الجمهورية الجزائرية الديمقراطيـــــة الشعبيـة

وزارة التعليـم العالـــــــي و البحث العلمي

جامعة باتنـــــــة 1

كلية اللغة و الأدب العربي و الفنون

قسم اللغة و الأدب العربي

نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه تخصص نقد أدبي معاصر

إعداد الطالبة :

وردة مـــداح

إشراف الدكتور:

عبد القادر دامخي

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
رحيمة شيتر	أستاذ	جامعة باتنة	رئيسا
عبد القادر دامخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مشرفا ومقررا
نادية خميس	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
عبد الغاني بارة	أستاذ	جامعة سطيف	عضوا مناقشا
قديد ذياب	أستاذ	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
محمد خليفة	أستاذ	جامعة الأغواط	عضوا مناقشا

السنة الجامعيـــــــة: 1438-1439هـ - 2017-2018

بسم الله الرحمن الرحيم

π إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا 1

صدق الله العلي العظيم

سورة الكهف الآية رقم: 84

مقدمة

قد أسال موضوع الثقافة والدراسات الثقافية حبر أقلام الدارسين والمفكرين، فإذا كانت قد حظيت في الماضي باهتمام علماء الأنثروبولوجيا، فإنها اليوم أصبحت موضوعا للعديد من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتعد هذه المرحلة مرحلة التمخضات الكبرى التي شهدت انهيار نسقٍ في التفكير النقدي، وبداية ظهور نسق مختلف يخضع لمفهوم المابعدية؛ لذلك يمكنني القول أن نظرية الثقافة ترتبط أساسا بتحديد الشكل الجديد لثقافة المجتمع المعاصر، ليتجه الدارس من خلالها لاكتشاف كيفية صناعة الثقافة واختراع الثقافات، واهتمت نظرية الثقافة بجملة من العناوين والقضايا البارزة مثل ذلك:الإستشراق، خطاب ما بعد الكولونيالية، نظرية التعددية الثقافية، الهجنة، ثقافة العولمة؛ لذلك فنظرية الثقافة ليست مجرد دراسة للثقافة، بل هي محاولة فهم الثقافة بجميع أشكالها المعقدة والمركبة وتحليل السياق السياسي والاجتماعي في إطار ما هو جلي في حد ذاته.

ولعل من الصعوبة بمكان الإلمام بنظرية مترامية الأطراف متعددة الشعاب عميقة الفكرغائرة الفلسفة كنظرية الثقافة، هذه الأخيرة التي جمعت في جعبتها ثلة جهابذة الفكر والنقد عبر العالم، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، ومن أبرز المثقفين الذين وضعوا أطر هذه النظرية:الأكاديمي الأمريكيمن أصل فلسطيني **إدوارد وديع سعيد**، الذي احتل الحيز الواسع على الرغم من وجود كوكبة من الدارسين الذين تعج بهم الساحة النقدية الأدبية العربية،هذا

لأن الخطاب الإدواردي استطاع أن يشق طريقه و يضع منهجا نقديا متميزا فلم يكن خطابا هامشيا على تخوم النقد العربي، كما يعد إدوارد سعيد من بين تلك الطاقات الأدبية التي قطعت الأشواط ما يشهد لها بالتميز فكانت تجربة نقدية متفردة تعكس أفكارا ورؤى جديدة وقراءات منتجـــــة من خلال تكلمه باسم الشرق في الغرب ومنافحته عن حق أبناء العالم الثالث في تمثيل أنفسهم وتشكيل هوياتهم الثقافية والوطنية، لذا وُصف بأنه مثال جيد للحوار بين الثقافات لأنه مقيم على حدودها المشتركة وهذا ما جعله يذهب بعيدا في مشروعـــه الثقافي والنقدي، فجاءت هذه الدراسة بمثابة موضوع معاصر له علاقة بما يُتداول في ساحة النقد المعاصر.

فإدوارد سعيد أضاف جهدا نقديا أصيلا فساهم مشروعه المتميــز-بلا شك- في إقامة خطاب معرفي شرقي حول الغرب، يتحول ليحل محل سيادة الخطاب المعرفي الغربي حول الشرق، فهو خطاب ثقافي يتسم بالشمولية من خلال نقد الذات مقابل الآخر، ولهذا يمكن أن تكون هذه الخاصيـــة من أبرز ملامح منهج سعيد النقدي في المنهج الثقافي الذي يحمل سمة العالمية، وهذه الملامح بمثابة العلامة المشكلة والمشخصة لحضوره النقدي في العالم، كما أنها توحي بخصوبة الوعي النقدي لديه.

هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن إدوارد سعيد يمتلك شخصية نقدية متميزة جديرة بالدراسة فلا نقرؤه حتى يجذبنا كما يجذبنا أصحاب الشخصيات

اللامعة، لذا ارتبط اسم سعيد بشيء غير قليل من السجال الذي تتداوله الأقلام هنا و هناك فهو ناقد ذو تجربة نقدية متفردة تثير الخلاف والجدل.

في خضم هذا الجدل والوضع المعرفي المريج، تتجلى أهمية موضوع الدراسة؛ إذْ أغراني بطرح جملة من المساءلات المنهجية حول نظرية الثقافة في الوطن العربي بخاصة لدى إدوارد سعيد، ومن ذلك مثلا مجموعة فرضيات صغرى تمخضت عنها هذه الإشكالية الكبـــــــــرى أو بالأحرى إشكالية كبرى أنتجت الكثير من الفرضيات جعلتنا نتساءل بالقول: هل نظرية الثقافة منهج في قراءة النصوص، أم حقل لتوسيع دلالات النص بالإحالة إلى الخارج؟، و هل يمكن أن يتخلى النص عن هويته لصالح هويات أخـــرى؟ ، وهل مجال قراءة النصوص تحت مفهوم نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد هو ثنائية:قراءة الرسمي والمسكوت عنه؛ أي قراءة نصوص المؤسسة؟، أم أن مجال الخطاب النقدي السعيدي هو قراءة النص من منظور قراءة الواحد المتعدد؟، وهل حصر الخطاب النقدي الإدواردي قراءته- يا ترى- من خلال نظرية الثقافة في الثنائية الطباقية (الاستعمار والمقاومة مثلا) دون التعمق في قراءة بعض الظواهر الثقافية العربية، مما جعل تحليلاته أحادية؟ وهل يعد هذا الخطاب أول من حرك الاهتمام تجاه النقد الثقافي من خلال الاهتمام بنظرية الثقافة؟، ثم هل مورست نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد من زوايا سياسية قومية أو من زوايا فلسفية فكرية؟وهل شكل إدوارد سعيد منهجا جديدا

مستحدثا من خلال تحليله للخطاب الاستعماري في الوطن العربي؟... وهل من الممكن القول أن نظرية الثقافة مورست عند إدوارد سعيد من منطلق الثنائية المتضـــــــادة: القومي/التقليـــدي، التحرر/التبعيـــة، المثاقفة/القوميـــة، الثقافة/الأمبريالية؟... ثم ماهي هذه الضجة الكبرى المعلنة ضد الخطاب النقدي الإدواردي؟ وما هي الخلفيات الإيديولوجية لأطروحات إدوارد سعيد؟.

برزت انطلاقا من جملة هذه التساؤلات وغيرها فكرة هذه الدراســـــة ونمت وتبلورت بمحاولة معالجة هذه القضايا وغيرها، بغرض الوقوف عند عتبات الثقافة الجديدة والرؤى المعاصرة من خلال تناولها لنموذج خطاب نقدي متميز وهو الخطاب السعيدي باعتباره منبعا من منابع إمداد النصوص المعاصرة بالقوة، وذلك من خلال تناول مصطلحات وإيحاءات طريفة لمواكبة الحداثة، لذلك نال هذا الخطاب حظا وفيرا من تساؤلات العقل العربي والغربي المعاصر، لهذا فهذه الدراسة النقدية تنتمـــي إلى – إن صحت تسميته- بـ"نقد نقاد الحداثة"، وهي كما أحسبها دراسة جادة عميقة جريئة دقت بابا من أبواب تلك التجارب والخطابات النقدية العربية والعالمية من خلال قراءة قراءاتها النقدية، وهنا تتجلى صعوبة الموضوع إذ يندرج فيما يطلق عليه:" نقد النقد"، وهو يحتاج إلى معرفـــة و اطلاع واسعين وإلى خبرة نقدية عميقة وأيضا إلى جهد كبير؛لأنه يتغيا الكشف عن آليات الممارسة النقدية وآثارها التي لا تنحصر في النصوص بل تمتد لتؤثر في الحاضر والمستقبل، ومن ثم كان

المنهج الأنسب لهذا الطرح هو المنهج الاستقرائي باطلاعي الواسع على مختلف مؤلفات الرجل، ثم المنهج التحليلي الذي يقضي دراسة معمقة لما جمعته من مادة من أجل الوقوف على حيثيات الخطاب النقدي الثقافي الإدواردي، كما تجنح الدراسة إلى المنهج التاريخي للإفادة من معطى الاستقصاء فيه فعرضت جميع أعماله وبينت آراء النقـاد والدارسين فيما كتب، وعمدت أحيانا إلى نقدها والتعليق عليها لما كانت الفرصة مواتية لذلك، كما أنني استعنت بالمنهج التاريخي كذلك في تعريف الثقافـة و المثقف ومفهوم النظرية و ماهية الكولونيالية و غيرها من المصطلحات الهامة.

ومن هذا المنطق سأحاول من خلال تناول أهم كتابات إدوارد سعيد بالدراسة قراءة التجربة النقدية عنده واكتشاف أهم القضايا الثقافية والنقدية المستحدثة عند إدوارد سعيد، هذه الكتابات التي تعد في نظر النقاد إضافة قيمة لا يستهان بأهميتها في مجال النقد العربي والدراسات الثقافية.

ناهيك على أن إدوارد سعيد يعد أول من قام بأول وأهم خطاب نقدي يصدع بانتمائه الصريح إلى أبجديات الخطاب ما بعد الكولونيالي إن لم يكن هو صاحب هذا المفهوم من خلال كتابه(الإستشراق المعرفة، الإنشاء،السلطة)الذي يعد كتابا مهما لقطاع واسع من النقاد والباحثين في مجال الدراسات الثقافية وتحليل الخطاب، كما حاول بعد ذلك من خلال كتابه

الموسوم بـ"الثقافة والإمبريالية " معالجة أبرز القضايا المتعلقة بنظرية الثقافة أهمها مفهوم الثقافة والتداخل الثقافي.

ومن ثم فقد حرك الخطاب النقدي عند ادوارد سعيد الاهتمام بالقضايا المتعلقة بنظرية الثقافة منذ كتبه الموسومة بـ:"الاستشراق 1978"، ويليه "العالـــــم و النص والناقد1978"، ولاحقا "الثقافة و الإمبريالية 1993"... خصوصا بعد ترجمتها إلى اللغة العربية، وبذلك يتضح أن مفهوم المثقف والناقد يتسعان في منظومة إدوارد سعيد الفكرية النقدية ليشمل الناقد الثقافي بالمفهوم الذي يشمل المفكر والمثقف والأديب والسياسي والانثروبولوجي...

من خلال هذه المعطيات تم تصميم هيكل أطروحة البحث كما يلي : فصل تمهيدي ومقدمة وثلاثة فصول وخاتمة أجملت فيها أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة ثم خُتِمت بقائمة المصادر والمراجع التي أفدت منها.

استهلت الدراسة بفصل تمهيدي يتناول موضوع "المقاربة المفاهيمية للثقافة والنظرية ونظرية الثقافة" فكان بمثابة مهاد نظري تناولت فيه تمهيد الفصل ثم تناولت مفهوم الثقافة في الحقلين المعجمي وكذلك الدلالي، كما تناولت عناصر الثقافة وسماتها وكذلك مكوناتها وأنواعها وأهميتهـــــا، وبعدها تطرقت إلى المقاربة المفاهيمية للنظرية وأصولها المعرفية، فكان هذا الفصل -بحق- مفتاحا لمسائل كثيرة في الفصول الموالية إذْ أنه مهد لما بعده من القضايا البارزة المتعلقة بالثقافة وبنظرية الثقافة.

أما الفصل الأول المعنون بـ"القراءة النقدية للخطاب الاستشراقي عند إدوارد سعيد" تناولت فيه تمهيدا لهذا الفصل ثم مفهوم الاستشراق في اللغة والاصطلاح، ثم تناولت بالدراسة مجموعة من القضايا أبرزها قضية "المستشرق و صورة المثقف الكولونيالي إذ أتناول في هذا المبحث الخطاب الاستشراقي كفضاء يحفز اللغة من خلال تحليل البنى المرئية للخطـــــــاب والكشف عن البني اللامرئية الكامنة وراء المقول والمكتوب في الخطاب الاستشراقي المقترن بأشكال الخطاب الكولونيالي، ثم تناولت مبحثا آخر بعنوان"علاقة الخطاب الاستشراقي المقترن بالخطاب الكولونيالي السلطوي"، فكان الوقوف من خلال هذا المبحث عند القضايا النظريـــــــة والجوانب التطبيقية في كتاب الاستشراق الذي تمحور حول الغرب و سبر أغوراه وخفاياه، ثم تناول فصل الدراسة موضوعا آخر يتمحور حول "علاقة الخطاب المعرفي/الثقافي بخطاب السلطة" فتطرقت فيه إلى دراسة موضوع الخطاب المعرفي الإستشراقي والإنجاز النصي بوصف الإستشراق مؤسسة تعكس كل ما هو خطاب مؤسساتي.

وفي فصل الدراسة الثاني المعنون بـ " مثقف ما بعد الكولونيالية... إدوارد سعيد و خطاب ما بعد الكولونيالية "، تناولت في هذا الفصل تمهيدا ثم مبحثا بعنوان " الخطاب ما بعد الكولونيالي...الإشكالية والمصطلح " بحيث تناول إشكالية ما بعد الكولونيالية بين الدال اللغوي والمدلول المعرفـــــي، ثم

تناولت في مبحث آخر" المفاهيم الإجرائية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في التجربة النقدية عند ادوارد سعيد " تطرقـــت من خلاله إلى أبرز الآليات في تحليل الخطاب ما بعد الكولونيالي أهمها " التمثيل، الهجنة، ثنائية الأنا والآخر...".

أما فصل الدراسة الثالث الموسوم بـ"استراتيجية قراءة النصوص عند إدوارد سعيد" فتمحور موضوعه حول قراءة صور المثقف لدى الخطاب النقدي الإدواردي، وتطرقت من خلاله إلى إشارة إدوارد سعيد إلى أهمية المثقف ودوره ومفهومه وأنماطه، كما تناولت من خلاله استراتيجية القراءة النقدية للنصوص عند ادوارد سعيد.

انتهت الدراسة بـخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت فيها الدراســة من بيان أثر الثقافة في النقد العربي وتبيان مدى نجاح الخطاب الإدواردي في إدخال مفهوم جديد للثقافة، فساهم في إخراج الثقافة والمثقف من برجهما العاجي الذي ظلا يقبعان فيه ردحا من الزمن.

لذلك تعد هذه الدراسة موضوعا معاصرا و هاما له علاقة بما يتداول الآن في ساحة النقد المعاصر، لذلك فهي تهدف إلى الوقوف عند عتبات الثقافة الجديدة والرؤى المعاصرة من خلال نموذج الخطاب النقـــــدي الإدواردي الذي يعد خطابا منفتحا على الآخر خطابا نقديا جريئا وعميقا من خلال إثارته لإشكاليات معاصرة تثير فينا حافز المساءلة.

واعتمدت بالدرجة الأولى على كتابي " الإستشراق " و" الثقافة والإمبريالية " وكذلك كتاب " العالم و النص و الناقد "، وكتاب " المثقف والسلطة " ... لإدوارد سعيد، كما اعتمدت على أهم مؤلفاته النقدية الأخرى مثل " القلم والسيف "و" الثقافة والمقاومة "و" خيانة المثقفين " و" تعقيبات على الإستشراق " ...إلخ .

أما عن أهم المراجع التي اعتمدتها أذكر:كتاب "إدوارد سعيد دراسات وترجمات" لفخري صالح، وكتاب"موقع الثقافة" لهومي بابا، وكتاب "النظرية الثقافية وجهات نظر كلاسيكية معاصرة " لتيم إدوارد، وكتاب "دراسات ما بعد الكولونيالية " تأليف: بيل أشكروفت و آخرون، بالإضافة إلى كتب أخرى تناولت في ثناياها قضايا تتعلق بنظرية الثقافة وكذلك دراسات تناولت الخطاب الإدواردي ناهيك عن بعض البحوث والدراسات والمحاورات و المعاجم.

لا أنكر زخم الدراسات والبحوث التي تناولت الفكر السعيدي بالنقد والمناقشة، وهنا ازدادت صعوبة البحث بحيث وجدت نفسي غارقة في هذا الكم الهائل من الإنجازات المعرفية والحوارات واللقاءات، حيث يحتاج هذا الوضع إلى جهد الطاقة للإحاطة بكل تلك الآراء والنقاشات،ولست أزعم أنني أحطت بكل الآراء لأنها من الكثرة بالدرجة التي يستعصي معها الإحصاء

على الدارس مهما تبلغ المحاولة الجادة المخلصة ولو أنه حاول ذلك لانقضى أجل وآجال لِتعرف هذه الدراسة طريقها إلى النور .

كما ازدادت صعوبته من حيث أن النظرية الثقافية لطالما كانت موضوعا غير رائج للنقاش في العالم العربي، ولعله من الصعوبة بمكان الإلمام بنظرية مترامية الأطرافمتعددة الشعاب عميقة الفكر، غائرة الفلسفة كنظرية الثقافة هذه الأخيرة التي جمعت في جعبتها ثلة جهابذة الفكر والفلسفة عبر العالم، ولعله من هنا تتأتي كذلك في الوقت ذاته أهمية هذه الدراسة .

من ثم فإن دراسة كهذه لم تكن من الأمور الهينة، فعلى الرغم من أن المؤلفات التي تبحث في الخطاب النقدي الادواردي وفي الدراسات الثقافية على كثرتها، إلا أنها تخاطبالقارئ والناقد المتخصص المتمكن ولا تخاطب الناقد المبتدئ المتلهف لمعرفة الجديد، زد على ذلك أنه كلما كثر النقـــــاش تعددت وجهات النظر و اختلفت؛ لذا حرصتُ كل الحرص على اجتناب التوغل في التباينات والحوارات التي من شأنها أن تضجر القـــارئ وتفسد عليه سلامة التلقي، وعلى الرغم من تلك الهواجـس والصعوبات إلا أنني استطعت تجاوزها بفضل الله عز وجل ثم بفضل توجيهات الأستاذ المشرف الدكتور عبد القادر دامخي الذي أدين له بالكثير لملاحظاته المنهجية الثمينة ولجهده المتواصل في توجيه البحـــث وتصحيح مساره، لذلك أتوجه إليه بأبلغ

آيات الشكر والتقدير والعـــرفان، كما أتمنى أن تكون هذه الدراسة قد وُفقت بعض التوفيق في إثراء المكتبة النقدية العربية والحمـــــــــــد لله.

الفصل التمهيدي

مقاربة مفاهيمية

للثقافة والنظرية ونظرية الثقافة

قد يتعذر ضبط المفهوم الذي يوحي به مصطلح نظرية الثقافة؛ لأن الهدف الرئيسي لها فهم الثقافة في شكلها المركب من خلال تصورات متعلقة بمساءلة تاريخ الثقافة ومن خلال تحليل مجموعة سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية، لذلك من أجل استيعاب مفهوم نظرية الثقافة وجب البحث في خانة المفاهيم التي رسمت جوهر النظام الإبستمولوجي (المعرفي) للتأسيس لهـــا ، ولا يتأتى هذا إلا من خلال تشريح المصطلح في محاولة الاقتراب من الموضوع المركزي وهو الثقافة للإجابة عن تساؤلات أهمها: نظرية الثقافة هل هي محاولة لتبيان أن الثقافة موجودة أم أنها مجرد دراسة للثقافة؟، أم أن الهدف الرئيسي لها هو فهم الثقافة في شكلها المركب؟؟... وليس في مقدورنا الإجابة عن هذه التساؤلات ومعالجة موضوع كهذا إلا من خلال الانطلاق من تعاريف لغوية اصطلاحية لمفهوم الثقافة .

1/الثقافـــــــــــة

أولا/مفهوم الثقافـــــــة :

لغـــــــة: جاء في لسان العرب لابن منظور في المجلد العاشر أن لفظ الثقافة في اللغة العربية "مشتق من الفعل (ثَقِفَ) فيُقال:" ثَقِفَ الشيء ثَقْفًـــــا، وثِقَافًا،وثُقُوفَةً: حَذَقَهُ ورجل ثَقْفٌوثَقِفٌ وثَقُف؛ حاذق فهم (...)و رجل ثقِفٌ لقِفٌ وثَقْفٌ لقْفٌ وثقِيفٌ لقِيفٌ بين الثقافة واللقافة(...) ورجل ثَقْفٌ لَقْفٌ إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به، ويقال ثقِفَ الشئ وهو سرعة التعلم(...)وثَقَفْتُ الشئ حذقته و

ثقِفْتُهُ؛ إذا ظفرت به قال تعالى:(فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الحَرْبِ)[1]، وثقِفَ الرجل ثَقَافَةً؛ أي صار حاذقا فطنا فهو ثقِفٌ،وثقُفٌ"[2].

وفي القرآن الكريم قوله تعالى:(واقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ...)[3]، وقوله عز وجل:(إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُواْ لَكُمُ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمُ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ)[4]،وهي بمعنى "إن يثقفكم هؤلاء الذين تسرون أيها المؤمنون إليهم بالمودة، يكونوا لكم حربا و أعداءً"[5]

وفي الحديث الشريف عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت - تصف عبد الله بن أبي بكر- :"هوغلام شابٌّ ثَقِفٌ لَقِن"[6]، قال ابن منظور:"غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ؛ أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة (...) [كما جاء في]حديث أم حكيم بنت عبد المطلب:"إني حَصَانٌ فما أُكَلَّمْ وثَقَافٌ فما أُعَلَّمْ"(...)،والثقاف والثقافة؛ العمل بالسيف قال[الشاعر]:

وكأَنَّ لمْــعُ بروقِـــــــهَا في الجَوِّ أسيافُ المُثَاقِفْ"[7].

---

[1]/ سورة الأنفال الآية رقم 54.

[2]/ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد:معجم لسان العرب.المطبعة الأميرية بولاق .مصر .ج10. ط1. 1885م. ص362.

[3]/ سورة البقرة : الآية 191.

[4]/ سورة الممتحنة: الآية 02.

[5]/محمد بن جرير الطبري:تفسير الطبري جامع البيان تأويل آي القرآن.مؤسسة الرسالة.بيروت .مج7 .ط1 . 1994. ص273

[6]/ أبو عبد الله إسماعيل البخاري:صحيح البخاري.دار ابن كثير للطباعة و النشر و التوزيع . بيروت. ط1 .2002م.ص957 .

[7]/ ابن منظور:معجم لسان العرب .ص ص 362-363.

وجاء في تاج العروس للزبيدي أن لفظ الثقافة هو من"مصدر ثَقُفَ بالضم ؛ صار حاذقًا خفيفا فطنا فهمًا فهو ثَقِفُ (...) وثاقَفَهُ مُثَاقَفَةً، ثِقَافًا وثَقِفَهُ كـنَصَرَهُ؛ غالبَهُ فغَلَبَهُ في الحِذْقِ والفَطَانَة وإدرَاكِ الشيء وفِعْلِهِ"[1].

وقد وردت لفظة الثقافة في بعض عبارات المتقدمين، فمن خلال مراجعتي لبعض تلك المراجع وجدت أن كتاب المقدمة لعبد الرحمان بن خلدون تضمن لفظ "الثقافة"[2].

وقد أشار زكي الميلاد في كتابه الموسوم بـ:"المسألة الثقافية " إلى مفهوم الثقافة محاولا تأصيله مشيرا إلى قول سلامة موسى فيقول:" فقد اعتبر نفسه أول من أفشى لفظ الثقافة، و حسْبَ قولِه[يقصد سلامة موسى] : كنت أول من أفشى لفظ "الثقافة" في الأدب العربي الحديث، و لم أكن أنا الذي سكها بنفسه فإني انتحلتها من ابن خلدون إذْ وجدته يستعملها في معنى شبيه باللفظ الأجنبي culture الشائعة في الأدب الأوروبي"[3] .

إلا أنني أرى أن الاطلاع على الاستعمال اللغوي ومعناه في المقدمة لابن خلدون يختلف بل غير متطابق مع فهمنا اليوم للثقافة التي تختزل في الفعل

[1]/ محمد مرتضى الحسين الزبيدي: معجم تاج العروس.مطبعة حكومة الكويت.الكويت.ج23. 1986. ص ص 60-63.
[2]/ ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة.المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية . الجزائر.ج1 .1991م.ص196.
[3]/زكي الميلاد : المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة.مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.بيروت.ط1 .2010.ص36.

العقلي فهي آلة تهذيب وصقل لهذا الفعل، إلا أنني لا أستطيع تجاهل فكرة أن ابن خلدون هو واضع اللبنات الأولى لمصطلح الثقافة.

وفي القواميس الحديثة نجد معنى لفظة الثقافة مرتبط بالسلوك، ففي قاموس "أوكسفورد" جاء معنى الثقافة متعلقا بـ"تهذيب العقل والذوق والسلوك والتربية والتعليم"[1]، أما في القاموس الفرنسي "لاروس" جاءت بمعنى" التعليم والتربية"[2].

من الملاحظ أنه لا يوجد اختلاف بين التعريفين للثقافة من حيث ارتباطها بوسائل مقيدة بالتربية والتعليم، إلا أنني أجد تعريف الثقافة الذي يتضمنه معجم "لالاند" أكثر عموما فهي"تطور(أو نتيجة تطور) بعض الملكات، ملكات العقل أو الجسد، بدربة ملائمة(...)، وبنحو عام [تعني] ميزة شخص متعلم و كان قد طوَّر بهذا التعلم ذوقه، حسه النقدي و حكمه"[3].

إصطلاحا:تعود جذور كلمة ثقافة من حيث الدلالة الأصلية إلى لفظ (culture)"الذي يحمل مجموعة من المعاني كالسكن والتهذيب إلى درجة العبادة"[4]، كما"استخدمت مجازا مع الحكيم اليوناني شيشرون كغاية

[1]/ قاموس اكسفورد1955 : تر: الطاهر الخميري ضمن كتابه " مكافحة الثقافة". سلسلة كتاب البعث تونس.دط. 1957 .ص 12 .

[2] /Larousse : dictionnaire de français .Librairie. Paris. 2004. p103

[3]/ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية. تر: خليل أحمد خليل.بيروت. عويدات. بيروت .مج أ. ط2 .2001. ص241

[4]/ ويليامز ريموند: معجم الكلمات المفاتيح .تر: نعمان عثمان. المركز الثقافي العربي.بيروت. ط1 .2007. ص 94.

للفلسفة، تعمل على تثقيف الذهن وزراعة العقل وتنميتهculture aimai "[1] ؛أي أن مصطلح الثقافة قد حافظ على الدلالات المشتقة منه،"كتنمية العقل وغرسه بالذوق وتزيينه بالمعرفة عند فولتير أو العمل الذي يبدله الإنسان لغاية تطويرية سواء كانت مادية أو معنوية مع طوماس هوبر"[2]،فكأنما المعنى الحقيقي للفظ الثقافة المرتبط بشق الأرض وغرسها وما إلى ذلك من أعمال لخدمة الأرض لتجود بخيراتها، فكذلك العقل هو شبيه بالأرض فمتى عُنِيَ به وغُذِّيَ بالعلم والمعرفة جاء على الإنسان بسلامة التفكير القويم.

ومن ثم فالتعريف المجازي للفظ الثقافة هو قريب إلى حد ما من التعريف الحقيقي لها، فالثقافة إذن هي إخصاب العقل واستثمار قدرته مثلما تستثمر الأرض للفلاحة، فنتج عن هذا التعريف تزايد الاهتمام بالعقل عن طريق التعليم لتصبح الثقافة وسيلة الإنتاج العقلي فتختزل الفعل العقلي لتصبح الثقافات حينها تابعة للأنظمة الأقوى من حيث الفعل العقلي للثقافة.

إلا أن مفهوم الثقافة قد اتسع وشمل مجالات أوسع مع علماء الأنثروبولوجيا، أشهرهم الأنثروبولوجي البريطاني *إدوارد تايلور* في كتابه الموسوم بـ"الثقافة البدائية" سنة 1871، فتشكلت بذلك محطة حاسمة في تاريخ مفهوم الثقافة، بحيث عرفها تايلور بوصفها "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات

[1]/ معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي . سلسلة عالم المعرفة . الكويت.ع115. 1975 .ص 29.
[2]/المرجع نفسه.ص 48.

الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع"[1]، فهو تعريف شامل بحيث أصبحت الثقافة تمس كل هذه المجالات من فن وأخلاق وسلوكات وقوانين وعادات وقدرات،إلا أنه من الملاحظ أن مفهوم تايلور للثقافة يندرج ضمن " تعميم مكتسبات الفرد ماديا ومعنويا، بينما هدف الثقافة هو خدمة الإنسان من حيث تقويم سلوكه وتهذيب أخلاقه تهذيبا إنسانيا يقتضي إرضاء الضمائر الواعية ومتطلبات الشرائع السماوية والقوانين الوضعية للصالح العام،وليس كل مكتسب يعد من الثقافة؛ لأن هناك مكتسبات رديئة في ذاتها"[2] خاصة تلك المكتسبات التي لم تُهَذبْ وتُقَوَّمْ بالتربية والتعليم وكذلك الممارسة والإتقان، فتجعل صاحبها يقبع تحت"وطأة التقليد الأعمى في جميع ما يقرأ ويسمع وقد تأكد أن المعلومات التي لم يهضمها ناقلها سرعان ما تزول، ويصبح صاحبها أجهل من حذائه، ولعل أصدق دليل على ذلك قول ادوارد هيريوت:الثقافة هي مايتبقى عندما يُنسى كل شيء"[3]، إذا فهي بهذا تتعلق بإدراكنا المرتبط بالسلوك الفردي ضمن السلوك الاجتماعي، ليتحول المثقف إلى قوة إدراكية واعية داخل مجتمعه.

كما أنني ألاحظ أن هذا التعريف الأنثروبولوجي لدى تايلوررغم شموله لكثير من المجالات، إلا أنه لم يشمل كل عناصر الثقافة بمفهومها الحديث في

[1] /Edward Taylor : primitive culture. new York .prentano .1924.p01

[2]/ محمد عبد الكريم الجزائري: الثقافة ومآسي رجالها.شركة الشهاب للنشر. الجزائر. د.ط .دت. ص72

[3]/ المرجع نفسه. ص 16.

الوقت الحاضر، إذْ أنه لايدرج الاقتصاد كعلم يدرس علاقات الإنتاج كما لا يدرج العلوم بتطبيقاتها التكنولوجية.

ثانيا/عناصر الثقافـــــــــة:

إن تعريف الثقافة بمفهومها الإيجابي الذي أشرت إليه سابقا يحتاج إلى تحديد أهم العناصر الجوهرية في تركيب الثقافة بوصفها مركب إنساني يتعلق بحياتــه الاجتماعيـــة والروحيـــة"تتـــكون من ثلاثــة عناصـــــر:عنصر طبيعـــــــي،وعنصروراثـــي، وعنصر اكتسابـــــي .

أ/العنصر الطبيعي :هو صفة فطرية توجد في الإنسان بالطبيعة وليس له اختيار في اختيارها وإيجادها(...).

ب/ العنصر الوراثي:هي صفة تنتقل إلى الجنين عن طريق أبويه وأجداده(...).

جـ/العنصر الاكتسابي: وهي كل مايتأثر به جسم الإنسان وعقله وشواعره عن طريق الاكتساب والاختيار بعد ولادته(...)ويتفرع عنه ثلاثة روافد جغرافي واجتماعي وغذائي واجتماعي"[1].

فهي عناصر ثلاث يمكن إجمالها في عنصرينأحدهما مادي والآخر معنــوي، وتتسم بالعديد من الخصائص والسمات منها:

[1]/المرجع السابق. ص ص25-26.

سمات عامة: هي سمات يشترك فيها كل أفراد المجتمع؛ أي تلك الملامح العامة التي يتميز بها مجتمع من المجتمعات كاللغة، العادات والتقاليد، الدين، فهي كل ما تتسم به روح الجماعة والمجسدة في التماسك الاجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد.

سمات خاصة: تتعلق بمجموعة معينة من أفراد المجتمع؛ أي أنها تتعلق بطبقة اجتماعية معينة، فهناك اختلاف مثلا بين ثقافة الطبقة الارستقراطية وخصوصياتها وبين طبقة العامة أو المتوسطة.

سمات بديلة/غير ثابتة :هي بعض البدائل والمتغيرات التي تظهر حديثا في مجتمع ما، كابتكار أشكال جديدة للِباس أو طرائق مستجدة لإعداد الطعام، بحيث أنها متغيرات مستحدثة لم تكن موجودة من قبل في المجتمع، فيكون الخيار مفتوحا أمام الإنسان في تبنيها أو في تركها.

ثالثا/خصائص الثقافـــــة:

يمكننا القول –بناء على ما سبق ذكره- أن الثقافة ذات *خاصية مادية* وكذلك ذات *خاصية معنوية*، وتشمل كل ما نتج عن الجهد الإنساني سواء العقلي أوالفكري؛ لذلك توصف الثقافة بأنها ذات سمة إنسانية فهي من صنع الإنسان بحيث تؤثر العناصر المادية في مفاهيم الأفراد وقيمهم واتجاهاتهم وعلاقاتهم.

إلا أنه من المهم ذكر أن العناصر المادية مرتبطة بالعناصر المعنوية إرتباطا وثيقا، بحيث أن أي تغيير قد يمس العناصر المادية يتبعه بالضرورة

تغيير في العناصر المعنوية، لذلك فلاجرم من القول أن الثقافة من سماتها الحركة والتغيير، وهذا بشكل دائم وسريع.

كما تعد *التراكمية* من ضمن أهم خصائص الثقافة؛ لأنها تتسم بطابع تراكمي تاريخي، فهي تقوم بالانتقال من جيل إلى جيل في صور مختلفة واضحة و مختلفة في شكل خطابات، هذه الأخيرة التي تعد في الحقيقة ذات"دلالة مضمرة(...)دلالة ليست مصنوعة من مؤلف، لكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كُتَّاب وقُرَّاءْ،يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير والنساء مع الرجال والسيد مع المسود (...)هذه الأنساق الثقافية التي تَعْبُرُ العقول والأزمنة فاعلة ومؤثرة "[1].

ومن خصائصها كذلك *التنبؤية؛* لأنها تعمل على تحديد سلوكيات أفراد المجتمع و أساليبه وطرائقه في العيش، وبذلك هي تمتلك قدرة التنبؤ بالممكن صدوره من قبل فرد من أفراد مجتمع معين .

وبهذا تكون الثقافة أوسع من مجرد الإبداع الأدبي والفني أوالفكري، لتصبح حاضنة لإبداعات وابتكارات جديدة لوسائل وأساليب وأدوات وطرق عيش مبتكرة أو منقولة تشبع حاجات ضرورية أوتكون كمالية تتوخى الترفيهوالتزيين والتجميل هادفة " في كل حال الى تيسير الأمور وتيسير

[1]/ عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية.المركز الثقافي العربي.بيروت. ط3. 2005 .ص79.

الحياة وحل المشكلات وحفظ المآثر والمنجزات وإشباع الرغبات وتلبية الأشواق "[1].

كما أن الثقافة توسم بخاصية *القابلية للانتشار* من خلال عناصر اللغةووسائل التواصل وهذا مايجعلها تنتقل من فردالى آخر أو من جيل إلى جيل آخر، ولهذا يمكن القول أيضا أن الثقافة يتم اكتسابها عن طريق التفاعل بين الأفراد أو عن طريق التعلم؛ لذلك توصف بأنها مكتسبة "بوصفها إنتاجا (...)؛ لأن الثقافة ذات طبيعة اتصالية، والتفريق بينها وبين فعل الاتصال ماهو إلا تفريق عشوائي وتعسفي، فالثقافة تحدث بالاتصال والاتصال يحدث بها"[2].

ولا غرو من القول أن هذه العناصر كلها هي عوامل تركيب الثقافـــــة، هذا التركيب الذي يحتاج إلى شرط جوهري هو "تنظيم العناصر الثقافية في وحدة عضوية(...)ومن زيادة القول أن نقرر أن هذه العملية تتم تلقائيا وبصورة عادية،فإذا ما واصل مجتمع معين تطوره الطبيعي فإنه يؤدي عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة تمثل ثقافته وليس هذا منهجايقوم على أساسه تنظيم الثقافة وإنما هي ظاهرة، فإذا أمكننا أن ندرك ميكانيكية الظاهرة أمكننا أن نتصور المنهج"[3].

[1]/ عبد الرحمان بسيسو : الثقافة و الهوية . وزارة الثقافة (ورشة العمل). غزة. 16 افريل 2005 .ص3
[2]/ عبد الله الغذامي: النقد الثقافي. ص 26.
[3]/مالك بن نبي : مشكلة الثقافة.تر : عبد الصبور شاهين . دار الوعي . الجزائر. ط1. 2013.ص 62.

رابعا/مكونات الثقافـــــــــة :

تتكون الثقافة من مكونات رئيسية أهمها:المكونات المادية، المكونات الفكرية ، المكونات الاجتماعية.

1/ المكونات المادية: ويقصد بها كل ما يستعمله الإنسان في حياته اليومية من مسكن وملبس ومباني وغيرها.

2/المكونات الفكرية: هي جميع الأفكار الثقافية المشتركة ضمن أفراد المجتمع الواحد وتشمل الأفكار واللغة والفن والدين والعلم، وليس بالضرورة أن تتشابه كافة الأفكار الثقافية العامة معا خصوصا في المجتمعات المتكونة من أفراد لهم ثقافات مختلفة، وعادةتمتاز هذه المكونات بصعوبة تغييرها بحيث لا يمكن تغيير شيء فيها بسهولة.

3/ المكونات الاجتماعية: هي جميع الأفكار الثقافية التي يتميز بها مجموعة من الأفراد بشكل خاص، وتتمثل في البناء الاجتماعي وهو هيكل مجموعة من الأفراد في المجتمع الواحد، وتشتمل على العادات والتقاليد والأعراف والقوانين.

4/المكونات الأساسية للثقافة:

-الأفكار:هي النتائج المتحصل عليها من خلال معالجة الدماغ للبيانات المتحصل عليها من البيئة الاجتماعية المحيطة،فالثقافة هي مصنع للأفكاروالمثقف صانعها؛ لذلك نجد انطونيو غرامشي يرى أن"من طبيعة

الإنسان أن يفكر إلا إذا كان مصابا بالعته"[1]، لذلك يمكنني القول"أن الأفكار في حياة المجتمع تتجلى في صورتين: فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة تجعل النمو الاجتماعي صعبا أو مستحيلا"[2]، ولهذا باستطاعتي القول أنه من خلال ارتباط الثقافة بالفكرة يمكن تمييز ثلاثة أنواع لها، فهناك ثقافة حية وأخرى ميتة و هناك ثقافة مميتة.

"فالأولى[*الثقافة الحية*]أقصد بها الوفاء للنماذج المثالية في العالم الثقافي الخاص بمجتمع ما وعدم الانحراف عن النماذج الأصلية والحفاظ على الثوابت والأفكار الموروثة.

أما *الثقافة الميتة* فهي الثقافة التي استندت على الفكرة التي بها خذلت الأصول؛ فكرة انحرفت عن مثلها الأعلى والتى ليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية"[3].

وهناك نوع ثالث وهو *الثقافة المميتة* وهي تلك الثقافة المتشبعة بأفكار مميتة قاتلة،كما يسميها المفكر الجزائري *مالك بن نبي* وهي الثقافة التي

[1]/ جاك تكسيه: غرامشي دراسة و مختارات.تر:جميل صليبا و ميخائيل إبراهيم مخول.منشورات الثقافة و الإرشاد القومي.دمشق.دط.1972.ص82.
[2]/مالك بن نبي : مشكلة الثقافة. ص 14.
[3]/ مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.تر:بسام بركة.دار الفكر.دمشق.ط1. 1988. ص153

تتبنى"الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي"[1].

-العادات : هي الطرق المعتادة التي يؤدي بها أبناء مجتمع معين حاجاتهم المختلفة؛ "فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع يغذي حضارته ويحمل أفكار العامة وكل هذه الأفكار منسجمة في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة"[2]

-اللغة:هي عبارة عن مجموعة من الرموز الكلامية المتفق عليها والتي يستخدمها الأفراد بغرض التواصل والتفاعل فيما بينهم، فاللغة كما يقول غرامشي:"تحتوي على عناصر العالم و عناصر الثقافة"[3]؛ لذلك"ربما تكون اللغة بوصفها مؤسسة تحدد انتماء الأفراد لثقافة معينة، وربما تكون علاقة كل فرد بلغته هي جوهر العلاقة التي تساعده على تملك ثقافة معينة، وهو الأمر الذي يعني أن التمكن من اللغة مدخل لاغنى عنه للتمكن من الثقافة،وأن الأنماط اللغوية ليست مجرد أنظمة وأشكال فحسب وإنما هي عوالم بشرية، وبيوت مكتنزة بأشكال الحياة؛ أي الثقافة"[4].

-القانون: يمثل القانون قيمة التنظيم الاجتماعي للسلوك الإنساني بحيث يحدد مايجب على الفرد عمله ومايجب تركه والامتناع عنه.

---

[1]/ المرجع السابق: ص ن.
[2]/ مالك بن نبي : مشكلة الثقافة .ص 78.
[3]/جاك تكسيه: غرامشي دراسة و مختارات.ص143
[4]/ عبد الرحمان بسيسو: الثقافة و الهوية .ص 03

- الأعراف: هي ما تعارف الإنسان عليه حتى أصبحت مُلزمة للأفراد داخل المجتمع.

خامسا/أنواع الثقافـــــــة :

للثقافة أنواع متعددة ومختلفةتختلف وتتباين وفقا للموضوعات التي تقوم بتناولها، وأبرز أنواع الثقافة مايلي :

1/الثقافة السياسية: هي الثقافة التي تشتمل على معرفة التفاصيل والنظريات والظواهر السياسية وأخبار الدول والعلاقات الدولية،لأنها تتعلق بنُظُم الحياة السياسية سواء داخل بلد معين أو خارجه، بحيث تهتم بأمور الناس وقضاياهم المصيرية، فتتناول كل مايشغل بال أفراد المجتمع كموضوع الحرية والديمقراطية ومايشبه هذا من الموضوعات، "وهذا المفهوم للثقافة السياسية انبني في سياق بلوغ البلدان المستعمرة استقلالها (...)، وفي هذا المستوى الأول من التفكير يكون مفهوم"الثقافة السياسية" وثيق الصلة بما كان يسمى سابقا الطابع القومي (...) .

ويمكن أن تتبدى لنا تصورات السلطة والقانون والنظام متفارقة بعمق إذْ تحددها علاقاتها بالعناصر الأخرى في الأنساق الثقافية المعنية،[فـ]لايوجد

السياسي بوصفه مقولة مستقلة للفكر والفعل،بصفة كونية،(...) وليس في كل مجتمع بالضرورة ثقافة سياسية يعترف بها وتنقل على أنها كذلك"[1].

وتتضمن الثقافة السياسية نوعين رئيسيين،بحيث نستطيع من خلالها التمييز بين أنواع من المثقفين، هما:

أ/ثقافة التجديد و التغيير:وهي ثقافة تدفع أبناء المجتمع نحو التحرك والانطلاق والسعي الجاد للتغيير والإصلاح، ثقافة تهدف إلى بناء الفرد الديناميكي فتدعو بذلك إلى مبدأ الفعالية والتجديد ،"فلن تنهض الأمة إلا بالتجديد فهو ضروري لها إذا ما أرادت اللحاق ببقية الأمم"[2].

والتغيير السياسيهو بالضرورة تغيير ثقافي، إذْ أن التغيير في البنى السياسية والإقتصادية أو الاجتماعية لابد أن يشمل التغيير في التصورات الثقافية للمجتمع، هذا التغيير الذي لا يتجسد إلا من خلال أفراد المجتمع بوصفهم طاقات اجتماعية مؤثرة في بناء الإنسان وفي حضارته وثقافته وسياسته بشكل فعال، و"كل طاقة اجتماعية تصدر حتما من دوافع القلب ومن مسوغات وتوجيهات العقل، ومن حركات الأعضاء"[3]، فتلك هي العناصر الأساسية في توجيه الأفراد داخل المجتمعات لإنتاج الفعالية، ولذلك فالفرد يؤثر في محيطه الاجتماعي، ومن ثم السياسي، بعناصر أربع:

---

[1]/دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية.تر:منير السعيداني.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1. 2007
ص ص 174-175

2/محمد عمارة:الإسلام وضرورة التغيير. دار كتاب الامة. الجزائر. دط. 1997 .ص 11 .

[3]/ مالك بن النبي: حديث في البناء الجديد. المكتبة المصرية .بيروت. دط .دت. ص 113

1. الفكـــــــــــر
2. العلـــــــــــم
3. المـــــــــــال
4. الجســـــــــد

ففيما روى الترمذي في سننه عن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:(لا تزول قدما عبد يوم القيامة، حتى يُسْأل عن أربع:عن عمره فيم أفناه؟ و عن علمه ماذا عمل به؟ و عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه؟ وعن جسمه فيم أبلاه؟][1].

ب/ ثقافة الكُمُون: هي ثقافة تكرس روح التبعية والخوف والتراجع والاستهلاك فقط فهي ثقافة صانعة الفرد الكامن، ليصبح المجتمع حينها يعاني من" انتقام رهيب تصبه الأفكار التي استعارها من أوروبا دون أن يراعي الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية، مما أدى إلى تدهور في قيمة الأفكار الموروثة و تدهورا في قيمة الأفكار المكتسبة ما أنتج ضررا فادحا في نمو العالم الاسلامي[على سبيل المثال]أخلاقيا و ماديا"[2].

فثقافة الاستهلاك البحت والتي تعرف بغياب الفعالية هي ذات تأثير سلبي على الفرد ذاته بالدرجة الأولى المتشبع بفكرة العدمية ولا وجود له في عالم الفكر والإبداع، فهو مصاب بشلل فكري اذْ يتجمد الفكر ويتحجر، لذلك

[1]/ عمر سليمان الأشقر: اليوم الآخر القيامة الكبرى. دار النفائس للنشر و التوزيع. الأردن. ط6. 1995. ص 217
[2]/ مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ص 159

فالضرورة هي"الحاجة إلى العناية بفكر الإنسان(ثقافته)، والعناية بتوجيه عمله ليحقق الفعالية القصوى"[1].

وحينما يتعرض النشاط الاجتماعي الى حالة من الركود في دائرة من الفوضى، يصير بعدها مجتمعا مشلولا غير قادر على تجاوز مرحلته التاريخية بل غير قادر على القيام بدوره الحضاري فيعيش بذلك مرحلة العمى الحضاري ليلجأ حينها الى التقليد فيتحلى بعباءة المغلوب .

2/ الثقافة الإجتماعية:

هي تلك الثقافة التي تتناول المجتمع و سلوكيات أفراده كما تتناول أعرافه و تقاليده التي يبني الفرد حياته بموجبها بما يضمن سعادته وراحته في ظل القوانين التي يتمسك بها أبناء المجتمع الواحد، وعلى هذا الأساس جاء تعريف مالك بن نبي للثقافة" بأنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الانسان المتحضر"[2].

[1]/ بدران بن مسعود بن الحسن: الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصرأنموذج (مالك بن نبي).مكتبة بن مرابط للنشر و التوزيع.الجزائر.دط.2015.ص31.

[2]/ مالك بن نبي : شروط النهضة.تر: عبد الصبور شاهين. دار الفكر للطباعة. دمشق-سوريا. دط. 1986. ص 83.

و من ثم نستخلص نوعان للثقافة الاجتماعية يتلخصان في: الثقافة الإيجابية و الثقافة السلبية.

1- الثقافة الإيجابية:

هي ثقافة اجتماعية تحثأفراد المجتمع على تحكيم القيم والمثل النبيلة كالتكافل والألفة؛ فتعمل الثقافة بهذا المعنى على نشر روح المسؤولية والعطاء من أجل تغيير الواقع إلى الأفضل و لتجعل الفرد " يتمتع بطاقة حيوية بيولوجية، لكن ما إن يبدأ باستعمال إدراكه يكيّف بفضل التوجيه الثقافي ليتحول إلى شخص يستخدم طاقته الحيوية بشكل إيجابي ليشارك مجتمعه في فعل التحضر"[1].

2- الثقافة السلبية:

هي ثقافة تدعو إلى الانعزال و زرع روح الهزيمة والطاقات السلبية مما ينتج عنه التفكك والتشتت بين افراد المجتمع الواحد " فيظهر تبعا لذلك نوعان من خيانة المجتمع: نوع يهدم روحه و آخر يهدم وسائل "[2]، لينتج بذلك الثقافة الهدامة.

3/ الثقافة الدينية/التربوية:

المفكرون هم أكثر الذين خلصوا إلى أن مفهوم التربية يتلخص فيأنها "العملية التي يسعى بها المجتمع إلى أن يفتح حياته لجميع أفراده ليمكنهم من

[1]/ مالك بن نبي: ميلاد مجتمع . دار الفكر. دمشق. ط 9 . 2012 .ص100.
[2]/ المرجع نفسه: ص 42.

المساهمة فيه"[1]، كما يراها البعض أيضا "بأنها التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب ونتائج السلوك التي يشترك جميع أفراد مجتمع معين في عناصره المكونة و يتناقلونها"[2]، لكن هل معنى ذلك أن غرض التربية هو نقلها للثقافة؟ أم أنها الثقافة ذاتها ؟، وهذا ما يجيب عنه المفكر الجزائري *مالك بن النبي* بالقول:"أنه إذا ما تصورنا التربية في نطاق المصطلحات أمكننا أن نلخصها في كلمة واحدة هي: الثقافة"[3].

ومن ثم فمدلول الثقافة من خلال أبرز المجالات الحيوية في المجتمع وهي التربية والدين – و إنني أرى أنهما متلازمان- فالثقافة توصف بأنها توجيهية ؛ لأنها تدفع أفراد المجتمع باتجاه القيم والأهداف الرسالية السامية بحيث تتناول موضوعات دينية كموضوع العبادات (الصلاة ، الصيام...) أو كالموضوعات العقائدية والأخلاقية.

لذلك" إذا حاولنا أن نحدد الثقافة بمعناها التربوي يجب أن نوضح هدفها وما تتطلبه من وسائل التطبيق، فأما الهدف فيتمثل في أن الثقافة ليست علما خاصا لطبقة من الشعب دون الأخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من أضرب التفكير و التنوع الاجتماعي وعلى الأخص إذا كانت الثقافة

[1]/ ت.س.اليوت : ملاحظات نحو تعريف الثقافة .تر: شكري محمد عياد. الهيئة المصرية العامة للكتاب .مصر. دط. 2001 .ص 139 .
[2]/ احمد بن نعمان: هدي الثقافة. شركة دار الأمة .الجزائر. ط1. دت. ص 21.
[3]/ مالك بن نبي : ميلاد المجتمع. ص 62.

هي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية"[1].

4/ **الثقافة الاقتصادية/ الصناعية**:

هي تلك الثقافة المرتبطة بكل ما يتعلق بالاقتصاد وكذلك بالمستوى الاقتصادي للبلاد، فتتناول بذلك موضوعات لها علاقة بالاقتصاد والاستثمارات والبورصة والعملات والأسهم وغيرها.

إن مفهوم الثقافة الاقتصادية والصناعية " الذي سرعان ما شهد نجاحا كبيرا ليس من ابتداع العلوم الاجتماعيةقد انحدر من عالم المؤسسة، وظهرت العبارة في الولايات المتحدة أول مرة خلال السبعينات وكان يعتقد أن موضوع ثقافة المؤسسة [أو الثقافة الصناعية]يسمح بالتشديد على أهمية العامل البشري في الانتاج (...)، وقد لعب الخطاب التسييري [الإداري] على تعدد معاني كلمة "ثقافة" رغم هيمنة المعنى الانثروبولوجي، ولكن الاستخدام الانثروبولوجي الأكثر توظيفا هو الأكثر قابلية للنقد، ذلك الذي يحيل على تصور الثقافة فيجعلها ضمن عالم مغلق (...)،هذا التصور الاختزالي للثقافة يفترض أنها محددة لمواقف الأفراد و سلوكاتهم "[2].

[1]/ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة .ص 77.
[2]/ دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية .ص ص 175 – 176.

بالتالي فإن المفهوم الإداري والاقتصادي للثقافة ليس "مفهوما تحليليا بل تلاعبا إيديولوجيا بالمفهوم الإثنولوجي للثقافة، هدفه شرعية تنظيم العمل داخل كل مؤسسة، وتزعم المؤسسة أنها تحدد ثقافتها مثلما تحدد الوظائف بحيث يكون قبول الوظيفة قبولا لثقافة المؤسسة"[1].

5/ **الثقافة التاريخية**:هي ثقافة ترتبط بتاريخ مجتمع معين بداخل أمة ما، فتتناول الأحداث الماضية له وتسلط الضوء على الحضارات العابرة كما أنها تهتم بالحديث عن المعالم التاريخية والأثرية وكذلك الثورات والشخصيات التاريخية البارزة.

لذلك لا يمكن ان نتصور تاريخا بلا ثقافة، والشعب الذي فقد ثقافته قد فقد حتما تاريخه، فالثقافة "يجب أن نحددها كعامل تاريخي لكي نفهمها كنظام تربوي تطبيقي لنشره بين طبقات المجتمع"[2]، لهذا حدد الدكتور رضوان السيد مفهوما للثقافة من خلال ربط التطور الثقافي بالتطور التاريخي لأي مجتمع فيقول:أن "الثقافة هي التعبير عن كلية حركة المجتمع بأنها صورة حركة المجتمع البشري ماضيا و حاضرا وفي المستقبل، غير أن الثقافة بهذا المعنى المجرد ليس إلا صورة تطور مجتمع عينه أقصد أن كل مجتمع يمتلك صورة لتطوره الثقافي التاريخي"[3] .

[1]/ المرجع السابق. ص 177.
[2]/ مالك بن نبي: شروط النهضة .ص 85.
[3]/ رضوان السيد:المسألة الثقافية في العالم العربي والإسلامي .دار الفكر. دمشق. ط2. 2001 .ص 30.

وهناك من يرى أن الثقافة هي جملة تطورات داخل المجتمع أمثال *فرانزبواز* الذي يعرفها من مبدأ"كونها تشمل على كل مظاهر العادات الاجتماعية في كل مجتمع وهي ردة فعل الفرد في تأثره بعادات الجماعة التي يحيا فيها و نتاج الأنشطة البشرية المختلفة في المجتمع"[1].

سادسا/أهمية الثقافـــــــة:

تحتل نظرية الثقافة والدراسات الثقافية مساحة عريضة من الاهتمام اليوم في زمننا المعاصر؛فقد حضيت بشيوع واسع لما تتسم به من أهمية تتمثل في:

- أن الثقافة تعد وسيلة إشباع حاجات الأفراد البيولوجية من خلال امدادهم بأنماط سلوكية مشتركة.

- كما تتيح الثقافة سبل توطيد الأواصر والتعاون بين الأفراد المجتمع الواحد واكتسابهم من خلالها القدرة على التأقلم مع المواقف والتحديات التي تواجههم.

- كما أنها تهيء العيش الكريم للأفراد مع إكسابهم الشعور بالوحدة والتماسك.

- والثقافة أيضا تعد وسيلة لتسهيل سبل التفاعل والتواصل الاجتماعي بين الأفراد ولهذا ربما ينتج الصراع الذي يصيب المجتمعات وهذا من خلال بث روح المشاركة، كما أنها تعد دافع الأفراد لتأدية الدور التربوي المنوط بهم.

[1]/ إيكه هولتكرانس:قاموس الأنتنولوجيا والفلكلور.تر: محمد الجوهري .دار المعارف . مصر. دط. 1973. ص 145.

- فالثقافة إذا هي المفتاح الدلالي إلى مستوى رقي أفراد مجتمع ما من النواحي الفكرية والاجتماعية والأدبية، لذلك فالثقافة هي وسيلة صقل لشخصية الفرد وصهرها في بوتقة التنمية والرقي الحضاري والرخاء الفكري.

- الثقافة بهذا المعنى هي تحفيز للعنصر البشري على التحلي بالروح الإيجابية، كما تزيد مستوى الوعي الثقافي الفردي، ومن ثم فهي تساهم في تقويم ودعم الحياة الاجتماعية.

أولا/المقاربة المفاهميـــــــة للنظريـــــــــــــة:

1/**المقاربة اللغوية للنظرية**: النظرية مشتقة من الفعل (نَظَرَ) والنَّظَرْ كما جاء في المعجم اللغوي "لسان العرب"*لابن منظور*هو:"تأمُّلْ الشئ بالعين(...)والنَّظَر؛ الفكر في الشئ تقدره و تَقِيسُهُ منك (...)، والنظر يقع على الأجسام و المعاني، فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني"[1]، و"يقال في هذا الأمر نَظَرٌ؛ أي مجال للتفكير لعدم وضوحه (...) والنظرية جمع نظريات؛ قضية محتاجة إلى برهان لإثبات صحتها "[2]، فالنظر هو محاولة الفهم وتقصي المعنى وحقيقته بالفهم والتجريب والاختيار.

[1]/ ابن المنظور : لسان العرب. دار صادر. بيروت. مج5. دط. دت.ص ص 216-218 .
[2]/ لويس معلوف: المنجد في اللغة و الاعلام. المطبعة الكاثوليكية.بيروت. مج1. ط 19 . دت. ص 817

وجاء في القرآن الكريم قوله عز وجل:(قُلْ اُنْظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالَارْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَ النُّذُرْ عَنْ قَوْمٍ لَا يُومِنُونِ)[1]، بحيث تكررت الدعوة إلى النظر في تركيب الإنسان والحيوان والنبات وحال الحضارات في عشرات السور القرآنية، يقول ابن تيمية في الفتاوي الكبرى: " والنَّظَر جنستحته حق وباطل ومحمود ومذموم"[2] يشترك فيه العقل والحواس جميعا.

وبالرسم الفرنسي théorie تعني "المعرفة البحتة الخاصة بشيء معين وهي معرفة لامادية بعيدة عن التطبيق كما أنها مجموعة قوانين أو آراء تمس مجالا من المجالات"[3].

كما نجد تعريف النظرية في الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي يتلخص في كونها" بناء فكري شامل يرتبط فيه النتائج بالمبادىء أو بالمقدمات وهي كلمة مشتقة من اليونانية (يتوريا) ومعناها النظر والتأمل، فاليونانيون بدؤوا فلسفتهم بالنظر إلى الكون لمعرفة حركة الكواكب والأفلاك ، وفي عصر النهضة بدأت المعرفة العلمية بالظهور وفق قوانين ومعايير جديدة ودقيقة فأطلق تعبير النظرية على ذلك النوع من المعرفة الذي يفسر جوانب من الواقع،وتستعمل كلمة نظرية للدلالة على ماهو نقيض للمعرفة السطحية أو

[1]/ سورة يونس:الاية 101

[2]/ أحمد ابن تيمية: مجموع فتاوي(كتاب علم السلوك). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.المملكة العربية السعودية.مج 10.دط. 2004.ص486.

[3] /Larousse : dictionnaire de francais . p 421 .

العامة وعلى كل معرفة تقوم على منهج ونظام مرتبط بمفاهيم دقيقة، وهي إشارة إلى رأي يطلقه فيلسوف على مسألة معينة"[1].

فالنظرية "هي مجموعة من المفاهيم والفرضيات والقوانين المرتبطة عضويا ومنطقيا ببعضها البعض والتي تستطيع من خلال هذا الترابط أن تقدم تفسيرا مقنعا ومحددا للظاهرة التي تتناولها بالتحليل، كما أن بمقدورها أن تجعل من الممكن التنبوء بما يحتمل أن يؤول إليه تطور مثل هذه الظواهر"[2].

ومقابل ذلك نجد *كينث والتز* في كتابه الموسوم ب "النظرية السياسية الدولية" يؤكد وجود فرق بين القوانين والنظريات فيشرح ذلك بالقول أن :"النظريات ليست القوانين نفسها،وإنما هي تحاول تفسير هذه القوانين (...)فالنظريات تختلف كيفيا عن القوانين، [لأنه]عن طريق القوانين يتم التعرف على علاقات وارتباطات"[3].

وتكاد الدلالات اللغوية تقترب إلى حد كبير من المدلول الفلسفي الاصطلاحي للنظرية، فهذا جميل صليبا يعرفها بالقول " النظرية قضية تثبت

[1]/ كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي .مكتبة لبنان ناشرون. بيروت. مج1. ط1. 2000 . ص603.

[2]/ إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسات الدولية دراسة تحليلية مقارنة. جامعة الكويت. دط. 1982 .ص 37.

[3] /Kenneth Neal waltz : theoryof international politics : Addison- Wesley pub.company1979.جامعة مينشيغان.2010. Pp2-5

برهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادىء"[1].

[1]/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي. الشركة العالمية للكتابش م ل.لبنان. ج2. دط .1994. ص 377 .

2/المقاربة الاصطلاحيـــــــة للنظريـــــــة:

النظرية، بشكل عام، هي شرح وتفسير كيفية حدوث ظاهرة ما بحيث تقوم النظرية بشرح آلية حدوثها فتكون بشكل عام عرضة للصواب والخطأ، فالنظرية بناء فرضي استنتاجي أو هي بناء فكر جديد.

من الملاحظ أنه رغم تعدد التعريفات المعطاة لمفهوم النظرية فهناك فرق بين الاستخدام الشائع لمفهوم النظرية الذي يعني كل ما هو نظري وتأملي، قائم على التصورات وبين المعنى العلمي الحديث للنظرية الذي يربط مابين الجانب النظري وبين الواقع التجريبي المعاش فأصبحت" النظرية مخطط عقلي يستنبط المعاني من هذا العالم"[1]، فالنظرية تساعد على فهم الواقع يرى أنطونيو غرامشي: النظر"-و بالتالي كل معرفة- لا ينفصل عن تبديل الانسان للواقع عن إبداع الانسان لواقع جديد و هذل الجانب العملي من النظرية مواكب لجانبها التاريخي، وكل نظرية فهي تتطور بحسب علاقتها الجدلية بالعمل السياسي أو التجريبي"[2]، لكن ما علاقة النظرية بالحقائق والواقـــع؟

لاغرو أن تعريف النظرية يثير الكثير من اللبس، حيث تتداخل التعريفات العلمية للنظرية مع المفاهيم السائدة لدى العامة من الناس والتي مفادها أن النظرية تعني الحدس أو الرأي أو التنبوء أو الفرضية، ولكن يختلف مفهوم

[1]/ أندرو فينيست: نظريات الدولة. تر: مالك أبو شهيوة. دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع. بيروت . مج1.ط1.1997 .ص 64.

[2]/جاك تكسيه: غرامشي دراسة و مختارات.ص ص94-95

النظرية لدى المنظرين والعلماء فيستخدمون لفظ النظرية أساسا للوصول إلى مزيد من المعرفة بالحقائق بهدف تحقيق أهداف ديناميكية؛ لذلك" فالحقائق بدون نظرية عبارة عن كومة عديمة الفائدة من التفاصيل التي لها صلة بالموضوع والنظرية التي ليست لها جذور من الحقائق عبارة عن تكهن بحت"[1].

فالنظريةإذا "بمثابة تفسير عام لظاهرة معينة صيغت ملامحها وتحددت في جميع عناصرها وتفاصيلها تحديدا قريبا جدا إن لم يكن مطابقا تماما عليه في واقع الأمر"[2].

فالملاحظ إذا أن النظرية لاتتطابق مع الحقائق بل تنظمها لذلك يبقى القول بأن النظرية ليست صورة مطابقة للواقع بل هي إطار تصوري قادر على تفسير الخبرة الواقعية أي الظواهر والعلاقات بهدف البحث عن العلل والأسباب والتنبوء أيضا، وقد أثار *والتنز* هذه الإشكالية المتعلقة بعلاقة النظرية بالواقع فيقول في كتابه نظرية السياسات العالمية: "على الرغم من أن النظرية تتعلق بالعالم الذي يحتاج إلى تغيرات، لكنها تبقى دائما متميزة عن ذلك العالم"[3].

[1]/ محمد نصر مهنا: العلوم السياسية بين الحداثة و المعاصرة .منشأة المعارف. الاسكندرية/ مصر. دط. 2002 .ص 294 .

[2]/ اسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسات الدولية .ص 36 .

[3] /Kenneth N waltz : theory of international politics.p6

ومن ثم يمكن القول من خلال كل ماسبق قوله أن النظرية أساسا تبحث فيما هو كائن لا فيما يجب أن يكون، فهي تبحث في واقع معين ومعاش وتحاول تفسيره بوضع الأسباب والنتائج المحتملة في المستقبل.

ثانيا /أنواع النظريـــــــات:

إن مصطلح النظرية مثل جميع مصطلحات التي لها فروع وأنواع وأهم أنواع النظريات أذكر:

1: النظرية الفلسفية:

تعد أقدم النظريات التي ارتبطت بمفهوم النظرية، إذْ حرص الفلاسفة على ربط كافة الموضوعات والأفكار التي صاغوها بمجموعة من النظريات التي تقدم الدعم لأرائهم الفلسفية وتحويلها إلى حقائق واقعية.

2: النظرية العلمية:

تُستخدم النظرية العلمية في أغلب مجالات العلوم و تعتمد على العلاقات الرياضية والتجربة العلمية لبناء النظرية،وهي قابلة للتعديلوالتغيير من خلال تطور الإكتشافات العلمية وكذلك بتطور المعرفة الإنسانية، لذلك"النظريات [كما يقول غرامشي]العلمية بنى فوقية ولكن من نوع خاص"[1].

[1]/جاك تكسيه: غرامشي دراسة ومختارات.ص109

3:النظرية التاريخية الوصفية:

تبحث هذه النظرية عن التعميمات الواقعية حول الماضي والواقع الحالي فتعتمد الوصف.

4:النظرية التربوية:

هي مجال معرفي يهدف إلى فهم واستيعاب وتطبيق ممارسات تربوية فتبحث في تأثير التربية على السلوك.

5: النظرية الاجتماعية :

إن هذا النوع من النظريات ينسب إلى العلوم الاجتماعية؛ وهي بذلك كل ما جاء به العلماء والمختصون في العلوم الاجتماعية من تحليلات وتفسيرات تنصب على الظواهر الاجتماعية، وتعنى بدراسة المجتمع بطريقة منهجية منطقيةإلا أن المنهجية تتعدد باختلاف المجتمعات وباختلاف الإيديولوجيات والمصالح.

6: النظرية الثقافية :

ـ نظرية الثقافة تحديـــــدات ومفاهيـــــــم:

أ/الأصول التاريخية :

تعد نظرية الثقافة إحدى الفروع العلمية التي تثير اشكاليات سواء على مستوى الموضوعات أو على مستوى المجال والميدان الذي تبحثه فيكفي

المرء أن يطلع على كتاب في الثقافة والدراسات الثقافية كي يتأكد من هذه الاختلافات وتعدد الآراء حول موضوعها.

فنظرية الثقافة تتصف بالاتساع والتشعب،كما تمثل نقطة اتصال بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية"فكل نمط من التنظيم الاجتماعي السياسي يقوم على مبادىء متميزة أو انجاز ثقافي بلغة نظرية الثقافة، هذه المبادىء تعد ضرورية للحفاظ على مؤسسات كل نظام (...) وفي ضوء هذه المبادىء يوضح *مونتيسكيو* كيف تساعد القوانين في كل مجتمع في العمل على حماية التنظيم الاجتماعي السياسي،وقد عنى منتسكيو عناية خاصة بوظيفة الدين كعامل في الاستقرار الاجتماعي"[1].

ومن ثم "فنمط الحياة ينتج عنه بالضرورة الاختلاف ولهذا يرى أصحاب نظرية الثقافة (...)أن الاختلاف أمر طبيعي في المجتمع بل إن المجتمعات تعتبر مسرحا لأنماط حياة متنافسة (...)فالعلاقات الاجتماعية تولد أنماطا لإدراك العالم من حولنا، وهذه الأنماط بدورها تساهم في الحفاظ على تلك العلاقات، فالأدوار و المعايير التي تشكل النظام الاجتماعي تكمن في داخل الأفراد، كما توجد خارجهم (...) هذه الحقائق الاجتماعية يعتبرها *دوركايم* المجال الخاص بالعالم الاجتماعي"[2].

[1]/ مجموعة مؤلفون : نظرية الثقافة. تر: علي سيد الصاوي.عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب. الكويت. .دط.1997.ص 15 .
[2]/ المرجع نفسه.ص ص 16- 17.

لذلك "فمن المعتقد أن أول باحث حاول التأسيس منظوميا لنظرية عامة للثقافة هو عالم الإناسة [أو الإناسي الثقافي]الأمريكي المشهور*ليسلي وايت* 1900-1975 مسميا نظريته هذه "علم الثقافة" لتأخذ دلالات منظومية وعلمية أكثر رصانة منذ بدايات القرن التاسع عشر"[1].

أما عن التطور الحقيقي والفعلي لنظرية الثقافة فكان على "أيدي علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وزملائهم في فروع علمية ذات كيانات متميزة (...)، ومن الناحية التاريخية فإن هذا يتضمن أيضا الجدل حول العلاقة بين الثقافة/والطبيعة، وبين الثقافة/والمجتمع بما في ذلك العمليات الاجتماعية المادية،وكذلك الفارق بين الثقافة العليا/ والثقافة الدنيا،والتداخل بين التراث الثقافي من ناحية/ والاختلاف والتنوع الثقافي من ناحية أخرى"[2].

ب/الأصول المعرفية/المجال المعرفي الإبستمولوجي لمفهوم نظرية الثقافة:

كما سبق وأشرنا إلى أن دراسة الثقافة هي الموضوع الرئيسي في نظرية الثقافة، لذلك فتعريف الثقافة في ضوء المعرفة يمكننا من القول أنها نمط متكامل من المعرفة البشرية والاعتقاد والسلوك الذي يعتمد على التفكير الرمزي والتعليم الاجتماعي.

[1]/ معن النّقري: في نظرية الثقافة وتعريفها .موقع أرنتروبوس. الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا www.aranthropos.com

[2]/ اندروادجار و بيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية(المفاهيم و المصطلحات الأساسية). تر:هناء الجوهري .المركز القومي للترجمة .القاهرة / مصر. ط2. 2014 .ص 07.

إن نظرية الثقافة هي نظرية في السلوك مما يساعد على رسم طريق الحياة بعامة، وهي الوجوه المميزة لمقومات الأمة التي تتميز بها عن غيرها من الجماعات فهي تراكمية تعزى أساسا إلى مفهوم معرفة الذات وإلى السوق وإلى الدولة، بوصف هذه المرتكزات هي الأساس في بناءصرح نظرية الثقافة.

لذلك عند التحدث عن المجال المعرفي لنظرية الثقافة من الضروري مراعاة "عدم الخلط بين النظرية الثقافية والدراسات الثقافية، فالأولى فرع علمي بلغ مستوى رفيع من التميز والاكتمال، بينما الآخر ميدان جديد سريع النمو من ميادين البحث الأكاديمي (...) وهو يقع على تخوم عدد من العلوم الاجتماعية، ويهتم ميدان الدراسات الثقافية أساسا بدراسة طبيعية الثقافة الجماهيرية ومنتجات الصناعات الثقافية نذكر منها (...) الثقافة الجماهرية ودراسة الاتصال والمجتمع الاستهلاكي، ووسائل الاتصال الجماهيري..."[1].

ومن ثم فنظرية الثقافة تختلف عن الدراسات الثقافية في كون أنه "لايقتصر عملها على مجرد دراسة الثقافة أو وضع قائمة بعناصرها وشواهدها، بل هي إلى جانب ذلك تنظرها؛ أي تصوغ النظريات في تفسيرها، فأي نظرية تعد مخططا عاما للشرح والتفسير وبمقتضاه يكتسب عدد من الظواهر المختلفة

[1]/ المرجع السابق. ص 10 .

معنى ودلالة، لذلك يتضمن التطبيق العملي لنظرية الثقافة إيضاح وتفسير الأشكال الثقافية وفقا لمعايير يزودنا بها هذا المخطط الثقافي أو ذاك"[1].

جـ/ نظرية الثقافة في علم الاجتمـــــاع :

يبدو أن مصطلح الثقافة لصيق بعلم الاجتماع بحيث نجد أن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أخذوا على عاتقهم وضع تعريف دقيق للثقافة ومن أشهر تلك التعريفات وأكثرها شمولا هو:"أن مفهوم الثقافة يتجلى في إيجاد أداة مناسبة لتجاوز التفاسير ذات النزعة الطبيعية للسلوكات البشرية الطبيعية لدى الإنسانمؤولة كلها ثقافيا، وأن الاختلافات التي قد تبدو الأكثر ارتباطا بمميزات بيولوجية مخصوصة شأن اختلاف الجنس مثلا،لا يمكن ملاحظتها هي ذاتها على حالتها الخام الطبيعية إذْ الثقافة تتكفل بها على الفور".[2]

[1]/ المرجع السابق. ص 12
[2]/ دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية .ص 10.(بتصرف)

الفصل الأول

المقاربة النقدية عند إدوارد سعيد للخطاب الإستشراقي

إن تتبع الأزمات الحضارية الحاصلة اليوم هو من بين أهم الموضوعات التي استنفذت الكثير من البحث والدراسة وهي تستدعي استجلاء التفاصيل الكرونولوجيةلعلاقة الشرق بالغرب، وهذا سيفضي بالضرورة إلى الدراسات الاستشراقية الذي يعد موضوع انشغالها هو دراسة الشرق، فمدار بحث هذه الدراسات هو محاولة الإجابة عن جملة التساؤلات تدور حول إشكالية :من هو الشرق؟، و إلى أي مدى يمكن خلق فضاء جديد بينه و بين الغرب؟.

للإجابة عن هذه الإشكاليات المطروحة التي تدور حول هدف واحد هو فهم ثقافة الآخر/ الشرق ظهرت –ما يسمى- بالدراسات الشرقية، هذه الأخيرة التي كان لها أثر مباشر وآخر غير مباشر في الشرق وسياساته، بحيث تشكل الجذور الحقيقية للاستعمار من خلال توفير مناخ ملائم للسيطرة على الآخر/شعوب الشرق العربي و الاسلامي، فهي بذلك تغذي الصراع الفكري والثقافي، كما أنها المهاد الفعلي للغزو الثقافي لمنطقة الشرق.

وبناء على ذلك ظهر مصطلح "الاستشراق" الذي يبتدئ في كونه خلفية فكرية للصراع الحضاري والأيدولوجي بين الشرق والغرب وسبر أغوار ثقافته والتغلغل في عمق أفكاره وتجاهاته، وبذلك فموضوع الاستشراق ذو أبعاد فكرية ثقافية وتاريخية وأخرى حضارية لا تزال آثارها متبدية لنا إلى يومنا هذا، وهنا تكمن أهمية موضوع الاستشراق وخطورته بمعرفة كنهه، لذلك سأعرض تعريفه ونشأته ومراحل تطوره وتحديد أهدافه ووسائله ودوافعه، كذلك سأتتبع الجذور الفكرية والعقائدية له بغرض الغوص في

ماهيته والكشف عن مدى تأثيره في مسار خريطتنا السياسية والثقافية وماهيتنا الحضارية بل وتأثيره الخطير في ماضينا ومستقبلنا.

فما الاستشراق؟ ومن هم المستشرقون؟ و متى كان أول استعمال لمصطلح الاستشراق وكلمة مستشرق ؟ ومن هو المستشرق؟ هل هو مثقف مرتزق مهمته الإعانة على تحقيق أهدافالمجتمع الكـولونيـالـي؟ أم أنـــه مثقـف وبـاحث أكاديمي أفنى زهرة شبابه في فك شفرة لغة شرقية منقرضة وفي دراسة فترة تاريخه لا يعلم عنها الكثير؟، وما علاقة الخطاب الاستشراقي بالخطاب السياسي المقترن بالسلطة والسيطرة؟.

للإجابة عن كل هذه التساؤلات وغيرها من الضروري عدم إغفال أهم المنتجات الفكرية العالمية البالغة الأهمية التي تصدت بالبحث والتحليل لشرح وتفسيـــر وتحليل ظاهرة الاستشراق وأذكر أهمها على الاطلاق كتاب "الاستشراق"لمؤلفه إدوارد سعيد، و الصادر عام 1978، والمترجم إلى العديد من اللغات العالمية بوصفه أهم تجربة نقدية كبيرة ذات أصداء عالمية مثيرة للجدل هزت أسس المعرفة الغربية وغيرت نظرتها تجاه الذات والآخر الثقافي، وأنوه هنا أن المتتبع لأعمال *إدوارد سعيد* سيتكمن من الإحساس بطاقة معرفية تخول له الإجابة عن إشكاليات أصعب و قضايا شائكة؟

أولا/ مفهوم الإستشراق عند إدوارد سعيد:

1.تأصيل مفهوم "الإستشراق":

أحاول في هذا المبحث تأصيل مفهوم الاستشراق لغة وإصطلاحا وكذلك التطرق لمعنى لفظ مستشرق.

أ.الاستشراق في اللغة :

من الواضح أن لفظ الاستشراق هو على وزن استفعال، وزن مُوَلّدْ من معانيه الطلبوالاتخاذ ولعله يوحي بجانب من جوانب فعل المستشرقين كما سيرد لا حقا في هذا المبحث .

من خلال البحث في معاجم اللغة لم أجد أحدا من أصحاب المعجمات العربية القديمة يذكر هذه اللفظة وزنا أو دلالة، لكن من خلال رد هذه اللفظة إلى معناها الحقيقي وجدت أن لفظ " الاستشراق" من الجذر" شرق" المشتق من مادة الشرق و"الشرق حيث تشرق الشمس"[1]، فهو"مطلع الشمس؛ ضوؤها جمع أشراق"[2]، ومنه اسم الموضـــــع (المشرق)ويقابله في الاستعمال (المغرب) بجهة غروب الشمس و"شَرَقْتْالشمسُ"تشرُقُ شُرُوقًا و شَرْقًا؛ طلعت، و اسم الموضع المشرِق(...) والتَّشْريق؛ الأخذ في ناحية المشرق يقال: شتان بين مُشَرِّقٍو مُغَرِّبٍ، وشرَّقوا؛ ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق، وكل ما

[1]/ محمد مرتضي الحسين الزبيدي: معجم تاج العروس .مطبعة الكويت.الكويت.مج25 .1989.ص 193.

[2]/ أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة. بيروت. مج3. دط. 1959. ص310.

طلع من المشرق فقد شَرَّقَ"[1]، والإشراق "انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن وتتم المعرفة به"[2]، وقد جاء في بعض المصادر اللغوية الحديثة إستشرق؛ أي" طلب علوم الشرق ولغاتهم [ودلالة هذا الفعل] مولَّدة عصرية يقال لمن يعني بذلك من علماء الفرنجة "[3].

أما دلالة لفظ الاستشراق في اللغات الأجنبية فهو "مترجم لكلمة orientalism في اللغة الأنجليزية وorientalismeفي اللغة الفرنسية، و orientalistikفي اللغة الألمانية(...)والأصل في هذه الكلمة هو orient التي تعني الشرق وما يضاف إلى هذا الأصل يدل على التخصص العلمي(...)فنجد أن هذه الكلمات في اللغة العربية ذات دلالة جغرافية وفلكية"[4].

لكن فيالمجمل نجد لفظ الاستشراقORIENTALISM في هذه اللغات يحمل معنى دال على البحث وجمع المعلومات، لذلك عند البحث عن "المدلول اللغوي الأصلي لكلمة orient في اللغات الأوروبية الثلاث المستمدة من الأصل اللاتيني، فنجد معناها في اللغة اللاتينية oriant وتعني حرفيا يتعلم أو يبحث عن شئ ما، وبالفرنسية orienter وهدى أو أرشد، وبالإنجليزية orientationأو orientateوتعني توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب(...)أما في اللغة الألمانية

[1]/ ابن منظور : لسان العرب .دار صادر.بيروت .مج 10.دط .دت.ص ص173-174.
[2]/ عبد الرحمن عميرة : الاسلام و المسلمون بين أحقاد البشر و ضلال الاستشراق .دار الجيل .بيروت.دط.دت .ص 89
[3]/ أحمد رضا : معجم متن اللغة .ص 310.
[4]/محمد الشاهد : الاستشراق و منهجية النقد عند المسلمين المعاصرين .مجلة الاجتهاد .دار الاجتهاد للأبحاث و الترجمة والنشر.بيروت.عدد22 .السنة السادسة .1994.ص 196.

sichorientieren تعني يجمع معلومات(معرفة)عن شئ ما(...).[ومن ثم]تشترك كل الترجمات(...)في اللغات الأوروبية الأربع (...)في أن معناها يتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد والتوجيه"[1]، وهو مايعكس مفهوم الاستشراق لدى الغربيين بأنه جمع معلومات عن حضارات الشرق وما صحبها من علوم ومعارف وأديان بالبحث والاهتمام، والملاحظ أن معنى الاستشراق جاء في اللغات الاجنبية حاملا الدلالة ذاتها التي دلت عليه معنى هذه اللفظة باللغة العربية .

فالاستشراق بهذا تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق ولكن من الملاحظ أن هذا اللفظ مستحدث بحيث لم يرد له ذكر في لغة العرب القدماء و.لا في مصنفاتهم ولا يعثر عليه الباحث في أمهات معاجم اللغة العربية مثل لسان العرب *لابن منظور* وتاج العروس *للزبيدي*، ولعل أول ظهور لهذا المصطلح كان في المعجم اللغوي الحديث "متن اللغة" *لأحمد رضا* الذي استعان به في شرح لفظة إستشراق[2].

ب.الاستشراق في الاصطلاح:

من الواجب على الباحث الاعتراف بأنه ليس بالامكان تحديد تعريف دقيق ومحكم لمصطلح الاستشراق لأنه ليس بالمفهوم العلمي أو الاصطلاحي بل هو ثقافي، فالاستشراق ظاهرة ثقافية ومعرفية ذات حدود واسعة، لذلك غالبا ما يؤخذ بمفاهيم عدة متكاملة حينا ومتداخلة أحيانا لاختلاف النظرة لدراسة

[1]/المرجع السابق.ص197.
[2]/ أنظر أحمد رضا: معجم متن اللغة.ص310

الشرق من طرف المستشرق المتشبع بالثقافة الغربية والمنتمي لثقافة غير الثقافة التي سيدرسها كون هذا الشرق الآخر هو المختلف والغامض والمجهول، "فكلمة الاستشراق كلمة إصطلاحية لا يُراد بها مدلولها من حيث التوجه نحو الشرق، يُقال استشرق أي اتجه إلى الشرق وانتسب إليه، واستشرق في المفهوم الاصطلاحي طلب علوم الشرق وحضارته وآثاره وفنونه"[1].

و"الاستشراق بالمعنى العام هو معرفة بالشرق وشعوبه وعاداته وتقاليده وأديانه ولغاته وتراثه وتاريخه (...)،[لكن هل] الاستشراق ظاهرة فكرية أو أنه علم كبقية العلوم الإنسانية و الاجتماعية؟ "[2].

يرى ادوارد سعيد أن "الإستشراقتبرير منطقي للحكم الاستعماري؛ معناه أن تتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعماري وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث"[3]، لذلك فالاستشراق هو "أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي[الأنطولوجي] و المعرفي [الابستمولوجي]بينما يسمى الشرق وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب(...)وباختصار الاستشراق أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه و التسلط عليه"[4] .

---

[1]/ محمد فاروق النبهان: الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره.منشورات المنظمة الاسلامية للتربية و العلوم و الثقافة إيسيسكو. المملكة المغربية. دط.2012.ص11.

[2] / عبد الرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق و أثرها في الصراع الحضاري. دار هومة. الجزائر.دط. 2013 .ص21

[3]/إدوارد سعيد: الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق) تر: محمد عناني. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة.ط1. 2006.ص96.

[4]/المرجع نفسه.ص ص 45-46.

والاستشراق كما هو واضح تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق ويطلق على كل ما يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم، ويشير مصطلح الاستشراق "في مدلوله الأساسي أو المتداول إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية بما في ذلك الشرقين الأقصى و الأدنى"[1].

وأشير إلى أن تعريفات الاستشراق اختلفت بين الدارسين نظرا لاختلاف وجهات النظر بين المستشرقين والكتاب العرب والمسلمين، فهذا المفكر والمستشرق الألماني *ستيفان ليدر*يعرف الاستشراق من خلال تتبع مراحل تطوره والتفريق بين حركات أربع للاستشراق، فيقول أن هناك:"أربع حركات أو تيارات في تطور الدراسات الشرقية(...) ولا أسميها مراحل الاستشراق لأنها متداخلة ولا تشكل تسلسلا زمنيا:

- الحركة الأولى: تسيطر عليها الأسطورة ولا يوجد فيها مفهوم للتاريخ.
- الحركة الثانية: تأثر الاستشراق فيها بالمذاهب مثل تأثره بالمذهب الانسانوي و العقلاني(...)
- الحركة الثالثة: جعلت الاستشراق فنا من الفنون الأكاديمية في سياق فولولوجي.

[1]/ميجان الرويلي وسعد البازعي:دليل الناقد الادبي.المركز الثقافي العربي. ط3 .2002. لبنان .ص33.

- الحركة الرابعة: وهي الحركة الحالية وتعني تطور النقد الذاتي ضمن الاستشراق ونشأت في هذه الحركة المنهجيات ووسائل التعامل"[1]

وفي محاولة لتأصيل المصطلح يقول *ستيفان ليدر*:"الاستشراق كلمة غريبة بدأ انتشارها في نهاية القرن الثامن عشر في أوروبا، والدراسات الشرقية أقدم من مصطلح الاستشراق فمع صدور كتاب إدوارد سعيد إشتهر هذا المصطلح[ويضيف ستيفان بالقول] أنا أُفَضِّل مصطلح الدراسات الشرقية"[2].

أما عن الاستعمال الأول لمصطلح الاستشراق فقد استعملت هذه الكلمة"لأول مرة في معجم الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م، بعد أن شاع استعمالها و أصبحت اللفظة دالة على التخصص في الثقافات الشرقية(...)فكانت مهمة علم الاستشراق الأولى ذات طبيعة ثقافية استكشافية"[3]، و لعل أشمل هذه التعريفات على الإطلاق هو القول أن "الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[4]؛ أي أنها حركة غربية تركز على اكتشاف الثقافة الشرقية ودراستها عن كتب وتوضيح النظرة الغربية لهذه الثقافة الشرقية وتدل على مدى تصوير الغرب للبنية التحتية للحضارة الشرقية لذلك يمكن القول أن الاستشراق منهج غربي في رؤية الآخر/ الشرق؛ لأنه "مرتبط كل الارتباط

[1]/ ستيفان ليدر: حركة الاستشراق في أوروبا من عصر التنوير إلى العلوم الحديثة.محاضرة ألقيت بجامعة السلطان الأكبر.عمان . يوم الاحد 1نوفمبر 2009.
[2]/ المرجع نفسه(بتصرف).
[3]/ محمد فاروق النبهان: الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره.ص11.
[4] / محمد حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري. دار المعارف.مصر .دط. دت. ص18.

بالموروث التاريخي للشخصية الغربية في نظرتها للحضارة العربية والاسلامية، وهو موروث مثقل بالتراكمات النفسية ومشاعر ضاغطة مسيطرة على حركة الفكر مؤثرة في السلوكيات والمواقف"[1]، فالاستشراق بهذا المعنى"هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه"[2].

لذلك ارتبطت حركة الاستشراق لدى بعض الباحثين بمفهوم المؤامرة، ليتحول الاستشراق من دراسات أكاديمية إلى وسيلة"بعض الدول المتآمرة التي وجهت الاستشراق وفق مصالحها، وجعلته دينيا لضرب الإسلام ونشر المسيحية بالقوة والتبشير أو صيرته علمانيا بغية تخريب عقائد المسلمين لتضعف مقاومتهم ويسهل استغلالهم(...)[فقد]لبس الاستشراق ثوب العالِم و أتقن لغة البلاد واصطنع البحث العلمي"[3]؛ لتبرير مفهوم التبعية للغرب بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب على الشرق.

[1]/ محمد فاروق النبهان: الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره.ص12.
[2]/ إدوارد سعيد: الاستشراق. ص ص 45-46.
[3]/منذر معاليقي: الاستشراق في الميزان.المكتب الاسلامي. بيروت. ط1. 1997. ص ص96-97.

و من ثم "فالاستشراق ليس مجرد بحوث أكاديمية أو دراسات فكرية بل إنه أبعد من ذلك، نظرة إستراتيجية لأهداف سياسية واقتصادية وثقافية وعسكرية مقنعة"[1].

و للخوض أكثر في المدلول الاصطلاحي للاستشراق أستعرض آراء إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" الذي أثار ضجة كبيرة و لا زال، والذي فضح عملية سيطرة الأنجلوساكسون في القرنين التاسع عشر والعشرين على الشرق وامتلاك السيادة عليه وإعادة بنائه وإنتاجه سياسيا واجتماعيا وعلميا من خلال نصوص تستمد سلطتها المرجعية من التمثيلات النصية/ الخطاب الثقافي، دون تفحص مدى تطابق تلك النصوص مع الحقيقة التاريخية، لذلك فالنزعة التاريخية هي أهم المكونات الأساسية الابستمولوجية للاستشراق؛ وحول ذلك يشير إدوارد سعيد إلى أن الشرق والغرب "كل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كيانا تاريخيا، وهكذا فإن الشرق شأنه في هذا شأن الغرب نفسه يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية وصور بلاغية ومفردات جعلتها واقعا له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب"[2].

ولعل هذا ما دعى ادوارد سعيد الى تعريف الاستشراق بالقول أن: "أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق هي أنه مبحث أكاديمي، بل إن هذا المفهوم لا

[1]/عبد الرحمن خرشي:فلسفة الاستشراق و أثرها في الصراع الحضاري.ص23.
[2] / ادوارد سعيد: الاستشراق. ص48.

يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق"[1].

فالاستشراق مرتبط كل الارتباط بالموروث التاريخي للشخصية الغربية في نظرتها للحضارة العربية والاسلامية، لذلك فهو"اليوم مدرسة وعلم وسياسة واقتصاد"، [2]يقول *إدوارد سعيد* في كتابه الموسوم "بالاستشراق"أن الاستشراق هو:"صورة من صور ممارسة القوة الثقافية(...) وكان تصوير الشرق يظهره في صورة يَحُدُّهَا إطار قاعة الدرس أو المحكمة الجنائية أو السجن أو الدليل المصور.

فالاستشراق إذن هو معرفة الشرق [هذه المعرفة] التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس أو في المحكمة أو في السجن أو في الدليل المصور بهدف الفحص الدقيق أو الدرس أو إصدار الأحكام أو التأديب أو تولي الحكم فيه"[3].

لهذا يمكنني القول أن كتاب الاستشراق كان نقلة*إدوارد سعيد* الحاسمة نحو تحليل العلاقة بين القوة/ والمعرفة أو بين السلطة/ والثقافة، ومن ثم "ارتبطت حركة الاستشراق اليوم بالمفهوم الحضاري الغربي الذي استطاع بذكاء أن يوجد تحالفا بين الثقافة والسياسة، وأن يستخدم الثقافة كأداة لتحقيق أهداف

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق .ص44.
[2]/ محمد حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري.ص12.
[3]/ إدوارد سعيد: الاستشراق.ص 97.

سياسية، فالغايات المعرفية ليست المرادة والمقصودة في عمل المستشرقين ولو كان المستشرق يريد أن يعرف الشرق كما هو في عقائده وقيمه وفكره وتقاليده لأنصت إلى الثقافة الشرقية لكي تحدثه عن ذاتها لكي يكتشف منها حقيقة الشرق وتراث الشرق"[1].

وأشير إلى أن المتتبع لمدلول لفظ الاستشراق قد يلاحظ أنه "طرأ تغير أساسي في مدلول المصطلح حين أصدر الناقد العربي الأمريكي *إدوارد سعيد* كتاب الاستشراق [سنة1978م] اكتسى المصطلح بمقتضاه مدلولا آخر بعيدا عن الصيغة الحيادية التي تلتبسه زمنا طويلا"[2]، فما الجديد في كتاب *ادوارد سعيد*؟!!.

كنت دائما أتساءل قبل مطالعتي لكتابه هذا عن الجديد الذي أتى به *إدوارد سعيد*، و الذي جعل كتابه يحظى بكل هذا الاهتمام في الساحة الثقافية وبين فئة المثقفين في الغرب والشرق على السواء.

عند اطلاعي للوهلة الأولى على مضمون الكتاب وجدته لا يتضمن جديدا من حيث الطرح، فقد كان اجترارا للاهتمامات والإدانات القديمة ذاتها ضد الاستشراق والمستشرقين، كما أنه كان مرآة عاكسة لأفكار المفكر الماركسي *أنور عبد المالك* في إدانته للاستشراق بوصفه أداة امبريالية تهيئ المناخ الخصب للاستعمار المقنع من خلال نشر الفكر الغربي بفرض تحقيق مبدأ

[1]/ محمد فاروق النبهان: الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره.ص ص12-13.
[2]/ سعد البازعي.وميجان الرويلي : دليل الناقد الأدبي. ص33.

التبعية الثقافية للغرب، فلم تخرج أفكار *إدوارد* في جوهرها عما ورد في مقال *أنور عبد المالك*.

لكنني بعد التعمق أكثر في قراءة قراءات *إدوارد سعيد* النقدية للخطاب الاستشراقي من خلال كتابه "الإستشراق" تبين لي أن *سعيد* قد ذهب في كتابه هذا إلى أبعد حد وأنه " قد غير بالفعل من النظرة التي كانت سائدة وذلك بإبرازه للنسق المعرفي الذي يحكم الاستشراق كما هو الحال في خطابات كثيرة أخرى، ومن أبرز معالم هذا النسق كما بينه *سعيد* هو أن الاستشراق أسلوب معين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه أسلوب يعكس الثقافة المنتجة اكثر مما يعكس الموضوع الشامل والمتخيل وهو الشرق"[1]، فتحولت صورة المستشرق انطلاقا من الفكر السعيدي من خلال كتابه الاستشراق، من باحث أكاديمي صارم ومكتشف لآثار الحضاراتإلى صورة المثقف المرتزق الذي يعمل تحت جناح إدارة إستعمارية هدفها تشويه صورة الآخر غير الغربي والحط من شأنه وتشويه تراثهوأفكاره ومعتقداته، يقول *إدوارد سعيد* إن:"جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربي و الدونية الشرقية"[2].

فكشف بذلك سعيد عن نظرية المؤامرة والاستعلاء والنوازع العنصرية وحب الاضطهاد والسيطرة لدى الغربي المستعمر المتخفي وراء قناع ما

[1]/ المرجع السابق : ص37.
[2]/إدوارد سعيد: الاستشراق.ص99.

يدعى بالمستشرق الذي يعتمد لغة ذات صياغة مراوغة يصحبها منهجه الاستشراقي، ورغم هذه المفاهيم التي يتضمنها الكتاب يستعرض *إدوارد سعيد* منهجيته المتضادة مع هذه المفاهيم في دراسة الاستشراق بالقول إن:"ظاهرة الاستشراق التي أدرسها هنا ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق في تصوير الشرق الحقيقي، ولكن موضوعي الرئيسي هو الاتساق الداخلي للاستشراق والأفكار التي أتى بها عن الشرق، كالقول بأن الشرق حياة عملية بغض النظر عن أي صدق أو كذب في تصوير الشرق الحقيقي"[1].

و"إضافة إلى ذلك يبرز *سعيد* في دراسته التكوين المؤسسي للاستشراق وارتباطه بالمصالح السياسية الغربية من حيث أن ازدهار الاستشراق جاء مواكبا للتوسع الاستعماري والامبريالي الغربي، فهو معرفة تنتج القوة (...)، وقد وظف الكثير من المستشرقين علمهم بالشرق لخدمة مصالح سياسية لبلدانهم على نحو معلن أحيانا وخفي أحيانا أخرى"[2]، وبهذا المنظور يتبدى لي الأمر أخطر بكثير وله أبعاد إيديولوجية ليصبح الاستشراق كما يرى *حسين الهراوي* "أقرب الى مهنة التبشير"[3].

[1]/المرجع السابق.ص ص48-49.
[2]/سعد البازعي و ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي. ص 37.
[3]/ محمد ابراهيم الفيومي: الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي. المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية. القاهرة. 1994. ص 16.

لذلك يرى بعض الدارسين أن المستشرقين " يقدمون الدراسات اللازمة للمبشرين بغية تحقيق أهداف التبشير وللدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار"[1].وسيتضح هذا الطرح أكثر في ثنايا هذه الدراسة .

لكنني أود أن أشير أنه بالرغم من أن الغرب تمكن من السيطرة على الشرق من خلال المعرفة الاستشراقية، إلا أنها معرفة غير حقيقية، فليس هناك حقيقة بحسب ما يحتكم إليه *إدوارد سعيد* من معرفة، فهنالك تصورات (تمثيلات)[2] والتمثيل هنا يمكن تسميته بالصورولوجية* الاستشراقية التي تعد " فعل ثقافي لأنها صورة عن الآخر، وماعدا ذلك فنحن حين نتكلم عن الصورة الثقافية يجب أن تدرس كمادة و ممارسة أنثروبولوجية ولها مكانتها ووظيفتها ضمن العالم الرمزي المسمى هنا(خياليا)، والذي لا ينفصل عن أي مؤسسة اجتماعية أو ثقافية لأن المجتمع يرى نفسه ويكتب عنها ويفكر فيها ويحلم بها من خلال هذا العالم الرمزي"[3].

لذلك يمكن الجزم بأن التمثيل أو صورولوجيا الاستشراق هي تشكيل للحقيقة و تشويه لها، وتتكون عبر اللغة والثقافة السائدة والمؤسسة الثقافية المهيمنة، فالمستشرق يمثل الشرق/الآخر فيتحدث عن ما يتصوره هو عن الآخر المشوه لا الآخر الشرق الطبيعي، لذلك "يجب الانتباه إلى المنظومة

[1]/ عبدالرحمان حسن حنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة و خوافيها (التبشير-الاستشراق-الاستعمار). دار القلم. دمشق.ط8. 2000. ص 54

[2]/ إدوارد سعيد: الاستشراق، ص71.

*الصورولوجية: الصورولوجيا imagologie هو علم دراسة الصورة الادبية، هو أحد فروع الادب المقارن .أنظر: مجموعة أكاديميين: موسوعة الاستشراق. ص 118.

[3]/مجموعة من الاكاديميين: موسوعة الاستشراق. ابن النديم للنشر. الجزائر. ط1 . 2015.ص119.

الموحدة؛ ثقافة المركز المهيمنة على الثقافات الأخرى المحيطة [ثقافة الشرق] تؤدي إلى إشكالية صورة الآخر؛ لأن هذه الإشكالية هي تفكر بصورة أساسية في (الانزياحات الإختلافية) فإنها تستطيع ويجب أن تأخذ مكانها ضمن المشاكل السياسية بمقدار هي جمالية؛ لأن تقديم صورة مشوهة لأمة ما، عبْر الأدب، يعني ترديا في العلاقات السياسية اليوم وتوترا في علاقات الأمس" [1]، ولعل خير دليل على ذلك تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر على الإسلام بحيث " اشتدت اللهجة على الثقافة العربية وأهم مكوناتها بعد أحداث ايلول [سبتمبر] و رأى الكثيرون أن هذه الثقافة هي أحد أسباب الإرهاب ورفض الآخر".[2]

لكن من الضروري –استنادا إلى الأمانة العلمية- الإشارة إلى ما ذهب إليه *سعد البازعي* و *ميجان الرويلي* في "دليل الناقد الأدبي" إلى أن هناك "استثناءات لاينبغي تجاهلها، منها ما ذكره *إدوارد سعيد* نفسه، ومنها مالم يذكر، ولعل من أبرز تلك الاستثناءات الإستشراق في ألمانيا وإسبانيا، وهما من أهم البلدان التي ازدهر فيها الاستشراق كإنتاج معرفي علمي بعيد عن التوظيف السياسي الاستعماري غير أن هذا لا يعني خروج الاستشراق في هذه البلاد أو غيرها عن دائرة التكوين الخطابي"[3].

[1]/ المرجع السابق.ص120.
[2]/ المرجع السابق.ص 121 .
[3]/ ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي. ص37 .

ولا مناص من القول أن الاستشراق في اصطلاح العلماء"يقصد به التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الاسلامي وتشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الاسلامي بصورة خاصة"[1] بل ومستقبلهم، فتكاد العلاقة تكون وثيقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي لأن تعريفه العام يفضي إلى دراسة الشرق، لكن ما حدود هذ الشرق ؟.

2/حدود العالم الشرقـــــي:

إن مفهوم كلمة (الشرق) لا يخضع لعامل جغرافي أو اقليمي كما يرى أغلب الدارسين لأن الحضارة هي أساس المضمون والمدلول المفاهيمي للشرق، فللشرق حضارة ذات طابع متميز مما يختلف كثيرا عن ألوان الحضارات الأخرى،فقد"أورثت الحضارة الإسلامية عدسة أخرى جرى من خلالها تشكيل صورة الشرق الشائعة(...)، [فقد] غذت ألف ليلة وليلة أو الليالي العربية -كما هو اسمها الشائع- خيال أوروبا، لقد شخصت تماما الشرق العجيب والغريب؛ لأنها انسجمت تماما مع حكايات الرحالة و آراء الباحثين التي كانت موجودة أصلا منذ البداية"[2]

[1]/ سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي (إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة).دار الكتب العلمية.بيروت.دط..دت. ص26.

[2]/ ضياء الدين ساردار: الاستشراق صورة الشرق في الآداب و المعارف الغربية.تر:فخري صالح. هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة. أبو ظبي. ط1. 2012.ص85.

إلا أن الشرق كما نعلم يختلف بالنسبة لأهالي العصور القديمة والعصور الوسطى أو للبشر في تاريخنا الحديث والمعاصر، خاصة بعد اكتشاف الأمريكيتين بحيث كان البحر الأبيض المتوسط هو مركز حيوي للحياة في هذا العالم لكن اتسعت حدود العالم بعد قيام حضارات كثيرة راقية في القارتين الأمريكيتين وأدى هذا الاتساع الجغرافي والحضاري إلى تغير مضمون ومفهوم الشرق الذي" يهتم بالشعوب الشرقية عموما التي تضم الهند و جنوب شرق آسيا و الصين و اليابان و كوريا "[1].

ومنثم فتحديد أبعاد و حدود العالم الشرقي لا يزال غير ثابت أو محدد، ولي أن أتساءل عن حدوده هل هي حدود جغرافية أم حضارية يمكنها أن تحدد العالم الشرقي؟ أمأن العالم الشرقي هو تعبير عن صورة حضارية وأسلوب في الحياة ذو مميزات وسمات خاصة تجعله متفردا عن غيره؟.

" يحاول الدكتور عمر *فروخ* توسيع نطاق كلمة الشرق حتى أدخل في معناها كل البلدان التي تنطبق عليها كلمة (الشرق) لكون معظمها كان معقلا للشعوب الإسلامية والمنارات الإسلامية عندما توسعت رقعة الإسلام في تلك البلدان يقول :الاستشراق هو اتجاه إلى المعرفة بلغات الشرق وآدابه و ثقافته، والشرق هو هنا الجانب الشرقي من البحر المتوسط وتنحصر عناية المستشرقين في هذا النطاق في اللغة العربية خاصة وبالشعوب الإسلامية على

[1]/مجموعة أكادميين: موسوعة الاستشراق.ص ص13-14.

الأخص، وإن كان يجوز أن نسمي هذا الاتجاه إستشراقا مع أنه يشمل بلاد المغرب".[1]

وقد حاول بعض الدارسين أن يجد روابط سياسية وحضارية مستندة إلى الروابط الجغرافية مثل الرابطة الشرقية ورابطة البحر الأبيض المتوسط... لكن الحقيقة أن الرابطة الشرقية ظهرت يوم أصبح الشرق معرضا لأطماع المجتمع الكولونيالي فما كان لأبناء الشرق إلا التكاتف والتعاضد فيما بينهم لمواجهة الأفكار الكولونيالية والأطماع السياسية، كما أن الشرقيين أدركوا أيضا أنهم أهل الحضارة القديمة وأن بلادهم كانت قلب العالم القديم مهبط الأديان السماوية،لكن الشرق فقد بريقه إذْ "أصبح مجالا لأطماع الطامعين المستعمرين، وبذلك تكون هذه الرابطة الشرقية المقترحة هي نتيجة ظروف طارئة ذات طابع سياسي".[2]

ويرى علي حسن الخربوطلي أن" تحديد العالم الشرقي لا يقل صعوبة في تحديد العالم العربيفقد اختلف تحديد أبعاد العالم العربي تبعا لاختلاف العصور والأزمان، و ربما لو سلطنا الأضواء الآن على مفهوم العالم العربي على مر العصور التاريخية، لأمكننا أن نفهم أبعاد مفهوم العالم الشرقي، وخاصة أن العرب يمثلون جانبا كبيرا من أهالي الشرق، و قد ارتبط تاريخ العرب بتاريخ

[1]/المرجع السابق.ص63.
[2]/ على حسن الخربوطلي : المستشرقون والتاريخ الإسلامي.الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر.دط.1988. ص13.

الشرق قرونا طويلة"[1]، فمنذ الفتح العربي تعد بلدان أفريقيا بما فيها المغرب العربي ضمن الشرق؛ لذلك "تعرضت لفظة الشرق في أعقاب الفتوحات العربية الإسلامية، لتغيير كبير في معناها ومدلولها، إذْ اتسع مضمونها (...) [إذْ أن] العرب قد تجاوزوا شرق العالم ووصلوا إلى غربه(...) ليختص الاستشراق [حينها]حتى بشمال غرب أفريقية الذي يسمى بالمغرب؛ أي بلد غروب الشمس وإن كان إسمه الاستشراق يفترض أنه يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها"[2]

و مرد ذلك أن هناك تقارب بين بلاد المغرب العربي والمشرق من حيث "وحدة التاريخ أو الوحدة النسبية الظاهرة [التي] ولَّدت تقاربا في العواطف والنزعات وتماثلا فيالأفكار والتقاليد والعادات والذكريات التاريخية،تقرب النفوس والأفكار و تكون بينها نوعا من القرابة المعنوية، وإن هذه الوحدة التاريخية النسبية بين أبناء الشرق هي التي أعطتهم لونا و طابعا حضاريا واحدا"[3]. وهذا التقارب قد نتج بعد الفتوحات الإسلامية لبلاد العالم، بحيث حمل العرب الفاتحون الحضارة الإسلامية واتصلوا بالحضارات العالمية الموجودة، "فأصبحت الحضارة العربية الإسلامية تسود معظم أرجاء العالم القديم طوال قرون كثيرة، فقد امتدت في وسط آسيا وشمال الهند وغرب وجنوب آسيا وشمال أفريقيا وجنوب غرب أوروبا وجميع جزر البحر

[1]/ المرجع السابق.ص15.
[2]/المرجع السابق.ص14.
[3]/ المرجع السابق. ص 18.

المتوسط مما أدى إلى وحدة حضارية عالمية منحت هذه الأراضي الشاسعة لونا حضاريا متجانسا، ثم تقلص نفوذ العرب السياسي عن معظم أرجاء أوروبا "[1].

تقول الدكتورة عفاف صبرة: " المستشرقون اصطلاح شمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات و التاريخ وكل ما يخص شعوب الشرق مثل: الهند وفارس والصين و اليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق"[2].

إن الاستشراق يرتكز أساسا على مبدأ الاختلاف بين العالم الشرقي والعالم الغربي، بين الذات(الغرب)/ والآخر(الشرق)؛لأن الفكر الغربي منذ نشأته يختلف مسيره جوهريا عن مسير الفكر العربي والإسلامي، لذلك كان الاستشراق يمثل "صورة للعداء التقليدي الذي ساد في العصور الوسطى بين الشرق والغرب"[3]، ومن ثم "فالشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة والفكرة والشخصية والخبرة المضادة"[4].

لكن الاستشراق لا يهتم بالبحث في تاريخ الشرق أو جغرافيته فحسب بل يتغلغل في المكان والزمان وفي الثقافة، هو كل هذا مختزلا إياه في مساحة زمكانية تعكس نوعا بشريا متميزا ذاإنتاج ثقافي وفكري متفرد (هو الشرق) ؛

[1]/المرجع السابق.ص20.
[2]/ مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الاستشراق.ص63
[3]/ علي حسن الخربوطلي: المستشرقون و التاريخ الاسلامي.ص ص21-22
[4]/ إدوارد سعيد: الاستشراق. ص44.

وعليه فالاستشراق إنتاج فكري يرتكز على تميز أنطولوجي (وجودي) وابستمولوجي (معرفي) بين الشرق و الغرب من خلال دراسات أكاديمية لعلماء غير العرب في شتى المجالات لأمة الشرق (عقيدة، ثقافة، حضارة، تاريخ، نظم، ثروات...) بمعنى معرفة الشرق هوية وتاريخا وثقافة، فالمستشرق هو ذلك "العالم الذي يتناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب"[1]

اذا " الاستشرق طلب الشرق الذي هو آسيا و أفريقيا من الغرب الذي هو أوروبا و أمريكا للبحث عما لديهم من كنوز المعرفة وأغلى وأعظم ما يملكه الشرق هو القرآن الكريم الذي أنزله الله لهداية البشرية جمعاء"[2].

ثانيا/المستشرق و صورة المثقف الكولوينالي:

إذا كان من غير السهل ضبط مفهوم كلمة شرق فإنه من الصعوبة أيضا وضع تحديد ثابت لمصطلح المستشرق، ولكن يمكنني القول أن " المستشرق هو الدارس غير العربي المهتم بالدراسات الشرقية والذي يحدده *ديتريش* بقوله :" المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق و تفهمه، ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار، ما لم يتقن لغات الشرق"[3].

[1]/ مجموعة من الاكاديميين: موسوعة الإستشراق .ص62

[2]/ المرجع نفسه. ص64.

[3]/ احمد اسمايلوفتش: فلسفة الاستشراق و أثرها في الأدب العربي المعاصر .دار الفكر العربي .القاهرة . دط. 2000.ص25

و المستشرقون هم جماعة من الكتاب والمؤرخين الأجانب الذين خصصوا جزءا كبيرا من حياتهم لدراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والاجتماعية للشرق الإسلامي، فصار من واجب هؤلاء تعلم اللغات الأصلية لهذا الآخر/ الشرق الذي هو بالنسبة للمستشرق "عالَم غامض سلبي حزين، في مقابل غرب عقلاني منفتح متحرر،إذ ليس للفظ الشرق تحديدا جغرافيا فحسب بل إنه ذوأابعاد ثقافية وحضارية عميقة"[1].

ولأن " الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة"[2]، فهو يقضي إلى أن يكون المستشرق بمثابة محترف لهذه المهنة ولا بد كذلك أن ينتمي إلى غير الشرق ليوصف بعدها بالمستشرق أو بالمستعرب، كما يحبذ بعض الدارسين إطلاق مثل هذه التسمية على الذين يقومون بدراسات استشراقية متعلقة بالشرق تاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته وثقافته بوجه عام.

"وكانت كلمة الاستعراب مستعملة قبل ذلك، وأطلقت كلمة المستعرب على غير العربي الذي يعيش في ظل دولة عربية وربما أطلقت على المسيحيين الذين سكنوا الأندلس وأعلنوا عن انتمائهم للعرب وولائهم لحكامهم، ومن الطبيعي أن تظهر لفظة الاستعراب في الفترة التاريخية التي تمثل حالة الإزدهار الثقافي والقوة الحضارية (...) ويقابل الاستعراب اليوم كلمة

[1]/ عبد الرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق. ص 20.
[2]/المرجع نفسه.ص21.

"الإستغراب"؛بحيث تطلق على من أعلن إعجابه بالغرب وأخذ يحاكيه في أسلوبه ويقلده في حياته وينتصر لفكره وثقافته و يدافع عن قيمه ومثله"[1].

فالإستغراب كفضاء مفاهيمي يشير إلى "حقل من البحث والتأليف يعنى بدراسة الغرب أو الحضارة الغربية(...)مما يجعله حقلا مقابلا للإستشراق كما يمارسه الغربيون في دراسة الشرق من زوايا مختلفة (...) كما أنه حقل لتشكل العصور أو التمثلات حول الغرب بوصفة"الآخر" للثقافة العربية الإسلامية [وثقافات أخرى كثيرة بالطبع](...) فهو ما يمارسه الناس وتحمله الثقافة بوعي ودون وعي"[2]،بخلاف الإستشراق الذي يمارسه الباحثون والدارسون اذ يتجهون إلى الشرق لمعرفة كنهه وكشف الجانب المجهول منه.

ـ كما هو ملاحظ أن المستشرق هو محترف مهنة الاستشراق أي تخصصه أن يرتكز على دراسة الشرق أي الاهتمام بالعرب و العربية تاريخيا و ثقافيا ومعرفيا و دينيا وغير ذلك.

يقول أحمد سمايلوفتش" أن المستشرق عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق و لغاته وآدابه"[3].

[1]/ محمد حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري.ص12.
[2]/ ميجان الرويلي و سعد البازغي: دليل الناقد الادبي. ص 38
[3]/ احمد سمايلوفيتش : فلسفة الاستشراق و أثرها في الأدب العربي المعاصر .ص 22

أما مالك بن نبي فقد صرح بكلمة مهمة أهملها أصحاب الآراء السابقة وهي كلمة (الغرب) حيث قال: "أننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"[1].

أما إدوارد سعيد فقد كان أكثر تحديدا للفظ المستشرق فيعرفه بأنه ذلك الباحث الأكاديمي الذي "يجعل الشرق يتكلم ويصف الشرق ويشرح أسراره الغامضة للغرب ومن أجل الغرب والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالقصد مما يقوله ويكتبه، لأنه قد قيل أو كتب، أن يدل على المستشرق خارج الشرق باعتباره حقيقة وجودية ومعنوية "[2]، ولعله التعريف الشائع و المتعارف عليه في طبقة المثقفين .

أما شكري النجار فيعرف المستشرق قائلا" تطلق كلمة مستشرق شيء من التجاوز على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو بعيد"[3]،ومن ثم فصفة مستشرق لا ينبغي أن تقتصر على من ليس شرقيا؛لأنها تصف حالة طلب شيء غير متوفر في البيئة التي نشأ فيها الطالب، "وقد استخدم شيخ المستشرقين سلفستردي ساسيde sacy هذا المصطلح مرتين منذ عام 1920م مرة في مقدمة كتابه الشهير(النحو العربي) عندما تحدث عن المستشرق الهولندي أربينوس Erpenius(...)ومرةثانية عندما

[1]/مالك بن بني: إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث. دار الارشاد للطباعة و النشر. بيروت. ط1. 1969. ص 05.

[2]/ ادوارد سعيد : الاستشراق .ص ص69-70.

[3]/ محمد عوني عبد الرؤوف : جهود المستشرقين في التراث العربي .المجلس الأعلى للثقافة.بيروت.دط. 2004 .ص 3.

وصف به زملاءه الذين لعبوا دورا هاما في دراسة فقه اللغة العربية ونحوها(...)؛ و بذلك فإن هذا المصطلح قد شابه الغموض والإبهام والخلط، بحيث يمنع الآخرون من الانضواء تحت لوائه حتى يكون التعريف جامعا ومانعا" [1].

أما المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون يحدد ميلاد مصطلح مستشرق وإستشراق في كتابه "جاذبية الإسلام" بالقول:"إن كلمة orientaliste مستشرق تظهر بالإنكليزية نحو عام 1779م، [و ظهرت باللغة]الفرنسية عام 1799م، كذلك الإسم orientalisme إستشراق يُقْبَلْ في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م".

ولعلني من الضروري أن أنوه في هذا الصدد إلى أن هذه التعاريف بعيدة إلى حدما عن الواقع الحقيقي للمستشرق الآن لأنه يحمل أبعادا وخلفيات أعمق وأخطر من ذلك بكثير، فالمستشرق ليس مجرد باحث أكاديمي أو دارس للفكر فحسب فهذا *حسن الميداني* الذي يوازي المستشرق بوصفة مثقف منتج للمعرفة الشرقية بالمبشر بوصفة مثقف منتج للمعرفة الدينية التبشيرية، فيرى أن المستشرقين"يقدمون الدراسات اللازمة للمبشرين بغية تحقيق أهداف التبشير والدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار"[2].

[1]/ ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي. دار المدار الإسلامي. بيروت.ج1. 2002. ص 243.
[2]/ عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة و خوافيها (التبشير-الاستشراق-الاستعمار) . ص54.

ويقف *حسين الهراوي* الموقف ذاته حينما يرى أن المستشرق يمتهن حرفة هي " أقرب إلى مهنة التبشير"[1] و"أيًا كان الأمر فإن حركة الاستشراق قد انطلقت بباعث ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية"[2]بهدف تحويل المسلمين عن دينهم وتقطيع أوصال جماعتهم الإنسانية الكبرى، "فلم يكن الاستشراق حركة نزيهة من البداية إذ كان الهدف منه تنفيذ مشروع يرمي إلى إدخال المسلمين في النصرانية"[3].

فكان المستشرق بمثابة مرآة الشرق المشوه في أوروبا والعالم الغربي، "فقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، مُعَبِّرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما"[4]، ومسيرة المستشرق تواصلت عبر قرون و أجيال مهيمنة على تلك الروح العدائية البغيضة للإسلام وأهله، غير أنه من الانصاف القول أن هذه العدائية كانت تخف حدتها عند بعض المستشرقين.

ومن ثم"يبدو أن مصطلح الإستشراق أصبح أضيق من أن يستوعب الدراسات المنسوبة وأوهن من أن يحتمل ثقل المهمة المنوطة به ليس من الناحية الدلالية فحسب بل من الوجهة المنهجية أيضا، وقد بدا الميل واضحا في الأوساط المهتمة بتلك الدراسات إلى البحث عن بديل للمصطلح القديم،

[1]/ محمد ابراهيم الفيومي: الاستشراق في ميزان الفكر الاسلامي. ص16.
[2]/ مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان و الأحزاب المعاصرة. دار الندوة العالمية للنشر و التوزيع و الطباعة.الرياض.مج02. ط4 .1420هـ. ص687.
[3]/ عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني: اجنحة المكر الثلاثة .ص94.
[4]/ مانع الجهني: الموسوعة الميسرة في المذاهب و الأديان و الاحزاب المعاصرة .ص687.

فجاك بيرك مثلا يفضل تسميته بعالِم الإجتماع الإسلامي على تلقيبه بـ"مستشرق "[1]، كماأصر بعض المستشرقين على ضرورة" أن نتوقف عن القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح الاستشراق [ومنه مستشرق]أو كما قال *برنار لويس*:أن هذا المصطلح قد أفرغ في مزابل التاريخ [فهو] (...) ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يعنبوصف المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح"[2].

ولعل اعتراض المستشرقين أنفسهم على هذا المصطلح يؤكد معرفتهم بمعناه الفاضح للأهداف الاستعمارية والعدائية –إن صح التعبير- للعالم العربي والإسلامي، ومما يلاحظ أيضا "أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم أكثر اعتراضا على هذا المصطلح، و لعل هذا لِيُفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك بل هم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamistsأو باحثون في العلوم الإنسانية Humanists، أو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة أما موقفنا نحن (...) فإنه يسعنا ما وسع الغربيين فإنهم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نفعل على استمرار

[1]/ عبدالرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق .ص 115.
[2]/ مجموعة من المؤلفين: موسوعة الاستشراق. ص 566 .(هامش الكتاب).

إهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا (...) و استمرار أهداف الاستشراق وأن لا يصرفنا تغيير الإسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه و ينشرونه "[1].

إلا أن هذه الصورة السلبية عن المستشرقين التي ثبتت في وعي المثقف العربي التي جعلت المثقف الغربي يعترض على هذه التسمية خاصة بعد صدور كتاب "الإستشراق" لإدوارد سعيد، بوصفه منتجا مقروءا من طرف المثقف الغربي والعربي معا هذه الصورة التي قدمها إدوارد سعيد المستجدة، بحيث ظهرت منذ انفتاح الشرق العربي الإسلامي على أوروبا بالاستعمار والتبعية الثقافية والحضارية للغرب، يقول إدوارد سعيد:" مع مرور الزمن اكتسبت كلمة الاستشراق شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير ومن المفارقات اللاذعة أنني شخصيا هوجمت من قبل إذاعة ياسر عرفات الرسمية أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام 1996 بتهمة أنني مستشرق"[2].

كما يبدو أن لفظ الاستشراق في وعي إدوارد سعيد هي بمثابة التهمة أو الجريمة التي ترتكب في حق الوعي العربي الإسلامي، ولكن فيما"يبدو في هذا السياق كأنه بمثابة إعتذار، خاصة بعد أن يردفه في ذات السياق بقوله تعقيبا على طريقة استقبال القاري العربي لكتابه الإستشراق بكونه إما دفاعا

[1]/ المرجع السابق .ص566.(هامش الكتاب)
[2]/ ادوارد سعيد: الثقافة و الامبريالية .تر: كمال ابو اديب .دار الاداب .بيروت .ط4.2014.ص 9.

عن الاسلام او هجوما مقذعا عنيفا ضد الغرب، وكلا الأمرين لا يمت بصلة الى ما كنت انتويهأصلا من تأليف الكتاب "[1].

ثالثا/ تمثلات الآخر عند إدوارد سعيد خلال الخطاب الاستشراقي /الكولونيالي:

قد وظف إدوارد سعيد مفهوم الخطاب في كتابه الاستشراق من خلال أفكار الفيلسوف البنيوي *ميشيل فوكو*، وقبل أن استعرض ما قاله إدوارد أحاول تحديد مفهوم هذا اللفظ الذي يوصف بأنه مجموعة تصورات تشكل فضاءا معرفيا للوعي الفردي أو مجموعة من الأفراد في سياق تاريخي وإيديولوجي، فالخطاب ممارسة اجتماعية تتمحور حول تمرير الأفكار وهدفه التأثير في الآخر، فالخطاب أهم عناصر نظرية الثقافة من حيث أصولها المتعلقة بالوعي المعرفي واللغوي؛ لأن الخطاب ليس وحدة لسانية فحسب بل تتعالق هذه الوحدة مع الثقافة والمجتمع" فلا ينحصر معناه في قواعد ذات قوة ضابطة للنسق اللغوي فحسب، إنه ينطوي على العلاقة البينية التي تصل بين الذوات، ويكشف عن المجال المعرفي الذي ينتج وعي الأفراد معالمهم، و يوزع عليهم المعرفة المبنية في منطويات خطابية سابقة التجهيز"[2].

ولأن الخطاب يرتبط بوعي المجتمعات تم إخضاعه إلى التحليل عبر اتجاهات واستراتيجيات سياسية من خلال بث نصوص عملت على رسم

[1]/ المرجع السابق.ص 09.
[2]/ جابر عصفور: آفاق العصر. دار الهدى للثقافة و النشر . سوريا .ط1. 1997 .ص 49.

صورة لمجتمع ما بهدف تشكيل الوعي المعرفي، وهذا ما يعكسه الخطاب الاستشراقي والكولونيالي من خلال رسم صورة مجتمع مُستَعمَرفي آداب المستَعمِر بهدف تبرير استعمارها بناءا على صورة متخيلة مغلوطة، يقول إدوارد سعيد عن الخطاب الاستشراقي: "يعتمد الإستشراق في وضع إستراتيجيتة بأسلوب يتسم بالاتساق، على هذا التفوق المرن في الأوضاع ومعناه وضع الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات التي يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا في كل علاقة منها"[1]، و بهذا المنظور يكاد الخطاب الإستشراقي يتطابق مع الخطاب الكولونيالي بل هما وجهان لعملة واحدة.

1/علاقة الخطاب الإستشراقي/المعرفي بالخطاب الكولونيالي / السلطوي:

من المسلم به هو أنه لا وجود لمعرفة مستقلة خارج نظام الخطاب، لأن هذا الأخير استمتد مشروعيته ومرجعيته من منطقه ونسقه الداخلي، فكل وعي هو خطاب وكل خطاب هو تمثيل للحقيقة وليس الحقيقة ذاتها، يقول *إدوارد سعيد* في مقدمة كتابه الاستشراق:"قد انتفعت(...) بالفكرة التي طرحها *ميشيل فوكوه* عن " الخطاب" على نحو ما عرضها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتابه الآخر التأديب والعقاب، في تحديدي لمعنى الاستشراق والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان الخطاب

[1]/ إدوارد سعيد: الإستشراق .ص 51.

فلن نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكَّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق في مجالات السياسة وعلم الاجتماع وفي المجالات العسكرية والإيديولوجية والعلمية والخيالية في الفترة التالية لعصر التنوير"[1].

ومن هنا فالخطاب الاستشراقي يتسم بلغة ذات مفردات و صياغات مراوغة؛ لغة نسقية ذات ثياب وعباءات بلاغية / جمالية، مثالية تُخفي خطابا مضمرا مشوها عن الشرق، ولأن "النسق دلالة مضمرة ليست من صنع المؤلف بل من صنع الثقافة"[2]، فالمستشرق ذاته هو من صنع الثقافة الغربية التي ترسخت لديها صورة للعالم الشرقي الذي يمثل في " ذهن الغربي تلك الأرض التي تحتاج إلى مستثمر ولا يوجد مستثمر غيره، فهو يمتلك العقل والتقنية متمثلة بالعالم الغربي، بينما الشرق جاهل يعيش عوالم السحر والشعوذة ولابد من معين يعينه على أن يعي أهمية المكان الذي يعيش فيه ولتنشيط هذا الوعي هناك مقابل، هذا المقابل هو استثمار الأرض واستغلال البشر وهذا لا يتم إلا عن طريق الاستعمار تلك الكلمة التي تحمل دلالة الاستغلال و في الوقت نفسه دلالة الإعمار"[3].

فالاستشراق هو مرآة لتصورات الذات الغربية عن العالم الشرقي، هنا إدوارد سعيد يفضح المشروع الاستشراقي واستراتيجيته لخدمة الخطاب

---

[1]/ المرجع السابق. ص46.

[2]/ وردة مداح: التيارات النقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي.مخطوط ماجستير.كلية الآداب و العلوم الانسانية.قسم اللغة العربية و ادابها.جامعة باتنة.2011/2010. ص180.

[3]/ مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الاستشراق .ص 517.

الكولونيالي من خلال إعادة صياغة الآخر فيقول: "أنه من الخطأإفتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلا من الأكاذيب أو الأساطير وأننا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح، وأنا أعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه خطابا صادقا حول الشرق وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الاكاديمية أو البحثية "[1]، فصورة الشرقي في ذهن الغربي تحمل هذه الرؤى والتي ملخصها:

1- أن العالم الشرقي يغلب اللاعقلاني على العقلاني، فيعد السحر والشعوذة من مكونات العقل الشرقي الأساسية.

2- العقل الشرقي ليس لديه القدرة على الإبداع و الابتكار فهو يعيش بذلك حالات متصلة من التخلف والجهل.

3- الشرقي ينتمي الى الجنس الأدنى، وهو عنصر بشري وحشي بوصفه يدعو إلى الثورة التي تعد صورة من صور الهمجية الشرقية وهذا ما ذهب إليه أغلب المستشرقين لا سيما *ڤاتكيوتيس* الذي بنى نظريته في ضوء الاعتقاد القائم أن الثورة نوع من ممارسة الجنس، فقد "صدر في عام 1972 مجلد أشرفت عليه مدرسة الدراسات الشرقية و الإفريقية بعنوان الثورة في الشرق الأوسط و دراسات حالة أخرى، من تحرير ب.ج. *ڤاتكيوتيس* [جاء فيها] (...) أن الثورة نوع سيئ من ممارسة الجنس (ما دام خلقا شبه رباني) و أنها أيضا

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق .ص50.

مرض سرطاني والإنسان الحق عند فانيتكيونيس لا يقوم إلا بالأعمال العقلانية الصحيحة الدقيقة... وكل ما يدعو إليه الثوري الوحشي غير العقلاني مخدر(...) [ويقف إدوارد عند رأي ڤاتكيوتيس بالتعليق بالقول:]" ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية فعلينا أن نقرأ رأي فاتيكوتيس على النحو التالي: هذا هو حال الثورة وإذا كان العرب يريدونها فذلك دليل يفصح إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى الذي ينتمون إليه لأنهم غير قادرين على الإثارة الجنسية لاعلى العقل الأوليمبي (أي الغربي الحديث)"[1]؛ فالمعنى المضمر يدل على أن المنظور الأوروبي يعني ذاته مرجعا وحيدا للعالم لا أكثر فالآخر/ الغرب هو النموذج السوي الكامل،أما الذات / العالم الشرقي هو صورة للنموذج المشوه الناقص، وبهذا المعنى تتحدد أهداف الخطاب الإستشراقي.

3- إن سيكولوجية الفرد في العالم الشرقي تتسم بالتبعية وكذلك الشذوذ، ففي "أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش الصحة أواللياقة الجنسية فكان كل شيئ في الشرق - أو على الأقل في الشرق المتمثل في مصر عند ادوارد لينينز- خطورة جنسية، ويهدد الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب الإفراط في حرية الجماع"[2].

4- إعطاء صورة نمطية للآخر/ العالم الشرقي الإسلامي؛ صورة مشوهة الملامح نتجت جراء ترسبات وتراكمات نفسية حرفتها الثقافة الغربية المعرفة

[1]/ادوارد سعيد: الاستشراق .ص ص 475-476
[2]/ المرجع نفسه .ص 271.

الاستشراقية التي يتضمنها الخطاب الاستشراقي" فـ*شاتوبريان* [مثلا] جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه لا بذاته الحقيقية (...) [فرأى الأشياء] بالصورة [الزائفة] التي افترضها، فكان يقول: إن القرآن كتاب محمد، و أنه لا يتضمن أي مبدأ حضاري ولا أي مفهوم قادر على الإرتقاء بالشخصية (...)وأن هذا الكتاب لا يحض على كراهية الطغيان أو على حب الحرية.(...)فكان الشرق يبدو بهذه الشخصية المتحذلقة التي إصطنعها *شاتوباريان* لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يده قائلا:أن العربي الشرقي كان إنسانا متحضرا ثم تدهور فعاد إلى حالة وحشية"[1].

إذا فالتشكيك واضح في صحة رسالة النبي *صلى الله عليه وسلم* و الطعن في

صحة القرآن الكريم، ولعل هذا يعد من بين الأهداف الإستراتيجية الدينية للخطاب الاستشراقي المغذي لحملة التشويه ضد الإسلام، والحقيقة أن هذا لايحتاج إلى استنتاج وجهد للتعرف على هذا الدافع، فالتاريخ يشهد بذلك، بحيث أن الإسلام الذي انتشرفي فترة وجيزة في بقعة فسيحة من العالم كان يعد مشكلة بعيدة المدى بالنسبة لأوروبا ولهذا قاومته مقاومة عنيفة في شتى المجالات ورفضها إياه كان شاملا؛ لذلك يعد بعض المؤرخين أن الإرهاصات الأولى للإستشراق تعود إلى أيام الدولة الاسلامية في الأندلس والبعض الآخر إلى أيام الصليبيين والبعض يقر بأن الخطاب الاستشراقي ولد بمولد عصر

[1]/ المرجع السابق. ص 278.

التنوير الذي جاءت به الثورة الفرنسية، يقول المستشرق الإيطالي *فرانسيسكوا غابريلي*: " الإستشراق أحد الجوانب المتفرعة من عصر التنوير و الرومنطقية ثم الوضعية و المادية التاريخية الأوروبية"[1].

وفي السياق ذاته يرى علي بن ابراهيم النملة أن " الإستشراق ظاهرة صاحبت الصحوة الفكرية التي عاشتها أوروبا منذ أن شعرت بالتهديد الإسلامي عن طريق الأندلس غربا وعن طريق تركيا شرقا"[2].

أما التحديد الزمني الذي ترجحه:"طائفة كبيرة من الباحثين [والمتعلق]ببداية الاستشراق[هو]الحروب الصليبية التي دامت قرابة القرنين (1097-1295م)، وأصبحت المواجهة فيها على الأراضي الشرقية بعد أن طال الفتح الإسلامي صقلية والأندلس بدخول الفاتح العربي عام 711م، وقد جاءت تلك الحملات العسكرية نتيجة (...) للعداء بين الغرب المسيحي والشرق المسلم في ظل مصالح كيانات معينة فقد كانت للكنيسة أطماع حقيقية حركتها أحقاد دفينة ضد الاسلام والحضارة العربية"[3].

ومن هذا المنطق يعد الخطاب الاستشراقي حليفا للتبشير ومغذيا للنزعة الاستعمارية الكولونيالية، ومن أهم أهدافه رسم صورة نمطية مزيفة للعالم الشرقي الاسلامي التي تتضح من خلال" دأب الاستشراق منذ نشأته على

[1]/ محمد أركون و آخرون: الإ ستشراق بين دعاته و معارضيه.تر: هاشم صالح.دار الساقي للطباعة والنشر. بيروت. ط2 . 2000.ص21

[2]/ على بن ابراهيم النملة: مصادر المعلومات عن الاستشراق و المستشرقين. مطبعة مكتبة الملك فهد الوطنية. المملكة العربية السعودية-الرياض. دط.1993.ص 07

[3]/ عبد الرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق و اثرها في الصراع الحضاري .ص 27.

سلب حقنا في تصوير حضارتنا فرسم لنا صورة مشوهة عنها تبدو في حقيقتها رائعة لكن التعمق بها يظهر لنا زيفا كبيرا، لقد أريد للاستشراق أن يكون أسلوب مخاطبة للإنسان الغربي"[1]، فيكاد الخطاب الإستشراقي بهذا المفهوم يتحول الى وسيلة"تعريب الفكر الاسلامي بتزييف مفاهيمه وإثارة الشبهات حول حقائقه"[2]، فمن هنا يتضح أنه قد كان هناك تجاوب متبادل بين الاستشراق والتنصير، إن لم يكن هناك تماثل في القصد بين المستشرق الأكاديمي والمنصر الإنجيلي؛ ولهذا من الواجب "علينا أن نقوم نحن بنقل الثقافة الاسلامية حتى لا يقوم بذلك غيرنا"[3]، فاللوم إذن لا يلقى على عاتق المستشرق فحسب بل على عاتق الشرقي ذاته.

من الواضح أن بعض الانتقادات الموجهة للخطاب الإستشراقي قائمة على مبررات تاريخية ومنطقية لكن بعضها الآخر يقع في دائرة التعميم والاندفاعات العاطفية، فأغلبها لا تخضع للبحث الإبستمولوجي الممنهج والموضوعي،ومن الانصاف القول هنا أن المستشرقين لا تنبع خطاباتهم عن مذهب واحد بل تختلف فيما بينها، بحيث أن هناك –مثلا- عدد قليل من الخطابات الاستشراقية تتسم بالموضوعية من أمثلتها ما كتبه المستشرق الفرنسي"*كلود ايتيان سفاري*" في مقدمة ترجمته للقرآن: " أسس محمد ديانة

[1]/ سعدون محمود الساموك : الوجيز في علم الاستشراق. دار المنابع النشر و التوزيع.الاردن.ط1. 2003 .ص 120.

[2]/ أنور الجندي: مفهوم الاستشراق في العلوم الاسلامية . دار الشهاب . باتنة. الجزائر .دط.دت. ص16

[3]/ رشيد بوطيب: إستشراق ما بعد الاستشراق صورة الإسلام في الخطاب الألماني المعاصر. محاضرة ألقيت في منتدى العلاقات العربية الدولية.الدوحة.يوم:22أفريل 2014.

عالمية، تقوم على عقيدة بسيطة لا تتضمن دالا ما يقره العقل من إيمان بالإله الواحد الذي يكافئ على الفضيلة و يعاقب على الرذيلة، فالغربي المتنور و إن لم يعترف بنبوءته لا يستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ"[1]، إنه رأي يستبعد النظرة العنصرية.

كما أن الإستشراق له منحى إيجابيفترى *زيغريد هونكة*أنه لا أحد ينكر فضل الحضارة العربية في تطور الحضارة الأوروبية فتقول: أنه" لم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته إلا حين بدأ احتكاكه بأسلوب سياسي وعلمي، واستيقظ الفكر الأوروبي على قدوم العلوم والآداب والفنون العربية من سباته الذي دام قرونا ليصبح أكثر غنى وجمالا وأوفر صحة وسعادة "[2]،و قال ويل ديورانت في هذا الشأن: "عندما ظهر النوابغ والعلماء في عصر النهضة الأوروبية، فإن نبوغهم وتقدمهم كانا راجعين إلى أنهم وقفوا على أكتاف العمالقة من العالم الإسلامي"[3].

إلا أنه رغم ذلك فإدوارد سعيد يعدالخطاب الاستشراقي خطاب الأنساق المتخفية تحت عباءة الجمالي، فيقول:" إنني ألح على أن خطاب الاستشراق تسوده بنية من المواقف التي لا يمكن استبعادها أو غض النظر عنها وإنني لا أحاجج أبدا بأن الاستشراق شرير أو زائف أو هو ذاته دائما وعند كل

[1]/ عبد الرحمان عميرة : الإسلام و المسلمون بين أحقاد التبشير و ضلال الاستشراق. دار الجيل .بيروت. دط .دت. ص99.

[2]/ زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب . منشورات دار الافاق الجديدة. بيروت.ط6. 1986. ص541

[3]/ عبد العزيز بن عثمان التويجري: الثقافة العربية والثقافات الأخرى.منشورات المنظمة الاسلامية للتربية و العلوم والثقافة.إيسيسكو.ط2.2015.ص26.

مستشرق"[1]، ومن ثم يمكنني القول أنه من وراء ذالك كله يمكن للإستشراق المستتر الذي يتمثل في موقف ثقافي عام أو ملك ثقافي كبير يدور الجميع فيه (الشرق و الغرب) أن يتقاطع مفهوميا مع النقد الثقافي، "وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد في تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الثقافي"[2]

2/علاقة الخطاب المعرفي/ الثقافي بخطاب السلطة:

بما أنه لا وجود لخطاب معرفي/ ثقافي مستقل خارج نظام الوعي الجمعي، لأنه يستمد مشروعيته ومرجعيته من نسقه الداخلي، فلا وجود لمعرفة مستقلة خارج نظام الخطاب، لهذا يمكنني القول أن المعرفة/ الثقافة بوصفها أسلوب شامل للحياة فهي تكسب المجتمع سلطة رمزية تشكلت من خلال آليات تنتجها ممارسة حق المنع والنهي فيالخطاب المؤسساتي الذي يحدد ثوابت شرعية بالانطلاق من الثوابت الثقافية المشكلة لكل مجتمع، ولكن هل بهذا يمكن القول أن المعرفة تقود إلى الحقيقة ؟.

إن الخطاب المعرفي والثقافي هو خطاب مزدوج بحيث يشمل معرفة الذات ومعرفة الآخر، وهذا ما أشار إليه إدوارد سعيد المحتكم لنظريته المعرفية مستندا لرأي *ميشال فوكو* ليصل الى حقيقة أنه ليس هناك حقيقة، بل هناك تصورات (تمثيلات) والتمثيل هو تشكيل للحقيقة وتشويه لها يتم عبر الخطاب

[1]/إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق.تر صبحي حديدي. المؤسسة العربية للدراسات و النشر .بيروت. ط1 .1996 .ص 116.
[2]/إدوارد سعيد: الاستشراق.ص29.

المؤسساتي المنتج عبر أنساق لغوية وأنساق ثقافية مهيمنة، يقول محمد *عناني*:"أستطيع أن ألمح أولى بوادر تأثير *ميشيل فوكو* في اهتمام إدوارد سعيد إهتماما بالغا بقضية التصوير التمثيلي representation في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الإعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التي تمثل شيئا ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط"[1].

ويبدو تأثر إدوارد سعيد بمقولة لا وجود للحقيقة، ونستشف ذلك من خلال قوله:"أن الخطاب المعرفي الثقافي الغربي هو معرفة بالشرق، لذلك فهو تمثيل أو إعادة تشكيل لحقيقة العالم الشرقي في صورة مشوهة، ومن ثم فهو ليس بخطاب معرفي حقيقي بل مجموعة تصورات (تمثيلات) لهذا الشرق وليس الشرق ذاته، فهذه التمثيلات والصور الغربية هي التي تهب الشرق صورا مرئية واضحة وبعيدة أي خارجية في أي حديث عنه وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها في إحداث تأثيرها لاعلى شرق بعيد لا شكل له"[2].

لذلك يمكنني القول أن ما" يتداوله الناس في الخطاب الثقافي وفي المبادلات داخل الثقافة من الثقافات ليس الحقيقة بل صور تمثيلية وأضن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير[لأنها تستعمل

[1]/ إدوارد سعيد: الاستشراق.ص26.(مقدمة المترجم)
[2]/ المرجع نفسه . ص71

وسائل مثل] الصور التمثيلية (...) فلا يوجد – في حالة اللغة المكتوبة- ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله ومن ثم فلا يمكن إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتوب عن الشرق مهما بدا صدفة إلى الشرق"[1].

بهذا المنظور الإدواردي لا يوجد خطاب ثقافي/معرفي موضوعي؛ لأنه لا وجود للحقيقة، فنظرية المعرفة التي يحتكم إليها سعيد تفيد أنه لا وجود للحقيقة و هناك فقط تصورات (تمثيلات)، والتمثيل هو تشكيل للحقيقة بل وتشويه لها عبر الخطاب الثقافي المهيمن، لهذا تمكن الغرب من السيطرة على الشرق من خلال المعرفة بهذا الشرق.

كما يبدو أن *إدوارد سعيد* ينطلق من فرضية ربط الخطاب الاستشراقي بوصفة خطاب ثقافي/ معرفي بالخطاب الكولونيالي إستنادا إلى علاقة المعرفة بالسلطة، هذا المفهوم الأخير المستمد من منهج *ميشيل فوكو* حول تحديد معنى الخطاب وهذا ما جاء صراحة على لسان *إدوارد سعيد* حينما قال:" باختصار إن الاستشراق أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه، وقد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها *ميشيل فوكو* عن الخطاب، على نحو ما عرضها في كتابه " علم آثار المعرفة" و" التأديب و العقاب"، في تحديدي لمعنى الاستشراق، والحجة التي أطرحها تقول أننا مالم نفحص الاستشراق

[1]/ المرجع السايق. ص 71.

لونا من ألوان الخطاب، فلن نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق-بل وابتداعه-في مجالات السياسة و علم الاجتماع وفي المجالات العسكرية والإيديولوجية..."[1]

إذن*فإدوارد سعيد* قد استمد من فوكو فكرته القائلة بربط كل أشكال المعرفة والخطاب الثقافي بالقوة والهيمنة وبذلك"يتبع *إدوارد سعيد* منطق نظريات *فوكو بتحديد* هذا الخطاب الغربي عن الشرق فليس ثمة خطاب ثابت لكل الأزمنة وإنما الخطاب سبب ونتيجة على السواء"[2]، فـ*إدوارد سعيد* قد تزود بمفاهيم نقدية أثناء تصديه لدراسة الشرق المخترع بواسطة الغرب، كما " يستكشف إدوارد سعيد [في كتابه العالم و النص و الناقد] دنيوية worldliness النص رافضا أن الكلام في العالم بينما النصوص متباعدة عن العالم ليس لها سوى وجود سديمي في أذهان النقاد".[3]

أي أن هناك دائما علاقة جدلية تربط الخطاب الثقافي / المعرفي بمفهوم السيطرة والقوة، هذه المفاهيم التي يتسم بها الخطاب الكولونيالي – بالدرجة الأولى- هذا المفهوم الناتج من خلال علاقة الغرب بالشرق هذه العلاقة التي مبدؤها " القوة والسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة (...)فلم يكن اكتساب الشرق للصورة التي رسم بها يقتصر على أناس عاديين في القرن

[1]/ المرجع السابق. ص 46.(بتصرف).
[2]/ رامان سلدان : النظرية الادبية المعاصرة. ترجابر عصفور. دار قباء. القاهرة. دط. 1998. ص 156.
[3]/ المرجع نفسه .ص156

التاسع عشر، ولكنه يتجاوزه إلى اكتشاف إمكان جعله كذلك، أي إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق".[1]

و بذلك فالخطاب الثقافي/ المعرفي الاستشراقي هو ذلك الخطاب الذي يحدد بوضوح العلاقة بين الشرق والغرب هذه العلاقة المتمثلة في " علاقة القوة والسيطرة ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة (...) ولم يكن اكتساب الشرق للصورة التي رسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنه يمكن أن يصبح شرقيا بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين في القرن التاسع عشر ولكن يتجاوزه إلى اكتشاف امكان جعله كذلك أي إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق".[2]

وبذلك فإدوارد سعيد يربط كل أشكال المعرفة وكل أساليب التمثيل الثقافي للآخر بممارسات السلطة مما يعني ان " المعرفة تمنح القوة و مزيد من القوة يتطلب مزيدا من المعرفة"[3]، فالعلاقة بين المعرفة والقوة علاقة توازي، والقوة هي رمز من رموز السلطة، هذه الأخيرة التي تؤثر في الخطاب بأنواعه بصفتها هي الأخرى متعددة، وهذا ما يذكره *إدوارد سعيد* في الاستشراق بحيث يجزم بأن السلطة تخضع للتعدد إذ يقول: "أن ذلك الخطاب يأتي إلى

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق. ص 49 .
[2]/ المرجع نفسه.ص 47
[3]/ محمود حمدي زقزوق: الاستشراق (الخلفية الفكرية للصراع الحضاري).ص51.

الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع:

ـ السلطة السياسية: مثل المؤسسات الإستعمارية و الأمبريالية.

ـ السلطة الفكرية: مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريح أو أي من العلوم السياسية الحديثة.

ـ السلطة الثقافية: مثل المناهج الصحيحة والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم

ـ السلطة الأخلاقية مثل الأفكار الخاصة بما نفعله "نحن" ولا يستطعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا نحن"[1]

ومن ثم فالخطاب الاستشراقي بوصفه خطابا ثقافيا معرفيا ليس مجرد فرع علمي حيادي بل تخترقه علاقات القوة والسلطة والسيطرة، ومن ثم يمكنني القول أن المفاهيم التي تتضمنها التجربة النقدية الإدواردية تعبر عن ثقافة مضادة لما هو مألوف هذا المألوف المتمثل في المركزية الغربية السائدة بوصفها سلطة مركزية لأنها مصدر العطاء الثقافي والمتجسد في المطلق الثقافي الغربي باعتباره النموذج الأعلى،" وهكذا نجد أوروبيا يتحدث في عام 1810 مثل كرومر عام 1910 قائلا: أن الشرقيين يحتاجون الفاتح، ولا يجد تناقضا في الزعم بأن الفتح الغربي للشرق لم يكن غزوا بل تحريرا (...) [فتلك] المهمة المسيحية التي تعني إحياء عالم ميت وبعث إحساسه بإمكانياته الكامنة

[1]/ إدوارد سعيد: الاستشراق . ص 58

وهي التي تستطيع إدراك وجودها تحت السطح الخامد المنحط إلا الأوروبي"[1] العقلاني ذو الفكر المتفرد،"وقد كتب كارل *ماركس* في كتاب" شهر برومير الثامن عشر و لويس بونابرت " يقول: "إنهم لا يستطعون تمثيل انفسهم ولا بد أن يمثلهم أحد"[2]،لذلك فالتاريخ يشهد على أن الخطاب المعرفي الاستشراقي خطاب كولونيالي فهذه –مثلا- " حملة نابليون [الذي] استقدم معه خلالها كثيرا من العلماء والباحثين من مختلف التخصصات، وقد كانت حملته إيذانا ببدء الحركة الاستعمارية الغربية على بلدان العالم الاسلامي "[3].

إذن فالحديث عن الاستشراق أو الخطاب الاستشراقي "يعني الحديث أساسا عن المشروع الثقافي البريطاني والفرنسي، وإن لم يكن ذلك مقصورا عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الأصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه ..."[4]، وعليه فقد "كانت الهيمنة المعرفية النتيجة العلمية المترتبة على الهيمنة الثقافية هي التي كتبت للاستشراق استمراره وقوته"[5]، لذلك فالخطاب المعرفي الاستشراقي يسير بموازاة الخطاب الثقافي في سبيل تسريب معرفة وصور عن الشرق خدمة للخطاب الكولونيالي إلى وعي الغربيين ووعي العالم بأكمله؛ فالخطاب المعرفي للاستشراق" يمثل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته للموضوع المفترض وهو الذي أنتجه الغرب

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق. ص ص279-280
[2]/ المرجع نفسه. ص70
[3]/ عبد الرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق .ص 32
[4]/ ادوارد سعيد :الاستشراق . ص 46
[5]/ المرجع نفسه. ص 51

أيضا(...) [فالاستشراق إستعار بعض الافكار والاتجاهات المتطرفة التي تسود الثقافة]،(...) فهكذا رأينا و[مازلانا نرى] صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية وصورة شليجلية و صورة داروينية و صورة عنصرية وهلم جرا، ومع ذلك فلم يحدث قط أن وجد شرق نقي وعلى غرار ذلك لم توجد قط صورة غير مادية للاستشراق"[1].

إن ارتباط الخطاب الاستشراقي بوصفه خطاب سياسي سلطوي، يخدم الخطاب الكولونيالي بالدرجة الأولى، بالثقافة هو إهانة لها والحط من قيمتها المتعالية فـ "معظم محاولات إهانة الثقافة بالزج بها في حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد الفظ والخروج عن المألوف"[2]، و يؤكد *إدوارد سعيد*أن الخطاب المعرفي الاستشراقي "ليس عنصرا من عناصر الثقافة السياسية الحديثة بقدر ما هو العنصر الأوحد فيها "[3]، ومن ثم اصبحت الثقافة تحت وطأة السياسة والسلطة، إلا أن المعرفة المرتبطة بالسياسة هي في الغالب مزيفة لأنها تخدم مصالحها بالدرجة الأولى، وهذا ما نوه إليه *إدوارد سعيد* في قوله : "ما يهمني أن أبينه الآن هو كيف يؤدي الاتفاق الليبيرالي العام في الآراء على أن المعرفة الحقيقية معرفة غير سياسية في جوهرها أو كيف يؤدي العكس، أي

[1]/ المرجع السابق. ص72
[2]/ المرجع السابق. ص 60
[3]/ هيثم غالب الناهي: ادوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق و ما بعد الاستشراق . مجلة المستقبل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.لعدد 426. اب / اغسطس 2014. ص 55

القول أن المعرفة السياسية السافرة معرفة غير حقيقية إلى تعتيم الظروف السياسية البالغة التنظيم التي أنتجت في ظلها هذه المعرفة"[1].

و لأن الخطاب السياسي هو خطاب كولونيالي متخفي تحت عباءة الخطاب المعرفي الاستشراقي الذي يتأسس على أربعة عناصر أساسية خلص إليها ادوارد سعيد بعد قراءته العميقة له، وهذه العناصر" لكل منها عمقه الذاتي المؤثر في المجتمع وهي :

1- التوسع
2- المواجهة التاريخية
3- التعاطف
4- التصنيف

وهي المؤثرة جميعها في التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر الميلادي ناهيك بتبني المؤسسات المهتمة بالاستشراق لهذه العناصر والتركيز عليها لذا أوحت هذه العناصر والمؤسسات للمستشرق بأنه بطل تاريخي اجتماعي خرج من براثن الفكر الغربي لينتقد الشرق وحضارته ومنحه الحرية والعقلانية التي لا وجود لها في شخصه ومجتمعه"[2]؛ لذلك فالمدلول المضمر هو الذي يحدد الخطاب المعرفي للمستشرق بوصفه حاملا للثقافة ووسيلة نشر مباشرة للمعرفة أن صح التعبير للمعرفة الكولونيالية لذلك نجد من أهم "الأسئلة

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق . ص 55
[2]/هيثم غالب الناهي : ادوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق و ما بعد الاستشراق .ص 56 .

السياسية التي يطرحها الاستشراق هي : ما أنواع الطاقات الأخرى الفكرية والجمالية والعلمية والثقافية التي شاركت في تشكيل التقاليد الأمبريالية مثل تقاليد الاستشراق(...) كيف شاركت النظرية السياسية والاقتصادية (والثقافية) وكتابة الروايات والشعر الغنائي في خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهي الرؤية التي تعتبر امبريالية بصفة عامة؟، ما التغيرات والتحويرات والتشديدات بل والثورات التي حدثت داخل الاستشراق (وجعلته تحت مسمى جديد هو ما بعد الاستشراق)؟"[1].

هذه التساؤلات التي كانت لها إجابة في هذا المبحث سأردفها بإجابات مستفيضة في الفصل الموالي الخاص بظاهرة ما بعد الاستشراق. هذه التساؤلات التي هي مرتبطة بجدلية الثقافة والسياسة والتحالف القائم بينهما هذا التحالف القائم كذلك بين الخطاب الاستشراقي/المعرفي والخطابي الكولونيالي / السلطوي، بحيث أن كليهما تجمعهما سمات مشتركة فالخطاب الكولونيالي القائم على مبدأ السلطة يحمل خصائصها هذه الأخيرة التي "لا تتسم بسمات غامضة أو سمات طبيعية فهي تتشكل فيبدأ اشعاعها ونشرها كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفي إقناع غيره كما أنها تتمتع بمكانة خاصة، فهي ترسي معايير الذوق و القيم، وهي لا تكاد تتميز عن بعض الأفكار التي ترفعها إلى منزلة الحقيقية لا عن التقاليد والآراء و الأحكام التي تشكلها وتبثها وتولدها، والأهم من هذا كله ان السلطة تقبل التحليل بل لا بد من تحليلها وجمع الصفات

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق . ص62

المذكورة للسلطة تنطبق على الاستشراق [أو الخطاب المعرفي/الاستشراقي]".[1]

ومن بين وسائل تمرير النسق الثقافي والرؤى السلطوية هي الكتابة التي تعمل على تفكيك و" تهديم نسق ثقافي وزرع نسق آخر محله وهذه الأنساق محملة بدلالات ثقافية [لفظية مثلا] تفضي بالملون لأن يكون تابعا والأبيض متبوعا فمديونية المعنى التي تجعل الأول مدينا للثاني"[2]؛ لذلك ينطلق *سعيد* من خلال وسائل منهجية في دراسته للسلطة منحصرة في وسيلتين هما كما يقول سعيد: " -الأولى : يمكن أن نطلق عليها الموقع الاستراتيجي: وأعني به طريقة وصف موقع المؤلف في أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التي يكتب عنها.

-الثانية : هي التشكيل الاستراتيجي: وأعني به طريقة تحليل العلاقة فيما بين النصوص، والوسيلة التي تتمكن بها مجموعة من النصوص (...) من اكتساب الصلابة والكثافة والقوة المرجعية فيما بينها أولا ثم في الثقافة بصفة عامة بعد ذلك"[3].

ومن هنا فالفكر السعيدي يقوم على مبدأ قراءة النصوص قراءة جديدة قائمة أساسا على ردها إلى مصادرها وحملت مكوناتها الثقافية التي يسيرها محرك إيديولوجي ثقافي مراوغ، لتتحول بعدها الثقافة كما يرى سعيدإلى "سطوة

[1]/ المرجع السابق. ص 68
[2]/ عبد الله ابراهيم : السردية العربية الحديثة (تفكيك الخطاب الاستعماري و اعادة تفسير النشاة" المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/المغرب. ط1. 2003. ص 69 .
[3]/ ادوارد سعيد: الاستشراق. ص69

فكرية تتغلغل في أذهان الأفراد إلى درجة أن مفكرا ثوريا كماركس لم يستطع أن يتخلص من ربقة ثقافته العنصرية، عندما تعرض في كتاباته للشرق والهند."[1]، ويشير إدوارد سعيد إلى تواطوء الأجناس الأدبية كالرواية عند الغرب مع الخطاب الكولونيالي "ففي تحليله لروايات "*جين أوستن*" و"*كونراد*"و"*كامو*"و"*ديكنز*"، توصل سعيد، وهو يتقصى التوافق في الأهداف بين الرواية والاستعمار، إلى ضبط كل المصادرات السرية التي يقوم بها السرد الروائي حينما يوضع بوعي أو من دونه تحت تصرف ثقافته ذات منحى استعماري وتوسعي، فالرواية الغربية لم تنج من الضغوطات المعلنة أو المضمرة في إضفاء شرعية على الوجود الاستعماري"[2]، وهذا ما أدى إلى استفحال الخطاب الكولونيالي وتغلغل الفكر السلطوي في وعي الافراد، ومن هنا " سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذهب الهيمنة التى تتشبع به النفوس مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التي تفرضها على الكتاب و المفكرين كانت مدمرة "[3].

و يستفيض *إدوارد سعيد* في شرح كيفية تغلغل النسق المضمر ضمن الخطاب المعرفي من خلال النصوص المكتوبة بوصفها نصوصا "تتضمن الصوت السردي الذي يتخذه، ونمط البناء الذي يبنيه وأنواع الصور والموضوعات والأفكار الأساسية التي تدور في ثنايا النص وتصبح في

[1]/ حفناوي بعلي:مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن.منشورات الاختلاف.الجزائر.ط1 .2007 .ص83

[2]/ عبد الله ابراهيم: السردية العربية .ص71

[3]/ ادوارد سعيد: الاستشراق .ص61

مجموعها طرائق متعمدة لمخاطبة القارئ واحتواء الشرق ثم تمثيله في نهاية الأمر أو التحدث باسمه ولكن أيا من هذا لا يحدث في فراغ، فكل كاتب عن الشرقيتخد لنفسه سابقة شرقية أي معرفة سابقة بالشرق من لون ما، يرجع إليها ويعتمد عليها"[1]، لكن سعيد يعود ويوضح في ثنايا كتابه المتميز "الاستشراق" حول سبب اهتمامه بجدلية السلطة والنص الاستشراقي فيقول:"وأرجو ان يكون واضحا أن اهتمامي بالسلطة لا يستلزم تحليل ما هو خبيء وخفي في النص الاستشراقي بل تحليل ما يسمى بسطح النص أي موقعه خارج ما يتحدث عنه (...) فالمستشرق يجعل الشرق يتكلم ويصف الشرق و يشرح أسراره الغامضة للغرب ومن أجل الغرب والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله"[2].

إن منهجية إدوارد سعيد كما هو ملاحظ سلكت مسالك متفردة في دراسة النصوص فانتقلت من الاهتمام بالإيطار السطحي العام إلى الاهتمام بالنواحي الجمالية في بناء النص، المرتبطة بقوة الفكر متجاوزا الحدود الأفقية لبنية النص إلى حدود عمودية في بنائه من خلال مقولة النسق الثقافي المضمر في الفكر الغربي، لتنبعث تحليلات إدوارد سعيد من "معطيات القوة والسلطة وسلطة الإنشاء والنصوص المولدة لذاتها وترابط المعرفة بالقوة،إن مشروع

[1]/ ادوارد سعيد: الاستشراق.ص 69
[2]/ المرجع نفسه.ص ص 69 -70

إدوارد سعيد يسهم بلا شك في إقامة خطاب معرفي شرقي حول الغرب يتحول ليحل محل سيادة الخطاب المعرفي الغربي حول الشرق"[1].

إن الفكرة المحورية التي طبعت التوجهات النقدية لدى إدوارد هي القول بفكرة ارتباط المعرفة بالسلطة، فلا يختلف كثيرا عن توجهات النقاد السابقين من حيث رؤيتهم كذلك للخطاب الاستشراقي بوصفه خطاب استعماري مبدؤه تحقيق التبعية الثقافية للغرب، لكن ما يميز إدوارد سعيد عن هؤلاء هو التالي:[2]

1- المنهجية البحثية التي نظر فيها إدوارد سعيد إلى الاستشراق واللعب على اللغة في توصيف الأشياء عند المستشرقين قد مكنته من تفتيت منظومتها و تفكيك عناصرها لتكن مفهومة القصد.

2- الإصرار على توظيف مفهوم الخطاب البنيوي الذي يعد أحد أسس فلسفة *ميشيل فوكو*؛ إذ تمكن سعيد بهذا الخطاب من تحديد هوية الاستشراق من خلال النظر بعمق إلى النص وطبيعة قائله.

3- قراءة النص الاستشراقي بنظرة غربية، بحيث ساعدته الثقافة الغربية والانتماء الشرقي وخلفيته الماركسية وإتقانه للغة على فهم النص وتوجيه الخطاب، ففكك مفاهيم الثقافة الغربية، واستوعب أساليب الخطاب المسيطر على الشرق جغرافيا وبشريا من الناحية السياسية والاحتماعية والعسكرية والعقائدية، وصولا إلى السيطرة العلمية والتقنية حديثا.

[1]/ حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. ص 84
[2]/ هيثم غالب الناهي: ادوارد سعيد ما بين الاستشراق و ما بعد الاستشراق .ص ص58 -59 (بتصرف)

4- بناء على مفهوم الخطاب، وقراءة النص تمكن *ادوارد سعيد* من أن يعرف الاستشراق بوصفه المعرفة بالشرق التي أنتجت السلطة وهذه السلطة برأيه هي التي قادت اوروبا الى استعمار الشرق و الهيمنة عليه والتحكم به.

5- [عد] سعيد معرفة الغرب بالشرق معرفة غير حقيقية بل تمثلت له الحقيقة وهو ما جعلها مشوهة فانعكس ذلك على اللغة والثقافة والحضارة (...) وهو ما عزز في النهاية حسب طروحات *إدوارد سعيد* مفهوم الاستشراق بأنه اختراع غربي للشرق .

6- أبدع وتخصص *إدوارد سعيد* في وصفه روحانية الشرق واعتباره خاصة جوهرية ينفرد فيها الشرق، على الرغم من عقلانية الغرب المزعومة (...) أي انه يعبر عن الأصالة وعن المصطنع المتمثل بوجود الغرب.

وهنا لا بد أن نفهم أن سعيد قد حقق أطروحة لم يفهمها البعض، وهي أن روحانية الشرق وبخاصة الشرق الأوسط نابعة من جوهر الأديان السماوية التي انطلقت منه وانتشرت إلى العوالم البائسة التي لم يكن لها وجود ثقافي أو حضاري قياسا بالشرق.

7- كما أن *إدوارد سعيد* يمارس "نوعا من الاستشراق المعكوس أو الاستغراب أي قراءة تشبه في تحيزها قراءة المستشرقين للشرق"[1].

[1]/ ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي .ص 43

فتمكن سعيد من تحديد فكرة جوهرية تدور حول أن الخطاب الاستشراقي تم استغلال سمته المعرفية الأكاديمية في خدمة الخطاب الكولونيالي لتتحول المعرفة من أجل التسلط والهيمنة، فانتقل من خطاب يهدف إلى معرفة الغرب للآخر/ للشرق إلى خطاب غرضه سياسي هو تحقيق الهيمنة على هذا الآخر /الشرق، كي يثبت ادوارد سعيد أطروحته ميز بين ثلاث تصنيفات للخطاب الاستشراقي وهي:

" أ- **خطاب الاستشراق الاكاديمي**: الذي يدرس الشرق في سماته العامة والخاصة.

ب- **خطاب الاستشراق الفكري:** المستند على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب.

ج- **خطاب استشراق الاسلوب الغربي**: للسيطرة على الشرق وإعادة هيكلته من خلال امتلاك السلطة والتسلط."[1]

- و ضمن هذا المنحى تمكنت التجربة النقدية لدى إدوارد من تحليل الخطاب الغربي حول الشرق، ولكن برؤيته المختلفة لأنه سلط الخطاب على جدليةالمعرفة والسلطة أو الثقافة والقوة، ليكشف من خلالها عن النسق المضمر داخل النص الأوروبي الذي يعمل على تمرير دلالته النسقية الخطيرة بكل صفاته الفردية والمطلقة والتسلطية المتمركزة على الذات ، مما يعني أن

[1]/ هيثم غالب الناهي: ادوارد سعيد ما بين الاستشراق و ما بعد الاستشراق. ص 60 .

الأنساق المضمرة لا تختص بأنموذج العربي فحسب كما أشار من قبل الناقد السعودي عبد الله الغذامي، بل تختص بالأنموذج الأوروبي الغربي كذلك، الذي يعد هو الآخر "نتاج نسقي [فـهم نماذج] لكائنات نسقية، تشترك في صناعة النسق وتشترك في الانفعال به"[1]، و ليس أدل على ذلك مما يحدث اليوم في العالم ومايشهده المشهد العالمي من استعمار جديد وبأشكال جديدة وهو إثبات للمفاهيم الاستشراقية التي طرحها الخطاب النقدي الإدواردي التي مكنت من ظهور أطروحات ما بعد الاستشراق وعد بذلك *ادوارد سعيد* هو أول منظر لما بعد الكولونيالية.

رابعا/الخطاب الاستشراقي و معركة الدفاع عن الهوية:

بذل *ادوارد سعيد* جهدا من خلال عرضه للمغالطات والصور المشوهة المحرفة والمتوارثة عن الشـــرق، ويتضح هذا من خلال متابعة"تجربة إدوارد سعيد مع الاستشراق وخصوصا كتبه من قبيل (الاستشراق، والثقافـــــة والامبريالية، وتغطية الاسلام، وصور المثقف) فإننا بإزاء نتاج لم يفضح النتاج الاستشراقي وحسب، بل ساهم وأسس بجدارة لهذا النوع من النقد الموسوعاتي، الذي تحتاج إليه أي ثقافة أو حضارة

[1]/ عبد الله الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية .ص 247.

معاصرة(...) لتتسلح بهذه النظرة الثريـــــــة والمتنوعة في المجال الثقافي والحضاري"[1].

لهذا يمكن القول أن "الاستشراق يشير إلى الشرق ، والشرق وفقا لسعيد هو نتاج الجغرافيا الخيالية لأولئك الناس الذين جاؤوا لمعرفة أنفسهم و ثقافتهم و أراضيهم لاستثمار المساحة بمعان متشعبة، فهناك الإحتلال والسيطرة على الأراضي بالقوة المسلحة (...) فالشرق هو صورة المرآة المشوهة للغرب(...) وبلغة أقل تأسيسية،لن يكون هناك أي غرب دون التمثيل الجوهري الغربي للآخر(...) فيعرف سعيد الاستشراق [بأنه] مؤسسة تتعامل مع الشرق من خلال العبارات و الرؤى السلطوية (...)، الاستشراق هو النمط الغربي من الهيمنة والسلطة التي من خلالها يعاد هيكلة الشرق"[2].

قد حارب سعيد فكرة الاستشراق من خلال تجربة المنفى التي خلقت له فضاء من الرؤى البعيدة للـــــــذات والآخر في ظل بعده عن الوطن، فنجده يتحدث عن المنفى من وجهة نظر خاصة ومتفردة فيقول في معرض إجابته عن التساؤل الموجه إليه عن ماذا يعني المنفى بالنسبة إليه، فيجيب بالقول:"...أنا أدرك أنني أكثر من شخص واحد، أو أنني على الأقل ليس لي

[1] / مجموعة من الاكاديميين: موسوعة الاستشراق. ص67.
[2]/وليام هارت: إدوارد سعيد و المؤثرات الدينية و الثقافية.تر: قصي أنور الذبيان. هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث كلمة.أبو ظبي.ط1. 2011.ص ص102-103.

هوية أحادية وثابتة ومتجانسة، وبالنسبة إلى شرط المنفى يعني الحرية في اقتفاء هذه الخيارات دون أن أعبأ بالمكان(...)"[1].

وتتضح فكرة الانتماء ولاانتماء لدى سعيد من خلال تعبيره عن أزمة تعدد انتمائه، فهو خارجي من خلال سيرته الذاتية في كتابه الموسوم بـ:"خارج المكان" فهو توضيح لهذه النظرة، لكن في الوقت ذاته يحاول سعيد في كتابه السابق الذكر وفي كثير منأعماله أن لا يفصل نفسه وانتماءه للعالم العربي فنجده منافحا عن الهوية العربية فيقـــــــــول : "والانفصام الكبير في حياتي هو ذلك الانفصام بين اللغة العربية، لغتي الأم، وبين اللغة الإنجليزيـــــة وهي اللغة التي بها تعلمت وعبرت دائما بما أني باحث ومعلم(...)،إلى جانب اللغة كانت الجغرافية في مركز ذكرياتي عن تلك السنوات الأولى خصوصا جغرافية الارتحال، من مغادرة ووصول ووداع ومنفى وشوق وحنين إلى الوطن وانتماء، ناهيك عن السفر ذاته فكل واحد من الأمكنة التي عشت فيها(...) يملك شبكة كثيفة ومركبة من العناصر الجاذبة، شكلت جزءا عضويا من عملية نموي واكتسابي هويتي وتكوين وعيي لنفسي وللآخرين..."[2]. .

من الواضح أن إدوارد سعيد يحاول معالجة هويته الوطنية والقومية فيتبنى الدفاع عن انتمائه الفلسطيني بوصفها قضية قومية فيؤكد ذلك في قوله :"نحن

[1]/إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق. ص ص156-157

[2]/ ادوارد سعيد: خارج المكان(مذكرات).تر:فواز طرابلسي.دار الاداب.بيروت/لبنان.ط1. 2000. ص22

في وضعية فريدة، إذ أننا شعب يقول أعداؤه أن لا وجود له، لذلك يعني مفهوم الحقوق بالنسبة إلينا حق الوجود كشعب، كجسد جماعي متكامل، عوضا عنه كمجموعة لاجئين، أناس بلا دولة، مواطني بلدان أخرى، لهذه المسألة معنى ملح بالنسبة إلينا، لأن نضالنا ضد الحركة الصهيونية في البداية، ومن ثم ضد إسرائيل، لطالما كان نضالا هدفه الوصول إلى الخطوة الأولى(...) في ظل المناخ الحالي لمفاوضات السلام، كما تسميه الولايات المتحدة بعملية السلام، لا توجد عبارة يستخدمها الأمريكيون أو الإسرائيليون تشير إلى أننا نتمتع بـ[حق] تقرير المصير"[1]. فنجده بذلك يحاول توثيق امتلاك الفلسطيني للأرض رادا على ادعاءات إسرائيل والرأي العالمي المضللة المشككة في الوجود الفلسطيني، فيقول:"إقامة دولة إسرائيل كانت عبارة عن كارثة، إنه صراع مآس (...) جاءت إلى فلسطين بقايا الشعب اليهودي الذي تعرض في أرووبا لمذابح على أيدي المعادين الغربيين للسامية وكان جزء منهم قد جاء قبل الحرب العالمية الثانية، لكن وضع الناجين دولتهم، وإقامة دولتهم كانت على دمار مجتمعنا "[2].

إذا فـ*إدوارد سعيد* لم يفصل نفسه عن انتمائه للعالم العربي فنجده منافحا عن الهوية العربية؛ ولذلك فلا مناص من القول أن الهوية الإنسانية يمكنها أن تتم بالتنوع و التعدد من خلال تشكلها من انتماءات متعددة ووجوه

[1] ادوارد سعيد : السلطة و السياسة و الثقافة(حوارات مع ادوارد سعيد). تر: نائلة قليقلي حجازي. دار الاداب للنشر.بيروت/لبنان.ط1 .2008.ص273.
[2] / المرجع نفسه .ص ص275-276.

متحولة"فليست الهوية بنية مغلقة وإنما هي بنية متحولة باستمرار(...)إنها مصطلح يعكس نفسه تحت مجهر الزمن ومعاييره، وفي سياق علاقة تبادلية تنهض على التفاعل مع معطيات الوجوه ومكونات المحيط، بحيث لا يمكن التعامل معه بمعزل عن إدراك مناحي تأثره الثقافي والاجتماعي والاقتصادي و السياسي و القانوني،إلخ"[1]

لذلك اكتسبت الهوية ما يسمى بالكونية أو العالمية التي تشتمل جميع الثقافات الانسانية من خلال إدراك الكون و التعايش معه، والهوية الكونية لدى ادوارد سعيد هي أبعد من ذلك فتتجلى من خلال استقراء تجربته النقدية والشعورية أنها تقدم لنا صورة عالمية للإنسان المهمش [الفلسطيني] المقموع في وطنه وفي منفاه، ولعل هذا ما أدى "بدعاة اليمين الأمريكي المتطرف، فـــــــــــي الادارة والكونغرس وفي المؤسسة الأكاديمية الأمريكية، ضرورة محاربة الأثر الذي مارسه *إدوارد سعيد* بشخصه وكتاباته على المؤسسة الاكاديمية الأمريكية وعلى مراكز دراسات الشرق الأوسط فيها، وقد بدأت الحملة على *إدوارد سعيد* منذ سنوات طويلة كما نعلم؛ منذ وسمته مجلة كومنتري الصهيونية الأمريكية بأنه "بروفيسور الإرهاب"، ثم عادت هذه المجلة لتشن عليه حملة شرسة محاولة تجريده من فلسطينيته، و الادعاء بأنه يكذب بشان سيرته الذاتية و نشأته في مدينة القدس"[2].

[1]/عبد الرحمن بسيسو: الثقافة و معركة الدفاع عن الهوية.ص04

[2]/فخري صالح: ادوارد سعيددراسة وترجمات.الدار العربية للعلوم ناشرون.لبنان.ط1 .2009.ص29.

وهذا هو حال المثقف الكوني المتمرد على ثقافة الآخر، المثقف الداعي إلى مقاومة الثقافة الامبرياليـــــــة والاستعمارية الهمجية بكل اشكالها، هو ذلك المثقف النموذج من أمثال *إدوارد سعيد* الذي تمكن من اختراق الفكـــــــر والثقافة الغربية، وفضح العقلية الغربية القائمة اساسا على التسلط والهيمنة المتضمنة لكل عناصر الهمجية و الصفات لا انسانية،"إنه ذلك الشعور الوسواسي الواعي أو غير الواعي بالتفوق و الميل إلى الهيمنة، وكما يقول محمد الدعمي : لقد عبر هذا الموقف الغربي الفوقي عن نظرة دونية للماضي العربي الإسلامي من خلال الشعور بحرية استثمار تاريخنا(...)وبهذا صادر الفكر الاستشراقي تاريخنا، تاريخ الآخر لصالح ثقافته و حضارته، مؤسِّسًا هذا الموقف المتعالي على شعور قوي بأن التاريخ يتطور على نحو خيطي وخطِّي، حيث تدفع حضارات وخبرات جميع الأمم الذروة النهائية لتاريخ العالم(...) والمتمثلة في الحضارة الغربية"[1]، فعقدة التفوق تجاه الآخر غير الأوروبي متجذرة في العقلية الأوروبية، والتي نتج عنها حب مبدأ تدمير هوية ووجود هذا الآخر فظهر بعد ذلك ما يدعى بنظرية ما بعد الاستعمار ليصبح بعدها إدوارد سعيد هو ناقد هذا الفكر الاستعماري الجديد، فكانت جهوده بعد ذلك جهودا مؤسساتية لهذا الفكر وتعد كتب سعيد (الإستشراق)و(الثقافة والامبريالية)بمثابة مفاتيح نقدية بارزة في هذا المجال، بحيث أنهما كتابان"ينطلقان في جوهرهما من هذا المكون [المفضي إلى ضرورة تحطيم

[1]/علي ابراهيم النملة: صناعة الكراهية بين الثقافات و اثر الاستشراق في افتعالها.دار الفكر.دمشق .2008.ص ص21-22

قوالب الأنماط الثابتة المفروضة على الفكر الانساني] فالكتاب الاول [الاستشراق] نقد ثقافي مضاد لكل البديهيات المؤمنة بكل اصولية نزاعة إلى المركزية الاوروبية بوصفها مصدر إشعاع تغمر بضيائها الثقافات الأخرى والعلة في ذلك ما قدمته الدراسات الإستشراقية التي صعد نجمها في مرحلة تاريخية ترافقت مع التوسع االإستعماري خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، و في الكتاب الثاني [الثقافة والامبريالية] تحليل للخطاب الادبي الغربي وإعادة النظر في الكثير من المسلمات التي روج لها الخطاب الغربي في الأجناس الأدبية والعلوم الانسانية (...)فالكتاب مقاومة نقدية إن صح التعبير لا تستسلم للخطاب دون مساءلته"[1]

[1]/ يحي عمارة:إدوارد سعيد المثقف الكوني (التاريخ و النظرية الادبية).جريدة القدس العربي.السنة الحادية و العشرون.لندن.العدد6257.الجمعة17جويلية2009.ص10.أو أنظر موقع الدكتور يحي عمارة www.yahiaamara.com

الفصل الثاني

مثقف ما بعد الكولونيالية

إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الكولونيالية

يتسم المنجز النقدي الإدواردي بالإختلاف في كونه جاء منجزا عابرا لفضاءات الكتابة فاكتسب بذلك *إدوارد سعيد* من خلال منجزه وتجربته النقدية و لازال موقعه المتفرد في المشهد الثقافي العربي والغربي معا بوصفه مثقفا متعاليا على الحدود.

كما يوصف الخطاب الادواردي بتموضعه في سياق ما يصطلح عليه بموقف المثقف أو المثقف الواعي تجاه القضايا و الأحداث، وهذا يتضح من خلال تجربته النقدية وفي العديد من أعماله النقدية ، وأهم هذه المنجزات- من حيث إسهامها النقدي والفكري- أذكر ما بات يعرف بالنقد ما بعد الكولونيالي من منطلق أن منجزه النقدي هذا اتسم بريادة زمنية وهذا يُعَلَّل باطلاع *إدوارد سعيد* على بوادر تشكل النظرية النقدية في الولايات المتحدة، ما جعله يتبوأ موقعا استباقيا للإسهام في تشكيل التأسيس والتأصيل النظري للخطاب ما بعد الكولونيالي في النقد العالمي والعربي بوجه الخصوص بالتراصف مع إخضاع هذه التجربة للمساءلة النقدية التطبيقية عبر منظورات تتصل بنقد ما بعد الاستعمار، وهكذا غدى الخطاب مفارقا للدى إدوارد خطابات النمطية نظرا لمنظوره المنفتح على النظرية الثقافية بصيغتها الانسانية الرحبة، فجاء نقده متقاطعا مع الشأن العربي والإنساني العالمي، فأضحي مثقفا كونيا عملت جهوده النقدية في تأسيس أكاديمي للخطاب ما بعد الكولونيالية من خلال تعرضه لمفهوم التمثيل وخلق الآخر في النصوص الكولونيالية،ومن خلال

طرحه المتميز المتعلق بإنشاء مقاربة سياسية وأخلاقية لثقافة جديدة تتحاشى أي إختزال للآخر في الآخر عن طريق الهيمنة والتسلط، التي تلتحم بالمعرفة والنتاج الثقافي، هذا الطرح هو ما تتموضع حوله الدراسات ما بعد الكولونيالية، هذه الأخيرة التي تبلورت جراء الممارسات الإستلابية الإستعمارية، بحيث كانت خطابا جديدا يعمل على نقض الخطاب الاستعماري و كشف آلياته واستراتيجياته بالإتكاء على نص مضاد ومقاوم.

فتناولت النظرية مجموعة من مثقفي دول العالم الثالث الذين امتلكوا وعيا رافضا في تناولهم للخطابات السائدة، فعكفوا على تفكيك الخطاب الكولونيالي، فماذا يقصد بالخطاب ما بعد الكولونيالي؟ وما حدوده المفاهيمية؟ وما الخصائص الأساسية للنص ما بعد الكولونيالي؟. و ما الاستراتيجية التي تبناها المفكر والناقد *إدوارد سعيد* من أجل تعرية تمثيلات الخطاب الغربي الاستعلائي وآليات القمع والسلطة؟.

أولا/ خطاب النقد ما بعد الكولونيالي... الإشكالية والمصطلح:

لعله من الصعوبة بمكان تحديد ما هية و مفهوم مصطلح نقدي ينطوي على بعد و طاقة نقدية معرفية، ولا سيما إذا كان هذا المصطلح معربا كمصطلح ما بعد الكولونيالية الذي يتعامل مع الذاكرة و الهوية معا.

إن مصطلح الاستعمار ما بعد الكولونيالي أو ما بعد الاستعمار Postcolonialism او مصطلح الاستعمار الجديد neo-colonialism،هي

مصطلحات رافقت مرحلة ما بعد الحداثة، وهي تعني بحقل من حقول الدراسات الثقافية التي نشأت في هذه الحقبة على أنقاض البنيوية وشكلانيتها المتطرفة، فلفظ الاستعمار يختص بالسياق الجغرافي الذي من المفترض يحتاج الى من يعمره و يسكنه.

أما في معاجم الترجمة نجد ان لفظ Neo-، Neo- colonialism colonization هي مرادفة لما بعد الاستعمار أو الاستعمار الجديد في اللغة العربية، فنجد تعريف هذا المصطلح في معجم الشامل لمصطلحات العلوم الاجتماعية "هو قيام الدولة الأجنبية بفرض السيطرة السياسية والاقتصادية على دولةأخرى مستقلة، دون الاعتماد في تحقيق ذلك على الأساليب التقليدية للاستعمار ومنها الاحتلال العسكري ويطلق على هذا النمط من الاستعمار "الأمبريالية الجديدة "[1].

أما في معجم مصطلحات علم الاجتماع نجدلفظ postcolonialismبالرسم الانجليزي مرادفة لما بعد الاستعمارية في اللغة العربية ويقصد بهذا المصطلح هو ما كان "يذكرنا بأن الاستعمارية قد أعادت صنع العالم، ومازالت تفعل هذا عن طريق تشكيل الاستجابات ضدها، فلا أوروبا ولا العالم الثالث ولا المستعمِرون ولا المستعمَرون كان يمكن أن يوجدوا من دون تاريخ الاستعمارية وقد امتدت آثارها إمتدادا واسعا- فكانت شاملة وخفية في آن –

[1]/ مصلح الصالح: معجم الشامل لمصطلحات العلوم الاجتماعية. دار عالم الكتب للطباعة و النشر. المملكة العربية السعودية. ط1. 1999. ص 360

لأن الطرق التي تنكشف فيها المقولات الثقافية للعالم الحديث قد أعيد تشكيلها من خلال المواجهات الاستعمارية "[1].

فالحقيقة أن هذه المفردة في أحد جوانبها ذات صبغة إيديولوجية تتمثل في إعطاء السلطة لإعمار مكان غير آهل، وهذا ما يجعل مفهوم الإستعمار ذو المنحى اللغوي متوافقا نوعا ما والمفهوم الاصطلاحي له، من هنا تنبثق مجموعة تساؤلات حول ما هية هذه الكلمة التي أخذت منحى مفاهيميا معاصرا منذ بدء الإستعمار الأوروبي .

1.ما بعد الكولونيالية... بين الدال اللغوي و المدلول المعرفي:

يتكون مصطلح "ما بعد الكولونيالية" من شقين شق متعلق بلفظ "الكولونيالية" وهو لفظ مُعرَّب مستجلب من اللفظ الانكليزي conolialism وهو ما يعيبه بعض نقاد اللغة وحماتها، بحجة أن استجلاب ألفاظ منحوتة يعوق إنتاج المعرفة باللغة العربية لنصبح رهنا للحدود والأطر التي تفرضها اللغة الأصلية على هذه المفاهيم، وهذا الطرح يحيلنا إلى القول بأن انتقال المصطلح ذاته تعرض إلى عنف لغوي وإخضاع كولونيالي للغة من خلال استعمال لغة الآخر، "فعدم إتقان لغة مناسبة معينة يعبر في المقال الأول عن حالات الاغتراب" الكولونيالي" الإستعماري "coloniale" "Aliénation " أو العبودية الملاحظة عبر التاريخ (...)أو ما يمكننا تسميته لغة السيد، لغة

[1]/ طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس:معجم مصطلحات علم الاجتماع.ص 573-574

الـ hopesأو الكولون، المستوطن colon"[1]، ولعل هذا ما دفع البعض إلى استعمال لفظة " الإستعمار" الذي أصبح أحيانا أساسيا في تداول المفهوم، وتمتلك هذه اللفظة سمة تاريخية متحولة، فهي تشير إلى مدلول سياسي مرتبط بالتحرك الجيوسياسي لبعض القوى بغرض التسلط والهيمنة.

جاء في معجم تاج العروس للزبيدي ان معنى الإستعمار المشتقة من مادة عَمَرَ :" فيقال: عَمَرَ الله بك منزلك يَعْمُرُهُ عِمَارَةً بالكسر، وأَعْمَرَهُ : جعله آهلا (...)، وأَعْمَرَه المكان واسْتَعْمَرَهُ فيه : جعله يَعْمُرُه، وفي التنزيل:(هو أَنْشأكُم من الارْضِ و اسْتعْمَرَكُمْ فيهَا)[2]؛ أي أذِن لكم عِمَارتِهاواستخراج قوتكم منها، وجعلكم الله عُمَّارَها، وفي الأساس: اسْتَعْمَرَ عباده في الأرض : طلب منهم العِمَارَة فيها (...) و أَعْمَر الأرض: وجدها عامِرَة؛ آهلة "[3].

فأحالت " الجغرافيا" مشاريع سيطرة وتملك من خلال خلق مبررات تنطلق من مبدا تحسين الآخر وتأهيل المكان غير الآهل بهدف إيصال مقومات الحضارة إليه لذلك إرتأى البعض ألفاظا بديلة لترجمة هذا المصطلح مثل: الإستدمار، الإستخراب، الإستكبار، الإستضعاف...، " فقدأضيفت إلى قاموس الخطاب العام بعض الكلمات ذات الدلالات القوية التي استمدت أساسا من لغة القرآن الكريم، ولكن رجال الثورة أدخلوها في لغة السياسة والاجتماع من هذه

[1]/ جاك دريدا: أحادية الاخر اللغوية .تر عمر مهيبل. منشورات الاختلاف .الجزائر. ط1. 2008 .ص51.
[2]/ سورة هود:الآية 61.
[3]/ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: معجم تاج العروس.مطبعة حكومة الكويت. الكويت. ج13. دط. 1974.ص ص 129- 130 .

الكلمات على سبيل المثال: الطواغيت، المستضعفون، المستكبرون. ولا تخلوا كلمتا المستضعفين والمستكبرين من دلالة قوية، من حيث أن كلمة الاستضعاف مثلا تعني أن الطرف المقصود ليس ضعيفا في الأصل، و إلا أطلق عليهم(الضعفاء)وإنما الضعف مفروض عليهم (...) و كذلك المستكبرون هم ليسوا كبارا كما يوهموننا ولكنهم مُدَّعُون للكبر وهم أصغر من حقيقتهم وفضلا عن السياسة فقد باتت صفحات الشؤون الخارجية في الصحف تعرف بعبارة " الاستكبار العالمي" وهي أفضل نسبيا من كلمة إستعمار التي تحمل الكلمة بمعاني إعمار الدول الخاضعة للهيمنة في حين أنها علاقة قائمة على النهب أساسا (...) و*علي شريعتي* هو أول من أدخل كلمة : الاستضعاف" في أبيات الخطاب العام وله وصف آخر لم يلق رواجا هو " الإستحمار" أطلقه على عمليات التجهيل السياسي والديني"[1].

لكنني أرى رغم أن هذه البدائل الإصطلاحية تمس جانبا من جوانب المعنى الحقيقي للفظ الاستعمار إلا انها تؤدي المعنى المفهومي المطلوب الدال على عملية الاحتلال والسيطرة المنظمة والممنهجة، لذلك فالإبقاء على أصل الكلمة في لغتها –ربما- هو أضمن للدلالة بشكل تام وتاريخي عن المفهوم مع التفلت من الإيحاء الإيجابي للفظ " الاستعمار" و اتقاء نشوء الإختلاف والجدل حول اختيار اللفظ الأصلح من بين الكم الهائل من المصطلحات التي سيتفنن الكثير

[1]/ فهمي هويدي:إيران من الداخل .مركز الاهرام للترجمة و النشر. القاهرة. ط4. 1991 .ص ص 274 - 275

من النقاد في اختراعها في سبيل الإختلاف من أجل الإختلاف والظهور على الساحة النقدية والفوز بلقب السبق النقدي .

هذا فيما يخص الشق الأول الرئيسي من المصطلح أما الشق الآخر والمتمثل في السياق التعبيري "ما بعد" " post " الذي يشكل إطارا فكريا ومنهجيا طال مجالات النقد والدراسات الأدبية واللغوية والثقافية وشمل مناحي الفكر والأدب ونظريات الثقافة في العصر الحديث والمعاصر، ورغم أن مفهوم " المابعدية" يوحي بالدلالة الزمنية والتعاقبية لارتباطه بالسابقة (ما) المتضمنة المدلول الزمني المحدد للفترة التي تلي الاستعمار، فإن الكثير من النقاد و دارسي النظرية الثقافية يعملون على تفادي الوقوع في مثل هذا الخلط بين المصطلح والدلالة الزمنية لمصطلح (ما بعد الكولونيالية)الذي يوحي بالكرونولوجية والمرحلية والذي يؤدي فيما بعد بالضرورة إلى تطابق مصطلح " ما بعد الاستعمار" بـ " ما بعد الإستقلال " فتمتد آثار الإستعمار السياسي والثقافي لمرحلة ما بعد الاستقلال.

لذلك نجد *هومي بابا* أحد أقطاب خطاب النقد ما بعد الكولونيالي يشير إلى السابقة (مابعد) الدالة على الزمن بأنها ليست مغادرة للماضي بل إحالة مستمرة لشيء مضى فيقول في كتابه الموسوم بـ(موقع الثقافة)"ينتج المرور بعد الكولونيال عبر الحداثة ذلك الشكل من تكرار الماضي بوصفه إسقاطا في الفترة الزمنية الفاصلة التي تسم الحداثة ما بعد الكولونيالية فتتحرك إلى الأمام،

ماحية بذلك الماضي الراضخ المشدود إلى أسطورة التقدم، والمنظم بحسب ثنائيات منطقه الثقافي: ماضي/ حاضر داخل/ خارج، وهذه (إلى أمام) ليست غائبة ولا انزلاقا لا ينتهي، فوظيفة الفترة هي أن نبطئ زمن الحداثة الخطي التقدمي، لكي تكشف حركته عن إيقاعه (...) وهذا التأخر والتلكوء يفسر الماضي يسقطه، يمنح رموزه الميتة تلك الحياة المتنقلة التي يحياها دالول الحاضر حياة المرور"[1].

ومن ثم *فهومي بابا* يشير إلى أن الدلالة الزمنية المرتبطة بمصطلح "ما بعد الكولونيالية" تحيل إلى وقت مفتوح من الممارسات والتحولات، فالإستعمار المشكل لواقع الشعوب قد زرع بذورا في تربة مستعمرة لتنبت توجهات وأساليب ومواقف مختلفة تترجمها تشوهات ثقافية طالت الذات والآخر والهوية بما فيها اللغة والثقافة، وهذا من خلال جعل هذه الدول المستعمرة متعلقة بمركزه من خلال حركة ديناميكية اساسها التبعية الفكرية والثقافية والاقتصادية، وهذا ما ترجمه الواقع، ففي دولة عربية كالجزائر نرى أن نظام التعليم فيها يتبنى لغة المستعمر الفرنسي سابقا كلغة ثانية، فضلا ما نراه من تقسيم جيو سياسي بمناطق في العالم كانت في السابق عبارة عن تكتل جغرافي و ثقافي وإجتماعي واحد كمنطقة السودان، هذا البلد العربي الذي خطط الصهاينة بمساندة الحكومة الأمريكية لتقسيمه منذ عشرين عاما إلى ثلاث دويلات هي : شمال السودان المسلم، جنوب السودان المسيحي، إقليم دارفور.

[1]/ هومي بابا: موقع الثقافة تر:ثائر ديب.المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.ط1. 2004.ص ص438-439

تجعله يحيل إلى الماضي من خلال تحقيق معنى الامتداد لما بعد الإستعمار من تبعات أو آثار أو حتى استمرار الاستعمار، ليصبح الإستعمار شكلا مستمرا غير منجز لعل هذا ما جعل حيز التساؤلات يتسع حول: متى يبدأ زمن بعد الاستعمار؟، ولهذا أقول أن المفهوم الزمني لما بعد الكولونيالية متسع لا يحيل بالضرورة إلى مرحلة ثالثة للاستعمار- رغم ماتتضمنه التعاريف الخاصة بهذا المصطلح- كون الاستعمار متجدد ومستمر وقديم وغير قابل للإنجاز طالما هناك قوى تسعى إلى الهيمنة وهذا يتأكد بالفعل عبر أمثلة نشهدها في عالمنا اليوم ربما لا تتمثل للمفهوم الكولونيالي الأوروبي منها إسرائيل ومنها الولايات المتحدة الأمريكية التي تحمي النظام الكولونيالي في العالم الآن .

و من ثم" فلا زالت بادئة المصطلح " ما بعد " Postأيضا تمثل مصدرا ثريا للنقاش بين النقاد، فالمعنى الأبسط لتلك البادئة ألا وهو " بعد الكولونيالية" تعرض للتفنيد من خلال فهم أكثر تعمقا لأسلوب عمل ثقافات ما بعد الكولونيالية، والذي يؤكد على الارتباطات المفصلية بين وعبر الفترات التاريخية المعرفة سياسيا لثقافات ما بعد الاستقلال(...)[لذلك]سوف يصبح

المصطلح شيئا متجاوزا للتاريخ دائما، موجود ودائما يمر بعملية إنتهاء في جزء أو آخر من العالم "[1].

وكي لا يتم تفسير المصطلح تفسيرا ضيقا فمن الضروري أن لا يكون "مرت هنا بفترة تاريخية معينة أعقبت زوال الاستعمار، أو الفترة التي أعقبت الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه الدول التي كانت واقعة تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، الذي منح أبناءها فرصة التحكم في مقدراتها"[2]، مما يعني أن ما بعد الكولونيالية هي مرحلة إنتهاء الاستعمار التقليدي، و بالتالي إنتهاء الخطاب المتصل له، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، فيما يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائما وأن فرضية (المابعدية) لا مبرر لها "[3].

ف "مابعد" بهذا المعنى ذات أبعاد مختلفة ودلالات متعددة أوجزها في :

1- ما بعد الكولونيالية ذات المدلول الزمني تختص بشعوب حقبة ما بعد الاستقلال.

2- ما بعد الكولونيالية الحاملة لمدلول القطبية المعرفية بين ما قبل الاستعمار وما بعده .

---

[1]/ بيل اشكروفت و جاريت جر يفيت و هيلين تيفين : دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم رئيسية). تر: احمد الروبي وايمن حلمي و عاطف عثمان. المركز القومي للترجمة . القاهرة .ط1. 2010 .ص ص 284 - 285

[2]/ نبيل راغب : موسوعة النظريات الأدبية .الشركة المصرية العالمية لنشر و التوزيع لونجمان .مصر .ط1. 2003. ص 548

[3]/ ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي. ص 158 .

3- ما بعد الكولونياية ذات المدلول الابستمولوجي يدرس علاقات القوة و المعرفة و التسلط الثقافي بين الشعوب المستعمرة و المستعمرة على مر التاريخ (ولعل هذا المدلول هو مدار البحث)

- و قد كان لنظرية ما بعد الاستعمار أو الخطاب ما بعد الكولونيالي تعريفات متعددة، ومن أهم تعارفيها أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مستجدليقصد به "ما بعد الإستقلال كما هو الحال في الإشارات إلى دولة ما بعد الكولونيالية والإمعان في تعقيد مسالة كيف أن هذه المشروعات المتداخلة تستمر في التصادم في النقاشات الحديثة "[1].

فيما يبدو أن مصطلح ما بعد الكولونيالية تتداخل مفاهيمه مع الخطاب الاستعماري تداخلا واضحا، حيث يشير هذان المصطلحان إلى حقل من حقول الدراسات الثقافية وإلى التحليل وهذا ما عبرت عنه كل من " هيلين جيلبرت" و" جوان تومكينز" في هذا السياق في دراستهما النظرية الموسومة بـ "الدراما ما بعد الكولونيالية " بالقول : " لا يعبر مفهوم ما بعد الكولونيالية عن تعاقب غائي ساذج يبطل بموجبه الكولونيالية ويحل محلها وإنما تشتبك ما بعد الكولونيالية وتناويء كل من الخطابات الكولونيالية وثبات القوة والتراتبيات

[1]/ بيل اشكروفت : دراسات ما بعد الكولونيالية .ص 286 .

الاجتماعية، إن الاستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من الدوائر السياسية ويتجاوز مجرد الاحتفال بالاستقلال"[1].

و هذا ما أشار إليه ميجان الرولي و سعد البازعي في " دليل الناقد الأدبي" بالقول:أن الدراسات ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الاستعمارية هي "الدراسات التي تبحث في العلاقات الثقافية بين الغرب بوصفه مستعمرا وما يقع خارج الغرب من دول وقعت تحت وطأة الإستعمار، مع ما تتضمنه تلك الدراسات من تحليل للنصوص الأدبية وغيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية"[2].

وهناك عدة صيغ شكلية لمصطلح ما بعد الكولونيالية في اللغة الأجنبية مثل: (Post- colonialism) و(Postcolonialism) و(Post/colonialism) "وبالرغم استمرارا هذا التمييز في طريقة الكتابة الإملائية للمصطلح بالواصلة وبدونها يستخدم الآن بطرق شتى ومتعددة الجوانب، بحيث يتضمن دراسة و تحليل الغزوات الأوروبية على الأراضي، والمؤسسات المتنوعة للكولونياليات Colonnialisms الأوروبية والعمليات الخطابية للإمبراطورية، والتفاصيل الدقيقة لصياغة الذات في الخطاب الكولونيالي، ومقاومة الذوات"[3].

فما بعد الكولونيالية تعمل على فضح الايديولوجيات الغربية وتقويض مقولاتها المركزية"فلم يعد بذلك [هذا المصطلح] مقتصرا في معناه على جلاء

[1]/ هيلين جيلبرت و جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة) .تر: سامح فكري. مركز اللغات و الترجمة اكاديمية الفنون.مصر. دط. دت .ص 03
[2]/ ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي .ص 33.
[3]/ بيل اشكروفت : دراسات ما بعد الكولونيالية. ص 284.

القوى الاستعمارية بل يستخدم اليوم للإشارة إلى الثقافة مثلا على نحو يطول أو يغطي كل الثقافة التي تأثرت بالسياق الأمبريالي منذ لحظة الاستعمار الأولى وحتى يومنا هذا (...) فالطموح الذي يعبر عنه الخطاب ما بعد الكولونيالي راح يتخطى كل ذلك ليطول تلك الأعمال الأدبية والفنية "[1].

ولعل هذا ما يشير إليه *ادوارد سعيد* في كتابه الموسوم بـ"الثقافة والأمبريالية" الذي يعد قراءة في الخطاب الاستعماري و ما بعد الاستعماري، فيطلق سعيد على الخطاب الكولونيالي مسمى "الامبريالية العلية التقليدية فيقول: "ثمة قطاع عريض من البشر في ما يسمى " الغرب" أو "العالم الحواضري" ونظرائهم في العالم الثالث أو العالم الذي كان مستعمرا يشتركون في الشعور بأن عهد الامبريالية العالمية أو التقليدية- الذي يطلق عليه المؤرخ *إريك هوبسمباوم* عصر الامبراطورية و انتهى تقريبا رسميا- ما يزال بطريقة أو بأخرى يمارس تأثيرا ثقافيا بالغا في الوقت الحاضر"[2]، فهذه إشارة واضحة إلى معنى الكولونيالية وما بعد الكولونيالية وما تحمله من دلالة زمنية مستمرة غير منجزة فيضيف *ادوارد سعيد* "معبرا عن هذا المعنى بالقول : "إنهم يشعرون بحاجة ملحة جديدة لفهم ماضوية الماضي أو عدم ماضويته وتتسرب هذه الإلحاحية الى تصورات الحاضر والمستقبل"[3].

[1]/ حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. ص 67.
[2]/ ادوارد سعيد : الثقافة و الامبريالية.ص 78 .
[3]/ المرجع نفسه. ص ن .

كما نجد *ادوارد سعيد* يطلق مصطلح الامبريالية الحديثة ليقصد به "ما بعد الكولونيالية" وهذا يتضح في محاولة لقراءة فكر سعيد من خلال قراءة كتابه السابق " الثقافة و الامبريالية" فنجد ه يقول : " إن فحوى كتابي هذا هي أن هذه الأصوات وتلك المجموعات البشرية قد تكونت منذ زمن، بفضل العملية الكونية التي أطلقتها إلى الوجود الامبريالية الحديثة، وأن نتجاهل أو نُغفل بصورة ما التجربة المتقاطعة للغربيين و الشرقيين والإعتماد المتبادل للآماد الثقافية التي فيها تعايش المستعمِرون والمستعمَرون و فيها تصارعوا – عبر المساقطات و عبر الجغرافيات و السرديات و التواريخ المتنافسة- يعني أن يفوتنا ما هو جوهري في العالم خلال القرن المنصرم"[1] .

و بهذا المعنى فقد ركز *إدوارد سعيد*أكثر على الخطاب الأمبريالي متغاضيا عن طبيعة أسلوب تلقي هذه الشعوب لمثل هذا الخطاب أو إسهامات هذه الشعوب فيه أو تعديله أو تحديه وعلى الرغم من ذلك فإن *إدوارد سعيد*ألهم الكثيرين من النقاد وممارسي الكتابة لكتابة تاريخ الطبقة الأدنى أو الكتابة الهامشية هذه الرغبة في التعبير عن وجهة نظر المهمشين ليست جديدة فقد حاول الماركسيون و أصحاب النظرية التربوية ومؤرخو الليبيرالية والمهتمون بالدراسات الثقافية والنقد الثقافي من قبل إيصال صوت الطبقة المضطهدة في المجتمعات بأشكال مختلفة .

[1]/ المرجع السابق ص 65 .

و"ينظر إلى الدراسات ما بعد الاستعمارية في العادة بوصفها تكونت مع انتقاد إفتتحه *إدوارد سعيد* في كتابه الاستشراق سنة 1978، وقد صارت المعتقدات العامة في حجته معروفة جيدا الآن : فالتواريخ الاستعمارية- أي علاقات الهيمنة التاريخية بين الشرق والغرب – أنتجت وكانت هي بدورها من إنتاج عدد من الخطابات (...)، غير أن كون سعيد كان إنسانويا علماني مقداما ملتزما بالنقد التاريخي والسياسي تمت التعمية عليه في الجزء الأكبر من العمل الذي يسمى الآن ميدان الدراسات ما بعد الاستعمارية الذي يقال أن سعيد إفتتحه"[1].

وبناء على ما سبق فالخطاب ما بعد الكولونيالي يهدف إلى تحليل نتاج الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة إستعمارية ذات توجهات تسلطية إزاء الشعوب التي تقع خارج منظوماتها الجغرافية لما يوحي المصطلح بنشوءإستعمار جديد لكن بأقنعة ومحمولات تختلف عن الاستعمار التقليدي القديم ونشأ معه عدة إشكاليات جوهرية تتمحور حول علاقة الأنا بالآخر أو علاقة الشرق بالغرب او علاقة الهامش بالمركز او علاقة المستعمَر بالمستعمِر، وهذا ما أدى التساؤل حول أهم المرتكزات والمبادئ المميزة للخطاب ما بعد الكولونيالي .

[1]/طوني بينيت وآخرون:مفاتيح اصطلاحية(معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع).ص ص574– 575 .

ثانيا/ المفاهيم الإجرائية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في التجربة النقدية الادواردية:

تشير نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي إلى مجال الحقل الثقافي وإلى "حقول الدراسات الثقافية التي نشأت في زمن ما بعد الحداثة على أنقاض البنيوية و شكلانيتها المتطرفة (...) والكثير من الدارسين ينظر إلى حقل الدراسة المسمى النظرية ما بعد الكولونيالية أو الدراسات ما بعد الكولونيالية على أنه جزء من حقل النظرية الثقافية أو الدراسات الثقافية متعدد الفروع الذي يعتمد على الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع والدراسات الإثنية والنقد الأدبي والتاريخ و التحليل النفسي وعلم السياسة والفلسفة في تفحصه للنصوص والممارسات الثقافية المختلفة "[1].

وينبني الخطاب ما بعد الكولونيالي في التجربة النقدية الادواردية على جملة من المرتكزات الفكرية والمنهجية و المقولات الثقافية المتعلقة بما يدعى بالتمثيلية و كذلك العرق والهجنة/ التهجين والهيمنة ومبدأ تفكيك الآخر ونقد الذات ومقاومة الآخر وعلاقة الأنا بالآخر هذه المسائل المؤسسة للعلاقة الاستعمارية بين المستعمر والمستعمرة ويمكن حصر هذه المرتكزات في مفاهيم إجرائية شكلت التجربة النقدية الادواردية وهي :

[1]/ طارق ثابت: هوية الأدب بين الحضور و الغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي. مجلة الأثر جامعة ورقلة.ورقلة. عدد21.ديسمبر 2014. ص 104

1/ التمثيل **Représentation** / التمثيلية **Representarity** :

يعد التمثيل /التمثيلية مفهوما قاعديا في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لدى *إدوارد سعيد* وتتركز عملية التمثيل على مبدأ أساسي وهو ادراك الاخر/الغربي لموقعه من خلال الشرق إذ يذكر *ادوارد سعيد*أن "الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا [أو الغرب] باعتباره الصورة المضادة والفكرة والشخصية والخبرة المضادة (...) فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية"[1]، ولعل أن هذا الاعتقاد يؤسس لمشروعية جديدة عدا تلك التي يرفضها البحث الأكاديمي من حرية التقصي مشروعية تنهض على ضرورة تمثيل هذا الشرق وفكره وثقافته وتاريخه و تقديمها لهذا الأوروبي صورة النموذج البشري المتفرد ولذلك يمكنني القول أن تمثيل الغرب لهذا الشرق ليس الهدف منه خدمة الشرق وإنما الهدف هو إكمال الموروث الأوروبي العلمي والثقافي، لأن الشرق ليس خاصا، من هذا المنظور،بالشرقي بل هو جزء لا يتجزأ من الغرب فالتراث الحضاري للشرق تراث إنساني و حصيلة جماعية كونية .

ومن ثم فهذه التمثيلات الغربية والصور " التي تهب الشرق صورا مرئية واضحة وبعيدة أي خارجية في أي حديث عنه، وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها في إحداث

[1]/ ادوارد سعيد : الاستشراق .ص 44

تأثيرها"[1]، وهذا ما يعلل الرؤية الامبريالية الغربية للعالم المخرجة في سياقات مختلفة محكومة بأنساق إيديولوجية مضمرة في بناء تصوراتها عن الآخر غير الأوروبي، الذي يعيش على هامش أنساق تتسم بأنها ذات مرجعية تنشأ في أحضان مفاهيم الإبستمولوجيا الأمبريالية وتصوراتها بشأن تفوق النموذج الغربي والتمركز حول اللوجوس* والذات المتعالية ودونية الآخر/غير الأوروبي وهامشيته، فكان من مفاعيل هذا النسق المضمر هو إنتاج صور وتمثيلات مشوهة وهذا ما يؤكده *إدوارد سعيد* في قوله: "ومن الأسباب الأخرى لإصراري على تأكيد " الموقع الخارجي "إعتقادي بضرورة إيضاح أن الذي يجري تداوله بين الناس في الخطاب الثقافي وفي المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس " الحقيقة" بل صورة تمثيلية "[2].

ويؤكد لنا *إدوارد سعيد* هذا الطرح من خلال التخييل السردي المتورط في إنتاج صور وتمثيلات متحيزة على الرغم مما يتوشح به من مجازات جمالية بلاغية ذات أنساق مضمرة ويضرب لنا مثلا لنموذج درامي متمثل في مسرحية الفرس التي كتبها الشاعر اليوناني أسخيلوس – قبل الميلاد- فيقول : " والحضورية الدرامية للتمثيل التصويري لمسرحية الفرس تؤدي الى تعتيم حقيقة مهمة وهي أن الجمهور يشاهد تمثيلا مصطنعا إلى حد بعيد لشخصيات جعلها رجل غير شرقي ترمز للشرق كله (...)، وأما ما هو جدير بالنظر فهو

[1]/ المرجع السابق.ص 71
[2]/ ادوارد سعيد: الاستشراق .ص ص 70 – 71

الأسلوب والصور البلاغية ووصف المكان والوسائل السردية والظروف التاريخية والإجتماعية لا صحة أو صدق التمثيل و مطابقته للاصل العظيم مهما يكن ذلك الأصل"[1].

ومن ثم يبدو أن التمثيل في الخطاب ما بعد الكولونيالي يظهر من خلال تناول الغربي لهذا الشرق تناولا لا يهدف إلى خدمة الشرق وإنما خدمة يسندها إلى ذاته بوصفه المخلص للشرق والبطل النموذجي المنقذ للشرق من الاغتراب والجهل فيتحقق ذلك من خلال إعادة تكوين هذا الشرق، "فكون التمثيل خارجيا فيخضع دائما لصورة من الصور البديهية التي تقول أنه لو كان الشرق يستطيع تمثيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يسستطيع ذلك، فليقم هذا التمثيل بالمهمة من أجل الغرب وكذلك من أجل الشرق المسكين هذا التمثيل بالمهمة من أجل الغرب وكذلك من أجل الشرق المسكين نفسه. وقد كتب *كارل ماركس* في كتابه " شهر برومير الثامن عشر و لويس بونابرت" يقول:" إنهم لا يستطعون تمثيل أنفسهم ولابد أن يمثلهم أحد"[2]، وبالتالي يمكننا أن نعرف التمثيل المعرفي أو الأكاديمي من خلال إعادة بناء هذا الشرق معرفيا، ثقافيا، اجتماعيا، سياسيا.

ويشير ادوارد سعيد الى مقولة " الحضور و الغياب " التي تعد أهم مبادئ التيار التفكيكي كمعيار تتسم به خاصية التمثيل/التمثيلية، التي ينطبع بها

[1]/ المرجع السابق. ص 70
[2]/ المرجع السابق .ص 70

الخطاب الثقافي "بوصفه نظاما غير منجز إلا في مستواه الملفوظ أي في التمظهر الخطي الذي قوامه الدوال، لتعني بذلك أن الخطاب ينتج باستمرار"[1].وهذا ما يشير إلى أن الخطاب ما بعد الكولونيالي لدى التجربة النقدية الادواردية يعتمد على أسلوب من الفكر القائم على التمييز بين ما هو انطولوجي (وجودي/حاضر) وميتافيزيفي (غائب/مضمر) في تكوينه للخطاب الثقافي والصور التمثيلية للشرق، فيقول مؤكدا "أن اللغة (بوصفها عنصرا مكونا للخطاب) نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير أو أنها تستخدم وسائل كثيرة للتعبير و الإشارة وتبادل الرسائل والمعلومات والصور التمثيلية وما إلى ذلك وعلى أية حال فلا يوجد – في حالة اللغة المكتوبة على الاقل- ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله، ومن ثم فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية و قوة شئ مكتوب عن الشرق مهما بدا من صدقه،إلى الشرق"[2].

ولعل هذا ما يحيلنا إلى المقولات التفكيكية القائمة على مبدأ الاختلاف والحضور و الغياب المتضمنة غياب الدال رغم حضوره و القائمة كذلك على نفي مقولة "تعيين الوجود بوصفة حضور كما كان شائعا في الميتافيزيقيا

[1]/ بسام قطوس : استراتيجيات القراءة (التاصيل و الاجراء النقدي) . عالم الكتب للنشر .مصر. ط2 . 2005 .ص27 .
[2]/ ادوارد سعيد : الاستشراق .ص 71 .

الغربية(...)، وبتحطيم المركز يتحول كل شئ الى خطاب وتذوب الدلالة المركزية (...) و ينفتح الخطاب على أفق المستقبل دونما ضوابط مسبقة "[1].

ولعل أن مقولة التمثيل/ التمثيلية بهذا المنظور تتعالق في معناها مع مقولات نقدية مثل مقولة الحضور و الغياب و مقولة التمركز حول العقل و اللوجوس ومقولة النسق في النقد الثقافي، ولذلك يمكنني تصنيف الخطاب ما بعد الكولونيالي في التجربة النقدية الادواردية بوصفه أحد تجليات التفكيكية والنقد الثقافي اللذان جاءا ردا على الحركة البنيوية التي حصرت تحليل الخطاب في الجانب اللغوي والبلاغي والجمالي دون الإلتفات إلى المحتوى الثقافي والإحالات و المرجعيات السياسية والاجتماعية والثقافية المتضمنة داخل النص.

ومن ثم فادوارد سعيد اقترح مفاهيم جديدة و من بين " مفاهيم سعيد المنمَّاة هنا أيضا مفهوم الأصلاني الصامت الذي لا يصوت له، و الذي مثله الغرب نيابة عنه وهو الآن صوته و ينطق ليمثل نفسه وفي عملية التمثيل للذات هذه يكشف واقع جديد و تاريخ جديد (...)، و ها هنا نصان يبلوران فكرة المستعمر الصامت الذي يمثله المستعمر و فكرة استعادة الصوت أو الافصاح والإسماع

[1]/ بسام قطوس : استراتيجيات القراءة. ص 30 .

يقوم بها الصامتون"[1]، و ذاك هو الفرق بين الخطاب الكولونيالي والخطاب ما بعد الكولونيالي .

2/ علاقة الأنا بالآخر و الهوية المضادة:

يتصور الدارس أن التجربة ما بعد الكولونيالية أوجدت لها صيغا جديدة ومغايرة لعلاقات الأنا بالآخر، و ذلك كله في المدار الذي لا يفارق "فخ الهوية" الذي يصر على التقابل الضدي بين الأنا و الآخر فلا مجال لهذا النوع من الهوية المنغلقة على ذاتها أو " الهوية المغلقة"، ومن هنا ترتكز نظرية خطاب النقد ما بعد الكولونيالي على جدلية الأنا والآخر، هذا الآخر الحامل لمعنى الضد والنقيض للذات /الأنا .

وساد هذا المصطلح في دراسات الخطاب سواء الاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعماري (مابعد الكولونيالي) وقد شاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر وميشيل فوكو و جاك لاكان و غيرهم "[2]، فالأنا في مقابل الآخر المختلف عنه المغاير له، ومنطق الثنائيات عنصر متجذر في الفلسفة الغربية مرتبط أساسا بمفهوم السيطرة والتسلط.

[1]/ ادوارد سعيد : الثقافة و الامبريالية .ص 18 .
[2]/ ميجان الرويلي و سعد البا زغي: دليل الناقد الادبي. ص 21 .

إن أطروحة سعيد حول ثنائية الأنا وعلاقته بالآخر تحدد كيفية معرفة وأهمية غير حقيقية له من طرف الوعي الثقافي الأوروبي ليصبح حصيلة معرفية لدراسات تصدر عن النزعة المركزية المتعالية الأوروبية.

ويشير ادوارد إلى كيفية صناعة الآخر / الشرق بواسطة نصوص أدبية وثقافية أسهمت في تعزيز مبدأ السيطرة والتسلط الكولونيالي فيقول: " قام وليم بيكفورد و اللورد بايرون وجوتة وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق في فنونهم ومكنوا القراء من مشاهدة ألوانه وأضوائه و شعوبه في صورهم الشعرية وإيقاعات نظمهم وخيوط أفكارهم، ونستطيع أن نقول ان الشرق " الحقيقي" كان يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكن هذه الرؤية نادرا ما كانت تسترشد بذلك الشرق " الحقيقي "[1].

و بذلك فالخطاب المعرفي الثقافي- بحسب *إدوارد سعيد*– هو من أوجد علاقة مشوهة بين الأنا و الآخر من خلال مقولة الثقافة والسيطرة "وهكذا فإن الرابطة بين المعرفة والسلطة هي التي أوجدت صورة الشرقي وطمست من زاوية ما وجوده باعتباره إنسان (...)، و ما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ [ويضيف ادوارد سعيد قائلا]، و لكنني كنت دوما أرى الأمر على خلاف ذلك "[2].

[1]/ ادوارد سعيد : الاستشراق ص 72 .
[2]/ المرجع نفسه. ص 79 .

و يورد لنا *ادوارد سعيد* من خلال تجربته النقدية أمثلة يعزز بها رأيه من بينها حديثه عن *ايفلنج بيرنج* الذي اشتهر باسم اوقربيرنج او اللورد كرومر وهو ممثل انجلترا في مصر أثناء الإحتلال البريطاني له فيقول :"إن كرومر يقدم لنا في الفصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة ضربا من (صورة الذات الشرقية) قائلا : الدقة يبغضها العقل الشرقي وهي الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي فالأوروبي يحكم الاستدلال الدقيق (...) فهو منطقي بالفطرة (...)، أما عقل الشرقي (...) يفتقر إلى أي تناسق (...)فهو يبين بعد ذلك أن الشرقيين أو العرب سهل خداعهم وأنهم يفتقرون إلى النشاط وروح المبادرة مولعون بالإفراط في المدح و الملق و بالتآمر والمكر والقسوة على الحيوان"[1].

وبناء على كل ما سبق فالقضية الفكرية الرئيسة التي تثيرها جدلية الأنا والآخر في الخطاب الادواردي ترنو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري في إطار نظرية خطاب النقد ما بعد الكولونيالي من خلال البدأ بنسق الفرضية القائلة بمبدأ الاختلاف بين الأنا / الآخر و بين نحن/ هم، التي ساقتها ممارسات ونظريات خطابية ثقافية غربية تبلورت في ظل اختلال علاقات ثنائية : القوة/السلطة – المعرفة/ الثقافة فانبنى على إثرها خطاب استعماري سلطوي الذي تزعزع صرحه بتشكل خطاب تقويضي جديد يعمل على تعرية زيف

[1]/ المرجع السابق. ص 94 .

الفرضيات المؤسسة له وتبيان هشاشة تسويغاته ألا هو الخطاب ما بعد الكولونيالي.

لكن رغم تركيز ادوارد سعيد على مناقشة جدلية الأنا و الآخر من أجل فهم العلاقة التفاعلية بينهما وبهدف رفض الذات الغربية المتعالية إلا أن "في العمق من بحث سعيد الدؤوب شعور مضمر بأن الغرب نموذج عظيم بحق وثقافة متفوقة ولقد انجلى هذا الشعور في أشكال متعددة في كتاب (الثقافة والامبريالية)، تفصح عن بعض أسرار الروح القلقة الهائمة التي ينبض بها ، ومنها تأكيد سعيد أن المرء بدراسته للنصوص الثقافية التي نجحت في التعايش مع المشاريع الكونية للامبراطورية الأوروبية والأمريكية وقدمت لها الدعم لا يتهم هذه النصوص بالجملة أو يقترح أنها أقل إشاقة من حيث هي أعمال فنية (...) و أن الثقافة الغربية لم تكن أقل عظمة أو إبداع أو ثراء"[1].

إلا أن الفكرة الجوهرية التي يمكن الإشارة إليها من خلال تجربة سعيد النقدية، هي ضرورة منشأ التعدد الذي يضمن تكوين ذات ما بعد كولونيالية تنأى عن التموقع في التقابلات الحدية والثنائيات الضدية هذا بالإضافة إلى دعوى سعيد إلى الأخذ بالتفكير الذي يقوم عل هيمنة الايديولوجيا الغربية والأمريكية والإسرائلية والخطاب العربي القومي المتعصب معا مسايرا في ذلك ادوارد سعيد النقد المزدوج.

[1]/ ادوارد سعيد: الثقافة و الامبريالية. ص 33 .

3/ الهجنة/ التوليد : **Hybridity**

إن فكرة الهجنة أو التعددية الثقافية هي شكل من أشكال المثاقفة والمشكل الرئيسي للهويات وهي تعني حوارية الثقافة الرافضة للفكرة المركزية والهيمنة ونبذ المعيارية والنمطية الغربية القديمة، وفكرة الهجنة تحمل معنى المشاركة والتجاوز.

يعد مصطلح الهجنة أو التهجين والتوليد أو الهجانة من أبرز القضايا التي شغلت الخطاب الادواردي ما بعد الكولونيالي، ومعنى "التهجين لغة هو الخلط والتركيب، واللفظة مستمدة من علم الوراثة وهي تعني في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية إختلاط الثقافات والجماعات من أجل تفكيك المركزية الأوروبية وتجاوز الفكر الإستعلائي الذي ينظر إلى هذه الحالة بأنها ضارة وخطيرة"[1]، ولعل أن مفهوم الهجنة له علاقة بجدلية المركز والهامش؛ أي إقتران المفهوم بمعنى التعددية ضد الاحادية بحيث تضمن لجمع الأفراد "أن يحتفظوا بهوياتهم وأن يفخروا بأصولهم ويشعروا بحسن الانتماء"[2].

ومن ثم فكرة الهجنة لدى الخطاب الادواردي تطرح فكرة مركزية الغرب وهامشية الشرق وهي ثنائية من صنع العقلية الغربية فكانت كخطوة لزلزلة مركزية الغرب وهامشية الشرق يقول ادوارد سعيد : "ومنظومتي هنا (...)أن

[1]/ العيد جلولي : الابعاد المفاهمية لنظرية ما بعد الكولونيالية .مجلة الجمعية الثقافية العراقية في مالوا/السويد.ع 51 .2012 . ص24

[2]/ طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع).ص 196.

جميع الثقافات متشبكة إحداها في الأخريات ليست بينها ثقافة منفردة ونقية مخلصة بل كلها مهجنة مولدة متخالطة متمايزة إلى درجة فائقة وغير واحدية وإن هذا ليصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصد على العالم العربي الحديث"[1]، فإدوارد يؤكد مبدأ الاختلاف والتنوع في خطابه ما بعد الكولونيالي ونقض فكرة عذرية الثقافة فلا وجود لمقولة الشرق شرق والغرب غرب و" لا وجود لهويات صافية، وحتى الثقافة الغربية التي تسيدت منذ عصر الأنوار هي هجينة لها مصادرها ومرجعيتها خارج الغرب الأوروبي"[2].

ومن ثم فمقولة الهجنة تفرض فكرة أن الأمم والمجتمعات الثقافية هي حصيلة تفاعل عرقي وتمازج ثقافي ينتج تنوع ثقافي يفرضه الإحتكاك أثناء المرحلة الكولونيالية وهذا ما أشارت إليه آنيالومبا في عملها النقدي الموسوم بـ "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية" فتقول: "الهجنة الاستعمارية هي فرض إستراتيجية في النقاء الثقافي وتهدف إلى تثبيت الوضع القائم،أما عمليا فإن الأمور لم تجر تلك الطريقة فغالبا ما استعانت الحركات المناهضة للاستعمار والأشخاص المناهضين للاستعمار بالأفكار والمفردات الغربية لتحدي الحكم الإستعماري حق لقد هجنوا في الغالب مما استلفوه عن طريق مواءمته مع الأفكار الأصلانية وقرأوه من خلال عدستهم التفسيرية،

[1]/ ادوارد سعيد : الثقافة و الامبريالية .ص 70 (بقليل من التصرف) .
[2]/ تيري ايجيلون : اوهام ما بعد الحداثة .تر: ثائر ديب .دار الحوار .اللاذقية/ سوريا.دط. 2000. ص 17

حتى أنهم استعملوه لتأكيد العنصرية الثقافية أو للإصرار على اختلاف لا يمكن إزالته بين المستعمر والمستعمر"[1].

و في ظل أطروحة ادوارد سعيد ثمة "عدة مستويات لنظرية الهجنة هي :

أ/ **المستوى الديني / النصي** :إذ يكشف عن كيفية انبناء قصة الأصل والأدب المشترك في النص الديني بحيث تدور حول حبكة واحدة هي اقصاء الآخر و تحفيزه للرفع من شأن الذات كما تفكك فلسفيا مفهوم الهوية بوصفة مفهوم ميتافيزيقي .

ب/ **المستوى السياسي** : من خلاله يتضح العنصر السياسي / السلطوي المتورط بعمق في بنية أية هوية وهو ما يدعى سياسات الهوية والعالم المعاصر اليوم، يشهد أكبر حملات تسييس الهويات وتوجيهها حسب معطيات السياسية والإيديولوجيا ومن ثم توضع فرضيه الهجنة على محك المعطيات الديموغرافية والأثنوغرافية"[2]؛ التي تبين أن شعوب العالم تتجه دوما إلى المزيد من التهجين والتوليد ومن ثم فالعنف مصاحب لفرضية الهجنة من خلال عملية تفكيك مركزية الذات الكولونيالية.

ومن بين أولئك "المنظرين الذين تأثروا بالفكر السعيدي وأيضا عارضوه في بعض جوانبه [المفكر الهندي هومي بابا والذي أسهب في حديثه عن مقولة

[1]/ آنيالومبا : في نظرية الاستعمار و ما بعد الاستعمار الادبية. تر : محمد عبد الغني غنوم .دار الحوار للطباعة و النشر و التوزيع.سوريا. ط1. 2010 .ص 178 .

[2]/ اسماعيل مهنانة : الهجنة،إندثار الهوية والاصل وغجرية الازمنة القادمة.موقع الحوار المتمدن. 2011/11/21 ينظر الرابط التالي: www.ahewar.org.behat/show.art.asp ?aid=284265

الهجنة] الذي يرى أن كلا من المستعمر والمستعمر ما هما إلا صورتان تنعكس كل منهما في الآخر، وبهذا ينفي العلاقة الجدلية التي أنشأها سعيد ومفهومه عن الثنائيات(السيد/العبد ،المستعمِر/المستعمَر، الأوروبي/الآخر...)؛ هذه الثنائيات التي أنتجت فائدة للمستعمر وأفضلية ،فيظهر *هومي بابا* ما هو غير ذلك ، مسقطا هذه الثنائيات، ويحل محلها ما يعرف ب "الهوية الهجينة"[1]؛ التي توحي بالإنفتاح الثقافي والتجاوز لحدود مفهوم القومية، وبهذا المعنى "تنزع كتابة بابا الألفة التي تغلف المصطلحات التي نتقاذفها اليوم مثل التعددية الثقافية ،والتنوع الثقافي وتعدد الهويات ...، فلا يعود بمقدورنا أن نستخدم تلك الكلمات بما نستخدمها فيه من رضا وبداهة دونما تفكير، ذلك أن الهجنة والتجاذب والإنشطار والاختلاف الثقافي (لا التعددية الثقافية) نسق الهوية وتجعلها ضريا معقدا من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية وزمنيات تاريخية ومواقع للذات متعددة "[2]. وبذلك فبهذا الطرح تستحيل الهجنة مصدر قلق من خلال تهمته بخيانة الثقافة القومية وتمجيد العولمة بإنتاج هوية عالمية لا تخضع لحدود وحواجز قومية هوياتية.

وفي ضوء هذا الإفتراض يصبح مفهوم الهجنة من بين "المفاهيم الطارئة التي تقفز لتحتل المكانة المركزية في التحليل وفي تكوين المنظور الذي تعاني منه الثقافة والتاريخ والمجتمع والأدب والرواية، خاصة [و يعد مفهوم الهجنة

[1]/ بسمة جديلي : دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور ابرز اقطابها .مجلة اشكالات في اللغة و الادب .معهد الاداب و اللغات .المركز الجامعي تامنغست. ع9 .ماي 2016.ص246

[2]/ هومي بابا: موقع الثقافة .ص 12 .

من] بين المفاهيم ما له خطورة هائلة بحق تخصيصا بالنسبة لمجتمعات كالمجتمع العربي الآن. ولقضايا سياسية وتاريخية ثقافية وأعراقية قومية"[1]، ومن ثم فالهجنة "هي نتاج كولونيالي أيضا تجسدت بعد اتحاد العلاقة بين المستعمر والمستعمر "فالهجنة تشير إلى خلق أشكال متعددة داخل منطقة تماس، نتيجة الوجود الكولونيالي الذي يتخد أشكالا عديدة لغوية وثقافية وعرقية"[2].

والهجنة في خطاب النقد ما بعد الكولونيالي الادواردي هي دعوة سعيدإلى تخلص الأقوام والأعراف من التمايز والتراتبية التي تؤصل للأصلانية ومن ثم للعداوة، ولذلك فمنشأ الهجنة والتعددية يضمن تكوين ذات إدواردية ما بعد كولونيالية تنأى عن التموقع في التقابلات الضدية والإثنية والانعتاق من ربقة الهيمنة والتسلط، و من ثم يأتي فكر الهجنة ضمن الخطاب السعيدي "كتجاوز وكسر لهذه الحلقة الخطابية المغلقة(...)، إنها قفزة خلف تخوم الصمت نحو أفق الاختلاف حيث يغدو الإنسان مواطنا عالميا دون أن يفقد شيئا من فرديتة واستقلاله، بل هي انتصار للمجتمع المفتوح على أعدائه وحده فكر الهجنة - حسب سعيد– يمكن إنسان العولمة من تجاوز تلك البقايا الامبريالية التي لا تفتأ تعود تحت أقنعة كثيرة :حوار الحضارات، صدامها، نهاية التاريخ ...؛ فهي أشبه بمسودات كانت خفية لمستندات المشروع الامبريالي أعيد سحبها

[1]/ ادوارد سعيد : الثقافة و الامبريالية. ص 16
[2]/ بيل اشكروفت و اخرون : الرد بالكتابة. المنظمة العربية للترجمة .بيروت . ط1. 2010 .ص 328 .

وتجريبها بعد افتضاح المدونة الأصلية أو ما يسميه فرويد ببقايا حلم (امبريالي)يعيد بناء ذاته في شكل عودة اضطرارية للمكبوت"[1].

4.الهيمنة **Hegemony**:

ينبني الخطاب ما بعد الكولونيالي على علاقة المعرفة بالقوة والتسلط لهذا يعد مفهوم الهيمنة من أبرز المفاهيم الإجرائية في التجربة النقدية الادواردية، بحيث يتأسس على مبدأ ارتباط السلطة مع المعرفة في مفهوم واحد ونفي مقولة الثنائيات بحيث تتمحور فكرة الهيمنة في الخطاب ما بعد الكولونيالي الادواردي حول اعتبار ان المنظومة المعرفية الغربية متشكلة حول المستعمرة أساسها علاقات القوة والهيمنة داخل مجتمع الدول الاستعمارية.

إن مفهوم الهيمنة يتضمن معنى السيطرة السلطة والتسيد (من السيادة) فهي في مفهومها العام باعتبارها مصطلح من مصطلحات علم الاجتماع تعني "حالة نفسية أو فيزيولوجية لها الأسبقية على غيرها من الحالات والخصائص كما أنها نزعت إلى التحكم في الآخرين "[2].

أما عن أصل المصطلح يقول بيل شكروفت في الدراسات ما بعد كلونيالية بأن مصطلح الهيمنة الرامي إلى السيطرة والتسلط قد "تم استحداثه وشيوعه في ثلاثينيات القرن العشرين على يد الإيطالي الماركسي "انطونيو غرامشي

[1]/ اسماعيل مهنانة : الهجنة اندثار الهوية و الاصل و غجرية الأزمنة القادمة.موقع الحوار المتمدن.
[2]/ جوردن مارشال: موسوعة علم الإجتماع.تر:محمد محمود الجوهري و اخرون. المجلس الأعلى للثقافة.مصر .مج1.ط2. 2017 .ص 718.

الذي بحث في سبب النجاح الكبير للطبقة الحاكمة في تعزيز مصالحها في المجتمع.

الهيمنة هي – في الأساس– قوة الطبقة الحاكمة في إقناع الطبقات الأخرى أن مصالحها هي مصالح الجميع (...) هذا المصطلح مفيد لوصف النجاح القوة الامبريالية مع الشعب المستعمرة (...)،بفضل فعالية هيمنتها الثقافية"[1]، وبذلك فمقولة الهيمنة في الخطاب ما بعد الكولونيالي لا يقصد بها السيطرة للسياسة السلطوية فحسب بل السيطرة الثقافية الإيديولوجية فتساهم في تحقيق مبدأ الاستمرار وتوالد الخطاب الكولونيالي الذي يسعى الخطاب ما بعد الكولونيالي إلى تفكيكه ونقضه من خلال مقولة الهيمنة، يقول ادوارد سعيد معبرا عن ذلك إن الامبريالية "تستمر حيث كانت موجودة دائما بالمناخ الثقافي عامة وفي الممارسات السياسية والعقائدية والاقتصادية أيضا"[2].

لذلك فالهيمنة هي نتاج العلاقات التفاعلية بين بنى المجتع، البنى الفوقية ذات السيادة، والبنى التحتية الخاصة بالطبقات العاملة أو العامة من المجتمع فيتم التأثير في هذه الأخيرة باتباع استراتيجية الخطاب غير المباشر القائم على مفهوم الأنساق المضمرة"، حتى يتم قبول القيم والافتراضات والعقائد والسلوكات الأوروبية والتمركز بشكل طبيعي بوصفها أكثر طبيعية والأعلى

[1]/ بيل اشكروفت و أخرون : دراسات ما بعد الكولونيالية.ص197
[2]/إدوارد سعيد : الثقافة و الأمبريالية .ص 80

قيمة "[1]، ومن ثم يسهل الاستيلاب الفكري والثقافي من طرف المجتمع السياسي على المجتمع المدني وفرض شكل جديد من النفوذ والتسلط غير السياسي على المجتمعات فتتحقق " السيطرة الفعلية (غير الرسمية) على شؤونها وسلطاتها و قرراتها وأوضاعها دون الحاجة للاحتلال العسكري." [2]

وضمن هذا الطرح " يعتمد سعيد التمييز بين الذي قدمه المفكر الماركسي "انطونيو غرامشي" في تمييزه ما بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وتداخلات المجتمع السياسي مع المجتمع المدني عبر ما اسماه غرامشي بالاقرار الناتج عن سيطرة أشكال ثقافية معينة في مجتمع كلياني، غير مباشرة، كنتيجة لمؤثرات المجتمع السياسي على المجتمع المدني . واستخدم سعيد هذا المفهوم لإستبيان علاقة الثقافة بالسياسة،والسلطة بالمعرفة"[3]،فيبدو أن الخطاب الإدواردي يميل إلى منظورات أطونيوغرامشي في رؤياه التحليلية لواقع العلاقة بين المعرفة والسلطة وفي ضوء آرائه تختزل أنواع الهيمنة ليصبح لدى الممارس للنقد ثلاثة أنواع للهيمنة هي :

1. هيمنة الخطاب المعرفي الثقافي
2. . هيمنة الخطاب اللغوي
3. هيمنة خطاب الصورة و المشهد

[1]/ بيل اشكروفت وآخرون : دراسات ما بعد الكولونيالية.ص 197
[2]/ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي :| الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية.حقوق الطبع محفوظة لكتب عربية. دط.دت.ص479.أو ينظر الرابط التالي www.kotobarabia.com
[3]/ حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن .ص 81 .

أ.هيمنة الخطاب الثقافي / المعرفي :

يستهدف الخطاب ما بعد الكولونيالي الادواردي بالدرجة الاولى قراءة الخطاب و الفكر الغربي الكولونيالي في تعامله مع الشرق من خلال مقاربة نقدية ذات ابعاد ثقافية معرفية سياسية تكشف عن الآليات المنهجية والذهنية التي يتضمنها هذا الخطاب .

ومن ثم فاستراتيجية الخطاب النقدي الادواردي قائمة على مبدأ فضح الايديولوجيات الغربية واستكشاف انساقها الثقافية المؤسساتية المضمرة داخل النصوص بوصفها خطابا معرفيا ثقافيا خاضعا للتحليل، فتعتمد المقاربة النقدية الادواردية المنتمية للدراسات ما بعد الكولونيالية على "تحليل النصوص الأدبية وغيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية "[1].

فمصطلح الثقافة بهذا المنظور لا ينفصل عن مفهوم الهيمنة وهذا ما أشار إليه أحد أقطاب الدرس ما بعد الكولونيالي *هومي بابا* بالقول عن النصوص الكولونيالية: "ما يهمني فيها هو آداؤها لنوع من الكتابة الملتبسة البعيدة عن اليقين في الخطاب الشاذ أو اللاقياسي الذي هو خطاب حاضر الحكومة الكولونيالية، وذلك لا يهمني وحدي ذلك أن هذه المنظومات تمثل ما اعتبره تلك الزمنية المتجاذبة العابرة بلمح البصر التي توضح التحول من التطورية *

[1]/ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الادبي.ص 33 .

*التطورية: نظرية ارتبطت بعلم الاجتماع، تذهب إلى أن المجتمعات البشرية تتقدم حتما، وأن التغيير الذي تشهده تغيير تقدمي و هو الذي أدى إلى حضارة أرقى و تحسن أخلاقي للمجتمع البشري.ينظر هومي بابا:موقع الثقافة.ص247(في هامش الكتاب)

إلى الإنتشارية** في خطاب الحكومة الكولونيالية الثقافوي، نوع من الالتباس الذي أفصح عن سياسات النفعيين والمقارنين المتضاربة في جدال أواسط القرن التاسع عشر حول التقدم الثقافي الكولونيالي والسياسة الثقافية الكولونيالية "[1]، وهذا ما يؤكده إدوارد سعيد في كتابه الموسوم بـ "العالم والنص والناقد" بقوله : "الثقافة بمقدورها بفضل موقعها الرفيع او السامي ان تجيز و تهيمن وتحلل وتحرم وأن تخفض منزلة شئ ما أو أن ترفع من مقامه، الأمر الذي يعني بوجيز العبارة قدرة الثقافة على أن تكون وسيلة أو ربما الوسيلة الأساسية للإتيان بالتمييز القاطع في قلب مضمارها هي وفيما خلف ذلك المضمار أيضا (...)،أما الشئ الأهم في الثقافة فهو أنها منظومة من القيم التي ترشح إلى تحت كي تغمر بقطراتها كل شئ تقريبا ضمن نطاقها هي وإلى حد البلل "[2].

فالثقافة وسيلة من وسائل الهيمنة فهي تسعى لتحقيق اكبر قدر من الاحتكار والتسلط الثقافوي كونها عملية اجتماعية من سماتها السرية والمراوغة لتتحول "الصراعات الثقافية بين الثقافة المهيمنة والثقافة المهيمن عليها إلى صراعات خفية لا واعية مموهة تتسرب إلى القيم والمعتقدات بطريقة غير مرئية كما أن

**الانتشارية: هي مدرسة ترى أن العناصر الثقافية تنتشر من ثقافة إلى اخرى أثناء الاتصال بين الجماعات الثقافية المختلفة، ويرون أن السمات الأرقى تنتشر من المركز.ينظر هومي بابا:موقع الثقافة.ص247(في هامش الكتاب)

[1]/ ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الادبي .ص 33.

[2]/ ادوارد سعيد : العالم و النص و الناقد تر : عبد الكريم محفوظ. منشورات اتحاد الكتاب العرب .سوريا .دط. 2000 . ص13

حدود التقسيم غير واضحة فيها كما هو الحال في الصراعات السياسية (...) فالثقافة المهيمن عليها متكيفة مع الثقافة المهيمنة ومستهلكة لنسقها الثقافي "[1].

ويتناول سعيد فكرة الهيمنة الثقافية بتحليل جدل المعرفة والسلطة من خلال استعراض رأي الناقد العالمي *ماثيو أرنولد* Arnold Mathew المنظر الأول لعلاقة المجتمع والثقافة في كتابه المعنون بـ " الثقافة والفوضى"، والذي يرى أن الثقافة هي شكل من أشكال الهيمنة الفكرية على المجتمعات فيقول ماثيو ارنولد :"إن جهابذة الثقافة هم أولئك الرجال المتحمسون لنشر أفضل معلومات وأفضل أفكار زمانهم، ولتيسير سيادتها و نقلها من هذا الطرف في المجتمع الى ذاك و هم أولئك الرجال المجتهدون لتشذيب المعرفة من كل ما كان فظا سقيما عسيرا عويصا احترافيا و منّاعا، بغية إضفاء مسحة إنسانية عليه وجعله مُجْد خارج إطار زمرة المصقولين والمتعلمين شريطة استبقائه بين أفضل معلومات و أ فكار الزمان "[2] .

ورغم أن الهيمنة الثقافية من سماتها التستر والخفاء والتأثير غير المباشر إلا أنها تتسم أحيانا بما يدعى بالعنف الثقافي إذا ارتبطت الثقافة بدوافع معنوية تضمن وجودها تجعلها تحاول الدفاع عن هذا الوجود لها، لذلك "السعي إلى الهيمنة أمر طبيعي في الحراك الثقافي بوجه عام لأنه ممارسة للسلطة الأبوية الآمرة الناهية ولو على نحو مسالم فإن الأمر يزداد سوءا، والهيمنة تكون أكثر

[1]/ رشيد الحاج صالح : الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة .دار العربية للعلوم ناشرون.بيروت/لبنان. ط1 .2012 .ص 30 .
[2]/ ادوارد سعيد : العالم و النص و الناقد .ص14

جدية والنتائج تصبح أعظم وحشية عندما تكون الثقافة التي تحاول الهيمنة ذات طبيعة قمعية في مضمونها بحيث لا تقبل الآخر المختلف أيا كانت درجة اختلافه ولا تستطيع احتوائه كجزء من الكلي العام "[1].

ويورد إدوارد أمثلة كلاسكية لعملية الهيمنة الثقافية والذي يظهر من خلال الأعمال السردية في الأدب بحيث يذكر "أن الكتاب الغربيين – إلى منتصف القرن العشرين – ويستوي في ذلك ديكنز وأوستن و فلوبير وكامو – كتبوا وفي أذهانهم جمهور غربي حصريا، حتى حين كانوا يكتبون عن شخصيات وأمكنة ومواقف تستخدم وتشير إلى أراض يملكها أوروبيون فيما وراء البحار (...) ولذلك ينبغي أن نقرأ النصوص المكنونة العظيمة (...) باذلين الجهد لاستخلاص ما هو صامت أو موجود هامشيا أو مقموع عقائديا " [2].

ب.هيمنة الخطاب اللغوي :

باعتبار اللغة جهاز عبر ثقافي مرتبط بالحضارة والقيم نالت الاهتمام الأكبر من طرف الخطاب الكولونيالي من السعي للسيطرة عليها من خلال كسر اللغة القومية للأمة.

عبر هومي بابا عن فكرة هيمنة الخطاب اللغوي بالقول : "وما أشير إليه هو أن الصورة القسرية للذات المستعمرة، تنتج نقصا في الحقيقة أو إفتقار إليها يفصح عن حقيقة غربية بشأن السلطة الثقافية الإستعمارية وفضائها

[1]/ محمد بن علي المحمود : الثقافة و اشكالية الهيمنة .جريدة الرياض .مؤسسة اليمامة الصحفية.الرياض. العدد 15736 .و ينظر الرابط التالي:.www.alriyadh.com/15736

[2]/ ادوارد سعيد: الثقافة و الامبريالية .ص ص 134 – 135 .

المجازي الخاص بالانسان، فالتنوع اللانهائي الذي يسم الإنسان يتلاش متحولا إلى شيء بلا أية دلالة حين يفرط في التدليل لحظة الانشطار الخطابي"[1]، هذا الانشطار والتشظي المؤدي إلى المساس بالهوية التي تعد جوهر القوميات، هو ما يستهدفه الفعل الاستعماري فقد اهتم المستعمر كثيرا بحرب الثقافات والقيم، ويسعى إلى تمجيد الحرب و"[مناهضة]الرأي القائل بأن الحرب تتعارض مع الجمالية(...)فالحرب جميلة لأنها تحقق لأول مرة حلم الإنسان ذي الجسد الحديدي (...)الحرب جميلة لأنها تبدع بنيات معمارية جديدة"[2].

إن إخضاع الشعوب ثقافيا عبر لغتهم يعد أخطر أنواع الهيمنة لتركيزها على النخبة والعناصر الفاعلة ثقافيا واجتماعيا وهذا ما أطلق عليه الناقد التفكيكي *جاك دريدا* مسمى"الاغتراب"، الذي عاشه دريدا من خلال استعماله للغة غريبة عنه فيقول:"انطلاقا من بعدي الزمان والمكان الخاصين بلغة أم [أصلية] محكية [يقصد العبرية]،(...)(فأنا)لا أملك لغة أم أصلية أخرى سوى الفرنسية (...)[وليس]في مقدوري بتاتا أن أسمي هذه اللغة التي أحدثك بها الآن "لغتي الأم" الأصلية فكلماتها لا تحضرني بل إنني أجد صعوبة كبيرة في

[1]/ هومي بابا : موقع الثقافة. ص 255 .
[2]/ كمال بومنير: دراسات الفكر النقدي المعاصر(من فلتر بنيامين إلى نانسي فراند).دار خلدونية.الجزائر.دط.2017م.ص130.

نطقها (...)، هذه هي الثقافة التي أوصلتني إلى تقدير مدى النكبات التي يمكن أن يتجرعها البشر جراء البحث عن لغة أم [أصلية] غيبية"[1].

إن كلام دريدا يعبر عن أشد وأعنف صور الهيمنة على الإطلاق بوصف أن اللغة جوهر صناعة الهويات فـ"هذا الاغتراب مثله في ذلك مثل الانعدام والنقصان يبدو مؤسسا بطريقة ثابتة، معذلك فليس بنقصان و لا اغتراب (...) وهو لم يحمل أية هوية على الاغتراب ولا أية ملكية كذلك، ولا أية ذات (...)، فهذا الاغتراب غير القابل للتصرف فيه لايشكل لوحده مصدر مسؤوليتنا بل إنه سيهيكل خصوصية اللغة ومن ثم ملكيتنا لها"[2].

ومن ثم فالتجربة الكولونيالية تجربة قلقة خلقت ذات جديدة مضطربة تعتمد في جانب كبير منها على خطابه اللغوي والحال إذا أن نقد ما بعد الكولونيالية يركز بهذا الصدد على اللغة أشد التركيز، فالممارسة الخطابية المشتركة بين آداب ما بعد الكولونيالية التي تبدي هذا الاغتراب، وتكشف عن ماهيته تتمثل في النزوع إلى بناء مكان، ذلك أن فجوة أو هوة تنفتح بين تجربة المكان واللغة المتاحة لوصف هذه التجربة (...) لأولئك الذين حرمت لغتهم من مزايا عبر فرض لغة القوة الاستعمارية "[3].

لم يخل الخطاب الادواردي من هذا التغريب فهذا إدوارد نفسه يقول :"كانت الإنجليزية اللغة التي أتكملها إضافة إلى العربية منذ كنت صبيا كانت

[1]/ جاك دريدا : أحادية الاخر اللغوية. ص 68-69 .
[2]/ المرجع السابق. ص 55 .
[3]/ حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. ص 70 .

لدي دائما الأحاسيس الغريبة والشاذة لكوني لا منتميا إضافة إلى إحساسي الدائم مع مرور السنين بأنه ليس لدى مكان أعود إليه "[1] .

فالخطاب ما بعد الكولونيالي يكشف مقصديات الخطاب الاستعماري الرامي "إلى اغتراب لغوي عميق لاسيما حينما عمد إلى الفتح العسكري أو الاسترقاق، إلى قمع أو تدمير الثقافة ما قبل الكولونيالية وهذا ما فرض على كاتب هندي مثل (راجا راد) أو كاتب نيجيري مثل (تشينو اتشيبي) أن يحولا اللغة الإنكليزية (...) وأن يدفعاها إلى تحمل أعباء تجربتها (...) فمثل هذه الفجوة أو الإغتراب يعانيه حتى أولائك الذينامتلكو اللغة الإنكليزية منذ ولادتهم، لكنهم راحوا يشعرون بإغتراب فيممارستها"[2].

وهذا ماتحدث عنه ادوارد سعيد، فالمشكلة الآن هي مشكلة سؤال الثقافة ذاتها على النحو الذي تمثل فيه وتنازع في المحاكاة لا في الهوية الكولونيالية للإنسان، وكما هو الحال من قبل فإن السؤال يجري في عدم الحسم القديم الذي يسم الثقافة .

والخطاب مابعد الكولونيالي الإدواردي يعمل على كشف آليات الخطاب الكولونيالي في إعتماده اللغة كمدخل رئيسي لكسر هوية الآخر غيرالأوروبي لغويا وثقافيا من خلال عنف لغوي بعرض لغة المستعمر كلغة بديلة ،وهذا ماحدث مثلا في بلد كالجزائر،بحيث جعلت اللغة الفرنسية (لغة المستعمر

[1]/ فخري صالح : ادوارد سعيد دراسة و ترجمات. ص183
[2]/ حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن .ص ص 70 - 71

سابقا) لغة مركزية معتمدة بتشكيل فئة نخبوية سياسية وثقافية تنافح على تواجد اللغة الفرنسية من خلال فرضها على المؤسسات الحيوية والدوائر الحكومية "وهكذا تمت هيمنة اللغة الفرنسية على الجزائر الرسمية فلايسمع إلا اللغة الفرنسية، و لايرى إلا الوثائق المكتوبة بالفرنسية "[1]، فالإستعمار الفرنسي فرض لغته بدعوى التفوق الحضاري للغة الفرنسية ورقيها لأنها ضرورية للشعوب المستضعفة "ففكرة الفرانكفونية قديمة قدم المشروع الإستعماري الفرنسي في بلادنا العربية و محايثة له بمثل ما هي باقية وستبقى ما بقي في جعبة فرنسا بصيص من تطلع إلى مقاربة عالمنا بعين الكولونيالية لاترى غير أملاك إستعمارية تقدم لها الجزية الثقافية "[2].

ومن ثم فالخطاب مابعد الكولوينالي يكشف الشكل الحقيقي لهيمنة الخطاب اللغوي، الذي يعد من بين خطط الأمبريالية بوصف أن اللغة جهاز حيوي حساس يتضمن نظام معرفي ذو آليات تعمل على التحكم في وعي ولا وعي الشعوب لتصبح تابعة لغويا بطريقة آلية .

جـ-هيمنــة خطاب الصورة /المشهد :

يعد خطاب الصورة والمشهد حقل من حقول الدراسات الثقافية، وتعد الصورة بمثابة علامة لغوية، ويسعى خطاب الكولونيالي إلى تعظيم شأن

[1]/ عثمان سعدي : التعريب في الجزائر كفاح الشعب ضد الهيمنة الفرانكفونية .دار الامة للطباعة والنشر و الترجمة و التوزيع. الجزائر. ط1 .دت .ص07

[2]/ عبد الإله بلقزيز: الفرانكفونية (ايديولوجيا، سياسات، تحد ثقافي لغوي).مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت/لبنان. ط1. 2011 .ص18

الصورة، بحيث يعد المشهد والصورة كوسائط مهيمنة في وقتنا الحاضر،"وقد عرف ريجيس دوبريه المختص في مبحث الصورة والوسائط، أن الآداء الصوري يتشكل في أرقى تجلياته، وأكثرها حبكا "إبتذالا ملغزا"، وهو تعريف يستوعب بتركيزه النظري لأخلاقية "الغواية " وإستراتيجيتها المبتذلة في التشفير والإبهام، كما يختزل دلالة الوسائط البلاغية، ومنها اللغة، في تكثيف سحر اللعب، وتمرير إرادة القوة، ومن ثم فلا يمكن وقف الجدال المتنامي بين الصور و مختلف أشكال الفتنة "[1].

إن الخطاب النقدي الذي يعنى بالميديا وعلوم الإتصال والخطاب الإشهاري و الإعلامي "ربما يكون أول من حاول التنظير له مارشال مالكوهان في فترة الستينات، وقد كان تركيزه النظري منصبا على علاقة الوسائط الإعلامية بالحواس : علاقة الكتاب والتلفزيون بحاسة البصر، وعلاقة المذياع بجلسة السمع وماشابه، فقد طرح جانب من الجوانب الاجتماعية لإشكالية الإعلام (...)، لقد سعى ماكلوهان إلى أن يضع قوانين تحدد مدى تأثير وسائط الإعلام في المتلقي (...) وقد صاغ مصطلح القرية العالمية (...) تعبيرا على تحقيق التقارب بين الثقافات وخلق مجتمع عولمة جديد"[2].

إن هيمنة خطاب الصورة يتأتى من خلال تأثير آلياته المرئية وهنا تكمن خطورة هذا النوع من الخطاب المتضمن لبلاغة جديدة غير البلاغة اللغوية

[1]/ حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن .ص 277 .
[2]/ المرجع نفسه. ص 306 .

،يقول عبد الله الغذامي :"هذا تغير جذري من الكلمة المدونة التي هي روح الأدب و عنوان الثقافة الأصلية إلى الصورة التلفزيونية، التي هي لغة من نوع جديد و خطاب حديث له صفة المفاجأة والمباغتة والتلقائية مع السرعة الشديدة ومع قوة المؤثرات المصاحبة وجدية الإرسال وقربه الشديد حتى لكأنك في الحدث المصور من دون حواجز"[1]؛ و من ثم فالخطاب ما بعد الكولونيالي يكشف خطر الإستعمار الثقافي الإعلامي ، بعد أن تحول الخطاب اللغوي إلى خطاب الصورة (السينما والتلفزيون...) والتي من طبيعتها مخاطبة اللاوعي مما أدى إلى التنازل عن الوعي بإرادتنا .

وعبر هيمنة خطاب الصورة والمشهد أو الخطاب الإعلامي المصور يدلف إدوارد سعيد تفسير سبب وأهمية وخطورة هذا الخطاب وعلاقته بمقولة الهيمنة والتسلط من خلال أمثلة من الواقع المعاصر، يقول: "لقد كانت التصورات ووجهات النظر السياسية التي صاغتها وتحكمت بها تلاعبيا وسائل الإعلام على قدر بالغ من الأهمية في ذلك كله،في الغرب كانت تمثيلات العالم العربي وماتزال منذ حرب عام 1967 فظة و عرقية عنصرية (...) فتستمر في تدفق الأفلام و العروض التلفازية التي تصور العرب راكبي جمال دنيئين وإرهابيين و شيوخا أثرياء إلى درجة تثير الإشمئزاز"[2].

[1]/ عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة و بروز الشعب. المركز الثقافي العربي .بيروت/لبنان . ط2 .2005 .ص24.
[2]/ ادوارد سعيد : الثقافة و الامبريالية. ص 105 .

ويوضح إدوارد سعيد من خلال مثال من الواقع السياسي العالمي المعاصر مدى خطورة الخطاب المصور فيقول: "إذا اندفعت وسائل الإعلام وراء أوامر الرئيس بوش للحفاظ على أسلوب الحياة الأمريكية وإجبار العراق على التقهقر،لم يقل و يعرض شيء عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في العالم العربي، و هي الأوضاع التي أفرزت شخص صدام حسين المروع و أفرزت في الوقت نفسه طاقما من الشخصيات الأخرى المختلفة (...)، والسبب العميق لهذه التصورات الخاطئة هو المحرك الحيوي الإمبريالي، وبالدرجة الأولى ميوله إلى السيطرة "[1]، كما يشير ادوارد الى خطورة خطاب الصورة بذكر مثال من الواقع بالقول:"قامت شركة إديسون المتحدة بنيويورك في صيف 1980 بنشر دعاية تلفزيونية مثيرة إذ عرضت لقطات حية لعدد من الشخصيات الرفيعة المستوى(...) من أمثال عبده اليماني والعقيد معمر القذافي (...)والخميني ولم يُذكر إسم أي شخصية من أصحاب الصور(...)مما يترك انطباعا في نفوس المشاهدين بأن هؤلاء ما هم إلا جماعة أشرار وضعوا الأمريكيين بأسرهم في قبضة متوحشين ساديين"[2]

و بذلك فقد تحول خطاب الصورة من مجرد مشاهد للمتعة إلى مشاريع ذات مقاصد كولونيالية ، وهذا مايجعل خطاب العودة يحمل أنساقا مضمرة هدفها المساهمة في الهيمنة والتسلط وهذا مايستدعي مثقفا إيجابيا يعمل على امتزاج

[1]/ المرجع السابق.ص 106 .
2/ ادوارد سعيد و برنارد لويس: الاسلام الاصولي. دار الجيل.بيروت.ط1. 1994.ص33

نشاط المشاهدة بنشاط القراءة الواعية لـ "تمثلات" أسطورية وطلاسم سينمائية هدفها الفكر المتحيز،والمعرفة المتعلقة بتقنيات الصورة المرئية وحركات الأجهزة الرقمية "[1]لإعلاء صورة الآخر الأوروبي نموذج الرجل البطل الذي ينشر السلام ويقيم العدل، ذلك الرجل الخارق المستند على منهجية فلسفية عقدية لاهوتية تكتسب ثلاث صور :

1-الرجل الأعلى (سوبرمان) أسطورة الرجل الأمريكي[الأبيض]المخلص.

2-الرجل الوطواط (باتمان) أسطورة الرجل اليهودي المخلص.

3-الرجل العنكبوت (سبايدرمان) أسطورة رجل الجنس المخلص"[2]

هي "ثلاث صور حاملة لفكرة الإلحاد وموت الإله لكون الرجل الخارق البطل قد إكتسب صفات مثالية متعاقبة تفوق محدودية البشر "[3].

ومن ثم فلا يختلف الخطاب المصور عن الخطابات السابقة في كونه خطابا سلطويا،فلم تعد بذلك الصورة شكلا للتأمل وإنما تشويشا في العمق وفي اللاوعي، لذلك "أخذت الدولة –بما لديها من أموال عامة –بعين الإعتبار تلك

[1]/ محمد سالم سعد الله : ما وراء النص دراسات في النقد المعرفي المعاصر سلسلة النقد المعرفي .عالم الكتب الحديث. اربد/ الاردن. ط1 .2008 .ص 19 .

[2]/ المرجع نفسه. ص 11 .

[3]/ وردة مداح: التيارات النقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي.أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير.كلية الادب و العلوم الانسانية.قسم اللغة العربية وادابها.جامعة باتنة.2010-2011.ص260.

الفرص الجديدة التي اختارتها وسائل الإعلام كي تؤثر في تفكير المواطن واستعاضت عن الإستراتيجية القديمة لتقيد حرية التعبير بسياسة أكثر نشاطا"[1]

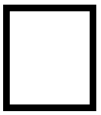
بذلك فلامندوحة من القول أن أهمية خطاب الصورة و المشهد حاليا أخطر من باقي الخطابات ، حيث تعد الصورة أكثر الأدوات نفوذا ومكرا بوصفها اليوم حجر الزاوية في الوعي الثقافي والجماعي لذلك إهتمت مابعد الكولونيالية بدراسة التأثير الإعلامي و الإتصالي على الشعوب.

[1]/ شون ماكبرايد و اعضاء اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال : اصوات متعددة و عالم واحد (الاتصال و المجتمع اليوم) . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر. 1981 .ص 64 .

الفصل الثالث

إستراتيجية قراءة النصوص

عند إدوارد سعيد



تعد فئة المثقفين فئة رائدة ومتفردة لها حضور اجتماعي مباشر، وغير مباشر في كافة الحركات الاجتماعية، لذلك احتل المثقف مكانة متميزة ضمن الأبحاث والدراسات الثقافية والاجتماعية المعاصرة، خصوصا تلك التي انصبت على تفكيك الحقل الثقافي والاجتماعي ودراسة أبعاده وتفاعلاته، ومن ثم قلما نجد المفكرين لم يخوضوا في دلالته ومعاينته بوصف أن مبحث المثقف هو بحث في الماهية والهوية وتشكلاتها، وقرر الخطاب السعيدي على البحث المستمر في ماهية " المثقف" ودوره من أجل استجلاء دوره والكشف عن صوره من خلال أدوات وآليات نقدية تعمل على استقصاء العلاقة الحيوية بين المثقف والثقافة وبين المثقف والمجتمع والسياسة.

لكي يتم ذلك انطلقت استراتيجية الخطاب الادواردي في مقاربته لصور المثقف من مجموعة إشكاليات تدور حول ماهية المثقف وصوره، فمن هو المثقف؟ ما وظيفته وما دوره؟ ما العلاقة بين المثقف والثقافة؟ وما هي صور المثقف؟ وما الشروط التي تجعل من الفرد مثقفا؟، وهل المثقفون طبقة اجتماعية قائمة بذاتها؟ أم أن لكل طبقة اجتماعية مثقفوها؟، هذه الإشكاليات وغيرها شكلت الإطار العام للرؤية النقدية الإدواردية كما شكلت تقاطيع المثقف إدوارد سعيد و صلته بالوجود الاجتماعي والثقافي.

أولا/مفهوم المثقف دلالات وإشكالات:

إن مفهوم المثقف وليد لفظ الثقافة صقل بها وتشكل ضمنها، لذلك فالمثقف صورة صميمية لا تنفصم من مفهوم الثقافة، إذ لا يمكن فهم المثقف إلا في ضوء مفهوم محدد للثقافة، ولأن كلمة ثقافة بصورتها الأنثروبولوجية*، "هي شيء إنساني خاص ينفرد به الجنس البشري دون الأجناس الأخرى، هي تشمل السلوك والأشياء المادية التي تصاحب السلوك و التراث يشمل اللغة و الأفكار و المعتقدات و العادات والرموز والمؤسسات الاجتماعية والأدوات المادية والتقنيات والأعمال الفنية والطقوس والاحتفالات بالإضافة إلى أشياء أخرى".[1]

وضمن هذا التصور الشامل للحياة الثقافية يصعب تحديد مفهوم المثقف إلا بتجاوز المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة إلى مفهومها الإبداعي الواعي ليصبح المثقف أنموذجا للوعي الإنساني الناضج و ذاتا فاعلة.

ومن ثم فالبحث في مفهوم المثقف ليس بالإجراء النظري السهل إذ تعد لفظة مثقف لفظة متحولة غير ثابتة لها حقل ديناميكي متغير يستهدف الإيديولوجيات والأبعاد الفكرية، لكن في سبيل تحري حدود مفهوم لفظ مثقف

*الأنثروبولوجي : antheroplogy هو علم دراسة الإنسان، دراسة الإختلافات الاجتماعية والجسمية لدى البشر. علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي و إجتماعي. أنظر: مصلح الصالح: الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية. دار عالم الكتب للطباعة و النشر. المملكة العربية السعودية ط1.1999. ص42.

[1]- كيلفوردغيرتز: تأويل الثقافات .تر: محمد بدوي. مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت/ لبنان-.ط1. 2009. ص 08.

يجب عدم تجاهل دلالاته المفاهيمية في المعاجم من خلال التركيز على المفهوم في اللغة العربية والأجنبية.

- **أ.مفهوم المثقف في حقل المعجم الدلالي العربي:**

لفظ المثقف مشتق في اللغة العربية من فعل ثقف أي حذق الشيء وتمكن منه ذهنيا، والمثقف بهذا المعنى هو الحاذق الماهر، و"الثقافة مصدر ثَقُفَ بالضم؛ صار حاذقا خفيفا فَطِنًا فَهِمًا فهو ثِقْفٌ"[1]، ولا مراءفي القول أن كلمة مثقف هي كلمة عربية، لكنها لم تكن متداولة في اللسان العربي بهذا الاشتقاق اللفظي بل وردت بإضافة الألف في قولهم " مثاقف" والتي ترتبط بالمهارة اليدوية في الصنعة والحرفة التي يشتغل فيها الفرد، فكأنها مهارة مكتسبة مرتبطة في الأساس بمهارة إستعمال السلاح أو السيف.

يقول الزبيدي في تاج العروس " ثَقَّفَهُ تثقيفا؛ سواه وقومه ومنه: رمح مُثَقَّف؛ أي مقوم مُسوى، وثاقفه مثاقفة وثقافا(...) غلبه في الحذق والفطانة وإدراك الشئ وفعله(...)ويقال: ثَقِف الشيء، وهو سرعة التعلم، يقال: ثَقِفْتُ العلم و الصناعة في أوحى مدة، سرعة أخذه. وثَاقَفَه و مُثَاقَفَة: لاعبه بالسلاح(...) يقال : فلان من أهل المُثَاقَفَة ، وهو مُثَاقِفْ، حَسَنُ الثِّقافة بالسّيف. قال شاعر :

و كأنَّ لمْعَ بُروقهـَـــــــــا في الجو أسيافَ المثاقِف "[2]

[1]- المرتضى الزبيدي: تاج العروس.ج23.ص60.
[2]- المرجع نفسه:ص63.

وبذلك فمفهوم لفظ المثقف مرتبط بلفظ الثقافة التي أوردت مفهومها في الفصل الأول لهذه الأطروحة بحيث أشرت إلى أنها مجموعة من المهارات المكتسبة من طرف الفرد باعتباره عضوا داخل المجتمع.

و يشير المفكر العربي سمير الخليل إلى أن المثقف"مصطلح لا يختلف كثيرا عن الثقافة في صعوبة تعريفها وتحديدها، ولكن يمكن القول إن المثقف يعد الناقل والحامل لتلك القيم والمفاهيم المعرفية التي جاءت بها المنظومة الثقافية في مجتمع ما (...)، فالمثقفون هم الأشخاص الذين يمتلكون المعرفة وموهبة الحكم على المواقف المختلفة"[1]، الأمر الذي يجعل مفهوم المثقف يحيل على كل من اكتسب مهارات معينة وبذل جهد لفهم الذات و المحيط و إدراكهما.

أما "تعريف المثقف في النقد العربي الحديث فإنه لا يخرج عن دلالته المعجمية التي تدل على الحذق والمران والفطنة، ويعرف كذلك بأنه رجل العلم والمعرفة والموقف الحضاري العام تجاه عصره ومجتمعه، ويعرف أيضا بأنه الشخص الذي يفكر ويكتب ويجادل في واقع، ومن ثم يحاول أن يطرح أسئلة هذا الواقع"[2].

[1]- سمير الخليل : دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي.ص278.
[2]- المرجع نفسه، ص 278.

ب.مفهوم المثقف في حقل المعجم الدلالي الأجنبي:

ورد معنى لفظ المثقف بالرسم الفرنسي cultivé في القاموس الفرنسي larousse على أنه" الحاذق المتمكن ذهنيا في مجالات متعددة" [1]، أما بالرسم الفرنسي المتمثل في لفظ intellectuelle والمشتق من intelect فتعني"هو كل من له ميول قوية إلى الإنصراف لما هو فكري أو روحي"[2]، وهو ما يعزز القول بأن المثقف هو الشخص الممتهن للعمل الفكري، الأمر الذي يجعل مفهوم المثقف حسب سمير خليل في " دليله لمصطلحات الدراسات الثقافية" "السائد عربيا أقرب إلى المفهوم الروسي الأنتلجنسيا"[3] منه إلى المفهوم الفرنسي intellectuel، وقد ميز *إدغارمورانا* بين المقولتين حيث تتحدد الأولى بظهور المثقفين في وسط جمهرة غير مثقفة وسلطة بربرية، بينما الثانية تتحدد في مجتمع له تناقضات أقل حدة وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع"[4].

ويشير إلى السياق نفسه لمفهوم المثقفعالم الاجتماع الأمريكي *مارتن ليبست* بحيث ينطلق من المدخل الثقافي في تعريفه لمصطلح المثقف مع تجاهل البعد الاجتماعي له فيقول:"إنني سوف أعرف المثقفين بصورة مستقلة عن انتماءاتهم أو ارتباطاتهم الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية،

---

[1] -la rousse : dictionnaire de francais .p103

[2]- المرجع نفسه ص 226.

[4]- سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية .ص277.

فالمثقفون هم الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنيا باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار كالباحثين والصحفيين والعلماء..."[1].

أما *برهان غليون* فيعرف المثقفين بأنهم " تلك المجموعة من الناس، التي تتميز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع، والمصلحة العامة عموما أحد همومها الرئيسية و تشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها مشاركة، وقد تتخذ أشكالا مختلفة سياسية وفكرية"[2].

لذلك يمكن القول: أنه من الملاحظ أن هناك شبه إجماع بين جمهور الباحثين والدارسين لمفهوم المثقف، ولعل أدق تعريف للمثقف- كما أحسبه- هو الذي جاء به إدوارد سعيد ألا و هو أن المثقف هو ذلك الشخص الذي "تكون علة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا التي تم إهمالها بصورة متكررة أو أنها كنست و خبئت تحت البساط"[3].

ويقول إدوارد سعيد:" في العالم الإسلامي تستخدم الكلمتان الآن – مثقف أو مفكر- بنفس المعنى، الأولى مشتقة من ثقافة (رجل الثقافة)، و الأخرى من الفكر (رجل الفكر)، في كلا المثالين يتعزز مقام هذين المعنيين ويتضخم

[1]- محمد أحمد إسماعيل: دور المثقفين في التنمية السياسية . ج1، ط1، القاهرة – مصر 1985،ص51.
[2]- برهان غليون : الأنتلجنسيا و السياسة و المجتمع. مجلة الاجتهاد. دار الاجتهاد.مج2. العدد 5 .بيروت 1989ص17.
[3]- فخري صالح : إدوارد سعيد دراسة و ترجمات .ص 25

بمقارنة ضمنية مع الحكومة التي ينظر إليها عموما الآن بأنها تفتقر إلى الثقافة والفكر"[1].

يبدو أن إدوارد سعيد قد استغنى عن التعريف الشائع والكلاسيكي للمثقف بحيث نظر إليه من منظور تمثله الصورة التي رسمها لذاته والطبقة الاجتماعية الذي يتكلم باسمها و الاستراتيجية التي ينتهجها، فالمثقف في نظر سعيد هو المتكلم بلسان الطبقة المهمشة، كما أنه مرآة الحقيقة العاكسة للمخبوء و المتخفي.

ثانيا/ أنواع المثقفين ودورهم/قراءة في صور المثقف لدى إدوارد سعيد:

كتب إدوارد سعيد عن دور المثقف وصوره إنطلاقا من رؤية شمولية واسعة فأعاد النظر في علاقة المثقف بالمؤسسة من منظور قائم على إعادة النظر في علاقة السلطة بالمعرفة، وكان إدوارد سعيد قد ألقى سلسلة محاضرات في عام 1992 في إذاعة BBC تتمحور حول الدور العلني للمثقف وأنماط المثقفين، ولاحقا جمعت هذه المحاضرات في كتاب واحد أطلق عليه مسمى " تمثيلات المثقف"، وترجم بعدها بعناوين مختلفة هي "صور المثقف"، "المثقف والسلطة"، و"الآلهة التي تفشل دائما"، واتسم الكتاب بأهميته في كونه بحث مستفيض للوصول إلى صورة المثقف ودوره بشرح

[1]- إدوارد سعيد: خيانة المثقفين (النصوص الأخيرة) . تر:أسعد الحسين. دار نيزوى للنشر. سوريه 2011 .ص ص 282-283.

وظائفه، كما أن الكتاب يتضمن نماذج حقيقية لمثقفين قاموا بدور بارز في مجتمعاتهم أمثال (سقراط، فولتير، فرانسفانون....و آخرين)، فيقترح إدوارد سعيد من خلال هؤلاء صور المثقف الحقيقي الذي تكون ممارسته مزيجا من التحليل الفلسفي والنقد الأدبي والسوسيولوجي، كما يتتبع إدوارد سعيد من خلال هذا الكتاب المثقفين المتميزين صور للمثقف الفاعل أمثال (جوليان بندا، غرامشي.... وغيرهم)، فينطلق بذلك إدوارد سعيد في تحريره لمفهوم المثقف وتحديد صوره من خلال تأييده لصورتين تبدوان في الظاهر متناقضتين، إحداهما صورة المثقف لدى المفكر(جوليان بندا) والأخرى للمفكر الماركسي (أنطونيو غرامشي) فهذا الأخير كما يصفه إدوارد سعيد "المناضل الماركسي الإيطالي"[1]، و"يكتب فيما كتب في مذكرات السجن قائلا: إن جميع الناس مفكرون، ومن ثم نستطيع أن نقول: ولكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس[و يضيف إدوارد بالقول أن] الحياة العملية التي عاشها جرامشي تمثل الدور الذي ينسب إلى المثقف، أو المفكر"[2]، كما يقر غرامشي في قوله:" أن كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له" [3]، أن كل إنسان مثقف وأن تباينت مستوياته الثقافية لأن لكل إنسان رؤيا خاصة للعالم ومستوى من الإنتاج الفكري، ومن ثم ففئة المثقفين تتسع لتشمل المفكرين والعلماء والفنانين وكذلك رجال الدين والمبدعين وغيرهم.

[1]-إدوارد سعيد: المثقف و السلطة. ص 32.
[2]- المرجع نفسه. ص ص 32-33.
[3]- المرجع نفسه. ص ص 34-35.

في الطرف الآخر نجد إدوارد سعيد يحدد صورة المثقف من خلال تعريف المفكر *جوليان بندا* للمثقفين، بوصفهم "عصبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية"[1]، وبذلك يصبح المثقف ليس بالسياسي ولا الخطيب البارع الذي يستميل السامعين، وإنما الشخص الذي يمثل الأغلبية الصامته مكرسا حياته للدفاع عن قيم إنسانية ونبذ القيود و العبودية .

لكن يبدو أن "آراء إدوارد سعيد حول المثقف أثارت حفيظة البعض من المفكرين الذين اعتبروا مثقف سعيد قد انتهى عهده و لم يعد له وجود في زمن ما بعد الحداثة(...)، فهو بمثابة الإله الثانوي و النبي الكاريزمي"[2]

أ/ صور المثقفين و أنماطهم:

تسعى مقاربة إدوارد سعيد لمفهوم المثقف وصوره إلى تنظيم مشروع صناعة المثقف الجديد، والمثقف الحقيقي من منطلق فاعلية هذا الأخير ومساهمته في صناعة العقول وتغيير العالم، من هذا المنطلق يشير سعيد إلى أن المثقفين ليسوا فئة واحدة بل يمكن التمييز فيما بينها بين أنواع محددة من المثقفين، ويعمل إدوارد سعيد على تحديد أنماط المثقفين من خلال عرض عدة تصورات، التصور الأول للمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي وهو تصنيف عام يشمل المثقفين في جميع المجتمعات، يقول إدوارد سعيد:" يحاول جرامشي أن يبين أن الذين يقومون بوظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع يمكن تقسيمهم إلى نوعين :

[1]- المرجع السابق: ص ص 34-35.
[2]/ نعيمة بن خدة: المثقف و السلطة عند ادوارد سعيد.مخطوط ماجستير.كلية العلوم الاجتماعية.قسم الفلسفة.جامعة وهران.2012/2011.ص ص 02-03.

1. المثقف التقليدي:مثل المعلمين والكهنة والإداريين ، وهم الذين يستمرون في أداء ذلك العمل نفسه جيلا بعد جيل.

2. المثقف المنسِّق/النسقي: وهم الذين يرتبطون مباشرة بالطبقات أو المشروعات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب المزيد من السلطة ، والمزيد من الرقابة"[1]، ولعلني أطلقت على المثقف المنسق مسمى النسقي لأنه موالي للمؤسسه ومتكلم باسمها، فهو مثقف يعتمد خطابات مؤسساته نسقية.

يعد تقسيم جرامشي لأنواع المثقفين هو تقسيم عام شامل وهناك أنماط أخرى للمثقف داخل المجتمع أستشفها من خلال قراءتي لفكر إدوارد سعيد هي:

1. المثقف العضوي :

هو المثقف الذي يعمل على الترويج للخطاب السائد لدى الطبقة المهنية و المتمكنة داخل المجتمع، وفي الغالب يتقاطع دوره مع رجل المؤسسة إذ يهدف كلاهما إلى ترسيخ نمط فكري معين ومن خلال هذا التصور تعمل السلطة ومؤسساتها على تكوين مثقفيها وثقافتها الخاصة كما أنها " تعمل على تعزيز الوضع القائم وترسيخه و منع التغيير فيه، بل وتكريس القيم السائدة والحفاظ على منظومتها"[2].

[1]-إدوارد سعيد: المثقف و السلطة. ص ص: 33-34.
[2]- غالي شكري: إشكالية الإطار المرجعي للمثقف و السلطة عن الثقافة و المثقف في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت.1992.ص 43.

أشير هنا إلى أن السلطة كما تصنع مثقفيها فهي كذلك من صنعهم، ولفهم السلطة لا بد من تحليل أفعال مثقفيها وتحليل خطاباتهم، وقد وسع أنطونيو غرامشيإنطلاقا من هذه المعايير مفهوم المثقف ودوره العضوي بحيث يراه صانعا للواقع لكن "فكرة خلق الإنسان للواقع عند غرامشي لا معنى لها بالقياس إلى دائرة الإنسان وتاريخة الذي هو صانع له(...)، وهذا الواقع هو الطبيعة التي أنَّسها الإنسان ونظمها إجتماعيا من أجل الانتاج وبواسطته"[1]؛ أي أن المثقف العضوي ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، إذْ أن المثقفينالعضويين لدى غرامشي يشاركون في تغيير وتنوير المجتمع كل حسب موقعه في النسيج الاجتماعي، يقول غرامشي أن "وحدة الفكر العضوية والمتانة الثقافية لا تصبحان ممكنتين إلا إذا قامت بين أهل الفكر [المثقفون] والبسطاءوحدة كتلك التي تقوم بين النظر والعمل، شريطة أن يكون أهل الفكر قد جعلوا أنفسهم مفكرين عضويين لتلك الجماهير بنشاطها العملي وذلك بإقامة كتلة ثقافية واجتماعية"[2].

من خلال المقاربة الإدواردية في قراءة فكر أنطونيو غرامشي وصورة المثقف العضوي، نلاحظ أن التحليل الاجتماعي الذي يقدمه غرامشي للمثقف باعتباره شخصا يؤدي مجموعة محددة من الوظائف في المجتمع فهي صورة أقرب إلى الواقع، يقول سعيد:" يعتبر كل من يعمل في أي مجال يتصل بإنتاج

[1]- جاك تكسيه: غرامشي دراسات و مختارات .ص112.
[2]/ المرجع نفسه.ص ص156-157.

المعرفة أو نشرها مثقفا بالمعنى الذي حدده غرامشي، والملاحظ أن النسبة في معظم البلدان الصناعية العربية بين ما يسمى بصناعات المعرفة (أو صناعة المعلومات) والصناعات المتعلقة بالإنتاج المادي نفسه، قد تغيرت وازدادت بصورة حادة لصالح صناعات المعرفة"[1].

2. المثقف الدنيوي:

قام إدوارد سعيد باجتراح مفاهيم نقدية جديدة أهمها مقولة النقد والناقد العلماني أو الدينويsecularcriticism، والذي يشير من خلاله إلى أنه على الناقد بوصفه مثقفا يمتلك درجة عالية من الوعي تسمح له أن يعرف كيفية قراءة النصوص وشروطها الدنيوية التي تشتبك بداخلها، أوستكون قراءته قراءة دينية تحول الثقافة إلى شعائر، لذلك يؤكد إدوارد سعيد على أن "جميع النصوص نصوص دنيوية تتأثر بالظروف المحيطة بها، وإن اختلفت أشكال ذلك من نوع نصي إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها"[2].

ومن ثم فإن سعيد يؤسس نظرية النصوص الدنيوية إنطلاقا من عقيدته الدنيوية ومن تمييزه بين مفهوم النظرية والوعي الثقافي والنقدي الذي يعد وسيلة لإدراك الاختلاف بين المواقف.

[1]- إدوارد سعيد : المثقف و السلطة .تر: محمد عناني. رؤية للنشر و التوزيع.القاهرة.2006.ص40.
[2]- إدوارد سعيد: الاستشراق.ص73.

3. المثقف المقاوم الوطني/ الملتزم:

المثقف عند سعيد ليس الممثل الذي ينوب شريحة إجتماعية معينة يكون فيها ممثلا لصوت النخبة، وليس المثقف هو ذلك المفكر الذي يقيم في برج عاجي بل هو من يتصف بصفة النضال والمقاومة والثورة والديناميكية والنشاط وكذلك الإنتماء فالمثقف هو المتحدث بلسان المهمشين و المتبني للقضايا العادلة والمدافع على حرية الشعوب والأقليات المضطهدة، هو ذلك الرافض لتهميش ثقافته الوطنية.

ويشدد سعيد على مفهوم المثقف المقاوم وعلاقة النصوص بثقافة المقاومة، فيقول :"إذا كنت غير قادر على الحفاظ على ثقافة المقاومة والبدائل، عندها ستكون خاضعا لنوع من البازار، بحيث البدائل تتغير تقريبا مع كل فصل من فصول السنة"[1]، فإدوارد يشير هنا إلى أن المثقف هو كائن رافض للا نطواء و الانعزال و الصمت و يأبي النكوص النفسي، لذلك نجد المثقف في وضعية قصوى لأنه مطالب بالصراع ضد تلك الإمتيازات المغلوطة مثل إضفاء المشروعية و حجب الحقائق و السقوط في التبعية ، فهو بذلك معرض إلى الدمج والإسكات و الإخماد والانقراض ، لذلك يقول إدوارد في تعريفه للمقاومة:"أعتقد أن المقاومة كانت تعني دائما الصمود والقتال".[2]؛ بمعنى أن هناك دائما محاولة للقمع و الاخضاع يقابلها مقاومة ثقافية لأن "الثقافة تمثل

[1]- إدوارد سعيد : العالم و النص و الناقد. ص ص: 147.148.
[2]- المرجع نفسه. ص146.

أداة للمقامة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء، إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم أعتقد أن الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية"[1]، إلا أن سعيد ينبه إلى أمر مهم، يتعلق بضرورة عدم الولاء الأعمى للجماعات المقامة إلى حد عدم التمييز.

ويقدم سعيد مثالا عن ذلك ما قاله *فرانس فانون* في تحليله لموقف المثقف المقاوم إبان ذروة الحرب التحريرية الجزائرية :"لا يكفي الإنسياق وراء الجوقة التي تعلق رضاها عن الوطنية المعادية للإستعار ممثلة في الحزب والقيادة، فمسألة الهدف تبرز دائما حتى في خضم المعمعة، وتقضي بتحليل الخيارات المتاحة، ترانا تحارب من أجل تحرير أنفسنا من الاستعمار، فحسب هو هدف لازم، أم ترانا نفكر أيضا فيما عسانا نفعله بعد أن يرحل عن أرضنا آخر شرطي أبيض"[2].

ومن ثم يتحول مثقف المقاومة إلى وصي على الثقافة الوطنية لأن "هناك بعدا آخر للخطاب الثقافي يتعلق بالقدرة على التحليل، بمعنى أن تتخطى القوالب الجاهزة وتضطلع بمهمة تصحيح الأكاذيب" [3]، ومساعدة بني جلدته على الخيارات الصائبة والواعية.

[1]- إدوارد سعيد: الثقافة و المقاومة.تر:علاء الدين ابو زينة.دار الاداب.بيروت.دط.د ت.ص 143.
[2]- إدوارد سعيد: المثقف و السلطة .ص 84.
[3]- إدوارد سعيد: الثقافة و المقاومة.ص 143.

4. المثقف اللامنتمي/ التقدمي العالمي:

يكمل المثقف اللامنتمي / التقدمي مشروعا ثقافيا بديلا للمجتمع، وهو المدافع عن حق الجماهير، وهو الذي يطلق عليه *ميشيل فوكو* مسمى المثقف الخصوصي والذي إحتل مكان المثقف العالمي إذ يقول عن هذه الفئة بأنهم"موجهو الضمائر ومنتجو خطاب الحقيقة وعازفو نشيد الخلود تنتمي هي ذاتها لنظام السلطة"[1]، وهنا يجعل فوكو من المعرفة والسلطة عملة واحدة، وبذلك يتحول على المثقف العالمي إلى المثقف خائن كما يصفه بندا وهو ذلك المثقف المنحاز سياسيا، وبهذا يشوه دوره المحايد وصفته المتعالية فيقول بندا:"لم يكتفوا باتخاذ جانب الأهواء وحسب(...)، بل أنهم أتاحوا لها عن رغبة أن تخالط أعمالهم [تلك الخيانة]"[2].

ويتفاعل إدوارد سعيد مع صور المثقف عند كل من فوكو وبندا، فيصف المثقف الكوني بأنه صعب التواجد فيقول عن هذه الصورة "تبقى جدابة وأسرة ومقنعة وإن كانت في واقعية وصعبة الوصول"[3]، ولذلك فإن "وحش التخصص والاحتراف والتكسب من المهنة هو ما ينسبه سعيد إلى خطره الذي يتهدد المثقفين في العالم المعاصر"[4]، وربما هذا ما يدفع إدوارد إلى المناداة بتحول المثقف إلى مثقف لا منتمي، أي غير متحزب لفئة ما أو

[1]- بيير بودرو : الرمز و السلطة. تر: عبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال. المغرب.ط1 .1986،ص 45.
[2]- إعجاز أحمد و إدوارد سعيد: الاستشراق و ما بعده (إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي).تر: ثائر ذيب . دار ورد.دمشق.ط1 .2004. ص36.
[3]- إدوارد سعيد: المثقف و السلطة .ص 38.
[4]- فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة و ترجمات .ص26.

منحاز لمجموعة معينة فلا تستهويه إغراءات السلطة ولا تستجذبه شركات كبرى، فسعيد وظف"رؤيته لدور المثقف في المنافحة عن وجهة نظره لفلسطين في المنفى فيما جرى الاتفاق عليه في أوسلو و القاهرة ، إنه يدافع في"صور المثقف"عن المثقف المستقل، اللامنتمي [بالمعنى الإيابي لعدم الإنتماء]، البعيد عن دائرة السلطة، المنفي والهاشمي"[1].

فالمثقف وفق الرؤية الإدواردية وعي ثقافي تتجلى قدرته على امتلاك الحقيقة والتأثير فيها وإعادة إنتاجها روحيا وأخلاقيا وإنسانيا، لذلك "فلا يملك المثقف إلا أن يقف من الأحداث وقفة المرابطين وحراسي الثغور يرصد الظواهر كما يرصد الفلكي جنبات السماء ليعلم متى يظهر القمر الوليد، و متى تكسف الشمس ، و متى تنفجر النجوم ، إنه عين كاشفة دورها كشف تلك الفتن الثعبانية وتعطيل أدواتها وفضح وسائلها وفك إشتباكاتها وحل هذا التريكو المتداخل من التدين المفتعل والإيمان الكاذب والشعارات السوقية"[2].

وعليه يكون المثقف في هذه الحالة سعيا إنسانيا لتحقيق غايات ثقافية عالية، و للتعبير عن لها المثقف اللامنتمي ظهرت مصطلحات متعددة لكنها تدور جميعها في فلك واحد منها: المثقف الملتزم، النقدي، الإنساني، الرسولي، الريادي، الطليعي، المشاكس...إلخ

[1]- المرجع السابق. ص 26.
[2]- مصطفى محمود: الإسلام السياسي والمعركة القادمة. مكتبة الحياة للدعاية و الإعلان .مصر. 2015. ص ص 27-28.

وهي جميعها تدل في جوهر الأمر على معنى واحد يتمثل في دور المثقف ووظيفته في مواجهة التحديات والقضايا، وضمن هذا التصور يمكن القول أن"وظيفة المثقف حسب سعيد، هي معارضة الوضع القائم في زمن الصراع وتأييد المجموعات المهمشة التي تتعرض للظلم والإجحاف (...) والتي تحتاج صوتا يمثلها ويعلن وضعها للعالم، وهذا ما يفعله سعيد كباحث أكاديمي و كاتب مقاله ومتكلم باسم الفلسطينييينفي الغرب ومنافح عن حق أبناء العالم الثالث في تمثيل أنفسهم وتشكيل هواياتهم الثقافية والوطنية، ما يجعله مثالا لمثقف العالم الثالث الحر، الهاوي بالمعنى الذي قصر إليه في "تمثيلات المثقف"[1]، وهذا بالفعل ما ترجمته حيثيات حياته وما تحدث عنه صديقه الشاعر الفلسطيني *محمود درويش* في قصيدته الموسومة بـ"طباق إلى إدوارد سعيد" قائلا:

عند ما زرته في سدوم الجديدة
في عام ألفين و اثنين، كان
يقاوم حرب سدوم على أهل بابل
و السرطان معا،
كان كالبطل الملحمي الأخير
يدافع عن حق طروادة
في اقتسام الرواية
سر يودع قمته عاليا.[2]

[1]- فخري صالح: إدوارد سعيد دراسات وترجمات.ص ص 26-27.
[2]- محمود درويش: كزهر اللوز أو أبعد- مكتبة رياض الريس للنشر و التوزيع .بيروت.ط1.2005.ص196

فإدوارد سعيد يقدم نفسه كمثقف لا منتم، فيندمج المنفني مع الإنتماء في شخص إدوارد المثقف الجديد، الذي لا ينتمي إلى عرف أو قومية أو إتحاد فكري أو حزبي معين، ليصبح مثقفا حرا يغطي الإنسانية كافة

5. المثقف الطباقي/و إستراتيجية القراءة الطباقية لدى إدوارد سعيد:

إجترح سعيد نموذجا جديدا في القراءة النقدية يسميه"الطباقية" أو "التناغم الطباقي، وهو مصطلح " يستخدم في الموسيقى؛ ويعني مركب من لحنين مستقلين أو أكثر..."[1]،إن مفهوم الطباقية من المنظور الإدواردي هو فك جدلية الأنا والآخر؛ أي إعادة قراءة المستعمِر والمستعمَر معًا داخل فضاء ثقافي عالمي واحد، "فكل إبداع أو عمل معين يُؤخذ في ظل معطياته الماضية، ومختلف التأويلات التالية له؛ فالقراءة الطباقية تسعى إلى فسح المجال لكل المنتجات الثقافية الانسانية، ومختلف الكتابات الأدبية للتعبير عن مكوناتها (...) وبذلك تكون القراءة الطباقية عبارة عن قراءة موازية للسيطرة الإمبرالية والحركات المقاومة لها"[2].

فالقراءة الطباقية بهذا المنظور هي نتاج الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تخترق نظام القراءة المركزية للنصوص المفروضة من طرف القاري الأوروبي، ولعل أن "ما عناه سعيد بالقراءة الطباقية هو إعادة قراءة الأرشيف

[1]- إبراهيم فتحي : معجم المصطلحات الأدبية .التعاضدية العمالية. تونس. ط1.1986.ص233.
[2]- أحلام بوعلاق : تأويل النصوص الأدبية من منظور الدراسات الثقافية (إدوارد سعيد نموذجا) .مجلة فتوحات.خنشلة.ع02.جوان 2015، ص 311.

الثقافي للمستعمِر والمستعمَر شاملين في بحثنا الخطاب المهيمن وخطاب الواقع تحت ثقل الهيمنة، وقد اقترح في مواضع عديدة من كتابه [الموسوم بالثقافة و الامبريالية] أن نقرأ أوبرا عايدة لفيردي وأعمال ألبير كاموإستنادا إلى التاريخ الإستعماري وأن نقرأ جين أوستن بمصاحبة فرانز فانون وأمليكار كابرال، بحيث تشمل القراءة الطباقيةالإمبرالية والمقاومة"[1].فالطباق هو لحظة إنعتاق الإبداع واللغة والفكر حيث تختلط الأصوات من خلال فهم الإختلاف في الهوية الثقافية ليزول التناقض بين الذات والآخر، ويُعرف *إدوارد سعيد*التصور النقدي المتعلق بالقراءة الطباقية فيقول هي :"قراءة النص لما هو مشبوك حين يُظهر مؤلف ما،(...) فجميع النصوص الأدبية ليست مقيدةببداياتها ونهاياتها التاريخية الشكلية (...) والنقطة التي أثيرها هي أن القراءة الطباقية ينبغي أن تدخل في حساباتها كلتا العمليتين:

العملية الامبريالية وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة"[2]وعبر الممارسة الفعلية للقراءة الطباقية التي تعني القراءة المتزامنة في اتجاهين، قراءة الآخر في ضوء الذات أو"قراءة المقاومة الوطنية للإمبريالية وانعكاسها في الثقافة"[3]، يعيد سعيد قراءة رواية الغريب l'etranger لمؤلفها الفرنسي ألبيركامو واعتبرها تجسيد لصورة الخطاب الثقافي المُثقل بأفكار الهيمنة، إذ يصف

[1]- فخري صالح: إدوارد سعيد دراسات و ترجمات .ص19.
[2]- إدوارد سعيد: الثقافة و الامبرالية، ص135.
[3]- إدريس الخضراوي: السرد موضوعا للدراسات الثقافية. مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية . المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات.الدوحة/قطر.ع7. مج2. شتاء 2014، ص118.

مؤلفها بأنه"شخصية أمبريالية متأخرة جدا لم يبق بعد انقضاء أوج الامبراطورية فحسب، بل ما زال باقيا اليوم بوصفه كاتبا كونيَ النزوع تضرب جذوره في عملية استعمارية صارت الآن نسيا منسيا"[1].

ولأن القراءة الطباقية عميقة ومعقدة فهي ترتكز على فهم التناقضات التي تحاصر المثقف والقاري الطباقي، و" يقر إدوارد سعيد أن القاريء العادي لا يستطيع تأويل مضمرات كتابات كامو، فتأويل رواية الغريب، يكشف أنها ليست بريئة، ذلك أن كامو أقصى الجزائر وشعبها إلى مرتبة دنيا من الهامشية والفقر، ويتجسد ذلك في شخصية بطل الرواية مارسو الغريب الذي يمثل المركز المهيمن الذي يمارس سلطته على الهامش ويلغي وجوده من دون سبب فيقوم مارسو بإنهاء حياة العربي بكل بساطة (...)، لقد مثل ألبيركاموالوعي العربي الفرنسي في سلبه حرية الشعب الجزائري"[2].

و يذهب سعيد بعيدا حتى رؤيته الطباقية، ليسقط على ذاته هذه الطباقية فيقول إدوارد سعيد عن نفسه "خلال مقابلة له مع الصحافي الإسرائيلي آرييه شافيت: "أنا آخر المثقفين اليهود، أنتم لا تعرفون أحدا غيري، كل مثقفيكم اليهود هم الآن من صغار القضاة سكان الضواحي، من عاموس عوز إلى

[1]- إدوارد سعيد: الثقافة والامبرالية، ص132.
[2]- أحلام بوعلاق: تأويل النصوص الأدبية من منظور الدراسات الثقافية (إدوارد سعيد أنموذجا). ص319.

هؤلاء الأشخاص هنا في أمريكا ، لذا ، أنا الأخير التابع الوحيد الحقيقي لآدورنوعلى النحو التالي: أنا يهودي – فلسطيني"[1].

كما يبدو أن هذه العبارة الطباقية المربكة لدى أنصار القومية العربية في فهم ذلك التناقض المركب في مقوله سعيد وفي فهم إسقاط يهودية إدوارد سعيد، التي كما أعتقد يهدف من خلالها إلى إثبات منهجه الطباقي الذي يعد وسيلة تحررية وعلما نوية في قراءة الذات والآخر والتاريخ، فسعيد" يقترح على القارئ الإسرائيلي أن يتفحص وعيه من خلال نظرته هو، نظرة إبن القدس الذي لا يستطيع العودة إلى البيت (...)، فيكتب سعيد عن الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها تمهيدا لعملية نزع الاستعمار التي تشمل العرب واليهود، فهو لم يحلل الصهيونية كحركة كولونيالية لنفي حقوق اليهود، ولكن لكشف ملابسات طرح الصهيونية لنفسها كجماعة قومية غير مؤذية (...)، وقد اقترح على الإسرائليين وسيلة مشتركة للإنتماء(...) و هي فكرة كلنا منفيون، الأرض لا تنتمي لأحد"[2].

إن إدوارد سعيد من خلال تصوراته هو مفكر ومثقف واجه بشريته بصدق وهذا ما قاله درويش عنه في قصيدة طباق:

يد الفضة بيضاء مثل ضمير

الروائي، حين يُصفى الحساب

[1]- أمنون رازكراكُتسكين : المنفى و ثنائية القومية (من غير شوم شولم و حنه آرندت إلى إدوارد سعيد و محمود درويش مجلة الكرمل الجديد(مجلة فصيلة ثقافية) ع3-4، ربيع – صيف 2012. مؤسسة الكرمل الثقافية . فلسطين –رام الله.ص104.

[2]- المرجع نفسه .ص105.

مع النزعة البشرية: لا غد

في الأمس، فلنتقدم إذا"[1]

إذا فمن خلال القراءة الطباقية تصبح مسألة فهم الإختلاف في الهوية والتاريخ والثقافة أمرا أكثر جدوى، وضرورة وجودية لا يمكن تجاوزها.

ثالثا/ الهوية الثقافية و صورة المثقف الجديد:

يشير *إدوارد سعيد*إلى أهمية دور المثقف، هذا الأخير الذي قال عنه المفكر الفرنسي ج*وليان بندا* أنه ينتمي إلى "جماعة صغيرة جدا من الملوك الفلاسفة الموهوبين المتفوقين الذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون،ومن ثم، ضمير البشرية"[2]، حيث حصل به الكثير من التغيير بعد الحداثة، فأصبح المثقفون ينتمون إلى الحكومات والمؤسسات، التي من المفترض أن يواجهونها بأخطائها، والتي يطالبونها بالحرية الفكرية للإنسان، أصبحت تحدد لهم مسبقا أطر الحرية.

ولأن المثقف له دور جد فعال في اختراق العقول وتغيير مسار المجتمعات إلى الأفضل"فهو أشبه[في رأي إدوارد سعيد] بإنسان نجا من سفينة غارقة يتعلم كيف يعيش بمعنى ما مع الأرض لا عليها"[3]؛ فالثقافة إذن هي بمثابة عنصر كوني يتسم بالشمولية والكونية فتسمو على الإقليمية والمحلية والقومية والزمكانية، فتتسم بلاآنية ولاعرقية بوصف أن ثقافات العالم متداخلة وأنها

[1]- محمود درويش : كزهر اللوز أو أبعد.ص 181.
[2]/ إدوارد سعيد: صور المثقف.تر: غسان غصن. دار النهار للنشر. بيروت/ لبنان. دط. 1996. ص68
[3]/ المرجع نفسه .ص 68.

تأخذ من بعضها البعض وهذا ما يغني الثقافة على المدى البعيد، لهذا فالثقافة بمفهومها الجديد تساهم في إخراج الثقافة العربية من برجها العاجي الذي ظلت تقبع فيه ردحا من الزمن، فهي ليست نمطا من العيش يمارسه المجتمع بتلقائية فحسب، بل هي أوسع من ذلك.

إن الثقافة بذلك بمفهومها -السابق-الواسع تقع في قلب الهوية لتتحول إلى عنصر متحرك بداخلها؛ لأنها تُكتسب وتتطور وتتحول، ويتضح ارتباطها الشديد بالهوية من خلال إدراك علاقتها باللغة، فالثقافة واللغة تتبادلان صلات وثيقــة؛ حيث أن استيعاب ثقافة يعني في المقام الأول إستيعاب لغتها، لتمتلك الثقافة بعدها سطوة فكرية تسمح لها بالتغلغل في أذهان الأفراد، مما يتعين على المثقف الواعي المتحدث باسم أغلبية أفراد مجتمعه أن يتخذ موقفا معارضا من الثقافة السائدة، فلا تكتفي بالسكوت والتبعية؛ لأن"المثقف أساسا معني بالمعرفة والحرية"[1].

ومن هذا المبدأ -ربما- كان اعتماد إدوارد سعيد على الفكر السياسي في تحليله للظواهر الثقافية، باعتبار السياسة نافذة مباشرة يطل من خلالها المثقف الواعي من أجل التصحيح والسعي إلى الانعتاق من ربقة كل ما هو سائد، ومن ربقة الايديولوجيات الحديثـــة والمفعمة حتى الثمالة بالنزعة الإستشراقية، ويتأتى هذا بإيقاظ الفكر العربي والإسلامي وتنبيهه بالكشف عن البنى

[1] المرجع السابق. ص 68.

اللامرئية الكامنة وراء المقول والمكتوب في الخطاب المرئي المتمثل في "السلطة و المعرفة".

رابعا/ ملامح الخطاب السياسي و حقيقة الهوية الوطنية:

يرتكز إدوارد سعيد على قراءة جديدة للخطاب الأدبي المعاصر فينتهج منهجا ينصرف فيه إلى معاني جديدة هامشية بالتغلغل في باطن النص، وبذلك إنتاج قراءة جديدة وإضافات أضافها الناقد إلى عالم القراءة النقدية بغض النظر عما تحمله من معاني للإستهجان أو الإستحسان والمغالاة في بعض جوانبها، بخاصة ما يمس الفكر السياسي لديه والأفكار الأوروأمريكية.

و من خلال المتابعة واستقراء أهم أفكار الناقد وميولاته تتضح ملامح الخطاب السياسي في خطاباته، فهو يعالج الكتابة السياسية بمصطلح أدبيوبأسلوب في الكتابة يتسم بحدته وعناده، وهذا يتوافق و شخصية *إدوارد سعيد* المركبة،الذي يهاجم تارة الأسلوب المعاصر للسياسات الأمريكية والإسرائيلية وتارة أخرى يدافع عن شرعية الثقافـــة والهوية الفلسطينية وعن عدالة هذه القضية وحقوق الشعب الفلسطيني، فهو بمثابة"المثقف أو الناقد الذي يحمل في هذا المجال مسؤولية علمية وأخلاقية لتأدية رسالة إنسانية عامة، وبذل الجهود وحتى التضحيات في سبيل تلك الرسالة، و عدم الإنحيازللسلطة

أو للمؤسسات الاجتماعية أو البيروقراطية المهيمنة(...)، فتتضمن في أعماقها عملية "مقاومة"، مقاومة للهيمنة الثقافية والأمبريالية"[1].

و بذلك تتركز إهتماماته والموضوعات التي تناولها حول العلاقة بين القوة والهيمنة الثقافية الغربية من ناحية وتشكيل رؤية الناس للعالم والقضايا؛ أي معالجة ثنائية "الثقافة والهوية"، فكانت من أهم القضايا التي شغلت حيزا كبيرا في كتاباته، فهو يشرح لنا من خلالها كيف أن الإعلام الغربي والخبراء وصناع السياسة الغربية والأمبريالية الثقافية الغربية تتظافر كلها لتحقيق مصالح غربية غير عادلة في نهاية المطاف، وذلك عن طريق إيجاد خطاب غربي منحاز ثقافيا إلى الغرب ومصالحه؛ لذلك "فقد رفض سعيد أن يتقوقع في بيئته الأكاديمية كأستاذ مرموق للأدب الإنجليزي في جامعة كولومبيا الأمريكية، وفضل(...) أن يكون مدافعا عن القضية الفلسطينية في قلعة الغرب المعادية لحقوق الفلسطيني، وأن يفكك المفاهيم الزائفة المصطنعة التي بناها الغرب خلال قرون من الزمن عن نفسه وعن الاخر"[2].

خامسا/ ما بعد الكولونيالية والإنجاز النصي الجديد:

إن*إدوارد سعيد* أنموذج متميز لمثقف ما بعد الاستعمار الذي حمل على عاتقه مهمة نقد المستعمِـر وكشف كافة أشكال الإستعمار التي لا تزال موجودة وبشكل خفي باستتارها وراء الخطاب الإستعماري القائم على مبدأ الممارسة

[1]/ مجموعة من الأكادميين: موسوعة الاستشراق.ص506.
[2]/ فخري صالح:إدوارد سعيد دراسة و ترجمات.ص23

التهميشية والتضليلية للرأي العام العالمي، بغرض التحكم في العلاقات في العالم أجمع من خلال "تمرير أخطر الانساق وأشدها تحكما فينا"[1].

و هذا ما أبرزه "إدوارد سعيد بأن هناك سمات ملازمة للنصوص التي تتناول البلدان المستعمرة، والتي مصدرها أنظمة عقائدية تهيكل القوالب الخطابية وتعطيها المصداقية والقوة، علاقات السلطة التي تجدها في الامبريالية(...)وحاول *بيتر هيولم* أن يأخذ من عمل *إدوارد سعيد* ونظرية الخطاب بصفة عامة للتنظير حول تعقيد الخطاب الاستعماري، وبدل أن يفترض كما فعل سعيد بأن هناك خطاب استعماري واحد فحسب، اعتبر أنه كانت هناك خطابات مختلفة متداولة في فترة الاستعمار لا تصور كلها الأهالي بطرق سلبية"[2].

و بهذا يمكن القول بانه "يتسع مفهوم الناقد في منظومة إدوارد سعيد الفكرية و النقدية ليشمل الناقد الثقافي بالمفهوم الواسع الشامل: المفكر والمثقف والفيلسوف والأديب والمؤرخ والسياسي والانثروبولوجي والأكاديمي الباحث في مجال العلوم الإنسانية بعامة"[3].

لذلك فلا مناص من القول أن "أهمية الناقد المثقف تكمن –بالنسبة اليه- في طرح الاسئلة الديكارتية المبنية على إشكالية كل ما هو موجود قابل للشك

[1]/ عبد الله الغذامي: النقد الثقافي .ص77
[2]/حفناوي بعلي:مدخل في نظرية النقد الثقافي.ص ص65-66.
[3]/المرجع نفسه.ص85.

وإعادة النظر والتفكير، فلا يقين إلا بعد الشك ولا جديد إلا بعد تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيودا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل بين البشر"[1].

هذا ما يحيلنا إلى القول بأن الشكل الهوياتي المثاقفاتي هو شكل من أشكال امتداد ظاهرة تمجيد الاختلاف الناتج عن الديناميكية الأيديولوجية المتنوعة (إشتراكية /رأسمالية...)، كما أنه تشكل في إطار الدمج االسياسي الذي يتجاوز الحدود الوطنية وما تتضمنه هذه الأخيرة من معنى يرمي إلى تواجد كل من الهوية والثقافة في تشكل جديد يخضع للعولمة العالمية،فنتج عن ذلك تصادم وصراع وتنافر بين العولمة والهوية الثقافية؛ إذ تسعى العولمة إلى خلق منظومة واحدة تهدف إلى القضاء على الحدود والخصوصيات، في حين تدافع الهوية عن التعدد والاختلاف وتسعى إلى الاعتراف بالتنوع وترفض الذوبان، لذلك فعولمة الثقافة تعد اداة للهيمنة و السيطرة، وهذا كله أدى الى خلق الجدل المثار حول مسالة الهوية والثقافـــة وما مدى تجسيد مظاهر الثقافة في المجتمع بشرط أن يحظى كل منا بهويته.

لذلك فإدوارد سعيد ممن يعارض مبدأ الذوبان في الآخر لأن الهوية شبيهة ببطاقة الهوية الشخصية لأن"الهوية بطاقة يثبت فيها اسم الشخص وجنسيته ومولـــده وعمله"[2]، وهذا ما أدى إلى إنتاج الخطاب الكولونيالي/الاستعماري

[1]/ يحي عمارة:إدوارد سعيد المثقف الكوني بين التاريخ و النظرية الأدبية. ص10.
[2]/ عبد الرحمن بسيسو: الثقافة ومعركة الدفاع عن الهوية.ص04.

الذي لا يعد نتاجا لإدراك المجتمعات فحسب، بل يعد بمثابة معرفة تستغل من طرف مراكز إستعمارية هدفها إخضاع الشعوب المحتلـــــة والمستعمرة وهذا ما أشار إليه إدوارد سعيد في كتابه تغطية الاسلام في قوله:"أما فيما يتعلق بالاهتمام الأوروبي بالثقافات الأجنبية، فقد كانت هذه الظروف دائما تجارية أو استعمارية أو ناجمة عن التوسع الحربي، والغزو وبناء الإمبراطوريات"[1]، .لكن من الضروري الإشارة إلى ان الانكماش والانطواء على الذات لا يعد وسيلة ناجحة للوقاية من الذوبان في الآخر وتلاشي الهوية من خلال العولمة الثقافية هذه الأخيرة التي تعد ظاهرة واقعية تفرض نفسها بحكم النفوذ السياسي والضغط الإقتصادي والتغلغل المعلومـــاتي والإعلامي التي يمارسها النظام العالمي الجديد.

لذلك يجب اتباع مسار التعايش من خلال تطوير ذات الهوية دون التخلي عن الثوابت المكونة لها، وجعل هذا التطور والتحول الثقافي ليس موجها ضدنا بالضرورة، وإنما هو لصالحنا إن نحن حافظنا على هويتنا الثقافية في ظل التعاطي الحر والإيجابي مع العالم والمستجدات الدولية وآنذاك تصبح الهوية هي مجموع"القيم المطلقة والخالدة التي تسهم في صوغ حقيقة الإنسان الممكنة كحقيقة تتأسس عليها إمكانية ذهابه في رحلة تحمله إلى كمال محتمل، فالهوية [بذلك اصبحت] تماثل النواة (أو البذرة) من حيث ممكنات تحولها إلى شجرة أو نبتة، حيث كلاهما جوهر كامن قابل للانخراط في

[1]/ إدوارد سعيد: تغطية الاسلام.تر:محمد عناني.رؤية للنشر و التوزيع.مصر.ط1. 2005. ص281.

صيرورة تحوله؛ [و من ثم] فالهوية هي ثابت الإنسان وتحولاته أو هي جوهره المجرد وتجلياته العيانية الممكنـــــة والمتغـــايرة والمتحولة في سياق صيرورة دائمة"[1].

وعليه فمساءلة الهوية الثقافية بغرض قراءتها ومعرفة كنهها يفضي بنا إلى القول أنها"ليست مطلقا يسبح في فضاء بلا هُوية [بلا معنى وبلا تعريف]، وإنما هي ذات إنسانية فردية أو جماعية تنصهر في ذات ثقافية تقوم على التعدد والوحدة وعلى التحول الدائم على محور ثبات تماما مثل القناع الذي هو بنية عميقة أو منظومة علاقات ثابتة ومتحولة، يمكن إدراكها من خلال المحور الثابت الذي تتحرك عليه تحولات ترسخ دلالة أن الهوية في تخلُّق مستمر وأن الذات لا تجد حضورها إلا بانفتاح الأنا على ذات تتجسد في آخر سواها "[2].

وهذا ما أدى إلى الكثيرين من دعاة الانفتاح والعصرنة إلى امتزاج واندماج الهويات الثقافية، يقول علي حرب :" لا تكن ذاتك ولا غيرك بل تغير عما أنت عليه لكي تستطيع التواصل والتعايش مع غيرك بلغة الحـــــــوار والمفاوضة وثقافة المشاركة الفعالة والمسؤولية المتبادلة"[3]؛ أي أن الهوية الثقافية في تحول مستمر يفرضه التنـــوع والتعدد والانفتاح العالمي الذي يضم

[1]/ عبد الرحمن بسيسو:الثقافة و معركة الدفاع عن الهوية.ص5.
[2]/ المرجع نفسه.ص6.
[3]/ علي حرب: حديث النهايات(فتوحات العولمة و مازق الهوية).المركز الثقافي العربي.بيروت. دط.2000.ص ص 194-195.

مجموعة من الثقافات واللغات والأعراف المتعددة والمختلفة، غير أن ثمة قيـــم ومثل عليا وثوابت تتوحد حولها الأمم والشعـوب وتشكل بالنسبة لها إرثا مشتركا ينبغي حمايته والدفاع عنه، لذلك يجب توجيه التنوع الثقافي لصالح جهود التنمية والتحضر.

و من ثم فالاختلاف يمكن أن يستغل كحافز للاستقرار إذا كانت مرجعيته هوية الأمة وجماع الوطن والدولة بوصفها التجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمة، وما يمس واحدة من هذه الأخيرة يمس الهوية الثقافية لها.

سادسا/ الهوية الثقافية واستراتيجية الوعي المثاقفاتي لدى المثقف النموذجي -إدوارد سعيد-:

بهذا أخلص الى القول أنه يمكن لاستراتيجيات الهوية أن تعالج الثقافة أو تغيرها، فالهوية هي السمة الجوهرية العامة لثقافة من الثقافات وهذا ما يبرر اختلاف الهويات الثقافية من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى عصر بحكم اختلاف التوجهات الفكرية والإيديولوجية لمنتجي ثقافة ما.

وبهذا المعنى يؤكد *إدوارد سعيد* أن الهوية الفلسطينية لم تتعارض فيها مكونات الثقافة وانفتاحها مع خصائص الهوية الوطنية والقومية، فيتحدث عن الهوية الفلسطينية في معرض حديثه عن دور الثقافة في حركات المقاومة بقوله: أن"المقاومة الفلسطينية(...) تضم إطارا كاملا من أشكال التعبير الثقافي الذي بات يشكل جزءا من تماسك الهوية الفلسطينة وبقائها، فهناك سينما

فلسطينية ومسرح فلسطيني و أدب بكل ضروبه، كما يتوافر خطاب فلسطيني نقدي وسياسي ، وعندما يتعلق الأمر بالهوية السياسية عندما تكون عرضة للتهديد، فإن الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالـــة و الإقصاء، إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان وبهذا الفهم أعتقد أن الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية لكن هناك بعدا آخر للخطاب الثقافي يتعلق بالقدرة على التحليل بمعنى أن تتخطى القوالب الجاهزة وتضطلع بمهمة تصحيح الأكاذيب"[1] .

و لعل أن الهوية الثقافية الفلسطينية هي مرتبطة بالمقاومة من أجل التحرر وإثبات الذات والوجود الفلسطيني، يقول ادوارد سعيد: "إن هويتنا تقيد وتحبس وتحاصر في جزر صغيرة خائفة ضمن محيط غير مضياف تحكمه قوة عسكرية عليا تستخدم رطانة إدارة حكومية تؤمن بالطهارة العرقية الخالصة"[2]

و في ضوء ما سبق يتجلى ما حققه الحضور النصي السعيدي في إنشاء خطاب مغاير للمألوف من خلال الخروج عن النمطية السائدة وجعل الهامشي –في نظر الأغلبية- هو الموضوع المركزي، بحيث"تمكن نص ادوارد من اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية التي شيدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين واستطاع أن يحول الأنظار إلى ما هو هام وحيوي وكوني، مثل حديثه عن القضية الفلسطينية بوصفها القضية الأم

[1]/ ادوارد سعيد: الثقافة و المقاومة. ص143.
[2]ادوارد سعيد: ماذا بعد السماء الاخيرة؟.ص ص19-20.(ضمن كتاب فخري صالح: ادوارد سعيد دراسة و ترجمات.ص35.

والهوية والنموذج في مقاومة الثقافة الأمبريالية، فقد جعلها في صلب المشهد العالمي حتى أنه يمكن القولأحيانا: لا يمكنك أن تكون فلسطينيا أكثر من ادوارد سعيد لأنه يحمل فلسطينيته في دمه وفكره ومنفاه (...)وأينما حل وارتحل تكون فلسطين قضيته الأولى التي تسبب له الاشتباك مع المؤسسات السياسية والثقافية في الغرب"[1]، و لذلك كان إدوارد أنموذجا متميزا للمثقف ذي الخصائص المتفردة .

ومن ثم نخلص إلى القول أنه إذا كان"كل الناس مثقفون فإن باستطاعة المرء أن يقول ولكن ليس لكل إنسان وظيفة المثقف في المجتمع"[2]، هذه الوظيفة القائمة أساسا على مبدأ المعارضة للوضع القائم لا المحاباة والسير في ركب التُّبَّعْ يقول إدوارد سعيد:"دور المثقف هو أن يعارض وأنا أفكر بهذا على أنه دور نحتاجه بشكل قطعي، بل بشكل يائس، أنا لا أقصد أن يتم ذلك بطريقة سخيفة وسلبية فأنا أقف ضد ذلك ولكنني عندما أكون معارضا فإن بوسعي أن أمحص وأن أحكم وأن أنتقد وأن أختار على نحو يجعل من الاختيار والمداخلة أمرين يعودان إلى الفرد، إن من المهم أن تكون جزءا من كل آخر"[3].

[1]/ يحي عمارة:إدوارد سعيد المثقف الكوني بين التاريخ و النظرية.ص10.
[2]/ فخري صالح: ادوارد سعيد دراسة و ترجمات.ص113.
[3]/ ادوارد سعيد:الثقافة و المقاومة.ص94.

خاتمة

تناولت الدراسة المشروع الفكري السعيدي، فأشادت برفض سعيد للنظريات الأصولية في فهم الأدب والتاريخ ، كتلك التي ترى في الأصل الغربي الأوروبي صورة الأصل والنموذج الخالص للإنسانية فهو مصدر كل إشعاع حضاري، هذه النظرة التي أثارت حفيظة مؤسسات التنمية الفكرية المتمثلة في نقاد ومفكرين ساندوا المؤسسة بنظمها وآثروا نهج الانحراف الثقافي والفكري في خطاباتهم المؤسساتية .

قد حاولت في هذه الدراسة المكثفة تقديم مسح شامل لأبرز الأفكار وأكثرها جوهرية في مؤلفات إدوارد سعيد، كما رُمْتُ ملامسة الجوانب المنهجية المحتكمة بالقضايا الجوهرية المتعلقة بنظرية الثقافة، ويمكن إيجاز ما حققه موضوع الدراسة "نظرية الثقافة عند إدوارد سعيد" من نتائج في الآتي :

1. كانت هذه الدراسة بمثابة نافدة جديدة تطل على الكثير من النقاط الطريفة في الخطاب النقدي الإدواردي بموضوعية بحتة لتبيان أهم القضايا النقدية المعاصر في كتاباته والولوج من خلالها إلى تتبع وضع النقد الغربي الجديد الذي يتسم بالتطور في المواقف النقدية القائمة على أساس الوعي المغاير من خلال مفهوم نظرية الثقافة .

2. إن نظرية الثقافة عند ادوارد سعيد كشفت عن الاستشراف غير المرئي أو المسستتر و الذي يمكن أن يتقاطع مفهوميا مع النقد الثقافي

3. تطرقت الدراسة الى نتيجة هي ان الخطاب النقدي عند ادوارد سعيد إنتقل من النقد االدبي الى النقد الجديد اي الثقافي السياسي(...)

4. إن نظرية الثقافة تكشف حقيقة المثقف ودوره فهو ليس بالسياسي و لا الخطيب البارع و إنما الشخص الذي يمثل الاغلبية الصامتة، مكرسا حياته للدفاع عن قيم إنسانية ليتحول الى"النبي الكاريزمي"

5. توصلت الدراسة إلى نقض فكرة لانظرية إدوارد سعيد؛ بل على العكس يثبت موضوع هذه الدراسة أن الخطاب الادواردي له ما يدعى بنظرية الثقافة وذلك من خلال اجتراحه لأهم المفاهيم الاجرائية لها .

6. تناول بحث الدراسة قضية تفاعل النموذج النقدي العربي والمثقف المنفي مع السياق الأدبي والثقافي الجديد ،وتبيان مدى سعيه إلى تشكيل علاقة متوازنة بين الذات والآخر ومن أثر التبعية.

7. حاول البحث إستكناه أهم معالم النظرية الثقافية وتبيان أهم القضايا الثقافية من خلال استقراء وتحليل أهم القراءات لدى الخطاب النقدي السعيدي بوصف إدوارد سعيد أنموذجا للمثقف الديناميكي اللامنتمي .

8. حاول موضوع الدراسة الوقوف عند عتبات الثقافة الجديدة والرؤى المعاصرة و الكشف عن علاقة اللغة بالثقافة، لأن اللغة والثقافة تتبادلان صلات وثيقة،حيث أن استيعاب ثقافة يعني في المقام الأول استيعاب لغتها،

لأن اللغة و الثقافة تقعان في قلب ظاهرة الهوية؛ لذلك فمن بين أهم النتائج التي توصلت إليها أن الصراعات المستقبلية سوف تشغلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية وإيديولوجية لأن الثقافة هي عنصر الحراك في الهوياتي فهي تكتسب وتتطور وتتحول.

9. تطرقت الدراسة إلى تبيان هوس الخطاب الادواردي بالانجذاب للقضايا السياسية وإلى قضايا الهامش والمضمر اللامرئي والإهتمام بقراءة الأفكار الأوروأمريكية، فالخطاب النقدي الادواردي انتقل بذلك من النقد الأدبي إلى النقد الجديد (الثقافي / السياسي).

10. طرح موضوع الدراسة العديد من الأسئلة الإجرائية حول علاقة المثاقفة والتفاعل الحضاري بين الأنا والآخر ومحاولة إنتاج تجربة نقدية تطمح إلى ارتقاء النظرية إلى التطبيق في كتابات إدوارد سعيد، الذي بنى موقفه من أفكار أوروأمريكية إنطلاقا من علاقة المثاقفة مع الأخر، خاصة إذا علمنا أن الناقد عاش ودرس فترة ليست قصيرة في أمريكا وأن له اطلاعا واسعا بالأدب الأوروبي والأمريكي، ولاسيما النقد ليتمكن بعدها من بناء أسس تجربة فاعلة لنظرية نقدية تستحق الوقوف عندها.

11. أبرزت من خلال موضوع الدراسة أن الخصوصيات النادرة في المشهد النقدي العربي وجدت لدى الخطاب النقدي السعيدي كونه يساير

المتغيرات التي يعرفها حقل النقد العربي والعالمي، يكتب عن القضية في حينها ليعطي المتلقين مرافق جديدة للتفكير.

12. كما تناول البحث تبيان محاولة الخطاب الإدواردي معالجة الكتابة السياسية بمصطلح أدبي، فاتسم أسلوب هذه الكتابة بحدته وعناده، وهذا يتوافق وشخصية إدوارد سعيد المركبة، والملمح الرئيسي في نصوص إدوارد هو التحدث إلى الجماهير العربية وغير العربية، و يقترن هذا بمهاجمة الأسلوب المعاصر لمباشرة السياسات الأمريكية والإسرائلية.

13. تطرقت الدراسة إلى أن إدوارد سعيد رغم أنه وصف بأنه ناقد ومفكر أدبي مرموق، إلا أن إهتماماته السياسية والمعرفية متعددة وواسعة تتمحور حول القضية الفلسطينية والدفاع عن شرعية الثقافة والهوية الفلسطينية، وعن عدالة هذه القضية وحقوق الشعب الفلسطيني، كما ترتكز إهتماماته والموضوعات التي يتناولها على العلاقة بين القوة والهيمنة الثقافية الغربية من ناحية وتشكيل رؤية الناس للعالم و القضايا، و يتناول هذه القضية بالتحليل والاستقراء ليبين أن الإعلام الغربي وصناع السياسة الغربية والأمبريالية الثقافية الغربية تتضافر كلها لتحقيق مصالح غربية غير عادلة في نهاية المطاف، وذلك عن طريق إيجاد خطاب غربي منحاز ثقافيا إلى الغرب ومصالحه.

14. حاولت الدراسة من خلال الخطاب النقدي السعيدي تبيان أن الثقافة تمتلك عنصرا كونيا يجعلها تسمو على الإقليمية والقومية والمحلية والآنية والطبقية، كما تبين لي أن إدوارد سعيد من خلال نظرية الثقافة يحاول إثبات أن ثقافات العالم متداخلة، و أنها تأخذ من بعضها البعض أيضا وهذا ما يغني الثقافة على المدى البعيد، ومن ثم نجح الخطاب النقدي الإدواردي في إدخال مفهوم جديد للثقافة العربية.

15 . تطرقت الدراسة إلى إشارة الخطاب الإدواردي إلى أهمية دور المثقف حيث حصل به الكثير من التغير بعد الحداثة فأصبح المثقفون ينتمون إلى الحكومات والمؤسسات التي من المفترض يواجهونها بأخطائها، والتي يطالبونها بالحرية الفكرية للإنسان، أصبحت تحدد لهم مسبقا أطر الحرية.

ببليوغرافية

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

مصادر البحث:

1. مؤلفات إدوارد سعيد:

2. إعجاز أحمد و إدوارد سعيد: الإستشراق و ما بعده (إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي).تر: ثائر ذيب . دار ورد.ط1.دمشق.2004.

3. الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق) تر: محمد عناني. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة.ط1. 2006.

4. برنارد لويس وادوارد سعيد:الاسلام الأصولي(في وسائل الاعلام الغربية من زجهة نظر أمريكية). دار الجيل.بيروت.ط1. 1994.

5. تعقيبات عن الاستشراق.تر:صبحي حديدي .المؤسسة العربية للدراسات والنشر.بيروت/لبنان.ط1. 1996.

6. تغطية الاسلام.تر:محمد عناني.رؤية للنشر والتوزيع.مصر.ط1. 2005

7. الثقافة والامبريالية. تر:كمال ابو اديب. دار الاداب .بيروت. ط4. 2014.

8. الثقافة و المقاومة. تر:غلاء الدين ابو زينة.دار الاداب. بيروت.دط.د ت.

9. خارج المكان(مذكرات).تر:فوازطرابلسي.دار الاداب.بيروت/لبنان .ط1. 2000.

10. خيانة المثقفين النصوص الأخيرة . تر:أ سعد الحسين. دار نيزوى للنشر سورته 2011

11. السلطة و السياسة و الثقافة(حوارات مع ادوارد سعيد). تر: نائلة قليقلي حجازي . دار الاداب لللنشر . بيروت/لبنان. 2008.ط1.

12. صور المثقف.تر: غسان غصن. دار النهار للنشر. بيروت- لبنان . دط . 1996.

13. العالم والنص والناقد.تر:عبد الكريم محفوظ.منشورات اتحاد الكتاب العرب. سوريا .دط. 2000 .

14. المثقف والسلطة.تر: محمد عناني.رؤية للنشر والتوزيع.القاهرة.2006.

المراجع باللغة العربية:

1. ابو عبد الله إسماعيل البخاري:صحيح البخاري.ط1.دار إبن كثير للطباعة و النشر والتوزيع . بيروت.2002

2. أحمد ابن تيمية: مجموع فتاوي(كتاب علم السلوك). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.المملكة العربية السعودية.مج 10.دط. 2004.

3. احمد بن نعمان: هدي الثقافة. شركة دار الأمة .الجزائر. ط1. دت.

4. أحمد سمايلوفيتش : فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر .دار الفكر العربي .القاهرة . دط. 2000 .

5. أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق. المنتدى الإسلامي. لندن. ط2. 1411هـ.

6. إدريس الخضراوي: السرد موضوعي للدراسات الثقافية تتبين للدراسات الفكرية و الثقافية . المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات.ع7. م2. 2014.

7. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية دراسة تحليلية مقارنة. جامعة الكويت دط 1982 .

8. أندرو فينيست: نظريات الدولة. تر: مالك أبو شهيوة. دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع. بيروت . مج1.ط1.1997 .

9. أنور الجندي: مفهوم الاستشراق في العلوم الاسلامية . دار الشهاب . باتنة . الجزائر .د.ت .دط.

10. آنيالومبا : في نظرية الاستعمار و ما بعد الاستعمار الادبية. تر : محمد عبد الغني غنوم .دار الحوار للطباعة و النشر و التوزيع.سوريا. ط1. 2010 .

11. بدران بن مسعود بن الحسن: الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصرأنموذج (مالك بن نبي).مكتبة بن مرابط للنشر والتوزيع.الجزائر.دط.2015.

12. بيل اشكروفت و اخرون : الرد بالكتابة. المنظمة العربية للترجمة بيروت . لبنان. ط1 .2010 .

13. بيل اشكروفت: جاريت جر يفيت و هيلين تيفين : دراسات ما بعد الكولونيالية (مفاهيم رئيسية) تر: احمد الروبي وايمن حلمي و عاطف عثمان المركز القومي للترجمة . القاهرة. العدد 1681. ط1 2010 .

14. بيير بودرو : الرمز و السلطة. تر: عبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال. المغرب.ط1 .1986.

15. ت.س.اليوت : ملاحظات نحو تعريف الثقافة تر: شكري محمد عياد. التهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. دط. 2001 .

16. تيري ايجيلون: اوهام ما بعد الحداثة .تر: ثائر ديب .دار الحوار .اللاذقية/ سوريا.دط. 2000.

17. جابر عصفور: آفاق العصر. دار الهدى للثقافة و النشر.سوريا.ط1. 1997 .

18. جاك تكسيه: غرامشي دراسة و مختارات.تر:جميل صليبا و ميخائيل إبراهيم مخول.منشورات الثقافة والارشاد القومي .دمشق.دط.1972

19. جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية. تر:عمر مهيبل .منشورات الاختلاف .الجزائر. ط1. 2008 .

20. حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن .منشورات الاختلاف . الجزائر .ط1 2007 .

21. دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الجتماعية تر : ميز السعيداني. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ط1 2007

22. رامان سلدان : النظرية الادبية المعاصرة. ترجابر عصفور. دار قباء. القاهرة. دط. 1998.

23. رشيد الحاج صالح : الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة .دار العربية للعلوم ناشرون.بيروت/لبنان. ط1 .2012 .

24. رضوان السيد: المسالة الثقافية في العالم العربي الإسلامي .دار الفكر. دمشق. ط2 .2001 .

25. زكي الميلاد : المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة.مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.بيروت.ط1 .2010

26. زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب . منشورات دار الافاق الجديدة. بيروت.ط6. 1986.

27. ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي. دار المدار الإسلامي. بيروت. ج1. 2002.

28. سالم قطوس : إستراتيجيات القراءة التاصيل والإجراء النقدي .عالم الكتب للنشر. مصر. ط2 . 2005 .

29. سعدون محمود الساموك:الوجيز في علم الاستشراق. دار المنابع النشر و التوزيع.الاردن.ط1. 2003 .

30. شون ماكبرايد وأعضاء اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال : أصوات متعددة و عالم واحد / الاتصال و المجتمع اليوم . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر.دط. 1981 .

31. ضياء الدين ساردار: الاستشراق صورة الشرق في الآداب و المعارف الغربية.تر:فخري صالح. هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة. أبو ظبي. ط1. 2012.

32. طاهر الخميري:مكافحة الثقافة. سلسلة كتاب البعث. تونس .دط.1957

33. عبد الإلهبلقزيز: الفرانكفونية (ايديولوجيا، سياسات، تحد ثقافي لغوي).مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت/لبنان. ط1. 2011 .

34. عبد الرحمان بسيسو : الثقافة و الهوية . وزارة الثقافة(ورشة العمل). غزة. 16 افريل 2005 .

35. عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة و خوافيها (التبشير-الاستشراق-الاستعمار) دار القلم.سوريا. ط8 .2000 .

36. عبد الرحمان خرشي: فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري . دار هومة. الجزائر. 2013

37. عبد الرحمان عميرة : الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير و ضلال الاستشراق دار الجبل بيروت. ط دت.

38. عبد الرحمن بسيسو: الثقافة ومعركة الدفاع عن الهوية.وزارة الثقافة/مشروع الخطة الاستراتيجية للثقافة الوطنية.غزة.16 افريل 2005.

39. عبد العزيز بن عثمان التويجري: الثقافة العربية والثقافات الأخرى.منشورات المنظمة الاسلامية للتربية و العلوم والثقافة.إيسيسكو.ط 2. 2015.

40. عبد الله ابراهيم:السردية العربية الحديثة (تفكيك الخطاب الاستعماري واعادة تفسير النشاة).المركز الثقافي العربي.المغرب. ط1 .2003.

41. عبد الله الغدامي :الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة و بروز الشعب المركز الثقافي العربي .لبنان. ط2 .2005 .

42. عبد الله الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الانساق القافية العربية.المركز الثقافي العربي. لبنان. ط3 .2005 .

43. عبدالرحمان حسن حنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة و خوافيها (التبشير-الاستشراق-الاستعمار). دار القلم. دمشق.ط8. 2000.

44. عثمان سعدي:التعريب في الجزائر كفاح الشعب ضد الهيمنة الفرانكفونية.دار الامة للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع.الجزائر. ط1.دت .

45. على بن ابراهيم النملة: مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين. مطبعة مكتبة الملك فهد الوطنية. المملكة العربية السعودية. دط.1993.

46. على حسن الخربوطلي : المستشرقون والتاريخ الاسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر.د.ط.1988.

47. علي بن ابراهيم النملة: صناعة الكراهية بين الثقافات و اثر الاستشراق في افتعالها.دار الفكر.دمشق.2008.

48. علي حرب: حديث النهايات-فتوحات العولمة و مازق الهوية.المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء/بيروت. دط.2000.

49. عمر سليمان الأشقر: اليوم الآخر القيامة الكبرى. دار النفائس للنشر والتوزيع. الأردن. ط6. 1995.

50. غالي شكري: إشكالية الإطار المرجعي للمثقف و السلطة عن الثقافة والمثقف في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت. ط1.1992.

51. فخري صالح:إدوارد سعيد دراسة و ترجمات.الدار العربية للعلوم ناشرون.لبنان.ط1. 2009.

52. فهمي هويدي: ايران من الداخل.مركز الاهرام للترجمة والنشر. القاهرة. ط4 . 1991

53. كمال بومنير: دراسات الفكر النقدي المعاصر(من فلتر بنيامين إلى نانسي فراند).دار خلدونية.الجزائر.دط.2017م.

54. كيلفوردغيرتز: تأويل الثقافات .تر: محمد بدوي. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت .ط1. 2009.

55. مالك بن النبي: حديث في البناء الجديد المكتبة المصرية. بيروت. دط دت.

56. مالك بن بني: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث. دار الارشاد للطباعة و النشر. بيروت. ط1. 1969.

57. مالك بن نبي : شروط النهضة.تر:عمر كامل مسقاوي.دار الفكر.دمشق.دط.2005

58. مالك بن نبي : مشكلة الثقافة تر : عبد الصبور شاهين . دار الوعي . الجزائر ط1 2013 .

59. مالك بن نبي: مشكلة الافكار في العالم الإسلامي تر : بسام بركة .دار الفكر.دمشق.ط1.1988

60. مالك بن نبي: ميلاد مجتمع . دار الفكر. دمشق. ط 9 . 2012 .

61. مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي .دار الفكر. دمشق. ط1 . 1986 .

62. مجموعة مؤلفون : نظرية الثقافة. عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الادب. الكويت.دط.دت.

63. محمد ابراهيم الفيومي:الإستشراق في ميزان الفكر الاسلامي. المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية. القاهرة. 1994

64. محمد أحمد إسماعيل: دور المثقفين في التنمية السياسية (دراسة نظرية مع التطبيق على مصر). مصر.ج1، ط1.1985.

65. محمد اركون وآخرون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه.تر:هاشم صالح.دار الساقي. بيروت. ط2 . 2000.

66. محمد بن جرير الطبري:تفسير الطبري جامع البيان تأويل آي القرآن.مؤسسة الرسالة.بيروت.مج7.ط1 . 1994.

67. محمد سالم سعد الله : ما وراء النص (دراسات في النقد المعرفي المعاصر سلسلة النقد المعرفي).عالم الكتب الحديث. اربد /الاردن.ط1 .2008

68. محمد عبد الكريم الجزائري: الثقافة ومآسي رجالها.شركة الشهاب للنشر.الجزائر دط .دت

69. محمد عمارة: الإسلام وضرورة التغيير. دار كتاب الأمة. الجزائر. دط. 1997 .

70. محمد عوني عبد الرؤوف : جهود المستشرقين في التراث العربي .المجلس الاعلى للثقافة .بيروت.دط.2004 .

71. محمد فاروق النبهان: الإستشراق (تعريفه، مدارسه،آثاره).منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ايسيسكو. المملكة المغربية. دط.2012.

72. محمد فتح الله الزيادي: الإستشراق اهدافه ووسائله.دار قتيبة. دمشق. ط2. 2002م.

73. محمد نصر مهنا: العلوم السياسية بين الحداثة و المعاصرة .منشأة المعارف.مصر. دط. 2002 .

74. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق (الخلفية الفكرية للصراع الحضاري). دار المعارف. القاهرة. دط .دت .

75. محمود درويش: كزهر اللوز أو أبعد- .مكتبة رياض الريس للنشر و التوزيع. بيروت.ط1.2005.

76. مصطفى محمود: الإسلام السياسي و المعركة القادمة. مكتبة الحياة للدعاية و الإعلان. مصر. 2015.

77. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي . سلسلة عالم المعرفة.الكويت. عدد 115.دط. 1975 .

78. مكسيم رودنسون:صورة العالم الاسلامي في اوروبا. دار الطليعة .بيروت.دط. 1970 .

79. منذر معاليقي: الاستشراق في الميزان.المكتب الاسلامي. بيروت. ط1. 1997.

80. هومي بابا: موقع الثقافة تر : ثائرديب. المجلس الاعلى للثقافة .القاهرة .ط1 .2004 .

81. هيلني جيلبرت و جوان تومكنير: الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية و الممارسة) تر : سامح فكري .مركز اللغات و الترجمة اكاديمية الفنون.مصر. دط دت.

82. وليام هارت: إدوارد سعيد و المؤثرات الدينية و الثقافية.تر: قصي أنور الذبيان. هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث كلمة.أبو ظبي.ط1. 2011

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Edward Taylor : primitive culture new york .prentano .1924

2. Kenneth Neal waltz:theory of international politics USA : Addison- Wesley pub company .1979. جامعة مينشيغان.2010.

3. Larousse dictionnaire de francais Librairie. Paris .2004

المعاجم و القواميس:

1. إبراهيم فتحي : معجم المصطلحات الأدبية -التعاضدية العمالية. تونس ط1..1986 .

2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب. دار صادر. بيروت. مج5. دط. دت.

- لسان العرب .دار صادر.بيروت .مج 10.دط .دت.
- لسان العرب. دار صادر. بيروت. ج14. دط. 2003 .
- لسان العرب.دار الثرات العربي. بيروت.ج1. ط1. 1999 .

3. أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة. بيروت. مج3. دط.دت

4. إسماعيل عبد الفاتح عبد الكافي :الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية.حقوق الطبع محفوظة لكتب عربية.دط.دت.

5. أندروادجار وبيتر سيدجويك:موسوعة النظرية الثقافية/المفاهيم والمصطلحات الاساسية. تر : هناء الجوهري. المركز القومي للترجمة.مصر ط2. 2014 .

6. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية. تر: خليل أحمد خليل.منشورات عويدات. بيروت .مج أ. ط2 .2001

7. جميل صليبا: المعجم الفلسفي. الشركة العالمية للكتاب ش م ل .لبنان .ج2. دط .1994.

8. جوردنماريشال: موسوعة علم الإجتماع.تر:محمد الجوهري و اخرون. المجلس الأعلى للثقافة.مصر.مج1.ط2. 2017 .

9. دايكه هولتكرانس: قاموس الاتنولوجيا و الفلكلور .تر: محمد الجوهري .دار المعارف . مصر. دط. 1973 .

10. سمير خليل : دليل مصطلحات الدراسات الثقافية و النقد الثقافي(إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة). دار الكتب العلمية . لبنان .دط.دت.

11. طوني بينيت و اخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع .تر:سعيد الغانمي.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.ط1. 2010.

12. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي . مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.مج1. ط1. 2000 .

13. لويس معلوف: المنجد في اللغة و الاعلام. المطبعة الكتوليكية بيروت. مج1. ط 19 . دت.

14. مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان و الأحزاب المعاصرة. دار الندوة العالمية للنشر والتوزيع والطباعة. الرياض. مج02. ط4 .1420هـ.

15. مجموعة من الاكاديميين: موسوعة الاستشراق. ابن النديم للنشر. الجزائر. ط1 . 2015 .

16. محمد مرتضى الحسين الزبيدي:

- معجم تاج العروس.مطبعة حكومة الكويت.الكويت.مج 16.ج23.دط. 1986م
- معجم تاج العروس.مطبعة حكومة الكويت. الكويت. ج13.دط. 1974.
- -معجم تاج العروس .مطبعة الكويت.الكويت.مج25 .1989.

17. مصلح الصالح: الشامل معجملمصطلحات العلوم الاجتماعية. دار عالم الكتب للطباعة و النشر. المملكمة العربية السعودية. ط1.1999.

18. ميجان الرويلي وسعد البازعي:دليل الناقد الادبي.المركز الثقافي العربي. ط3 .2002.لبنان.

1. نبيل راغب : موسوعة النظريات الأدبية. الشركة المصرية العالمية للنشر و التوزيع لونجمان .مصر. ط1. 2003 .

2. وليامز ريموند: معجم الكلمات المفاتيح .تر: نعمان عثمان. المركز الثقافي العربي.بيروت. ط1 .2007

المجلات و الدوريات والملتقيات:

1. أحلام بوعلاق : تأويل النصوص الأدبية من منظور الدراسات الثقافية (إدوارد سعيد نموذجا) .مجلة فتوحات.خنشلة.ع02.جوان 2015

2. إدريس الخضراوي: السرد موضوعاللدراسات الثقافية. مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية . المركز العربي للأبحاث و دراسات السياسات.الدوحة/قطر.ع7. مج2. شتاء 2014

3. اسماعيل مهنانة : الهجنة،إندثار الهوية والاصل وغجرية الازمنة القادمة.موقع الحوار المتمدن. 2011/11/21

ينظرالرابطالتالي: www.ahewar.org.behat/show.art.asp ?aid=284265

4. أمنون راز كراكتسكين : المنفى و ثنائية القومية (من غير شوم شولم و حنه آرندت إلى إدوارد سعيد و محمود درويش مجلة الكرمل الجديد(مجلة فصلية ثقافية).مؤسسة الكرمل الثقافية . فلسطين –رام الله. ج3-4، ربيع – صيف 2012.

5. برهان غليون : الأنتلجنسيا و السياسة و المجتمع. دار الاجتهاد. العدد 5 .بيروت .1989.

6. بسمة جديلي : دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور ابرز اقطابها .مجلة اشكالات في اللغة و الادب .معهد الاداب و اللغات .المركز الجامعي تامنغست. ع9 .ماي 2016.

7. رشيد بوطيب: إستشراق ما بعد الاستشراق صورة الإسلام في الخطاب الألماني المعاصر. محاضرة ألقيت في منتدى العلاقات العربية الدولية.الدوحة.يوم:22أفريل 2014.

8. ستيفان ليدر: حركة الاستشراق في أوروبا من عصر التنوير إلى العلوم الحديثة. محاضرة ألقيت بجامعة السلطان الأكبر.عمان . يوم الاحد 1نوفمبر 2009.

9. طارق ثابت: هوية الأدب بين الحضور و الغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي. مجلة الأثر. جامعة ورقلة.ورقلة. عدد21.ديسمبر 2014.

10. العيد جلولي : الابعاد المفاهمية لنظرية ما بعد الكولونيالية .مجلة الجمعية الثقافية العراقية في مالوا.ع 51 .2012 .

11. محمد الشاهد : الاستشراق و منهجية النقد عند المسلمين المعاصرين .مجلة الاجتهاد .دار الاجتهاد للأبحاث و الترجمة والنشر.بيروت.عدد22 .السنة السادسة .1994.

12. محمد بن علي المحمود : الثقافة و اشكالية الهيمنة .جريدة الرياض .مؤسسة اليمامة الصحفية.الرياض. العدد 15736 .وينظر الرابط التالي:.www.alriyadh.com/15736.

13. هيثم غالب الناهي: ادوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق . مجلة المستقبل العربي.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروتالعدد 426.اب / اغسطس 2014 .

14. يحي عمارة:إدوارد سعيد المثقف الكوني (التاريخ و النظرية الأدبية).جريدة القدس العربي. السنة الحادية والعشرون. لندن. العدد6257.

الجمعة17جويلية2009.أو أنظر موقع الدكتور يحي عمارة www.yahiaamara.com

رسائل و بحوث جامعية

1. نعيمة بن خدة: المثقف و السلطة عند ادوارد سعيد.مخطوط ماجستير.كلية العلوم الاجتماعية.قسم الفلسفة.جامعة وهران.2012/2011.

2. وردة مداح: التيارات النقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي.مخطوط ماجستير.كلية الآداب و العلوم الانسانية.قسم اللغة العربية و ادابها.جامعة باتنة.2011/2010.

المدونات:.

1. اسماعيل مهنانة : الهجنة اندثار الهوية و الاصل و غجرية الازمنة القادمة .موقع الحوار المتمدن. 2011/11/21 www.m.ahewar.org..

2. محمد علي المحمود : الثقافة و اشكالية الهيمنة. جريدة الرياض .مؤسسة اليمامة الصحفية.الرياض. العدد 15736 www.alridh.com.

3. معن المقري: في نظرية الثقافة و تعريفها .موقع ارنتروبوس. الموقع العربي الأول في الانثروبولوجيا www.aranthropos.com

فهرس الموضوعات

مقدمة..... جـ

الفصل الاول: المقاربة المفاهيمية للثقافة و النظرية و نظرية الثقافة(مهاد نظري).....14

❶ .الثقافة.....16

أولا/.مفهوم الثقافة.....16

ثانيا/عناصر الثقافة و سماتها.....22

ثالثا/.خصائص الثقافة..... 23

رابعا/.مكونات الثقافة..... 26

أ.المكونات المادية..... 26

ب.المكونات الفكرية..... 26

جـ.المكونات الاجتماعية..... 26

د.المكونات الاساسية للثقافة 26

خامسا/.أنواع الثقافة..... 29

1.الثقافة السياسية 29

2.ثقافة التجديد والتغيير.....30

3.ثقافة الكمون 31

4ـ.الثقافة الاجتماعية..... 32

5.الثقافة الدينية/التربوية 33

6ـ.الثقافة الاقتصادية/الصناعية 35

7.الثقافة التاريخية 36

سادسا/أهمية الثقافة 37

❷ النظريـــــــــة.....38

أولا/المقاربة المفاهيمية للنظرية 38

أ. المقاربة اللغوية 38

ب.المقاربة الاصطلاحية 41

ثانيا.أنواع النظريات 43

1. النظرية الفلسفية 43

2.النظرية العلمية 43

3-.النظرية التاريخية الوصفية 44

4.النظرية التربوية 44

5.النظرية الاجدتماعية 44

6.النظرية الثقافية (الأصول التاريخية) 45

أ.النظرية الثقافية /تحديدات و مفاهيم 46

ب.الاصول المعرفية 46

جـ.نظرية الثقافة في علم الاجتماع 48

الفصل الاول: المقاربة النقدية عند إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي 49

أولا: مفهوم الاستشراق عند ّإدوارد سعيد 52

1.تأصيل مفهوم الاستشراق 52

أ.الاستشراق في اللغة 52

ب.الاستشراق في الاصطلاح 54

2.حدود العالم الشرقي 66

ثانيا:المستشرق و صورة المثقف الكولونيالي 71

ثالثا:تمثلات الاخر عند ادوارد سعيد من خلال الخطاب الاستشراقي/الكولينيالي 79

1. علاقة الخطاب الاستشراقي /المعرفي بالخطاب الكولونيالي/السلطوي.....88

2. علاقة خطاب المعرفي / الثقافي بخطاب السلطة 88

رابعا: الخطاب الاستشراقي و معركة الدفاع عن الهوية 104

الفصل الثاني: مثقف ما بعد اتلكولونيالية...ادوارد سعيد و حطاب ما بعد الكولونيالية 111

أولا/خطاب النقد ما بعد الكولونيالي...الاشكالية و المصطلح 113

1.ما بعد الكولونيالية... ما بين الدال اللغوي و المدلول المعرفي 115

ثانيا/المفاهيم الاجرائية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في التجربة النقدية عند ادوارد سعيد.127

1. التمثيل representation/التمثيلية representarity 128

2. علاقة الانا بالاخرو الهوية المضادة 133

3. الهجنة /التوليد hybridity 137

أ.مستويات نظرية الهجنة: المستوى الديني/ النصي 139

ب.المستوى السياسي..... 139

4. الهيمنة hegemony 142

أ.هيمنة الخطاب الثقافي/ المعرفي 145

ب.هيمنة الخطابااللغوي..... 148

جـ.هيمنة خطاب الصورة /المشهد..... 152

الفصل الثالث: إستراتيجية قراءة النصوص عند إدوارد سعيد 158

أولا :مفهوم المثقف دلالات و اشكالات 160

أ.مفهوم المثقف في حقل المعجم الدلالي العربي 161

ب.مفهوم المثقف في حقل المعجم الدلالي الأجنبي..... 163

ثانيا:أنواع المثقفين و دورهم... قراتءة في صور المثقف لدى إدوارد سعيد.....165

أ/ صور المثقفين و أنماطهم 167

1 .المثقف التقليدي..... 168

2.المثقف المنسق (النسقي)..... 168

ب/ أنماط المثقف في فكر إدوارد سعيد.....168

1.المثقف العضوي.....168

2. المثقف الدنيوي 170

3. المثقف المقاوم الوطني/الملتزم 171

4. المثقف اللامنتمي/التقدمي العالمي..... 173

5. المثقف الطباقي و استراتيجية القراءة الطباقية في الخطاب الادواردي..... 176

ثالثا:الهوية الثقافية و صور المثقف الجديد..... 180

رابعا:ملامح الخطاب السياسي و حقيقة الهوية الوطنية..... 182

خامسا:ما بعد الكولونيالية و الانجاز النصي الجديد..... 183

سادسا:الهوية الثقافية و استراتيجية الوعي المثاقفاتي لدى المثقف النموذجي/ادوارد سعيد. 188

خاتمـــــــــة..... 191

بيبلوغرافيـــا..... 197

فهرس الموضوعـــات..... 212