، العولمة الثقافية وعولمة الهوية، مجلة تمثيلات، المجلد 2، العدد 1، (10-01-2017).
 - 102- عبد الله إبراهيم، التمثيل والسرد: إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم، مجلة البحرين الثقافية، العدد 28، (أفريل 2001).
 - 103- عبد المجيد حاج حمدان، الإمبراطور الروماني فيليب العربي، مجلة دراسات تاريخية، العددان 85-86 (ماي-جوان 2004).
 - 104- علي حرب، صدمة العولمة في خطاب النخبة، جريدة السفير، العدد 8012، 06-06-1998.
 - 105- فواز طرابلسي، إدوارد سعيد في تطوره الفكري: من شرق غرب إلى رحاب الإنسانية، جريدة الأخبار، لبنان، (21-03-2011).
 - 106- فيصل دراج، صور المثقف عند إدوارد سعيد، مجلة الكرمل، العدد 78، 2004.
 - 107- قاسم عبد سعدون الحسيني، حركة الاسترداد الإسبانية الريكونكيستا: قراءة في المصطلح والمضمون، مجلة مدارات تاريخية، المجلد الثاني، العدد الخامس، (مارس 2020).
 - 108- محمد بوعزة، إدوارد سعيد مفككا السرد الإمبراطوري: من جماليات التمثيل إلى سياسات التمثيل، مجلة كلية الآداب واللغات، خنشلة، العدد 01.
 - 109- محمد رضا محمد محمد مسعود، الحتمية الجغرافية التاريخية عند ابن خلدون: العامل الجغرافي البحث، دورية الإنسانيات، كلية الآداب، جامعة دمنهور، العدد 59، (جوان 2021).
 - 110- محمد زرقوق، مراد تخنانت، آراء الفيلسوف الفرنسي فولتير في السيرة النبوية والإسلام، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 16، العدد 02، 2024.
 - 111- محمد مؤنس عوض، البابا أوربان الثاني والفقيه علي بن طاهر السلمي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد 38، الجزء الأول.
 - 112- مراد بن حرز الله، عفاف بايزيد، الهوية الثقافية للشباب الجزائري وتحديات العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي علي كافي، تندوف، الجزائر، العدد 5، جوان 2018.
 - 113- مطروح فاطمة زهرة، مونس بحضرة، نظرية الحرب والسلام عند هيجل، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 02، المجلد 11، العدد 02، (31-03-2022).
 - 114- ناجح المعموري، إدوارد سعيد.. مفارقة الهوية، جريدة المدى الثقافي، العدد 1065، (السبت 20-10-2007).
 - 115- نادية بوحاريش، كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد بين مؤيد ومعارض (قراءة نقدية في الآراء)، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 19، العدد 02، 2022.
 - 116- نايف علي عبيد، العولمة والعرب، المستقبل العربي، بيروت، المجلد 02، العدد 221، (31-07-1997).
- 4. الأطروحات والبحوث العلمية:**
- 117- سعيد حفظاوي، العالم الإسلامي والغرب وجدلية الحوار والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 2017-2018.
 - 118- عبد الناصر قاسمي، النزعة النقدية في فكر إدوارد سعيد، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2020-2021.
 - 119- فوزية بدة، الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر إدوارد سعيد أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2020-2021.
- 5. المواقع الإلكترونية:**
- 120- أحمد منصور، الانتفاضة ومستقبل المفاوضات الفلسطينية، (29-11-2000)، الرابط: <https://aja.me/z3bqv>، تم الإطلاع في: (23-06-2025).
 - 121- مؤسسة هندواي، مرسيا إلباد، الرابط: <https://www.hindawi.org/contributors/72959294>، تم الإطلاع في: (13-03-2025).

- 122- وليد فكري، الحروب الصليبية، أكلوبة الحروب الدينية، (2021-11-19)، الرابط:
https://youtu.be/kp0a14sae0s?si=mZiffrQuEM5_3wnn، تم الإطلاع في: (2025-02-22).
- 123- يوتيوب، إدوارد سعيد: الاستشراق، الرابط: <https://youtu.be/OaByFNTUDB8?si=ZJmN9UjJG0AepH34>، تم الإطلاع في: (2025-06-01).
- 124- Académie Française, Victor Cousin, الرابط: <https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/victor-cousin>، تم الإطلاع في: (2025-04-22).
- 125- Britannica, Alfred Thayer Mahan, الرابط: <https://www.britannica.com/biography/Alfred-Thayer-Mahan>، تم الإطلاع في: (2025-04-22).
- 126- Ian Morris, Stanford University, Departement of Classics School of Humanities and sciences: <https://classics.stanford.edu/people/ian-morris> (2025-07-12) تم الإطلاع في: موقع جامعة ستانفورد،
- 127- Philippe Sénac, La Bataille de Poitiers, Campus Lumières d'Islam, : الرابط
<https://campuslumieresdislam.fr/assets/media/compress-pdf-v2/senac-bataille-de-poitiers-min.pdf>، تم الإطلاع في: (2024-12-14)
- 26- Shathil Nawaf Taqa, Échec et déception : la rencontre d'Edward Saïd avec Sartre, revu Le comptoir, 21-02-2018, [https://comptoir.org/2018/02/21/rencontre-dedward-said-avec-les-nouveaux-philosophes-francais-echec-et-deception/\(2026/01/15\)](https://comptoir.org/2018/02/21/rencontre-dedward-said-avec-les-nouveaux-philosophes-francais-echec-et-deception/(2026/01/15))، تم الإطلاع في: (2025-05-22)
- 27- Sapling, Globalization or Globalisation, <https://sapling.ai/usage/globalization-vs-globalisation>، تم الإطلاع في: (2025-05-22)
- ب. المراجع الأجنبية
- 28- Ashour Radwa, "The Voice: Frantz Fanon, Eqbal Ahmad, and Edward Said." Alif: Journal of Comparative Poetics, no. 25, 2005.
- 29- Bozdoğan, Sibel. "Journey to the East: Ways of Looking at the Orient and the Question of Representation." Journal of Architectural Education (1984-) 41, no. 4 (1988).
- 30- Dumerzier Charles, Book Review: Globalization: The Human Consequences by Zygmunt Bauman, Mount Vernon Nazarene College.
- 31- E. G. H. Joffé, Relations between the Middle East and the West, Middle East Journal, Vol. 48, No. 2 (Spring, 1994).
- 32- Hilal Ahmad Wani, Impact of Globalization on World Culture, Research Journal of Humanities and Social Sciences. 2 (2): April-June, 2011.
- 33- Jacqueline Rose, Edward Said, History Workshop Journal, No. 57 (Spring, 2004).
- 34- Jasodhara Bagch, Europe and the Question of Modernity, Social Scientist, Vol. 24, No. 7/8 (Jul. - Aug., 1996).
- 35- Ming Dong Gu and Jianping Guo, How Can We Cross the Intellectual Divide between East and West? Reflections on Reading "Toward a Complementary Consciousness and Mutual Flourishing of Chinese and Western Cultures: The Contributions of Process Philosophers", Philosophy East and West, Vol. 65, No. 1 (JANUARY 2015).
- 36- Paul Fouracre, The Age of Charles Martel, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- 37- Philippe Nemo, Qu'est-ce que l'occident ? PUF, Paris, 2004.
- 38- Poucet Jacques. Georges Dumézil (1898-1986). In: Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques, tome 3, n°1, 1992.
- 39- Robbins, Bruce, Mary Louise Pratt, Jonathan Arac, R. Radhakrishnan, and Edward Said. "Edward Said's Culture and Imperialism: A Symposium." *Social Text*, no. 40 (1994).
- 40- Roberta Romero-Lopez, Music at the Limits, by Edward W. Said, Critical Voices: The University of Guelph, Canada, 2012.
- 41- Roger Owen, Conversation with Edward Said, Critical Inquiry, Winter, 2005.

- 42- Roger-Pol Droit, *l'Occident expliqué à tout le monde*, Éditions du Seuil, Paris, 2008.
- 43- Rokus De Groot, *Music at the Limits: Edward Said's Musical Elaborations*, Essay in: *How the West Was Won*, Brill Studies in Intellectual History, Vol 188, 01/01/2010.
- 44- Russell Harding, *Book Reviews: Globalization: The Human Consequences Zygmunt Bauman*, In *Search of Politics Zygmunt Bauman*, *Liquid Modernity Zygmunt Bauman*, *Administrative Theory & Praxis*, Vol. 24, No. 3 (Sep., 2002).
- 45- Shehla Burney, CHAPTER ONE: *Orientalism: The Making of the Other*, *Counterpoints*, Vol. 417, *PEDAGOGY of the Other: Edward Said, Postcolonial Theory, and Strategies for Critique* (2012).
- 46- Simon Malpas, *The Postmodern*, Routledge the Taylor & Francis e-Library, 2005.
- 47- Sophie Bessis, *L'occident et les autres*, La découverte, Paris, 2002.
- 48- Stefan Ekman, *Urban Fantasy: Exploring Modernity through Magic*. Lever Press, 2024.
- 49- W. J. T. Mitchell, *The Panic of the Visual: A Conversation with Edward W. Said*, *boundary 2*, Vol. 25, No, (Summer, 1998).
- 50- Wilfried Loth, M. R. Knight, *The East-West Conflict in Historical Perspective: An Attempt at a Balanced View*, *Contemporary European History*, Vol. 3, No. 2, (Jul., 1994).
- 51- Zakaria Fatih, *Peering into the Mosque: Enlightenment Views of Islam*, *The French Review*, Vol. 85, No. 6, *Les Lumières, au passé et à présent* (May 2012).

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام	
أرقام الصفحات	الأعلام
- أ -	
48	إبراهيم الحيدري
22، 42، 50	ابن رشد
14	ابن سيده
22	ابن سينا
42	ابن طفيل
55	ابن ماجد
42	ابن ماجه
42	ابن مسرة
14	ابن منظور
23، 24، 25، 26، 28.	أبو بكر الصديق
40	أبو عبد الله محمد الصغير
28	أبو عبيدة بن الجراح
84	أحمد إقبال
09	أحمد أمين
172	أحمد منصور
ب، ج، د، هـ، و، ي، 03، 08، 19، 69، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242.	إدوارد سعيد
193	إدوارد فيتزجيرالد
143، 144، 145، 146، 148، 192، 234.	إدوارد ويليام لين
41	أديلاردو دي باث
177، 180، 212.	آرثر جيمس بلفور
06، 07، 15.	أرسطو

إرنست رينان	07، 87، 115، 192، 194.
أسامة بن زيد	26
الاسكندر المقدوني	15، 19، 20.
إسماعيل (الخدوي)	154
أطاوولف (إمبراطور روماني)	35
إعجاز أحمد	238
أفلاطون	57
ألبير كامو	122، 123، 140، 141، 142، 183.
ألفريد ماهان	13
ألفريد نورث وايتهيد	51
ألفونس دي لامارتين	143، 148، 149، 150، 234.
ألفونسو الحكيم	41
ألفونسو دي ألبوريك	54
ألكساندر إدوارد	240
ألونسو مورجادو	38
أمريكو فيسوشي	55
أميل الكالاي	204
آن وايندر	233
أنتوني جيدنز	58
أندرو روبين	130
أندري فيزال	52
أنطونيو غرامشي	85، 86، 87، 88، 89، 90، 120، 232، 234.
أنطونيو غيسلانزوني	154
أنور عبد الملك	202، 204.
أوجين دولاكروا	150
أودولف هتلر	152
أوريان الثاني	44، 45، 46، 48.
أوزفالد شبنجلر	09
أوغست مارييت باشا	154، 157.
أوغسطين	48
إيان موريس	16
إيريك أويرباخ	85، 234
إيسخيلس	105، 159، 160.
إيفان تورجينيف	121
إيلان باي	240، 241.
إيلي فور	108
إيميه سيزير	161، 162، 195، 205، 207، 209.
إيميت تيرل	167

- ب -	
198	بارفیز منظور
87	باروخ سبینوزا
27	باهان
52	باولو توسکانللی
32	بایزید (السلطان العثماني)
38	بایستروس (مؤرخ)
234، 233، 122، 121، 84، 51	برتراند راسل
232، 176	برنارد لويس
224، 223	برهان غليون
44	برونو (قدیس)
208، 193	بنجامین دزرائیلی
180	بنیامین نتنیاھو
168، 168، 166، 117، 116	بول جونسون
204	بول غیلروي
226	بول فیرلیو
29	بیبیان
55	البریونی
34	بیلاي
- ت -	
117	تشارلز دیکنز
130	تشینوا آتشیبی
48	توما الإکوینی
163	توماس إدوارد لورنس
117	توماس کارلایل
117	توماس ماکولی
117	توماس وولکر آرنولد
171	تیموٹی آبلای
35	تیودوسیوس (إمبراطور روماني)
- ث -	
151	ٹیودور آدورنو
- ج -	
171	جاك بېرك
55	جاك دریدا
199	جاك غودي
95، 75	جاكلین روز
107	جان بائیتیسٹ جوزیف فورییه
198	جان بودریار

59	جان بوديلار
61، 63، 64، 65.	جان جاك روسو
157.	جان فرانسوا شامبوليون
202، 225.	جان فرانسوا ليوتار
41	جريرتو (راهب إسباني)
44	جريجوري السابع
175	جوديث ميللر
117	جورج إليوت
115	جورج أورول
181، 182، 221.	جورج بوش الأب
07	جورج دوميزيل
20	جورج سارتون
51، 94، 117.	جورج فيلهلم فريديريك هيغل
08، 53، 61، 68.	جورج قزم
179، 180.	جورج كينان
161، 162.	جورج لمينغ
85	جورج لوكاش
151، 154، 155، 156، 157، 183.	جوزيبي فيردي
156	جوزيف كرمان
76، 82، 129، 130، 131، 132، 133، 135، 136، 141، 206، 234.	جوزيف كونراد
51	جوزيف نيدهام
180	جولدا مائير
87، 120، 168، 234.	جوليان بندا
84، 96، 120، 121، 122، 234.	جون بول سارتر
51	جون ديوي
117	جون رسكين
117، 139.	جون ستيوارت ميل
233	جون سيرل
169	جون كوري
233	جون كينيث جالبريث
117	جون لوك
117	جون هنري نيومن
171	جوناثان كراي
09، 85، 107، 234.	جيامباتيستا فيكو
148، 192، 193، 234.	جيرار دي نيرفال
41	جيراردو دي كرمونا
121	جيمس جويس

جين أوستن	د، 136، 137، 138، 139، 141، 156، 234.
جيوفاي بيكو ديلا ميراندولا	52.
- ح -	
حسن حنفي	17، 57، 219، 220.
حسين مؤنس	30، 37.
حنة أرندت	95، 213.
- خ -	
خالد بن الوليد	27، 28.
خالد بن سعيد بن العاص	26
خوان اسبالنسي	41
- د -	
دافيد هيوم	117
داني أليغيري	86، 105.
دانيال بارنويوم	75، 77، 240.
دانيال ديفو	51، 136.
دافيد بارساميان	214
دومنجو جنثال	41
دوناتيلو	52
دونالد ترامب	182
دونلد ماكديونلد	110
ديريك ولكوت	205
ديودور الصقلي	19
- ر -	
رالف والدو إمرسون	51
رانجيت غوها	203
راينهارد ماي	51
ردريق (ملك القوط الغربيين)	34
رنا قباني	237
روبرت أوبنهايمر	233
روجيه بول دروا	14، 15.
روح الله الخميني	167
رودريجو كارو	38
روديارد كبلينغ	د، 03، 133، 134، 135، 136، 234.
رونالد ريغان	181
ريتشارد بارنت	178
ريتشارد بيرتون	143، 145، 146، 147، 192، 234.
ريتشارد فاغنر	د، 150، 151، 152، 153، 154، 183.
رينيه غينون	12، 58.

- ز -	
226، 59	زيغمونت باومان
- س -	
52	ساندرو بوتجللي
87	سقراط
236، 205، 93	سلمان رشدي
172	سمير الخليل
237، 202	سمير أمين
93	سيد العطاس
209، 205، 202	سيريل ليونيل روبرت جيمس
56	سيغموند فرويد
119	سيلفان ليفي
192	سيلفستر دو ساسي
- ش -	
116	شارل دي ستوين
31، 29	شارل مارتال
48، 45	شارلمان
181	شيمون بيريز
- ص -	
237، 235، 204	صادق جلال العظم
236، 211، 116	صامويل هنتنغتون
116	صبحي حديدي
111	صدام حسين
53، 17	صوفي بسيس
- ط -	
38، 34	طارق بن زياد
20	طاليس
223، 222	طه عبد الرحمان
206	الطيب صالح
- ع -	
29	عبد الرحمان الغافقي
09، 06	عبد الرحمن بن خلدون
202، 93	عبد الله العروي
140	عبد الله لقديم
222، 221	عبد الوهاب المسيري
214	عزمي بشارة
05	علي بن إبراهيم النملة
93	علي شريعتي

علي مزروعي	169، 202.
عمر بن الخطاب	28
- غ -	
غاليلي غاليلو	52
غوتفريد فيلهلم لينينتز	51
غوستاف فلوپير	111، 135، 144، 148، 192، 193، 234، 238.
غوستاف لوبون	31
- ف -	
الفارابي	22
فاسكو دي غاما	54، 55.
فرانز جوزيف هايدن	151
فرانز شواب	193
فرانز فانون	85، 92، 93، 94، 95، 96، 122، 209.
فرانسوا رينيه دو شاتوبريان	107، 110، 146، 148، 149، 150.
فرانسيس فوكوياما	116، 211، 236.
فرناندو ماجلان	55
فريدريك الثاني	48
فريدريك برونزارا الأول	48
فؤاد عجمي	172
فولتير	61، 63، 65، 87.
فيتاغورس	20
فيكتور كوزان	06
فيكتور هوغو	105، 193.
فيل مارياني	171
فيليب العربي	12
فيليب نيمو	50، 198.
- ق -	
قسطنطين الأول	31
قسطنطين الحادي عشر	33
- ك -	
كارل ماركس	85، 94، 95، 105، 117.
الكامل الأيوبي	48
كريستوف كولومب	55
كسرى	24، 160.
كلود ديوبوسي	151
كلوفيس الأول	29
كمال أبو ديب	140
كميل دو لوكل	157

22	الكندي
230	كورنل ويست
141، 142، 176.	كونر كروز أوبراين
111	كيفن روبنز
- ل -	
151	لودفيغ فان بيتهوفن
91	لودفيغ فيتغنشتاين
55	لورنس ديفيدسون
41	ليفني بن خرسون
44	ليو الثالث عشر
52	ليوناردو دافنشي
- م -	
50	مارتن برنال
95، 213.	مارتن بوبر
51	مارتن هايدغر
166	ماريو فارغاس يوسا
23، 24، 32، 54، 61، 63.	محمد (رسول الله ﷺ)
32، 33، 53.	محمد الفاتح
12	محمد راتب الحلاق
237	محمد طه
220، 221.	محمد عابد الجابري
49	محمد مؤنس عوض
65	محمود حمدي زقزوق
54	محمود شاكر
32	مراد الثاني
241	مريد البرغوثي
167	معمر القذافي
240	منى أنيس
51، 61، 62، 64، 65.	مونتسكيو
204	مويرا فرغيسون
07	ميرسيا إلياد
85، 89، 90، 91، 92، 95، 96، 109، 115، 232، 234.	ميشال فوكو
- ن -	
107، 150، 151، 157، 178، 191، 192.	نابليون بونابرت
227، 230، 240.	نعوم تشومسكي
93، 205، 206.	نغوشي واثينغو
52	نيكولا كوبرنيك
86، 52.	نيكولا ميكافيللي

- ه -	
108	هارولد و. جليدن
48	هارون الرشيد
117	هاري براكن
110	هاملتون ألكسندر روسكلين جيب
28	هرقل
41	هرمان
44	هنري الرابع
53	هنري الملاح
51	هنري دافيد ثورو
177	هنري كرمير
94	هومي بابا
106، 164.	هوميروس
19، 11، 02.	هيرودوت
- و -	
236، 239.	وائل حلاق
74، 78، 80.	وديع سعيد
20، 43.	ول ديورانت
77	وليام جون توماس ميتشيل
136	وليام ذاكري
159، 161، 207.	وليام شكسبير
136	وولتر سكوت
- ي -	
240	ياسر عرفات
41	يعقوب بن أبااماري
53	يوحنا (ملك برتغالي)
213	يوده ما جنيس
29	يودو (دوق أكيثانيا)
159، 160، 161.	يوريبديس
35	يوريك (مؤسس الدولة القوطية)
20	يوليوس قيصر
151	يوهان سباستيان باخ
51	يوهان غوتفريد هردر
193	يوهان فولفغانغ فون جوته

فهرس الموضوعات

الصفحة	العنوان
I	شكر وتقدير
II	الإهداء
III	ملخص الدراسة
أ - ز	مقدمة
71 - 03	الفصل الأول: الشرق والغرب: من ثنائية الأرض إلى ثنائية المعنى
19 - 03	المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للشرق والغرب
12 - 04	أولاً: بني التمايز بين الشرق والغرب وأسس تشكل الثنائية
05	1. التقسيم الجغرافي
07	2. التقسيم حسب الخصائص والطابع والمزاج
09	3. التقسيم حسب الزمن
09	4. التقسيم الفيلولوجي
19 - 12	ثانياً: الشرق والغرب: في دلالة المفهومين وتطورهما
12	1. الشرق
16	2. الغرب
51 - 19	المبحث الثاني: تحولات اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب
24 - 19	أولاً: التبادلات الثقافية والحضارية المبكرة
20	1. العصر الهيليني: تشكل التصورات الأولى عن الآخر
22	2. العصور الإسلامية الكلاسيكية: لحظة التمرکز المعرفي الشرقي في الوعي الغربي
51 - 24	ثانياً: الجذور التاريخية للتوتر بين الشرق والغرب
25	1. حركات الفتح الإسلامي: إشكالية الغزو والتحرير
36	2. حركة الاسترداد الأسبانية: La Reconquista
44	3. الحروب الصليبية: حقيقة الحروب الدينية
70 - 51	المبحث الثالث: التحول نحو المركزية الغربية
59 - 51	أولاً: من التفاعل المعرفي إلى بناء التفوق الغربي
53	1. النهضة الأوروبية وتحولات المركز الحضاري
55	2. الكشوف الجغرافية وإعادة رسم حدود القوة
57	3. تشييد المركزية الغربية بوصفها معياراً حضارياً غربياً
70 - 60	ثانياً: الحداثة الغربية كمنعطف إبستمولوجي واستعماري
62	1. عصر التنوير وتعزيز الصور النمطية حول الشرق

67	2. الاستشراق وتشكيل الوعي الإمبريالي تجاه الشرق
68	3. الاستعمار الحديث وتحول الشرق إلى موضوع للسيطرة والإخضاع
71	خلاصة الفصل
127 - 74	الفصل الثاني: الشرق والغرب في فكر إدوارد سعيد: جدل المعرفة والسلطة
99 - 75	المبحث الأول: خلفيات تشكل الوعي النقدي لدى إدوارد سعيد
85 - 75	أولا: إدوارد سعيد وتجربة المنفى من الشرق إلى الغرب
76	1. سيرة المثقف: إدوارد سعيد
79	2. إدوارد سعيد خارج المكان
82	3. هجنة الهوية وتناقضات العالم
99 - 85	ثانيا: مرجعيات النقد الثقافي عند إدوارد سعيد
87	1. أنطونيو غرامشي - Antonio Gramsci
91	2. ميشال فوكو - Michel Foucault
94	3. فرانتز فانون - Frantz Fanon
114 - 99	المبحث الثاني: الشرق والغرب بين التمثيل وإنتاج الذوات
106 - 99	أولا: الاستشراق كخطاب كولونيالي في خدمة التمثيل الغربي للشرق
100	1. دلالات الاستشراق عند إدوارد سعيد
103	2. الاستشراق كخطاب في خدمة السلطة
114 - 106	ثانيا: الجغرافيا التخيلية وإنتاج صوري الأنا والآخر
108	1. الغرب بوصفه مركزا حضاريا كونيا
111	2. الشرق بوصفه هامشا دونيا
126 - 114	المبحث الثالث: توطؤ الثقافة الغربية مع الإمبريالية
120 - 115	أولا: الثقافة كفضاء رمزي لاحتواء التمثيل الغربي للشرق
116	1. الثقافة كجهاز أيديولوجي إمبريالي
118	2. خطاب العقلنة والتبرير: تحويل الاستعمار إلى ضرورة حضارية
126 - 120	ثانيا: المثقف بين التواطؤ والمساءلة
121	1. المثقف المحترف والهجرة نحو السلطة
123	2. المثقف الهاوي والتصدي لإغراءات السلطة
127	خلاصة الفصل
186 - 130	الفصل الثالث: صورة الشرق في الثقافة الغربية - قراءة إدوارد سعيد لنماذج مختلفة
153 - 131	المبحث الأول: الشرق في المتخيل الأدبي الغربي

145 - 132	أولاً: الرواية الغربية: من فضاء التخيل إلى فضاء الهيمنة
132	1. جوزيف كونراد: قلب الظلام
136	2. روديارد كبلينغ: كيم
139	3. جين أوستن: روضة مانسفيلد
142	4. ألبير كامو: الغريب
153 - 145	ثانياً: أدب الرحلة والشرق المتخيل
146	1. إدوارد ويليام لين: وصف عادات المصريين المعاصرين وأنماط حياتهم
149	2. ريتشارد بيرتون: الحج إلى المدينة ومكة
150	3. ألفونس دي لامارتين: رحلة في الشرق
167 - 153	المبحث الثاني: صورة الشرق في الفنون الغربية
160 - 153	أولاً: الموسيقى: امتزاج الجمالي بالسياسي
154	1. ريتشارد فاغنر: الأوبرا الرباعية (خاتم النيبلونج)
157	2. جوزيبي فيردي: أوبرا عائدة
167 - 160	ثانياً: الشرق في تمثيلات الفنون البصرية
161	1. الفنون المسرحية وعقيدة التفوق الغربي
165	2. السينما الغربية واستمرار الصور الاستشراقية
185 - 167	المبحث الثالث: تجليات الاستشراق في الخطاب الغربي المعاصر (الإعلامي والسياسي)
179 - 168	أولاً: الإعلام الغربي وصناعة العدو الشرقي
173	1. التغطية الإعلامية الغربية أثناء الحروب: إلقاء اللوم على الضحايا
175	2. الإسلام والإرهاب: من التمثيل العدائي إلى صناعة الخوف
185 - 179	ثانياً: تمثيلات الاستشراق في الخطاب السياسي الغربي
180	1. المهمة الحضارية في الخطاب السياسي الغربي
182	2. الخطاب السياسي الغربي وتكريس الرواية الصهيونية
186	خلاصة الفصل
246 - 189	الفصل الرابع: من الاستشراق إلى ما بعد الكولونيالية: نحو إعادة تأسيس العلاقة بين الشرق والغرب
211 - 190	المبحث الأول: سياقات التحول الشرقي من تلقي التمثيلات إلى إنتاج المعنى
203 - 190	أولاً: نقد الخطاب الكولونيالي الغربي
191	1. الآليات الخطابية لإنتاج الشرق كآخر
198	2. تفكيك المركزية الغربية
211 - 203	ثانياً: صعود الخطاب ما بعد الكولونيالي واستعادة الصوت الشرقي

204	1. المقاومة الفكرية والسياسية: من الهامش إلى الفعل
208	2. المقاومة الأدبية: سرديات الذات الشرقية
232 - 211	المبحث الثاني: من ثنائية الشرق والغرب إلى أفق الكونية
221 - 212	أولاً: مساعي تجاوز الثنائية نحو أفق الانفتاح الهوياتي
212	1. انفتاح الهوية
216	2. نموذج الدولة ثنائية القومية
232 - 221	ثانياً: العولمة ورهانات الانفتاح الهوياتي
222	1. إشكالية العولمة في الفكر المعاصر
230	2. العولمة وحدود انفتاح الهويات
245 - 232	المبحث الثالث: تقييم تحليلات إدوارد سعيد للعلاقة بين الشرق والغرب في ضوء التلقي الغربي والشرقي
238 - 233	أولاً: تلقي تحليلات إدوارد سعيد في الغرب
234	1. مسألة الاستشراق وسلطة الخطاب
234	2. إشكالية الثقافة والتواطؤ الامبريالي
245 - 238	ثانياً: التلقي الشرقي لتحليلات إدوارد سعيد
239	1. مسألة الاستشراق وتبرير الأجندات الاستعمارية
243	2. القضية الفلسطينية وحل الدولة ثنائية القومية
246	خلاصة الفصل
248	خاتمة.
255	قائمة المصادر والمراجع.
262	فهرس الأعلام.
272	فهرس الموضوعات.