الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

# حضور أركيولوجيا الخطاب عند ميشال فوكو في نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد

## -مقاربة من منظور نقد النقد-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبين:

- رمزي سهايلية
- ليلى شلـــــــي

إشراف الدكتور:

جويني عسال

لجنة المناقشة

| الأستاذ | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|
| لزهر فارس | أستاذ التعليم العالي | جامعة العربي التبسي | رئيســـــــا |
| جويني عسال | أستاذ محاضر أ | جامعة العربي التبسي | مشرفا ومقررا |
| عبد الله عبان | أستاذ محاضر أ | جامعة العربي التبسي | عضوا مناقشا |

السنة الجامعية: 2020-2021

جامعة العربي التبسي - تبسة
Université Larbi Tebessi - Tébessa

# مقدمة

شكل الاستشراق جدلا فكريا وثقافيا هاما في الأوساط الثقافية والأدبية باعتباره العلم الذي عني بالعلاقات القائمة بين عالم الشرق والغرب.

لكن الاستشراق تخطى جانب العلمية والموضوعية، ليدخل دائرة المؤسسة الغربية الإمبريالية، التي ضربت بقبضة من حديد للسيطرة على عالم الشرق، ومن هنا كان الاستشراق مدخلا مهما لنقد الثقافة الغربية وأسسها من قبل بعض المفكرين والأكاديميين العرب، وخلخلة جذورها العميقة، خاصة عندما أصبح الاستشراق يشكل خطابا منتجا لعالم الشرق ولخصائص الإنسان الشرقي.

ويعد الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد من أهم المفكرين والنقاد العرب الذين اهتموا بدراسة الاستشراق، حيث عمد إدوارد سعيد إلى الحفر لإبراز الاستشراق باعتباره خطابا شكل نوعا من السلطة القوية التي تحكمت في تشكيل وتحديد العلاقات القائمة بين أوروبا والعالم الآخر –عالم الشرق– منتهجا في هذا النقد، منهجا علميا ومعتمدا على آليات نقدية غربية كان لفلسفة وفكر الفيلسوف والناقد الفرنسي ميشال فوكو الأثر الكبير في تشكيلها، فكانت أركيولوجيا فوكو باعتبارها منهجا نقديا ما بعد بنيوي، المنهج النقدي الذي استند إدوارد سعيد إليه في تحليل خطاب الاستشراق ودراسته للعلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة محاولا الكشف عن أشكال السلطة المتخفية وراء خطاب الاستشراق ليكون إدوارد سعيد الناقد العربي الذي ضرب الثقافة الغربية في الصميم باستخدام أسلحة من انتاجها.

من أهم الأسباب التي أدت إلى اختيار الموضوع ما يلي:

**أسباب موضوعية:**

1–أهمية الاستشراق والسلطة التي شكلها.

2–أهمية الدراسات النقدية التي قدمها إدوارد سعيد وأثرها في الساحة النقدية.

3-الرغبة في اكتشاف الطريقة التي انتهجها إدوارد سعيد في نقده للاستشراق.

4-اختلاف إدوارد سعيد عن ميشال فوكو في بعض النقاط والعناصر المهمة التي تقوم عليها الرؤية الفوكوية في تحليله للخطاب، رغم استناده على منهج فوكو النقدي.

**أسباب شخصية:**

1-الرغبة والفضول في اكتشاف خطاب الاستشراق الذي خلق عالم الشرق ووضع خصائص وصفات الشرقي.

2-الرغبة في اكتشاف الأثر المهم الذي كان للاستشراق على الذات الشرقية التي لم تتحرر بعد من قيود هذا الخطاب.

3-كانت شجاعة وجرأة إدوارد سعيد في نقد الثقافة الغربية وأسسها انطلاقا من رؤية فكرية غربية، حافزا لإجراء هذا البحث.

ويسعى هذا البحث للكشف عن بعض القضايا وتحليل بعض الافتراضات التي تتجلى في الإشكالية التالية:

**كيف قرأ إدوارد سعيد الاستشراق؟ وكيف تجلى حضور أركيولوجيا الخطاب الفوكوية في نقد إدوارد سعيد للاستشراق؟**

وقد كان الوصف والتحليل الآليتان المتبعتان في تحليل وقراءة أفكار إدوارد سعيد في نقده لخطاب الاستشراق.

وتمت مناقشة إشكالية البحث من خلال تقسيم البحث إلى مقدمة ومدخل وفصلين وخاتمة، فقد كان المدخل بمثابة التمهيد الذي تطرق فيه البحث لمناقشة التحول الابستيمولوجي الذي عرفته الثقافة الغربية عندما تجاوزت ما بعد الحداثة الحداثة وارتحل

النقد من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، بالإضافة إلى علاقة الدراسات المابعد كولونيالية بخطاب الاستشراق.

الفصل الأول: جاء تحت عنوان: أركيولوجيا الخطاب عند ميشال فوكو، تم من خلاله التطرق إلى مفهومين أساسيين عند فوكو هما: مفهوم الأركيولوجيا والخطاب، وفي هذا الفصل درس البحث علاقة الأركيولوجيا بالمعرفة والابستيمية والجينيالوجيا النيتشوية، وكذا علاقة الخطاب بالسلطة، كما درس الكيفية التي يتحول من خلالها الخطاب إلى سلطة للإخضاع والقمع.

الفصل الثاني: جاء تحت عنوان: نقد الاستشراق في فكر إدوارد سعيد من خلال أركيولوجيا فوكو، وقد تطرق البحث في هذا الفصل لدراسة مفهوم الاستشراق كخطاب في فكر إدوارد سعيد بالإضافة إلى الكشف عن أشكال تجليات الرؤية والمنهج الفوكوي في نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد.

ومن أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث ما يلي: مجموعة من كتب إدوارد سعيد شكلت مدونة البحث أهمها: كتاب الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، وكتاب الثقافة والإمبريالية وكتاب تغطية الإسلام، وعدد مهم من كتابات ميشال فوكو أهمها كتاب حفريات المعرفة، وكتاب نظام الخطاب، بالإضافة إلى عدة كتب أخرى لها صلة بالموضوع.

أما أهم الصعوبات التي واجهت البحث ما يلي:

- ✓ ضيق الوقت، حيث يعد عامل الوقت عنصرا مهما في إنجاز البحث.
- ✓ موسوعية فكر كل من إدوارد سعيد وميشال فوكو وعمق أفكارهما وصعوبة الإلمام بها.

- ✓ ضخامة وطول كتابات إدوارد سعيد وكثرتها، حيث تحتاج لوقت طويل للاستفادة منها.

ورغم هذه الصعوبات إلا أن العمل على هذا البحث شكل متعة معرفية كبيرة تمثلت في الاطلاع على فكر عملاقين من عمالقة الثقافة والنقد العالمي.

كل الشكر والامتنان لكل من قدم يد العون والمساعدة للقيام بهذا البحث، وعلى رأسهم الأستاذ المشرف الدكتور "جويني عسال" الذي لم يبخل بوقته وجهده في المساعدة لإنجاز هذا البحث.

# المدخل

## 1- من الحداثة إلى ما بعد الحداثة:

خلافا لفكرة التجاوز التي اعتاد عليها الفكر الغربي في مساره رأت ما بعد الحداثة ضرورة مساءلة الحداثة واجتثاث أصولها وجذورها بدل الاكتفاء بتجاوزها من خلال التشكيك في كل مقولاتها ومسلماتها كالعقل والمركز وغيرها من المقولات التي قامت عليها الحداثة، «**هكذا يتضح أن تيار ما بعد الحداثة يقوم على أساس من هجوم مركز على قيم "الحداثة" الغربية، ومفاهيمها المحورية، بل ويذهب -كما فعل ليوتار- إلى الزعم بأن مشروع الحداثة قد سقط نهائيا بعد أن وصل إلى نهايته، وأخفقت الحداثة في تحقيق وعودها، وعود عصر التنوير والعقلانية الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين "العقل" و"العالم"**»[1]. فالتأزم الذي شهدته الحداثة في نهايتها كان من أهم الأسباب والمبررات التي أدت إلى ظهور المشروع المابعد حداثي بأفكاره وتصوره وقيمه الجديدة.

فلقد ترعرعت ما بعد الحداثة في تربة ثورية وتشكيكية واجترارية -اجترار الحداثة- جعلت عروق ما بعد الحداثة تتشرب من منابع تدميرية وتفكيكية وعدمية وتساؤلية تجسدت هذه المنابع في كل من "نيتشه" و"هيدغر" من خلال مساءلة الفكر الغربي، «فكرا أعادا وضعه موضع التساؤل بشكل جذري وفي الوقت ذاته رفضا اقتراح "التجاوز" نقدي، كل ما يمكن أن يبقينا أسرى في داخل منطقة الخاص في النمو»[2].

ومن هنا: «نستطيع أن نعثر على هذه الفلسفة الحديثة في مفهوم "الابستيمية" عند "ميشال فوكو" والفلسفة "اللامركزية" عند "جاد ديريدا"، كما ساهمت الأبحاث الأنثربولوجية عند "ليفي شتراوس" في نقد النزعة الإنسانية التي حاولت فرض النموذج الغربي للتقدم والحداثة على جميع المجتمعات بلا استثناء»[3].

---

1- فريديريك نيتشه، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تح: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، ط01، بيروت، لبنان، ص 137.

2- جياني قاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، تر: فاطمة الجيوشي، مكتبة التنوير، (د.ط)، دمشق، سوريا، 1997، ص 04.

3- المرجع نفسه، ص 135.

ويمكن القول أن ما بعد الحداثة هي تيار قامت على أنقاض الحداثة وأعلنت نهايتها حيث يقول "كريستوفو باتلر" في كتابه "ما بعد الحداثة": «باختصار شديد أعرف ما بعد الحداثة باعتبارها تشككا موجها إلى الادعاءات الكبرى»[1]. ومن هنا كانت المابعد حداثة تشكيك في أسس الحداثة وسردياتها الكبرى.

«فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتيابا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير»[2].

فلقد وصلت الحداثة في النهاية إلى نتائج متناقضة تماما مع ما بشرت به، وهذا التناقض جسدته كل الصور التي خلفتها الحروب من خراب واستبداد، ونستطيع أن نلتمس كتابات عن هذا الخراب في الأدب الحداثي الغربي «فبينما يتحدثون عن أن الحضارة التكنولوجية ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنها ستشيد له فردوس أرضيا نجد أن الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن (الأرض الخراب) التي خلفها التقدم التكنولوجي وعن عبثية العصر الحديث»[3].

فلقد شهد العالم العديد من الحروب في العديد من أنحاء العالم والتي كرستها بدرجة أولى الإمبريالية الغربية في ثقافة انبنت وقامت على المركزية وبررت هذه الحركية الإمبريالية التي رأت ضرورة الاستيلاء على الشعوب المتخلفة والبدائية المهمشة التي لم تركب قطار الحداثة، فالحداثة علاقتها وطيدة بالحركة الإمبريالية لما تبنته الحداثة من مقولات شجعت على الكولونيالية وهذا ما يثبته عبد الوهاب المسيري في كتاب الحداثة

1- كريستوفر باتلر، ما بعد الحداثة، تر: نيفن عبد الرؤوف، مر: هبة عبد المولى أحمد عمارات الفتاح، القاهرة، مصر، ص 20.

2- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة، تحديدات دار توبقال، ط01، المغرب، ص 10.

3- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، ط01، دمشق، سوريا، 2003، ص 203.

وما بعد الحداثة، حيث يعلق قائلا: «إن ما بعد الحداثة ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون، تبنتها حضارة إمبريالية انتقلت من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة»[1].

فلقد وضعت هذه الشعوب على المحك بعدما نظر إليها من طرف الغرب على أنها عائق أمام قطار الحداثة الذي يسير في سكة التقدم بسبب خوفها وجهلها وهمجيتها خلاف الرجل الإمبريالي الذي يعتبر نفسه ممثلا لنظام عقلاني منظم، سلمي، ملتزم بالقانون، فالنظرة المركزية من جانب الغرب إلى الآخر الهامش رفعت العديد من الشعارات من بينها "رسالة الرجل الأبيض" الذي يحمل رسالة مقدسة تنص على تطوير المجتمعات الشرقية المتخلفة والبدائية والاستيلاء عليها وتسيير ثرواتها وضرورة إخضاع هذا الهامش إلى مركزية الغرب بسبب دوافع توسعية واقتصادية بالدرجة الأولى، «وقد كانت الدوافع التوسعية والطموحات الاقتصادية غالبا هي الدافع الأول وراء استعمار الشعوب رغم أنها تتوارى خلف دعاوى التمدين والتحضير التي طالما قال بها المستعمر»[2]، فارتباط الوضع الذي شهدته دول العالم الثالث من إبادة وتنكيل وطيد الصلة بالنظام الرأسمالي الذي ساعد وشجع على الحركة الإمبريالية «إذن من المستحيل القول بالفصل بين توسع الرأسمالية كنظام اقتصادي وبين ما آلت إليه الكثير من شعوب العالم الثالث، فلا شك أن الرأسمالية مسؤولة عن عمليات إبادة الحضارات وثقافات بل وشعوب بأكملها إلى درجة أصبح فيها الحديث عن الحضارة الغربية مشكوكا فيه ليصبح القول بالهمجية الغربية هو البديل المناسب خاصة بالنسبة لشعوب آسيا وإفريقيا، أما صحب التوسع الرأسمالي في مآس أثقلت كاهلها»[3].

---

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 188.

2- سلايمية يمينة، "الخطاب المابعد كولونيالي في كتابات ميشيل فوكو"، 31-05-2021، الساعة: 14:15، جامعة باجي مختار، عنابة، ص 51-52. www.asjp-cerist.dz

3- المرجع نفسه، ص 50.

## 2-مركزية الآداب الغربية وتراجع فلسفة الذات:

لقد تجذرت هذه النظرة المركزية حتى في الدراسات الغربية، حيث «كشف ليفي شتراوس عن أن الأنثربولوجيا هي ذروة النزعة الإنسانية الغربية، وأن الأنثربولوجي الغربي، حيث يدرس "الآخر" (غير الغربي) ليس من أجل أن يكشفه في اختلافه الحقيقي كآخر، وإنما يدرسه ليؤكد في كل ما يثبت ويعيد انتاج "مركزيته" و"ذاتيته" مقابل إعادة أو انتاج "هامشيته" الآخر»[1].

من هنا نكتشف البذرة المركزية في الأنثربولوجيا كما نكتشف كيف يعمل الغرب على تطويع الآخر من أجل مركزة الغرب وخلق ذاتيه لتصبح ثقافة قائمة بفضل هوامشها ولقد انتشر هذا التطويع في جميع المجالات حتى معرفيا «فالأنثربولوجيا هي علم الإنسان الغربي بالنسبة لـــ "ذاته" أولا، وعندما يدرس "الآخر" فهو يعيد انتاج "ذاته هو" عبر إخضاع "الآخر" لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقية»[2].

إن تصادم الرؤى وتراسب الأسس الفلسفية أدى إلى قيام العديد من المناهج التي أزاحت فلسفة الذات، فالبنيوية هي منهج نتج نتيجة ترسبات ورؤى فلسفية قامت على أنقاض المناهج السياقية هي منهج دخل من باب العلوم الإنسانية، ونفت الذات الفاعلة ولم تعترف بالذات لتعذب الإنسان على مشرحة اللغة، «وإذا كانت "البنيوية" قد دخلت إلى الفلسفة من باب العلوم الإنسانية، فإنها قد أثرت تأثيرا هاما وتمثل تأثيرها أساسا في الاستغناء عن فلسفة الذات أو فلسفة "الكوجيتو" كما صاغها "ديكارت" (...) ودشن بها الحداثة الغربية»[3].

---

1- فريديريك نيتشه، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 136.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 177.

فلقد سددت الفلسفة البنيوية ضربة قاسية إلى فلسفة "ديكارت" القائمة على الكوجيتو وهذا كان جليا عندما اهتمت بالنص كبنية مغلقة وأعلنت عن موت المؤلف وبلغة الفلسفة نقول: «إذا كانت الفلسفة تقول "أنا أفكرا فأنا موجود" فإن فينيمينولوجيا هوسرل: تقول "أنا أفكر وأنت تفكر، ونحن جميعا نفكر" أما مع البنيوية (وفلسفة ما بعد الحداثة فتقول أو بالأحرى "لا نقول شيئا" لأن الكلمة تقول هي بحد ذاتها دعوة إلى الذات، بل "يقرر" (بفكر داخلي) فأنا بنية، والمهم هو إظهار هذه البنية»[1].

فالبنيوية هي فلسفة ألغت كل تأثير أو تدخل للذات وجعلت اللغة هي التي تتكلم وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على ذوبان الإنسان كذات مركزية في اللغة، ومع كل هذا واصل الفكر الغربي حتى في الدراسات المابعد البنيوية تقويض هذه الذاتية والمركزية الغربية وفك معقل كل هذه الفلسفات التي قامت على مركز مثل مرجعها، فبعد أن قطعت البنيوية خطوة كبيرة في إعلانها عن "موت المؤلف" نهائيا وألغت كل ذاتية وكل مركزية، نجد أن الذاتية والمركزية اندثرت بشكل أعمق وأوسع في تيار ما بعد الحداثة، لأن المتتبع للمشروع المابعد حداثي يلاحظ اندثار الذات الفاعلة وانحلالها وتراجع مركزية الإنسان التي امتلكها في الحداثة، فبعد أن كان الإنسان هو سيد الطبيعة وهو محورها الرئيسي أصبح الإنسان مجرد جزء منها وأصبح غير قادر على تسيد الطبيعة، لأن الجزء لا يستطيع احتواء الكل «إنما في مثل هذه الفلسفة أو بمعنى أدق، من خلال هذه (الرؤية للأشياء) نلاحظ تلاشي كل رجوع إلى الإنسان تفاعل ومحور للفكر أي تلاشي "فلسفة الذات" لتحل مكانها البنية الأولية، بنية لعبة الاختلافات والفروق داخل اللغة»[2].

ويتجلى الشوط الأكبر الذي قطعه مشروع ما بعد الحداثة على حساب البنيوية في تقويض مركزية الذات فقد عمل تيار ما بعد الحداثة خلافا للبنيوية على زرع التعدد في

1- فريديريك نيتشه، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 177.

2- المرجع نفسه، ص 141.

النص وبث بذرة التشظي في بنيات النص ابتداء من معناه ومن النص ذاته ايضا، فكما فتح النص على العديد من النصوص في ظل غياب الذات الأحادية، وهذا ما يعبر عنه التناص باعتبار أن النص هو مجموعة من النصوص المتعالقة، كذلك حمل النص العديد من المعاني وفق نظرة مغايرة مفادها أن الحقيقة وهم، لذلك نجد أن النص في تيار ما بعد الحداثة يحتمل العديد من القراءات والعديد من المعاني، فما بعد الحداثة لم تقضي على مركزية الذات فقط وإنما سعت إلى القضاء على كل مركزية.

وبعد الحديث بشكل عام عن بعض مساعي التيار المابعد حداثي يخصص الحديث عن واحد من أعلام هذا التيار الذي تغذى بأفكاره، وتشبع بجذوره وهو الناقد والفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" الذي كان من الذين عملوا على القضاء على مركزية الذات وكل مركزية قامت عليها الحضارة الغربية.

**3- ميشال فوكو وما بعد الحداثة:**

لقد أعلن "ميشال فوكو" عن "موت الإنسان" من زاوية تشع بنور النهايات وشعاع البدايات، بعد أن أعدم الإنسان بمجرد رفع العلوم الإنسانية لشعار الحيادية والموضوعية بعدما كان الإنسان طيلة الزمن موضوع معرفة، فقد كان شعار الحيادية والموضوعية الذي رفعته العلوم الإنسانية التي ولد وترعرع الإنسان بين أحضانها سببا في الموت الرمزي للإنسان.

ومن باب العلوم الإنسانية أيضا وتحت مفهوم الابستيمية الذي مثل عنصرا من مشروع "ميشال فوكو" سعى "فوكو" إلى الإحاطة بالظروف التي انتجت حقل معرفي معينا وشكلت في إطارها الشروط التي يمكن ضمنها أن يقال أن الخطاب يعكس حقيقة الأشياء.

فوراء كل حقبة تاريخية خلفيات تبنى عليها معرفة عصر معين، والبحث عن مجمل هذه الخلفيات بشكل القبلية التاريخية «يترتب عن ذلك أن هناك نظاما خفيا وراء

الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدونه لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأحرى يعترف به كخطاب مطابق للحقيقة»[1].

ويطبق فوكو مفهومه هذا حول الإبستيمية على (الحداثة)، فإذا به يؤكد «أن المهم ليس وجود كوفييه (البيولوجيا) وبوب Bopp (الألسنية) وريكاردو (الاقتصاد) في مطلع القرن التاسع عشر، ولكن المهم هو أنه قد حل استعداد معين للمعرفة، حيث هناك في آن واحد تاريخية الاقتصاد (...) وتناهي الوجود البشري ونهاية للتاريخ في الأفق»[2]. نعم لقد عرفت ما بعد الحداثة بما يسمى حديث النهايات وحنين البدايات، حيث كانت ما بعد الحداثة مسرحا للعديد من المشانق التي أعدمت فيها العديد من المفاهيم والمحاور.

لقد غابت واستغنت أركيولوجيا فوكو عن الذات، حيث اعتمدت على تشكل الخلفية التاريخية والسبب الحقيقي لكل معرفة مع العلم أن هذا التفحص في ثنايا التاريخ، وهذه النظرة للتاريخ لا تعني الإعلاء من أهمية التاريخ كعلم مستقل من العلوم الإنسانية، حيث أن ما بعد الحداثيين لا يرون أية أهمية للتاريخ «ولا يرون له أي أهمية سواء في كونه شاهدا على الاستمرار أو دليلا على فكرة "التقدم" أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساسا للفهم النسبي للوقائع، إن التاريخ بالنسبة لهم هو مجال الأساطير والإيديولوجيات والتحيزات وهو اختراع للأمم الغربية الحديثة قام بدوره في قمع شعوب غير الغربية»[3].

1- فريديريك نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 183.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 144.

فالتاريخ هو في خدمة الحاضر، وهذا هو مجال اهتمام ما بعد الحداثيين بالتاريخ «ويبدو أن التقليل من أهمية التاريخ يرد أساسا إلى فكرة محورية وهي أن "الحاضر" الذي نعيشه باعتباره نصا، ينبغي أن يكون محور اهتمامنا، وهذا "الحاضر" يتشكل من سلسلة من الحواضر الإدراكية المشتتة، وليس التاريخ مهما إلا بالقدر الذي يلقي فيه الضوء على الأحوال المعاصرة»[1]. كما رفض "فوكو" فكرة التقدم الخطي، حيث يشرح هذا القول تشتت الأحداث، وأن الأحداث محكومة وفق عدم الاتصال في صيرورة من التحولات، حيث أسس "فوكو" إلى فلسفة تحمل طابع الاختلاف وهي فلسفة الحدث التي يقول فيها أن الحدث هو نتيجة التشتت المادي، وهذا ما يلغي الصبغة الجسمية على الحدث أي القبول بمادية ما ليس جسميا.

ولكن هذا الحدث الذي يضعه فوكو محط اهتمام أيضا يجب أن لا ننظر إليه كبنية، حيث يقول في كتابه "نظام الخطاب" «أن ما هو مهم أن لا نفعل بالحدث كما فعلنا بالبنية، إذ لا ينبغي أن نضع كل شيء في مستوى واحد هو مستوى الحدث، بل ينبغي أن نعتبر أن هناك سلما من أنماط الأحداث المختلفة ليست لها نفس الأهمية، ولا نفس الامتداد الزمني ولا نفس القدرة على التأثيرات»[2]. وهذا ما ينفي الطابع النسقي والإكسومي البنيوي على فوكو، فهو لا ينظر للحدث كبنية فإذا كانت البنيوية ترى أن البنية متساوية في إحداث التغيير، فإن الأحداث لا تتساوى في خلخلة وتغيير المعاني المتعددة، وهذا ما ينفي أيضا النظرة البنيوية للحدث.

1- فريديريك نيتشه، وجذور ما بعد الحداثة، ص 144.

2- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، التنوير، (د.ط)، (د.ت)، ص 36.

**4- الاستشراق في الدراسات المابعد كولونيالية:**

إن تراكم الدراسات التي قام بها إدوارد سعيد حول الاستشراق جعل من هذه الدراسات مدونة ذات مادة علمية وفيرة تبوح بالعديد من الأفكار التي تتعلق بالاستشراق كما جعلت هذه المدونة من إدوارد سعيد محطة هامة في مسار الدراسات الاستشراقية.

فنقد إدوارد سعيد للاستشراق يكشف عن الآليات الغربية التي استمدها إدوارد سعيد من منابع البيئة الغربية تمثلت هذه المنابع في المفكرين والفلاسفة الذين عملوا على نقد المقومات التي قامت عليها الثقافة الغربية، ويبرز حضور الآليات النقدية الغربية عند إدوارد سعيد في مشروعه الموجه للاستشراق، فقد سعى إدوارد سعيد من خلال دراسته للاستشراق إلى كشف الركيزة الابستيمية التي انبنى عليها هذا الخطاب ليشكل سلطة مارست القمع على شعوب أخرى واحتوت أفكار ومعتقدات بررت العديد من الحركات الكولونيالية.

فنظرة إدوارد سعيد للاستشراق تجاوزت كل الدراسات السابقة حول الاستشراق التي قيدت الاستشراق في مفاهيم اختزالية تحجب العلاقات التي يحتويها الاستشراق ليصبح فضاء تتقاطع فيه العديد من الممارسات والأحداث والاستراتيجيات أبرزها السلطة والمعرفة، ومن هنا قدم مشروعه المعرفي والنقدي مساهمة في نقد العقل الغربي والحضارة الغربية من أجل تقويض الحركة الإمبريالية، حيث نالت دراساته أهمية كبيرة في حقل الدراسات المابعد الكولونيالة التي قام من خلالها برد الاعتبار إلى الهامش بما أحدثه من جراح نرجسية في جسد الثقافة الغربية من خلال العديد من كتبه وخاصة كتاب الاستشراق الذي يبين كيف كون الغرب صورة عن الشرق تتماهى مع المنظومة الفكرية التي انبنت عليها بنية الغرب اتجاه هذا الشرقي وبالتالي فالغرب مارس سلطة وكانت المعرفة أحد الآليات المهمة في انتاج هذه السلطة التي مورست على الشرق لتتيح العديد من الخطابات التي تعبر عن هذا التمركز وهذا الإقصاء، ومن هنا يكون إدوارد سعيد قد درس الاستشراق في بيئة غربية وبمناهج غربية.

# الفصل الأول

## أركيولوجيا الخطاب عند ميشال فوكو

**تمهيد:**

يعد الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" رائدا من رواد الفكر المابعد حداثوي الغربي حيث أحدث ثورة في قراءة هذا الفكر، وأبدع مفاهيم جديدة تجاوز بها السائد، واخترق المألوف، مزعزعا بذلك كل القناعات والبديهيات، فكان ذلك الفيلسوف الذي ينطبق عليه قول "دي لوز" حيث ذكر أن الفيلسوف هو: «شخص يبدع داخل نظام المفاهيم، هو شخص يبدع مفاهيم جديدة (...) فالمفاهيم فرادات (singnlarites) تؤثر في الحياة العادية وفي زخم الأفكار المتداولة أو اليومية»[1].

إنه منتج ومبدع ومغير، فقد تجاوز فكر "ميشال فوكوّ" عتبة الفكر الغربي حين «أخرج الفكر الحداثوي البعدي من إطار الثورة الأولى: نيتشه، ومن مشروع بتذكير نسيان الكينونة: هيدغر، إلى ممارسة موضوعاتية وعيانية لما يمكن أن تعنيه الحداثة البعدية عندما تغدو أركيولوجيا جينالوجيا»[2]، وهذا من خلال طريقته ومنهجه في تناول موضوعاته، فهو لا يسعى للبحث عن الأصول أو الحقائق ولا يقدم تفسيرات أو تأويلات، لكن هدفه هو الإبراز والوصف و«استنطاق الماقبل في مستوى وجوده»[3]. لهذا كان تركيزه على الحفر لاستكشاف الطبقة وشبكة العلاقات التي تقوم عليها كل ابستيمية من ابستيميات الفكر الغربي.

لم يقتصر تجديد "فوكو" على المفاهيم لوحدها، بل تجاوزها ليمس المناهج كذلك فكانت الأركيولوجيا تجاوزا للمناهج الحداثية التي كانت السبيل للتحليل والتفسير، حيث كانت الاركيولوجيا منهج فوكو الجديد للبحث والحفر في الفكر والثقافة الغربية.

---

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، بيروت، لبنان، 1994م، ص 15.

2- مطاع صفدي، الحداثة البعدية على هامش النص من كتاب الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، ط01، رأس بيروت، لبنان، 1989-1990، ص 09.

3- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2000، ص 113.

## 1- الأركيولوجيا:

### 1-1 مفهوم الأركيولوجيا:

يعبر مصطلح أركيولوجيا عن المنهج الذي استخدمه "فوكو" لاستنطاق الفكر والثقافة الغربية، فكان بذلك المصطلح المرتحل من التاريخ إلى ميدان النقد والفلسفة الفوكوية، ليأخذ مدلولا جديدا مغايرا لما كان عليه، حيث أن «كلمة أركيولوجيا (= علم الآثار) مشتقة من اللفظ اليوناني "أركيه" (Arché) أو "أرخايوس الذي يعني قديم"، ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات، من أجل استخراج آثار الماضي من طوايا الأرض»[1]. إذن فالأركيولوجيا هو علم الآثار وهو العلم الذي يبحث وينقب في التاريخ القديم، لكشفه وإظهاره ودراسته.

لكن "فوكو" لا يستخدم هذا المصطلح بهذا المعنى، ويرفض أن تعبر حفرياته – الأركيولوجيا– عن فرع معرفي كان سابقا «يدرس النصب الأثرية الخرساء والآثار الميتة، والموضوعات غير ذات السياق والأشياء التي خلفها الماضي»[2]. وهذا بالضبط عمل علم الآثار الذي لا يهتم إلا بمخلفات الإنسان القديم، لذلك فهي في رأيه حفريات «تتمسح بالتاريخ ولا تتخذ معناها إلا بفضل تقويم خطاب تاريخي»[3].

يتحدد مفهوم الأركيولوجيا الجديد عند "فوكو" انطلاقا من رؤية خاصة للتاريخ، تجاوز من خلالها التاريخ القديم الذي يروي، يعيد ويكرر لأن التاريخ عنده «ليس تسجيل كرونولوجيا لما يزعم أنه حدث فعلا، ولا اعتبارا بهذا الذي انقضى لمواصلته في

---

1- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية 01 مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر03 شارع كامل صدقي الغجالة، ط01، مصر، (د.ت)، ص 119.

2- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، ط02، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص 09.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحاضر، ولا تطورا خطيا يكشف المعنى الخفي فيصبح تجليا "للروح"= كما عند هيغل، أو تتويجا لنضج وكمال العقل كما عند كونت، بل للمنسي، وتوجه للمختلف الذي ينساه التاريخ والمؤرخون»[1]. فالتاريخ الحقيقي عند "فوكو" هو تاريخ قائم على الانفصال الزمني لا يؤمن بالاستمرارية المزعومة، تاريخ الاختلاف، القاعدة التي تحرر من سلطة المركز التي طالما سيطرت على التاريخ التقليدي الوضعي، المكرس لفكرة الزمن الواحد المتجانس والحكي، تاريخ كتب بأقلام ذات منتصرة، مهيمنة ومسيطرة.

ينظر التاريخ الجديد إلى كل ما هو مهمش وخارج عن المركز، لأنه تاريخ ما بعد الحرب العالمية الأولى، وفضائحها الإنسانية لينظر في حياة المهمشين اجتماعيا وثقافيا وجنسيا، ويتجه بالدراسة وللتحليل لحركات السود والحركات النسوية والجمعيات البيئية، المهاجرين، الفقراء، الطبقات الكادحة، كما أنه التاريخ الذي رد الاعتبار للكتابات التاريخية التي كتبت بأقلام أبناء المستعمرات، والتي طالما همشها التاريخ التقليدي لأنها لا تخدم مصالح المركز، ليتعدى التاريخ الجديد الرؤية المركزية الضيقة والمتعالية ليسلط الضوء على كل ما هو هامشي، ومنبوذ لا صوت له[2].

لقد انتقل التاريخ مع "ميشال فوكو" من تاريخ يصنع ذاكرة باستثمار مادة وثائقية مختلفة: (كتب، نصوص، حكايات، سجلات، عقود، منشآت، عادات وغيرها)، تنتمي إلى مجتمع ما، ويكتفي بالتنقيب عن الآثار الإنسانية إلى تاريخ جديد مهمته تحويل الوثائق إلى نصب أثرية، فيعزل بعض العناصر ويجمع بينها ويحصرها في مجموعات، وإذا كان التاريخ القديم يهتم بإثبات علاقات (العلية أو التحديد الدائري أو الصراع، أو التغيير) التي

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 71-72.

2- لونيس بن علي، إدوار سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ميم للنشر، ط01، الجزائر، 2018، ص ص 59-63.

تربط بين الوقائع والأحداث في الزمان، حيث إن سلسلة الوقائع معطاة، فلا يبقى إلا تحديد علاقة كل عنصر منها ببقية العناصر المجاورة، فإن التاريخ الجديد يبحث في تكوين هذه السلاسل وتحديد عناصر كل منها وتعيين حدودها وإبراز نوع العلاقات التي تميزها، وصياغة قوانينها وكذا تحديد العلاقات القائمة بين مختلف السلاسل[1].

لهذا كان مفهوم الانفصال مفهوما مهما ينبني عليه التاريخ الجديد مع "فوكو"، حيث انتقل مفهوم "الانفصال" «من كونه عائقا ليصبح ممارسة، واندماجه في الخطاب التاريخي، حيث لم يلعب دور قدر خارجي ينبغي إلغاؤه، بل صار يلعب دور مهم إجرائي يوظف، لذا تبدلت ملامحه ولم يبق عيبا يقلل من قيمة القراءة التاريخية، بل أضحى عنصرا إيجابيا يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيته»[2]. لقد تحول "الانفصال" من معطى قليل الأهمية يظهر في صورة بعض الأحداث المبعثرة كالقرارات والحوادث والاكتشافات التي لم يهتم لها التاريخ القديم، وعمل على إلغائها، حتى يظهر اتصال الأحداث كأحد العناصر الأساسية في التحليل التاريخي، خاصة أن مفهوم الانفصال مفهوم يعبر عن التشتت الزماني الذي لا يخدم المؤرخ.

ومن هنا كان رفض "فوكو" لتاريخ شامل يسلم بوجود منظومة من العلاقات المتجانسة ومجموعة من الارتباطات العلية وعلاقات التماثل بين الأحداث، بين أحداث تتم داخل حيز مكاني وزماني معين، يحيل بعضها على الآخر، انطلاقا من مركز واحد، ليحل محله تاريخ عام يرسم فضاء التبعثر من خلال وضعه لمسلمات التاريخ الشامل موضع التساؤل فيطرح السلاسل والحدود والمقاطع والفوارق والخصوصيات الزمنية والأنواع الممكنة من العلاقات على النقاش لأن «التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 08-09.

2- المرجع نفسه، ص 11.

وحيد، قد يكون مبدأ الدلالة أو روح عصر، أو رؤية للعالم أو صورة جمالية، أما التاريخ العام فإنه يرسم على العكس فضاء التبعثر»[1].

لذا يبرز مفهوم الأركيولوجيا عند "ميشال فوكو" كمفهوم مختلف كل الاختلاف عن علم الآثار أو الحفريات التاريخية التي تعمل على التنقيب على مخلفات الذات الإنسانية المتعالية لهذا يقول: «لا تريد الأركيولوجيا أن ترتكز على الأثر وتعلي من شأنه، وتحصر اهتمامها فيه، لا تهدف إلى اللحظة التي يبزغ فيها الأثر من أفق المجهول، كما لا تريد البحث في النقطة الغامضة التي يلتقي فيها الفردي والاجتماعي، ويتشابك أحدهما بالآخر، وبالتالي لا تسعى أن تكون الدراسة إلا نفسية أو اجتماعية (...) فالإلحاح على دور الذات المبدعة واعتبارها علة وجود الأثر، ومبدأ وحدته أمر لا تقر عليه حفريات المعرفة»[2]. إنها مقولة تبرز اختلاف حفريات فوكو عن كل أشكال المناهج الوضعية التي تدعي العملية وتربط كل عمل أو اثر بذات مبدعة، لذلك عملت الأركيولوجيا الفوكوية على إلغاء الذات وإبعادها عن المركز عكس الأنثربولوجيا مثلا وهي «علم الإنسان الغربي بالنسبة لذاته أولا، وعندما يدرس الآخر فهو يعيد انتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي»[3]. حيث إن الأنثربولوجي الغربي وهو يدرس الإنسان الآخر «ليس ذلك من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي في مغايرته الخام، في انزياحه الخاص، وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعيد انتاج مركزيته مقابل انتاج هامشية الآخر»[4]. كما سبق القول.

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 11-12.

2- المرجع نفسه، ص 129.

3- مطاع مفدي، الحداثة البعدية على هامش النص من كتاب الكلمات والأشياء لميشال فوكو، ص 07.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لذلك كانت أركيولوجيا "فوكو" دائما تجاوزا لمركزية الذات الغربية فهي لا تهدف إلى «إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو شعروا به أو رغبوا فيه في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطاباتهم، لا تبغي كشف الغطاء عن تلك النواة الشاردة حيث يبدو تماثل المؤلف وأثره وتطابقهما، وحيث يبقى الفكر أقرب من ذاته»[1]. وهذا أمر ليس غريب على "فوكو" فيلسوف ما بعد الحداثة، الفيلسوف الذي مات معه الإنسان وانزاح التاريخ عما كان يمثله فهو الذي يرى أن «الكتابة التاريخية ستظل دائما تقع في شراك المجاز، ولا يمكن أن تصبح علما قط»[2]. لقد أنكر "فوكو" على التاريخ المعرفة الموضوعية، وهذا ما يؤكده "رامان سيلدن" حيث يذكر أن "جيفري سيلمان" في «كتابة "الثورة والتكرار" (1997) (...) يوضح أن ماركس في كتابه "الثامن عشر من بروميير" يصور "ثورة" لويس نابليون بوصفها تكرارا هزليا لثورة عمه، وفي رأي سليمان أن الوصف التاريخي الذي قدمه ماركس يقر باستحالة المعرفة، وعدم وجود شيء سوى ذلك المجاز العبثي الذي هو "التكرار"»[3].

لهذا كان إنكار "فوكو" لموضوعية المعرفية التاريخية، ورفضه النزعة التاريخية والخط المتصل من التقدم في المعرفة التاريخية، حيث كان «الرائج في القرن التاسع عشر، تفسير كل الظواهر من خلال التاريخ فالسابق هو الذي يتحكم في اللاحق... وحتى العلوم الطبيعية ذاتها كانت تضفي على الفكرة الرئيسية فيها، وهي فكرة السببية (Cansalité) طبعا تاريخيا»[4].

---

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 129.

2- رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، القاهرة، مصر، 1998، ص 155.

3- المرجع نفسه، ص 155-156.

4- عبد اللاوي عبد الله، "المشروع الفلسفي الأركيولوجي عند ميشال فوكو"، قسم الفلسفة، جامعة وهران02، ص 02 Niew,med,cte-univ-setif2.

لقد كانت ما بعد الحداثة لحظة أحدثت انشطارا كبيرا وتجاوزا تاما للمشهد الثقافي الغربي الحداثي، الذي طالما تزين بمفاهيم كالعقلانية والإنسانوية والذاتية، مفاهيم ذات منطلقات ديكارتيه وكانطية، ثم هيغلية أفكارا وعدت الغرب بتحقيق التطابق بين العقل والعالم، لكن الواقع أثبت غير ذلك، لتحل محلها أفكارا جديدة انطلاقا من "نيتشه" وفلسفة الشك، لتثبت أن الحداثة ووعود عصر التنوير ليست سوى انتقال سلطة اللامتناهي من حامل إلهي مفارق إلى حامل إنساني محايث، ومن هنا أضحت فسلفة الذات ومساءلة التراث الأنطلوجي فلسفة ميتة عند "فوكو" حلت محلها، استراتيجية تفكيك وتقويض لمجاوزة الميتافيزيقا لمقاربة ومحاذاة: الوراء، الهامش، المختفي الذي كان وراء كل انجلاء[1].

إن التغيير الابتستيمولوجي المهم الذي حل بالحضارة الغربية ليعلن تجاوز ما بعد الحداثة لحداثة الأنوار، مشككا في كل مقولاتها ومتجاوزا لها، مس المناهج الوضعية للعلوم الإنسانية، لتكون أركيولوجيا "فوكو" تجاوزا لهذه المناهج وتشكيك في مصداقيتها العلمية، وأصبحت لا تسائل «تاريخ الثقافات وإنما تتوجه إلى الأرضية المعرفية المشتركة، لتفتش من خلالها عن ظهور العلوم والمعارف وتاريخ الأفكار»[2].

لقد «أطلق فوكو اسم "الأركيولوجيا" على منهجه، وهو اسم ظهر أول مرة في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، وكان مولد العيادة يحمل في طبعته الأولى عنوانا فرعيا هو أركيولوجيا العلوم الإنسانية»[3]، وقد حرص "فوكو" على التمييز بين حفرياته وحفريات التاريخ فإذا كانت الأركيولوجيا «فرع علمي يدرس الحضارات القديمة، من حيث آثارها المادية والثقافية، ويعتمد على طرائق مختلفة في البحث والتنقيب، فإن "فوكو"

1- ينظر: عبد اللوي عبد الله، "المشروع الفلسفي الأركيولوجي عند ميشيل فوكو"، ص 04-05.

2- المرجع نفسه، ص 05.

3- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 113.

يستخدم هذه التسمية، ولكن بمضمون مغاير حيث صرح لجريدة (le monde) سنة 1969: (لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة (الأرشيف)، ولم أقصد به مطلقا اكتشاف بداية أو كشف عن عظام رميمة»[1]، ومن هنا يتضح أن الأركيولوجيا هي وصف لموضوع هو الوثيقة أو الأرشيف، وهذا ما يوضحه بغورة في قوله: «إن هذا التصريح يتضمن عنصرين أساسيين هما: الوصف كطريقة والأرشيف كموضوع»[2]، وهو منهج ينفي عنه "فوكو" كل رغبة في البحث عن البدايات أو الأصول، حيث يقول: «... أن نطلق على تلك الأبحاث اسم حفريات أركيولوجيا هو لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري واللهث وراء البدايات، كما لا يقترن التحليل بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة للوصف، هدف استنطاق الماقبل في مستوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة المنطوقة التي تمارس عليه، والتشكيلة الخطابية التي ينتسب إليها... فالأركيولوجيا تصف الخطابات كممارسات»[3].

### 1-2 مبادئ الأركيولوجيا:

حدد "ميشال فوكو" مبادئ منهجه وفقا لمجموعة من العناصر التي تميز حفرياته عن تاريخ الأفكار، لذلك كان شديد الحرص على تبيان الاختلاف الجوهري بينهما، حيث يقول: «ولن يرتاح لي بال ويهدأ لي خاطر، ما لم أقم بتمييز طريقتي عن "تاريخ الأفكار" وما لم أبرز وجه اختلاف التحليل الحفري عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ»[4]. وهذا بالتمييز بين ميدان عمله وطريقته المتبعة في الوصف، مؤكدا دائما أن «الوصف الحفري فيه تخل مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ

1- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 113.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ميشال فوكو، "مفهوم الأركيولوجيا"، تر: الطاهر وعزيز، بابل للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، العدد04، ماي 1991، ص 128، نقلا عن: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 114.

4- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ص 128.

آخر لما قاله البشر»[1]. خاصة أن تاريخ الأفكار عنده هو «علم اللغات العائمة والآثار البشعة، والموضوعات الفكرية المترابطة، هو تحليل للآراء أكثر منه تحليلا للمعرفة تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للدقيقة، تحليل لأشكال التفكير، بل لأنواع العقليات(...) فتاريخ الأفكار فرع معرفي يتناول البدايات والنهايات، ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ»[2]، وهو كذلك «فرعا معرفيا تتداخل فيه المناهج والطرق، كما يغدو وصفا للدوائر المتراكزة التي تحيط بالآثار وتشدد عليها وتربط بينها وتدرجها في كل ما ليست هي»[3].

ولما كان الاختلاف بين الحفريات وتاريخ الأفكار يكمن في موضوع العمل وطريقة العمل المتبعة في الوصف والتحليل وإذا كان «المشروع الثقافي الغربي، الذي هو موضوع الاهتمام الأول لأركيولوجيا فوكو»[4]. فإن "فوكو" يؤكد أن لا شيء أبعد عنه من «السعي إلى صورة قهرية، وحيدة ذات سيادة، فأنا لا أبحث انطلاقا من دلائل مختلفة عن متابعة "روح العصر" أو الشكل العام للوعي (...) لقد درست بالتداول مجموعات خطابات، وتبينت خصوصياتها، لقد حددت لعبة القواعد والتحولات، والعتبات والبواقي (Rémanences) لقد ركبت كل ذلك، ووصفت حزمات العلاقات»[5]. لقد حاول "فوكو" أن يبين الفرق بين حفرياته وتاريخ الأفكار في هذه المقولة، ومن خلال هذه الفروقات يمكن تلخيص مبادئ حفرياته في النقاط التالية:

---

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 128.

2- المرجع نفسه، ص 127.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر: علي مقلد، مر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، (د.ط)، بيروت، لبنان، 1990،، ص 30.

5 -M. foucault, Réponse a une qustion, in Espriy, Mai, 1986, P 354.

نقلا عن: كتاب: ميشال فوكو المعرفة والسلطة لعبد العزيز العيادي، ص 17.

– حفريات المعرفة ليست مبحثا تأويليا، فهدفها تحديد الخطابات من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي لا تعتبر الخطاب يحيل إلى شيء آخر، ولا تسعى لاكتشاف خطاب آخر يتوارى وراء الخطاب، كما أنها ليست دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى، فهي ليست مبحثا مجازيا.

– لا تسعى حفريات المعرفة إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط بكيفية اتصالية الخطابات بما يسبقها أو يحيط بها، وهي لا ترصد لحظة تشكلها، أو لحظة فقدانها متانة خلقها وماهيتها، بل هدفها تحديد الخطابات في خصوصيتها وإبراز القواعد التي تخضع لها.

– لا تبحث عن صحة الآراء وفسادها.

– لا تركز حفريات المعرفة على الأثر ولا تعلي من شأنه، فهي ليست دراسة نفسية أو اجتماعية، لهذا فالأثر ليس النص الملائم لموضوعها، لأنها تسعى لتحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها أحيانا وتهيمن عليها، لهذا لا تقر حفريات المعرفة بدور الذات المبدعة واعتبارها على وجود الأثر.

– تلغي حفريات المعرفة كل تقارب بين الذات والأثر أو أي تماثل بينهما، لهذا فهي لا تهتم بما يفكر البشر وما يرون ولا تعمل على ترديد ما قيل، ولا تسعى لإعادة بريق نور الأصل، بل هي وصف منظم للخطاب وصف يجعل منه موضوعا للأركيولوجيا[1].

إن الأركيولوجيا هي وصف للخطابات باعتبارها موضوعاتها خطابات هي ذاتها ممارسات تخضع لقواعد تحددها، وتبتعد كل البعد على أن تكون تمثلات ومقاصد ذاتية، لهذا كانت أركيولوجيا المعرفة وصف للمارسات الخطابية المعرفية، لكن السؤال الذي يطرح هنا: ما مفهوم المعرفة عند فوكو؟

1– ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص ص 128–129.

## 1-3 الأركيولوجيا والمعرفية:

يرى "فوكو" أن المعرفة هي «ما بإمكاننا أن نتحدث عنه داخل ممارسة خطابية تكون من ثم متميزة، هي الميدان المكون من مختلف الموضوعات التي قد تحصل أو لا تحصل في المستقبل على صفة العلمية»[1]، فالمعرفة عنده لا تتصف بصفة العلمية البحتة، فقد تتحقق وقد لا تتحقق، لكنها مع هذا تبقى معرفة.

ولعل من أهم الدراسات التي قدمتها حفريات المعرفة والتي يمكن منها الوصول إلى التعرف على طبيعة المعرفة عند "فوكو" حفرياته حول خطاب الجنون والحمق، حيث كان ينظر إلى المجانين في العصر الكلاسيكي على «أنهم كائنات بشعة، ويمكن مشاهدتهم مقيدين في الأغلال خلف الأسوار كما لو كانوا "وحوشا" و"حيوانات"»[2]. تسجن في أماكن خاصة، ولعل المستشفى العام الذي أسس في باريس عام 1656 بمرسوم ملكي أكبر دليل على هذه المعرفة التي تم من خلالها «تخصيص موطن واحد للفقراء والعاطلين والسجناء والمجانين»[3]، ويظهر "فوكو" كيف يمكن «في حدود الأماكن المخصصة للسجن أن تسبب الممارسات الخاصة معاني إيديولوجية إضافية للجنون»[4]. ليؤكد "فوكو" أن الإيديولوجيات المختلفة لها دورها في انتاج المعرفة، هذه المعرفة التي جعلت الجنون يوصف بأنه: «نوعا من "اللاوجود" "mon-being" أو "العدم" "mothingness"، فالجنون لم يكن ينظر إليه بوصفه مرضا عقليا بقدر ما كان يعد خواء تسببه حالة الغيبوبة، إنه العقل المغيب»[5]. هذه الرؤية التي يرفضها الطب النفسي ويرى فيها «معان غريبة للغاية»[6].

---

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 175.

2- ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط01، القاهرة، مصر، 2001، ص 149.

3- المرجع نفسه، ص 148.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، ص 149.

6- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لكن الانقطاع الذي حدث بين العصر الكلاسيكي والحديث أحدث «انقطاعا أدى إلى تهاوي أساس الفكر الكلاسيكي، أدى إلى إحداث صدع شق الأساس المعرفي (epistemeِ) للعالم الغربي في الصميم»[1]. أدى إلى تغيير مهم مس الجانب المعرفي المتعلق بالجنون، ليبرز علم النفس والطب العقلي كأنواع طبية عيادية جديدة لها نظرتها الخاصة للجنون.

يتعلق عمل حفريات المعرفة بكل المعارف والعلوم باعتبارها ممارسات خطابية لها مستوياتها وعتباتها وقطائعها المتباينة، ويؤكد "فوكو" أن العلم الوحيد أو المعرفة الوحيدة التي تتصف بالعلمية المطلقة هي الرياضيات، حيث يقول: «لا يوجد بلا ريب سوى علم واحد لا نستطيع أن نتبين فيه مختلف تلك العتبات وأن نقف على ما بينها من تفاوت كتلك التي شهدناها: إن الرياضات هي الممارسة الخطابية الوحيدة التي اجتازت دفعة واحدة، عتبة الوضعية، وعتبة التنظير الابستيمولوجي، وعتبة العلمية، وعتبة الصياغة الصورية، بل إن إمكانية نشأتها كعلم افترضت أن يحضر منذ البداية ما يبقى عادة في غيرها من العلوم متبعثرا على مدى التاريخ»[2]. فكل العلوم والمعارف لها عتباتها وتبعثراتها عند "فوكو" إلا الرياضيات التي عدها أصلا وأساسا كاملا، حيث كانت «وضعيتها الأولى بمثابة ممارسة خطابية مصاغة من قبل صياغة ضرورية (...)، لذا كانت نشأتها سرا في غاية الغموض (يصعب على التحليل فهمه بسهولة، خصوصا أنها اتخذت شكل بداية مطلقة»[3]، لذلك يرفض "فوكو" أن يكون النموذج الرياضي نموذجا يحتذى به، لأنه «يجعل للتحليل التاريخي الترنسندنتالي يلغي ذاته وقد استرد حقوقه ومطالبه»[4]، كما أن النموذج الرياضي سيكون «نموذجا أصليا لميلاد وتطور سائر العلوم الأخرى، سوف يسقطنا في خطر مجانسة كل الأشكال النوعية ومماثلة كل الصور المتمايز للتاريخية

1- ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ص 151.

2- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 173.

3- المرجع نفسه، ص 173-174.

4- المرجع نفسه، ص 174.

وإضفاء صفة الوحدة والتشابه عليها، وإرجاع جميع العتبات المختلفة التي يمكن لممارسة خطاية ما أن تجتازها إلى مرحلة قطيعة واحدة»[1]. لكن ما يمكن تأكيده أن فوكو لا يشترط العلمية كأساس معرفي فهو يعتقد أن «معارف القرن السادس عشر كان يشكلها مزيج غير قار من المعرفة العقلية والأفكار المتأتية من الممارسات السحرية، ومن إرث ثقافي زادته إعادة اكتشاف للنصوص القديمة سلطات سيادة»[2].

ارتبطت أركيولوجيا المعرفة بمفهوم آخر مهم هو أصلا من إبداع "فوكو" ألا وهو مفهوم الأبستيمية.

### 1-4 الأركيولوجيا والابستيمية:

يعرف "ميشال فوكو" الابستيمية بأنها: «مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية»[3]، إنها مجموع العلاقات والروابط القائمة بين العلوم في فترة زمنية ما، يقوم الوصف الأركيولوجي بإبرازها وهي «مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام اشكال ابستمولوجية وعلوم وأحيانا منظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية إلى التنظير الابستيمولوجي والعلمية والصياغة الصورية»[4]، ويؤكد «ليست الابستيمية صورة المعرفة أو لونا من المعقولية باختراقه لأكثر العلوم تباينا وأشدها اختلافا»[5]. بل هي «مجموعة الانقسامات

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص: 174.

2 - M. foucaul T, La prose du mand, in diogéne N 53, Gallimard, Nanvier/ Mars, 1966, P 38.

نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 16.

3- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 176.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار، والتي تنشأ ثم تنحل»[1]. وفقا لما يطرأ على العقل الغربي من تغير وتجدد، لذلك كانت شكلا يسمح «بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة»[2]، لهذا عدت الابستيمية ذلك الحقل الخصب لعمل الأركيولوجيا، خاصة أنها بعيدة على أن تكون وحدة «لا لموضوع ولا لعقل ولا لعصر ما»[3]، لتبتعد عن كل أشكال المركزية والأكثر من ذلك فهي مفهوم بعيد عن مفهوم البنية عند البنيويين ومفهوم الشخصية الاساسية عند الأنثروبولوجيين «فبالنسبة للبنيويين تتحدد البنية بقواعد متعالية هي شرط إمكان التاريخ، وهي القواعد التي بمقتضاها تتم إعادة تنظيم العناصر، حيث لهذه القواعد الشكلية فعالية سببية»[4]. وهذا ما جعل "دي لوز" يلاحظ أن «فوكو يؤاخذ البنيوية على طابعها الأكسيومي الراجع إلى مستوى محدد بدقة، فهي تشكل نظاما متجانسا»[5]. يرفض التعدد والاختلاف والمغايرة، أما «الشخصية الأساسية فيحددها الأنثربولوجيون كمفهوم فاصل بين الثقافات به تتحدد درجة انتماء الفرد للكل الثقافي، وبه تقاس قدرة ثقافة ما على تثبيت معاييرها، ودمج أفرادها فهي وإن كانت تعطي الانطباع بمماثلتها لمفهوم الابستيمية من حيث أن هذه الأخيرة هي بمعنى ما، النظام المرجعي لحقبة تاريخية معينة في ثقافة ما، أو كما يقول فرنسوا فال «الابستيمية كشرط لوضع معرفي جديد»[6]، إلا أن الاختلاف بين المفهومين واضح إذ يقوم مفهوم «الشخصية الأساسية، بالأساس على وحدة ثقافية مفترضة مزيحا بذلك مفاهيم الاختلاف والصراع وتباين طرق الإجابات على الصعوبات

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص176.

2- المرجع نفسه، ص 177.

3- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 16.

4- المرجع نفسه، ص 17.

5 -G. deLeuze, faucaut LT. Ed, Minuit, Paris, 1986, P 23.

نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 17.

6- المرجع نفسه، ص 17.

والعوائق»[1]. عكس الابستيمية التي ترفض أن تكون وحدة لا لعصر ولا عقل ولا موضوع كما سبق الذكر.

رغم الجهد المبذول من قبل "فوكو" إلا أن هذا المفهوم يبقى غامضا عند البعض، حيث يؤكد "جورج كانغيلام" أن مفهوم الابستيمية مفهوما غير واضح، فهو القائل: «إنه لأمر عسير أن نكون الأوائل في إعطاء اسم لشيء ما، أو على الأقل وضع بيان وصفي للشيء الذي نقترح له اسما، لذلك لم يكن مفهوم الابستيمية تام الشفافية مع أن فوكو وضع مؤلفا كاملا لتوضيحه»[2]، ويذكر عبد العزيز العيادي أن هذا المؤلف هو كتاب الكلمات والأشياء.

الابستيمية هي «الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين ومجاله المرئي والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزع مشاكله، وقاعدة توزع أساليبه، أي فرش من الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح التي توسم من قبل كل خطاب»[3]، وهي بعيدة كل البعد على أن تكون «قاعدة معيارية أو جردا شموليا لطرق انتاج المعارف»[4]، وهي كذلك ليست البنية اللاشعورية لثقافة ما، مثلما يرى عابد الجابري الذي كتب «يمكن أن نلتمس لمفهوم "النظام المعرفي" (Epistémé) تعريفا أوليا ومجردا في العبارة التالية، النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 15.

2 -G. Canguilhem, Mont de l'homme ou épuisement du cogito, in ctitique, N 242, jnillet, 1967, O 60. نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 15.

3- برنار هنري ليفي، نظام فوكو، ص55، نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 19.

4- المرجع نفسه، ص 18.

بنيتها الشعورية»[1]. في حين يرفض العابدي هذا التعريف ارتباط اللاشعور بالذات، واعتقاده بذاتية باطنية، فهو بهذا «تواصل الاعتقاد في ذاتية باطنية وفي فائض من القول وقع كبته ويجب العمل على دفعه للبروز»[2]، حتى وإن كانت الابستيمية عند "فوكو" تبحث فيما هو ضمني وليس فيما قد يبرز عن اللاشعور.

مثلت أركيولوجيا "فوكو" حقلا خصبا للقطائع الابتستيتمولوجية التي «تقطع الطريق أمام التراكم اللامحدود للمعارف، وتوقف نموها البطيء وتزج بها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها الاختباري، ودوافعها الأصلية، وتطهرها مما علق بها من أوهام خيالية»[3]، لهذا شكلت الأركيولوجيا تحولا ابستيمولوجيا «في تناول أقاويل البشر»[4]، وأضحت «نظرية في وصف المقال كميدان مستقل»[5].

### 1-5 الأركيولوجيا في علاقتها بالجينيالوجيا:

حققت الأركيولوجيا ما كان يطمح إليه كل «المنعطف الفلسفي الكبير الذي اكتشفه فوكو ووقف على تمفصله الفريد، من حيث أنها أعطت للفلسفة (...) وثيقتها الفعلية، حفرياتها في أرض التاريخ، في المايحدث حقا، كيف أن نظاما معرفيا ما (...) (الابستيمية) لا يفسر نظاما معرفيا آخر، ولكنه يتمفصل معه، كيف أن القطائع المعرفية التي كانت تحدث (...) لا ينتج بعضها البعض الآخر، ولا يكون أحدهما أصل للآخرين أو مرجعا... ولكنها تتموقع في حيزاتها، تتلامس حدودها، تتمفصل فيما بينها، ويكون لكل

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج01، نقد العل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 37، نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 18.

2- المرجع نفسه، ص 19.

3- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 06.

4- علي حرب، مقال في الموسوعة الفلسفية العربية، ص 771، نقلا عن: زاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 92.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

منها تناهيها الخاص»[1]، وكانت «المنهج القادر على إبراز التمفصلات الخطابية وتعدديات أشكالها وآلياتها في المستويات التاريخية والأنثربولوجية والابستيمولوجية، إنه منهج الأركيولوجيا الجينيالوجيا أو الجينيالوجيا- الأركيولوجيا، وهو المنهج الذي لا يكتفي بالوصف أو التحليل، لكن مهمته هي أن يبرز أن يكشف التمفصلات الخطابية لا أن يحكم ولا أن يؤول»[2].

ولعل ما يتصف به منهج "فوكو" أنه «يرفض صفة العلم والعلمية، لأنه يترك ذاته حرا لتأتي ممارسة حرة كذلك، فهو يخترق حدود التصنيفات كلها، ويكتشف فيها عن كل ما يمكن أن يؤلف وثيقة أو مشروع وثيقة لاستنباط النشاط الخطابي لكل من إرادة المعرفة مضاعفة بإرادة القوة»[3].

تأثر "فوكو" تأثرا كبيرا بأفكار "نيتشه" ويتضح هذا في استعانته بالجينيالوجيا النيتشوية في حفرياته، والسبب في هذا أن الجينيالوجيا لا تهمل «عامل الزمن بل يلتقيه عبر فعالية التكوين، إذ أن استعادة تاريخ الابستيمية إنما يجعلنا نقف على نمطها الخاص في التكوين، وفي الوقت ذاته فإن المنهج من حيث أنه أركيولوجيا يستكشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها هذه الابستيمية في موضعها»[4]، لهذا فإن «العمق الزمني الذي يوفره تفكيك تاريخ التكوين يناظره ويتكامل معه عمق الحفرية في تربتها الخاصة، فهذا العمق الآخر الزماني يضمن للابستيمية إظهار محايثتها الملتحمة كحيز داخل/ ومع شبكة ذاتها الراهنة المؤلفة من تضافر وتنافر إرادتي القوة والمعرفة في لحظة تاريخية معطاة»[5].

1- مطاع الصفدي، الحداثة البعدية، من كتاب الكلمات والأشياء، ص 18.

2- المرجع نفسه، ص 07.

3- المرجع نفسه، ص 08-09.

4- المرجع نفسه، ص 11.

5- المرجع نفسه، ص 11.

لذلك فإن «العمق التحفيزي سواء اتجاه إلى عمق التكوين التاريخي للابستيمية، أو اتجاه إلى شبكة الحيز الموضوعي والانتشاري لموقع الابستيمية من باقي الأنساق المعرفية في هذه الشبكة إنما يفرض نظامه الخاص، فهو المنوط به وحده أن يقع= مع الشيء لا قبله ولا تحته»[1]. ومن الضروري التشديد على «صفة الإبراز في ممارسة الجينيالوجيا-الأركيولوجيا، لفصلها عن أفعال التحليل والتأويل التي ألفتها المنهجيات الفلسفية والعقلانية بصفة عامة، ومنها الرياضية والطبيعة، لأن الإبراز يعني عدم مبارحة ساحة الممارسة الأركيولوجية والإتيان بكل ما تحويه حفرياته دون إضافة فوقية أو جانبية»[2].

ما يميز الفلسفة أركيولوجيا في فكر "فوكو" المابعد حداثوي هو اختلافها «مع/ عن ذاتها، وتدخل الكتابة الفلسفية نفسها في منعطف الخارجانية (...) وبصورة ما تغدو هذه الكتابة شفافية، أي أنها قادرة دائما على تشفيف أدواتها التي تستخدمها هي ذاتها في تشفيف موضوعاتها، فأن تكون الكتابة شافة عن نفسها فيما تكتبه عن سواها، فذلك حتما نسف الحواجز واختراقها أمام النص المختلف»[3].

وهذا ما فعله "فوكو" عندما «حول فكر الحداثة البعدية إلى منهجية مضادة لذاتها تماما، على أن يفهم موقع التضاد باعتبار أن الأركيولوجيا وإن سلكت مسلك المنهج إلا أنها تنكر على ذاتها كل المواصفات التقليدية التي تضفي عادة على المنهج وتوصف به آلياته»[4]. والأكثر من هذا فإن «الأركيولوجيا ليست آلية حيادية ليست ممارسة من جانب يقع على جانب آخر من الفكر على الواقع، لكنها مما يحدث عنه، إنها ممارسة الما يحدث

1- مطاع الصفدي، الحداثة البعدية، من كتاب الكلمات والأشياء، ص 18.

2- المرجع نفسه، ص 10.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 09.

عندما يتاح للمتناهي فيه أي يظهر كما هو، عندما يكون هو وثيقة كينونته، ينتزع من نسيج اللغة ويحمل على الكلام أن يقول كلامه»[1].

ولعل ما جعل "فوكو" يستعين بجنيالوجيا "نيتشه" أن الجينيالوجيا تتنافى والطريقة التاريخية التقليدية، كما أنها لا تبحث في الجوهر الثابت، ولا في القوانين الأساسية، ولا عن الغائيات الماورائية، بل تبين الانقطاعات والفواصل، فهي لا تهتم بالتطور والتقدم، بل تبين التكرار، كما أنها لا تهتم بالعمق بل بالسطح، بالتفاصيل الصغيرة، وبالانتقادات عديمة الشأن[2]. بالإضافة إلى هذا فالجنيالوجيا النيتشوية فلسفة نقدية هدفها إعادة النظر أو التشكيك في كل القيم الراسخة في الثقافة الغربية، كما أنها «تساؤلات عن أصل الأحكام والقيم الأخلاقية، مثل الخير والشر وعن الظروف التي يبتدعها الإنسان فيها، وعما تخفيه في حقيقتها»[3]. لذلك كانت الجينيالوجيا منهج "نيتشه" الذي يتوخى به الكشف عن أصول القوة والإرادة، أو أصل الحقيقة[4].

لهذا يؤكد زاوي بغورة أن استعانة "فوكو" بجنيالوجيا "نيتشه" كانت لدواعي علمية وتاريخية، أما الدواعي العلمية فتتعلق بجملة المشاكل العلمية التي لم تستطع الأركيولوجيا مواجهتها، خاصة قضية المعنى، أما العامل التاريخي فيتعلق بأحداث 1968 وما خلفته من قضايا خاصة قضية السلطة بجميع أشكالها، والتي عجزت الأركيولوجيا عن مناقشتها، وذلك بسبب انغلاقها على الوصف والتحليل بعيدا عن التفسير والتأويل، فكانت مقولة "فوكو" الآتية خير دليل لتبرير رأيه، يقول فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجنيالوجي نوع من التناوب والتآزر والتكامل، إن الجانب

1- مطاع الصفدي، الحداثة البعدية، من كتاب الكلمات والأشياء، ص 15.

2- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 129.

3- عبد الرزاق بلعقوز، نيتشه ومهمة الفلسفة، قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 22010، ص 55.

4- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 126.

النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطاب وتلفيفه، كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به (...) في حين أن الجانب الجنيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب، إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض من سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[1].

يبين "فوكو" من خلال هذه المقولة ضرورة تكامل الأركيولوجيا مع الجنيالوجيا النيتشوية فإذا كانت الأركيولوجيا وصفا يهتم بإبراز كل أشكال المنظومات التي تلف الخطاب وتغلفه خارجانيا وأو برانيا فإن الجنيالوجيا تبحث في القوة الفعلية التي شكلت سلطة منتجة أو موجدة لهذا الخطاب، خاصة أن "ميشال فوكو" يدرك جيدا أن «المحرك الوحيد للمعرفة ليس هو العقل، إنما هي القوى المتصارعة، فليس العقل وحده الذي ينتج المعرفة، إنما السلطة تنتجها كذلك، إذ لا يضع أي حائل يفصل بينهما طالما أنه لا توجد علاقات سلطوية، دون أن تدخل في علاقة مع حقول المعرفة، كما أن المعرفة تفترض علاقات سلطة وقوة»[2].

وبما أن الثقافة الغربية عند "فوكو" ليست فقط مقولات الحداثة والتنوير من حرية وعدالة ومسؤولية وفردانية وحقوق للإنسان، بل هي كذلك ما تنطوي عليه هذه المقولات من تحكم وانضباط ورقابة صارمة على سلوك الأفراد وعلى الممارسات الاجتماعية والخطابية، لهذا كان تركيز "فوكو" كبيرا على هذه الأنظمة الرقابية التي امتدت سلطتها «لتشمل الممارسات الخطابية، فقد غدا الخطاب مدار اهتمام السلطة، لهذا خضع للرقابة والتحكم والسبب أن الأنظمة السياسية في أوروبا قد استشعرت ما تشكله الخطابات من

1- الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة فوكو، ص 126.

2- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ص 97.

تهديد لها، حيث تتحول إلى قوى للتحرير والثورة على الواقع الذي أنتجته، وتمكين الذوات المقهورة من اكتساب الوعي لأجل تجاوز وضعها الاستلابي ومن أجل الانعتاق من سيطرة هذه المنظومات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية»[1].

لذلك كان هدف أركيولوجيا "فوكو" المنقحة بنكهة "نيتشوية" –الجنيالوجيا– اختراق المشروع الثقافي الغربي الرسمي في تاريخه وأسسه، هذا التاريخ الذي كتب نفسه بنفسه واستبعد كل ما عداه، ومن هنا كان سعيها للحفر في «ضواحي هذا التاريخ المستبعدة، وثناياه المنطوية على ذاتها، والممنوع نشرها دائما، تعثرات ذلك التاريخ، انقطاعاته، وتبعثراته حوله، وحتى داخل شبكياته المتراصة والمحبوكة جدا»[2]. فعملت على إبراز خبايا هذا المشروع الذي استطاع أن يثبت في «وعي طبقاته الحاكمة عقائديا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا أن عقلانية الممارسة فعليا هي العقل، كذلك غرس في وعيها أن تاريخه هو تاريخها الحقيقي وحده، كما هو تاريخ الإنسانية التي تمثلها إسنانوية هذا المشروع وحدها من دون سواها»[3]. فكان التشكيك في هذه الأسس منطلقا لإركيولوجيا "فوكو" التي اهتمت بإبراز ووصف كل ما يتعلق بهذا المشروع الثقافي الغربي من وثائق وأرشيف وخطابات.

*** الوثيقة:**

يتعلق مصطلح الوثيقة بكل ما هو تاريخي، حيث تعتبر الوثيقة «تلك المادة الخام التي يسعى من خلالها إلى استعادة ما صدر عن الناس من أقوال أو أفعال، واسترجاع ما ولى ولم يترك سوى أثرا يلزم اقتفاؤه»[4]. للوصول إلى شيء ما، إنها ذلك الصوت أو

1– لونيس بن علي، إدوار سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ص 96.

2– مطاع الصفدي، الحداثة البعدية، من كتاب الكلمات والأشياء لميشال فوكو، ص 13.

3– المرجع نفسه، ص 14.

4– ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 08.

تلك اللغة «لغة صوت لاذ الآن بالصمت مخلفا أثرا هشا»[1]، لذا فالوثيقة هي مادة عمل المؤرخ وضالته التي يعمل على استنطاقها لمعرفة أسرار وحقائق الماضي بهدف إعادة بناء الماضي، فلقد استنطق المؤرخون الوثيقة و«طرحوا بصددها تساؤلات فسألوها لا عما تريد أن نقول فحسب، بل وعما إذا كانت تقول الحقيقة فعلا، وبأي حق تدعي ذلك، وما إذا كانت تقول الصدق أم تزيفه»[2]. ويعتبر التاريخ كل مادة أو اثر أو قاعدة، أو نصوص، أو سجلات أو حكايات، أو مؤسسات، أو تقنيات... الخ، وثيقة تستحق الفحص والدراسة، وهي أيضا مجال للوصف الأركيولوجي الذي يعتبر الوثيقة مادة التاريخ الذي «يبحث في تكوين ونشأة السلاسل وتحديد عناصرها، وتعيين حدودها، وإبراز العلاقات التي تميزها وتحديد العلاقات التي تربط بين السلاسل»[3].

*** الأرشيف:**

يعرف "ميشال فوكو" الأرشيف بقوله: «أعني بالأرشيف أولا جملة الأشياء التي قيلت في ثقافة ما، وعني الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها، وباختصار: كل هاته المجموعة المنطوقة التي صنفها الناس واستغلوها في تقنياتهم ومؤسساتهم ونسجوا سداها من وجودهم وتاريخهم»[4]، ويزيد "فوكو" التوضيح من خلال شرحه لجملة الأشياء، فهو يرى «أن الأرشيف لا يعني النصوص فقط (Textes) ولا الوثائق (Documa,ts)، ولكن جملة القواعد المحددة في ثقافة ما لظهور أو ضياع المنطوقات، فالمنطوقات هي الوحدات المركزية الأركيولوجية، في صورتها المادية والوضعية، لذلك فهي أحداث خطابية وليست وثائق لها معنى خفي أو

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 198.

2- المرجع نفسه، ص 08.

3- المرجع نفسه، ص 10.

4- المرجع نفسه، ص 198.

قواعد بنائية، إنها آثار ونصب (Monuments) بالمعنى الذي يعطيه "كونغليم" لهذا اللفظ»[1].

يفرق "فوكو" بين الوثائق –مادة التاريخ– والأرشيف الذي هو عنده مجموعة القواعد والأسس المنتجة للمنطوقات، والمنطوق عنده أو ما يعرف بـــ "العبارة" في ترجمة سالم يافوث في حفريات المعرفة هو «ذرة الخطاب، وحدته الأولى وعنصره الأخير، يتماثل مع الجملة والقضية والفعل اللساني، ويختلف عنهم، يقول فوكو: (فقد استخدمت في مناسبات عديدة لفظ منطوق، إما لأشير به إلى عدد من المنطوقات...) ولأميزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات (مثل ما يتجزأ الجزء من الكل)، ويبدو المنطوق لأول وهلة كعنصر أخير، أو جزء لا يتجزأ قابل لأن يستقيل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له (...) المنطوق أبسط من الخطاب»[2]، لهذا فالمنطوق جزء من الخطاب يمكن أن يستقل بذاته لكنه ليس الجملة وليس القضية وليس الفعل اللساني، لكنه يماثلها.

**2– مفهوم الخطاب:**

تحتفظ المفاهيم بترسانة هائلة تعكس تراكمات وتاريخ وتقاطعات هذه المفاهيم وحقول استخدامها، هذا ما يجعل مجال الاحتمالات وفيرة في هذه المعاني التي يتم اكتشافها من اي مفهوم من المفاهيم، فسبل الاكتشاف تنفتح على ممكنات هائلة تقطع السبيل على التسليم الإيقاني[3]، «لذا ينبغي من أجل رفع القراءة إلى مرتبة تجعلها فنا من الفنون أن يمتلك المرء قبل كل شيء تلك الملكة التي طمسها النسيان طمسا تاما (...) تلك الملكة تقتضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة لا أن تكون له طبيعة «الإنسان

1– زاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص 114.

2– المرجع نفسه، ص 95.

3– ينظر: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 07.

الحديث أعني بها ملكة الاجترار»[1]، هكذا كان "فوكو" من ضمن الفلاسفة الذين امتلكوا هذه الملكة باعتبار أن ما بعد الحداثة لم تكتف بتجاوز الحداثة، وإنما عملت على اجترارها من أجل اجتثاث جذورها ليخلق "فوكو" فوضى في العالم المفاهيمي ويبدع في أغوار هذا البحر المفاهيمي الذي تشكل تاريخيا.

لذلك يبقى ميشال فوكو دائما الفيلسوف المبدع الذي تخرج مفاهيمه عن دائرة مسار الفكر والفلسفة التقليدي، لذلك تنطبق عليه مقولة دي لوز سابقة الذكر حول الفيلسوف الذي يبدع داخل نظام المفاهيم.

من خلال هذه الرؤية نكتشف ولع "دي لوز" بالجدة والإضافات والمختلف والمتكر وهذا ليس بعيدا عن الممارسة الفوكوية، فهذه الميزة "التجديد والمختلف" نجدها حاضرة عند فوكو.

### 2-1 الخطاب عند فوكو:

لقد شكل مفهوم الخطاب واحدا من المفاهيم التي تناولها "فوكو" وفق رؤية مغايرة ومنهجية مغايرة وهذا ما أكده "علي حرب" حيث يقول: «وهذا التحول الابستيمولوجي في تناول أقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي "ميشال فوكو»[2]، ليزيد "رامان سيلدن" تأكيد تغير مفهوم الخطاب مع "ميشال فوكو" حيث يقول: «أما فوكو فإنه يتناول الاستراتيجيات التي يستخدمها المؤلفون لإضفاء معنى على التاريخ بوصفها مجرد لعبة نصية، بل يتناولها بوصفها خطابات تنتج داخل عالم فعلي من طرف القوة، فالقوة يتم الوصول إليها بواسطة الخطاب، سواء في السياسة أو الفن أو العلم، والخطاب هو عنف

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 07.

2- علي حرب، مقال في الموسوعة الفلسفية، ص 771، نقلا عن: زاوي بغورة، مفهوم الخطاب، ص 92

تمارسه على الأشياء، أما دعاوى الموضوعية وزائفة دائما إذ ليس هناك خطابات "صادقة" بالمعنى المطلق، بل إن كل ما هناك خطابات قوية بدرجة أو بأخرى»[1].

إذا كان قول "علي حرب" يبين تغير مفهوم الخطاب عند "ميشال فوكو"، حيث لم يعد الخطاب مجرد أقاويل بشرية مرتبطة بذوات وأوعية فإن للخطاب وجود وكيان معين يرتبط تكونه بشروط وأنظمة تتباعد في تشكله، حيث أصبح للملفوظ علاقة وطيدة بغير الملفوظ، ويزيد "رامان سيلدن" هذا التأكيد عندما يبرز دور القوة أو السلطة في انتاج الخطابات، حيث يؤكد أن كل خطاب منتج موجود بفعل صراع القوة، قوة تشكل سلطة تخضع الخطاب، ولعل هذين القولين يوضحان التغيير الكبير الذي مس مفهوم الخطاب في فلسفة "فوكو" فكما تغير مفهوم التاريخ ومفهوم الأركيولوجيا عنده تغير مفهوم الخطاب فقد كان الخطاب «عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا، أو عملية مركبة من سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض»[2].

ومع تعريف اللسانيين للخطاب كون «الخطاب تواصل لغوي ينظر إليه باعتباره عملية تجري بين متكلم ومستمع، أو تفاعل شخصي يحدد شكله غرضه الاجتماعي»[3] وغيرها العديد من المجالات والرؤى التي عالجت الخطاب وقامت بتعريفه كل حسب نظرته، وفي خضم كل هذه التعريفات المتباينة حول مفهوم الخطاب، وكل هذه الرؤى المختلفة، إلا أن "فوكو" ورؤيته المغايرة في الحقيقة لهم تضيق من المفهوم الواسع للخطاب، وإنما زادته تراكما وتقاطعا، ويقول "ميشال فوكو": «بدلا من أن أضيق من المعنى الفضفاض والواسع للفظ "خطاب" أعتقد أني ضاعفت وأكثرت من معانيه، فهو أحيانا يعني الميدان العام لمجموع العبارات، وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من العبارات

1- رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 156.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتب المصري، القاهرة، 1978، ج01، ص 204.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها»[1].

إن إلحاح "فوكو" على خصوصية الخطاب واستقلاليته النسبية وكيفية ممارسته مكنت "فوكو" من تخطي السلطة المنسوبة إلى الذات، حيث يقول: «فالخطاب ليس وعيا سكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، ليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلمها بل هو عبارة عن ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع»[2]. إن محاولة التخلص من المركزية المنسوبة للذات المتكلمة منحت الخطاب أشكالا خصوصية تنصب في ممارسات معينة، فقد أعلن "فوكو" في "الكوليج دي فرانس" أنه «أفضل أن أكون فجوة رهيفة في مجراه العرضي ونقطة اختفائه الممكنة»[3]. فهنا يلغي "فوكو" كل مركزية للذات المؤسسة أو المتكلمة ليكون الخطاب فضاء واسعا يتربع على مواقع متباينة «فالخطاب ليس موقعا تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة»[4].

«إنه الخطاب كساحة للفعل والصراع والرغبة إنه فضاء للانتشار والتواتر والتوزع، مما يجعله مسرحا للاستثمار واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي لا بحثا عن معنى خفي يظهره التعليق والتأويل ولا عن قيمته مسكوت عنها، نفكك آليات كبتها فنسحبها للنور، ولا عن صمت يلغه ويحيط به»[5].

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 07.

2- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو السلطة والمعرفة، ص 20.

3- المرجع نفسه، ص 20.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فالملاحظ أن الخطاب امتاز بالعديد من المصطلحات الفضفاضة التي جعلت منه مجالا واسعا للالتقاء العديد من الحوادث وفق استراتيجية معينة، «فالخطاب هو سلسلة منتظمة متميزة من الحوادث»[1].

إن هذه الخصوصية الممنوحة للخطاب تجعل تحليل ملفوظاته المكونة له بما هو تحليل تاريخي: «لا يفتش في الأشياء المقالة عما تخفيه، وعما قيل فيها ورغما عنها وعن اللامقال الذي تحجبه بل يبحث عن شروط تكويناتها وقوانين بنائها وعلاقات توزعها وكيفية عملها ودلالة ظهور غيرها»[2].

فالتحليل التاريخي للخطاب بما يحمله من مدلولات جديدة مغايرة فرضت نفسها هو تحليل يعلن عن التجرر والتخلص من ربقة المدلولات الأربعة التي سيطرت على التاريخي التقليدي فلم تعد مهمة التحليل التاريخي للخطاب مهمة في البحث عن الدلالة أو الأصالة أو الوحدة أو الإبداع، وهي مدلولات سيطرت في الحقيقة على التاريخ التقليدي وعلى مساره.

«فإن المدلولات التي تفرض نفسها الآن لم تعد مدلولات الوعي والاستمرارية (مع مشاكل مرتبطة بها كمشاكل الحرية والعلية) لم تعد أيضا هي مدلولات العلامة والبنية بل إنها مدلولات الحدث والسلسلة، بجانب لعبة المدلولات التي ترتبط بينها مدلولات الانتظام والعرضية، وعدم الاتصال والتقنية والتحول»[3].

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو السلطة والمعرفة، ص 20.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 30.

## 2-2- إجراءات إخضاع الخطاب:

لقد شكلت العديد من الإجراءات الكبرى التي شكل تضافرها وتناوبها صروخا تسهر على إخضاع الخطاب وتعمل جاهدة وبوفاء لرسم حدود الخطاب ومراقبته، حيث يقول فوكو: «إنني على بينة أنه من باب التجريد الفصل بين طقوس الكلام وجمعيات الخطاب والمجموعة المذهبية والتملكات الاجتماعية (...) ففي أغلب الأحيان يرابط أحدهما الآخر كما أنها تشكل أنواعا من الصروخ الكبرى التي تضمن توزيع الذوات المتكلمة على الأنماط المختلفة للخطابات وتؤمن تملك الخطابات لبعض أصناف الذوات»[1].

فهذه الإجراءات التي شكل تظافرها صروخا تعمل وفق ازدواجية من حيث أنها تعمل على توزيع وتعيين الذوات التي لها الحق في إعلان الخطاب، كما أنها تسهر على تمليك الخطابات إلى ذوات مختصة في كل نوع من الخطابات.

«فجمعيات الخطاب تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئيا، وظيفتها هي الحفاظ على الخطابات وتداولها أو انتاجها، لكنها تفعل ذلك لكي تجعل هذه الخطابات تتداول في مجال مغلق ولئلا توزعها إلا وفق قواعد مضبوطة وبدون أن يؤدي هذا التوزيع نفسه إلى تجريد أصحابها منها»[2].

فجمعيات الخطاب تسهر هي أيضا على المحافظة على الخطاب وتوزيعها وفق دستور ينص ويسيطر على هذا التوزيع ويحفظ تمليك الخطابات لأصحابها، لكن لماذا هذا الإخضاع الذي يتعرض له الخطاب؟ وفي أي مرحلة من مراحل نشوءه يتم فيها إخضاعه؟

يوضح فوكو قائلا: «غير أنه يبدو لي أن نوعا من الخوف يختفي وراء هذا التقدير الظاهري للخطاب وتحت هذا الحب الظاهري للوغوس، إن كل شيء يجري كما لو أن

1- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 24.

2- المرجع نفسه، ص 21.

أشكالا من المنع والسدود والعتبات والحدود، كانت قد هيئت بشكل يمكن معه السيطرة بشكل جزئي على الأقل على التكاثر المفرط للخطاب، وعلى نحو يتم فيه التخفيف من جزئه الخطير، وبحيث يتم تنظيم فوضاه حسب أوجه تخفي في ما هو قابلية للمراقبة، كل شيء يجري كما لو أنه أريد محو حتى علامات ظهوره نفسها ضمن ألاعيب الفكر واللغة، يوجد في مجتمعنا وفي كل المجتمعات الأخرى كما أتصور لكن حسب أوجه وتقطيعات مختلفة، خوف عميق من اللوغوس، نوع من الخوف الأصم ضد هذه الأحداث وضد هذه الكتلة من الأشياء والمقولة، وضد انبثاق هذه المنطوقات كلها، وضد كل ما يمكن أن يكون فيها عنف وتقطع، وقدرة على المصارعة، ومن فوضى أيضا، ومن خطورة ضد هذا الدور الضخم المتواصل والمختلط للخطاب»[1].

ففي كل المجتمعات يتم وضع آليات وعتبات وسدود نشأ مع منشأ الخطاب وتحد من تكاثره المفرط وتحد من قدرته على المصارعة، فالخطاب ينشأ وهو محفوف بآليات إخضاعه.

«إذا أردنا لا قول محو هذا الخوف بل تحليله ضمن شروطه، ضمن لعبته وآثاره، فإنه يلزم على ما أعتقد، اتخاذ قرارات ثلاثة يقاومها فكرنا اليوم (...) إعادة النظر في إرادتنا للحقيقة إعادة طابع الحدث للخطاب وأخيرا رفع سيادة الدال»[2].

لأنه «سواء كان الخطاب إذن ضمن فلسفة الذات المؤسسة أو ضمن فلسفة التجربة الأصلية، أو ضمن التوسط الشمولي، فإنه ليس إلا لعبة، لعبة كتابة في الحالة الأولى ولعبة قراءة في الحالة الثانية ولعبة تبادل في الحالة الثالثة، وهذا التبادل، وهذه القراءة، وهذه الكتابة لا تستعمل أبدا إلا العلامات، فالخطاب يلغي نفسه إذن في واقعه الحي بأن يضع نفسه في مستوى الدال»[3].

1- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 28.

3- المرجع نفسه، ص 27.

## 2-3 الخطاب والأحداث الخطابية ومبدأ عدم الاتصال:

إذا كان من الضروري معاملة الخطابات كمجموعة من الأحداث الخطابية فإن: «الحدث ليس مادة ولا عرضا ولا كيفية ولا سيرورة، إن الحدث لا ينتمي إلى فئة الأجسام ومع ذلك فهو ليس لا ماديا إنه يصبح ذا مفعول، إن له موقعه وهو يقوم في العلاقة وفي التواجد والتشتت والتقاطع، والتراكم وفي انتفاء العناصر المادية، إنه ليس حركة صادرة عن جسم وليس خاصية جسم، إنه يحدث كنتيجة لتشتت مادي وضمنه، لنقل بأنه يتعين على فلسفة الحدث أن تتقدم في اتجاه يبدو متناقضا عند النظرة الأولى وهو اتجاه القبول بمادية ما ليس جسيما»[1]، فالحدث الخطابي هو حصيلة حاصل متراكم ذو طابع مادي،فهو مادي لكنه ليس جسيما في موقع يتعين للحدث المكونة من التشظي.

إن مبدأ عدم الاتصال الذي يحظى به الحدث: «ومن جهة أخرى إذا كان يتعين معاملة الأحداث الخطابية تبعا لسلاسل متجانسة، لكنها غير متصلة فيما بينها، فما هو الكيان القانوني الذي يلزم إعطاؤه لعدم الاتصال هذا؟ إن الأمر لا يتعلق بطبيعة الحال لا بتعاقب الزمن ولا بتعدد الذوات المفكرة المختلفة إنه يتعلق بالتوقعات التي تكسر اللحظة وتشتت الذات على العديد من الوضعيات والوظائف الممكنة»[2]. فمبدأ عدم الاتصال يدخل اللحظات والذوات من أجل تشتيت اللحظات والذوات والقضاء على الانسجام والتواصل والاستقامة وتحويلها إلى صيرورة متحولة غير متعاقبة في خط مستقيم والقضاء أيضا على مركزية الذات وأحادية الوظيفة وتشتيتها على العديد من الوظائف، وهذا ما نجده في فترة ما بعد الحداثة، حيث غابت كل مركزية وانتشر اللانسجام والفوضى.

1- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 31.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يمكننا القول «أن عدم الاتصال كهذا يلحق أصغر الوحدات المعترف بها تقليديا أو بالأقل عرضة للنتائج أي الذات والوضعية، كما أنه يبطل قيمتها وراء الذات واللحظة، وبمعزل عنها يتعين أن نتصور بين هذه السلاسل الغير متصلة علاقات لا تنتمي إلى نظام التعاقب (أو التآني) ضمن وعي واحد (أو العديد منه) يلزم أن نعد خارج فلسفات الذات والزمن نظرية للانتظامات النسقية غير المتصلة»[1].

**2-4 الخطاب والسلطة:**

«لا يفهم فوكو بالسلطة بأنها مجال عام تتجلى فقط في أجهزة كالدولة أو القانون، كما أنه لا يوجد شكل واحد للسلطة، بل هناك سلطات جزئية تنتشر في الجسم الاجتماعي، أطلق عليه مصطلح (البنيات الصغرى للسلطة)، ويعني بها أن السلطة ليست جوهرا، بل هي علاقة قوى غير متكافئة، بحيث لا تكون وليدة طبقة أو عامل اقتصادي أو اجتماعي معين بل وليدة سلطات جزئية»[2].

إن هذا الوصف المفصل للسلطة هو وصف ينأى عن التعريف المعمم للسلطة ففوكو لا يختزل السلطة إلى ذات مؤسسة أو عامل اقتصادي أو اجتماعي وإنما ينظر إليها كعلاقة قوى متصارعة.

ومن هنا كانت «السلطة لها بنيات صغرى وظيفتها مراقبة الأفراد في فضاءات أصغر، إذ بعد أن توسعت المجتمعات وتزايد عدد الأفراد صار من الصعب للدولة أن تراقب كلية المجتمع ولذا فإن المؤسسات الصغيرة مثل الأسرة والمدرسة والسجن

1- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 31.

2- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟)، دراسة نقدية، ص 99.

والمستشفى والكنيسة...الخ تؤدي وظيفة مراقبة الأفراد وتنشئهم على احترام القانون وعلى الانضباط وتشكل وعيهم على منظومة محددة من القيم»[1].

فالبنيات الصغرى للسلطة ذات وظيفة تربوية، تعمل على تسييس الفرد في الجسم الاجتماع عبر تلقينه وتدريبه على جملة من القيم التي تجعله تحت سلطة ولكن رغم هذا التسييس والحرص الكبير على إخضاع الذات إلا أن تواجد السلطة يفرض تواجد سلطة مقاومة لها، ومن طبيعة هذه الأمور أنها تتجلى من داخل السلطة ذاتها لتعرف كطرف آخر من العلاقات السلطوية، يقول فوكو: «إنه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، وإنه مع ذلك أو بالأحرى من جراء ذلك لا تكون هذه المقاومة أبدا في موقع خارجي بالنسبة إلى السلطة»[2].

لذا فالسلطة من هذا المنظور وحرصا على تواجدها لا تعمل وفق آلية القمع «ولا تلجأ إلى القسر والإكراه فقط بل تستعمل وتستثمر الأعراف والمقدس والطقوس والاحتفالات لتؤمن استمرارها وتحدد دورها في المجتمع فهي تستعمل جملة من الرموز المعبرة عن وجهها المزدوج في بحثها عن الوحدة الداخلية في التصدي للمخاطر الخارجية القائمة أو المحتملة»[3].

فالسلطة في محاولاتها للسيطرة تبرز كيف أن الخضوع لها يؤمن وحدة والاستقرار من أجل القضاء على هذه المقاومة لأن السلطة تدرك أنه «بقدر ما يخضع الأفراد لقوانين المجتمع والأعراف الاجتماعية والأخلاقية بالقدر الذي يحرك ذلك فيهم قوة مضادة، تهدف إلى مقاومة الضغوطات التي تفرضها عليهم السلطة، بحثا عن أفق مغاير، ودفاعا عن

1- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى الرواية الكولونيالية (كيف تؤسس للوعي النقدي؟)، دراسة نقدية، ص 99.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 47.

إرداتهم»[1]. تخلق نوعا من المقاومة وردة الفعل خاصة أن: «السلطة تبحث عن شرعيتها أي الاعتراف بها ومعرفتها والتعرف عليها، بل أيضا بتجسيدها وممارستها، بتوازنها، واختلالها بمرونتها وعنفيتها بتخفيفها وتجليها في صلب العلاقات»[2].

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 99.

2- المرجع نفسه، ص 46.

# الفصل الثاني

## نشر الاستمارة في دوار أولاد بوعزة

## سعيد من خلال أركيولوجيا فوكو

مرت العلاقات بين أوروبا والشرق بمراحل مختلفة على مر العصور، حيث كان الشرق دائما يمثل مصدر معرفة وإلهام لأوروبا، لذا كانت أوروبا دائمة التحرك نحو الشرق، تكتشفه وتستلهم وتستفيد منه، ولما كان الشرق موضوع الدراسة والاكتشاف ظهرت معارف وعلوم كثيرة هدفها اكتشاف الشرق، وكان الاستشراق أهم هذه المباحث والعلوم التي جعلت الشرق موضوع دراستها.

فما هو الاستشراق؟ وما هو الدور الذي لعبه في تشكيل الشرق؟ وما طبيعة السلطة التي شكلها في معرفة الشرق؟ خاصة أن هناك من يعتبر الاستشراق مدخل الغرب إلى الشرق.

## 1- مفهوم الاستشراق:

### 1-1 تعريف الاستشراق:

الاستشراق علم يهتم بدراسة عالم الشرق والبحث فيه فهذا "رودي بارت" يرى أن «الاستشراق يختص بفقه اللغة خاصة وهو يرى أن كلمة استشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[1]، ومن هنا كان الاستشراق علما متخصصا يهتم بكل ما له علاقة بعالم الشرق، والمقصود بالشرق هنا الشرق الجغرافي الذي يظم العالم الإسلامي والعربي، والهند والصين وغيرها من دول آسيا وإفريقيا الواقعة شرق أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، لذلك فإن «الاستشراق يقصد به اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، وكان يقصد به في العصور الوسيطية دراسة اللغة العبرية لصلتها بالدين، ودراسة العربية لعلاقاتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق

1- سهام ربيع عبد الله، الاستشراق، الموسوعة السياسية للشباب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، مصر، 2007، ص 09.

من أدناه إلى أقصاه مغمورا بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء العلم والمدنية، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقا في غياهب الجهل والتخلف»[1]. لهذا يمكن القول أن الاستشراق مجال علمي قديم النشأة، حيث كان ظهوره في القرون الوسطى «ويعتبر الغرب المسيحي أن الاستشراق قد بدأ وجوده الرسمي بالقرار الذي اتخذه مجلس الكنائس في مدينة فيين الفرنسية بإنشاء سلسلة من كراسي الأستاذية للغات العربية واليونانية والعبرية والسريالية في باريس وأوكسفورد وبولونيا وآقينيون وسالامانكا»[2].

لقد قام الاستشراق منذ نشأته الأولى على أساس أنه «مجال دراسي يقوم على وحدة جغرافية وثقافية ولغوية وعرقية تسمى الشرق»[3]. ويأخذ البعد الديني أهمية كبيرة في الدراسات الاستشراقية التي يقوم بها الغرب، لذلك كان الاستشراق «ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضاراته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، وقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما»[4]. لذلك نجد العديد من التعريفات التي ركزت على البعد الديني في تحديدها لمفهوم الاستشراق، حيث يعرفه أحمد عبد الحميد غراب بقوله: «دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون –من أهل الكتاب بوجه خاص– للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب عقيدة، وشريعة وثقافة وحضارة، وتاريخا، ونظما وثروات وإمكانيات (...) بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه وفرض التبعية للغرب

1– سهام ربيع عبد الله، الاستشراق، الموسوعة السياسية للشباب، ص 09.

2– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2006، مصر، ص 110.

3– المرجع نفسه، ص 110.

4– سهام ربيع عبد الله، الاستشراق الموسوعة السياسية للشباب، ص 07.

عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي»[1].

يؤكد أحمد عبد الحميد غراب أن الاستشراق ليس إلا تلك الدراسات الأكاديمية التي تدعي العلمية والموضوعية، هدفها تقديم رؤية خاصة عن كل ما يتعلق بالعالم الإسلامي من طرف الغرب المسيحي، ويشدد على اهمية الجانب الديني في هذا الشأن، ليكون الاستشراق ذلك العلم المزعوم الذي يهدف إلى ضرب الدين الإسلامي والتشكيك فيه، ويشاطره مازن مطبقاني هذا الأمر حيث يعرف الاستشراق بقوله: «هو كل ما يصدر عن الغربيين والأمريكيين من انتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة والشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط وماروניين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربي، ويلحق به ايضا ما ينشره الباحثون المسلمون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيرا من أفكار المستشرقين»[2]، ليزيد في تعريفه كتابات الباحثين المسلمين المتأثرين بكتابات المستشرقين.

ولما كان الاستشراق تيارا فكريا أو علما يهتم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق خاصة الشرق الإسلامي من قبل الغرب، فإنه تعبير صريح عن اهتمام الغرب بالشرق ودلالة على الصراع الحضاري المتجذر في العلاقة بين الغرب والشرق، لذلك توجه العديد من الدارسين لاعتبار الاستشراق خطابا لابد من دراسته والتمعن فيه، حيث يرى سالم يفوت أن «الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور

1- أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، ط03، بيرمنجهام، 1411هـ، ص 07.

2- تركي بن خالد الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط02، جدة، السعودية، 2005، ص 85-86.

تمثلات أو ألوانا من التمثيل، حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، إنه خلق جديد للآخر أو إعادة انتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق "موضوع معرفة" بينما يظل موضوعه الذي هو «"الشرق" موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس»[1]، ويزيد في التعمق والتوضيح ليؤكد أن «بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلقة بها، باعتبارها تخفي قوة أو سلطة "أو إرادة قوة" بالمعنى النيتشوي من مراميها طمس موضوع الواقع، وإعادة انتاجه انتاجا تثوي فيه السلطة وتتخفى فيه المؤسسة»[2].

يتجه سالم يفوت إلى تعريف الاستشراق بأنه خطاب خيالي، متوهم، لا يعكس حقيقة وواقع موضوعه –الشرق– لكنه يعطي تصويرا وتمثيلا لهذا الشرق من منطلق رؤية غربية تتضافر المعرفة والسلطة في تشكيلها، ليصبح الاستشراق خلق جديد غير حقيقي للآخر الشرقي من قبل المركزي الغربي، لقد أصبح الاستشراق ذلك العنف الذي مورس على الشرق من قبل الغرب، عنف سلطته إرادة القوة الغربية بأكاذيبها وأساطيرها المنسوبة حول الشرق والشرقي، لطمس حقيقته وإعادة انتاج شرق جديد يتماشى ومصلحة الغرب في كل زمان ومكان، ولعل هذا المفهوم الذي قدمه سالم يفوث للاستشراق ليس بعيدا عن المفهوم الذي قدمه إدوارد سعيد.

### 1–2 مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد:

تضافرت في الخطاب المابعد كولونيالي عند إدوارد سعيد عدة جهود نقدية غربية تأثر بها، ومن أهم هذه الجهود تحليلات "ميشال فوكو" المابعد بنيوية والنافذة لإبراز العلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة، وقد استغل إدوارد سعيد رؤى "فوكو" في نقده

1– سالم يفوت، حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، المركز الثقافي العربي، ط01، بيروت، لبنان، 1989، ص 08.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لخطاب الاستشراق المتلحف بالتعالي المركزي الغربي والمقصي للآخر، حيث يقول: «وقد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن "الخطاب ("...) في تحديده لمعنى الاستشراق، والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان "الخطاب" فلن نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكن الثقافة الغربية من تدبير أمور الشرق –بل وابتدعه– في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والإيديولوجية والعلمية والخيالية في الفترة التالية لعصر التنوير»[1].

لقد أصبح الشرق إبداعا غربيا كان للاستشراق دور مهم في إيجاده بسبب القيود التي يفرضها على كل أشكال الفكر والعمل الموجهة للشرق، هذا طبعا بتدخل من شبكة المصالح الغربية في الشرق.

لهذا نجد إدوارد سعيد يضع ثلاث معاني أساسية لمفهوم الاستشراق، وهو يرى أن «الاستشراق مصطلح لم يتمتع بالحضوة القديمة فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسة المناطق»[2]. وهذا يرجع إلى سببين في رأيه:

«السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم، والثاني هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[3].

أما المفهوم الأول الذي وضعه إدوارد سعيد للاستشراق هو المبحث الأكاديمي وأبسط وأيسر التعريفات، حيث يقول: «وأما أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديمي، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء بحوث في موضوعات خاصة

1– إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص 46.

2– المرجع نفسه، ص 44.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بالشرق (...) والاستشراق إذن وصف لهذا العمل»[1]، فالاستشراق إذن حسب هذا المفهوم هو تلك الدراسات والأبحاث التي تجرى حول الشرق من طرف أوروبيين متخصصين أو متحمسين موهوبين حيث «كان لفظ المستشرق في القرن التاسع عشر يعني الباحث (المتخصص في الدراسات الصينية أو الإسلامية أو اللغات الهندية الأوروبية) أو المتحمس الموهوب (مثل هوجو في كتابه المستشرقون أو جوته في ديوان الغرب والشرق) أو يعني الاثنين معا (مثل ريتشارد بيرتون وإدوارد لين، وفريدريش شليجل)» [2]. لهذا شكل الشرق مجالا للبحث والاكتشافات العلمية، وولع بكل ما هو غامض وغريب يجذب الكتاب والفلاسفة والفنانين ويأسرهم حتى أصبح الاستشراق في منتصف القرن التاسع عشر «خزانة ذات ابعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلمية»[3]. خاصة ما تعلق منها بمجال فقه اللغة «فقائمة الدراسة في فقه اللغة التي كانت تعتبر استشراقية لا يكاد يحصيها العد»[4]. فبالإضافة إلى الدراسات التي تهتم بـــ «تحرير النصوص وترجمتها إلى علم المسكوكات الأثرية، إلى الدراسات الأنثروبولوجية والآثار، وعلم الاجتماع، والدراسات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية في كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أم حديثة»[5]، ويرى إدوارد سعيد أن التطور التاريخي للاستشراق متعلق بقاعدة معينة هي توسيع نطاقه ويقصد به النطاق الجغرافي، وليست الطابع الانتقائي للدراسات حيث يقول: «وكانت القاعدة في تطوره التاريخي باعتباره مبحثا أكاديميا هي توسيع نطاقه لزيادة الطابع الانتقائي»[6]، ومن هنا

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 44.
2- المرجع نفسه، ص 112.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
4- المرجع نفسه، ص 113.
5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
6- المرجع نفسه، ص 111.

يصبح الاستشراق عند سعيد «مجال يتسم بطموح جغرافي كبير»[1]، يميزه عن كل مجال سواه حتى أن «حجم الاستشراق الهائل وبنائه الجغرافي»[2]، يشكلان «خصوصية موقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه»[3] عند إدوارد سعيد، لكنه في نفس الوقت يؤكد أن «قوة الاستشراق نفسه واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد كمية معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن الشرق إلى جانب ضرب من المعرفة "من الدرجة الثانية"، وهي التي تختبئ في بعض المواقع مثل الحكاية الشرقية وأسطورة الشرق الغامض، والأفكار الخاصة باستعصاء فهم آسيا فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة خاصة، وهي التي وصفها ق.ج كيرنان وصفا موفقا حين قال أنها حلم اليقظة الجماعي الأوروبي عن الشرق»[4]. يبرز أنه وإن كان للأبحاث الأكاديمية التي قام بها الأوروبيين أهمية علمية كبيرة خاصة ما تعلق بفقه اللغة والاكتشافات الهائلة حول اللغات الآسياوية خاصة اللغة السنكسريتية والأقستية، إلا أنه هناك نوعا من المعرفة الخيالية المحبوكة حول الشرق، حبكت بأقلام بالغت في استخدام الجغرافيا الخيالية والتاريخ الخيالي الموهم حول الشرق، لهذا «كانت صورة الشرق في أوروبا، منذ أقدم العصور تقريبا، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق فعلى نحو ما أوضح ر.و سذرن كان تفهم أوروبا (...) لنوع محدد من الثقافة الشرقية، وهو الثقافة الإسلامية يتسم بالجهل وإن كان مركبا من عناصر عديدة»[5].

عديدة»[5].

أما المفهوم الثاني للاستشراق عند إدوارد سعيد وهو أشمل وأعم يقوم على اعتبار الاستشراق منهج أو أسلوب تفكير غربي نحو الشرق حيث يقول: «فالاستشراق أسلوب

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 88.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- المرجع نفسه، ص 10.
4- المرجع نفسه، ص 114.
5- المرجع نفسه، ص 118.

تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق" وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب"»[1]. تمييز متأصل عند الغرب قائم على أساس التفوق الغربي ودونية الشرق، حيث يرى إدوارد سعيد أن «جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربي والدونية الشرقية»[2]، وكان هذا التمييز نقطة أساسية للقيام بأي عمل تجاه الشرق، لهذا فإن «عددا بالغ الكثرة من الكتاب من بينهم شعراء، وروائيون وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة (...) ودراسات سياسية عن الشرق (...) وهذا اللون من الاستشراق قد يضم أيسخولوس، مثلا وفكتور هوغو، ودانتي وكارل ماركس»[3]، يبدو أن هذا التمييز الذي هو جوهر الاستشراق متجذر في الذات الغربية باختلافها وتنوعها وبامتدادها عبر الزمن، فهذا كارل ماركس يرى أن الشرقيون «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولابد أن يمثلهم أحد»[4]، ولا نستغرب مقولته هذه خاصة أن الشرقي في نظر الغربي «غير عقلاني وفاسد (ضال) ومثل الطفل و"مختلف"»[5]، هذا طبعا ما قالته الدراسات التي قام بها الغربي على الشرقي بهدف معرفته واكتشاف خصائصه وطبيعته، ويؤكد إدوارد سعيد أن الاستشراق هو الدراسة الصحيحة للشرقي معتمدا على مصطلح الدراسة الصحيحة لكرومر حيث يقول: «ويرى كرومر باعتباره إداريا إمبرياليا أن مجال الدراسة الصحيحة هو الإنسان أيضا، حسبما يقول وعندما أعلن للشاعر إلكسندر بوب أن الدراسة الصحيحة للجنس البشري هو نفس الإنسان، كان يعني جميع الناس بمن فيهم "الفقير الهندي" ولكن استخدام كرومر للكلمة

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 45.

2- المرجع نفسه، ص 99.

3- المرجع نفسه، ص 45.

4- المرجع نفسه، ص 82.

5- المرجع نفسه، ص 96.

"أيضا" يذكرنا أن بعض الناس مثل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة الصحيحة، والدراسة الصحيحة بهذا المعنى هي الاستشراق»[1].

هذه الدراسة الصحيحة التي تسهل عملية السيطرة على الشرقي وقيادته بسهولة مهما كانت قوته أو شراسته حتى يكاد الشرقي يتحول إلى حيوان يجب السيطرة عليه، ويمثل إدوارد سعيد لهذا الأمر بمقولة للشاعر "رديارد كيلنج" حيث يقول: «سواء كان بغلا أو حصانا أو فيلا أو ثورا فهو يطيع سائقه، مثلما يطيع السائق الرقيب (الجاويش) ويطيع الرقيب الملازم (...) ويطيع العقيد اللواء الذي يطيع نائب الملك الذي هو خادم للملكة»[2]، ولعل تمثيلات إدوارد سعيد هدفها إبراز وإظهار الأبعاد والأهداف الاستعمارية التي تختفي تحت سطح الاستشراق، سواء كان مبحثا أكاديميا أو أسلوبا أو منهجا فكريا غربيا «للتعامل مع ما هو أجنبي قد اتضحت فيه سمة مميزة وهي سمة الجنوح المؤسف لأي معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز "الشرق" عن "الغرب"، ولما كان هذا الجنوح يكمن في مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشراقية لدى الغرب أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مسلما به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية»[3].

حقيقة علمية يرفضها إدوارد سعيد مؤكدا أن «"الشرق والغرب" حقيقتان أنتجهما البشر ويتوجب بالتالي أن يدرسا كعناصر مكونة للعالم الاجتماعي وليس العالم المقدس أو الطبيعي»[4]، محاولا إلغاء فكرة التفوق الغربي والدونية الشرقية، هذه الفكرة التي عمل الغرب على نشرها وترسيخها، وكان الاستشراق جزء منها، حيث يقول: «وبقدر ما كان علما للإدماج والإدراج وهي الفضيلة التي أتاحت تأسيس الشرق ثم إدخاله إلى أوروبا،

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 103.

2- المرجع نفسه، ص 103-104.

3- المرجع نفسه، ص 105.

4- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، بيروت، لبنان، 1996، ص 34-35.

كان الاستشراق حركة علمية لها في عالم السياسة التجريبية نظير هو سر مراكمة الشرق وحيازته استعماريا من قبل أوروبا، لهذا لم يكن الشرق محاورا بل "آخر" ها الصامت»[1]. ومن هنا يأتي المفهوم الثالث للاستشراق عند إدوارد سعيد فهو يعتبر «الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه»[2]. وهو يذكر أنه قد استفاد من فكرة "فوكو" حول الخطاب في هذه النقطة، لإبراز ما تخفى تحت سطح الاستشراق من أفكار وإيديولوجيات وسياسات ومن قيود وحدود ساهمت في إبداع كيان الشرق وفقا لما يخدم مصالح الغرب، ويعزز قوته ويزيد مركزيته خاصة عندما وضع لذاته آخرا يقابله اسمه الشرق، لهذا كان «الاستشراق كدائرة في الفكرة والخبرة يشير بالطبع إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتد في 4000 سنة من التاريخ، وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات والتراثات الشرقية، وثالثها الافتراضات الإيديولوجية والصور، والأخيلة الفنتازية عن منطقة من العالم اسمها "الشرق" مهمة بصورة راهنة وملحة بالمعنى السياسي»[3].

ولما كان الاستشراق علاقة تاريخية بين الشرق والغرب يقوم على التمييز بين العالمين لتفرض هيمنة غربية على الشرق بفضل الدراسات العلمية والكتابات الأدبية والقراءات الفلسفية تحول الاستشراق ليصبح حسب إدوارد سعيد «صورة من صور ممارسة القوة الثقافية»[4]، بفضل «مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر»[5]. لتتشكل سلطة الخطاب الناتجة عن تضافر المعرفة والسلطة، فلقد «كان الاستشراق من

1- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص 39.
2- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 45-46.
3- إدوار سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص 64.
4- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 97.
5- المرجع نفسه، ص 99.

زاوية معينة معلومات مختزنة في مكتبة أو في قاعة محفوظات، أو أرشيف يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها، أما العامل الذي كان يربط المواد الأرشيفية بعضها إلى البعض فكان أسرة من الأفكار»[1]، ومن هنا كان الاستشراق عند إدوارد سعيد ذلك الخطاب يعبر عن «المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق، والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه وتدريسه للطلاب وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه»[2]، لقد تحول الاستشراق باعتباره خطابا إلى سلطة حسب الرؤية الفوكوية «فإذا كان ميشيل فوكو استطاع أن يبرز كيفية تحول الخطاب إلى سلطة عبر مجموعة من القنوات التي تبثها الدولة في مختلف مؤسساتها لتشكيل الذات وفق إيديولوجياتها المسبقة، وتثبيت سيطرتها، فإن إدوارد سعيد استلهم بدوره هذا الإبدال المعرفي الفوكوي واستثمره في توصيف كيفية تحول الخطاب الاستشراقي الغربي المتدثر بالتعالي والإقصاء للآخر إلى تقاليد ناجزة، ومسلمات قبلية يتشربها كل منتم للثقافة الأوروبية دون أي تشكيك أو مساءلة»[3].

لهذا تحولت معرفة الاستشراق ونصوصه إلى معارف ونصوص ذات طابع مقدس لا يمكن التشكيك فيها، بل تجذرت وتأصلت كحقائق مطلق في الوعي الغربي يقول سعيد: «... وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه النصوص الاستشراقية لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة، بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب، وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة، وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشال فوكو خطابا معينا، ويعتبر وجوده المادي أو وزنه المادي أصالة كاتب من الكتاب، المسؤول الحقيقي

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 98.

2- المرجع نفسه، ص 45.

3- أحمد الحرطي، "النقد ما بعد الكولنيالي عند إدوارد سعيد: الخلفيات والمفاهيم"، القنيطرة، المغرب في 11-04-2015، عدد من المؤلفين، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، تر: محمد الجرطي، منشورات التوسط، ميلانو، إيطاليا، ص 1-2.

عن النصوص التي أدى إلى كتابتها»[1]. ولما كان هدف إدوارد سعيد من دراسته للاستشراق هو كشف تحيز هذا الخطاب وخدمته للمصالح الإمبريالية الغربية، فقد أكد تركيزه على ضرورة التأكيد على الذات المنتجة للنصوص الاستشراقية باعتبارها ذاتا غربية متعالية، مؤكدا اختلافه هنا عن "ميشال فوكو" ونقده له على «اقتصاره فقط على إظهار كيفية تحول الخطاب لقوة مادية مجردا بذلك الذات الإنسانية عن إرادة المقاومة»[2].

ويفصح إدوارد سعيد عن تأثره بميشال فوكو واختلافه عنه في نفس الوقت فيقول: «ومع ذلك فإنني أختلف مع ميشيل فوكو، وأنا أدين لعمله بدين كبير في أنني أعتقد اعتقادا راسخا أن كل مؤلف فرد يكسب عمله طابعه الذي يحدد طابع النص ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة "جماعية" مجهولة المؤلف من النصوص التي تمثل الاستشراق أو غيره من "التشكيلات" الحافلة بالاستطرادات»[3]. ويزيد إدوارد سعيد في شرح سبب اختلافه فيقول: «ويعتقد فوكو أنه ليست هناك قيمة تذكر بصفة عامة للنص المفرد أو المؤلف الفرد، لكنني وجدت أن الواقع العلمي في حالة الاستشراق (وربما ليس في حالات أخرى) بقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتي قراءات نصية دقيقة ترمي إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية وبين التشكيل الجماعي المركب الذي يشارك فيه عمل المؤلف»[4]. لقد كان اهتمام إدوارد سعيد بمنتج النص الاستشراقي كبيرا لأنه يرى أن هذا المؤلف أو المنتج يساعد في تشكيل وإيجاد سلطة وإشاعتها ونشرها، وبما أن جميع الصفات المذكورة للسلطة كما يرى سعيد تنطبق على الاستشراق كان الموقع الاستراتيجي والذي يعنى به «طريقة وصف موقع المؤلف في أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التي يكتب عنها»[5]. أحد الوسائل المنهجية لدراسة سلطة الاستشراق، ومن هنا

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

2- أحمد الجرطي، (النقد ما بعد الكولنيالي عند إدوار سعيد: الخلفيات والمفاهيم)، ص 02.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 73.

4- المرجع نفسه، ص 74.

5- المرجع نفسه، ص 68.

كان اختياره للمادة التي استخدمها في دراسة الاستشراق يتسم بالدقة لأسباب يراها موضوعية، حيث يقول: «فلقد كان علي في المقام الأول أن أحصر تركيزي حصرا صارما، في المادة البريطانية – الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية بعد أن بدت لي حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين»[1].

ولأن كل كاتب عن الشرق لابد أن تكون له معرفة سابقة بالشرق يتخذها لنفسه، بالإضافة إلى أن أي عمل عن الشرق له علاقات بأعمال أخرى وبمؤسسات وجماهير كان التركيز على تحليل هذه العلاقات ضمن أولى اهتمامات إدوارد سعيد في نقده للاستشراق يقول: «ولكن أيا من هذا لا يحدث من فراغ، فكل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا على الجميع، حتى على هوميروس) يتخذ لنفسه "سابقة" شرقية أي معرفة سابقة بالشرق من لون ما، يرجع إليها ويعتمد عليها، أضف إلى ذلك أن كل عمل يتناول الشرق يربط نفسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القراء، وبالمؤسسات وبالشرق نفسه، وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكيل قابلا للتحليل»[2].

لهذا كانت الصور التمثيلية للشرق والعلاقات القائمة بين مختلف النصوص والعلوم والمؤسسات أو العلاقات القائمة بين المعرفة والسلطة هي مجال التدليل الذي قام به إدوارد سعيد واعتمد عليه في نقده لخطاب الاستشراق، وقد كان لأركيولوجيا الخطاب الفوكوية حضورا مشهودا له في هذا النقد.

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 65.

2– المرجع نفسه، ص 69.

## 2- حضور أركيولوجيا فوكو في نقد الاستشراق:

استند إدوارد سعيد في نقده للاستشراق على رؤية ميشال فوكو للخطاب، حيث أكد أنه لا يمكنه تناول الاستشراق إلا باعتباره لونا من ألوان الخطاب، خاصة إذا كانت فكرة ميشال فوكو حول الخطاب تتعداه باعتباره «تلك النصوص والأقوال كما تعطى في مجموع كلماتها ونظام بنائها وبنيتها المنطقية أو تنظيمها البنائي»[1]، لتشكل «مساحة من المعرفة الاجتماعية محددة على نحو شديد من دون أن يشير إلى "الكلام" في معناه التقليدي، فبالنسبة له العالم ليس موجودا ببساطة للتحدث عنه بل بالأحرى أنه خطاب يمكن للعالم أن يوجد بواسطته، وفي مثل هذا يتوصل المتكلمون والمستمعون والكتاب والقراء إلى فهم لأنفسهم وعلاقات بعضهم مع بعض وموقعهم في العالم، إنه تلك العقدة من العلامات والممارسات التي تنشء الوجود الاجتماعي والنتائج الاجتماعي والتي تقرر كيف تتحدد شروط التجارب والهويات»[2]، ومن هنا كان الاستشراق خطابا تشكل من خلاله عالم الشرق، وتكونت صورة الشرقي التي حددتها الثقافة الأوروبية له، من خلال كم المعرفة الهائلة التي أنتجها عقول وأقلام غربية هدفها الأساسي الهيمنة وفرض السلطة على ما يسمى الشرق، لهذا لم يكن الاستشراق سوى خطاب شكل «معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو المحكمة، أو إصدار الأحكام أو التأديب أو تولي الحكم فيه»[3]، فنشأت سلطة الاستشراق التي أنتجتها المعرفة، ومكنت أوروبا من فرض سيطرتها على الجزء الأكبر من العالم، كما ساند التوسع الأوروبي في تقدم مؤسسات الاستشراق، وهذا ما يؤكده إدوارد سعيد في قوله: «دعم الاستشراق المعرفة المؤكدة بأن أوروبا أو الغرب تسيطر على القسم الأكبر إلى حد كبير من سطح الأرض

---

1- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 25.

2- بيل أستكروفت وبال آهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، تر: سهيل نجيم، دار الكتاب العربي، ط01، دمشق والقاهرة، 2002، ص 24-25.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 97.

مثلما دعمت الاستشراق هذه المعرفة، فلقد تزامنت فترة التقدم الهائل في مؤسسات الاستشراق ومضمونه تزامنا دقيقا مع فترة التوسع الأوروبي الذي لا نظير له»[1]، والشيء الذي يؤكد قوة السلطة الفكرية والمعرفية للاستشراق هو الاتفاق والإجماع على صحتها عند الغرب بصفة عامة مهما كانت اختلافاتهم وصراعاتهم.

كما استند إدوارد سعيد في نقده للاستشراق على منهج "فوكو" النقدي، حيث كان للفيلسوف الفرنسي الأثر الكبير في كل أعماله، فلا يقتصر اعتماده على منهج "فوكو" «على كتاب دون كتاب بل هو المنهج العلمي الذي لا يتخلى عنه في أي شيء مما كتب»[2]، خاصة أنه الكاتب والباحث الأدبي «في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص الثقافية»[3].

## 2-1 سلطة الاستشراق التمثيلة والتنميطية:

### 2-1-1 سلطة الاستشراق التمثيلية:

اهتم إدوار سعيد «اهتماما بالغا بقضية التصور (التمثيلي) (Representation) في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية»[4]، خاصة إذا كانت صورة الشيء لا تبرز حقيقته الكاملة، كما أنها لا تمثل الشيء في ذاته فهي فقط تكتفي بتبيان أحد أوجهه أو بعض أوجهه «فالصورة التي تمثل شيئا ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط، كما يبين رولان

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 98.
2- المرجع نفسه، ص 26.
3- المرجع نفسه، ص 14.
4- المرجع نفسه، ص 26.

بارث في حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة، وهي إذا ليست الشيء في ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثل جوهره فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهر»[1].

والمعلوم أن منهج فوكو البحثي يرى أن التمثيل لا يقدم صورة كاملة عن الشيء ولا حقيقية، لذلك وجب على «الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشيء إذا أراد أن يضع له تعريفا جامعا مانعا»[2]. وهذا لا يتحقق إلا بإبرازه وإظهار جميع جوانبه.

لهذا كانت قضية التصوير قضية مهمة تناولها إدوارد سعيد في نقده للاستشراق، مؤكدا أن صورة الشرق والشرقي ليست صورة حقيقية تمثل واقع عالم الشرق، وشخصية الإنسان الشرقي بقدر ما هي صورة أنتجها التصوير أو التمثيل في العلوم الإنسانية الغربية، التي اكتفت بتقديم صورة لجانب واحد من صور الشرق واعتبرتها حقيقة الشرق وجوهره، خاصة إذا كانت الصور الأولى التي مثلت الشرق هي تلك الصور التي «رسما أوائل المستشرقين لما رأوا فيه اختلافا صارخا عن حياتهم (...) كانت ترتكز على الغريب والعجيب، وتلح إلحاحا شديدا على القدم وبعد المسافة الزمنية (...) وقد تكون في ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ الذي دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة والحاضرة أبدا اي التي تظل على قدمها وغرابتها وثباتها وجمودها أبد الدهر»[3]، صورة كان لها الأثر الكبير في تشكيل صورة الشرق عند الغرب وبقائها على حالها دون تغيير، بل زادت ترسخا مع تطور الزمن، ولقد عمل إدوارد سعيد في نقده للاستشراق على إبراز ذلك من خلال تحليله لبعض النصوص الأدبية والسياسية والتاريخية والثقافية المتنوعة في كتبه المختلفة التي تطرق فيها لرصد العلاقات القائمة بين العالمين الغربي والشرقي والذاتين الغربية والشرقية.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 26.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 25.

## 2-1-1 تمثيل الشرق والشرقي:

يؤكد إدوارد سعيد على أهمية الصور الأولى للشرق وأثرها الكبير والمستمر، خاصة أنه يتبنى فكرة "البنوة"(*) و"الاتباع"(**) في تحليله للمستشرقين، فهو يرى أن الكاتب الأول عمد «عمدا إلى نشدان الغرابة، فتوافر في "الوعي" القائم على العمد وتحقق بذلك جانب الاختيار، بمعنى أنه اختار ما يراه غريبا وعجيبا دون أن يلزمه شيء، فانتسب واعيا إلى ذلك الجو أو المناخ»[1]. فيتحول هذا الجو الذي أنتجه ذلك الكاتب أو الأديب الذي يتمتع بخيال خصب مكنه من استلهام صور غير واقعية لعالم واقعي إلى جو نفسي وفكري له أثر كبير في من ينشد التجديد من الأدباء والباحثين الذين يجدون في «صورة الشرق التي قدمها غيره من الأدباء والباحثين "الزاد" الذي يبحث عنه، فينتفع بهذا الزاد ويفضي عليه المزيد مما يسميه كولريدج "التلوين الخيالي)...، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جوا أو مناخا نفسيا أو فكريا معينا لا يملك الباحث العلمي أن ينجو من تأثيره فيه»[2]، ومن هنا كانت الصورة الأولى التي أبدعها المستشرقون عن عالم الشرق والذات الشرقية سببا في نقد إدوارد سعيد للاستشراق وتقاليده «باعتباره الإطار الفكري والثقافي العالم الذي يندر أن يخرج عنه حتى ذو الأصالة من الأدباء والمفكرين»[3]. والسياسيين وغيرهم.

يقوم نقد إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق على التشكيك في الأعمدة التي قام عليها خاصة أنه خطاب انبنى على أساس التفوق العرقي والتعصب العنصري الغربي، الذي ينظر للعالم نظرة واحدة تعكس تفوقه «كأنما تقتصر الحضارة البشرية على نسق الحياة

---

*- البنوة (fILIATION): هي مفهوم علمي يعبر عن انتماء الابن لأبويه بيولوجيا، ينظر: مقدمة تغطية الإسلام.

**- الاتباع (AFFILIATOIN): مفهوم يعبر عن القصد والاختيار.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 25.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 24.

في مجتمعات الغرب الرأسمالية وحده»[1]، بالإضافة إلى الإيحاء يتفوق «التراث الأدبي الأوروبي وما بني على افتراض هذا التفوق من مناهج لدراسة الأدب المقارن تقول بالتأثير المحتوم لما هو "متفوق" على ما هو "مختلف" وعموما من حيث الإيحاء بتفوق ثقافة القوة المستعمرة (بكسر الميم)» [2]. التي ساعدت في انتاج صور العالم الشرقي أو العالم الآخر المخالف لأوروبا بصفة عامة، لقد ساعدت هذه الصورة الأولى في تشكيل صورة الشرقي الدونية، صورة ترسخت حتى بعد زوال الاستعمار «يقول جوناثان هارت إن من أهم عناصر هذه النظرة موقع "أفراد الرعية" في البلدان التي تحررت من الاستعمار، ويقصد بذلك ما أورثه الاستعمار للفرد في هذه البلدان في كتابات المستشرقين وأدب الأدباء»[3]. وهو الأمر الذي ركز عليه إدوار سعيد في كتابه الاستشراق خاصة وبقية كتبه، حيث «يقول سعيد أن الكتابات المذكورة تؤثر في الدراسات الأكاديمية فحسب بل في رؤية أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار لذواتهم، ويؤكد أن هذه الصور لا تمثل الحقيقة الباطنة للثقافة، وإن كانت ترسم الهيكل القائم الذي ساعدت على إقامته ظروف الإمبريالية والعنصرية»[4].

إن هذه الصور وإن لم تقدم جوهر الشرق وحقيقته فإنها قامت بإنشاء معرفة أساسية عن الشرق، أصبحت هي المعرفة المعتمدة للتعرف على عالم الشرق والإنسان الشرقي حتى عند الشرقي في حد ذاته، وها هو إدوار سعيد في كتابه العمدة "الاستشراق" وبقية كتبه التي تطرق من خلالها لدراسة علاقات الغرب بالشرق ككتاب الثقافة والإمبريالية وتغطية الإسلام وغيرها يقدم مجموعة من الصور التي كان لها أثر كبير في تشكيل هذه المعرفة، وذلك بتحليله مجموعة من النصوص المأخوذة من خطابات وكتب بعض الكتاب والأدباء والسياسيين والمدراء الأوروبيين الذين حكموا الشرق أثناء فترات

1- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، القاهرة، مصر، 2003، ص 11.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الاستعمار، ويبين أثر المعرفة الموروثة عن الاستشراق في تشكيل صورة الشرقي في الوعي الغربي، فبعد تحليله لخطابات كل من "كرومر" حاكم مصر البريطاني، وبلفور عضو مجلس النواب البريطاني يقول: «وها نحن نصل أخيرا إلى جوهر المعرفة الأساسية الذي استغرق وقتا طويلا في نموه وتطوره، وهي المعرفة الأكاديمية والعلمية التي ورثها كرومر وبلفور من الاستشراق الغربي الحديث على امتداد قرن كامل: معرفة أحوال الشرقيين ومعرفتهم أي معرفة الجنس الذي ينتمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم، وكانت هذه المعرفة فعالة»[1]. ويؤكد إدوار سعيد أن هذه المعرفة الفعالة معرفة مختبرة خاصة أن كرومر استعملها في حكم مصر، يقول: «إنها معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام "الشرقيون" من الناحية العملية جوهرا أفلاطونيا لا يتغير يستطيع أي مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه ويعرضه أو يقدمه للناس»[2].

لقد تحول الإنسان الشرقي إلى كتاب مفتوح، فكت شيفراته بعدما تحول إلى مادة للدرس، مادة تفحص وتحلل تحت مجاهر المخابر الأوروبية التي أنتجت معرفة علمية حقيقية ودائمة عن الإنسان الشرقي، معرفة لا يشوبها عيب ولا يلحقها كذلك حسب المستشرقين وحكام المستعمرات الشرقية، لتتحول هذه المعرفة إلى مادة علمية صحيحة تستخدم لمعرفة الإنسان الشرقي في كل زمان ومكان، وتسهل عملية التعامل معه والسيطرة عليه، يقول كرومر: «ما دمت دبلوماسيا وإداريا فحسب، فإن مجال دراستي الصحيح هو الإنسان أيضا، وإن كان ذلك من وجهة نظر من يتولى حكم هذا الإنسان(...) وأنا أقنع بالإشارة إلى أن الشرقي بصفة عامة وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفكر بطرائق مضادة تماما للأوروبي»[3]. ومن خلال هذا القول يؤكد "كرومر" أن أي معرفة بالشرقي

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 93.

2- المرجع نفسه، ص 94.

3- المرجع نفسه، ص 96.

–الآخر– لا تقوم إلا على أساس مقارنة قائمة دائما بين الأوربي «العقلاني والفاضل والناضج والسوي»[1]. وبين الشرقي المضاد تماما للغربي، فهو غير عقلاني، وفاسد، ومختلف، خاصة إذا كانت هذه المعرفة جاءت نتيجة لتلاقي الغربي الشرقي الذي قام على أساس الحكم الاستعماري المبني على تفوق أوروبا وقوتها وتعالي الإنسان الغربي الذي يرى أنه مركز العالم وكل ما حوله هامش لا قيمة له.

ومن هنا كان للتلاقي الاستعماري كما سبق الذكر أثر كبير في تشكيل صورة الإنسان الشرقي، وفي انتاج كم هائل من المعرفة التي يطلق عليها إدوارد سعيد اسم الاستشراق، حيث يقول: «وأعتقد أننا نخطئ إذا لم نقدر حق التقدير ذلك المستودع من المعرفة "الموثوق بصحتها" ومن قواعد النظرة المعتمدة إلى الشرقيين الذين كان كرمور وبلفور يرجعان إليه فيما يكتبانه وفي سياستهما العامة»[2]. ويزيد من تأكيد أثر المستشرقين في أفكار كرومر وبلفور فيقول: «وأوصاف كرمور تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحيانا ما يشير إلى الثقات من المستشرقين المعتمدين في تأييد آرائه (مثل ارنست رينان وقسطنطين دي قولني بصفة خاصة) وهو يأخذ بآراء هذه الثقات حيث يعرض لأسباب إنصاف الشرقي بهذه الصفات»[3]. التي وصف الغربي بها الشرقي واعتبره غير عقلاني وضال وفاسد ومختلف، ويضرب إدوارد سعيد مثلا هنا بمقولة لكرومر مأخوذ من الفصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة، يبين من خلالها استعانته بنصيحة السير ألفريد ليال التي يؤكد له من خلالها أن قوة الحاكم الإنجليزي لا تكون إلا باحتقاره للعقل الشرقي، وبعضه له خاصة أن العقل الشرقي عقل يفتقد الدقة والمنطق، فيؤدي هذا إلى جعل الإنسان الشرقي إنسان غير عقلاني وغير منطقي ولا يجيد الاستدلال ويفتقر إلى الربط بين المقدمات والنتائج، فيتحول إلى إنسان

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 96.

2– المرجع نفسه، ص 95.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كاذب عكس العقل الأوروبي الذي يحكم الاستدلال الدقيق خاصة أنه إنسان منطقي بالفطرة، يقول كرومر: «قال لي السير ألفريد ليال ذات يوم: "الدقة" يبغضها العقل الشرقي، وعلى كل إنجليزي يقيم في الهند أن يذكر ذلك دائما والافتقار إلى الدقة، وهي الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو في الواقع الخصيصة الرئيسة للعقل الشرقي»[1].

وبعد تحليل إدوارد سعيد لنصيحة السير ألفريد ليال يتوصل إلى نتيجة مفادها أن الشرقيين بصفة عامة والعرب خصوصا: «يسهل خداعهم، وأنهم "يفتقدون إلى النشاط ورح المبادرة" مولعون "بالإفراط في المدح والملق" وبالتآمر، والمكر والقسوة على الحيوان، ويقول إن الشرقيين لا يستطيعون المشي في شارع أو على رصيف (لأن أذهانهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي الذكي على الفور، وهو أن الشوارع والأرصفة قد جعلت للمشيء): ويقول أن الكذب متأصل في الشرقيين، كما أنهم كسالى ويستريبون بغيرهم، وفي كل شيء يمثلون عكس صفات الوضوح والمباشرة والنبل التي يتجلى بها الجنس الأنجلوسكسوني»[2]. ليؤكد صفة التعالي في التعامل مع الشرقي الذي ينظر إليه بنظرة دونية تجعله أقل قيمة من الحيوان من طرف أي أوروبي أعطى الحق لنفسه في حكم الشعوب وقيادتها، وها هو جول هارمان الداعية الفرنسي المدافع عن الاستعمار يقول: «إنه لضروري إذن أن نقبل كمبدأ أو كنقطة انطلاق حقيقة أن ثمة تراتبية بين الأعراف والحضارات، وأننا ننتمي إلى العرق والحضارة المتفوقين مقرين مع ذلك بأن التفوقية فيما تمنحنا حقوقا تفرض بالمقابل واجبات صارمة، إن المشروعية الأساسية للفتح والغلبة على شعوب أصلانية تكمن في الإيمان بتفوقنا لا الآلية والاقتصادية والعسكرية فحسب، بل الأخلاقية أيضا، وإن كرامتنا وعزتنا لترتكزان إلى هذه

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 94.

2- المرجع نفسه، ص 95.

الخصيصة، وهي ما يتبطن حقنا في أن نوجه بقية البشر ونقودهم وما القوة المادية سوى وسيلة إلى تلك الغاية»[1].

تجسد هذه المقولة مشاعر التعالي والفوقية الغربية التي أعطت الإنسان الغربي الحق في سيادة العالم والتحكم في بقية الأجناس وتقرير مصيرها، ولا تختلف مقولة هارمان على أقوال كرومر وبلفور، هذا الأخير الذي يرى أن الأمم الشرقية أمم غير قادرة على تحقيق حكمها الذاتي، فهي شعوب لا تأتي إلا بفرض السيطرة والقوة حيث يقول: «أنظروا أولا إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي (...) وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها(..) ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته فيما يسعى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا آثارا تنبئ عن الحكم الذاتي إطلاقا»[2]، ينفي بلفور قدرة الشعوب الشرقية على حكمها لذاتها رغم ما عرفته هذه الشعوب من حضارات قديمة عظيمة، لكن هذه الشعوب طالما رضخت تحت وطأة الحكم الاستبدادي، حيث يقول: «إذ مرت كل قرونهم العظمى، ولقد كانت بالغة العظمة في ظل الحكومات الاسبتدادية والحكم المطلق (...) لقد تلا الفاتحون بعضهم البعض وجاءت سيطرة في إثر السيطرة، لكنك لن تجد في شتى دورات الأقدار والحظوظ مطلقا أمة من تلك الأمم تنشئ من تلقاء ذاتها ما نسميه نحن من وجهة نظر غربية، الحكومة الذاتية، هذه هي الحقيقة، ليست المسألة إذن مسألة تفوق أو دونية»[3].

ينفي بلفور أن تكون قرارات الإمبراطورية البريطانية العظمى بشأن حكم الدول الشرقية، كالهند ومصر نابعة من شعور بالتفوق والدونية، لكنه يرجعها للفروق الطبيعية

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط01، بيروت، لبنان، 2014، ص 87.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 86.

3- المرجع نفسه، ص 86-87.

بين الإنسان الغربي القادر على حكم ذاته بذاته والإنسان الشرقي الذي أثبت التاريخ أنه إنسان لا يحي إلا تحت السيطرة والقوة.

يعلق إدوارد سعيد على خطاب بلفور والمنطق الذي يستخدمه بنوع من السخرية فيقول: «والمنطق الذي يستخدمه بلفور هنا منطق طريف على الأقل لكونه متسقا مع المقدمات التي يبني عليها خطابه كله، فهو يقول أن إنجلترا تعرف مصر ومصر هي ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها (...) ومن ثم فإن الاحتلال الأجنبي يصبح "الأساس الحق" للحضارة المصرية المعاصرة، ومصر تحتاج بل تصر على طلب الاحتلال البريطاني»[1]، إن الأفكار التي تعبر عنها مقولات جول هارمان، بلفور، كرومر، والسيرليال وضف عليها مقولة كارل ماركس الذي يرى أن الشعوب الشرقية لا تستطيع تمثيل أنفسها وأنه لابد أن يمثلهم أحد –طبعا هذا الأحد لا يمكن أن يكون إلا إنسان غربي متحضر– أفكار تتفق على جوهر وطبيعة الإنسان الشرقي الذي صورته تمثيلات وصور الاستشراق الأولى، لهذا يصر إدوار سعيد على أنه وبالرغم من «أن المستعمرات قد نالت استقلالها إلى حد غالب، فإن العديد من وجهات النظر التي تتبطن الفتوحات الاستعمارية، ما تزال مستمرة»[2]، حيث لا زالت صورة الشرقي اللاعقلاني، الماكر، المتآمر، القاسي، المتخلف هي الصورة المطبوعة في الوعي الغربي، وحاول إدوارد سعيد إيضاح الأثر الكبير لهذه الصورة من خلال تحليله للبرقية السرية التي أرسلها بروس لينجن من طهران إلى سيروس فانس وزير الخارجية يوم 13 أغسطس 1979، يناقش فيها قضية الرهائن الأمريكيين المحتجزين في السفارة الأمريكية بإيران، هذه البرقية التي قامت وسائل الإعلام بنشرها، ويؤكد إدوارد سعيد على الأسلوب العنصري الذي تجسد في هذه الرسالة، أثناء تحليل لينجن للنفسية الإيرانية أين تحولت

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 88.

2– إدوار سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 87.

إيران إلى بلاد الفرس، يقول: «لكن الاختزال يحقق الغاية المنشودة فيما يتعلق بهذا العدو تحديدا، أي إيران التي يشير إليها باسم بلاد الفرس، تماما مثلما فعل الكاتب مارتن بيريتز في صحيفة نيوريبيبلك إذ نشر صفحة كاملة من النشر الذي يتضح بالعنصرية الصريحة (07 فبراير 1981) كتبها كاتب إنجليزي في القرن السابع عشر عن "الأتراك" وقال مارتن بيريتز إنها قطعة "كلاسيكية" تفيد دارسي ثقافة الشرق الأوسط، ثم أردف قائلا أنها تدلنا على طرائق سلوك المسلمين»[1]، يتضح من هذا القول أن الكتابات الأولى عن الشرق لا تزال ترسم صورة الشرقي حتى في القرن العشرين، لذلك يتساءل إدوارد سعيد عن الهدف من نشر مثل هذه الكتابات في وسائل الإعلام، ويجيب عن هذا من خلال تبيانه حجة لينجن التي على أساسها بنى تحليلاته للنفسية الإيرانية «فالفرس ميالون إلى مقاومة المفهوم العقلاني نفسه [من وجهة النظر الغربية] لعملية التفاوض أي أننا نستطيع أن نكون عقلانيين، لكن الفرس لا يستطيعون لماذا؟ لأنهم في رأيه يغلبون أنانيتهم على كل شيء، والواقع في نظرهم شر وعقلية "السوق الشرقية" (البازار) تفضل تحقيق المزية على الكسب في الأجل الطويل، والله القدير (سبحانه) عند المسلمين يجعل من المحال عليهم أن يفهموا قانون العلة والمعلول، واللغة لديهم غير مرتبطة بالواقع»[2]، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الفارسي عند لينجن «مفاوض لا يعتمد عليه، لأنه لا يشعر بوجود "الطرف الآخر" ولا يتمتع بالقدرة على الوثوق أو حسن الظن به، لا بل ولا بقوة الشخصية اللازمة للوفاء بما وعد به لسانه»[3].

ويرى إدوارد سعيد أن هذه الخصائص التي نسبها لينجن للفارسي تجسدت فيها عدة نظريات ومقولات غربية منها «الأنانية الغلبة؟ جان جاك روسو، تصوير الواقع في صورة الشرير؟ كافكا، الله القادر على كل شيء؟ العهد القديم والجديد، عدم سريان منطق

1- إدوار سعيد، تغطية الإسلام، ص 59.

2- المرجع نفسه، ص 60.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العلة والمعلول؟ بيكيت عقلية البازار؟ بورصة نيويورك الخلط بين الألفاظ والواقع؟ الفيلسوفان أوستن وسيرل»[1]، لا يمكن أن تعبر إلا عن «صورة كاريكاتورية في أفضل الحالات، وأما في أسوئها فكان يمكن اعتبارها جزءا فظا محدود الضرر»[2]. خاصة أن ممثل الولايات المتحدة في إيران يقدم المشورة والنصيحة، وهو يبني آراءه على حفنة من مقولات المستشرقين ويؤكد إدوارد سعيد هذا في قوله: «إن ممثل الولايات المتحدة في المنطقة يسدي المشورة لواشنطن فما الذي تراه يستند إليه؟ حفنة من القوالب اللفظية المأثورة عن المستشرقين والتي كان يمكن أن تكون تكرارا حرفيا لما قاله السير ألفريد ليال في وصف العقل الشرقي، أو من حدود اللورد كرومر عن تعامله مع أبناء البلد في مصر»[3]، إن التاريخ يعيد نفسه وصورة الشرقي الأولى في عيون الغرب لا زالت على حالها بل زادت سوءا خاصة إذا قام «ممثلو الولايات المتحدة، ومعهم جانب كبير من المؤسسة الاستشراقية، بخلق واقع وهمي لا يتفق مع عالمنا ولا مع عالم إيران»[4]، ولا يستغرب أن تكون هذه هي صورة الشرقي عند الغرب خاصة إذا كان هذا الغربي نرجسي متعالي «لا يستطيع أن يرى الآخرين إلا مرايا تعكس له صورة ذاته»[5].

### 2-1-2 الاستشراق وتمثيل الإسلام:

ويؤكد إدوارد سعيد على رسوخ الصورة المشكلة لعالم الشرق في الوعي الغربي بفعل الاستشراق خاصة فيما يتعلق بالإسلام، حيث يقول: «فوراء تخوم الوعي الثقافي للجمهور كان يكمن الموقف الذي طال أمده تجاه الإسلام، والعرب والشرق بصفة عامة، وهو الذي كتب ولا أزال أطلق عليه صفة الاستشراق، فسواء قرأت رواية حديثة هلل لها النقاد مثل رواية "منحى في النهر" التي كتبها ق.س نايبول ومثل رواية الضربة الرابحة التي كتبها جون إيدايك أو كتب التاريخ المدرسية أو القصص المرسومة بالكاريكاتير أو

1- إدوار سعيد، تغطية الإسلام، ص 61.
2- المرجع نفسها، الصفحة نفسها.
3- المرجع نفسه، ص 63.
4- المرجع نفسه، ص 63-64.
5- المرجع نفسه، ص 62.

مسلسلات التلفزيون، أو الأفلام، أو الرسوم الكاريكاتورية، فسوف تجد التصوير الذي لا يختلف أبدا للإسلام، وتحس وجوده دون تغيير في كل مكان، وترى أنه يستمد مادته من نفس الصورة القديمة التي تبناها الزمن للإسلام»[1]، ويشير إدوارد سعيد في مقولته لفكرة الغرب عن الإسلام باعتباره عنصرا من عناصر تكوين هوية الإنسان الشرقي المسلم خاصة.

ويؤكد أن الوعي الغربي بالإسلام تكون من خلاله علاقة الغرب بالشعوب المسلمة خاصة أثناء فترة الاستعمار فيقول: «فحتى عهد قريب كانت فرنسا وإنجلترا مثلا تمتلكان إمبراطوريات إسلامية شاسعة، وسوف نجد في كل من هاتين الدولتين (...) تراثا طويلا متصلا من الخبرة المباشرة بالعالم الإسلامي، ويتجلى هذا في المبحث الأكاديمي الأوروبي المتميز الذي نسميه الاستشراق، والذي ازدهر في البلدان ذات المستعمرات»[2]، لكنه يؤكد في نفس الوقت أن أمريكا التي لم تكن لها علاقات استعمارية بالعالم الإسلامي، إلا أن هوسها بالإسلام شديد رغم الكتابات الكثيرة حوله من طرف الأمريكيين، ولعل انعدام هذه الخبرة هو السبب في هذا الهوس والانشغال الحاضر بالإسلام من قبل أمريكا التي تعتبر الإسلام مصدر تهديد مستمر لأمنها.

لكنه يؤكد أن وعي أمريكا بالإسلام وعي يعتمد على الخبرة المنقولة من الغير، حيث يقول: «فإن عدم وجود الماضي الاستعماري أو الاهتمام الثقافي الطويل الأمد بالإسلام في أمريكا يزيد من غرابة انشغالها إلى حد الهوس حاليا به، ويجعله أشد تجريدا، واقرب إلى أن يكون خبرة نقلها عن الآخرين»[3]، وتتمثل هذه الخبرة في موروث الدول الاستعمارية عن الإسلام، وعالم الشرق بصفة عامة، ولأن هذا التراث الموروث وعالم

1- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 83.

3- المرجع نفسه، ص 84.

الشرق بصفة عامة، ولأن هذا التراث الموروث عن الشرق جاء نتيجة لفترة استعمارية قائمة على أساس الاستعلاء الغربي فإن إدوارد سعيد يدعو إلى التشكيك فيه وإعادة قراءته خاصة أن أثره لا يزال ساري المفعول.

يتعمق إدوارد سعيد في أعماق التاريخ الأدبي والإبداعي الغربي ليحفر ويبرز أولى الصور التي أنتجت عالم الشرق وشخصية الشرقي، فيعود إلى الحضارة اليونانية القديمة أولى وأغنى الحضارات الغربية القائمة أساسا على إحساس التفوق والتعالي يقول سعيد: «ومن الأرجح أن إحساس الأثيني في القرن الخامس بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه آثيني»[1]، يبين سعيد أن الإحساس الإيجابي عند الأثيني جاء من خلال رؤيته وتصوره للآخر الذي يوجد خارج حدوده الجغرافية «فالحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، لكن كثيرا ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبي قائما على تصوره عما يوجد "هناك" فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تتزاحم في المكان الموجود خارج أرض الشخص»[2]، لذلك كان عالم الشرق عالم خارج حدود أثينا، وكان الإنسان الشرقي يمثل ذلك الهمجي الذي يقطن هذا العالم، وهذا كله محض افتراض التهيئات الذهنية يقول سعيد: «يمكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء المميزة صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التي يبدو لها وجود موضعي، ليست في الواقع إلا أوهاما، فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يعيشون في أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضي المحيطة بها مباشرة وما يتجاوزها من أراض، وهي التي يطلقون عليها اسم أراضي الهمجيين»[3].

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 117.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 161.

لقد كانت الصور الأولى لعالم الشرق عند الغرب نتيجة تضافر الخبرة التجريبية والصور الخيالية يقول سعيد: «لقد كانت صور الشرق في أوروبا، منذ أقدم العصور تقريبا، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق (...) فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائما، فيما يبدو بعض المعاني التي تتداعى إلى الذهن حيث يذكر دون أن تبلغ حد الجهل تماما أو حد العلم تماما، وانظر أولا إلى رسم حدود الشرق والغرب، وهي التي كانت تبدو بوضوح حتى في وقت كتابة الإلياذة»[1]، ويمثل سعيد هنا بمسرحيتي "الفرس" و"عابدات باخوس" ليظهر هذه الصورة من خلال انتصار اليونان وإحساس الفرس بالكارثة.

لقد قدم التراث اليوناني صورة للشرقي ولعالم الشرق تنبني على جانبين حسب إدوارد سعيد الذي يؤكد أن «الإطار العلمي الذي يغلف دراسة المستشرق الذي قد يجد في أصقاع آسيا الشاسعة والتي لا شكل لها ما يثير تعاطفه بالسيادة عليه، وأما الجانب الثاني فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر»[2]، ومن أهم صور الشرق التي تنذر بالخطر في صورة الإسلام، حيث عمل إدوارد سعيد على إبراز الخطأ الذي صور به الإسلام، باعتباره الدين المهيمن على عالم الشرق، هذا الدين الذي شكل تهديدا كبيرا لأوروبا وللمسيحية منذ زمن بعيد –القرون الوسطى– حيث كان الإسلام يمثل «رمزا للرعب والخراب وجحافل الهمجيين الشيطانية الكريهة»[3].

لقد نظر الأوربيون الأوائل إلى الإسلام باعتباره صورة مشوهة عن المسيحية، ولم يتوصلوا أبدا إلى معرفة طبيعته الحقيقية، ويستند سعيد في رأيه إلى استخدام آراء "سذرن" الذي يرى أن «الباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 118.

2– المرجع نفسه، ص 120–121.

3– المرجع نفسه، ص 124.

أخفقوا في العثور على الحل الذي كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات في التفكير وطاقات على الفهم لا تزال جديدة بالنجاح لو توافرت لغيرهم وفي مجالات أخرى»[1]. يبين إدوارد سعيد من خلال تحليله لآراء "سيدرن" أن المعرفة الغربية بالإسلام ناتجة عن جهل وأكاذيب «فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة في النمو والتدهور، فلقد أهيلت على شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم في العصور الوسطى مجموعة من الصفات التي تتفق مع شخصية كل نبي –في القرن الثاني عشر– من أنبياء ما يسمى "الروح الحرة" وهم الذين ظهروا فعلا في أوروبا، فكان لهم من صدقوهم ومن اتبعهم، وعلى غرار ذلك فلما كان ينظر إلى محمد صلى الل عليه وسلم باعتباره نبيا ينشر تنزيلا زائفا، فلقد أصبح أيضا جماع صور الفساد، وهي النظرة المستقاة منطقيا من اعتباره دجالا»[2].

لقد تحول الإسلام إلى صورة فاسدة عن المسيحية ومحمد صلى الله عليه وسلم مجرد مرتد ماكر ليتحول بدوره «الشرق والشرقي عربيا كان أو إسلاميا أو هنديا أو صينيا أو سوى ذلك، صورا شبه مجسدة ومتكررة لكيان أصلي عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب)، وهو الكيان الذي افترض أنها تحاكيه، ولم يتغير على مر الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغربية والنرجسية إلى حد ما عن الشرق دون أن يتغير طابعها»[3]. ومن هنا كان الشرق صورة منتجة من الغرب تجسد كل ما هو هامشي وخارج عن مجال أوروبا، حتى أن إدوارد سعيد ولقوة السلطة التمثيلية للاستشراق يرى أن الشرق كعالم هو خشبة مسرح كبير تظهر عليه شخصيات تمثله، يحوي على ذخيرة ثقافية مذهلة، حيث يقول: «وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالا مغلقا، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتدادا غير محدود خارج العالم الأوروبي المألوف (...) وتعتبر أوروبا بأسرها مسؤولة عنها (...)

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 128.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفي أعماق هذا المسرح الشرقي توجد ذخيرة ثقافية مذهلة يوحي كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز بثراء خرافي: أبو الهول وكليوبترا، وجنة عدن (...) وبريسترجون، ومحمد وعناصر أخرى كثيرة»[1].

لقد وظف هذا المسرح الذي يمثل الشرق كل أشكال الأساطير والرموز والشخصيات الخرافية الشرقية، وأماكن شبه خرافية، رسمت صورة الشرق في مخيلة الجمهور الأوروبي، حيث لم يخلو عمل فني أو إبداعي من هذه الرموز التي أصبحت توظف لغرض إيديولوجي، يقول سعيد: «أضف إلى ذلك أن قدرا كبيرا من الكتابات التي كانت تعتبر بحوثا استشراقية متخصصة في أوروبا كان يسخر الأساطير الإيديولوجية لخدمته حتى حين كانت المعرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما يبدو»[2].

ويرى إدوارد سعيد أن التمثيل له علاقة باللغة المستخدمة في تصوير الشرق، فقد صور الشرق بلغة لا تتوخى الدقة يقول: «وبتعبير آخر لا ينبغي لنا أن نبحث عن أي اتفاق بين اللغة المستخدمة في تصوير الشرق وبين الشرق نفسه، ولا يرجع إلى أنها لا تحاول توخي الدقة»[3]، ولعل أهم عمل يعبر عن امتزاج الشكل الدرامي بالصور الشعرية العلمية حسب إدوار سعيد هو المعجم الذي وضعه "بارتيليمي ديربيلو" والذي يحمل عنوان "ببليوتيك أورينتال"، اي المكتبة الشرقية، ويعتبر إدوارد سعيد هذا العمل الذي كان ثمرة الدراسة المنتظمة والبحث أبرز دليل على قوة الاستشراق وفعاليته، يقول: «يدلنا الببليوتيك بهذا الأسلوب على قوة الاستشراق وفعاليته»[4]. حيث تحول مسرح الاستشراق إلى «نظام للصرامة الأخلاقية والمعرفية، وهكذا فإن الاستشراق باعتباره مبحثا يمثل المعرفة الغربية

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 129.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 140.

4- المرجع نفسه، ص 134.

المؤسسة للشرق يكتسب قوة تؤثر في ثلاث جهات: هي الشرق وفي المستشرق وفي "المستهلك" الغربي للاستشراق»[1].

### 2-1-3 التمثيل كسلطة إخضاع وقمع:

إن مفاهيم الانضباط والصرامة والرقابة التي نجدها داخل الخطاب الاستشراقي كخطاب منتج لعالم الشرق ومصحح له «إذ أن الشرق (ببلدانه الواقعة "بعيدا هناك" باتجاه الشرق) يخضع للتصحيح بل وللعقاب لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي»[2]. يحيل على الصور الانضباطية في المجتمع الأوروبي «إذ يظهر هذا المجتمع في كتاباته مجتمعا انضباطيا يتحكم في الأفراد، في أجسادهم وأفكارهم وفي خطاباتهم أيضا، وحسب (فوكو) فإن "الانضباط لديه تلك القدرة التي تخوله بذاته انتاج الذات من خلال بناء علاقات حسية تؤدي إلى انتاج تمثلات تحاصر النفس كليا إلى درجة إعطائها شكلها أو صورتها تجاه السلطة العليا»[3].

لقد حاول إدوارد سعيد في نقده للاستشراق باعتباره سلطة تمثيلية لعالم الشرق إظهار ما تنطوي عليه الصور التمثيلية لعالم الشرق من حمولات سياسية وتبيان هيمنة هذه الحمولة السياسية على الصور التمثيلية التي لا تقدم صورة حقيقة عن الشرق بل أصبحت عملية «تصور الآخر تعكس شكل من أشكال العنف الممارس اتجاه موضوع التمثيل، ومرد هذا العنف خضوع الذات والآخر لأنظمة التمثيل ذاتها، ويتفق هذا التصور مع مفهوم (إرادة القوة) عند (نيتشه)، حيث كل شيء محكوم إلى علاقة صدام قوي ينتهي إلى هيمنة قوة على أخرى»[4]. ومن هنا كانت رغبته قوية في دراسة الاستشراق باعتباره

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 134.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 130.

4- المرجع نفسه، ص 131.

نظاما تمثيليا صارما للآخر الشرقي خاصة إذا كان هذا الشرقي غير قادر على تمثيل نفسه، ولا يكون هذا التمثيل إلا من خلال المعرفة والدراسة الصحيحة، كما ذكر كرومر أن «المعرفة دائما هي قضية تمثيل، والتمثيل هو عملية منح شكل ملموس للمفاهيم الإيديولوجية صنع دوال معينة لمدلولات القوة التي تكمن في تلك التمثيلات لا يمكن أن تبتعد عن عمليات القوة السياسية، على الرغم من أنها سلطة من نوع آخر أكثر ثباتا وأكثر نفاذا وأقل وضوحا»[1].

## 2-2 الاستشراق سلطة تنميطية:

يشكل الاستشراق عند إدوارد سعيد معرفة أكاديمية وعلمية تتميز بالصرامة والانضباط وتدعي العلمية والفعالية، ولما كان الإنسان الشرقي موضوع الدراسة والفحص، فقد كانت النتائج أكثر عموميا، كما لاحظ سعيد أن هذه المعرفة أنتجت نوعا من الأنماط البشرية الشرقية، خاصة أنها تنطلق من فكرة أن الشرقي يمتلك هوية ذات جوهر أفلاطوني لا تتغير، إضافة إلى أن التنميط تشكل انطلاقا من إبراز «القيم المتناقضة للمنمط، فصفات الشرقي تمثل الصورة المناقضة تماما للأوروبي»[2]. لذلك نجد أن الصور الأولى التي رسمت لبعض الشخصيات الشرقية التي قد صادفت بعض المستشرقين في دراستهم لعالم الشرق ظلت هي الصورة النمطية التي لم تتغير ولا تتغير، فالصورة الأولى التي رسمتها الحضارة اليونانية لا زال أثرها في الوعي الغربي، يمثل سعيد بصورة النبي محمد كما ظهرت في الكوميديا الإلهية لدانتي يقول: «ويتضح من الأمثلة التي ضربتها لصور الشرق في اليونان القديمة أن وضع هذا الرسم التخطيطي قد بدأ في الغرب منذ عهد بعيد، ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي، وعنوانه الجحيم لنرى ذلك واضحا جليا في الصور التالية للشرق وهي التي بنيت على أساس الصور الأولى»[3].

1- بيل استكروفت وبال اهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص 91.

2- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 121.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 135.

ويزيد في التوضيح من خلال إبراز المكانة التي خصت بها دانتي النبي محمد من الجحيم فيقول: «فهو يقول إن محمدا ينتمي إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشرور، وهي المرتبة التي يسميها دانتي مرتبة "نشر الفضائح وإثارة الفتن" والعقاب السرمدي الذي يقرره لمحمد عقاب مقزز إلى حد بعيد»[1]، ويؤكد سعيد أن أي شخص يبدو ولدانتي في تلك الرؤية لا يمثل ذاته بل يعبر عن تمثيل نمطي فيقول: «وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتي في تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط، بل يعتبر تمثيلا نمطيا لشخصيته وللمصير الذي حكم به عليه»[2]، لقد تحول محمد إلى دجال كبير، ومحمد هنا لا يعبر عن نفسه، بل يعبر عن الإسلام بصفة عامة باعتباره نبي الإسلام وداعيته، ويؤكد سعيد أن الرؤية الاستشراقية «لا تقتصر على الباحث المحترف إطلاقا، بل هي "ملكية شائعة" لجميع الغربيين الذين فكروا في أمر الشرق»[3]، ويتضح هذا من خلال تمثيل بعض الشخصيات الشرقية المسلمة في كوميديا دانتي وبعض الأعمال الأخرى، حيث أن نفس الصورة التي رسمها دانتي لابن رشد وابن سينا وصلاح الدين نجدها عند الفنان رفائيل "وحوارية الموتى" "لفينيلون" فيقول: «وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التي أنزل فيها دانتي أبطال وحكماء اليونان والرومان القدماء يمثل رؤية تتجاوز التاريخ، وتشبه رؤية الفنان رفائيل التي صورها في لوحة الجدارية مدرسة أثينا... (ويشبه حوارية الموتى التي كتبها فينيلون (1700–1718)، حيث يدور النقاش بين سقراط وكونفوشيوس)» [4]، لقد قام دانتي من خلال طاقاته الشعرية بخلق كون خيالي قام بتثبيت وعرض واحتجاز هذه الشخصيات الإسلامية «دون اعتبار يذكر لأي شيء آخر فيما عدا "الوظيفة" والأنساق التي يحققونها على المسرح الذي يظهرون عليه»[5]، كما تمت إحالة

1– إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 136.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– المرجع نفسه، ص 137.

4– المرجع نفسه، ص 137.

5– المرجع نفسه، ص 138.

الإسلام إلى «صورة مجسدة للقوى الخارجية التي قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معاداتها منذ العصور الوسطى»[1]. ومن هنا كانت الصورة الأولى التي بنتها الحضارة اليونانية على الشرقي الهمجي هي نفس الصورة التي تغلغلت وبدت جذورها في الوعي الغربي دون تغيير، فالإنسان الشرقي إنسان همجي بصورة عامة، ليصبح التعميم صفة ممارسة من قبل الاستشراق يقول إدوارد سعيد: «نجد أنه كان دائما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربي عاش في القرن العاشر الميلادي، وقد تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تتخذ تجاه العقلية الشرقية (وتدور حولها) في مصر أو في العراق أو في الجزيرة العربية»[2]. وليس التعميم وحده صفة خطاب الاستشراق بل التقنين والإخضاع أيضا، يقول سعيد عن رجل القانون "جونز": «كانت أهداف جونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الأهداف بنزعته التي لا تقاوم التقنين وإخضاع التنوع الذي لا حد له في الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال»[3]. لقد تم إيجاد العديد من النماذج والأنماط البشرية الشرقية من خلال هذه القوانين التي أخضعت التنوع الاختلاف ووضعته في قوالب نهائية لا تتبدل ولا تتغير، خاصة إذا كانت وظيفة التنميط تسهل على الباحث إحصاء الأشخاص والسلوكيات والصفات.

لهذا نجد إدوارد سعيد يرفض فكرة التنميط التي جاء بها الاستشراق وينتقدها يقول: «ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائي الفرنسي مع غانية مصرية هو الذي أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذي امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقا عن نفسها، بل إنه هو الذي تحدث باسمها وصورها، وكان هو أجنبيا يتمتع بثراء نسبي،

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 174.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكان رجلا وهذه جميعا حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته (...) واطلاع قرائه على جوانب "تمثيلها للمرأة الشرقية"»[1]، لقد ساعد "فلوبير" في إيجاد نمط خيالي وغير حقيقي للمرأة الشرقية نمط ساعد هو في إيجاده من خلال ضرب السلطة التي يمتلكها يقول سعيد: «واالحجة التي أطرحها هنا هي أن موقع القوة الذي كان يحثه فلوبير إزاء كشك هانم لم يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل الخطاب الخاص بالشرق الذي نشأ بفضل موقع القوة المذكور»[2]، لقد قام فلوبير بقولبة وحجز المرأة الشرقية في صورة نمطية، حيث أن «المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة، فهي لا تفرق بين رجل وآخر»[3].

وفوق هذا فالمرأة الشرقية عاجزة عن التحدث وتمثيل ذاتها وكانت في حاجة لمن يمثلها، لهذا تجلت السلطة الذكورية كسلطة خطابية «ذلك أن الرؤية المركزية للذكورة تفرض نفسها كأنها محايدة وأنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها، والنظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي يتأسس عليها»[4]، لقد عاد إدوارد سعيد للتحليل الفوكوي عن الجنس ليبرز كيف كان الشرق «ذلك المكان الذي تحررت فيه الجنسانية الأوربية من سلطة المؤسسة الأخلاقية حيث أصبح هذا الشرق هو المكان الذي يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر في أوروبا»[5]، خاصة أن إدوارد سعيد يرى أن «(فلوبير) وغيره من الأدباء الأوروبيين، قد اقام رابطة بين الشرق وبين (التلهي بالخيالات الجنسية)، علما أنه في القرن التاسع عشر لم يكن الحديث عن الجنس في الثقافة الأوروبية بالموضوع المباح

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 49.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 299.

4- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان تعقراني، المنظمة العربية للترجمة، ط01، بيروت، 2009، ص 27.

5- لونيس بن علي، إدوار سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 138.

أخلاقيا، فقد أصبح الجنس خاضعا للمؤسسة الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية مع صعود الطبقة البرجوازية التي فرضت عليه طوقا قانونيا وأخلاقيا وسياسيا»[1].

إن صورة المرأة الشرقية الخاضعة هذه الصورة النمطية التي أوجدها الاستشراق باعتباره خطابا ذكوريا فكانت «الصورة التي يجد فيها الأوروبي تعويضه لشغفه الجنسي، هي صورة المرأة الشرقية الخاضعة حيث وجد فيها فضاء لتجسيد رغباته الجنسية خارج الرقابة الأخلاقية التي فرضها عليه المجتمع الانضباطي بتعبير (فوكو)» [2].

لقد كان التعميم والتنميط والاختزال من أهم الآليات التي «لجأ إليها الاستشراق لأجل التضليل، ولأجل انتاج حقيقة ثابتة ونهائية عن الشرق وعن الشرقي»[3]، لذلك عمل إدوارد سعيد إلى كشف «مخزون من النعوت المنمطة وعلى نظام من التعارضات الثنائية المحددة يبرز "الغرب" من خلالها رمز القيم العقل، التنوير، التقدم، السلوك الحضاري...الخ، في حين يظهر "الشرق" مرتبطا ارتباطا عكسيا أو سلبيا بهذه القيم»[4].

**2-3 من المفهوم الضيق إلى المفهوم العلائقي للسلطة:**

بعيدا عن اللجوء الاختزالي لمفهوم السلطة وبعيدا عن الصورة التشميلية للسلطة رأى إدوارد سعيد ضرورة البحث في الكيفية التي تمارس بها السلطة وفي شبكة قواعدها على المنهاج الفوكوي الذي رسم السلطة كفضاء علائقي تتقاطع فيه العديد من الآليات ورفض كل نظرة ثنائية للسلطة تحجب هذه العلاقات التي يتضمنها فضاء السلطة.

1- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 139.

3- المرجع نفسه، ص 123.

4- كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية (ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج)، تر: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ط01، بيروت، 1999، ص 205.

فلا يخفى على كل دارس لإدوارد سعيد مدى تأثره بميشال فوكو في العديد من المشاريع المعرفية التي قام بها والتي حاول من خلالها كشف التقاط المواقع أو النقاط التي كانت مسرحا لاحتضان العلاقات والقوى فيما بينها لشكل سلطة تتجسد في العديد من الخطابات المقموعة.

لقد شكلت العديد من الخطابات نتيجة للتآزر بين العقل الغربي كمصدر للمعرفة والدولة كسلطة تسهر على رسم حدود هذه الخطابات داعية إلى احترام القواعد وإلى طاعتها لتؤمن الاستقرار وتتعرض إلى أقل ما يمكن من التحولات، وفي ظل هذا التآزر بين العقل والدولة طغى الجانب التنظيمي والأداتي للعقل على جانبه النقدي وانساق إلى القسمة والتقويم والضبط في نظام تأديبيي متعدد الشبكات.

لذلك حاول إدوار سعيد أثناء كشفه عن نقاط الالتقاء بين السلطة والمعرفة أيضا إلى إحداث تمزيقات في التاريخ عبر الحفر الأركيولوجي لرصد العديد من الفضاءات من منطلق مبدأ العلاقة.

ففي كتاب المعرفة والسلطة نجد كيف تناول فوكو مسألة السلطة، حيث يقول: «لا تطرح مسألة السلطة إلا من خلال القانون أو الدولة أو الطبقة، ولا تدرك إلا كتقاعد أو هيمنة كضرورة اقتضتها عنفية الطبيعة البشرية، أو كاستلاب تاريخي لا يتريث في التنبؤ بزواله، أما السلطة كيف تمارس في تعقيداتها الاستراتيجية وفي شبكة قواعدها المتعددة وفي أشكال توزعها وقنوات استثمارها وسبل تداولها ونوعية الخطابات التي منها تتسلل السلطة لتثبت في الممارسات والسلوكات الفردية والفرعية والدقيقة»[1].

نفس النظرة الفوكوية نجدها أيضا عند إدوارد سعيد، حيث نجد أن إدوارد سعيد من الأوائل الذين استلهموا هذه النظرة الفوكوية في مساءلة السلطة في الكيفية التي تعمل بها

1- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ص 51.

وفي قواعدها باعتبارها شجرة تحتوي فروع عديدة ومتقاطعة، حيث يقول في كتابه "الثقافة والإمبريالية" «تعني الإمبريالية كما سأستخدم الكلمة هنا: الممارسة والنظرية ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر بحكم بقعة من الأرض القصية، أما الاستعمار الذي هو دائما تقريبا من عقابيل الإمبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع الأرض القصية، وكما يعبر "مايكل ديويل" فإن الإمبراطورية هي علاقة رسمية أو غير رسمية، تتحكم فيها دولة ما بالسيادة السياسية الفعالة لمجتمع سياسي آخر، ويمكن تحقيق هذه العلاقة بالقوة أو بالتعاون السياسي أو بالتبعية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، أما الإمبريالية فهي ببساطة العملية أو السياسة اللتان بهما يتم تأسيس الإمبراطورية أو إدماتها والحفاظ عليها»[1].

في هذا القول الذي يشرح فيه إدوارد سعيد الإمبريالية كخطاب مارس السلطة على شعوب أخرى نجد أن إدوارد سعيد ركز على الإمبريالية من خلال الممارسة التي من خلالها يتم تأسيس أهداف توسعية تحافظ دوام هذه الإمبراطورية وتساعد على قيامها ومن هنا فالخطاب الإمبريالي هو ممارسة لها سياستها الخاصة وفي هذا نلمس نقطة التقاء بين ميشال فوكو وإدوارد سعيد عند التركيز على الكيفية التي مورست بها السلطة.

### 2-4 علاقة المعرفة بالسلطة عند إدوارد سعيد:

فيما يخص علاقة المعرفة بالسلطة نجد أن إدوار سعيد قد تأثر بفوكو في هذه النقطة أيضا فإذا كان فوكو قد رأى أن علاقة المعرفة بالسلطة علاقة وطيدة، بحيث أن كل عنصر يستوجب حضور الآخر، فإن إدوارد سعيد أيضا سعى في العديد من الكتب إلى رصد العلاقة بين المعرفة والسلطة، فقد صرح في كتابه "الثقافة والإمبريالية" كيف انخرطت الثقافة واشتبكت مع غيرها من العناصر في انتاج الإمبراطوريات المتوسعة

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 08.

مشيرا إلى المساهمة الكبيرة التي ساهمتها الثقافة في ظهور الإمبريالية، لأن الإمبريالية كحركة توسعية مست جميع المجالات الجغرافية والسياسية والاقتصادية كانت في الحقيقة قد مهدت لها العديد من الكتابات والأعمال التي شكلت منظومة ثقافية مكتملة أسست لقاعدة وقالب فكري جاهز خلق هذا الفكر الإمبريالي، فهناك العديد من الكتابات التي مجدت الرجل الأبيض وقدسته بمشعل الرسالة التنويرية التي تقتضي ضرورة إضاءة بقاع نائية مظلمة، كما أن هذه الكتابات قد كرست لقاعدة شكلت عقيدة يؤمن بها الإنسان الغربي تنص على أن السيطرة على هذه الشعوب النائية واجب أخلاقي لأنه سيحرر هذه الشعوب من التخلف والهمجية والركود ويزرع فيهم بذرة التطور والتقدم، وهذا ما نجده في العديد من الروايات التي ركز عليها المؤلف في حفرياته من منظور يرى أن الرواية مشروع جمالي مثلثت علاقاه بالمجتمعات المتوسعة في بريطانيا وفرنسا ظاهرة شيقة بصورة خاصة للدراسة، فالرواية كعمل أدبي ساهم في هذا الخطاب الإمبريالي جمعت العديد من الأسئلة الوجودية المتعلقة بجغرافية الأرض وبقيادتها حول من كان يملك؟ أو من يقود؟... وغيرها من الأسئلة.

حيث يورد إدوارد سعيد بعض المقاطع التي ترسخ هذه الأفكار، حيث يقول جوزف كونراد في رواية "قلب الظلام": «إن فتح الأرض التي غالبا ما يعني انتزاعها من أولئك الذين لهم بشرت مختلفة من بشرتتنا وأنوف أكثر تسطيحا بقليل من أنوفنا ليس عملا جيدا حتى تتأمله بإمعان، وليس ثمة ما يشفع له ويمنحه الخلاص سوى الفكرة ذاتها، فكرة كامنة وراءه لا ذريعة عاطفية بل فكرة وإيمان لا تشوبها الأنانية بالفكرة التي هي شيء بوسعك أن تقيمه نصبا، وتنحني أمامه "مبجلا" وتقدم له القرابين»[1].

نجد أن إدوارد سعيد عندما يستحضر هذه العبارات وهذه المقاطع، فهو يريد من خلالها أن يحدث تمزيقات في التاريخ الأوروبي من باب المعرفة التي يسرت هذه الأمور

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 55.

وقدستها إلى مرتبة العقيدة وهذا واضح من خلال المقولة: «بوسعك أن تقيمه نصبا، وتنحني أمامه "مبجلا" وتقدم له القرابين»، فهذه الأفكار قد أصبحت مقدسة عند الرجل الغربي ويؤمن بها إلى مرحلة العقيدة.

ويورد إدوارد سعيد شارحا سبب التعامل مع هذه الكتابات أن السبب وراء هذا الاهتمام هو أن هذه الكتابات هي من مجمل الجهود الأوروبية لحكم بلدان وشعوب نائية فيقول: «لكن، ما هي أمثلة مادة اللاشرق أوسطية التي يتم التعامل معها في هذا الكتاب؟ إنها الكتابات الأوروبية عن إفريقيا والهند، وبعض مناطق الشرق الأقصى وأستراليا وجزر البحر الكاريبي، إنني لأعتبر هذه الإنشاءات الأفريقيانية والهندانية كما يسمى بعضها، جزءا من مجمل الجهود الأوروبية لحكم بلدان وشعوب نائية»[1]، ومن هنا يمكن القول أن الثقافة عند إدوارد سعيد لم تكن حيادية بل كانت فضاء تتشابك فيه العديد من القضايا والأفكار السياسية العقائدية المتعددة التي تخدم السلطة.

ومما يؤكد خضوع المعرفة للسلطة الإمبريالية قام إدوارد سعيد بالحفر في ظروف تشكل الأدب المقارن ليصل إلى مفارقة لاذعة في تاريخ ظهوره في البيئة الغربية، حيث رأى إدوارد سعيد أن البيئة الغربية المبنية على ثقافة المركز مخالفة لمصالح الأدب المقارن والتي تنادي بتجاوز الحدود وتجاوز هذه الثقافة العنصرية والوصول إلى وعاء ثقافي يحتضن كل الآداب ويدرسها من أجل المقارنة بينها ليصل في النهاية إلى الارتباط القوي بين الأدب المقارن والإمبريالية، ويصل أيضا إلى تأثير الإمبريالية على مسار الأدب المقارن، ويبرز هذا في الواقع هو قيام مدارس للأدب المقارن، تقوم أصلا على فكرة المركزية وهامشية الآخر كالمدرسة الفرنسية التي نظرت إلى فرنسا كدولة مركزية في العالم، وهذا ما يتنافى مع مرامي الأدب المقارن العالمية ويبرز تجذر وتأثير الفكر الإمبريالي في المعرفة الأوروبية وارتباطهما الوثيق، حيث يقول: «وإنها لمفارقة لاذعة

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 57.

(...) أن دراسة الأدب المقارن قد نشأت في مرحلة الإمبريالية الأوروبية العالية، وأنها مرتبطة بها ارتباط لا مراء فيه، وإذا لا نستطيع أن نستخرج المسار اللاحق للأدب المقارن إحساسا أفضل بما يمكنه أن يؤديه في الثقافة والسياسة الحديثتين، اللتين تواصل الإمبريالية ممارسة تأثيرهما عليه[1].

وفي علاقة السلطة والمعرفة توصل إدوارد سعيد إلى الدور الكبير الذي لعبه أدب الاستكشافات والفتوحات في توسع الإمبراطورية وتحقيق الفكر الإمبريالي لما تحمله هذه الآداب من كتابات تمثيلية لعالم ما وراء البحار، وما تحمله من طوباويات تسد رمق الأحلام التجارية والاقتصادية للفكر الإمبريالي، فالفكر الإمبريالي وجد في هذه الكتابات ما ينير له الطريق، حيث يتوصل إلى أحلامه حيث يستحضر إدوارد سعيد مقطعا يؤكد هذا التقاطع بين هذه الآداب كمعرفة وبين السلطة الإمبريالية، «إن أدب الاستكشافات والفتوحات الإفريقية يبلغ من الضخامة والنتوخ ما تبلغه هذه العمليات نفسها، رغم ذلك فإن السجلات من بضعة استثناءات بارزة، قد بنيت بشكل فريد على وجه نظر للسيطرة واحدة فهي دفاتر رجال يعاينون إفريقيا من الخارج بثبات»[2].

والأكثر من ذلك أن السلطة قد مررت هذه الكتابات إلى مؤسسات تقوم هي بتدريسها للمتعلمين كالمدارس والجامعات، حتى تتمكن السلطة من خلال آلياتها التنظيمية تكوين معارف تميل لمعرفتها بإتقان من أجل السيطرة عليها بطريقة ما.

لتكون الثقافة الأوروبية ثقافة سياسية، تسعى للتوسع كما أن هناك علوم أخرى رسخت هذه الخطوط والفوارق بين الأجناس البشرية فقد كان علم الأعراق الوصفي من العلوم التي احتوت على ثقافة الترميز ونشر ثقافة التفرقة، فثمة خطط نشوئية مختلفة بدءا من الأعراق البدائية، فالخاضعة وصولا إلى الشعوب المتفوقة أو المتحضرة لينتج قاموس

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 114.

2- المرجع نفسه، ص 166.

من المصطلحات التي ترسم خارطة هذه الفوارق كمصطلح "البدائي، المتوحش، المنحل..." معيدة التفوق إلى الغربي، وتوصل إدوارد سعيد إلى أن هذه العرقية تعود إلى عهد الإمبريالية الكلاسيكية وأن هذه الحروب الحدودية لتعبير عن عمليات خلق الجواهر التقليصية المقيدة أفرقة الإفريقي، شرقنة الشرقي، غربنة الغربي، أمركة الأمريكي، لزمن غير محدود ودون أن يكون ثمة من بديل، إذ أن الجوهر الإفريقي والشرقي والغربي لا يمكن إلا أن يظل جوهرا وذلك نسق ما يزال ينقل محمولا من عهد الإمبريالية التقليدية (الكلاسيكية) وأنظمتها و«نقيضا لهذه الهويات العزولية المتشبثة بروح متخيل، وذات متوهمة وسرديات مختلقة يؤسس سعيد إلى روح الهيام بالإنسان والتهيام والترحال، والانسراب إلى عالم دون قيود أو حدود، روح الانخلاع من نقطة ثابتة وانتماء واحد متحجر، وتاريخ متناسق عضوي يتصور له الكمال ويرحل في تناقضات العالم ولا تجانسية الثقافات والمجتمعات، ويتلمس تبرعم الطاقات والقوى الجديدة التي تعد بثقافات مغايرة، وروح أعظم ثراء في نزوعها الإنساني»[1].

وفي ارتباط للمعرفة بقضايا السلطة نجد أيضا الكتابات التي مهدت لتجسيد الإمبريالية على أرض الواقع وأرض ما وراء البحار، وتحديدا منها تلك الكتابات التمثيلية حول مصر التي كانت أول الدول التي مسها هذا التوسع فنابليون بونابرت صاحب هذه الحملة كان قد اعتمد على هذه الكتابات بشكل كبير من أجل دخول مصر فهو لم يدخل مصرا إلا عندما أتاحت له هذه الكتابات المادة العلمية والمعرفية حول تاريخ هذه الأرض وحول أجناسها البشرية وحول مؤسساتها وعن حضارة هذه الدولة الشرقية العريقة كما أن المعرفة الأوروبية في معرفتها وفحصها للشرقي انبت في الحقيقة على ثقافة الاستعلاء والمركز والنظرة الدونية للرجل الشرقي وحتى إلى الحضارات الشرقية لأن كلمة شرقي الدالة على صورة ذهنية في البيئة الغربية أصبحت متداولة في العديد من الكتابات مثل

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 26.

كتابات الشاعر تشوسر وماندقيل كانت كاتب الرحلات ومن بعده شكسبير وبايرون وغيرهم، وهذا المقطع يثبت ارتباط المعرفة بالسلطة وتجذر مصطلح الشرق في كتاباتهم حيث يقول أن كتاب الاستشراق تضمن ما يؤكد هذا «أنا لا أتخذ موقف التفوق، ولكنني أسأل (روبرتسون أو أي شخص آخر) .... لديه معرفة بالتاريخ مهما تكن سطحية، إن كان قادرا على المباشرة للحقائق التي لابد للسياسي من التعامل معها حين يوضع في موقع السيادة إزاء أجناس عظيمة مثل سكان مصر وبلدان شرقية، إننا نعرف حضارة مصر خيرا مما نعرف حضارة أي بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل، إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذي ننتمي إليه، فهو يضيع في فترة ما قبل التاريخ في الوقت الذي كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب انظروا إلى جميع البلدان الشرقية لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية»[1].

يعلق إدوارد سعيد قائلا أن هذا القول «يدور حول محورين كبيرين هما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف الفرنسي فرانيسس بيكون(...) وهكذا فعندما يبرز بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر لا بالقوة العسكرية والاقتصادية بالدرجة الأولى»[2].

وهنا يبرز تأثر إدوارد سعيد بميشال فوكو وحضور الخطاب الأركيولوجي عنده من خلال هذا الحفر الذي قام به إدوارد سعيد حول الظروف التي أنتجت الخطاب الإمبريالي كسلطة قامت أسسها على قواعد معرفية متينة باعتبار أن المعرفة الغربية تتفاعل وتتصارع فيها أهواء ورغبات ومصالح وتشرع لإرادة السلطة وتؤمن استقرارها وتنص على طاعتها وتسمح بانتشارها في الجسم الاجتماعي كله حتى تستطيع السيطرة على هذه المجتمعات، وتتمكن من ضبطها ومراقبتها.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 85.

2- المرجع نفسه، ص 86.

## 2-5الاستشراق ونقد المركزية الغربية عند إدوارد سعيد:

يقول إدوارد سعيد عن أهم الأسباب التي كانت حافزا لكتابة كتابه الاستشراق: «ولست أنكر أنني أثناء تأليف الكتاب، كنت على وعي بالحقيقة الذاتية التي ألمح إليها ماركس في الجملة القصيرة التي اقتبسها في صدر كتابي (لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ويتوجب تمثيلهم) وأن المرء إذ يشعر بتجريده من فرصة النطق عن نفسه فإنه سيحاول بذل أقصى الجهد لاستدراك تلك الفرصة»[1]، لقد كانت كتابات إدوارد سعيد النقدية وأهمها كتاب الاستشراق رد فعل طبيعي من أحد أبناء الشرق على تعالي الذات الغربية وغرورها، فكان نقده لخطاب الاستشراق تفكيكا «للمركزية الغربية ومحدداتها الثقافية والإيديولوجية، وهي تمارس اختزالا للثقافات غير الغربية باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة»[2]، حيث أظهر إدوارد سعيد في نقده للاستشراق الأشكال السلطوية الإمبريالية الشخصية وراء هذا الخطاب.

ومن أهم الشخصيات التي اهتم إدوارد سعيد بدراسة وتحليل أفكارها في نقده للاستشراق كارل ماركس، حيث يؤكد أن آراء وأفكار كارل ماركس الاستشراقية قائمة على جهله بالواقع الإنساني والثقافي للعالم غير الأوروبي، حيث «يذهب إدوارد في كتابه "الاستشراق" إلى أن ماركس بأفكاره المسبقة وأحلامه المبتسرة بالانبعاث عبر سيطرة الغرب على الشرق، وتحطيمه لأسسه الاقتصادية البالية، إنما يعوض عن جهله بالواقع الثقافي والإنساني للعالم غير الأوروبي، وعن افتقاره إلى الاحتكاك المباشر بهذا العالم بمفردات وبلاغة ومعلومات وتصورات كتبية محض استعارها من نصوص المستشرقين المحترفين»[3]. لهذا فإن رؤية ماركس للمجتمعات الشرقية «مشبعة بصورة صنعها

1- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص ص 106-107.

2- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، بيروت، 1997، ص 05.

3- سالم يافوث، حفريات المعرفة، ص 62.

المستشرقون (...) صورة تستعيد الأدبيات الاستشراقية التي أنشأها الغرب لنفسه وللآخر ابتداء من عصر الأنوار أسقط من خلاله مواقفه ومشاغله على الشرق وباقي المجموعات الأخرى متخذا نفسه سندا ومرجعا، وهو ما أطلق عليه "تونبي" التمركز على الذات، إنه تمركز عرقي يختزل كل الفوارق والاختلافات في هوية كاذبة تتخذ شكل تعميمات كونية»[1].

لقد حاول إدوارد سعيد أن يكون نقده للاستشراق ممارسة واعية يسعى من خلالها إلى تفكيك مقولات الثقافة الغربية وكشف «الارتباطات الخفية بين المفاهيم، المكونة لظاهرة التمركز، ووصف شحن الغلواء التي تمور بها»[2]، وكشف استراتيجيات الغرب في تعامله مع كل ما هو غير غربي، لذلك كان الاستشراق عند إدوارد سعيد بمثابة المرآة التي تعكس سلطة الغرب وتكشف رغباته الإمبريالية خاصة أن الاستشراق دائما هو ذلك الأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق والتعامل مع كل ما هو غير غربي كما عرفه إدوار سعيد.

كانت نظرية ما بعد الاستعمار الإدواردية من أهم نظريات الدراسات المابعد كولونيالية التي ركزت على دراسة الاستعمار بتنوع أشكالها خاصة إذا كان الاستعمار ظاهرة مبررة بل ومشجع عليها في الغرب، فها هي كتابات ماركس وانغلز «تؤكد أن الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكافي للتطور الرأسمالي بنفسها، لذا لابد من أن يفرض عليها ذلك الإطار "من خارج"»[3].

1- سالم يفوث، حفريات المعرفة، ص 63.

2- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 09.

3- سالم يفوث، حفريات الاستشراق، ص 51.

لقد أكد إنغلز أن استعمار فرنسا للجزائر «حقيقة هامة وسعيدة في تقدم الحضارة»[1]، أما عالم الاجتماع المستشرق مكسيم رودنسون (Maxime rodison) ومن منطق التعالي الغربي دائما «يظهر الغرب في الاستشراق كمنطق للفضائل اليونانية (الفلسفة والديمقراطية والفردية)، بينما يظهر جمود الشرق الأوسط بفعل خصوصية اليهودية وانغلاقها من جهة، وتعصب الإسلام وبلادته من جهة أخرى»[2]، ليبقى الاستشراق دائما الخطاب الذي يعلى «مركزية أوروبا ونموذجية الغرب بالنسبة للشرق»[3]، لتتحول أوروبا إلى بؤرة استقطاب العالم المهمش. خاصة إذا كانت «أوروبا هي قدر المجتمعات "المتخلفة" عن ركب التقدم والتحضر»[4]، لذا لن نستغرب أن «ينظر ماركس وإنغلز إلى الحضارات الأخرى على أنها لا زالت في الدرك وأن يتحدث انفلز عن عقلية "الشرقيين" من منطق استعلائي واصفا إليهم بـــ "الغيرة والتآمر والجهل والفساد والجشع" و"النزعة القدرية" و"الأحكام المسبقة التي تثير الغضب" و"التعصب القومي لدى الصينيين" و"الجبن والفضاضة والعقلية الانتقامية لدى الجزائريين»[5]. والأكثر من هذا تبرير أفعال إنجلترا في الهند حيث «يبرر ما ركس جرائم إنجلترا أثناء سيطرتها على الهند، بكون ذلك يشكل عامل تحفيز يشرع بتغير الوضع الاجتماعي السائد في آسيا، ويحقق بصورة لا واعية غاية من غايات التاريخ، ألا وهي انهيار القديم وسقوط الهياكل الاجتماعية البالية»[6]، لقد كان الاستعمار في الفكر الغربي دائما صاحب رسالة تمدينية وتحديثية، ومن هنا فإنه لا يمكن أن «يغدو الشرق غربا إلا بتدمير صورة الشرق وهياكله وركائزه وأسسه، فذلك هو السبيل الوحيد نحو المدنية».

1- سالم يفوث، حفريات المعرفة، ص 51.
2- المرجع نفسه، ص 53.
3- المرجع نفسه، ص 54.
4- المرجع نفسه، ص 55.
5- المرجع نفسه، ص ن.
6- المرجع نفسه، ص ن.

من منطلق المركزية الغربية يصبح الشرق كما أظهر إدوارد سعيد «قيما للجمود والتحجر والتصلب والاستبداد (...) في مقابل الغرب بوصفه قيما للتقدم والتحديث والدينامية والحرية، كما تتم محاكمته وإدانته انطلاقا من هاته القيم الأخيرة، وبعد عملية تشخيص دائه، تقترح الوصفة، وصفة المستقبل، القائمة على فرض الحجر على الشرق بوصفه "قاصرا"»[1].

لقد كان الاستشراق خطابا معززا للمركزية الغربية، حيث يعتبر إدوارد سعيد أن «جوانب قصور الاستشراق، كما سبق لي أن ذكرت هي نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافية ما، واختزالها إلى جوهر ما وتجريدها من صفاتها»[2]، ومن هنا كانت تركيز إدوارد سعيد شديد على نقد الاستشراق باعتباره خطابا يستهين بخصوصية الشعوب الثقافية وذلك باختزالها وتحديد صفاتها مقارنة بالثقافة الغربية.

1- سالم يفوث، حفريات الاستشراق، ص 64.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص 192.

# رحمة

شكل هذا البحث المتواضع مسحة مضيئة على رؤية الناقد العربي إدوارد سعيد حول خطاب الاستشراق، من خلال إسهاماته الفعالة، التي كان لها الأثر العميق في إعادة قراءة الاستشراق منطلقا من معرفته العلمية بأسس الثقافية الغربية وموسوعيته الفكرية التي خولت له الخوض في غمار النقد العلمي الموضوعي معتمدا مناهج فكرية غربية.

- ✓ أعاد إدوارد سعيد تشكيل مفهوم الاستشراق باعتباره خطابا سلطويا.
- ✓ لا يمثل الاستشراق عند إدوارد سعيد معرفة أكاديمية بحتة بقدر ما يشكل خطابا مؤسساتيا استعماريا ذو أبعاد إمبريالية غربية.
- ✓ الاستشراق عند إدوارد سعيد أسلوب غربي للسيطرة على الشرق.
- ✓ يفضح نقد إدوارد سعيد للاستشراق البعد السلطوي لخطاب تتضافر فيه المعرفة بالسلطة.
- ✓ يعد الاستشراق الباب الذي دخل منه إدوارد سعيد لتفكيك مركزية الثقافة الغربية وتفويضها معتمدا على مناهج غربية أهمها الأركيولوجيا الفوكوية.
- ✓ الاستشراق عند إدوارد سعيد خطاب منتج لعالم الشرق وواضع لخصائص الإنسان الشرقي من خلال صوره التمثيلية وبعده التنميطي.
- ✓ فتح تفكيك إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق الباب على مصراعيه لنقاد الشرق والعالم الثالث لولوج عالم نقد الثقافة الغربية والدراسات المابعد كولونيالية.
- ✓ ساهم عمل إدوارد سعيد النقدي في ظهور أشكال نقدية جديدة كالدراسات المابعد كولونيالية، والنقد الثقافي والنقد النسوي.
- ✓ عمد إدوارد سعيد من خلال دراسته للاستشراق إلى دراسة العلاقة الوطيدة بين الأدب والعلوم الإنسانية بصفة عامة ونشوء الاستشراق باعتباره خطابا استعماريا غربيا قائما على التعالي الغربي.

- ✓ أبرزت قراءات وتحليلات إدوارد سعيد للنصوص الأدبية أشكال الهيمنة والإمبريالية المتخفية وراء الأبعاد الجمالية.
- ✓ رغم اعتماد إدوارد سعيد على أفكار ميشال فوكو إلا أنه لم يخف اختلافه الواضح والصريح عنه في بعض القضايا التي تتعلق بتحليل الخطاب.
- ✓ ركز إدوارد سعيد في نقده للاستشراق على دور الذات المبدعة في انتاج وترسيخ الأفكار الاستشراقية.
- ✓ انطلق إدوارد سعيد في نقده للاستشراق من منطلقات شخصية جعلته يدرك قيمة هذا الخطاب وخطورة مفاهيمه وسطوتها خاصة أنه الفلسطيني الذي عانى ويلات الاستعمار وتسلط الذات الغربية.
- ✓ أكد إدوارد سعيد في جل أعماله المتعلقة بالاستشراق وبالدراسات المابعد كولونيالية أن هدفه الأساسي هو الدعوة إلى نبذ نزعة التعالي والدعوة إلى إحلال مبادئ العدالة والمساواة.
- ✓ كان الاستشراق الباب الذي حقق شهرة كبيرة لإدوارد سعيد، حيث كان الناقد والإنسان المحبوب عند البعض وكذلك عد الإرهابي العربي المتعصب عند البعض الآخر.

# قائمة المصادر والمراجع

**المصادر:**

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، (المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عنائي، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، القاهرة، مصر، 2006.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط04، بيروت، لبنان، 2014.

3- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، القاهرة، مصر، 2005.

4- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، بيروت، لبنان، 1996.

**المراجع العربية:**

5-أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، ط03، بيرمنجهام، 1411هـ.

6-تركي بن خالد الظفيري، الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط02، جدة، السعودية، 2005.

7-الزاوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2000.

8-زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية1، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر3، شارع كامل صدقي (الغجالة)، ط01، مصر.

9–سالم يفوث، حفريات الاستشراق (في نقد "العقل" الاستشراقي)، المركز الثقافي العربي، ط01، بيروت، لبنان، 1989.

10–سهام ربيع عبد الله، الاستشراق، الموسوعة السياسية للشباب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، مصر، 2007.

11–عبد الرزاق بلعقوز، نيتشه ومهمة الفلسفة، قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، الدار العربية للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط01، 2010.

12–عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، بيروت، لبنان، 1994.

13–عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، بيروت، 1997.

14–عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، ط01، دمشق، سوريا.

15–لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ميم للنشر، ط01، الجزائر، 2018.

16–محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة، تحديدات دار توبقال، ط01، المغرب.

17–محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج01: نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

**المراجع المترجمة:**

18-بيل أشكروفت وبال آهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، تر: سهيل نجيم، دار الكتاب العربي، ط01، دمشق، القاهرة، 2002.

19-بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، تر: سلمان تعقراني، المنظمة العربية للترجمة، ط01، بيروت، 2009.

20-جياني فاتيمو، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، تر: فاطمة الجيوشي، مكتبة التنوير، (د.ط)، دمشق، سوريا.

21-ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط01، القاهرة، مصر، 2000.

22-رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، القاهرة، مصر، 1989.

23-فريديريك نيتشه، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تح: عبد الحليم عطية، دار الفرابي، ط01، بيروت، لبنان.

24-كريستوفر باتلر، ما بعد الحداثة، تر: نقين عبد الرؤوف، مر: هبة عبد المولى أحمد، عمارات الفتح، القاهرة، مصر.

25-كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية (ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج)، تر: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ط01، بيروت، 1999.

26-مجموعة مؤلفين، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، تر: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا.

27–ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، ط01، رأس بيروت، لبنان، 1989–1990.

28–ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر: علي مقلد، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، ط01، بيروت، لبنان، 1990.

29–ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوث، المركز الثقافي العربي، ط02، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1987.

30–ميشال فوكو، مفهوم الأركيولوجيا، تر: الطاهر وعزيز، بابل للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 1991.

31–ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، مكتبة التنوير، (د.ط)، (د.ت).

**المعاجم:**

32–جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، 1978.

**المواقع الإلكترونية:**

33-www.asjp-cerist.dz

34-Niew,med,cte-univ-setife2

# فهرس الموضوعات

| | |
|---|---|
| **مقدمة** | أ |
| **مدخل** | |
| 1- من الحداثة إلى ما بعد الحداثة | **06** |
| 2- مركزية الآداب الغربية وتراجع فلسفة الذات | **09** |
| 3- ميشال فوكو وما بعد الحداثة | **11** |
| 4- الاستشراق في الدراسات المابعد كولونيالية | **14** |
| **الفصل الأول: أركيولوجيا الخطاب عند ميشال فوكو** | |
| تمهيد | **16** |
| 1- الأركيولوجيا | **17** |
| 1-1 مفهوم الأركيولوجيا | **17** |
| 1-2 مبادئ الأركيولوجيا | **23** |
| 1-3 الأركيولوجيا والمعرفة | **26** |
| 1-4 الأركيولوجيا والابتستيمية | **28** |
| 1-5 الأركيولوجيا في علاقاتها بالجينالوجيا | **31** |
| 2- مفهوم الخطاب | **38** |
| 2-1 الخطاب عند فوكو | **39** |
| 2-2 إجراءات إخضاع الخطاب | **43** |
| 2-3 الخطاب والأحداث الخطابية ومبدأ عدم الاتصال | **45** |
| 2-4 الخطاب والسلطة | **46** |
| **الفصل الثاني: نقد الاستشراق في فكر إدوارد سعيد من خلال أركيولوجيا فوكو** | |
| 1- مفهوم الاستشراق | **50** |
| 1-1 تعريف الاستشراق | **50** |
| 1-2 مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد | **53** |
| 2- حضور أركيولوجيا فوكو في نقد الاستشراق | **63** |
| 2-1 سلطة الاستشراق التمثيلية والتنميطية | **64** |

| | |
|---|---|
| 2-1-1 تمثيل الشرق والشرقي | **64** |
| 2-1-2 الاستشراق وتمثيل الإسلام | **74** |
| 2-1-3 التمثيل كسلطة إخضاع وقمع | **80** |
| 2-2 الاستشراق سلطة تنميطية | **81** |
| 3-3 من المفهوم الضيق إلى المفهوم العلائقي للسلطة | **85** |
| 2-4 علاقة المعرفة بالسلطة عند إدوارد سعيد | **87** |
| 2-5 الاستشراق ونقد المركزية الغربية عند إدوارد سعيد | **93** |
| **الخاتمة** | **98** |
| **قائمة المصادر والمراجع** | **101** |
| **الفهرس** | **106** |

**الملخص:**

تطرق هذا البحث بالدراسة والتحليل لموضوع الاستشراق عند إدوارد سعيد، حيث تم التركيز على رؤية إدوارد سعيد النقدية لخطاب الاستشراق التي سعى من خلالها إلى تفكيك الثقافة الغربية وخلخلة مرتكزاتها، وهذا من خلال إبراز الرؤى والأفكار المتوارية وراء خطاب يدعي العلمية والموضوعية، ويخفي وراءه أغراض وأهداف إمبريالية استعمارية، معتمدا في هذا على الأركيولوجيا الفوكوية في تحليل الخطاب.

**abstract:**

This research dealt with the study and analysis of the issue of Orientalism for Edward Said, where the focus was on Edward Said's critical vision of the discourse of Orientalism, through which he sought to dismantle Western culture and shake up its foundations, and this by highlighting the visions and ideas hidden behind a discourse claiming scientific and objectivity, and hiding behind it imperialist purposes and goals. Colonialism, relying on Foucault's archeology in discourse analysis