الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

ثقافة الانفتاح على الآخر عند إدوارد سعيد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبين:

- زرفاوي علي
- بن التومي مسعودة

إشراف:

د. زروخي الدراجي

اللجنة المناقشة:

د. مسالتي عبد المجيد..... رئيسا

د. زروخي الدراجي .....مشرفا

د. أحمد حسن..... مناقشا

السنة الجامعية: (2017/ 2018)

﴿ إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود﴾ هود الآية: 103

إهداء

إلى عائلتي الكريمة حفظها الله

أبي رمز الأمان "عبد العزيز" عزيز قومه

أمي نبع الحنان "زهرة" زهرة موطنها

إخوتي أخواتي الأعزاء

وإلى روح شهداء الأقصى المبارك.

زرفاوي علي

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى:

أبي الغالي عنوان الثقة

أمي قرة عيني رمز الأصالة

وإلى أخواتي "بسمة "، "يسرى"

وإخوتي "فيصل"، "عماد"، "يوسف"

أسرتي الكريمة فردا فردا

وإلى صديقاتي الغاليات كل باسمها .

بن التومي مسعودة

شكر وتقدير

نشكر الله الكريم الهادي لكل خير والميسر لسبل الصلاح، ونحمده حمدًا كثير وشكرا يليق بجلاله وعظيم سلطانه.

كما نتقدم بخالص عبارات الشكر والتقدير والاحترام لكل معلمينا وأساتذتنا عبر كل الأطوار الدراسية اعترافنا منا بجميلهم.

وأسمى هذه العبارات ترفع إلى الدكتور زروخي الدراجي الذي أشرف على هذا البحث بكل سرور، شاكرين له جهوده المبذولة لخدمة الإنسانية عموما والفلسفة خصوصا، معترفين له بآرائه السديدة وتوجيهاته الصائبة.

كما نتوجه بشكر قلبي لجميع أساتذة قسم الفلسفة عرفانا لما قدموه لنا .

مقدمة

مقدمة:

إن الحديث عن ثنائية الأنا والآخر هو محاولة للكشف عن طبيعة العلاقة بينهما والأساس الذي تقوم عليه ويكون هذا إما على مستوى ضيق في العلاقة بين الأفراد، أو على مستوى واسع في العلاقة بين الحضارات، ويمكن أن تكون ثنائية الشرق والغرب الثنائية التي تمثل الحضارة الإنسانية اليوم، وإن العلاقة بين الشرق والغرب هي علاقة عميقة وعريقة يحكمها زمن بعيد، حيث أن هذه العلاقة امتدت عبر العصور منذ أن التقى الطرفان بحكم الرحلات والكشوفات الجغرافية وما كان بينهما من تجارة بحرية، هذا ما أدى إلى ضرورة أن تكون هناك صلة تجمعهما.

وإن استقراء تاريخ العلاقة بينهما يبيِّن أنها لم تأخذ طابعًا واحدًا، بل تعددت طبائعها من صراع دموي إلى محاولات شكلية لتبادل الحوار، بيد أن الصراع والنزاع بين الطرفين كان الغالب فيها في معظم الأحيان، مما أدى إلى أن ينظر كل منهما إلى الآخر باعتباره عدوا استنادا للخلفيات التاريخية وللصراعات بينهما، وهنا لا بد أن نشير إلى أن عداء الغرب للشرق كان نتيجة الفتوحات الإسلامية، في حين أن عداء الشرق للغرب كان ثمرة للحركات الاستعمارية التي قام بها الغرب، وهنا تظهر العلاقة بينهما على أنها محددة من طرف الآخر الذي يحاول الحفاظ على ذاته وهويته وثقافته مما أدى إلى انغلاق كل منهما على نفسه ورفضه الانفتاح على الآخر، خاصة في ظل الهيمنة الغربية ومحاولتها السيطرة على الآخر، هذا ما دفع العديد من الفلاسفة والمفكرين إلى الدعوة للانفتاح على الآخر والاستفادة منه حيث أن الانفتاح ضرورة من أجل التبادل المعرفي، وتبادل الخبرات بين الطرفين.

ولا يسعنا إلا أن نستحضر اسم كانت له أبحاث عديدة حاول فيها تحقيق الانفتاح على الآخر والاتصال الفعال به، وهو الفلسطيني الناقد الأنسني "إدوارد سعيد" الذي حاول جاهدًا في كتاباته تسليط الضوء على العلاقة بين الشرق والغرب، في محاولة لتحقيق انفتاح كل منهما على الآخر.

والانفتاح الذي نركز عليه هو ذلك الانفتاح الفكري والثقافي، فهو يحمل أهمية من خلال تحقيقه للتبادل المعرفي من أجل تحقيق معنى الإنسانية، وهذا النوع من الانفتاح يطرح تساؤلات عدة تتبلور من خلالها الإشكالية

البارزة لبحثنا هذا، والتي يمكن صياغتها على النحو التالي:

هل إستطاع إدوارد سعيد أن يؤسس لفلسفة تُحدد العلاقة بين الأنا والآخر بعيدًا عن الإقصاء والتعصب؟

ويندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات هي:

-كيف حدد إدوارد سعيد العلاقة بين الأنا والآخر؟

-هل يمكن تحقيق هذا الانفتاح في ظل ثنائية الشرق والغرب؟

-كيف أسهم فكر إدوارد سعيد الثقافي الأنسني في تحقيق العيش المشترك الذي دعا إليه؟

ومن دواعي اختيارنا لهذا الموضوع هو تلك الأهمية التي تحتلها العلاقة بين الأنا والآخر، أو بين الشرق والغرب في ظل النزاعات والصراعات السلبية بينهما، وتأثير هذه الأخيرة على الوضع الإنساني، ودافعنا الأهم هو أن نبرز هذا الأثر السلبي ونشيد بضرورة الانفتاح وتجاوز الصراع، من أجل الحفاظ على كيان الإنسان وتحقيق سعادته، وكان هدفنا هو توضيح موقف إدوارد سعيد من أشكال الظلم والاقصاء التي يعاني منها الآخر، وتوضيح الضرورة التي جعلته يدعو إلى العيش المشترك، ومحاولة اثراء الدارسات حول إدوارد سعيد نظرا لقلتها.

ونظرًا لطبيعة بحثنا هذا ومادته فإن خطته جاءت وفقا للترتيب التالي:

مقدمة: وفيها عرَّفنا بالموضوع وطرحنا الإشكال.

الفصل الأول: التأسيس لفلسفي لعلاقة الأنا بالآخر

عملنا في هذا الفصل على توضيح الآراء المختلفة المؤسسة لعلاقة الأنا بالآخر بوجه عام، وتوضيح موقف إدوارد سعيد منها بوجه خاص، كما بيَّنا إيجابيات الاختلاف وأخلاقيات الاعتراف، ويحتوي هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: حول مفهوم الأنا والآخر

المبحث الثاني: الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

الفصل الثاني: الانفتاح على الآخر بين الشرق والغرب عند إدوارد سعيد

يتناول هذا الفصل أبعاد الانفتاح على الآخر بين الشرق والغرب، وتحديد موقف كل منهما من الآخر كما حاولنا تبيين موقف إدوارد سعيد من ذلك، موضحين تأثيرات الانفتاح على الهُويّة، ويتضمن هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: الآخر في الفكر الغربي الاستشراقي

المبحث الثاني: الاستغراب كصورة للاستشراق

المبحث الثالث: الانفتاح على الآخر وأثره الهُويّة عند إدوارد سعيد

الفصل الثالث: نحو ثقافة إنسانية للانفتاح على الآخر عند إدوارد سعيد

عمدنا في هذا الفصل على استنطاق أفكار إدوارد سعيد بدقة أكثر، مستنتجين البديل الذي قدمه لبلوغ ثقافة إنسانية ينفتح فيها كل من الأنا والآخر على بعضهما والتركيز على دور المثقف في ذلك، من خلال الدعوة لتحقيق العيش المشترك، ومحتوى هذا الفصل يظهر في المباحث التالية:

المبحث الأول: الثقافة وتأسيس العلاقة بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

المبحث الثاني: الأنسنية وتحقيق العيش المشترك بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

وأنهينا البحث بخاتمة عرضنا فيها حوصلة النتائج التي توصلنا إليها.

وقد اعتمدنا على المنهج التحليلي في صياغة هذا البحث، وذلك من أجل توضيح موقف إدوارد سعيد من العلاقة بين الأنا والآخر وتحقيق التأسيس الفلسفي لها، مدعما بالمنهج النقدي لضرورته في مناقشة بعض الأفكار وكشف اللُّبس فيها.

أما الدراسات السابقة التي تتقاطع مع موضوعنا هذا فنجدها في دراسة "صبرينة شناف" بعنوان "النقد الحضاري في فكر إدوارد سعيد أصوله وتطبيقاته، رسالة الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2013/2012)" ركزت هذه الدراسة على نقد سعيد للإمبريالية الغربية ودعوته إلى تحقيق ثقافة إنسانية تشترك فيها البشرية جمعاء.

وللغور في جوف موضوعنا استندنا على مجوعة كبيرة من المصادر أهمها: كتاب الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، والأنسنية والنقد الديمقراطي، إضافة إلى مصادر أخرى دعمتها مجوعة من المراجع للإحاطة بالموضوع.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث فتكمن في تشعب الموضوع واتساعه، لذا حاولنا جاهدين الإلمام به من مختلف الزوايا، ونرجو أن يكون هذا البحث في المستوى وجديرا بالمناقشة.

الفصل الأول

التأسيس الفلسفي لعلاقة الأنا بالآخر

المبحث الأول: حول مفهوم الأنا والآخر

أولا: ثنائية الأنا والآخر

ثانيا: فلسفة الاختلاف وأخلاقيات الاعتراف في ظل علاقة الأنا بالآخر

المبحث الثاني: الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

أولا: علاقة الأنا بالآخر عند إدوارد سعيد

ثانيا: كيفية تحديد الأنا بالآخر عند إدوارد سعيد

الفصل الأول: التأسيس الفلسفي لعلاقة الأنا بالآخر

لقد شغلت العلاقة بين الأنا والآخر حيزًا كبيرًا من الفكر الفلسفي حديثا وقديما وحتى في وقتنا الراهن، لذا سنحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على الأسس الفلسفية المُحددة لعلاقة الأنا بالآخر عموما، وعند إدوارد سعيد* بشكل خاص متناولين مفهوم الأنا والآخر، وموضحين التصور العام للعلاقة التي تحكمهما في محاولة للإجابة على التساؤل التالي: **ما العلاقة بين الأنا والآخر؟ وكيف حدد إدوارد سعيد هذه العلاقة؟**

وللإجابة عن هذا التساؤل في هذا الفصل الأول اعتمدنا على مبحثين، الأول كان حول مفهوم الأنا والآخر والعلاقة بينهما في ظل الاختلاف، والثاني كان حول العلاقة بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد وكيفية تحديده لهما.

* إدوارد سعيد (Edward Said)، ولد بالقدس عام 1935م، كان ميلاده في شهر نوفمبر على يد قابلة يهودية، لم يعيش سعيد طويلا في فلسطين ففي عام 1948 رُحلت عائلته بالقوة، وكان سعيد ما يزال طفلا يافعا، في مذكراته "خارج المكان" 1999 شدد سعيد على ذكر تفاصيل طفولته، تأثر بالعديد من الشخصيات في حياته لعل أهمها عمته "نبيهة" التي جعلته يعيد اكتشاف فلسطين تاريخًا وقضية، وأيضا السيد "فريد حداد" طبيب العائلة الذي كان نصيرًا للقضية الفلسطينية، ومنه تعلم معنى الالتزام السياسي، وكان الحاقه بالمدرسة الإنجليزية جعلته يعتبر نفسه منتوج للتعليم الكولونيالي، هذه المرحلة لم تبن وعيه المعرفي واللغوي فحسب، لكن أيضا جعلته يعي اختلافه عن الآخرين من الأطفال الأوربيين الذين لا يشبهونه، لا في المظهر، ولا في الاسم، وهو ما لاحظه في طبيعة العلاقة المعلمين بهم وبه، وقد كان نظام التعليم جد صارم، وعلى هذا الأساس تبلورت العلاقة بين سعيد والسلطة الكولونيالية التي تحولت إلى محور أساسي في مشروعه النقدي...وفي عام 1951 هاجر سعيد إلى الولايات المتحدة الامريكية لينظم إلى مدرسة داخلية ثم جامعة "برينستون" ثم جامعة "كولومبيا" التي تخرج منها وإشتغل فيها كأستاذ جامعي طيلة حياته مدرسا لمادة (الأدب المقارن)، وفيها ألف كتبه الأول "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية"1966...ألف العديد من الكتب التي وضحت مشروعه الضخم، لعل أهمها كتاب الاستشراق1978 وكتاب الثقافة والإمبريالية1993 الذي وضح فيهما أن خطاب الاستشراق يخفي ورآه خطابا حيا، يتمثل في الخطاب الإمبريالي، وقد غادر إدوارد سعيد الحياة في 25 سبتمبر 2003م إثر مرضه بسرطان الغدد اللمفارية بنيويورك (أنظر: فتحي المسكيني: الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2014، ص473،475).

المبحث الأول: حول مفهوم الأنا والآخر

إن ثنائية الأنا والآخر تُعد من بين الإشكالات الهامة التي تعرفها الفلسفة، حيث تأخذ هذه الإشكالية بُعداً مزدوجا، فهي تَصور للذات من جهة وتَصور للآخر من جهة أخرى، ومن هنا حاولنا ضبط طبيعة العلاقة بينهما، وقد تناولنا في هذا المبحث مفهوم الأنا والآخر كل على حدًا، محاولين توضيح العلاقة بينهما.

أولا: ثنائية الأنا والآخر

قبل أن نتطرق إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، لا بد لنا من ضبط مفهوم كل منهما من زوايا متعددة ليتجلى أمامنا المفهوم بمعناه الأدق.

1- مفهوم الأنا (Moi)

سنحاول هنا تحديد مفهوم الأنا وضبط معناه، وقد ورد في معجم صليبا بأن "**المراد بكلمة أنا عند فلاسفة العرب الإشارة إلى النفس المدركة**"[1]، أي الأنا عند العرب يُقصد بها النفس الإنسانية المدركة لما حولها والمقصود بالمدركة هنا العاقلة التي تعي ما يجري حولها.

ونجد بأن المعاجم تورد للأنا عدة معان، حيث نجدها بالمعنى الوجودي ونقصد بالمعنى الوجودي ما هو كائن وموجود، أو ما نُعبر به عن وجود الأنا فهي "**واقع مستديم وثابت يُعتبر أساسا راسخًا للأعراض المتزامنة والمتعاقبة التي تشكل الأنا التجريبي العملي**"[2]، وهنا إشارة إلى الحقيقة الواقعية لوجود الأنا، أي أن المعنى الوجودي للأنا نقصد به ما كان متحققا وملموسا واقعيا يمكن إدراكه، وهو أمر مستمر وثابت يعبر عن جوهر الأنا.

ونجدها أيضا بالمعنى النفسي الأخلاقي، الذي تُعرف من خلالها الأنا بأنها "**الذات التي تُرد إليها أفعال الشعور جميعها، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه...فهو ذلك الجانب من النفس الذي يتميز نتيجة الاتصال بالعالم الخارجي...والأنا يتصف بالشعور**"[3]، أي أن الصفة التي يمكن أن يعرف وجود الأنا من خلالها هو إتصافها بالشعور، إذ أن كل أنا شاعرة، أي أن الشعور فقط هو الذي يحدد

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة الأنا، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص139.

[2] أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مج1، مادة الأنا، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1989، ص824.

[3] مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة الأنا، د ط، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص95،96.

ويؤكد وجود الأنا، وهو الذي يحقق أيضا اتصالها بالعالم المحيط بها، ولو غاب الشعور عنها لأصبحت شيئا من الأشياء الجامدة التي لا كيان لها.

أما في المعنى المنطقي فلا بد من الوعي لتتحدد الأنا، إذ يذهب لالاند Lalande (1867-1963) إلى تعريف الأنا بأنها "**ذات مفكرة بحيث تكون وحدتها وهويتها اللازمة، المضمَّنة بتوليف المعطى المتنوع في الحدس، وبترابط هذه التمثّلات في وعي ما**"[1]، وهنا لا بد من الوعي لتحديد الأنا بصورة منطقية، أي أنها تلك الذات التي لا يغيب عنها الوعي والتفكير في وحدة تامة، إذ أن التفكير هو الذي يحقق لنا كيان الأنا وهي تُعرف به لأنه الأساس الذي تتميز به ومن خلال هذا التفكير تصل الذات إلى الوعي والنضوج.

ونجد مفهوم الأنا في الفلسفة يختلف من عصر إلى آخر ومن فلسفة إلى أخرى، إذْ أن بعض الفلاسفة اليونانيين يَصوغون مفهوم الأنا انطلاقا من الطابع الأنطولوجي لها، فها هو سقراط Socrate(469-399ق م) يؤكد على مبدأ "**اعرف نفسك بنفسك**"[2] وهنا يظهر لنا أن الأنا مرادف للنفس عند سقراط، والواضح من عبارة سقراط هذه أنه قد اتخذ من المعرفة والعلم وسيلة لمعرفة الذات ومنه إثبات وجودها، بحيث أن الذات حسب سقراط هي النفس التي وجب لها أن تتعرف على ذاتها من خلال ذاتها، وهنا نجده يدعو إلى معرفة الذات ويمكن للإنسان من أن يعرف ذاته ويُعرف بها من خلال المعرفة والعلم فقط.

ويظهر مفهوم الأنا كذلك من خلال مبدأ الهوية الذي صاغه أرسطو Aristote (384-322ق م) الذي يعني "**كل ما هُوَ هُوَ أي أنه لا فرق بين الشيء وذاته**"[3]، بحيث أن الهوية عند أرسطو تعني أن الشيء هو نفسه أو هو هو، أي لا فرق بين الشيء وما يحمله، وهنا يمكن أن نستخلص أن هوية الأنا لا تختلف عن كيانها ويظهر لنا كل فرد بكونه ذات يحمل هوية ثابتة متميزة تختلف عن الذوات الأخرى، أي أن هوية الأنا تتحدد بأنه هو هو أو هو ذاته بحيث يكون متميز عن غيره من أفراد جنسه.

---

(1) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، مج1، مادة الأنا، ص825.

(2) نقلا عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، د ت، ص64.

(3) جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مادة الهوية، د ط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص495.

أما في الفلسفة الحديثة فإننا نلمس حضور مصطلح الأنا بشكل واضح لدى العديد من الفلاسفة لعل أبرزهم ديكارت Descartes (1596-1650)، من خلال صياغته للكوجيتو الذي يقول فيه "**أنا أفكر وإذن فأنا موجود**"[1]، وهنا يظهر جليا أمامنا أن وجود الأنا حسب ديكارت لا يمكن أن يتحدد إلا من خلال التفكير وفي هذا إشارة إلى تميز الإنسان عما سواه، بحيث أن ما نفهمه من هذه الصياغة هو أن وجود الأنا حسب ديكارت لا يتحدد إلا من خلال الفكر فهذا الأخير هو الضامن والدليل على وجود الذات وهنا تظهر الأنا في غنا عن الآخر في تحقيق كيانها، إذ أن ديكارت لا يشرك أحدًا خارج الذات في تحقيق وتأكيد كيانها بل إنه ينطلق من الذات ويعود إليها، بحيث ينطلق من الفكر ليثبت وجود الذات في غنا عن أي شيء آخر.

غير أن الواقع يُثبت أن وجود الأنا ككيان مفكر يستدعي وجود آخر تُفكر فيه بالضرورة، ذلك أن الذات لا تفكر في نفسها فقط، حيث أن وعيها بذاتها لا يمكن أن يحقق وجودها الحق بل يرسم لها طريقا للعزلة والتقوقع على نفسها.

وإننا نجد مفهوم الأنا في الفلسفة الوجودية، مرتبط بالوجود فـ "**الوجود في جوهره وأصله هو وجودي أنا، أنا الذات المفردة...فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدود من الزمان والمكان...فمن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضا وجود**"[2]، فالحديث عن الأنا في الفلسفة الوجودية هو حديث عن الوجود لذاته، أي أن الأنا بحسب الوجودية هي صانعة كيانها ووجودها وهي موجودة لذاتها وواعية بها طامحة إلى تحقيق الوجود لذاته، فعلى حد تعبير جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980) فإن الوجود لذاته "**هو الشعور أو الوعي، منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وإنعزال...هو الإنسان بما هو إنسان...وهو الذات أو الذاتية متضمَّن في كل معرفة**"[3] أي أن الأنا موجود لذاته وأن الشعور والوعي هو الأساس الذي يتحدد به، وهذا الوعي أو الشعور يكون هو في ذاته معزول عن غيره بحيث يمثل جوهر الإنسان واختلافه عن غيره وهو يمثل ذات الإنسان وأنيته.

---

[1] نقلا عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د ت، ص68.

[2] عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص23،88.

[3] جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط1، دار الآداب، بيروت، 1966، ص5.

أما إيمانويل ليفيناس* فيذهب إلى أن **"الذات لا خصال لها أو لا ذاتية لها داخل كلية الكينونة"**[1] وهنا الذات أو الأنا ليست لذاتها كما يقول سارتر، بل إنها لا ذاتية عند ليفيناس فهي تُعبر عن كينونة كلية، إذ أن الأنا تفقد ملكيتها لذاتها في ظل الكينونة المشتركة والكلية مع الآخرين، وليفيناس هنا يقلل من قيمة الأنا لأجل الآخر، فالآخر هو أنا مختلفة ليس إلا.

وبعد أن حاولنا تحديد مفهوم الأنا مفهوما دقيقا من خلال ما سبق من تعريفات، تعذر علينا أن نصل إلى تعريف جامع مانع لهذا المصطلح، وذلك لتعدد دلالاته بتعدد الاستخدامات وتعدد وجهات النظر المختلفة للفلاسفة والمفكرين، وبهذا فإن مفهوم الأنا مفهوم واسع ومختلف المعاني، غير أننا إذا حددناه بمعنى عام فهو ذات الإنسان التي ترد إليها أفعال الوعي والشعور، فهذ الأخير هو تعبير عن النفس الإنسانية المدركة للأشياء.

2- مفهوم الآخر (Autre)

قبل أن نحدد مفهوم الآخر لا بد من أن نشير إلى أننا وجدنا تعددا في الكلمات والمصطلحات الدالة عليه مثل اللاأنا أو الغير **"ولفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ (أنا) فكل ما كان موجودا خارج الذات ومستقلاً عنها كان غيرها...فالأنا إذن هو الذات المفكرة، والموضوع الخارجي هو الآخر"**[2]، وهنا نجد تعريف الآخر من خلال الأنا بحيث أنه المقابل والمخالف للأنا ويعبر عما كان خارج الذات، أي أن كل ما هو خارج الذات يعتبر آخرا وغيرًا لها، بل ويمثل موضوعا فهو **"أحد مفاهيم الفكر الأساسية...فهو نقيض الذات ويقال على كلمات شتَّى، مختلف أو مميز على أنَّ هذه الأخيرة تتعلَّق أوّلاً بالعمليَّة العقليّة التي تُعرف الغيرية بواسطتها"**[3]، وهو يمثل مفهوم أساسي للفكر من خلاله يمكن للذات أن تعرف ذاتها بحكم أنه نقيضها، وكما سبق وأشرنا فإنه يحمل كلمات عديدة.

من خلال هذين التعريفين، يظهر لنا أن الآخر هو ذلك الوجود المختلف والمباين للذات أو الأنا.

---

* إيمانويل ليفيناس، Emmanuel Levinas (1906-1995): فيلسوف فرنسي من أصل ليتواني، يُعد وريث إدموند هوسرل ومارتن بوبر، من مؤلفاته، من الوجود إلى الموجود، والزمان والآخر (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص583).

[1] سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص405.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مادة الغير، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص131.

[3] أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، مج1، مادة الغير، ص124،125.

فالآخر حسب سارتر هو "**الأنا التي ليست أنا**"[1]، أي أن الآخر يمثل ذاتا أخرى وأنا آخر، يقابل الأنا فالآخر أو الغير عند سارتر ليس شيئا خارج عن الإنسان، بل إنه يمثل الأنا الإنساني المختلف عني أنا، بحيث أن سارتر يرى الآخر هو الذات التي تتميز عن ذاته، وهنا إشارة إلى أن الأنا لا تحتقر الآخر وتقلل من قيمته، بل تعتبره أنا مختلفة عنها فقط.

والآخر عند هيدغر M. Heidegger (1889-1976) مرتبط بالسقوط حيث أن الغير يستولي على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال إلى أن تذوب الذات في الغير وهنا يحدث السقوط [2]، حيث أن هيدغر يُعبر عن الآخر بفكرة السقوط وهو يقصد به أنه يعيق الأنا على تحقيق وجودها إذ يقف حائلا أمامها، أي أن الآخر المختلف على الذات يفرض عليها أن تقوم بما يقوم به وأن تفعل ما يفعله، بحيث تصبح أفعال الذات تابعة للآخر وبهذا يحدث السقوط.

أما الآخر عند ليفيناس فهو آخر الذات ولا يمثل عددا بالنسبة لي، والجمعانية التي تجعلني أقول أنت ونحن ليست مجرد جمع للأنا لأن الأنا والأنت ليس هنا أفراد لمفهوم مشترك، فلآخر آخر، وهو الحر من كل قيد وهو الذي يحدث اضطرابا في الذات عند كل مقابلة [3]، حيث تجد الأنا نفسها مجبرة على الاعتراف بالآخر ووجوده مع كل لقاء بين الأنا والآخر، وهنا تُلغى أنانية الذات ويلتقي الأنا بالآخر.

والآخر من باب آخر هو "**المختلف في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي وتتضح إشكالية الأنا (العربية، الإسلامية) والآخر الغربي بسبب سوء التفاهم والمواجهة السياسية والعسكرية**"[4] ومن الواضح أن هذا التحديد لمفهوم الآخر قائم على الإيديولوجية والدين، حيث يفرق بين الشرق باعتباره أنا والغرب باعتباره آخر مختلف عني في الدين والهوية والانتماء، وبهذا فإن تحديد الآخر والأنا بين الغرب والعرب ينتج عنه نزاعات، ما يجعل العلاقة متوترة بينهما.

---

[1] فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص23.

[2] عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص24.

[3] سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، ص404.

[4] ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 398، الكويت، مارس 2013، ص17.

وانطلاقا من هنا فإن ليفي ستراوس Levi Strauss (1908-2009)، يحدد الآخر من خلال "**رفضه استعمال صفة البدائي المتوحش لوصف المجتمعات المخالفة للمجتمع الغربي... كما ندد بالتدمير والنهب الذي تقوم به الحضارة الغربية على مختلف الحضارات المغايرة لها بدعوى تفوقها**"[1]، وهنا نجد أن ليفي ستراوس من بين الفلاسفة الغربيين الذين يرفضون النظرة الضيقة للآخر، ويرفض أن يكون الآخر المخالف للغرب بدائي وهمجي، وهذا التعريف يرفضه ليفي ستراوس باعتبار أن الآخر من الحضارات الغير الغربية هو أيضا ذات بشرية، ورفض تدميرها من طرف الغرب.

وهنا يتضح لنا أن هناك في الغرب من هم منصفون للآخر، ويقبلون التعايش معه ويرفضون العدائية ضده فالآخر هو اللاأنا أي أنه يخالف الذات وهو لا يتحدد في صورة واحدة، فهو مرة ما يخالف الذات ومرة ما يخالف الدين أو الثقافة.

ومن هنا فإننا لم نصل إلى تحديد مفهوم دقيق ومضبوط وواحد للآخر، بل إنه يتحدد لنا من خلال معانٍ عدة وفقا للتصورات المختلفة لدى الفلاسفة والمفكرين، كما نصل وبعد أن حددنا كل من مفهوم الأنا والآخر إلى أن هناك علاقة قائمة بينهما لا محال سواء كان ذلك بالسلب أو الإيجاب.

3- علاقة الأنا بالآخر

من خلال عرضنا لمفهوم كل من الأنا والآخر فإننا نجد أن ثنائية الأنا والآخر قائمة على الاختلاف والتغاير بل إننا نجد أن أحداهما يضاد الآخر، بحيث إذا أقررنا بوجود أنا فإننا بالضرورة نقر بوجود أنا مغايرة لها وكل منهما ترى الأخرى آخر بالنسبة لها، غير أن هذا التغاير والاختلاف لا ينفي العلاقة القائمة بينهما وأكبر دليل على وجود علاقة بينهما هو تعريفنا للآخر أنه مقابل الأنا وهو تعريف بالتضاد يوضح معنى كل منهما.

وها هو سقراط يقيم العلاقة بين الأنا والآخر من خلال حديثه عن الفضيلة، والحديث عن الفضيلة عند سقراط هو حديث عن المعرفة، بحيث أن العلم والمعرفة هما الفضيلة عنده "**فالعدالة هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين**"[2]، أي أن العدالة هي أرقى الفضائل وهذه الفضيلة تنظم العلاقة بين الأنا والآخر، إذ أنه

---

[1] زواوي بغوره: المنهج البنيوي، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001، ص203.

[2] عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص578.

من خلالها يدرك المرء ما يجب عليه باعتباره أنا اتجاه من يحيطون به باعتبارهم آخر، ومن خلال تعلم الفضائل والالتزام بها في الواقع فإن الإنسان يحقق التواصل مع غيره، فالإنسان يسعى للاتصال بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة، والصداقة كانت أمرا ضروريا بالنسبة لسقراط تبعا لنظريته في العلم التي تقوم عن طريق الحوار، فهو يتم إذن بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب [1].

ومن هنا فالعلاقة بين الأنا والآخر حسب سقراط تقوم أولا من خلال علاقات العلم والمعرفة، بحيث يتصل المعلم بتلاميذه ويلتقي التلميذ بغيره من التلاميذ، ومن هنا يتم تعليم الفضائل ومن خلال هذا اللقاء تنشأ علاقة الصداقة بين الأنا والآخر، والصداقة تستدعي الحب المتبادل حيث يكون المعلم محبا لتلاميذه والتلميذ محبا لأستاذه وهنا تكون العلاقة بين الأنا والآخر قائمة على الحب عند سقراط.

أما هيجل Hegel (1770-1831)، فيرى أن "**الأنا تكتسب مضمونها بعودتها إلى نفسها من خلال الآخر**"[2]، بحيث أن الأنا في غياب الآخر تكون خالية بدون مضمون، فوجود الآخر أمر ضروري ولا بد منه، ومن خلاله فقط يمكن للأنا أن تحقق وجودها "**فإدراك الأنا يستلزم أيضا وجود الوعي بعالم متميز، عالم لا بد للأنا مع مشاركة الأنوات الأخرى أنا ترفعه ثم تعود إلى نفسها بوصفها روحا**"[3]، فوعي الأنا بنفسها لا يمكن أن يكون إلا بوجود الأنوات الأخرى التي تمثل الآخر بالنسبة لها.

ومن هنا فالعلاقة بين الأنا والآخر حسب هيجل هي علاقة ضرورة وعلاقة الضرورة هذه تؤكد على رفض الإنغلاق والعزلة بين الذات وآخرها، ذلك لأن وعيها بوجودها لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الآخر أو مجموع الذوات التي تعترف لها بهذا الوجود.

---

[1] عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص578.

[2] ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مادة الهوية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2011، ص257.

[3] نفسه، ص239.

أما بول ريكور* فيقيم العلاقة بين الأنا والآخر من خلال علاقة التفريد في اللغة، وهو يعرف التفريد **"بأنه بشكل عام العملية المعاكسة لعملية التصنيف التي تلغى الميزات الخاصة"**[1]، ويظهر من هذا التعريف أن التفريد بوصفه معارضا للتصنيف يحمل في دلالاته نوعا من المعارضة لشيء في مقابل شيء آخر، أي أن لكل منهما خصائص ومميزات تختلف عن الآخر وتعارضه، أي معارضة شيء لشيء آخر.

وهنا تظهر الغيرية بوصفها علاقة تعارض، بحيث يعارض الفرد في مجتمع معين بقية أفراد المجتمع ويتميز عنهم، فالعلاقة بين هذا الفرد باعتباره أنا وبقية الأفراد باعتبارهم آخر هي علاقة تعارض، وتظهر علاقة التفريد التي رسم من خلالها ريكور علاقة الأنا بالآخر بكون الأنا يتفرد عن غيره من الأنوات التي تمثل آخره، بحيث أن هذا التفريد يجعل للأنا ميزات ينفرد بها عن غيره.

أما الفلسفة الوجودية فهي تُصر على ضرورة وجود الآخر، بحيث أن الوجود إنما هو وجود مع الغير، إذ لا يمكن للأنا أن تحقق وجودها وكيانها في غياب الآخر حيث أن **"إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير...بل إن الغير شرط لوجوده الذاتي"**[2]، إذ لا يمكن للأنا أن تدرك وجودها وذاتها إلا بإدراكها في الوقت ذاته لوجود الآخر، ذلك أن الأنا تدرك أن الآخر يمثل كذلك ذاتا مدركة لوجودها ولذلك فهي ترى أن الآخر ضروري لتحقيق هذا الوجود، ومن هنا فالعلاقة بين الأنا والآخر حسب الوجودية هي علاقة ضرورة قائمة على الصراع، ومنشأ هذا الصراع هو سعي الأنا أو الذات من أجل تحقيق وجودها الحقيقي.

حيث إن الوجود مع الغير من شأنه أن يزيف الوجود الحق، فالإنسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس، ويفكر كما يفكر الناس، وبهذا يقضى الإنسان على وجوده الحق [3]، وهنا يكون الإنسان حسب الوجودية في وضع حرج، إذ يكون دائم القلق حيال إمكانية تحقيق وجوده الحقيقي، فوجود الغير يجعل وجود الذات

* بول ريكور، Paul Ricoeur (1912-2005): فيلسوف فرنسي، يرى أن الشر يأتي إلى العالم من جراء عدم تطابق الإنسان مع ذاته على مختلف مستويات المعرفة والفعل والعاطفة، من مؤلفاته، في التأويل، والزمان والسرد (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص338).

[1] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص110.

[2] عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص264.

[3] نفسه، ص91،92.

زائف، وهكذا فإن الحياة بدورها تصبح زائفة وهذا الزيف ناجم عن الوجود مع الغير أو الآخر ذلك أن هذا الوجود يجعل الأنا تقوم بما يقوم به الآخرون، وهنا تشعر الذات بأنها مهددة من طرف الغير بل وتشعر أن هذا الآخر يسلب منها وجودها وحياتها والعالم الذي تسعى لتحقيقه، وذلك أن الوجود مع الغير أو العيش معه يجعل الأنا مُقَلِدة له وهذا ما يَسلب منها وجودها وأنيتها ما يجعل العلاقة بين الأنا والآخر علاقة صراع، إذ أن الأنا تصارع من أجل تحقيق ذاتها وكيانها.

ومن هنا يظهر جليًا أن العلاقة بين الأنا والآخر تحمل عِدة أوجه، فهي تحمل معنى الضرورة التي من خلالها وفقط يمكن للأنا أن تحقق ذاتها، وأن الآخر شرط ضروري لتحقيق وجود الأنا، كما أنها تحمل معنى المعاكسة والتضاد بحيث لا يمكن أن يكون الآخر إلا مضاد للأنا، ولا يمكن أن تتعرف الأنا على ذاتها إلا من خلال معاكستها وتضادها مع الآخر، فإذا كانت الأنا تمثل القوة فإن الآخر يمثل بالضرورة آخرها الضعيف، ومن خلال هذا تنشأ علاقة الصراع بين الأنا والآخر، غير أن هذه النظرة هي نظرة ضيقة للعلاقة بين الأنا والآخر، كما أن تحديد العلاقة بمعنى المعاكسة والتضاد، أو أن الأنا في صراع دائم مع الآخر لا تخرج جميعها من دائرة احتقار الآخر واستبعاده واستغلاله من أجل تحقيق كينونة الأنا وفقط، إذ لا يهم هنا ما يعانيه الآخر المهم هو إثبات كينونة الأنا من خلاله وحسب.

حيث أن جميع هذه الرؤى قد انتقلت من الآخر إلى الذات دون الاهتمام به، وهنا العلاقة علاقة اتصال دائم بين الأنا والآخر، إذ أن الآخر وإن كان عدوًا فهو لصيق بالأنا وحتى علاقة الصراع فهي تمثل علاقة اتصال بين الأنا والآخر، وهذا الأخير بمثابة خادم للأنا يوفر لها ما تحتاجه من تحقيق كينونتها ومساعدتها على التعريف بنفسها وهذا نوع من الاستغلال والاحتقار وهذه المعاملات لا أخلاقية تقوم بها الأنا تجاه الآخر.

لذا لا بد من تصحيح هذه الرؤية الانتهازية، والانتقال من الذات نحو الآخر من خلال معاملته بأخلاقية تحمل مسؤوليتنا تجاهه، وهذا ما ذهب إليه إمانويل ليفيناس الذي بنى العلاقة بين الأنا والآخر بُنية أخلاقية إذ أنه من خلال الأخلاق وفقط يمكننا أن نحدد العلاقة بين الأنا والآخر، فإذا كان وجود الآخر قبل ليفيناس يكون عادة لصالح الذات ولأجل تحقيق كينونتها دون مبالاة بالآخر، فإن وجود الآخر مع ليفيناس يحمل الأنا مسؤولية تجاهه واتجاه حياته ومستقبله وليس وجوده محققا لكينونة الأنا.

إذ يَعتبر ليفيناس الكينونة شر ولا بد للإنسان من الهروب خارجها والتحرر منها إذ إنّ حاجة الهروب تسمح لنا بتحديد المشكلة القديمة للكينونة بما هي كينونة بحيث يُعبر ليفيناس عن حاجة ماسة وملحة للهروب من شبح الكينونة الذي تناقلته الفلسفات القديمة، التي كان صدى أراءها يدور حول ضرورة تحقيق الإنسان لكينونته بأي صورة من الصور على حساب أي شيء كان، وهذا ما دفع إلى تحول الكينونة إلى أعظم شر حيث يصفها ليفيناس بالشر [1].

وهنا لا بد لنا من مساءلة كيفية تحول الكينونة من فعل إيجابي يحقق وجود الإنسان إلى شر يجب الهروب منه، وهنا نجد أن تحقيق الكينونة دفع بالإنسان إلى التخلي عن إنسانيته في مقابل ذلك، كأن يستغل القوي آخره الضعيف ليُثبت كينونته المتعالية، لذا رآها ليفيناس كشر يجب تفاديه والهروب منه، أي الخروج من عالم الكينونة إلى عالم أوسع، إلى عالم الخير إلى عالم الآخر بعبارة أوضح، إذ لا بد لنا من الهروب خارج ذواتنا وكيوناتنا لأجل معنى الإنسانية، فبدون التحرر من شبح الكينونة لا قيمة للإنسان، فمن واجب الإنسان أن يتحرر من داخله ويتجه نحو الخارج وهذا الخارج هو ما يمثله الآخر أي لا بد للإنسان من أن يهرب نحو الآخر.

وهذا الخروج أي التحرر من الكينونة التي وصفها ليفيناس بالشر، هو بصورة أخرى قضاء على هذا الشر بل إنه السبيل الوحيد للخلاص والقضاء عليه، وهذا ما على الأنا أن تحققه وأن تظفر به فهو العلاقة التي تحكم الأنا بآخرها.

والآخر حسب ليفيناس لا يمكن أن يكون كائنا غير الإنسان، فالآخر عنده ليس هو العالم، ولا القوى المفارقة "**الله**" ولا أي وجود أو شيء آخر غير الإنسان، فالآخر هو "**الآخر الإنساني**"[2]، وذلك أن علاقتنا مع الآخر هي علاقة أخلاقية تمثلها سلوكياتنا الأخلاقية اتجاهه، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُمكن أن يتصف بالأخلاق لذا فالآخر هو الإنسان وفقط.

---

[1] إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، ط1، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، 2014، ص13.

[2] علي قيصر: إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، مجلة الاستغراب، العدد 10، بيروت، شتاء 2018، ص288.

ومن هنا نجد أن ليفيناس يرفض أنواع العلاقات التي حددتها مختلف الفلسفات القديمة بين الأنا والآخر إذ أنه وحسب رأيه "**لا يمكن للعلاقة بين الأنا والآخر أن تكون عكوسية... كما لا يمكن أن تكون تضادًا... ولا يمكن أن تكون علاقة تملُّك أيضاً...كما أنها لا يمكن أن تكون علاقة سلب...العلاقة الوحيدة هي اللاعلاقة، أو الانفصال**"[1]، إذ أن ليفيناس لا يرى بأن الأنا والآخر في تعاكس وتضاد، إذ أنه لم يوجد تقابل قط بين الأنا والآخر، بل ولا يمكن أن يكونا نظيرين فأنا لا أتحدد بالآخر، والآخر لا يمكن أن يتحدد بي، كما أن الآخر ليس ملكًا للأنا أو جزء منها حيث أن كل منهما كيان مستقل عن الآخر.

أما القول بأن الآخر سلب لوجود الأنا، فهذا قول فارغ من المعنى ذلك أن الواقع يُثبت أن الآخر لم يَسلب لِلأنا وجوده ولم يسلبه أفكاره وحياته، فلكل منهما حياته وأفكاره الخاصة التي تُحدد كيانه، لذا فكل هذه العلاقات باطلة ولا يمكن أن نأخذ بها، إذ أنها بالرغم من أنها تربط الأنا بالآخر بشكل دائم إلا أنها رؤى ضيقة بحيث لا بد من علاقة اللاعلاقة، أي علاقة الانفصال القائمة بين الأنا والآخر، والقول بالانفصال لا يعني أن تُلغى العلاقة بينهما بل إن هذا الانفصال في حد ذاته يمثل علاقة راقية، وذلك لأن إثبات العلاقة لا ينفي الانفصال بين الأنا والآخر ولا نعني بالانفصال هنا القطيعة وعدم اللقاء بقدر ما نعني به الحفاظ على مسافة أمان بينهما.

فبعد أن كانت العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة كتف لكتف، ها هو ليفيناس يرى أن تكون العلاقة وجها لوجه وتحافظ هذه العلاقة على مسافة مناسبة بين الأنا والآخر [2]، بحيث أن علاقة كتف لكتف مثلت علاقة استولاء للآخر من قبل الأنا واستغلاله ما أدى إلى ذوبان وانحلال الأنا في الآخر، غير أن علاقة وجه لوجه هي علاقة تحفظ لكل من الأنا والآخر ميزاته مع احترام مسافة وبعد معين يُمكن من خلاله الاطلاع على ما يحمله هذا الآخر داخله فالعلاقة هنا انفصال يحفظ الأمان للآخر إذ أن هذه العلاقة قائمة على مبدأ الاختلاف بين الأنا والآخر وهذا الاختلاف لا يقود أبدًا إلى الصراع أو احتقار الآخر بل من خلاله تتأسس مسؤوليتنا تجاهه.

---

[1] إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ص15.

[2] إبراهيم أحمد: إيمانويل ليفيناس وفلسفة الآخر، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، الجزائر، ص231.

ولا يمكن أن يَظهر الآخر للوجود حسب ليفيناس إلا من خلال الوجه بحيث "**إنّ ظهور الآخر يقوم على مناداتنا عبر بؤسه في وجه الغريب والأرملة واليتيم**"[1]، إذ من خلال الوجه وفقط يمكننا أن نستظهر وجود الآخر، ولا نقصد بالوجه الجانب الفيزيولوجي للإنسان وملامح وجهه الخارجية الملموسة، بل نقصد به ما وراء هذه الملامح أو ما يمكن أن تُعبر عنه هذه الملامح، فمن خلال تعابير الوجه يمكننا كشف ما يُخبئه الآخر من شقاء وحزن وعندما يظهر هذا النوع من المشاعر للأنا فإنها بدون شك تدخل في حوار مع الآخر حيث يرى ليفيناس أن "**ثمة علاقة وطيدة بين الوجه والحوار**"[2].

ذلك أن الوجه باعتباره المعبر عن مختلف ما يُكِنُه الإنسان بداخله من بقايا البؤس والمعاناة، فمن خلاله يمكن للأنا أن تحقق اتصالها بالآخر، وذلك من خلال فهمها ملامح هذا الوجه وما يعبر عنه، ومن خلال هذا ندخل في حوار معه، حوار من خلاله تتأسس مسؤولياتنا اتجاه الآخر، بحيث لا بد أن نجعل حياة الآخر والاهتمام بها مسؤولية الأنا.

إذ يذهب ليفيناس إلى علاقة أخلاقية بين الأنا والآخر، قائمة على مبدأ المسؤولية "**فعندما يأتيني الغير في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستتولد داخلي التزامات أخلاقية تتجلى في أن أكون دائما موجودا من أجل الآخر... لذلك فإنني مسئول تمام المسؤولية عن معنى حياته**"[3]، وهكذا بدل أن يكون الآخر شرطًا لوجود الذات وبدلا من استغلاله دونما الاهتمام به لا بد من الإلتزام الأخلاقي اتجاهه، وبأن يكون وجود الأنا وجودًا من أجله لتحقيق أهدافه وتخفيف معاناته، وهذا ما نُعبر عنه بالمسؤولية تجاه الآخر، ومن خلال هذه المسؤولية يتولد الحب والود بين الأنا والآخر ويتحقق السلام ونتجاوز ذلك الكم الهائل من الحروب والصراعات القائمة بينهما.

---

[1] إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ص19.

[2] إبراهيم أحمد: إيمانويل ليفيناس وفلسفة الآخر، ص230.

[3] سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، ص410.

ثانيا: فلسفة الاختلاف وأخلاقيات الاعتراف في ظل علاقة الأنا بالآخر

وبعد أن حددنا مفهوم الأنا والآخر ظهر لنا ذلك النوع من الاختلاف، حيث أن علاقة الأنا بالآخر لم تأخذ بُعدًا واحدًا إذ نجد أنها أخذت أوجهًا عِدة، ولعل ذلك راجع إلى تلك الاختلافات الموجودة في العالم الواقعي وهذا ما جاءت فلسفة الاختلاف لتأكد عليه.

فواقع الإنسان يؤكد على أن الاختلاف هو الأرضية التي تتأسس عليها الحياة، فكل إنسان نجده يختلف عن غيره وهذا الاختلاف نعني به اختلاف أنماط الحياة، اختلاف في الآراء والأفكار، اختلاف في الجنس بين الرجل والمرأة، وهذا الاختلاف لا بد أن يكون دافعًا للقاء الإنسان مع غيره إذ أن الاختلاف ليس مبررًا للخلاف بين البشر ففلسفة الاختلاف ترفض التمركز حول الذات، وجاء مفهوم الاختلاف في معجم صليبا بأنه "**ضد الاتفاق... هو كون الموجدين غير متماثلين وغير متضادين**"[1]، فحتى وإن انعدم التشابه والاتفاق بيننا فهذا لا يعني أن التضاد والنزاع هو الذي يجمعنا.

وهنا تظهر فلسفة الاختلاف جلية في تحديد علاقة الأنا بالآخر، حيث لا بد على الأنا بأن يرى الآخر بأنه أنا مختلفة عنه فقط، ولا ينظر إليه كضد وعدو له، فلو كان الناس كلهم متشابهون ومتفقون فلن يكون للحياة ذوق في ظل هذه النسخ المتفقة في كل شيء، ومن هنا فإن لِلاختلاف متعة تجعلنا ندرك ضرورته.

فعلى حد تعبير جيل دولوز* "**نحن مختلفون ولكننا لسنا متعارضين**"[2]، حيث يكون في جوهره رافضًا للتعارض، بل إنه يُعد ضرورة ومطلبًا للقاء الأنا مع غيره من الأنوات، وهذا الاختلاف هو الذي يمكن من خلاله تحديد الآخر المختلف عني، وهو ليس مصدرًا للصراع والتضاد أبدًا، بل العكس من ذلك تماما هو دافع للحوار والتلاقي، إذ لا بد على الإنسان أن ينطلق من مسلمة أن الاختلاف هو الذي يحكم الحياة، وأن الاختلاف لا

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة الاختلاف، ص47.

* جيل دولوز، Gilles Deleuze (1925-1995): فيلسوف فرنسي، من رواد فكر الاختلاف والغيرية، من مؤلفاته، ماهي الفلسفة، والاختلاف والتكرار (أنظر: علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص1069).

[2] جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص40.

يدفع بأي شكل من الأشكال أن يعارض الآخرين حوله، والاختلاف حسب جيل دولوز يبدأ من المفهوم بحيث تكون المفاهيم حاملة للتجربة، إذ يقلب دولوز مهمة الفلسفة من البحث في الأصول والمبادئ إلى صنع المفهوم، بل مفاهيم جديدة متنوعة [1].

إذ يتجاوز دولوز المفهوم بمعناه التقليدي إلى صياغة نوع مختلف ومُتفرد من المفاهيم، وأن وظيفة الفلسفة ليست إلا صناعة المفاهيم، بحيث أن الفلسفة تَفقد معناها إذ لم تُبدع في كل مرة مفهوما جديدًا مختلفًا عن غيره يحوي في طياته ذلك النوع من التنوع والاختلاف، وعندما نتحدث عن مفهوم متعدد فإننا هنا نبحث عن تلك الأنواع من التنوع وذلك الإبداع الدائم للمفاهيم.

وإذا جئنا إلى تحديد مفهوم الغير فالغير دائما مدرك كآخر لكنه في مفهومه يشكل شرط كل إدراك للآخرين فلآخر أو الغير هنا وبكونه مختلفا عن الأنا، فهو الشرط الذي يحكم علاقاتنا به وهو الضامن للأنا للمرور من واقع إلى آخر، وعندما نقول إن الغير أو الآخر يمثل شرط الإدراك فهو هنا الرابط بيننا وبين العالم الخارجي فالآخر ورغم كونه مختلف إلا أن هذا الاختلاف هو الذي يُمَكنْ من رؤية العالم بوضوح، وهنا ينتج لنا أن انعدام وجود الآخر بما أنه شرط للإدراك يؤدي إلى انعدام إدارك الأنا لم يجري حوله لذا لا بد من ألا نتصادم [2]، وألا يحكم علاقاتنا التضاد والتنازع، حيث إن اختلاف الغير عن الذات لا يمكن أن يكون سببا للصدام والصراع فالغير يبقى دائما في إدراك الأنا آخر مختلفا عنه وليس مضادًا له، كما أن وجود الأنا لا يتحدد إلا من خلال ذلك الآخر المختلف الذي لا يعبر عن تماثل وتشابه للذات.

وبهذا لا بد لنا من دعوى إلى تجنب الصدام، فكوني مختلف عنك أو كون أفكاري تختلف عن أفكارك وحياتي تختلف عن حياتك، وقد تختلف مكانتي عن مكانتك، فإن هذا النوع من الاختلاف يدفع إلى التعاون والتعارف وليس إلى الصدام أبداً.

---

[1] علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص1085.

[2] جيل دولوز، فيلكس غيتّاري: ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص42،41.

ومفهوم الاختلاف عند دولوز حل محل "**الهو هو المتطابق والسلبي والهوية والتناقض لأن الاختلاف لا يتضمن السلبيّ...غير أن الفكر الحديث ولد...من ضياع الهويات**"[1]، حيث جاء دولوز ليحرر مفهوم الاختلاف من سلطة الهوية فقد كان لا مكان لمفهوم الاختلاف ولا يُعترف به أصلا، بحيث أن الفكر الفلسفي القديم كان فكرًا هوويًا، أي أنه يفكر بمنطق الهوية، ومنطق الهوية هو أهم مبادئ العقل، هذا العقل الذي يهدف إلى بلوغ الحقيقة لذا كان لا بد من تحرير الفكر إذْ أنه وبعد ما تم تحطيم الهويات بات الفكر متحررًا ومنفتحًا، وهذا راجع إلى أن الفكر بات يفكر بمنطق الاختلاف، حيث ضاعت الهويات وتلاشت وظهر مفهوم الاختلاف الحقيقي المستقل عن تاريخ الفلسفة القديمة والذي يخرج عن منطق الهوية.

حيث نجد أن جيل دولوز يعيب على الفلاسفة تمسكهم بمقولات الهوية، ذلك لأن الاختلاف يجب ألا يخضع لمتطلبات الهوية [2]، إذ كان لا بد من إبداع مفهوم للاختلاف يختلف جذريا عما كان معروفا عندما كانت الهوية مسيطرة على العقل، بحيث لا يكون تعييننا لمفهوم ما محكوم عليه بوصفه هو هو، أو محكوم بمنطق الهوية التي لا تتغير وتبقى ثابتة، بل هو مفهوم خاص متنوع له إمكانية التغير في انفصال تام عن الهوية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هدف الفلسفة الأساسي حسب جيل دولوز، هو قلب العلاقة بين الهوية والاختلاف، حيث يظهر جليا رفضه لمنطق الهوية الثابت، الذي يجعل العقل والفكر منغلق حافظ لكل الثوابت يرفض الانفصال عنها وتطويرها وتغيرها إلى الأفضل، ومن هنا وجب أن تفقد الهوية أولويتها أمام الاختلاف إذ لا بد للفلسفة من البحث عن المختلف، هذه الثورة الكوبرنيكية التي جاء بها جيل دولوز بأن فتح أمام الاختلاف إمكانية لتحقيق مفهومه الخاص، وذلك بالحاق الهوية بالمختلف والكف عن تزييف الاختلاف برده إلى منطق الهوية[3].

وهذه الرؤية الجديدة التي قدمها جيل دولوز أعادت الاعتبار للمختلف والمتغاير في الفلسفة، من حيث أن الكثرة والتنوع ميزة جيدة في العالم والاختلاف هنا بمثابة نعمة لِلإنسان، فالناس ليسوا متماثلين بل مختلفين ومتغايرين

---

[1] جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص38.

[2] علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص1079.

[3] جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص115،129.

يمثلون ثُنائية تختلف عن بعضها هي ثنائية الأنا والآخر، هذا الآخر المختلف عن الأنا يحمل أوصافًا عديدة ومتنوعة وهنا يظهر الاختلاف لتعزيز خطاب الغيرية وفتح مجال الحوار.

ومن خلال الاختلاف يَظهر خطاب الغيرية عند نتشه Nietzsche (1844-1900) بحسب تعبير دولوز، حيث يظهر الاختلاف والتعدد عند نتشه في تحديد مفهومه للقوة إذ أنه يُعبر عن "**قوة تتعلق بقوة أخرى وبهذا سمى القوة إرادة...والإرادة لا تمارس بصورة غامضة على عضلات أو أعصاب لكنها تمارس بالضرورة على إرادة أخرى**"[1]، حيث أن الأشياء بطبيعتها ليست منعزلة عن غيرها، فكل الأشياء مُرتبطة بأشياء غيرها فلا يمكن تصور إنسان بدون رأس كذلك هو الحال في القوة والإرادة عند نتشه فالقوة متعلقة بقوة أخرى غيرها، والإرادة بما هي مرتبطة كذلك بإرادة أخرى غيرها، وعندما نقول قوتين وإرادتين فإننا هنا نقصد أن واحدة تُعبر عن الأنا وأخرى تعبر عن الآخر.

بحيث تكون علاقة قوة أعظم من قوة أخرى وإرادة أعظم من إرادة، وهذه القوى ما يحكم العلاقة بينها هو ذلك الاختلاف الذي يجعل كل منها في تميز عن الأخرى، وبما أننا قلنا أن القوة مرتبطة بغيرها وأن أحدهما يمثل الأنا وأخراهما تمثل الآخر، وبما أن العلاقة بين هذه القوى يحكمها الاختلاف، فإن العلاقة بين الأنا والآخر وبصورة منطقية يحكمها الاختلاف أيضا، فلأنا مختلف عن آخره قطعًا، لكن الاختلاف ليس دعوة إلى التنافر بينهما إذ أن كل شيء متعلق "**بشيء آخر إما ليأمر أو ليطيع وهذا ما يضعنا أمام طريق الأصل، والأصل هو الاختلاف في الأصل أي أن العلاقة بين قوة مسيطرة وقوة مسيطر عليها وإرادة مطاعة وإرادة مطيعة**"[2].

أي لا يكون هناك علاقة لقوة مع قوة أخرى في غياب الاختلاف بينهما، فالاختلاف هو الذي يصنع هذه العلاقة كيف كانت، فلو كانت كل القوى متماثلة متشابهة كيف كان لنا أن نميز الواحدة عن الأخرى؟ والاختلاف لا بد ألا يؤدي بنا إلى أن تنفي أحداهما الأخرى، بل لا بد من أن تعترفا ببعضها وتتعايشان في ظل هذا الاختلاف بل ولا بد من التأكيد عليه.

---

[1] جيل دولوز: نتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص12.

[2] نفسه، ص13.

غير أن ما ذهب إليه نتشه من اعتبار قوة مسيطرة على أخرى وأن الأصل في هذه السيطرة راجع في أصله إلى الاختلاف بينهما يجعل العلاقة بين الأنا والآخر علاقة سيطرة والفوز للأقوى، أي أن العلاقة هنا تصبح علاقة حاكم بمحكوم، وهو هنا يُقزّم من صورة الآخر الأقل قوة أمام الأنا القوي، حيث أن هذا الاختلاف القائم بين القوى يجعل العلاقة بينهما علاقة هيمنة للقوة الأقوى على الأضعف منها.

ونجد علي حرب* يناقش مبدأ الاختلاف انطلاقا مما لاحظه في بلده لبنان، حيث يرى أن لبنان مجتمع تحكمه الاختلافات ولا تعارض ولا إنقسام فيه، وهو يرى أنه لا يمكن أن نتصور أن المجتمع بأكمله يحكمه التوافق في كل شيء بحيث يستحيل "**تصور مجتمع لا اختلاف فيه ولا تعارض**"[1]، فتصور مجتمع كهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في ضروب الخيال الواسع، فالواقع يُثبت أن الناس مختلفون وأن تعاملاتهم مختلفة، فنجد الرجل ونجد المرأة ولكل منهما ما يميزه عن غيره، ولكل منهما أفكار وأراء تختلف اختلافات قد تكون جذرية عن غيره.

فلا يعقل أن يكون المجتمع متماثل ومتشابه، فالاختلاف ضرورة يفرضها الواقع وذلك لأن الاختلاف يدفع إلى التطور وتبادل الآراء والأفكار، وهذا ما يدفع إلى الانفتاح على الأفكار ومختلف الآراء، حيث إن المجتمعات المنفتحة يحتاج الفرد فيها إلى الاختلاف عن غيره [2]، إذ أن الفرد يجد أنه في حاجة ماسة إلى أن يختلف عن غيره كما نجده يقبل اختلاف الأفراد الآخرين عنه في مختلف المجالات، إذ يتعايش معهم بغض النظر عن الاختلافات الموجودة بينهم، ذلك لأن المجتمع المنفتح يرفض الانغلاق على الذات، كما يرفض أن يكون أفراده نسخ متشابهة بل إنه يرسخ مبدأ الاختلاف ويدعو إليه، فهو الفضاء الرحب للانفتاح على الآخر المختلف للتعايش معه.

وهنا يتحدث علي حرب عن بلده لبنان ويرى أنه يتميز بانفتاح قلَّ نظيره وأنها عرفت ازدهارا لا سابق له وهذا ناجم عن ذلك التعدد والتنوع الذي تحظى به [3]، حيث أن المجتمع اللبناني يضم تحت رايته أعددًا كثيرة من

* علي حرب (1941-...): كاتب ومفكر لبناني، انشغل بدراسة النصوص واعتبرها الامكانية المتاحة للفلسفة بعد نهاية عصر المنظومات الفلسفية الشاملة، من مؤلفاته، الممنوع والممتنع (أنظر: السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص122).

[1] علي حرب: خطاب الهوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2008، ص36.

[2] علي حرب: اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص135.

[3] علي حرب: خطاب الهوية، ص37.

الثقافات والديانات، وهذا التنوع كما يرى علي حرب ناتج عن الاختلافات التي تُعد ضرورة لا بد منها، وبما أن الاختلاف دليل على التنوع والتمايز بين الأشياء فهو لا يدفع إلى الخلاف والتضاد بل إنه يدفع إلى الانفتاح والازدهار، إذ يستشهد علي حرب بالمجتمع اللبناني الذي يضم العديد من الطوائف والديانات والثقافات المختلفة فيما بينها.

وبما أن هذا المجتمع قد حقق من خلال هذه الاختلافات تطورًا، وأنها بلد راقٍ للغاية يقبل الاختلافات ويتعايش معها، فهو مجتمع مُتفتح غير منغلق تتفاعل فيه الثقافات وتتبادل فيه الأفكار، ويرفض أن يكون الاختلاف سبب الفرقة وانتشار النزاعات والصراعات، والاقرار بوجود الاختلاف في الأديان والثقافات والتنوع فيها يدفعنا إلى القول بأن هناك تنوع كذلك في الهوية، حيث أن الهوية اللبنانية لن تكون واحدة بين الجميع في ظل هذه الاختلافات

وهنا لم يجد علي حرب هوية واحدة تجمع أبناء هذا المجتمع بل هناك تنوع وتعدد في الهويات وهنا اتضح له جليا أن بلده "**معنىً ولّده الاختلاف، وحقيقة أنتجتها المغايرة، وثقافة مبناها الانفتاح**"[1]، بحيث لولا الاختلاف والمغايرة بين الأديان والثقافات والأفكار لما كان المجتمع اللبناني كما هو عليه من تميز وتفرد، والاختلاف أمر واقع لا يمكن لأي مجتمع أن يخلو منه، فهو حاصل بين أفراد المجتمع بحيث كل شخص يغاير ويختلف عن الأفراد الآخرين.

غير أن الملفت للانتباه في لبنان أنها تجاوزت الاختلافات البسيطة إلى اختلافات عميقة وجذرية كالاختلاف الديني والثقافي، ومع ذلك أنتجت لنا مجتمع فريد يقبل التعايش والانفتاح على الآخر مهما بلغ الاختلاف معه حيث يرى علي حرب أن الفرد لا بد أن يسعى إلى توظيف مخزونه الثقافي لكي يتيح لنفسه ولغيره ممارسة الانفتاح

والاختلاف لتحقيق النمو والازدهار [2]، فالاختلاف لا بد أن يمس كل المجالات خاصة الجانب الثقافي، حيث نجد أن الاختلاف يفرض التنوع والتعدد الثقافي، ومن هنا يجب على كل فرد أن يستغل موروثه الثقافي المختلف والمتميز لأجل أن يعيش حياة التفتح ومن أجل أن يكرس مبدأ الاختلاف ويجعل منه قانونا يمكن التطور من خلاله، ذلك أن الاختلاف يضمن الرقي والازدهار للمجتمع.

---

[1] علي حرب: خطاب الهوية، ص40.

[2] علي حرب: الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997، ص48.

ومن هنا وبحكم أن الهوية باتت هوية متعددة تمثل هويات مختلفة فقد توصل علي حرب إلى تحديد آخر ومختلف للهوية، معنى يختلف عن تعاريفها المعجمية، من خلاله تتحدد علاقة الأنا بالآخر إذ يعرفها بأنها "**ليست ماهية ثابتة بقدر ماهي مغايرة الشيء لنفسه ونِسْبةُ الشيء إلى شيء**"[1]، فبعد أن كان المتعارف عليه هو أن الهوية تُعبر عن ماهية الشيء، وأنها تبقى ثابتة لا يمكن أن تتغير مهما كان فها هو علي حرب يقر بأن هوية الشيء لا تعني أبدًا أن يكون الشيء هو هو كما كان سائدًا، بل هي اختلاف الشيء وتغيره حقا عن نفسه ولا يمكن لنا أن نحدد هوية الشيء إلا من خلال ربطه بشيء آخر، إذ أن هوية الشيء ارتحلت بكون الشيء بذاته إلى كونه معرفا بغيره من الأشياء التي لا بد دون شك أن يرتبط بها.

ومن هنا يتبين لنا كذلك أن هوية المرء لا يمكن أن تتحدد إلا بارتباطه مع غيره من الأفراد، حيث يكون الآخر "**أو الغير عنصر في تحديد الهوية وتعيين الذات**"[2]، فالأنا أو الذات لا يمكن أن تحدد ماهيتها وهويتها بمعزل عن الآخر، فوجود الأنا مرتبط ارتباطا وثيقا بالآخر، والهوية بما أنها مرتبطة بالأنا والآخر وبما أنها متغيرة وغير ثابتة، فإن العلاقة بين الأنا والآخر تختلف وتتغير حسب تغير علاقة المرء بغيره من الناس المختلفين عنه، وبحكم أن الآخر هو المختلف والمباين للأنا فإن هذا الاختلاف هو الذي بفضله تتبلور هوية الأنا ويتكون وجوده، وتنتقل العلاقة هنا من ذلك الاختلاف بين المرء وغيره من الناس في الجنس والدين والثقافة إلى علاقة ائتلاف وحوار وتعايش بين الأنا والآخر.

والحديث عن الاختلاف اليوم في العلاقات الدولية يحدد علاقة جديدة بين الأنا والآخر، فحسب صامويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927-2008)، فإننا نجد العالم اليوم متعدد الثقافات، وبه حضارات عديدة ولكل حضارة من الحضارات ثقافة تميزها عن غيرها، ويذهب هنتنغتون إلى القول بأن الثقافة هي التي باتت تحدد علاقات الدول، أي أن الثقافة هي التي تحكم العلاقة بين الأنا والآخر، فالشعوب والدول ذات الثقافات المتشابهة تتقارب، والشعوب ذات الثقافات المختلفة تتباعد، حيث أن الاختلاف الثقافي يؤدي إلى هوة وتباعد في

[1] علي حرب: خطاب الهوية، ص41.

[2] نفسه، ص41.

العلاقة بين الأنا والآخر [1].

من خلال الموقف الذي يعرضه صامويل هنتنغتون يتضح لنا أن الاختلاف في الوقت الراهن بات نقمة ودافع للفرقة وتوسع الهوة بين الدول والشعوب، وهو السبب الرئيس لانتشار الحروب والنزاعات في العالم، ذلك أن الثقافات المختلفة والمتباعدة لا يمكن في يوم من الأيام أن تتعايش وتنفتح على بعضها لأن الرؤية الغربية ترى أن الثقافة الغربية هي الثقافة الأقوى وبأنها الثقافة التي يجب أن تسود العالم، لذا نجدها تحتقر الثقافات الأخرى وتنظر إليها نظرة دونية وذلك لأن هذه الثقافات تختلف عن ثقافتها، ومن هنا نجد أن الاختلاف الثقافي يؤدي إلى تكريس فكرة الهيمنة للثقافة الغربية بحيث تكون هي المسيطرة وكل ما يخالفها فهو همجي.

ومن خلال هذا يظهر لنا بشكل واضح كيف أن مبدأ الاختلاف يؤدي إلى تباعد الشعوب وتنازعها، وهذا التباعد يؤدي بشكل واضح إلى هيمنة الأنا الغربية على الآخر المخالف لها في الثقافة واحتقاره وحتى ظلمه من خلال احتقار ثقافته وعدم الاعتراف بها.

فبعد أن أقررنا بوجود الاختلاف بل وبضرورته في الواقع، فإنه لابد من أن نقر بأن هذا الاختلاف بالرغم مما ينتجه إلا أنه يكون غالبا دافع للصراع، والمشكلة هنا ليس في طبيعة الأشياء المختلفة التي يفرضها الواقع بل في طريقة تعامل الإنسان مع هذا الاختلاف، بحيث أن اختلاف الإنسان مع غيره قد أدى إلى هوة كبيرة بينهما، وذلك راجع إلى الجحود بما يقدمه كل منهما، بحيث نجد سطوا وهيمنة الأنا على الآخر وعدم الاعتراف به وتهميشه وجعله خادما للذات وفقط، ومن هنا نجد ضياع لحق هذا الآخر في التحرر والعيش وإبداء الرأي، ذلك لأن الأنا ترى نفسها فوقه وأعظم شأنًا منه.

وهذه النظرة الدونية التي تقلل من شأن الآخر وتحتقره تؤدي إلى نشوب نزاعات بينهما، إذ أن الأنا لا يعترف بجهود الآخر وتعظم من ذاتها فقط، لذا كان لا بد على الإنسان المظلوم والمهمش أن يقوم بحرب من أجل تحقيق كيانه والاعتراف به، وهنا ننتقل من فلسفة الاختلاف التي تقر بالتعايش السطحي بين الأنا والآخر والتي ترى أنهما رغم اختلافهما لا يتضادان، إلى فلسفة الاعتراف التي تقر بضرورة شرط الاعتراف بالآخر ليحقق ذاته بالرغم من التضاد بينهما.

---

[1] صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، ط2، دار سطور، القاهرة، 1999، ص203.

وهذا ما جاء به أكسل هونيث* الذي يقر أن كل ما يحدث في العالم من صراع ناتج بشكل مباشر من عدم الاعتراف إذ أن الصراعات حسبه هي "**شكل من أشكال الصراع من أجل الاعتراف** "[1]، وكأننا هنا ننتقل من النظر إلى الصراع بأنه صراع من أجل تحقيق العيش والبقاء، إلى صراع من أجل تحقيق الاعتراف، حيث أن الإنسان الذي يكون دائما في وضع الاحتقار ويكون دائما على الهامش لا بد من أن يصارع الجميع لكي يخرج من الهامش ويحقق الاعتراف به ويفرض نفسه.

ذلك أن المظلوم داخل المجتمع والذي لا يُقر له أحد بجهوده عليه أن يصارع لأجل ذلك وإلا ضاعت حياته ونُسف بكينونته، فعملية تكوين الذات لا تخرج عن إطار المجتمع والتفاعل مع أفراده لذا لا بد للفرد من أن يعي أنه يمثل جزء من العالم، لا بد أن يُعترف بجهوده وذلك لأنه "**لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف**"[2] وهنا يجب الإشارة إلى أن الاعتراف الذي نقصده هو اعتراف يكون بين الذوات المختلفة، أي هو اعتراف بين الأنا والآخر يكون متبادلاً بينهما، إذ يَعترف الأنا بالآخر ويَعترف الآخر بالأنا، فعدم اعتراف الأنا بالآخر سيؤدي حتما إلى عدم قدرة هذا الأخير على أن يُكوّن ذاته ويحقق وجوده، فالاعتراف هو تلك العلاقة التي يُقر من خلالها الإنسان بمجهودات الآخر والاعتراف له بحقه بكونه إنسان مثله، له أراءه وأفكاره وإبدعاته التي تختلف عن أفكار وأراء الآخرين، لكي يقر كل منها بالآخر في الواقع.

حيث يذهب أكسل هونيث إلى أن عدم الاعتراف سيؤدي بالإنسان من دون شك إلى الشعور بالدونية وبأن وجوده كعدمه في هذا العالم، وهذا ما سيؤدي به إلى اللاوجود حيث تزول ذاته وتتلاشى شخصيته إذ يشعر بأنه بلا كرامه وأنه مسلوب الحقوق ولهذا جاء "**الاعتراف عند هونيث أساس ضمان حقوق الإنسان وحفظ كرامته وهويته**"[3]، ذلك أن الاعتراف إنما هو اعتراف بحق لا بد أن يكون محقق ولا بد أن يتمتع الإنسان به دون ما تدخل من الغير، كما أن الاعتراف يحقق للإنسان تلك الكرامة المسلوبة والاحترام المفروض من قبل الآخرين

* أكسل هونيث، Axel Honneth (1949-...): فيلسوف ألماني، أحد ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، ساهم في تأسيس نظرية الاعتراف التي تحتل موقعا مركزيا في فلسفته الاجتماعية (أنظر: علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص1589).

[1] علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص1593.

[2] نفسه، ص1594.

[3] كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص138.

باعتباره مماثل لهم من حقه أن يُعترف به كما هو، محافظا على هويته التي تشكل ذاته وشخصيته دون احتقار أو ازدراء من قبل أي كان، ذلك لأن الاعتراف كان ناتج عن الظلم الاجتماعي الذي يعاني منه المرء.

حيث نجد أن أكسل هونيث ربط مفهوم الاعتراف بالجوانب الاجتماعية كالظلم والاحتقار والتهميش والاغتراب التي يعاني منها الأفراد في مجتمعاتهم [1]، حيث أن أغلب الأفراد يعانون من التهميش وسوء التقدير داخل مجتمعاتهم، كأن يجد الإنسان نفسه معرض لاحتقار الغير له، ويكون شعور هذا الاحتقار قاسيا عليه لذلك يُكوِّن لديه هذا النوع القاسي من الشعور وعيًا بما يجري حوله وبأنه عبارة عن مملوك لا دور له، وهنا يعي هذا الإنسان وعيًا تامًا أنه ضحية للظلم والتسلط، وهذا الشعور بالظلم الاجتماعي وسوء التقدير الذي يتلقاه يدفع به بل ويوجب عليه أن يصارع لكي ينتزع من الغير الظالم الاعتراف به، والأكثر من ذلك الاعتراف بجرائمه ضده، ذلك أن الاعتراف يحمل معنى الاقرار بارتكابك جريمة أو ذنب، والظلم والاحتقار للآخرين هي ذنوب لا بد من الاعتراف بها ومنه الاعتراف بالآخر المهمش والمظلوم.

إننا نجد أن الاعتراف عند أكسل هونيث له أشكاله التي من خلالها تَتحدد نماذج تحقيق الذات لذاتها، إذ أن الاعتراف عنده قائم على ثلاثة أشكال تقابلها ثلاثة نماذج لتحقيق الذات بحيث أن "**الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي**"[2]، وهذه الأشكال الثلاثة الزامية في تأسيس العلاقات الاجتماعية.

حيث أن الشكل الأول يمتثل في الحب، وهو علاقة عاطفية تقوم على التفاعل بين الأنا والآخر، وهذه العاطفة تدفع إلى الشعور بمكانة الإنسان، وهذا الشعور يدفعه إلى تحقيق ثقته في نفسه بحيث أن الإنسان عندما يعي أن هنالك من يحبه ويقدره فإن ذلك يكون لديه النموذج الأول الذي من خلاله يحقق ذاته، وهو الثقة في النفس والقدرة على الثبات.

---

[1] كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص137.

[2] علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص1597.

أما الشكل الثاني فيعبر عن الحق، وقولنا الحق هو دخول في مجال القانون حيث يكون هنا الاعتراف بحقوق الفرد وهذا القانون من خلاله يحس المرء بأنه محترم من قبل الآخرين، الذي يدخل في علاقات معهم وهنا يحقق الإنسان احترامه لذاته.

أما الشكل الثالث فهو التضامن، ويكون التضامن الاجتماعي بتحقيق التعاون بين الذوات داخل المجتمع وهو علاقة رائعة بين أفراد المجتمع، فمن خلال هذا التضامن يتحقق الاعتراف المتبادل بين مختلف الذوات، ومن هنا يحصل الإنسان على التقدير الاجتماعي بحيث تتظافر العوامل من ثقة في الذات واحترام لها وتحقيق التقدير في تحقيق الذات لذاتها وتحقيق الاعتراف بها.

وما يمكننا أن نخلص به هو أن العلاقة بين الأنا والآخر في ظل الاختلاف تكون علاقة تعسفية غالبا ما تقوم على الهيمنة واقصاء وتهميش الآخر واحتقاره، في حين أن العلاقة بين الأنا والآخر في ظل الاعتراف جاءت للقضاء على أشكال الظلم بشتى أنواعه الذي يعاني منه الآخر في عالمنا المعاصر، ومن خلال الاعتراف فقط يمكنه تحقيق ذاته وتجاوز هيمنة وسيطرة الغير.

المبحث الثاني: الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

بعد أن تبين لنا الاختلاف القائم بين الأنا والآخر والعلاقة المتباينة بينهما بين الصراع والتعايش فإننا في هذا المبحث بصدد تحديد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر حسب إدوارد سعيد محددين كيفية تحديده لهما.

أولا: علاقة الأنا بالآخر عند إدوارد سعيد

إن الأنا والآخر عند إدوارد سعيد لا يتحددان من خلال العلاقة بين الذوات الفردية، بل إنه يتحدث عنهما في إطار ثنائية الشرق والغرب، حيث نجده يتناول إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في كتبه ودراساته ونجده بصورة واضحة في كتابين أساسيين هما، الاستشراق وكتاب الثقافة والإمبريالية، الذي هو إمتداد للكتاب الأول.

ونجد أن إدوارد سعيد ينطلق من فرضية مفادها أن "**الشرق والغرب فكل منهما كيان جغرافي ثقافي ...وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما أنهما – إلى حد ما– يعكسان بصورة بعضهما البعض**"[1]، إذ يرى إدوارد سعيد أنه من المفروض للعلاقة بين الأنا والآخر، أو الشرق والغرب أن تكون علاقة دعم، بل وأكثر من ذلك لا بد أن يكون الواحد منهما مرآة للآخر يعكس صورته فيه، وذلك لأن كل منهما مستقل عن الآخر جغرافيا ودينيا وثقافيا.

وهذه العلاقة التي رأى إدوارد سعيد أنه من المفروض أن تكون بينهما وجد أنها في الواقع غير ذلك، لأن العالم الغربي قد رسم حدودًا ميز بها بينه وبين العالم الشرقي، بل إننا نجد أنه اخترع عالمين مختلفين تمام الاختلاف الأول هو عالمه والذي يقابله عالم ثاني هو عالم الشرق، وهذا الشرق يمثل كل ما لا ينتمي ولا يمكن أن ينتمي إلى الغرب ولا أن يرتبط به، حيث ساهمت الأنا الغربية في اختراع خرافة الغرب الأبدي الذي اقترن باختراع مضاد له وهو الشرق الأبدي [2]، وعندما نقول اختراع فإننا نشير هنا إلى إبداع شيء جديد، غير أن هذا الاختراع هو شيء خرافي لأن الغرب من خلاله أراد أن يرسم لنفسه صورة متعالية أبدية وثابتة، في مقابل اختراع لشرق أبدي يكون مضادًا له.

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص48.

[2] سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، معهد الانماء العربي، بيروت، ط1، 1989، ص89،90.

وبهذا فإن الشرق والغرب يتنافران والعلاقة بينهما علاقة تضاد وتقابل، وهذا التضاد قائم على كون الغرب متفوق على الشرق إذ أن الغرب قد أوجد صورتين متضادتين **"واحدة خاصة به وأخرى خاصة بغيره من الشعوب التي ينظر إليها بأنها نقيضا حضاريا"**[1]، وهنا نجد الغرب يضع الآخر أو الشرق دائما في تضاد معه إذ يرى أنه نقيضه الحضاري، بحيث تناقض الحضارة الشرقية الحضارة الأوروبية وهذا النقيض الذي اختلقه الغرب يصوره دائما بنظرة سلبية تعبر عن الدونية التي تكون معاكسة للأنا الغربي الذي يمثل مثالاً أو أنموذج حضاري راقي فمصطلح الشرق المضاد للغرب لم ينشأ من فراغ.

بل أن **"تقسيم الناس إلى فريقنا ''نحن'' (الغربيون) وفريقهم ''هم'' (الشرقيون)...كان القصد من استعمالها تاريخيًّا وفعليًّا تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر"**[2]، إذ يرفض الغرب أن يكون الآخر مماثلا له بل إنه يعمل دائما على استحضار الفوارق والاختلافات التي توجب التمييز بينهما دون شك، فمن خلال تأكيد الغرب على أهمية هذا التمييز تم اصطناع الأنا الأوروبية وخلق الآخر الشرقي مناظرا لها، وهنا تتشكل تلك الثنائية التي يبرز من خلالها ذلك التصور للذات الأوروبية في مواجهة الغير أو آخرها الشرقي فهي لا تتصور نفسها بغيابه بل ولا يمكن أن تحقق وجودها إلى بوجوده في حالة تضاد معها.

فكأن الفكر الغربي يؤكد على التعريف بالتضاد ويطبقه، فهو لا يعرف ذاته الغربية ولا يكنه ماهيتها، إلا من خلال وجود اللاغرب والمتمثل في الآخر الشرقي، المغاير تمام المغايرة للأنا الغربي بل إنه يقع في حالة تعارض وتقابل وتضاد تام معها، ووضع الغربي للشرقي في هذه الصورة يساعد الأنا الغربية في التعرف على ذاتها لذا نجد أن الغرب قد أنتج صورة خاصة للشرق، وهي صورة مخترعة لا تمثل هذا الشرق، وهي صورة لشرق عندما يراها الشرق نفسه فإنه سينكر ذاته.

فالشرق الذي ابتدعته الأنا الغربية كآخر لها، لا يعبر أبدًا عن الشرق الحقيقي بل إن مثل هذا الكائن لا وجود له أصلا إذ قام **"الفكر الغربي باختراع اصطناعي لشرق وهمي يلائم احتياجات التمركز الأوروبي"**[3] وعندما نتحدث عن المركز فإن هذا يتطلب وجود هامش مقابل له، وهنا الذات الأوروبية المتمركزة على ذاتها قد

---

[1] محمد الكوش: إدوارد سعيد وإشكالية العلاقة بين الفكر الاستشراقي والمشروع الإمبريالي، مجلة بصمات، العدد الأول، الرباط، د ت، ص74.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص104.

[3] سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، ص99.

خلقت لنفسها من خلال تصورها الوهمي للشرق هامشا لها، إذ بات الغرب مركز العالم الذي يجب الاقتداء به في كل شيء إذ أنه يحتل الصدارة والمقدمة ولا يملك الشرق أمامه إلى أن يكون هامشا وما على الهامش إلا الانقياد والخضوع للمركز بحيث لا يملك أن يقول شيئا.

وهنا يقول إدوارد سعيد "**لم يكن الشرق محاور أوروبا، بل «آخر» لها الصامت**"[1]، إذ أن الأنا الشرقية التزمت دائما موقف الصمت والرضوخ للصورة التي رسمها الغرب لها، إذ رضيت بالصورة الدونية التي ألبسها الغرب إياها، فبعد أن تم اختراعه وتم وضعه في الهامش فإنه لا يجد أمامه سوى أن يلتزم الصمت وأننا نجد أن الهوة بين الشرق والغرب متسعة للغاية، بل إنهما يقفان موقف التعارض والتقابل التام والدائم، فإن كان الواحد منهما يمثل القطب الموجب فإن الآخر يمثل القطب السالب، إذ نجد الآخر الشرقي هو الذي يمثل القطب السالب، فالمركزية الغربية تتضمن تبخيسا للدور الذي يقوم به الآخر، وهي ترى نفسها بالإيجاب وأن قيمها هي القيم الحقة في مقابل الحط من قيم الآخر.

وإننا نجد أن الغرب دائم السعي لأن يكون متميزًا عن الشرق في كل شيء، إذ أنه خلق صورة الشرق وفق ما تظهر له وتتناسب مع مركزيته وظروفه وتحقيقا للمكانة التي صنعها لنفسه، وقد طالت رغبته في التميز على الشرق حتى الجغرافيا بحيث أن الشرق في ظل خطابه الاستشراقي حسب رأى إدوارد سعيد "**يرتكز إلى جغرافية خيالية ليست لها جذور على أرض الواقع** "[2]، بمعنى أن التقسيم للمناطق الجغرافية كان ناتجا عن خيال واسع للفكر الغربي، إذ أنها تفترض أن لكل من الشرق والغرب مناطقه الجغرافية التي تحدد كيان لا يمكن أن يدخل في التحديد الجغرافي للآخر، والغرب من خلال هذه الجغرافيا يؤكد على ضرورة التمييز بين الأنا الغربي والآخر الشرقي فمن خلالها تم رسم وتحديد الأراضي التي تحدد كل من الشرق والغرب، والتحديد الجغرافي هذا يدفع حتما إلى تحديدات أخرى من تحديدات للثقافات واللغات والأديان وحتى لطريقة التفكير وغيرها، إذ أننا عندما نقول أن هذا الإنسان ينتمي إلى منطقة الشرق فهذا تحديد جغرافي ينطوي وراءه تحديد لتخلفه وهمجيته، وكذلك تحديد للغته ودينه وكل هذا يكون الآخر الشرقي الذي تفترضه الرؤية الغربية وفقا للجغرافيا الخيالية التي ابتدعتها.

---

[1] إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حَديُدي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص39.

[2] إدوارد سعيد، برنارد لويس: الإسلام الاصولي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص34.

يذهب إدوارد سعيد كذلك إلى الحديث عن الإسلام كأعمق صورة للآخر بالنسبة للغرب إذ يمكن الحديث عن "**صناعة الإسلام من وجهة نظر المعادين له**"[1]، وعندما نقول صناعة فإننا نذهب جزما إلى إنتاج شيء جديد لم يوجد من قبل، من مواد مختلفة موجودة في الواقع، وهذا ما فعله الغرب عندما أنتج الإسلام بشكل جديد متخذًا من بعض الأفكار الإسلامية مادة له، بحيث غيرَ من محتوى هذه الأفكار الإسلامية حسب فهمه وهواه إذ أن عملية إختلاق الشرق التي قام بها الغرب قد أنتجت صورة للإسلام لا تُعبر عن الإسلام في شيء وهي ليست الصورة الموجودة له على أرض الواقع.

وما ذنب الإسلام هنا إلا أنه دين شرقي يقع في الحدود والجغرافية الشرقية، غير أنه دين رفض الخضوع للهيمنة والسيطرة الغربية لذا نجده يمثل العدو اللدود للغرب، وبسبب هذا العداء الذي يُكِنُه الغرب للإسلام أنتجه في صورة سلبية للغاية لا تُعبر عنه إطلاقا، فانتماء الإسلام إلى الشرق دفع الغرب إلى أن يتصوره كيف ما شاء وهو "**بصفته ينتمي إلى الشرق فقد كان قدر الإسلام الخاص أن ينظر اليه في المقام الأول كأنه كتلة صلدة واحدة لا تمايز فيها أو تعدد ثم ان ينظر إليه بنوع متميز جداً من العداء والخوف**"[2]، فالإسلام بحكم أنه شرقي فإنه يمثل الآخر المضاد للأنا الغربية بل إنه عدوها الذي تخشاه بحكم أنه همجي ودموي.

وهذه الصورة المنتجة للإسلام صنعت في الغرب وتشكلت في ذهنيته، في محاولة لإخضاع الإسلام وصنعه في قالب مضاد لها، إذ أنهما بذلك يمثلان خطان متوازيان لا يمكن أن يلتقيا بأي شكل من الأشكال وفق الهندسة الإقليدية، وهذه الرؤية الغربية للإسلام لا تعبر عن حقد ورؤية ضيقة رسمها الغرب لأجل تشويه الإسلام فقط بل تعبر عن ذلك العقل الغربي القبيح الذي لا يريد أن يرى سوى نفسه.

لكن لا بد من الإشارة إلى أنه مثلما هناك نظرة ضيقة للإسلام كما يقر إدوارد سعيد فهناك رؤى منصفة له لم يراها إدوارد سعيد في ظل نظرته السلبية للغرب، بحيث أن هناك في الغرب من عرف الإسلام على حقيقته وتأثر به، بل إنه يدعو إلى احترامه، وهذا ما نجده عند هنري دي كاستري Henry De Castries (1850-1927) الذي ألف كتاب بعنوان "الإسلام خواطر وسوانح" قدم فيه رؤية منصفة للإسلام والمسلمين، حيث يرى

---

[1] إدوارد سعيد: الإسلام والغرب، تقديم فيصل درَّاج، دار كنعان، دمشق، ط1، 2014، ص15.

[2] إدوارد سعيد، برنارد لويس: الإسلام الاصولي، ص35.

أنه لم يقصد من خلال كتابه تمجيد الإسلام ورسوله ﷺ، بل بين أنه عمل شاق وموقف محرج بحكم ما رسخ في أذهان الغرب من صور مشوهة عن الإسلام ويرى أن هدفه هو تحقيق الفهم الصحيح للإسلام والمسلمين [1].

ونجد أن إدوارد سعيد غض الطرف عن أمثال هنري دي كاستري الذين لا يرون الإسلام عدوا لهم بل إنهم يواجهون المشاكل والضغوطات مع أبناء وطنهم في سبيل ايصال صورة الإسلام الحقيقية، ومن هنا لا بد من إعادة النظر في موقف إدوارد سعيد من الغرب ورؤيتهم للإسلام والمسلمين، فهم لا ينظرون إليه دائما بتلك النظرة الضيقة التي قدمها إدوارد سعيد وعممها على الغرب جميعا.

ومن هنا فالعلاقة بين الأنا والآخر أو بين الشرق والغرب هي دائما علاقة تضاد وتقابل، ترسمها حدود معينة وضعها الغرب، حيث يرى سعيد أن هناك حدود إبستيمولوجية وأنطولوجية بين الشرق والغرب التي تؤيد تلك الصورة النمطية للمتطور الفوقي أو الهمجي أو الدوني، ويقع كل هذا داخل ثنائية كبرى تصنع الذات في مقابل الآخر [2]، حيث كانت الأنا الغربية تمثل دائما صورة الإنسان المتطور، وهذا التطور يمس وجودها ومعرفتها ويقابلها دائما صورة الآخر الهمجي المحدد في الإنسان الشرقي، فكأن كل ما هو راقٍ يمثل الذات الغربية وكل ما كان دونيا وحقيرا فإنه يمثل الآخر الشرقي، فالغرب دائما يمثل دور المسيطر والمهيمن والمتفوق في كل المجالات وهذا التفوق هو الذي جعله يبسط نفوذه على الآخر الشرقي.

ومن هنا تتحدد لنا العلاقة بين الشرق والغرب بكونها "**علاقة قوة، علاقة تطبعها درجات متباينة من الهيمنة**"[3]، وهذه الدرجات المتفاوتة من القوة والهيمنة تكون بأشكال مختلفة ومتباينة كذلك، فهيمنة من حيث المعرفة والعلم، وأخرى من خلال التطور الثقافي وفرض ثقافته على الآخر، إذ نجد الغرب دائما هو المهيمن على الشرق باعتباره آخرا مختلفًا عنه يمارس عليه قوته وتسلطه، وهذا ما أدى إلى إحداث قطيعة بين الأنا الغربي والآخر الشرقي.

---

[1] هنري دي كاستري: الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول، ط1، دار طيبة للطباعة، القاهرة، 2008، ص6.

[2] شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عَمَّان، 2007، ص42.

[3] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص49.

وهنا نجد أن إدوارد سعيد يقف موقف المسائل للخطابات الغربية التي جعلت من الشرق موضوعا لها، من خلال نظرتها الدونية إليه إذ أنها تراه كيانا مختلفا ومتخلف ثقافيا ومعرفيا وليس بالإنسان الحضاري، في مقابل الغرب المتقدم والمتحضر في مختلف المجالات، حيث نجد أن إدوارد سعيد يرى أنه كان من المفروض أن كل من الشرق والغرب يمثل كيانا مستقلا عن الآخر، وأن العلاقة بينهما كان يجب أن تكون علاقة دعم لبعضهما في حين نجد العكس، وذلك بسبب الرؤية الغربية المهيمنة والمتمركزة حول ذاتها والتي ترفض الاعتراف بالآخر وهذا ما ولد هذا النوع من التنازع والتضاد في العلاقة بينهما، ولذا اتسعت الهوة بين الأنا والآخر، إلا أن هذا التضاد لا يمثل إلا صورة مزيفة رسمها الفكر الغربي المهووس بذاته وهي لا تعبر عن حقيقة الغرب ولا الشرق.

كما يظهر جليا لنا هنا أن الأنا والآخر عند إدوارد سعيد قد تجاوز بهما الرؤية إلى الأفراد والذوات المختلفة إلى الرؤية الحضارية، رؤية يتقابل فيها قطب حضاري ونقيضه وهما الغرب والشرق، وقد رأى أن العلاقة بينهما علاقة تضاد وتقابل تفرضها السيطرة الغربية.

إن مثل هذا التحديد الواسع للأنا باعتباره غربًا وللآخر باعتباره شرقًا، لا يمكننا من خلاله إلا أن نحدد العلاقة بالنزاع والتضاد، وهذا أمر يفرضه الواقع نفسه، حيث أننا ودون النظر إلى الغرب المسيطر بكونه أنا على الشرق المسيطر عليه بكونه آخر، نجد أنه داخل المجتمع الشرقي الواحد وبين أفراده تتحدد علاقة أحد أفراده باعتباره أنا مضاد، وللآخر باعتباره آخر بالرغم من أنهما من مجتمع واحد، فما بالك بعلاقة شرق بغرب بأكملها.

ثانيا: كيفية تحديد الأنا بالآخر عند إدوارد سعيد

بعد أن حددنا علاقة التضاد التي تحكم الثنائية المتمثلة في الأنا الغربي والآخر الشرقي هذا الأخير الذي يعتبر صنعة غربية، موضحين رفض إدوارد سعيد للتصور الغربي لهذين الكيانين، فإننا هنا بصدد توضيح كيفية تحديد الأنا بالآخر حسب رأي إدوارد سعيد، وبعبارة أخرى: **كيف توصل الأنا الغربي إلى وضع مثل هذا التحديد الضيق للآخر الشرقي؟**

وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أن عملية التحديد هذه قد عرفت لحظتين، كانت لحظة البداية الأولى بطريقة علمية، أما اللحظة الثانية فهي لحظة التلاقي، حيث يتلاقى الغرب والشرق من خلال الثقافات والهويات، وقولنا أن الأنا الغربي إبتدء بطريقة علمية في تحديده للآخر الشرقي، نقصد به أنه من خلال المعرفة كانت اللحظة الأولى التي حدد بها آخره، ونجد ذلك في الخطاب الاستشراقي الذي وضعه الغربيين بأنه خطاب معرفي هدفه تحقيق معرفة بالشرق وعلومه، وهنا نقف وقفة تساؤل: **كيف استطاع الغرب من خلال تحقيقه معرفة بالشرق أن يرسمه كمقابل له؟ وأن يضعه دائما تحت سيطرته وذلك بحكم التفوق المعرفي؟**

إن التفوق الغربي في المعرفة ساهم في الهيمنة على الآخر وتحديده وفق الإطار الذي يرسمه الغرب المتفوق معرفيا فقد بات مفهوم "**سلطة الغرب على الشرق مُسلَّمًا به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية**"[1]، أي أن السلطة والهيمنة التي يمارسها الغرب على الشرق ناجمة عن التفوق المعرفي والعلمي للغرب، ومن هنا فإن تحديدات الغرب للشرق كانت ناجمة أول الأمر من خلال اللقاء المعرفي ذلك أن الأنا الغربية تحتل الصدارة في المجال العلمي فهي ترى نفسها محل قوة وهذا ما يمنحها الحق في خلق الآخر الشرقي بالطريقة التي من خلالها تثبت ذاتها وتحقق وجودها، والغرب بعد دراسته للشرق وتحقيقه المعرفة به رأى حسبه أن هذا الشرق متخلف جدًا في المجال العلمي ورسمه بصورة الجاهل، ولذا سلط نفسه عليه بحكم أنه القوى معرفيا.

فالمعرفة إذن تمنح القوة، ومن خلال هذه القوة تتكون السلطة التي يتم من خلالها إخضاع الآخر والسيطرة عليه، وهنا يستفيد سعيد من ميشال فوكو M. Foucault (1926-1984)، بحيث يستثمر سعيد المنتظم الفوكوي ليضع مجموعة متباينة من النصوص ليعين خطاب الاستشراق لفهم استراتيجيَّات المعرفة والسلطة التي تهدف إلى انتاج الشرق [2] أو الآخر إذ أن الغرب بحكم امتلاكه للمعرفة استحوذ على السلطة التي مكنته من تحديد الآخر الشرقي بل وخلقه بصورة مختلفة لما هو عليه، فالغرب من خلال امتلاكه للمعرفة ومنه السلطة جعل من العالم الشرقي موضوعا له في كل المجالات المعرفية وأكبر دليل على ذلك هو الخطاب الاستشراقي الذي يرى الآخر الشرقي موضوع دراسة واستكشاف.

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص105.

[2] شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص33.

ووصل الأمر بعد المعرفة لأكثر من ذلك إذ بات يمارس سلطته عليه بحكم القوة التي اكسبته إياها المعرفة وقد استفاد إدوارد سعيد من فكرة ربط الخطاب المعرفي بالسلطة من قِبل فوكو الذي يرى أن المعرفة قوة، والقوة تدفع إلى التسلط وإننا نجد أن المعرفة قد كرست النظرة الدونية للشرق وترى الآخر دائما محدد في أطر ضيقة للغاية، لا يمكنه بأي شكل من الأشكال بلوغ الأنا الغربية المتطورة عليه علميا.

وهنا يظهر لنا أن خطاب الاستشراق قد أنتج لنا نصوصا وأفكار ساهمت بشكل كبير في إنتاج شرق ليس كما هو في الحقيقة، بل كما يبدو للغرب وهو تأكيد على أن هذا النوع من الخطابات جاء كدليل على تأكيد السيطرة الغربية، وهو ليس خطاب صادق عن الشرق أبدًا.

والشرق حسب ما "**يتصوره الغربيون ما هو إلا اختراع أو اختلاق لغوي وإيديولوجي، ولا صلة له بتاتا بالشرق الجغرافي الموجود موضوعيا في الواقع**"[1]، إذ أن المعرفة بالشرق كانت بالنسبة للأنا الغربية مبتدئة بالخطاب اللغوي، بحكم أن اللغة هي الجسر الذي يصل بين الأنا والآخر وهو الذي يمكن من خلاله أن يحقق معرفته به.

والشرق هنا بحسب ما رسمه الغربيون هو اختراع جديد لا علاقة له بحقيقة الشرق، ولفظة الشرق في حد ذاتها نجد أنها اختلاق لغوي لا يعبر عن أي حقيقة كانت، فالشرق مخلوق لغوي أنتجته الإيديولوجيات الغربية وهذا التصور في حقيقة الأمر لا وجود له في الواقع، واللغة بما أنها تعبر عن حال الإنسان ووجوده فهي تساهم في تحقيق المعرفة بالآخر وخلقه ومعرفته بكل الطرق والأشكال وفي كل المجالات التي تتعلق به، فالخطاب اللغوي يساهم في إنتاج مختلف الأشكال المعرفية التي تنتج الآخر وهي تحجزه في صورة المقابل لها الذي هو ضدها في كل شيء، فإذ كانت متطورة فهي تحجزه في صورة المتخلف وإذا كانت تحتل المركز فهو حتما سيكون نصيبه الهامش.

إذ أن الشرق والشرقيون موضوع دراسة للغرب وهو الكائن المغترب عن ذاته فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويحركونه [2]، وهنا يفقد الآخر الشرقي ذاته ويغترب عليها، أي أنه يصبح غريبا على ذاته ولا يفهم نفسه

[1] محمد الكوش: إدوارد سعيد وإشكالية العلاقة بين الفكر الاستشراقي والمشروع الإمبريالي، ص71.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص175.

وما يدور بها، وهنا وبحكم أنه بات موضوع للدراسة فإن الغرب أو الغربيون هم الذين يدرسونه ويطرحونه بأفكار لا صلة له بها، وهم يدعون فهمه بعد أن عجز هو عن فهم نفسه، ومن خلال هذا تتحدد صورته حسب رؤيتهم هم فالأنا الشرقية العاجزة عن فهم ذاتها الفاقدة لها أمام الأنا الغربية المسيطرة عليها من خلال المعرفة باتت لعبة في يدها تحركها كيفما شاءت.

أما التحديد الثاني للآخر الذي اصطنعته الأنا الغربية، فكان ناتجا عن لحظة التلاقي المباشر بينهما وكان ذلك من خلال الثقافة وما تحمله وما تنطوي عليه، وإننا كما وجدنا أن المعرفة تكرس الروح الإمبريالية للأنا الغربية فإن الثقافة بدورها تفعل ذلك، حيث ترى الأنا الغربية أن هناك اختلاف في الثقافة بينها وبين والآخر الشرقي، كما ترى أن ثقافتها هي الغالبة، فكل منتوج ثقافي يساهم بشكل أو بآخر في تأكيد الهيمنة الغربية على الشرق بل إنها تمثل نوعا من الاستعمار للثقافة الأخرى، وتحقيقه السيطرة عليها لا بالمواجهة العسكرية ولكن من خلال الخطاب الثقافي.

وإننا نجد إدوارد سعيد قد عبر عن مفهوم الثقافة من خلال علاقتها بالظاهرة الإمبريالية الغربية ونجد لمفهوم الثقافة عنده دلالتين مختلفتين هما:

أما الدلالة الأولى لمفهوم الثقافة عند إدوارد سعيد هي دلالة عامة تعني "**جميع الممارسات الفنية والرمزية التي تتمتَّع باستقلالية عن حقول السياسة والإقتصاد**"[1]، وهذا المعنى ينزه الثقافة من الاختلاط في مجالات السياسة والاقتصاد، وهي هنا تحمل طابع فني جمالي لا علاقة له بدعم الإمبريالية الغربية أو الخطاب الاستعماري فهي تعبر عن مختلف المنتوجات الثقافية والفنية، التي تكون بعيدة عن الحقول السياسية والاقتصادية، وهذه الثقافة بحكم أنها تعبر عن منتوج فني فهي إذن تهدف إلى تحقيق المتع الجمالية وحسب، ولا تحمل كما لا يوجد وراءها دافع استعماري.

أما الدلالة الثانية التي يحملها مفهوم الثقافة حسب إدوارد سعيد فيقصد بها تلك الثقافة التي تعبر عن قوة المجتمع، فهي أفضل ما ابتدعته جماعة بشرية تعكس مكانتها في المجتمع وهي مؤشر قوة [2]، وهذا التعريف للثقافة

---

[1] فتحي المسكيني: الفلسفة العربية المعاصرة، ص480.

[2] نفسه، ص480.

يدخل في خصوصيات المجتمع بحيث أنها تعبر عن روح هذا المجتمع، غير أن هذا التعريف يربط الثقافة بالقوة، وتعريف الثقافة بأنها قوة يحيلنا إلى أن هذا النوع منها يدعم الإمبريالية وهو تعبير عن قوة المجتمع الغربي ويحدد مكانته الفوقية في مقابل المجتمعات المختلفة عنه، وهنا نجد أنه لا بد من التركيز على هذا المعنى للثقافة عند إدوارد سعيد، ذلك لأن الخطاب الثقافي الغربي لصيق بالاستعمار ومدعم له.

فقد تحولت الثقافة بما تحتويه من منتوجات فنية وسرديات وجماليات من كونها فن جميل إلى خطاب استعماري يساهم في السيطرة والهيمنة على الآخر في صورة المخالف لها ثقافيا، وأبرز لون ثقافي يساهم في هذا التحديد هو السرديات فالسرد باعتباره لونا من ألوان الثقافة هو "**تشكيلُ عالم متماسك متخيَّل تحاك ضمنه صورُ الذات عن ماضيها**"[1]، حيث أن الذات هنا تشكل من خلال السرديات، إذ نجد أن الذات الشرقية نفسها ترسم صورة لنفسها من خلال ما تقوم به من سرديات، وهذا ما يساهم ويسهل في التعرف عليها وعندها تنتج لها سرديات أخرى مهيمنة عليها، أو أن الغرب ينتج هذه الأنا بصورة أخرى غير حقيقية في سردياته، وهكذا فقد تحول السرد من لون أدبي جميل يتمتع به الإنسان، إلى مُكرس للخطاب الاستعماري.

ويمكننا من خلال هذه الرؤية الدونية والضيقة التي رسمها الغرب للشرق، يتبين أن الأنا الغربية متمركزة حول ذاتها وهي لا ترى أحداً غيرها، لدرجة نجدها برؤيتها هذه تلغى الآخر، وتخرجه من اسهامات تطور الحضارة، بل إنها تعتبره هامشا تُثبت ذاتها الفوقية من خلاله، لذا كان لا بد من الدعوة إلى تحقيق الحوار بين هذين القطبين الغرب من جهة والشرق من جهة أخرى، ذلك لأن العالم اليوم في حاجة ماسة إلى أن يدخل في حوار هادف تكون الغاية منه تحقيق علاقة إنسانية، تقلل من ذلك البعد المسافي الشاسع بين الشرق والغرب وتجاوز تلك النزاعات بينهما وبدل أن يكون الشرق مضاد للغرب وبدل أن يرى هذا الأخير نفسه في صورة المهيمن وأن الشرق لا بد أن يكون خاضعا له لا بد من فتح روابط الحوار بينهما.

---

[1] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب، بيروت، 2014، ص16.

وهذا ما دعي روجيه غارودي* إليه، حيث حاول أن يؤسس العلاقة بين الأنا والآخر على أساس الحوار والمساواة بينهما، على عكس ما ذهب إليه إدوارد سعيد الذي يرى علاقة التضاد والهيمنة بين الشرق والغرب ويدعوا إلى تجاوزها، إذ أن الحضارة الأوربية كما سبق لنا أن قلنا **"تضع الشرق ضد الغرب"**[1] وهذا التموضع يدعو دون ما شك إلى نوع من الهيمنة وحتى إلى النزاع بين الأنا الغربية والآخر الشرقي، الذي تختار له المكان المناسب الذي يتموقع فيه بحسب حاجياتها هي، إقرار غارودي بضرورة الحوار بين الحضارات أي بين الشرق والغرب، كان يهدف به بشكل أو بآخر تجاوز ذلك التعارض والتضاد الذي تفرضه الرؤية الغربية، ويمكننا أن نفهم بأن الحوار هو نوع من التبادل لِلأراء والأفكار بين الشرق والغرب وإثرائها، ومحاولة إثبات الوجود من خلالها هذا التبادل الذي يرفضه الغرب ولهذا السبب انقطعت روابط الحوار بينه وبين الشرق حيث أن الأنا الغربية ترى نفسها المعلم الذي لا بد لِلآخر الشرقي أن ينهل منه معارفه، وهي ترى أنها مكتفية بذاتها ولا يمكن أن تكون بحاجة إلى الآخر في اكتساب وتعلم أي شيء مهما كان.

حيث يقر إدوارد سعيد أن الغرب قد قام بتحديد الشرق من خلال تفوقه العلمي والمعرفي، حيث يرى نفسه في محل الصدارة في المجال العلمي، وهي بذلك في محل قوة ويعطي لها الحق في التسلط على الآخر وأنها ليست بحاجة له **"لكن لن يكون هناك حوار حقيقي ما لم يقتنع كل منا بأن عليه أن يتعلم شيء من الآخر"**[2].

حسب ما ذهب إليه روجيه غارودي الذي يرفع دعوة الرفض لما يقوله الغرب، ذلك لأن القول بأنه متفوق علميا ومعرفيا عن الآخر يؤدي إلى إلغاء الحوار، والحوار الحقيقي لن يتحقق إلا عندما يقتنع كل من الأنا والآخر أنه بحاجة دائما أن يتزود بعلوم الآخرين، ذلك أن كل منهما يساهم في تطوير المعرفة، فمهما كانت المعرفة كاملة بالنسبة إلى طرف إلا أنه لن يبلغ كمالها، إلا من خلال تسليمه بجهله بمواضيع وأفكار أخرى قد تكون غائبة عنه.

* روجيه غارودي، Roger Garaudy (1913-2012): فيلسوف فرنسي، نحى في سنواته الأخيرة منحى تصوفي وانتهى إلى اعتناق الإسلام من مؤلفاته، الحقيقة كلها، ونداء إلى الأحياء، واستعادة الأمل (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص420).

[1] إدوارد سعيد: تأمُلات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ط2، دار الآداب، بيروت، 2007، ص253.

[2] روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، د ط، دار عام ألفين، باريس، 2002، ص135.

كما ذهب إدوارد سعيد إلى تلك المركزية التي تفرضها الأنا الغربية لذاتها، بحيث نجدها تضخم من ذاتها في مقابل الآخر الذي تراه في دونية تامة، فهي قد رسمت خرافة للغرب المتفوق دائما على الشرق حيث بات الغرب مركزا للعالم الذي يجب الاقتداء به في كل شيء، وما على الآخر الشرقي إلا أن ينقاد ويخضع له، وهنا يرى غارودي أنه "**يجب إعادة الغرب إلى حجمه الحقيقي من خلال حوار حقيقي بين الحضارات**"[1]، حيث أن الغرب هنا نجده يعطي لنفسه حجما أعظم وأكبر من حجمه بكثير فهو يضخم ذاته ويجعل من نفسه فوق الجميع، بحيث نجده يحسب نفسه قد بلغ درجة الكمال في التطور في مختلف المجالات وهو لا يعترف بدور الحضارات الشرقية ونجده يتسلط عليها، ونجد أن روجيه غارودي يقدم دعوة صريحة إلى أن نعيد للغرب حجمه الحقيقي لأن هذا التضخم الذي تعاني منه الأنا الغربية يشكل عائقا أمام حوار الحضارات وتحقيق الحوار بين الأنا والآخر، ذلك لأن الحوار الحقيقي لن يتحقق إلا من خلال ذلك.

إذ يجب أن نقضي على الفكرة القائلة بالتفوق الغربي، وذلك لأنها تشكل عقدة للغرب وللشرق معا فالغرب يرى نفسه فوق الآخر الشرقي وهذا الأخير يرى نفسه في مرتبة أقل وأدنى منه بكثير، وهذه الفكرة لن تقود أبدًا إلى الحوار بل تؤدي إلى حوار أحادي ليس للشرق فيه ما يقوله، بحيث نجده يلتزم الصمت أمامه لذا فقد سعى روجيه غارودي حتى "**يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي**"[2]، ونقصد بالحوار ذو البعد الواحد، هو أن الواحد منا يتكلم ويوجه الأوامر ويصدر الأحكام اتجاه الآخرين ولكن لا أحد يرد عليه، وإن رد عليه أحد فإنه لا يسمعه أبدًا، لأن ما يقوله هو ما سيحدث، وكذلك الغرب نجده يدخل في حوار أحادي يقول فيه ما يقول ويتسلط فيه كيف ما يشاء ويخلق فيه ما يريد، وهو وجد أن الشرق ليس محاوره بل آخره الذي يلتزم صمته حول كل شيء.

وإن وجدنا بعض الأصوات تقول شيئا فهو لن يسمعها فالغرب هنا لن يسمع غير ذاته وفقط، ولا بد لنا من القضاء على هذا النوع من الحوار والدخول في حوار تَسمع فيها الأنا الغربية آخرها الشرقي ولا بد لنا من رفض فكرة التفوق التي ترسخت في العقول، حيث أن الحوار يقود حتما إلى الألفة وتجاوز مثل هذه الأفكار، أي تحقيق

---

(1) محمد عثمان الخشن: روجيه غارودي لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، د ت، ص73.

(2) نفسه، ص73،74.

التوافق والانسجام بين الأنا والآخر، بالرغم من تلك الاختلافات بينهما إذ لا بد أن يتشارك ويخدم كل منها الآخر ومن هنا يتغلب "**التوافق على التفوق**"[1]، وهذا لن يكون إلا عندما يتحقق الحوار الحقيقي بين الأنا والآخر بحيث تنتصر دعوتنا في تحقيق التوافق بين الشرق والغرب، وتجاوز أسلوب الهيمنة الذي يفرضه هذا الأخير في علاقته مع الأول.

وقد وجدنا أن الأنا الغربية حسب إدوارد سعيد ترى في الآخر بأنه ذلك الضعيف الذي تثبت فقط ذاتها القوية أمامه، وأنه لا يمكن أن تعرف نفسها إلا من خلاله مع ممارسة التسلط عليه دونما اهتمام بوجوده الحق، إذ أنها قد اختلقته كثنائية مضادة تُعرف به، فإن روجيه غارودي يذهب إلى أن هذا يؤدي إلى انقطاع وانعدام الحوار الحضاري بين الشرق والغرب وهذا ما سيؤدي بنا إلى الدمار الحتمي لأن "**حوار الحضارات حقيقتا ليس بجائز إلا إذا اعتبرتُ الإنسان الآخر...جزء من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني**"[2]، إذا لا بد أن نتجاوز تلك النظرة الفردانية التي رسمتها الأنا الغربية التي ترى أن الغرب بمفرده الإنسان النموذج والأمثل، وكأنه يرى نفسه هو فقط الإنسان، وأن مَن حوله عبارة عن أشياء بالية.

يجب على هذا الغرب أن ينظر لمن حوله بأنهم جزء منه وبأنه لولا وجودهم لما كان له كيان أصلا، وكان لا بد عليه من الامتنان لهم على ذلك، كما أن وجود الآخر الشرقي كان لا بد أن يكون فرصة للأنا الغربية لتكتشف نقائصها وما يعوزها وتأخذ منه.

ونجد كذلك أن حوار الحضارات الذي يدعو إليه روجيه غارودي "**يساعدنا بذلك على أن نتفتح في الصعيد الثقافي**"[3]، فبدل أن يرى الغرب ثقافته باعتبارها ثقافة مسيطرة على العالم وبأنها الثقافة الغالبة، كان لا بد من أن تنفتح على ثقافات الآخر المختلف عنها، وبدل من أن تكون الثقافة وسيلة للهيمنة على الآخر واخضاعه كان لا بد أن تكون داعية لفتح أفق الحوار وتحقيق التواصل والاستفادة بين الأنا الغربي والآخر الشرقي، وهذا لن يكون إلا باعتراف الثقافة الغربية بغيرها من الثقافات، وتجاوز فكرة أن الثقافة الغربية ثقافة قوية عليها أن تغزو العالم

---

[1] روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة، ص136.

[2] روجيه غارودي: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، ط4، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999، ص158.

[3] نفسه، ص216.

وتخضعه لها، وبهذا نحقق الحوار الحضاري الحق الذي يتحقق في ظله مساهمة كل من الثقافة الغربية والثقافات الشرقية في بناء الحضارة الإنسانية.

وهنا يظهر لنا جليا أن روجيه غارودي يرى أن العلاقة بين الأنا والآخر أو بين الشرق والغرب لا بد من أن تكون علاقة حوار قائمة على الاعتراف بالآخر وتبادل الآراء والافكار معه، وبأنه لا بد من تجاوز العزلة التي يعيش فيها كل منهما "**حوار الحضارات الملمع إليه يكافح عزلة أنانا الصغيرة المتبجحة ويبرز واقع الأنا الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر**"[1].

ويتضح أن روجيه غارودي يريد أن يخبرنا بأنه لا بد لنا من علاقة بين الذوات الإنسانية، أي أن يعامل الإنسان غيره بأنه إنسان أيضا وأن يتجنب تلك العزلة التي يفرضها على نفسه، بحكم موقع مزيف رسمه لذاته وذلك لأن الأنا الحقيقي لا يظهر أبدًا في ظل العزلة، بل يظهر عند احتكاكه بالآخر بل إن الأنا لن يكون أنا إلا عندما يمثل علاقة مع الآخر.

ويتبين لنا أن روجيه غارودي يحاول أن يؤسس العلاقة بين الأنا والآخر، أو بين الشرق والغرب على أساس الحوار، الذي يقتضي المساءلة في الأفكار والعلم والاستفادة من بعض، بحيث نجد كأنه يقدم لإدوارد سعيد مخرجا لِلإشكالات التي وجدها في العلاقة بين الغرب والشرق، فبعد أن رأى سعيد بأن الغرب يعاني من عقدة التفوق وأنه يرى نفسه دائما المتفوق والمسيطر في كافة النواحي، يؤكد غارودي على ضرورة إعطاء الغرب حجما يناسبه دون تضخم والتأكيد على أنه في حاجة للشرق، وأن التمركز حول الأنا وتضخيمها سيؤدي به إلى العزلة وهو هنا لن يحقق وجوده الحقيقي.

كما أن الغرب عندما يدعي التطور العلمي وأنه متفوق معرفيا وأن معرفته اكسبته القوة وأن الآخر ضعيف أمامه ومن حقه أن يتسلط ويسيطر عليه وبأن يجعله موضوعا له، أمر مبالغ فيه وفيه نوع من الانكار لفضل الأمم الأخرى على العلم الغربي، وهنا يؤكد غارودي أنه لا يمكن أن نحقق الحوار بين الأنا والآخر إلا من خلال إقرار كل واحد منهما أنه في حاجة إلى أن يتعلم من الآخر وإلا كانت معرفته ناقصة، وهنا نجد غارودي يريد للغرب أن يتخلى عن تسلطه الذي لا يعبر في حقيقة الأمر إلا عن خوف ونقص تعاني منه الأنا الغربية، وهو ينادي بضرورة

[1] روجيه غارودي: حوار الحضارات، ص216.

أن يتفوق الحوار في مقابل التعصب وتضخيم الذات، والإعلاء من شأنها أمام الآخر الذي ترفض حواره والتشارك معه في بناء صرح الحضارة الإنسانية.

وبهذا يظهر لنا أن العلاقة بين الأنا الآخر قد أخذت أبعادا وأشكالا متعددة، بل أن مفهوم كل منهما يحمل معانٍ عدة مختلفة حسب تعدد التصورات والآراء، إلا أن ما يهمنا هنا هو رأي إدوارد سعيد الذي يرى بأن الأنا والآخر هما القطبان الحضاريان "الشرق والغرب"، وأن العلاقة بينهما هي علاقة هيمنة وسيطرة يمارسها الغرب ضد الشرق في كل المجالات، وأن هذا الأخير قد تم تصويره في صورة لا تعبر عن حقيقته في الواقع.

ورؤية إدوارد سعيد قد كانت ضيقة ألغت تلك المحاولات التي يقوم بها بعض المفكرين الغربيين، والتي تهدف إلى تحقيق التعايش والحوار مع الآخر الشرقي، من أمثال ليفيناس الذي يُحمل الأنا مسؤولية تجاه الآخر، وكذلك روجيه غارودي، وغيرهم ممن يدعون إلى الحوار مع الآخر.

الفصل الثاني

الإنفتاح على الآخر بين الشرق والغرب عند إدوارد سعيد

المبحث الأول: الآخر في الفكر الغربي الاستشراقي

أولا: مفهوم الاستشراق وأهدافه عند إدوارد سعيد

ثانيا: صورة الآخر في ظل الخطاب الاستشراقي

المبحث الثاني: الاستغراب كصورة للاستشراق

أولا: مفهوم الاستغراب وأهدافه

ثانيا: موقف إدوارد سعيد من الاستغراب

المبحث الثالث: الانفتاح على الآخر وأثره على الهوية عند إدوارد سعيد

أولا: الهوية وخطاب الغيرية عند إدوارد سعيد

ثانيا: قَبول الآخر وأثره على الهوية

الفصل الثاني: الانفتاح على الآخر بين الشرق والغرب

تجاوز إدوارد سعيد في تحديده للعلاقة بين الأنا والآخر مجموع الذوات إلى تلك الثنائية التي يمثلها الشرق والغرب، بحيث أن طابع العلاقة بينهما يتسم بالتوتر الدائم، إذ أنه يحمل طابع العداء والكراهية بينهما، لذا كان لا بد من وعي إنساني يرسم أفق الحوار بينهما في محاولة لتحقيق انفتاح كل منهما على الآخر، وهذا ما سعى إدوارد سعيد إلى تحقيقه من خلال تصوره للعلاقة بينهما، **فهل يمكن تحقيق الانفتاح على الآخر في ظل ثنائية الشرق والغرب؟**

المبحث الأول: الآخر في الفكر الغربي الاستشراقي

وبعد أن تبين لنا بأن الشرق يُعد آخرًا بالنسبة لِلأنا الغربية، إذ أن هذه الأخيرة قد عملت جاهدة على دراسة الشرق وتحقيق المعرفة به، وذلك من خلال الخطاب الاستشراقي أو ما يعرف بالاستشراق، وسنبين في هذا المبحث مفهوم الاستشراق والهدف منه، وتحديد صورة الآخر في ظله.

أولا: مفهوم الاستشراق وأهدافه عند إدوارد سعيد

قبل أن نتناول تعريف إدوارد سعيد للاستشراق، لا بد من إعطاء تعريف عام له، فهو بمعنى عام "**معرفة الشرق ودراسته**"[1]، فهو يمثل ذلك النوع من المعرفة التي يسعى الغربي إلى تحصيلها عن الشرق، وكل ما تعلق به من قريب أو بعيد، وهذا النوع من الدراسة يكون مقصودًا وتتخذ فيه مختلف الطرق والوسائل، ويشتغل عليه متخصصون.

والاستشراق بمعنى آخر يعبر عن تلك "**المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله ...وهو بإيجاز أسلوب غربي للسيطرة على الشرق**"[2]، وإننا نجد مختلف الدراسات التي قام بها الغربيين عن الشرق والتي مست مختلف أراضيه، فإنها باختلاف أنواعها ومضامينها، وباختلاف الغاية منها، والفترات الزمانية التي كانت بها، فإنها تعبر عن تقريرات أنجزها الغربيون عن الشرق، وهي تعتبر البدايات الأولى للاستشراق الذي يعبر عن مؤسسة مشتركة بين الدول الغربية لدراسة الشرق، وعندما نقول مؤسسة فإننا نسلم بوجود إطارات وهياكل ومختصين

---

[1] عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997، ص15.

[2] محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1998، ص16.

بها، لتحقيق الغرض من هذه المؤسسة، دون أن ننسى الوسائل والآليات التي لا بد منها لذلك، وهنا نجد أن الغرب جله يشترك في الوسائل والآليات التي يدرسون بها الشرق، باعتباره آخر مختلف عن الأنا الغربية، محاولين تقديم الدوافع التي تجيز لهم السيطرة على الشرق وأفكاره، ومعتقداته، إذ أن الاستشراق بهذا الشكل هو أسلوب لتحقيق الهيمنة على الشرق، أو هيمنة الأنا على الآخر بحكم أن الأنا الغربية هي التي مارست الاستشراق.

وإننا نجد الكثير من الباحثين يذهبون إلى أن البدايات الأولى للاستشراق كانت نتيجة "**الحروب الصليبية ذلك أن هذه الحروب كانت أخر مراحل الصراع الديني المسلح بين المسلمين والمسيحيين وأن هؤلاء ربما اقتنعوا بأنه لا يمكن الانتصار على المسلمين عسكريا**"[1]، والحروب الصليبية مثلت ذلك الصراع الدموي بين "المسيحية" و"الإسلام"، وتُعد هذه الحروب المواجهة الأخيرة عسكريا في الصراعات الدينية بين المسيحين والمسلمين وهنا اقتنع المسيحيون أنه لا يمكن التغلب على الإسلام بالسلاح، بل لا بد من سبيل آخر، ولعل أبرز السبل هو السعي إلى زعزعة الإسلام، من خلال دراسته وتحقيق المعرفة به لمعرفة أسراره ومراكز قوته، لا من أجل معرفته فقط، وهنا تظهر البدايات السطحية لعلم الاستشراق.

غير أن ربط الاستشراق بالحروب الصليبية يقودنا إلى التسليم بأن الاستشراق يقوم وفقط بدراسة الإسلام وما يدور حوله، وهذا غير صحيح، وإن كان تركيز المستشرقين موجها مباشرةً نحو الإسلام، إلا أن الاستشراق يختص بدراسة الشرق ككل، والإسلام جزء مهم منه يؤرق الغرب ويخيفه، ولذا لا بد من ربط الاستشراق بتلك الحملات العسكرية الاستعمارية التي قامت بها الدول الغربية ضد دول الشرق، والتي كان الهدف منها السيطرة على هذه الشعوب واستغلال مواردها وجعلها خاضعة للغرب، إذ أن هناك من يؤكد على أن نشأة الاستشراق تعود إلى القرن الثامن عشر من خلال حملة نابليون على مصر [2]، وهنا يظهر لنا أن الاستشراق كان ملازمًا للحركة الاستعمارية ذلك لأنه هو ذاته يعبر عن محاولة استعمارية للهيمنة على الشرق، وهذا هو الوجه الحقيقي للاستشراق وهو الأمر الذي ينكره الباحثون الغربيون، إذ أنهم يرون أن الاستشراق مجرد دراسة للشرق بغية معرفته والاستفادة منه، غير أن الواقع يُثبت عكس ذلك، لأن البدايات الأولى للاستشراق كانت مقترنة بالحركة الاستعمارية التي قام بها الغرب، فلو

---

[1] محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، ص25.

[2] نفسه، ص25.

لا تلك الدراسات الدقيقة والمدروسة التي كانت من قبل باحثين غربين مختصين لما أمكن للاستعمار التغلغل بسهولة في دول الشرق.

غير أن القول بأن بدايات الاستشراق تعود إلى تلك الحركات الاستعمارية التي قامت بأروبا والتي استهدفت احتلال الدول الشرقية، أو أنه عملية استعمارية غير مباشرة، أمر لا أساس له من الصحة فلو كان الأمر كذلك لأمكننا القول بأن الاستشراق بكونه عملية أو حركة استعمارية قد بدأ مع الاستعمار، وهذا ما يدفعنا إلى التسليم بأنه قد انتهى مع نهايته، بيد أن الواقع يُفند هذا الطرح، لأن الاستعمار انتهى والاستشراق بما هو دراسة غربية للشرق لا يزال قائما بذاته، كما أن بدايته لم تتصل بالاستعمار وإلا لكانت نهايته مع نهاية الحركات الاستعمارية.

ونجد إدوارد سعيد باعتباره ناقدا أدبيا، قد تولى مهمة البحث فيما وراء الاستشراق في محاولة منه للكشف عن حقيقة هذا المشروع الغربي وذلك من خلال تقديمه **"لصورة تحليلية لنظرة الغرب إلى الشرق من واقع كتابات المستشرقين، ولعله كان يحرص على استنطاق الواقع وتحليل أبعاد الكتابات الاستشراقية"**[1]، إذ كان إدوارد سعيد من الذين حاولوا أن يقدموا صورة حقيقية محللة إلى أجزاء متصلة ومبسطة، بغية فهم حقيقة الشرق بالنسبة للغرب، حيث نجده ينطلق من واقع ما قدمه المستشرقون من تقارير وكتابات، وهو يسألها عن غرض أو هدف الغرب منها، حيث نجده لا يمر على هذه الكتابات مرور القارئ المطلع، بل نجده يقف عليها ناقدًا ومسائلاً إياها عن الوجه الذي تخفيه، ورؤية إدوارد سعيد هذه لم تنطلق من العدم وهي لم تأت من فراغ حيث انطلقت من خلال الفكر الغربي نفسه، من خلال سعيه إلى استنطاق هذا الواقع من خلال ما قدمه باحثوه.

وقبل أن نتطرق إلى تعريف إدوارد سعيد للاستشراق لا بد لنا من الإشارة إلى أن سعيد يؤكد على أنه في تحديده للعلاقة بين الأنا والآخر وتأكيده على الهيمنة الغربية قد انطلق مما قدمه المستشرقون من تقارير وكتابات شوهت صورة الشرق، وهذا ما يرى سعيد أنه يمثل افتراءات وتشويهات للشرق.

[1] محمد فاروق النبهان: الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، د ط، 2012، ص77.

غير أنه لا بد من أن ننبه هنا إلى أن إدوارد سعيد لم ينظر إلى الكتابات الغربية المنصفة للشرق، إذ أن **"كتابات المستشرقين هذه منها الموضوعي النزيه ومنها البعيد المغرّض، الذي يهدف إلى الطعن والتشويه"**[1] وهنا يظهر لنا أنه لا بد من العودة إلى تلك الكتابات المنصفة للشرق، بحيث أن المستشرقون منقسمون إلى قسمين فمنهم من هو نزيه يهدف فقط إلى بلوغ الحقيقة عن الآخر وتبليغها بكل صدق، متجنبا التعصب للذات والعرقية في حين أن هناك قسم آخر متعصب لذاته ولثقافته، هدفه الوحيد هو تشويه صورة الآخر وإذلاله، بيد أنه لا بد من أخذ كلا الطرفين بعين الاعتبار لا أن نركز على المتعصبين فقط، ويعرف سعيد الاستشراق من خلال ثلاثة معانٍ مترابطة يعتمد بعضها على بعض.

فهو يعرفه أولا بأنه مبحث من المباحث الأكاديمية، وهذا التعريف هو أيسر التعاريف **"فالمستشرق كل من يعمل في التدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق"**[2]، ونلاحظ هنا أن إدوارد سعيد يُعرف الاستشراق من خلال تحديده لمفهوم المستشرق أو القائم على الاستشراق ومهامه، إذ يعتبر سعيد الاستشراق وبمعنى عام مؤسسة أكاديمية تقوم بدراسة الشرق وتحديد المعرفة حوله، حيث ارتبط الاستشراق هنا بالمؤسسة التعليمية وكأنه فرع من العلوم، وهذه المؤسسات يقوم التدريس بها وموضوعها هو الشرق وما تعلق به.

وقولنا إن الاستشراق يعبر عن مؤسسة للتعليم، يتضمن كون هذه المؤسسة مهيكلة ومنظمة يتلقى فيها الطلاب هذا النوع من العلوم كل المعارف الخاصة بالشرق من قبل أساتذة مختصون يقدمون لهم ذلك، وهنا نجد إدوارد سعيد يقر ويسلم في بادئ الأمر بأن الاستشراق مؤسسة أكاديمية يتلقى فيها الغربيون المعرفة حول الشرق وعلومه، غير أن تسليمه إقراره بذلك يدفعنا إلى التسليم والإقرار بأنه هو نفسه يفند دعواه اللاحقة بأن الاستشراق أسلوب فكر للتمييز بين الشرق والغرب، وأنه مؤسسة إمبريالية هدفها تحقيق سيطرة الغرب على الشرق.

حيث نجد إدوارد سعيد في تعريفه الثاني للاستشراق يقر بأنه **"أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق وبين ما يسمى الغرب"**[3]، والقول بأن الاستشراق يمثل أسلوبا في التفكير هو ما

---

[1] هنري دي كاستري: الإسلام خواطر وسوانح، ص3.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص44.

[3] نفسه، ص45.

يدفع إلى الفهم بأنه يمثل طريقة، أو نمطا خاصا من الأفكار التي يتجه إليها الغرب، وهذا النمط من التفكير نجده قائم على ركيزة أساسية أو فكرة جوهرية هي فكر التمييز، أي أن الغرب من خلال خطابه الاستشراقي يميز ويفرق بينه وبين العالم الشرقي، وهذا التمييز يمس كيان ووجود كل من الشرق والغرب، بحيث أن كل منهما يمثل وجودا متميزا عن الآخر، وهو تمييز يطال حتى المعرفة فالمعرفة التي ينتجها الغرب دائما تكون متميزة عن تلك التي نجدها عند الشرق، وهذا التمييز العميق بين العالمين يؤكد بشكل أو بآخر أن الاستشراق يدعم الانفصال والقطيعة بين الشرق والغرب.

كما نجد معنى ثالث للاستشراق عند إدوارد سعيد، ويعتبره من أدق التعريفات وأقربها إلى حقيقة الاستشراق إذ يعرفه بأنه "**أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه**"[1]، وفي هذا التعريف يُبين سعيد أن الاستشراق وسيلة للهيمنة والسيطرة، وهذه الفكرة نجدها مهيمنة في الفكر الغربي، الذي يرى أن الأنا الغربية لا بد أن تهيمن على الآخر الشرقي المضاد لها، والتي تراه دائما بصورة دونية، وبصورة الضعيف الذي تتسلط عليه، إذ أن المستشرقين بالرغم من ادعائهم بكون الاستشراق يحمل أبعادًا معرفية أكاديمية هدفها تحقيق الدراسة العلمية بالشرق، إلا أن هذا الوجه الظاهر له فقط.

فقولنا "استشرق الشرق" هو بمثابة قولنا اطلع عليه، أو تعرف عليه واكتشف ما فيه، وهذا وإن مثل جزء من الحقيقة إلا أن الاستشراق في المعنى العميق للكلمة وبالمقارنة بالواقع نجده يمثل أسوء أنواع السلطة التي تهدف فقط إلى بسط نفوذها وهيمنتها على الشرق وإخضاعه لها، والاستشراق من خلال ذلك نجده يتجاوز الهيمنة إلى محاولة هدم البنية الخاصة للشرق، وإعادة تكوينها وفق ما يفترضه العقل الغربي، إذ نجد الغرب ينتج صورة خاصة للشرق لا تعبر عنه وتكون حسب هواه، بل ويقوم بتمثيل هذا الشرق، وعندما نقول ممثل فإننا نشير إلى لعب دور آخر لا يعبر عن ذاته، بل يتجاوزه إلى تقمص شخصية الآخرين، والممثل أو الغرب لا نجده يعبر فعلا عما يحمله الممثل عنه أو الشرق.

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص45،46.

وهنا نجد أن إدوارد سعيد يتكلم عن أمر تجاوزه الزمن ومر عليه، بحيث أنه يتحدث عن هيمنة الغرب على الشرق وأن الغرب قد اختلق الاستشراق ليهيمن به على الثقافة الشرقية، غير أن الواقع يُثبت أن الغرب لم يَعد بحاجة إلى ذلك أبدًا، وذلك لأنه لم يعد يحتاج إلى اضطهاد الشرق من أجل الهيمنة الثقافية عليه، بل إن الشرق نفسه أصبح يدفع الثمن مقابل ذلك، وهذا ما يثبته الواقع ويؤكد عليه، حيث أن الشرقي يدفع الثمن مقابل الحصول على أفلام الغرب وإنتاجاتهم الثقافية دونما ضغط أو إكراه منه.

غير أن سعيد يؤكد أنّ "**الاستشراق أراد أن يكتب عن الشرق كما تصوره وأراده، وليس كما عليه الشرق**"[1]، إذ نجد أن كتابات المستشرقين تصور لنا شرقا غريبا عن ذاته، شرق يعبر عما أراده الغرب أن يكون عليه بأن يكون مرسوما في إطار معين وبألوان معينة يختارها الغرب له، فالباحثون والمستشرقون الغربيون قد رسموا تصورا جديدا للشرق، هذا التصور لا يعبر أبدا عن الشرق الموجود في واقع الأمر، تصور قائم على اعتبار الشرق موجود بإرادة الغرب ووفق تدابيره باعتباره كيانا مختلفا عنه، وأنه دائما يكون في صورة مقابلة للغرب يثبت من خلالها هذا الأخير وجوده ويؤكد على سيطرته وهيمنته.

وهنا حاول إدوارد سعيد أن يكشف عن حقيقة الاستشراق من خلال بحثه في النظرة الغربية للشرق، إذ رأى أن الأعين الغربية تنظر إلى الشرق من زاوية النظر الذي ترسمه دائما في صورة الهمجي المتخلف، وينطلق سعيد في هذا من خلال تأكيده على أن الاستشراق يقوم على "**دعامتين أساسيتين ومتلازمتين هما المعرفة والقوة**"[2] وكأن الداعم أو المحفز على الاستشراق هو ما تمثله المعرفة والقوة وهنا لا بد أولا من أن نفهم العلاقة بين مصطلحات ثلاثة رئيسية هي؛ الاستشراق، والمعرفة، والقوة.

فقد أشرنا سابقا بأن الاستشراق في معناه الظاهر والعام هو تحقيق معرفة بالعالم الشرقي، وهنا نجد ارتباطا بين المعرفة والاستشراق، وفي موضع آخر أشرنا إلى أن الغرب يرى أن معرفته هي المعرفة المتفوقة، والمهيمنة وأن هذا النوع يجعل الغرب في موضع القوة أمام نظيره، وهنا ترتبط المعرفة بالقوة، وبما أن الاستشراق في حقيقته يمثل نوعا من المعرفة للهيمنة على الشرق حسب إدوارد سعيد فقد ارتبط بشكل أو بأخر بالقوة، وهنا يظهر لنا ذلك التداخل

---

[1] محمد فاروق النبهان: الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، ص77.

[2] سمر الديوب: نقد الغيرية في الفكر الاستشراقي، مجلة الاستغراب، العدد 10، ص 83.

الذي جعل الاستشراق مدعما بالمعرفة من جهة وبالقوة من جهة أخرى.

وقد توصل إدوارد سعيد إلى ربط الاستشراق بالمعرفة والقوة من خلال ما قدمه ميشال فوكو فيما يخص المعرفة والخطاب إذ يقول "**وقد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشال فوكو عن الخطاب على نحو ما عرضها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتابه الآخر التأديب والعقاب في تحديدي لمعنى الاستشراق**"[1]، وهنا يقر سعيد بأن تحديده لمعنى الاستشراق، وفهم حقيقته كان قد استنتجه بفضل فوكو وبالتحديد من خلال مفهومه للخطاب الذي نعني به بصورة عامة طريقة وأسلوبا بالكلام، وقولنا بأنه طريقة أو أسلوب هو إقرارنا بأنه يتضمن نوعا من القواعد والأسس.

حيث نجد أن إدوارد سعيد يعطي أهمية لمفهوم الخطاب عند فوكو الذي يمثل "**جميع الملفوظات التي لها بعض التأثير في المجتمع**"[2]، ذلك أن الخطاب مهما كان نوعه يؤثر بشكل أو بأخر على الفرد والمجتمع فالخطاب يمثل تلك القواعد المعرفية التي يكون لها صدى داخل المجتمع، بل أنه نوع من التعبير اللفظي بالكلمات التي يوجهها طرف إلى طرف آخر، وقولنا بأنها موجهة فيه إشارة إلى كون الموّجه له أعلى مرتبة من المتلقي وهذه الكلمات التي تكون بهذا الشكل لا بدَ من أنها تحتوي ذلك النوع من التأثير مهما كان نوعه على المجتمع.

وهنا نجد إدوارد سعيد قد استعان بميشال فوكو في تحديده للاستشراق بكونه خطابا غربيا عن الشرق، أو ما نطلق عليه اسم الخطاب الاستشراقي، هذا الخطاب يحمل نوعا من التأثير السلبي على الشرق، والاستشراق بوصفه خطابا فهو يعبر عن سلطة تقف وراءه، هذه السلطة يمثلها الغرب الذي يوجه خطاباته نحو الشرق بما تحتويه من تشويهات تؤثر سلبا عليه وتجعله خاضعا لها دائما.

ولهذا ربط سعيد بين الاستشراق والخطاب، ذلك أن هذا الخطاب لا يعبر عن الحقيقة ذاتها بل هو مجرد تصور لها، وهذا ما ينطبق على الخطاب الاستشراقي، الذي رسم صورا للشرق لا تمثله فهو خطاب سلطوي انتقل من كونه معرفة بالشرق إلى محاولة السيطرة عليه "**فالخطاب الاستشراقي باعتباره خطابا يستغل المعرفة المتناثرة في قطاعات معرفية متناثرة لتحقق مآربه السلطوية التي ينبغي منها الهيمنة على الآخر**"[3]، إذ يتم جمع شتات

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص46.

[2] شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص33.

[3] البشير ربوح: الفلسفة والتحول الإمبريالي في الوطن العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، فيفري 2016، ص14.

المعارف التي جمعها المستشرقين من خلال دراستهم للشرق لتحقيق الهيمنة وفقط، وهنا ترتبط المعرفة بالسلطة ذلك أن الغرب يستغل معارفه لتحقيق أغراضه، التي تحمل الطابع الاستعماري المتسلط على الآخر الشرقي.

وعلاقة الخطاب عند فوكو بالاستشراق عند سعيد تظهر في كون المعرفة عند فوكو تمثل خطابا سلطويا فإن الاستشراق بما أنه نصب نفسه معرفة بالشرق، فإن هذه المعرفة حتما سلطة يمارسها الغرب على الشرق، سلطة تجعل الشرق تحت هيمنة الغرب، فهدف الاستشراق إذن ليس تحقيق المعرفة بالشرق، بل هو التمييز بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية وتأكيد الهيمنة الغربية على الشرق.

فالهدف الأول للاستشراق هو التسلط إذ نجده "**يحمل في طياته كل عناصر الإكراه والنية السيئة وإن كانت خفية لهيمنة إرادة على إرادة أخرى**"[1]، وهنا تظهر الرغبة في الهيمنة على الغير، وليس معرفته وتحقيق الانسجام معه، بحيث يحمل الاستشراق في طياته نوايا خبيثة تجاه الآخر الشرقي إذ نجد له وجهان متضادان، فهو في وجهه الظاهر يبين بأن هدفه معرفة الشرق والاتصال به وبعلومه وأفكاره، ومن جهة أخرى يرسمه كعدو في صورة لا تعبر عنه البتة، الهدف منها إخضاعه لسلطته والسيطرة عليه، وعندما نقول السيطرة فإننا نشير إلى نوع من التعدي يمارسه الغرب على الشرق، بل إكراهه من أجل الخضوع له، والغرب هنا مثل ما يقر نتشه يحاول أن يسيطر بوصفه إرادة قوية على إرادة الشرق الأقل قوة منه، فالخطاب الاستشراقي بحكم امتلاكه للمعرفة يصور نفسه في محل قوة تمكنه من الهيمنة على الشرق، الذي تصوره دائما في محل ضعف.

وهنا تظهر لنا حقيقة الاستشراق الذي كشف لنا بصورة واضحة، بل بدقة متناهية "**عن طبيعة العقلية الأوربية ونظرتها إلى الآخر أكثر مما يكشف عن طبيعة موضوعه المدروس**"[2]، فالمتمعن في الخطاب الاستشراقي لا يجده يعبر عن شيء آخر غير ذلك التفكير الضيق للغربيين، إذ أنه يكشف عن عقلية أوربية ترى نفسها فوق الآخر وتنظر إليه بعين الاحتقار، ومن زاوية أنها تتميز وتتفوق عليه في كل المجالات، كما نجد أن العقل الأوربي الغربي لم يكن صادقا وموضوعيا تجاه الموضوع الذي هو بصدد دراسته، ذلك أن كتابات جل المستشرقين ومؤلفاتهم أنتجت لنا موضوعا لا يعبر عن موضوع الدراسة.

---

[1] البشير ربوح: الفلسفة والتحول الإمبريالي في الوطن العربي، ص9.

[2] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص185.

إذ أنها أوجدت شرقا ليس هو نفسه الشرق الموجود في الواقع كما أن هذه الكتابات لم تكشف غطاء حقيقة الشرق فعلا، بل أضافت غطاءات سميكة تعزل حقيقة الشرق عنه، وفق ما يناسب العقلية الغربية المتسلطة التي لا تقبل وجود الآخر، وتستغله فقط لما يخدم مصالحها، وهنا ومن دون أي تلفيق فالاستشراق خادم للحضارة التي أبدعته، ولم يكن منصف أبدًا لموضوعه وهدفه المزعوم.

وهنا نجد أن إدوارد سعيد قد وفق إلى حد بعيد في رسمه للصورة الحقيقة التي يخفيها الاستشراق في أعماقه تلك الصورة التي تسعى جاهدةً إلى تشويه الشرق وإخضاعه للسيطرة الغربية، وهنا يمكن أن نقول بأن الاستشراق يعبر بمنطق آخر عن نوع من الاستعمار الذي ترسخ في العقل الأوربي، الذي يحب الحروب الدموية والمواجهات العسكرية والاستعمار، فإن الغرب ابتدع الخطاب الاستشراقي الذي أنتجه بادئ الأمر في شكل خطاب معرفي من أجل أهدافه السلطوية والاستعمارية وفقط.

إلا أننا نجد سعيد يبالغ في رأيه، ذلك أنه يحمل الغرب مسؤولية تخلف الشرق بصورة مطلقة، كما أن إقراره بأن الاستشراق قد رسم صورًا غريبة عن الشرق لا تعبر عن حقيقته هو اتهام خطير تجاه الغرب، الذي يدعي سعيد أنه يحاول إخفاء حقيقة الشرق وصورته، وهنا لا بد من القول بأنه كان يجدر على سعيد مساءلة الشرق بل ومعاقبتهم وتحميلهم مسؤولية ما هم فيه، فأفعال الغرب المتسلطة ضد الآخر كما يقول سعيد لم تكن لتتحقق لو وجدت الرفض من قبل الشرق، كما أن الغرب لو لم يجد الشرق ضعيفا حقا لما استطاع تشويه صورته.

وهنا بدل أن نحمل الغرب هذه المسؤولية لا بد –حسب علي شريعتي Ali Shariati (1933-1977) في كتابه "العودة إلى الذات"– أن يتحملها الشرقي لأنه يرى نفسه من جنس أدنى، وأن الغربي من جنس أعلى وصانع الحضارة، فتكون علاقة الأول بالثاني كعلاقة الطفل بأمه، هذه الأخيرة التي تربيه كيف ما شاءت وهنا يكون مقلدًا لها وفقط، وبهذا يشعر الشرقي بفقدان قيمته وضرورة اتباعه للأصل "الغرب" والتشبه به [1].

ويشير شريعتي إلى أن الشرقي يتحمل مسؤولية ما هو فيه، ذلك لأنه هو نفسه يحتقر ذاته ويرفضها ويحاول دائما تقليد الغرب والتشبه به، بحيث يراه دائما في مرتبة فوقية، في حين يرى نفسه دونياً ولا فائدة منه وبهذا يقضي

[1] علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص90،91.

على ذاته، وهنا يرفع شريعتي دعوة إلى هذا الشرق للعودة إلى ذاته، حيث يرى أنه ورغم أن الغرب قد أخرج البشر عن قواعدهم الذاتية والثقافية فلا بد من العودة إلى الذات [1]، إذ نجد علي شريعتي يؤكد على أن الغرب لا يتحمل وحده مسؤولية النظرة الدونية التي ينظر بها إلى الآخر، وذلك لأن الشرقي قد سمح له بها من خلال ضعفه بأن يبعده عن ذاته وثقافته ودينه، وبات مجرد مقلد للغرب في كل شيء، ولذا لا بد له من العودة إلى الذات هذه العودة تستدعي منه الرجوع إلى ثقافته وأخلاقه ودينه والاعتزاز بانتمائه، وترك تقليد الغرب والسعي فقط إلى تحقيق الذات والارتقاء بفكره وثقافته.

ثانيا: صورة الآخر في ظل الخطاب الاستشراقي

إن المتأمل للخطاب الاستشراقي يجد أن هذا الخطاب قبل كل شيء رسم صورة غير حقيقية للشرق حيث يظهر هذا الشرق كآخر مختلف تماما عن الأنا الغربية، وهذه الأخيرة هي التي انتجت آخرها الشرقي في أشكال وصور متنوعة ومختلفة، فهو همجي وإرهابي وغير عقلاني.

وعندما نقول صورة الآخر الشرقي أو العربي في ظل الخطاب الاستشراقي فإننا نقر أن هذه الصورة ليست هي الحقيقة، فالصورة وإن كانت مصورة كنسخة مطابقة للشيء الموجود في الواقع إلا أنها ليست هي الشيء نفسه بل وهي لا تعبر عن روحه أبدًا، وهنا نجد الخطاب الاستشراقي قد أنتج صور عديدة عن الشرق، هذه الصور هي صور اخترعها العقل الغربي لم ولن تعبر عن الشرق الحقيقي، إذ أن الاستشراق قد "**خلق الشرق، والشرقي وعالمه**"[2]، وعندما نستحضر كلمة خلق، فإننا نستحضر معناها الذي نفهمه بصورة عامة بأنه إيجاد شيء لم يكن موجودا وتجسيده على أرض الواقع، وهذا ما قام به الغرب إذ اختلقوا الشرق وعالمه في صورة لم توجد يوما، من خلال اعتباره آخراً مناقضا للأنا الغربية، وبأنه قابل للخلق في أي صورة شاء الغرب أن يصنعه ويخلقه بها.

فالاستشراق يصور الآخر في صورة الضعيف، إذ أنه خطاب إمبريالي سلطوي، يعبر عن قوة الغرب الذي يرسم الآخر الشرقي وكما تُصَوِرُه مختلف الدراسات الاستشراقية في محل ضعف أمام الأنا الغربي المهيمن عليه، بمنطق

[1] علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص93.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص97.

القوة والريادة التي يتمتع بها، ولهذا نجده يقولب صورة الأنا الشرقية في قوالب من صنيعه، قوالب متنوعة غالبا ما تكون غير مناسبة لها ولا تمثلها في شيء، إذ وبحكم موقعه يرى الآخر الشرقي كقطع متناثرة يمكن تشكيلها في أي صورة شاء.

فالرؤية الغربية ترى أنه لا بد للآخر الشرقي أن يكون مميزا عنها ولذا لا بد لها من وضع "**صورة تمثيلية للشرق تتسم بأنها تحمل طابعه المميز ويبين لما يمكن أو لما ينبغي للشرق أن يكون عليه**"[1]، إذ نجد أن الرؤية الغربية تنظر إلى الشرق نظرة معيارية، هذا المصطلح الأخير الذي يشير إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء إذ تتجاوز ما هو كائن في الواقع وهذا ما فعله الغرب للشرق، إذ أنه بنظرته المعيارية هاته رسم صور محددة للشرق ينبغي أن يكون عليها، تتجاوز حقيقته الكائنة في الواقع، بحيث تتعامل معه كشيء من الأشياء تفعل به ما شاءت وتصنعه كيفما شاءت، في الصورة التي تحدد هي ما يجب أن تكون عليه، غير أن ما يشترط في هذه الصور أن تكون مميزا للغرب عن الشرق، صور وتمثيلية يمثل فيها الغرب الآخر الشرقي كيفما شاء.

والتمثيل الغربي للشرق هو الذي ساهم بشكل مباشر في إنتاج صور للشرق لا تعبر عن حقيقته، ذلك أن الغرب قد استغل "**التمثيل في إنتاج صورة عن الشرق بعيدة عن الواقع والصحة لخدمة أغراضه الخاصة فكانت النتيجة سوء التمثيل**"[2]، حيث أن الأنا الغربية قامت بتمثيلات غريبة للشرق، في صورة بعيدة عن كيانه بل تجاوزته لأنها لم تكن تتحرى الصدق والصحة بل كانت تهدف إلى خدمة أغراضها في الهيمنة والتسلط عليه، غير أن البعد عن الحقيقة الموجودة في الواقع أدى إلى الوقوع في سوء التمثيل، أي أن هذه الصور المنتجة هي كاذبة لا تعبر عن الواقع في شيء، بل ونجد أنها مزيفة عمدًا تحجب حقيقة الشرق الحقيقي، ونتيجة لسوء التمثيل فإننا نجد الآخر الشرقي في صورة عدة أهمها:

أن الشرق بالنسبة لأروبا هو ذلك الآخر الدوني إذ نجدها تقوم بإنتاج الشرق وفق تصوراتها وهو دائما في مرتبة الدونية [3]، بحيث تأسره هنا في صورة الدونية، بحكم أنه آخر مختلف عنها، وهذا ما يكشف بوجه آخر عن

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص420.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز التأصيل، الرياض، ط2، 2015، ص88.

[3] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص195.

عقدة التفوق والفوقية التي تعاني منها الذات الغربية، حيث تجعل نفسها دائما مضادة له، وبما أنه يحتل مرتبة الدونية فهي إذن تكون فوقه وهذا التفاوت الذي تخلقه الأنا الأوربية وتصطنعه بهدف الحط من قيمة الآخر وحجزه في صورة الدونية.

وأبرز الصور التي أنتجها الخطاب الاستشراقي للآخر العربي الإسلامي هي "**صورة الظل الذي يتبع اليهودي أينما حَلَّ وارتحل**"[1]، وعندما نقول ظل فهنا نعنى الملازمة الدائمة له، إذ أن الخطاب الاستشراقي وضع الآخر في قالب ضيق جدا، حاول من خلاله تمرير رسالة أن الإسلام ليس ظلاً لليهودية ومرافقا لها بصورة سلمية بل أن رسالتهم هنا تعني أنه ظلها الذي يُعتبر مُنغصًا عليها، بل وعدوها الذي يرقب كل تحركاتها، وحتى إنه قد يتحرش بكل ما هو يهودي ويواليه العداء، وهذه الصورة في واقع الأمر لا نجد لها أي دعامة.

حيث أن الإسلام دين منفتح، يقبل الآخر ويتعايش معه، كما أن الإسلام يحترم ويُنصف المؤمنين باليهودية وأيضا المؤمنين بالنصرانية وهو بذلك يحترم نفسه، إننا لا نجده يحاربها بأي شكل من الأشكال إلا من اعتدا، إذ أنه كدين يقر بحرية المعتقد أما الحديث عن صحة المعتقد فذلك شأن آخر، فما هذه الصورة التي يراها الغرب إلا صورة اصطنعها هو بنفسه لا تعبر عن الإسلام في شيء.

إذ يرى سعيد أن "**كلّ تمثيل هو سوء تمثيل بشكل أو بآخر**"[2]، بحيث أن مثل هذه الصور التمثيلية التي أنتجتها الأنا الغربية للآخر هي صور زائفة وسيئة للغاية، وهي لا تعبر عن الإسلام، بحيث أن سوء التمثيل أدى بالغرب حد الافتراء على الدين الإسلامي، وسجنه في تلك الصورة الضيقة، والوحشية التي لا تعبر أبدًا عن دين متسامح ومتفتح مثل الدين الإسلامي، إلا أن الغرب قد أنتج الآخر العربي أو الإسلامي في صور لا علاقة لها به.

وهنا يرفض إدوارد سعيد مثل هذه الصور ومثل هذا التمثيل الذي يشوه حقيقة الإسلام، ويجعل منه دين عنف، حيث أنه على إثر هذا التمثيل السيء يقدم الخطاب الاستشراقي الدين في صورة واحدة ثابتة لا تتغير، إذ يتم تصوير المسلمين بأنهم إرهابيين وعطشى للدماء [3]، وهذه صورة أخرى تعبر عن أسوء الصور التي يرى بها الغرب الإسلام، حيث أنه يحجزه في صور نمطية جامدة، وهذه الصورة لا يمكن أن تتغير مهما كانت الأسباب ومهما

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص438.

[2] إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2008، ص262.

[3] إدوارد سعيد، برنارد لويس: الإسلام الاصولي، ص37.

تغيرت الأزمان وهي صورة الإسلام الإرهابي الدموي الذي لا يعرف غير العنف والتقتيل، وهذه الصورة الدموية مجحفة ومنتهكة لحق الإسلام.

إذ أننا نجد مصطلح الإرهاب في حد ذاته هو صنيع الغرب، وهو فهم خاطئ وتأويل كاذب، عَبر من خلاله عن كون الإسلام دين رعب، لا بد من الحذر منه والخوف من وجوده، فهو الداعم لوجود الإرهاب، وهذه الصورة بدورها مجرد اختلاق لا أساس له في الواقع، ولا تعبر عن الإسلام، وكأن الغرب هنا لا يرى من الإسلام غير تلك النظرة السوداوية التي تعبر عن عدائية الأنا الغربية للإسلام والشرق عامة.

وقد تناول إدوارد سعيد في كتابه "تغطية الإسلام" بأن الإسلام يمثل بالنسبة للحضارة الغربية، تهديدا واضحًا

وقبل أن نتناول ذلك لا بد لنا من مناقشة عنوان هذا الكتاب، والذي هو تغطية الإسلام، وعندما نقول تغطية فإننا نقول غط الشيء، أي حجبه عن الرؤية، وأنه بات غير مكشوف أمامنا، وفي هذا العنوان تأكيد على أن الغرب يحاول جاهدا وضع غطاء يحجب صورة الإسلام الحقيقية، بل يحاول جعله مستتر عن الأنظار ما أدى إلى تضليل الرؤى حول الإسلام **"ومصدر التضليل هو أن التغطية توحي لمن يتلقون الأنباء بأنهم قد فهموا الإسلام"**[1].

حيث أن هناك من الغربيين من لم يطلع على الإسلام مباشرةً وأغلبهم لم يدرس الإسلام دراسة مباشرة ولم يتعرف عليه في صورته الحقيقية، بل إنهم يتلقون الأخبار والمعلومات عن الإسلام هذه المعلومات هي معلومات زائفة ترسمه في صورة دموية لا تعبر عن حقيقته، وبهذا يتشكل في عقولهم بأنهم قد فهموا الإسلام ولكنه حُرف لهم، فهم يتبعون أنباء مضللة تغطي الوجه الأصلي للإسلام، وترسم له وجها آخر، وهنا يستشهد إدوارد سعيد بكوسان دي برسفال Cousin De Percival (1795-1871)، الذي ألف كتاب ضخم بعنوان "مقال في تاريخ العرب قبل الإسلام" حيث أن أطروحته هي أن محمد ﷺ، هو الذي جعل العرب شعبا وأن الإسلام رسالة سياسية وليس أبدا رسالة روحية[2]، وهنا يرسم للرسول ﷺ على أنه الرجل السياسي ويلغى عنه صفة النبوة ويجعله مخطِطا وحنيكا سياسيا جعل العرب بعد أن كانوا قبائل شتى شعبا واحدًا تحت شعار الدين الواحد وهو الإسلام، وهذا النوع من المستشرقين هم من ساهموا في تشويه صورة الشرق عامة والإسلام خاصة، وهذا ناجم عن سوء فهم لحقيقة الإسلام.

---

[1] إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص26.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص250.

حيث أن وسائل الإعلام الغربية في تغطيتها للإسلام لا تنقل الحقيقة دائما فإذ أتيت "**كتب التاريخ المدرسية والقصص المرسومة الكاريكاتورية أو مسلسلات التلفزيون والأفلام فسوف تجد التصوير الذي لا يختلف أبدا للإسلام**"[1]، حيث أن الغرب يصور الإسلام في صورة واحدة ثابتة بأنه همجي ومتخلف، وتمثله في صورة الإرهاب الذي يهدد كيان الغرب، وبأن المسلمين بفطرتهم متوحشون متعطشون للقتل وسفك الدماء، وهنا يظهر أن الإعلام الغربي لا يتحرى الموضوعية البتة، كما أنه لا يطلب الحقيقة ولا ينقلها، ذلك أن جل وسائل الاتصال والفنون الغربية من مسلسلات ورسوم، وما تتناقله بعض أجهزة الإعلام الغربية يمثل صورة واحدة مشوهة للإسلام والمسلمين.

وقد بلغ بالغرب هذا التصور حد إنتاج نماذج واقعية توضح الصورة التي أسسوها للآخر، إذ أن هناك نماذج توضح كيف يصور الغرب صورة العربي اليوم في أمريكا، وهي الصورة التي ترسخت له من وقت كان هناك احتفال بالجامعة الامريكية، وكان وقتها الذي عربي يُعبر عنه بالثوب الفضفاض وغطاء الرأس، وحينها اتضح للأمريكيين أن الزي العربي يسبب الحرج للجامعة، غير أن الذي حدث أنهم لم يمنعوا العرب من لبس هذا الزي بل أبقوه على حاله في مقابل أن يسير أفراد الدفعة من العرب في موكب وهُم يضعون أيديهم فوق رؤوسهم كدليل على الهزيمة [2].

حيث رُسم العربي في صورة المهزوم والخاضع للغرب وللعلوم الغربية التي تُسيره وتصنع منه ما شاءت وكيف ما شاءت وقد تغيرت وتنوعت صورة العربي من "**الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرُّحل راكبي الجمال إلى صورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تجسيدًا للعجز**"[3]، هذا النوع من الصور هو صور حديثة، انتهجتها الأنا الغربية ووضعت الآخر العربي في ظلها، حيث أن صورة العربي قد انتقلت من كونه من الرحل، الذين لا يعرفون الإقامة والذين لا وطن لهم ليستقروا فيه باعتبارهم أبناء صحراء لا علاقة لهم بالحضارة، ولا يمكن أن يتطوروا في يوم من الأيام، وهذا ما يعبر عنه براكب الجمال، ثم تحولت هذه الصورة إلى تلك الرسومات الكاريكاتورية التي تسخر من العربي وتصوره في أسوء الصور وتجعله محل السخرية يعبر عن عجزه، وقد شوهوا بهذه الرسومات حتى شخصية الرسول ﷺ، إذ رسموه في أسوء الصور.

---

[1] إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ص74.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص436،437.

[3] نفسه، ص437.

وهذا ما يثبت ويؤكد أن الغرب لا يمكن في يوم من الأيام أن يعترف بالآخر، فهو يختلق لهذ الأخير "**عدة صور كلها تخدم مصلحة الغرب، فالشرق يقدم في صورة شيء يحاكمه بشيء يدرسه المرء، شيء يؤدبه المرء شيء يوضحه المرء ويمثل عليه**"[1]، حيث يعتبر الغرب الآخر الشرقي بمثابة متهم ينبغي محاكمته ومحاسبته بحيث تراه همجيا ودمويا، وهذ صورة ضبابية للغاية، بحكم أنها ترى أنه من خلال هذا فقط يمكن تأديبه ودراسته وحتى تمثيله، في أي صورة شاء الغرب أن يصورها.

وهذه الحالة تعبر أن أسوء مراحل الظلم والطغيان التي يمارسهما الغرب ضد الشرق في ظل الخطاب الاستشراقي، ولعل هذه الصور السوداوية والتعسفية التي أنتجها الغرب للآخر الشرقي هي التي دفعت إدوارد سعيد إلى نقد الخطاب الاستشراقي والمركزية الغربية، إذ يرى أن الهدف من الاستشراق هو السيطرة والتحكم في الآخر وخلقه في صورة دونية وهامشية.

غير أن الغرب في خلقه للآخر الشرقي في هذه الصورة الدونية واحتجازه فيها، وكما سبق وقلنا لا يتحمل المسؤولية وحده، بل إن الشرق نفسه يتحمل ضعف ذلك لأنه هو الذي سمح له بتكوين مثل هذه الصورة، وذلك لأن مخططات الغرب نُفذت بسهولة تامة ومن دون أي جهد منه بسبب استكانة الشرق ورضوخه، وبالتالي فإن الشرق يتحمل المسؤولية، بل ويجوز لنا القول بأن الأنا الشرقية أو العربية متخلفة وتحمل الآخر مسؤولية تخلفها، إذ أنها لم تتصدى بجدية للمخططات الغربية ولم تحاول الاتحاد لتتحداها.

[1] مصطفى كيحل: الخطاب الاستشراقي بين إرادة الهيمنة وآفق علوم الإنسان، مجلة دراسات فلسفية، العدد 2، الجزائر، جوان 2014، ص70.

المبحث الثاني: الاستغراب كصورة للاستشراق

وبعد أن تبين لنا أن الاستشراق يُعبر عن نمط وطريقة استعملها الغرب، بهدف السيطرة والهيمنة على الشرق وإخضاعه للغرب، فإننا في هذا المبحث سننتقل من كون الغرب دراسا وممثلا لدور الأنا، إلى الشرق الذي لا بد له من دراسة الغرب كذلك من خلال ما يعرف بعلم الاستغراب، وسنوضح هنا مفهوم هذا الأخير ونحدد أهدافه وتصوراته للآخر الغربي.

أولا: مفهوم الاستغراب وأهدافه

عند حديثنا عن الاستغراب فإننا نجده مثله مثل الاستشراق، فكما أن لهذا الأخير مفهومه وأهدافه وأسبابه التي استدعت قيامه، فإن دعاة الاستغراب يزعمون كذلك أنه لا بد من تأسيس علم الاستغراب، الذي يمكن من خلاله للعربي أو للشرقي الإطلاع على الآخر المغاير له وهو الغرب.

إذ نجد حركة من المفكرين العرب تهتم اهتماما بالغا بالغرب وثقافته وآدابه، وعلى هذا نجدهم يدعون إلى قيام علم للاستغراب، الذي من خلاله نعرف الآخر "**والاستغراب كلمة مشتقة من كلمة غرب وكلمة غرب تعنى أصلاً غرب الشمس وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب**"[1]، وقولنا أنه يعني علم الغرب يدفعنا إلى التسليم أن الأنا العربية تريد أن تصل إلى معرفة عن الآخر وأنها تريد دراسته، حيث أن المفكرين العرب اليوم ينادون بضرورة دراسة الغرب وأفكاره وذلك بغية تحقيق معرفة به بحيث لا بد للأنا العربية أن تتجاوز ذلك الانغلاق الذي سجنت نفسها فيه، ولا بد للعقل العربي من أن يتجه إلى دراسة الآخر والتفكير فيه مثل ما فعل هو.

ولا بد للأنا أن تتجاوز ذلك الرفض العربي للأفكار الغربية وكأن هذه الأفكار تمثل شبح ينبغي الهروب منه ذلك لأن مثل هذا الهروب سيؤدي بالذات العربية إلى العزلة ومنه عدم الاستفادة، ولا حتى الاطلاع على التطورات الحاصلة وعن كيفية الاستعمال الرشيد لها، كما أن هذا الرفض للأفكار الغربية يجعل الأنا العربية دائما ترى نفسها أقل شئنا من الآخر وأن الآخر أفضل منها، وهي بذلك تدعم النظرة الدونية للآخر تجاهها.

---

[1] علي إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب، المجلة العربية، العدد 223، الرياض، 1436 هـ، ص15.

غير أن مثل هذه الدراسة لا ينبغي أن تؤدي بأي شكل من الأشكال إلى الذوبان في الآخر، وتؤدي إلى انسلاخ الأنا عن ثقافتها وقيمها، بل يجب أن تفتح له باب الإطلاع على الغرب ومعارفه بهدف الاستفادة منها وكذلك بغية تفنيد الرأي الغربي الذي يحجز الأنا العربية في صور دونية متخلفة، بل في صور مشوهة لا تعبر عنه من خلال ما قام به من خلال خطابه الاستشراقي، فكما أن الغرب أو الآخر قد قام بدراسة الأنا العربية من خلال علم الاستشراق الذي أسسه فلا بد من " **قبول الاستغراب سعياً إلى فهم الآخر فهماً مباشراً**"[1].

بحيث كان استشراق الآخر للأنا يحمل في طياته فرض للهيمنة فإنه لم يحقق اللقاء بينهما، بل وسع الهوة أكثر، غير أن هذا لا بد ألا يكون سببا في رفض دراسة الغرب، بل لا بد أن يكون دافعا لضرورة إقامة علم الاستغراب، الذي يمكن أن نسميه الاستشراق عكسا، بحيث نتبادل الأدوار فتكون الأنا العربية مستغربة للآخر متجاوزة ما قام به الاستشراق إلى تحقيق فهم صحيح عنه، متوخية أن تتحرى حقيقة الغرب كما هي من غير زيف أو تشويه، ومن خلال تحقيق هذا الفهم الصحيح سنصل إلى تحقيق اللقاء بين الأنا والآخر، وهذا ما يراه أنصار علم الاستغراب والداعين إلى ضرورته.

وإذا كان المفهوم من تعريفنا الأول للاستغراب، بأنه علم الغرب وتحقيق المعرفة اللازمة والضرورية به حسب الداعين إليه، فإن هناك تعريف آخر له يرى أنه كان نتيجة لأزمة نفسية تعاني منها الأنا "**ذلك لأن الشرقيين سرى في نفوسهم مركب النقص الذي سول لهم تفوق الغربيين وعلو مكانتهم فاندفعوا يقلدونهم في مظاهر العيش والسوك**"[2]، وهنا نجد الاستغراب يعبر لنا عن مرض نفسي يعاني منه الشرقي، حيث أنه لا يعني دراسة الغرب وتحقيق المعرفة به، بل نتجاوز تلك المعرفة إلى شعور بحب وانجذاب للغرب، بحيث أن الأنا العربية تجد نفسها تتبع بل وتقلد ثقافة الآخر المختلف عنها وهذا ناجم عن ذلك الإعجاب والحب لهذه الثقافة.

ومن خلال هذا التعريف يمكن أن نستشف بأن القائمين على الاستغراب، والداعين له هم ذلك النوع من الأفراد الذين يرون في الآخر قدوة لهم وأنموذج لا بد من الاقتداء به، فهم عندما يدعون إلى دراسة الغرب فإن دعوتهم لم تكن ناجمة عمَا يعانيه الأنا من تسلط الآخر عليها، بل كانت ناجمة عن ذلك الميل والإعجاب والانبهار

---

[1] علي إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب، ص25.

[2] محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، ص21.

بالآخر، الذي لا بد للأنا من أن تحاكيه في كل شيء وأن تكون تابعة له.

وهناك فريق آخر يرى أن الاستغراب مجرد "**دراسات موضوعية هادئة كاشفة عن الحسن والسيئ**"[1] وهذا التعريف يمكن أن نصنفه بأنه تعريف يراد منه أن ما نقوم به من دعوة إلى التعرف على الآخر ودراسته، ما هو إلا دراسة تتسم بكونها موضوعية، ذلك أنه لا بد على المستغرب أن يتجاوز أحكامه الذاتية أثناء دراسته للآخر بحيث يتعامل مع الموضوع مباشرة دون إدخال الاحكام الشخصية للأنا، وهو كذلك عبارة عن دراسة لا نهدف من خلالها إلى إثارة الصراع، بل هي هادئة نلتمس من خلالها تحقيق لقاء ودي بين الأنا والآخر، ويكون القصد منها طبعا الكشف على ما هو حسن وما هو سيء في الغرب أو الآخر.

حيث أن هذه الدراسة الكاشفة ضرورية في عصرنا هذا، وذلك راجع إلى العولمة وما أسهمت فيه من انتشار وانتقال الأفكار والثقافات، ومحاولتها جعل العالم قرية واحدة، ولهذا كان لا بد على العرب بحكم خصوصيتهم الثقافية والدينية أن يقوموا بدراسة أفكار الآخر لأجل التمييز بين حسنها والاستفادة منه وأسيئها وتفاديه.

فمثلا لما أنشأ الغرب الاستشراق ليدرسنا إذ اعتبر نفسه ذاتا والشعوب الأخرى موضوعا، فلا بد من أن نجعل أنفسنا ذاتا والغرب موضوعا [2]، أي أنه حان الوقت لنجعل الغرب موضوع للدراسة ونقوم بتحري الحقيقة والمعرفة الدقيقة حوله، لا بد أن نقوم بما قام به الغرب يوم أنشأ خطابه الاستشراقي وقام بدراسة غير منصفة لنا ورسمنا في حلة أقل ما يقال عنها أنها غريبة عنا، لذلك لا بد لنا من علم الاستغراب الذي من خلاله نقوم بدراسة الآخر الغربي باعتباره موضوعا للأنا العربية.

ولهذا يمكن القول أن الضرورة، هي التي تقتضي من العرب والمسلمين أن يقيموا علما للاستغراب يكون قائما بذاته "**فالظروف الحالية التي يمر بها العالم العربي تحتم عليه أن يفهم بدقة هذه الحضارة الغربية التي خضع ويخضع لها في نواح عديدة**"[3]، حيث أن حال العرب اليوم مأسوية للغاية ذلك لأنهم قد انبهروا بالحضارة الغربية وما تحمله من أفكار، حيث نجد الأنا العربية منبهرة بما يقدمه الآخر، وأنها تراه دائما من زاوية أنه متطور وبأنه أعلى منها شئنا، لذا نجد أن الأنا بهذا الشكل تذوب في الآخر، بل وأنها حققت أهداف الاستشراق في تحقيق

---

[1] على إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب، ص24.

[2] جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص165.

[3] علي إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب، ص23.

الهيمنة عليها، إذ نجدها تخضع خضوعا مطلقا للآخر الغربي في شتى المجالات والنواحي، وإننا نلاحظ ذلك في الواقع فهي خاضعة له إعلاميا وثقافيا، بل حتى في الأكل واللباس والشكليات يراها رمزا للتطور، وأن تقليد الآخر والخضوع له يجعل من الأنا متطورة كذلك، هذه الظروف التي جعلت الأنا العربية تفقد ذاتها أمام الآخر، أوجب وحتم قيام علم الاستغراب بغية تحقيق الفهم الصحيح للحضارة الغربية وما تروج له، لمنع انحلال وذوبان الأنا العربية فيها.

ولذا يجب أن يكون الاستغراب **"نموذجاً لعلم مبدع فهذا العلم لم يسبق إليه أحد، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جبارة لا تقل عن تحدي الغرب في عقر داره وتحجيمه داخل حدوده"**[1]، حيث يجب على الأنا العربية أن تبدع مثل هذا العلم لأجل تحجيم الغرب وبحث حقيقته، ذلك لأنه من خلال علم الاستغراب فقط يمكن للأنا أولا أن تتعرف على الآخر وثانيا أن تعيده إلى حجمه الذي تراه أكثر ضخامة، ذلك لأننا عندما نقول تحجيم الغرب فهذا دليل على أننا ننظر إليه بحجم أكبر منه بكثير.

فالأنا العربية لا بد لها من تجاوز تضخيمها للآخر، ولا بد من ألا ترى نفسها أقل شئنا منه، ولا أن تستصغر نفسها أمامه، وألا تكون راضخة لكل ما يفرضه عليها، لذا لا بد من علم الاستغراب الذي يهدف إلى إرجاع كلٍ إلى حجمه الطبيعي ومكانه المناسب، وهنا نلاحظ أن هذا العلم يقلب الأدوار، فبعد أن كان الغرب دارسا للشرق جاء علم الاستغراب فقلب هذه المعادلة **"بتحويله المستشرق من دارس إلى مدروس"**[2].

وبما أن الأشياء بضدها تتبين وتكون أكثر وضوحا، فإنه بعد أن كان المستشرق دارسا، جاء المستغرب وجعل منه مدروسا، وهذا الأخير هو الذي يقوم بدراسته، فبعد أن قام الغرب من خلال الاستشراق بإنشاء مراكز ومعاهد ومؤسسات بها كل الوسائل وتتبع فيها كل الطرق والوسائل لدراسة الشرق، فإنه حان الآن للشرق من أن يهتم بالغرب في جميع المجالات، وأن يقيم مراكز جادة في البحث العلمي في هذا الشأن وهذا ما يحققه لنا علم الاستغراب.

---

[1] جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، ص166.

[2] نفسه، ص165.

بحيث "**يمكن أن ننظر إلى الاستغراب على أنه الوجه الآخر المقابل بل والنقيض من الاستشراق**"[1] فإذا كان الاستشراق يمثل لنا تلك الرؤية الغربية التي تضع الأنا الغربي مقابلا ومضادا للآخر الشرقي، فإن الاستغراب هو الوجه الآخر له، ونقصد بهذا أنه هو كذلك رؤية شرقية للآخر الغربي، غير أن هذه الرؤية هي رؤية موضوعية تتحرى الدقة وتهدف إلى تكوين معرفة حقيقية عن الآخر.

حيث نجد أن هناك فريقا من الباحثين الذين يدعون إلى قيام علم الاستغراب، ويؤكدون على ضرورة ألا يكون علم الاستغراب مثل الخطاب الاستشراقي، الذي جاء ليهيمن على الشرق، ولا أن ننظر من خلال الاستغراب إلى الآخر بأنه عدو لنا، ذلك أنه نحن العرب والمسلمين "**لدينا وجهة نظر إنسانية، نحن لا نملك هذا التفكير العنصري العنصرية مرتبطة بالإمبريالية مرتبطة بالنظر من أعلى إلى أسفل**"[2]، ذلك أن الدين الإسلامي يفرض علينا أن ننظر إلى الآخر نظرة إنسانية، أن لا نسعى بأي شكل من الأشكال إلى السيطرة والاستحواذ عليه، فإذا كان الغرب من خلال خطابه الاستشراقي، قد قام بفرض هيمنته على الأنا العربية فإن مثل هذه الرؤى، هي رؤية عنصرية، يرى الغرب فيها نفسه بأنه أعلى مرتبة من الآخرين، وينظر إليهم نظرة دونية بحكم أنه فوقهم وأعلى مرتبة منهم، وأنه متفوق في كل المجالات عن غيره، وهذه الرؤية مرتبطة بفكر استعماري سلطوي لا ينبغي للمستغرب أن يسير في طريقها.

ومن خلال هذا يمكن أن نستنتج أن لعلم الاستغراب أهداف ودوافع مثله مثل الاستشراق الغربي إذ "**أن مهمات الاستغراب هي القضاء على المركزية الغربية وعلى ثنائية المركز والأطراف**"[3]، إذ أن الغرب يرى نفسه مركزا للعالم وبأنه يحتل الصدارة في كل المجالات، بحيث أن هناك مركز يرى الآخر هامشا، يقع في الأطراف وهما هنا يمثلان ثنائية متضادة، يكون المركز فيها للغرب والهامش للشرق، ومن هنا يكون التطور للغرب والتخلف للشرق وعندما نقول المركز فإننا نشير إلى درجة عالية من التفوق في مجالات الثقافة والعلوم والسياسة، وفي مختلف المجالات وهذا ما أكده خطاب الغرب الاستشراقي، لذا كان هدف علم الاستغراب هو القضاء على مثل هذه المركزية والقضاء على أسطورة التفوق الغربي وإنهاء تلك الثنائية وتحقيق التوازن بين الشرق والغرب، وإثبات أن كل منهما له دوره في

---

[1] علي إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب، ص25.

[2] نفسه، ص20.

[3] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص189.

الحضارة العالمية، وأننا لسنا بحاجة إلى مثل هذا التمييز العميق بينهما.

ويهدف الاستغراب كذلك إلى "**فك العقدة التاريخية بين الأنا والآخر بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر**"[1]، إذ أن الخطاب الاستشراقي لما قام بدراسة الشرق كون عقدة بالنسبة له، وعقدة أخرى بالنسبة للأنا الشرقية، إذ أن الشرق نجده يعاني من عقدة العظمة والتفوق، إذ يرى الآخر الأوربي نفسه أعظم شأنا من غيره وأنه متفوق عليه في مختلف المجالات، ولذلك فهو دائما في وضع قوة يمكنه من بلوغ مرتبة الكمال وهذا ما يشرع له تحقيق سيطرته على غيره، الذي تكونت لديه عقدة النقص، وبأنهم أدنى مرتبة منه، ولذا جاء علم الاستغراب ليضع كل منهما في مكانه، ويقضي على مثل هذه التضخميات ووضع كل من الأنا والآخر في حجم يليق به.

أما الهدف الأسمى لعلم الاستغراب حسب حسن حنفي، هو أن علم الاستغراب "**نشأ في مواجهة التغريب الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتها للعالم وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية**"[2]، والمعنى العام الذي نقصده بالتغريب هو غربة الأنا العربية عن ذاتها بحيث أنه قد بات غريبا عنها، ونجده قد تحول إلى أنا غربية بعقيلة عربية، حيث يرى حسن حنفي أنه لا بد لنا من علم الاستغراب الذي نقضي من خلاله على ذلك النوع من التغريب، الذي تعاني منه الأنا العربية، بحيث امتد هذا النوع من التغريب من غربة الأنا عن ثقافتها ونظرتها للأشياء إلى أبسط الأمور في حياتنا اليومية، حيث نجد بأن الأنا الغربي بفعل ما خلفه الاستعمار، وبفعل آثار العولمة قد تنصل من ثقافته، ونجده يتبنى ويقلد ثقافة الآخر، ولقد امتد به هذا التقليد حتى أبسط أعمالها وظروفها اليومية وحتى طريقة العيش اليومي.

غير أن الواقع يُثبت أن الاستغراب لم يستطع أبدا تحرير الشرق أو العرب من تلك الهيمنة الثقافية المدعاة وهذه الكلمة الأخيرة إشارة منا إلى أن المستغربون يدعون أنه لا بد من تأسيس علم يحرر الإنسان العربي والمسلم من الهيمنة الغربية التي يفترضونها، في حين نراهم تجاهلوا رؤية واقعية وحقيقية مفادها أن الغرب لم يعد يسيطر على الآخر العربي بل إن هذا الأخير هو الذي ينجذب إليه انجذابا غريبا، بل ونجده معجبا بثقافته ويسعى جاهدًا إلى

---

[1] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص189.

[2] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، د ط، 1991، ص22.

البحث عنها، أما عن ادعاء المستغربين بأن الاستغراب ليس مثل الاستشراق لأن العرب لا يسعون من خلاله إلى السيطرة على الآخر وأنهم يحملون مبادئ إنسانية وأخلاقية رفيعة تمنعهم من ذلك، هو مغالطة واضحة بحيث لو كان الشرق أو العرب في موضع قوة لكان الأمر مختلفا ولسعوا إلى السيطرة على الآخر وإثبات ذاتهم القوية بشتى الطرق.

ثانيا: موقف إدوارد سعيد من الاستغراب

قبل أن نعرض أو بالأحرى نستنتج موقف إدوارد سعيد من الاستغراب، لا بد أولا من توضح أن سعيد قد بين في كتاب الاستشراق كيف تم إنشاء وصناعة الشرقي كآخر بالنسبة للأنا الغربية، غير أننا لا نجده يتعامل مع المفهوم المضاد للاستشراق أو ما يعرف بالاستغراب، إذ نجده ضئيلا للغاية لا يكاد يظهر لنا أبدًا، إلا أننا نلاحظ أنه يمكننا أن نستنتج مفهومه لهذا المصطلح كما أنه يمكننا أن نلاحظ موقفه منه.

وقبل أن نتطرق إلى موقف إدوارد سعيد الرافض لكل من الاستشراق وكذا الاستغراب، لا بد من أن نتساءل أولا: **أين يقع مفهوم الاستغراب في ظل رحابة فكر إدوارد سعيد؟ وكيف توصل إدوارد سعيد إلى رفض الاستغراب؟**

أما إذا جئنا إلى تحديد مفهوم الاستغراب عند سعيد، فإننا لا نجده يعرفه بصريح العبارة ولا بالإشارة إليه غير أنه يمكن أن نستنتج هذا التعريف من خلال دراسته للاستشراق، حيث أننا ومن خلال دراستنا للاستشراق اتضح لنا بأن الاستشراق أو "الشرق" مهم من أجل تحديد وتكوين موضوع الاستغراب الذي نفترضه وهو الغرب وذلك لأن الخطاب الاستشراقي قائم على تلك الثنائية الضدية بين الأنا الغربي والآخر الشرقي، فلو لا وجود الشرق الذي انتقل بفعل علم الاستغراب إلى ذات دارسة لما وجد الموضوع الذي هو الآخر الغربي، والذي بات موضوعا للدراسة.

كما أن هذه الثنائية الضدية، التي خطها إدوارد سعيد في الخطاب الاستشراقي الغربي، وكيفية نظرته للآخر تدفعنا إلى الإقرار، بأنه لما كان إدوارد سعيد يصف الاستشراق باعتباره مبحث أكاديمي، وهذا المبحث خاص بالغرب يقوم من خلاله بدراسة الشرق بوسائل وأساليب مختلفة تمكنه من معرفته، فإن هذا يدفع بنا إلى التسليم بضرورة

وجود مبحث أكاديمي شرقي يضاد هذا المبحث ويتقابل معه، فيما أن الغرب يرى نفسه في تضاد مع الشرق، فلا بد إذن من دراسة الغرب من خلال علم الاستغراب، مثلما فعل الغرب حين درس الشرق من خلال خطابه الاستشراقي.

وهنا نجد إدوارد سعيد وإن لم يذكر تعريف مصطلح الاستغراب، إلا أننا ومن خلال حديثه عن الاستشراق التمسنا ذلك، ومن خلال هذا يمكن أن نقول إن الاستغراب عند إدوارد سعيد هو دائم التضاد مع الاستشراق "**فالتضاد المألوف بين الاستغراب والاستشراق**"[1]، هو الظاهر لنا من خلال آراء سعيد المختلفة حول الاستشراق، حيث تطرق سعيد إلى الاستغراب دون ما قصد حيث أن كل من الشرق والغرب يمثل كيانا ووجودا جغرافيا وثقافيا مستقلا، أي أن كلاهما يمثل ذاته وكل منهما موجود فعلا إلا أن الأنا الغربية جعلت من نفسها ذاتا وجعلت من الآخر مقابلا ومضاد لها وهي لم تراه أبدًا كأنا مختلفة عنها، بل تراه كآخر تثبت من خلالها وجودها وتقوم بدراسته كموضوع خارج عنها.

لكن إدوارد سعيد عندما وضح أن الشرق مثله مثل الغرب يمتلك كيانا جغرافيا يجعله يمتلك كذلك تاريخيا وثقافة يحقق من خلالها وجوده ويثبت أنه ذات مثله مثل الغرب، وأنه يمكن أن يفكر في الغرب ويدرسه، وهنا نستنتج أن إدوارد سعيد حين أثبت للشرق وجوده وكيانه وأفكاره فإنه بالضرورة يمكن أن يدرس الغرب من خلال الاستغراب فقط، وهنا نستنتج أن مفهوم الاستغراب هو ما كان مضاد للاستشراق بكل بساطة.

وإننا نجد إدوارد سعيد ينتقد المستغربين مثلما ينقد المستشرقين دون أن يفصح على ذلك بكلمات صريحة إذ نجده يقول في هذا الصدد "**فمن جهة نرى في العالم العربي أولئك الذين ينظرون إلى الغرب نظرة العبادة والتقليد والإعجاب المطلق، ومن جهة ثانية نرى ذلك العدد المتزايد من الأفراد والحركات الذين يرون الغرب شرا مطقًا**"[2]، حيث أن العرب قد انقسموا إلى محب للغرب وكاره له، إذ نجد الأنا العربية مقلدة للآخر المختلف عنها، وهذا ناجم عن ذلك الحب والإعجاب الذي يجعلها تقدسه، وتجعله في مرتبة الآلهة التي يجب أن تُعبد، وهذا الفريق يرى بأن الثقافة الغربية ثقافة راقية جدا يجب أن تُتبع ويتم الاقتداء بها والأخذ كذلك بالعلوم

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، ص391.

[2] إدوارد سعيد: أوسلو2، سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، د ط، 1995، ص19.

الغربية، في حين يذهب فريق آخر إلى اعلان كرهه للغرب، بحيث يرون أنه سبب دمار وهلاك العرب بما يروج له من أفكار سلبية لذلك فهو يمثل الشر المطلق الذي يجب تفاديه.

وهنا ينتقد إدوارد سعيد كلا الفريقين حيث ينتقد الفريق الأول المحب للغرب والدارس له، بحكم أنه لا يمكن أن نقيم علمًا مقابلا للاستشراق على شاكلة الاستغراب، أما نقده للفريق الثاني فهو ناتج عن ذلك التعصب والانغلاق الذي يرفضه سعيد في تحديده للعلاقة بين الأنا والآخر.

كما ينتقد سعيد الاستغراب أو المستغربين من باب آخر، مفاده أن الأنا العربية يمكن أن تقع عند دراسة الآخر الغربي من خلال علم الاستغراب في الأخطاء نفسها التي وقع فيها الغرب عند دراستهم الاستشراقية للشرق

ففي "**الواقع أن في إمكاننا إدراج الافتراض الخاطئ عن هذا الغرب في الإطار نفسه الذي نصنع فيه الافتراضات الأوربية الاختزالية المتوارثة من مئات السنين عن الشرق**"[1]، إذ لا بد لنا بالإقرار أن المستغربين مثلهم مثل المستشرقين، يمكن أن يخطؤوا عند دراستهم للغرب في أن ينقلوا لنا ما هو كائن فعلا في الغرب، بل أنهم قد يشوهوا حقيقة هذا الغرب مثل ما فعل المستشرقون تماما، بحيث يرسمونه في صورة لا تمت له بصلة، كما أنهم قد يلبسونه ثيابا ليست من مقاسه.

لذا نجد إدوارد سعيد ينقد المستغربين والاستغراب بشكل عام، ذلك أنه ضد أن يقوم علم مشابه للاستشراق الذي بين عيوبه ومخاطره على الأنا العربية، وكيف أن هذه الدراسة تقف حاجزا أمام تأسيس علاقة ودية بين الأنا والآخر، فإنه من دون شك أن علم الاستغراب بدوره فيه من العيوب والأخطاء ما قد يوسع الهوة بين الأنا والآخر وقد يلغي فرص اللقاء بينهما.

وإدوارد سعيد يرفض الطرح القائل بأن "**الاستشراق ماهية عدائية والاستغراب ماهية دفاعية**"[2]، ذلك أنه حتى وإن كان الغرب يعادي الشرق ويريد فرض هيمنته عليه، وعلى الرغم من النظرة الدونية التي ينظرها إلى الآخر الشرقي إلا أن هذا الأخير عليه بأسلوب دفاعي، سيؤدي حتما إلى اشتداد العداء بينهما، وهذا ما سيؤدي إلى انتشار الصراع، لذا يرفض سعيد الاستغراب لأنه بصورة أو بأخرة مثله مثل الاستشراق.

---

[1] إدوارد سعيد: أوسلو2، سلام بلا أرض، ص19.

[2] أحمد كلاته ساداتي: العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي، مجلة الاستغراب، العدد الأول، بيروت، د ت، ص227.

ونجد إدوارد سعيد هنا يرفض وبشدة "**تشكل خطاب باسم الاستغراب ويرى سبب ذلك في حاجة الشرق إلى تعرف الخطاب الاستشراقي وعدوانيته**"[1]، حيث أن الشرقي حسب سعيد في حاجة ماسة إلى الإطلاع على الاستشراق أكثر من حاجته إلى تأسيس علم لاستغراب الغرب، ذلك أن الشرقي عندما يفهم الخطاب الاستشراقي، وما يحمله من أفكار خاطئة عن الشرق، فهذا سيؤدي إلى معرفة الغرب معرفة حقيقية ومعرفة كذلك حجم العداوة التي يكنها الغرب لنا، وبهذا فإننا نصل إلى معرفة حقيقته وتجسد ماهيته بالنسبة لنا، دون أن نقوم نحن بدراسته مباشرةً، لأننا إذا قمنا بذلك سوف نكون متناقضين مع أنفسنا، ذلك أننا نرفض الخطاب الاستشراقي بحكم ما ألحقه بنا، ونحن نريد دراسة الغرب وليس هذا إلا استشراقا بديلا انتقل من الدارس إلى المدروس وانتقلت فيه الأدوار فقط.

وهنا يرى يحي بن الوليد في كتابه "الوعي المحلق"، الذي يوضح فيه شخصية إدوارد سعيد وعلاقاته، بأن سعيد "**يختم كتاب الاستشراق بخلاصات واضحة لا مجال فيها لـ "الاستشراق المضاد" أو الاستغراب**"[2] حيث أن سعيد حين انتقد الخطاب الاستشراقي وحاول أن يبين ما تسبب فيه من فهم غير سوى للآخر ومن رؤيته الغير المنصفة، وإننا نجده يرفض قيام علم مضاد له، ذلك لأن مثل هذا العلم سيؤدي حتما إلى أن رؤية الآخر تكون غير منصفة.

ومن هنا يمكن أن نستنتج بأن إدوارد سعيد مثلما انتقد الخطاب الاستشراقي فإنه يرفض رفضا مطلقا أن يقوم علم مضاد له باسم علم الاستغراب، إذ يظهر لنا بأن سعيد يتجاوز بهذا الرفض كل من المواقف الغربية نحو الشرق والمواقف الشرقية نحوا الغرب، إلى رؤية مختلفة تماما، لأنه يرى أن كل من الخطاب الاستشراقي والعلم الاستغرابي يضيق بشكل أو بأخر صورة الآخر المقابل له، كما يرى سعيد أنه لا بد لنا من نظرة أكثر اتساعا، نظرة منفتحة تكون العلاقة فيها بين الأنا والآخر مبنية على أفق أوسع، كما سيظهر لنا ذلك في موقفه المؤسس للعلاقة بين الأنا والآخر.

---

[1] أحمد كلاته ساداتي: العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي، ص231.

[2] يحي بن الوليد: الوعي المحلق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 2010، ص174.

المبحث الثالث: الانفتاح على الآخر وأثره الهُويّة عند إدوارد سعيد

من خلال عرضنا لتصور كل من الغرب والشرق للعلاقة بين والأنا والآخر، اتضح لنا أن كلا النظرتين لا تدعمان الانفتاح والتعايش مع الآخر، ولذا لا بد من دعوة لتحقيق انفتاح الشرق على الغرب والعكس، لتحقيق التواصل بينهما، وقبل أن نبين أسس ووسائل هذا الانفتاح لا بد من أن نحدد أثر هذا الانفتاح على الهوية عند إدوارد سعيد، وقبل معرفة الأثر يجب تحديد المقصود بالهوية أولا عند سعيد.

أولا: الهُويّة وخطاب الغيرية عند إدوارد سعيد

إن مفهوم الهوية يُعد من أبرز المفاهيم التي بنى من خلالها سعيد مجمل أفكاره حول العلاقة بين الأنا والآخر إذ اهتم بموضوع الهوية التي تُعتبر جوهرية في فكره وفي ملامح مشروعه الما بعد حداثي، الذي حاول فيه فك ذلك النوع من الانغلاق على الذات والتمركز حولها، وحديثنا عن الهوية فيما يخص فكر إدوارد سعيد لا يجعلنا نتحدث عن مفهوم بقدر ما نتكلم عن سؤال الهوية.

والهوية بمعنى عام تعني تلك الصفات التي يحملها الفرد ويرثها، والتي تعبر عن سمات مميزة، تميز كل فرد عن الآخر، وتميز مجتمع عن آخر، ومن خلال هذه المميزات التي تحدد هوية كل شخص على حدى، فهنا كذلك نجد أن الغرب بهويته الخاصة والشرق مقابلا له بهوية مختلفة عنه فـ "**هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص أخر**"[1]، ذلك أن الهوية هي المحدد الوحيد للفرق والتمايز بين الإنسان وغيره، فالهوية من هذا المنطلق تعبر عن كينونة الإنسان وذاته، ولذا نجد أنها تعتبر العنصر الذي يظهر من خلاله الاختلاف جليا بين الأنا والآخر المخالف له.

غير أننا نجد إدوارد سعيد يرفض مثل هذه الهوية إذ أنه "**مناوئ شرس للهويات المتصلبة الانفصالية التي تصنف نفسها نقيضاً للآخر وتقيم الحواجز بينها وبين العالم**"[2]، حيث نجد سعيد يهاجم وبشراسة منطق الهوية المتحجرة على ذاتها، والتي ترفض الآخر وترسمه كنقيض لها، ونجدها تقيم حدود بينها وبين العالم من حولها، ذلك أن مثل هذه الهوية تعبر عن نوع من هوية منفصل عن الأشياء حوله، ومنعزل عنها يرفض الاتصال بالآخرين، إذ

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة، ترجمة نبيل محسن، ط1، ورد للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص14.

[2] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص23.

أنها تقوم على منطق الانغلاق على الذات وتمجيدها، وهذا المنطق لا يعترف بهوية الآخر المقابل له.

بل نجده دائم التمييز لهويته عن غيرها، وهنا يكون منطق الهوية منشأ للصراع بين الأنا والآخر حسب سعيد، حيث أن الغرب دائم السعي لتمييز هويته عن الآخر الشرقي، وهو يسعى دائما إلى القضاء على هويته وإخضاعها له، إذ نجده يرسم حدود هويته الغربية المتفوقة عن غيرها، ولا يمكن لأي هوية أخرى أن تكون مكانها وإنه يرفض هذه الهوية، إذ يشير سعيد بأن الغرب ينظر إلى هويته على أنها "**مبدأ سكوني اساساً يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي**"[1]، والمقصود هنا هو أن الغرب يرى مسار الهوية سكوني، وأن العهد الإمبريالي يعبر عن فكرة ثبات الهوية، إذ أنها تعبر عن شيء اكتمل إنجازه وبصورة نهائية.

وهذه النظرة الضيقة ترى أن هوية الأنا الغربية قد اكتملت، ومهمة الفكر الإمبريالي هنا هي الحفاظ عليها إذ أن جوهر الفكر الغربي يقوم على منطق الهيمنة والسيطرة، ولكي يحافظ على هويته الغربية لا بد من أن يصنع لها هوية مضادة تكون أدنى منها وتكون خاضعة لها.

وهنا نجد إدوار سعيد يرفض هذا النوع من الهوية، إذ أنه يبحث عن معنى آخر مغاير للهوية، ذلك المعنى الذي لا يؤمن بالثبات والسكون في الهوية، المعنى الذي يحمل التجديد والصناعة المتكررة والمتجددة لهذه الهويات ونجده يبدي استياءه من كون العالم اليوم يتجه بتركيزه إلى مثل هذه الهويات الضيقة والمنغلقة على ذاتها، إذ أنه "**اليوم يتم التركيز أكثر على الهويّة، على الحاجة إلى الجذور...أصبح من النادر توجيه النفس إلى الخارج لتكون هناك رؤية أوسع**"[2]، حيث لاحظ سعيد بأن العالم اليوم يتجه أكثر فأكثر للعودة إلى الهوية، إذ نجد الكلُ متعصب لهويته، حيث نجد الجميع ينظر في ذاته ولا يحاول توجيه نظره إلى من حوله، فالإنسان اليوم يتعمق في الجذور وماضي تلك الجذور، التي يرى أنها تُكون شخصيته وتُثبت وجوده.

وهكذا فإن مثل هذه الرؤية الضيقة تحجب عنه آفق واسعة ورحبة تُلغى فيها الحدود، ويزول فيها التصلب والانغلاق، وهنا الإنسان نفسه يتجاوز ذلك الهوس بهويته والتقوقع داخل ذاته، إلى التوجه إلى فضاء أوسع مع هوية الآخر الموجودة خارج ذاته، وهذه هي الدعوة التي يرفعها إدوارد سعيد لتجاوز منطق الهوية المنغلقة الذي بات

---

[1] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص23.

[2] إدوارد سعيد، دنيال بارنبويم: نظائر ومفارقات، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005، ص33،34.

"العلامة المائزة للثقافة الإمبريالية إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات العدوانية الأوربية"[1]، والمقصود هنا كل من الثقافة الغربية التي هي ثقافة إمبريالية بامتياز ونظريتها الثقافة الشرقية التي ترفض الأولى، إذ أن كل منهما ترى أن هويتها هوية نهائية ثابتة لا يمكن أن تسمح بأن تتغير ويحدث المساس بها، إذ أن الثقافة الغربية تحافظ على هويتها، في مقابل محاولتها الدائمة إلى القضاء على هوية الآخر، لذا نجد بأن الشعوب الشرقية تقاوم الغرب، الذي يهدف إلى قطع انتمائه والقضاء على هويته، بغية جعله يذوب في الهوية الغربية، وبهذا تسهل السيطرة عليه.

وهنا نجد أن كل من الشرق والغرب يرى أن هويته هوية خاصة به لم يساهم فيها غيره، إذ انها من إنتاجه الخاص لم يشارك أحد فيها، وهنا نجد إدوارد سعيد يرفض مثل هذه الهوية إذ يقر بأنه **"لا وجود لهويات صافية"**[2] ويمكننا توضيح هذا القول من خلال مثال فلقول مثلا، أن الثقافة العربية أو الهوية العربية هوية صافية، نقصد به أنها وليدة التراث العربي وفقط وأن أصلها عربي بحت، إذ أن مصدرها لم يكن خارج العرب، غير أن إدوارد سعيد يرفض الاخذ بذلك، ذلك لأنه يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه الهوية الصافية لأن لكل هوية مرجعيات وأصول تمتد خارج ثقافتها، فالهوية العربية لها أصول ومرجعيات خارج العالم العربي، إذ يفند سعيد هذه الفكرة الذي تقول بنقاء الهويات.

إذ نجده ينادي بمبدأ الهجنة* **"الرافض لمبدأ الهوية النقية باعتباره مفهوما قام بصناعته الغرب ومن ثم فلا يجدر بالثقافات الأخرى استيراده"**[3]، إذ أن الحضارة الغربية قد آمنت بمبدأ النقاء في هويتها، حيث تعتبر هويتها ذات أصول غربية خالصة لم تساهم فيها أي ظروف أو حضارات أخرى، إذ أن الأنا الغربية ترى أن هويتها تطابق المبادئ التي تؤسس كينونتها، وبحكم ذلك فإن الأنا الغربية تتبنى فكرة النقاء في الهوية، ومن خلال هذا فإنها

---

(1) إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص23.

(2) فاروق ثابت: هوية الأدب بين الحضور والغياب، مجلة الأثير، العدد 21، الجزائر، ديسمبر 2014، ص107.

* الهجنة (Hybrides): عند إدوارد سعيد هي تعبير عن الهويات المركبة التي تواجه الخطاب الاصولي عبر النهل من ثقافات متعددة، لتجاوز ماهوية الهوية نحو آفاق ثقافية رحبة (أنظر: هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 8، الرباط، 2014 ص159).

(3) نفسه، ص106.

تحاول أن تجتاح الهويات الأخرى الخارجة عنها بحكم أن هويتها متميزة على هوية الآخر الهمجي والوحشي، ولذلك يرى سعيد أن مثل هذا المنطق للهوية يعبر عن مفهوم غربي، وبما أن الغرب يهين الشعوب الأخرى وهوياتها، فإن من واجبها ألا تأخذ بهذا المبدأ أو المفهوم وأن تكون ضده.

ذلك لأن الغرب قد خلق لنفسه هوية نقية وصافية، وفي المقابل من ذلك يقوم باختراع هوية للآخر المضاد له وهو الشرق، إذ أن الأنا الغربية تسعى إلى تمثيل الآخر، حتى فيما يخص هويته، ونجد هذا التمثيل يتعلق "**باختراع هووي تريده ذات ما وهو _الشرق_ لا يعدو أن يكون عندها تمثلا له بوصفه موضوعا تنشئته بنفسها ومن ثم هي تستعمله لتعرف نفسها بوصفه ما ليس هي**"[1]، فبحكم أن الأنا لا ترى نفسها إلا في تضاد مع الآخر الشرقي الذي اختلقته بنفسها، فإن هذا يدفعنا إلى التسليم بأنها تخلق له هويته أيضا، إذ أن الذات الغربية ترى نفسها هي هي، وأن الآخر الشرقي مخالفا لها، وهي تعرف ذاتها وتتعرف على هويتها من خلاله، وهنا هي تحط من قيمة الذات الشرقية، وتحولها من كائن موجود فعلا إلى صورة مماثلة عنه لا حياة لها، إلا في ظل ارتباطها بالغرب والخضوع له، إذ أنها تعبر عن شيء مقابل يساعد الذات الغربية على تمييز هويتها من خلاله، وهنا لا بد من التسليم بنشوب النزاع بين هذه الهويات، حيث أن كل هوية ترى أنها متميزة عن الأخرى ولا ترضى المساس بالخصائص الجوهرية لها.

وهنا يقف سعيد موقف الناقد لمثل هذه الهويات الضيقة والمنغلقة، فهو يرى أن "**فكرة الهويات الضيقة والمنفصلة ليس لها أساس تاريخي، بل إننا ننتمي إلى هويات أوسع بكثير، إلى هويات وئاميّة أكثر، وتعريفها أشمل**"[2]، وهذا الخطاب النقدي الذي يقدمه سعيد لهويات العصر الإمبريالي، هو خطاب حاول من خلاله إرساء مفهوم مختلف للهوية، مفهوم يغيب فيه التناقض والتضاد بين الحضارات والثقافات، مفهوم يساهم بشكل فعال في خطاب الغيرية والدعوة إلى توسيع مفهوم الهوية لتشمل الإنسانية جمعاء، متجاوزين تلك الرؤية الضيقة التي ترى منطق الصراع ورفض للآخر، وإدوارد سعيد يؤكد أن هذه الهويات الضيقة لا يوجد لها أي دعائم في التاريخ الإنساني وهو يرى أنها تنغلق على ذاتها وتعزلها، إلا أنها في واقع الأمر تنتمي إلى فضاءات متسعة للغاية، فضاءات تكون فيها هويات العالم كافة تتبادل الحب وتتعايش فيما بينها.

---

[1] البشير ربوح: الفلسفة والتحول الإمبريالي في الوطن العربي، ص6.

[2] إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ص452.

حيث بإمكاننا التعامل مع هويات كونية مشتركة لا مع هويات متضادة كما تدعو إليه الإمبريالية التي حملت الناس على الاعتقاد بأنهم شرقيون أو غربيون [1]، إذ أنه وحسب رأي سعيد لا بد من تجاوز التعريف القديم للهوية بكونها جواهر لا تقبل ما هو غيرها، أو أن هوية الشيء تعبر لنا عن جوهره وحقيقته وذاته وأننا نجد الجواهر يقابلها دون شك أعرض، وهذا ما تمثله هوية الآخر غير الغربي الذي يقع خارج جوهر الذات أو الهوية الأوربية الذي يراه دائما مضادًا ومناقضا له.

غير أنه يمكننا تجاوز حالة التناقض هذه، وبلوغ هوية واحدة تحوي تحتها مجموعات مختلفة، كما أن هذه الهوية لا تستدي بأي شكل من الأشكال ذلك التقابل الضدي لتحديد ماهية الشيء، فهي لا تشترط هذا التقابل الذي أنتجه الخطاب الغربي، الذي يحدد الهوية الغربية، والهوية الشرقية المضادة لها، ومن خلال هذه الأخيرة فقط تتحدد الأولى.

غير أنه وكما يقول إدوارد سعيد "**يصعب جدا على الناس القبول بأنّ الهوية ليست شيئًا واحدا بل عدة أشياء، لذلك يفضّلون التمسك بشيء واحد كي يحاربوا الآخر**"[2]، حيث أن العقول التي تقوم أصلا على مبدأ الهوية، لا يمكن أن تتصور أن هذا المبدأ قد انتقل من تعريف كنه الشيء في صورة واحدة إلى احتمال عدة صور.

إن هذا النوع من العقليات هو الذي يقف عائقا أمام تحقيق اللقاء بين الأنا والآخر، وذلك أن منطق الهوية المنغلق يُنجِب لنا ومن دون شك عقولا منغلقة تسير في اتجاه واحد، ووفق نمط تفكير واحد، وهذا ما يغلق باب الحوار والانفتاح بين الأنا والآخر، حيث أن مثل هذه الهوية لا يعمل إلا على توسيع الهوة بين الأنا الغربي والآخر الشرقي، وأن العلاقة بينهما تتسم دائما بكونها علاقة حرب وصراع يغيب فيها التلاقي والحوار، وهذا الأمر خطير للغاية ينبغي تجاوزه، وينبغي على العقول أن تتجاوز التمسك بالهوية الواحدة، وأن لا يكون هدفهم محاربة الآخر والقضاء عليه، بل لا بد أن يحققوا التعايش معه في ظل هوية إنسانية واحدة، تجمع الجميع تحت لوائها بغية التعرف على الآخر وفهمه واكتشافه.

---

[1] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص26.

[2] إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ص452.

وهنا يرى إدوارد سعيد بضرورة "**أن نتقبل فكرة وضع هويتنا على الرفّ كي نستطيع استكشاف الآخر**"[1] إذ أن منطق الهوية المنغلق كما سبق وقلنا يؤدي إلى جعل الآخر ضدًا لِلأنا، كما يجعل الإنسان يعيش في عزلة عن الآخرين الذين ينبغي عليه أن يتعرف إليهم ويحقق تواصله معهم، في سبيل هذا لا بد أن يضع كل من الأنا والآخر هويته جانبا، أي يتجنب فكرة أن الآخر يهدد هويتي، بل لا بد أن نضعها جانبا والسعي إلى تحقيق اللقاء والاحتكاك به، وتجنب التعامل مع أشياء ومواضيع تكون محددة ومضبوطة، بل لا بد من تجاوز ذلك بغية تحقيق معرفة بالآخر وبمختلف ما يحمله من أفكار ومواضيع مهما كان شكلها وفحواها، وبهذا قد نحقق فهما للآخر ومنه التعايش معه في ظل استبعاد للهوية المنفصلة.

والمشكلة التي يرى سعيد أنها شائكة ليست هي الهوية المنغلقة ذاتها، بل إن المشكلة تكمن في "**غرس الهوية المنغلقة**"[2]، أي أن مثل هذه الهوية لا تنشأ من فراغ، ولا تنبت في أرض جرداء ودون العناية بها، ذلك أنه لو كانت كذلك لوجدنا أنها لن تكون بهذا العمق وهذه الجذرية، بل إن هذه الهوية هوية يقوم الإنسان بزرعها ونشر بذورها في كل مكان يحيط به، وهذا ما تقوم به الأنا الغربية، وحتى الشرقية على حد سواء، إذ أن كلاهما يرى أنه لا بد من أن يأصل هويته، أن تكون ممتدة الجذور لتشمل كل المجتمع وتنتقل عبر الأجيال، دون أن يمسها أي تغيير أو تشويه.

وهنا تكمن المشكلة حسب إدوارد سعيد، ذلك لأن مثل هذه الهويات يصعب تجاوزها والقضاء عليها فالمشكلة العويصة التي تواجه الفكر الإنساني اليوم حسب سعيد تتعلق بـ "**الشعور بأن كل ما تفعله يجب أن تشرعه هويتك الوطنية...وهي في معظم الأحيان مجرد وهم كما يعلم الجميع أقصد الهوية التي تقول إن كل العرب متجانسون ومتطابقون وضد كل الغربيين المتشابهين بدورهم**"[3]، وهذه دعوة يقدمها سعيد لمراجعة كل الأفكار والسياسات التي تهدف بشكل أو بآخر، إلى أن الإنسان مندمجا داخل نموذج واحد للهوية، إذ أنه يرفض أن يوضع الإنسان في قالب واحد ضيق، وهو ما تعبر عنه الهوية الوطنية التي تفرضها سياسة وإيديولوجيات الدولة ومن خلال هذا يصبح الإنسان مقيدا، إن ما يقوم به لا بد ألا يخرج عن هويته الوطنية المفروضة عليه، وهذه الهوية

---

[1] إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم: نظائر ومفارقات، ص34.

[2] هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص159.

[3] إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ص423.

نجد أنها تكرس مبدأ التضاد والقطيعة بين الشعوب أي بين الأنا والآخر، فالشعوب المختلفة هوويا هي شعوب متضادة.

وإذا كان المتعارف عليه أن الهوية قديما يحددها الدين أو الأعراف والتراث فإن سعيد يرى أن "**الحداثة وليس الأديان، هي التي اخترعت فكرة الهوية، مثلما خلقت أيضا مقولات السيادة والإقليم والعلم والوطن**"[1] إذ أن الدين في ذاته يدعوا إلى التعايش والتعارف والحوار، ويرى أن الناس سواسية على خلاف ما قدمته الحداثة الغربية، من تمايز وتكريس للسيادة الغربية على الشعوب الأخرى التي تراها دوما ضدا لها، حيث جاءت الحداثة الغربية لتأكد على منطق قوة الغرب وسيطرته على العالم، ونجد أنه وبمقتضى الحداثة فقط قد تم تقسيم الأقاليم الجغرافية، التي من خلالها نعرف إلى أي هوية ينتمى هذا الشخص أو ذاك، وهي كذلك قد فرضت مثل هذه الهوية بحكم تفوقها العلمي على الآخر.

وإن هذه الرؤية التي يطرحها سعيد فيما يخص الهوية، لم تأتي من فراغ بل إننا نجدها معبرة بصورة مباشرة وواضحة للغاية عما عايشه في حياته، فهو ذلك الفلسطيني الذي انتقل إلى أمريكا، فهو لا يمتلك انتماءا واحدًا ومن هنا لا يمكن لنا بسهولة أن نحدد هويته ولا حتى طبيعتها، إذ نجده يقول فيها "**إن هويتي ذاتها تتكون من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة جامدة**"[2]، وكما وضحنا سابقا فإن إدوارد سعيد يرفض منطق الهوية السكوني والجوهري المنغلق على ذاته، الذي يرى أن هويته نهائية مكتملة لا يمكن أن تتغير، إذ يرى سعيد أن هويته منفتحة على كل التيارات والأفكار قابلة لها، وهي متجددة وحركية غير ثابتة ولا جامدة.

وقول سعيد بأن هويته تتكون من عدة تيارات، يدفعنا إلى التسليم بأن له هوية منفتحة تسير في كل الاتجاهات، ونجده كذلك قد ربطها بالحركية وهذا دليل أنها متجددة وغير مكتملة، إنها في كل وقت تتطور أكثر إذ أنها لا تعرف الثبات والسكون أبدًا، فإدوارد سعيد هو "**المسافر عبر الهويّات**"[3]، والمسافر هو من لا يعرف الإقامة بوطن، فإذا مثّلنا الهوية بالوطن فإننا نجد أن المسافر لا يعرف الإقامة بوطن واحد، بل إنه ينتقل بين عدة بلدان وأوطان، وكذلك إدوارد سعيد لم يعرف الإقامة في هوية واحدة، وهو يرى أن هويته ليست هوية صافية، بل

---

[1] فتحي المسكيني: الهوية والحرية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص14.

[2] إدوارد سعيد: خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000، ص9.

[3] إدوارد سعيد: عن الأسلوب المتأخر، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2015، ص158.

أنها تتكون من عدة عناصر، حيث أنه سافر بين العديد من الهويات، وقام باحتضانها جميعا دون تميز أحدها على الآخر.

ومن هنا يؤكد لنا سعيد على ضرورة تجاوز النظرة الهووية الضيقة التي ترفض الآخر وتنغلق على ذاتها، إلى نظرة تؤكد على الهوية المتعددة، التي تجمع عددا متنوعا من الهويات لا بد من احتضانها جميعا، للتأكيد على الهوية المشتركة، تلك الهوية الرافضة للثبات وللجمود، حيث ينتقل سعيد من الهويات المتصارعة إلى أن "**يؤسس روح الهيام بالإنسان والترحال والانسراب إلى العالم دون قيود أو حدود، روح الانخلاع عن نقطة ثابتة وانتماء واحد متحجر**"[1]، إذ ينقلنا سعيد من فضاء الهوية الضيق إلى فضاء واسع وشاسع، يمكن للإنسان فيه أن يحتضن العديد من الهويات المتنوعة والمختلفة، حيث يرى أنه لا مشكلة في الترحال والسفر بين الثقافات والهويات، وهو يؤسس من خلال هذه النظرة خطابا فريدا للغاية.

إذ أن هذا النوع من الهوية الذي يدعوا إليه سعيد، يتجاوز ذلك الثبات والتحجر الذي ترسم الأنا من خلاله انتماءها لشيء واحد دون سواه، إلى هوية إنسانية مشتركة تجعل العلاقة بين الأنا والآخر علاقة قائمة على الانفتاح والحوار والتعايش.

وما يظهر لنا من خلال ما قدمه إدوارد سعيد عن الهوية، هو أن الغرب من خلال ما يملكه من مناهج وأساليب استعملها في دراسته الاستشراقية، قد تجاوز ذلك الوصول المعرفي الذي كان يدعيه، بحكم أنه يزعم أن الاستشراق هو تحقيق معرفة بالشرق، وتجاوز كذلك حتى أهدافه في السيطرة والهيمنة على الآخر، إذ نجد دراساته هي تعبير بشكل أو بآخر، عن أزمة روحية جعلت الذي يتبنى منطق الهوية المنغلق يحاول أن يُثبت ويحافظ على هذه الهوية، الذي يرى أنها قد تضيع منه، ولا يكون ذلك إلا من خلال الآخر الذي يساهم في إثبات هويتها ويعرفها بها، وفي المقابل نرى أن نظرة سعيد للهوية المنغلقة ودعوته إلى هوية زئبقية منفتحة، مشتركة بين الإنسانية لا تعبر عن شيء إلا حالة نفسية وشعور بظلم واضطهاد، جعله يبحث عن هذه الهوية.

فسعيد هو ذلك الإنسان الذي لم يعرف الإقامة في الوطن، ولم يعرف الثبات على هوية واحدة، إذ يرى نفسه مرتحلا بين الثقافات والهويات، غير أننا نستشف من خلال كتاباته، تمسكه بهويته وبالقضية الفلسطينية العادلة

[1] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص25.

غير أن ما عانى منه وما لاحظه من ظلم في العالم جعله يطلب مثل هذه الهوية المشتركة، ويدعو إليها من أجل تفادي مثل ذلك الشعور الذي عانَى منه.

ثانيا: قَبول الآخر وأثره على الهُويّة

لقد كان لا بد من ربط الانفتاح بالهوية، وهذا راجع لما تناولناه سابقا من وجود هويات منغلقة، ترفض الآخر ولا تراه إلا ضدا أو مقابلا تحدد به ذاتها، ولذا نجد إدوارد سعيد يدعو إلى تجاوز هذا النوع من الهويات إلى هوية تقبل الآخر وتتعايش معه.

حيث يدعوا سعيد، دعوة صريحة إلى تجاوز الانغلاق على الذات وتحقيق انفتاحها، وذلك لتجاوز تلك النظرة الضيقة للآخر وتحقيق نوع من التواصل بين الأنا والآخر، ولذلك لا بد من التوجه نحو هوية مشتركة، وتحقيق خطاب الغيرية، حيث يكون الحوار وقَبول الآخر أسمى ما فيه، ويصبح كل من الأنا والآخر ضمن علاقة أخوية.

وعلى حد تعبير إدغار موران* فإن "**انغلاق الذات على نفسها يجعل الآخر غريبا عنّا أما الانفتاح فيجعله أخًا لنا**"[1]، إذ لا بد على الذات أن تبتعد عن ذلك الانغلاق الذي يجعلها ترى الآخر المختلف غريبا لا يمكن أن تجمعها أي علاقة به.

كما أن هذا التقوقع والانغلاق على الذات يحدث عزلة لكل من الأنا والآخر، وهذه العزلة ستؤدي حتما إلى القطيعة بينهما، على عكس ما يحققه لنا الانفتاح على الآخر وقبوله، إذ أن هذا الانفتاح سيجعل الأنا تنظر إلى الآخر ليس كضد لها، بل كأخ تبادله الحب والمودة وتكون علاقتها به، علاقة تعايش واتصال تضمن لكل منهما تحقيق كيانه.

ولا بد لهذا النوع من الانفتاح أن يكون له أهدافه، ولعل أبرز وأهم أهدافه هو تحقيق المعرفة بالآخر من جهة، والاستفادة مما عنده من جهة أخرى إذ "**يَنفتح الذهن البشري على العالم ويتبين هذا الانفتاح على العالم**

* إدغار موران، Edgar Morin (1921-...): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، أخضع العلم الحديث لمساءلة منهجية جامعة، فأصدر تحت عنوان "المنهج" أربعة مجلدات متتالية هي: طبيعة الطبيعة، وحياة الحياة، ومعرفة المعرفة، والأفكار (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص645).

[1] إدغار موران: النهج، إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2009، ص93.

من خلال حب الاستطلاع...وحب المعرفة"[1]، فالعقل البشري أول ما يحقق اتصاله مع الواقع حوله، فإن هذا الاتصال يكون حاملا دائما لفُضُول المعرفة والاطلاع على أسرار وخبايا هذا الواقع، وكذلك ينفتح الإنسان على غيره ويكون مداوما على الانفتاح، حاملا داخله ذلك النوع من الرغبة الجامحة لتحقيق المعرفة حوله.

إننا نجد أن هذا ما ادعت الأنا الغربية أنها تهدف إلى تحقيقه من خلال خطابها الاستشراقي، الذي تزعم بأنه دراسة للشرق بغية معرفته والاطلاع عليه، في حين أن الحقيقة كانت عكس ذلك حسب ما يؤكد لنا إدوارد سعيد.

وإذا كان الانفتاح بصفة عامة يشير إلى ذلك النوع من التعايش بين الأنا والآخر، فإن هذا يدفع بنا إلى الإقرار بأنه يهدف إلى تحقيق التعاون بينهما "**ولعل هذا المسعى التعاوني الجماعي هو ما ينقص أصحاب النظريات التي تتحدث عن صدام لا يمكن القضاء عليه بين الثقافات المختلفة**"[2]، ويمكن أن نفهم هنا وكأن التعاون هو شرط الانفتاح، وأن غياب السعي لتحقيق هذا الشرط لربما هو الذي يقف عائقا أمام تحقيق انفتاح الأنا على الآخر، ولعل ما يؤخذ على مفكري ومنظري الفكر الغربي، هو إصرارهم على مبدأ الصراع الصدام بين الأنا الغربي ونظيره الآخر الشرقي، وهذا المبدأ الذي يصر عليه الغرب ويرى أنه ضرورة لا يمكن تجاوزها، وحقيقة لا بد من تقبلها.

في الحقيقة هو ليس مبدئا سديدًا، بل يقف عثرة أمام الانفتاح، ذلك أن الانفتاح يقوم على مبدأ التعاون الذي لا بد منه لبلوغ خير الإنسان لا على مبدأ الصراع الذي لا بد من تجاوزه، فهو يعوز علاقاتنا مع الآخرين لكي نضمن تحقيق الانفتاح على الآخر وقَبوله كشرط لفهم الآخر وتحقيق التعايش معه، وهنا لا ينبغي أن ننظر الى الآخر في ظل هذا الانفتاح، بنظرة دونية ولا أن اراه كمقابل لي، إذ لا بد لهذا الانفتاح من أن يقوم على "**الاعتراف بالآخر...ذات أخرى قائمة بذاتها**"[3]، وهنا يجب على الإنسان أن ينظر إلى الآخرين المختلفين عنه بأنهم يمثلون ذاتا مختلفة عنه وبأنها مثله قائمة وموجودة تثبت ذاتها وتحقق وجودها، إذ لا بد للأنا فقط أن تعترف بها كأنا مختلفة عنها أي أن ترى الذات الغربية مثلا الآخر الشرقي كذات مختلفة لا تحتاج لأي شيء آخر ليثبت لها وجودها، أو

---

(1) إدغار موران: النهج، إنسانية البشرية الهوية البشرية، ص52.

(2) إدوارد سعيد: الإسلام والغرب، ص208.

(3) إدغار موران: النهج، إنسانية البشرية الهوية البشرية، ص95.

يحقق كيانها بل ويجب أن تعترف لها بذلك.

أما ضرورة الانفتاح فتكمن في كون ملامح الهوية لا يمكن أن تتضح من دون لقاء مع الآخر فالعزلة تجعلها ذات بُعد واحد، في حين أن الانفتاح واللقاء يضمن لها البعد التركيبي الذي نادى به إدوارد سعيد، وهنا لا بد من أن نقف متسائلين عن أثر هذا اللقاء على الهوية العربية حسب إدوارد سعيد.

وهنا نجد أن إدوارد سعيد ينتقد الخطاب الغربي الذي كان عبر الاستشراق، حيث كان لهذا الخطاب المعرفي أثرًا سلبيا على الشرق، وذلك لأن الغرب يدعي من خلال الاستشراق أنه يقبل الآخر وأنه منفتح عليه، غير أن هذا النوع من الانفتاح قد أدى إلى سوء فهم الآخر الغربي للهوية الشرقية والعربية الإسلامية حين يصورها ضمن إطار ثابت يشمل الحاضر والماضي معا [1]، وهنا نجد أن الخطاب الاستشراقي، أو ما يدعي به الغرب الانفتاح على الشرق قد أثر بعمق على الهوية الشرقية، إذ أنه اصطنع له هوية مخالفة لهويته في الواقع ولا تعبر عن كنهه في شيء.

وهذا ناجم عن سوء فهم الشرق وتركيبته وما يتعلق به من قبل الغرب، حيث ينظر إليها على عكس ما يدعي بنظرة دونية محتقرا إياها، بحيث نجد أن الخطاب الاستشراقي يضع الهوية الشرقية في قالب واحد متحجر، إذ يرى أنها هوية همجية متخلفة، أنها واحدة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان، حيث أن نظرة الغرب إلى الهوية العربية لم تتغير من الوهلة الأولى التي صورها من الماضي وإلى الحاضر، وربما ستضل ثابتة حتى المستقبل ذلك أن الغربيين قد شوهوا صورة الشرق، واختلقوا له صورة لهويته لا تمت له بصلة، إذ أنه لم يكن مسؤولا أمام الآخر ولم يكن حريصا على تحري مواطن الحقيقة وتجاوزها إلى اصطناع أشياء لا علاقة لها بالشرق، ولعل أسوء سوء فهم له هو تصويره للهوية العربية على هذه الصورة المزيفة.

ولتحقيق الانفتاح الحق لا بد أن يدرك الغرب أن خطابه الاستشراقي لم يدعم هذا الانفتاح بحجم ما يعمق أسباب التفرقة بين الأنا والآخر، حيث ينطلق الغربيون الذين تبنوا الفكر الاستعماري **"من جملة الثوابت التي تجعل المختلف نقيضا لهم، وبذلك تعززت ولا تزال المركزية الغربية التي تعلن هوية ضيقة الملامح تفرّغ الحوار مع المختلف من معناه وتختزله في معنى الاستلاء، الذي يحلّ محل التفاعل المطلوب"**[2]، وهنا تظهر الرؤية الضيقة للفكر الغربي الذي يجعل من هويته، هوية ثابتة ومكتملة التكوين وبأنها هوية سامية تعبر عن

[1] ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص20.

[2] نفسه، ص21.

الغربي دون سواه، هذا ما دعم المركزية وأكدها، وهذه المركزية التي لا تعترف بالحوار مع الآخر، بل إنها تجعله مختزلا في هدفها في الهيمنة والسيطرة عليه.

غير أن مثل هذا الطرح الضيق الذي عبر عنه الغرب، في حقيقته لا يعبر عن الموقف الغربي الكلي في ما يخص هذه المسألة، فكما أن هناك من يدعم الرؤية ضيقة ونجده منغلاقا، فإن هناك من يدعوا إلى الانفتاح على الآخر، ويؤمن بهويته وثقافته، إننا نجد مثلما هناك مركزية غربية فإن هناك في المقابل من دون شك تمركزات مناقضة لها، وهي تمركزات مختلفة من إسلامية وإفريقية وأسيوية، وإدوارد سعيد بدوره لا يرفض المركزية الغربية فقط، بل يرفض المركزيات المناقضة لها، فذلك لأن التمركز والانغلاق على الذات إذا كان غربيا أو شرقيا، فإنه يعيق فكرة الانفتاح والهوية المشتركة.

حيث يرى إدوار سعيد أن منطق الهوية المنغلق، الذي دعمته الخطابات الغربية، قد أنتج نقيضا لها، وهو ما يعرف بالقوميات الضيقة، التي تدافع بدورها على هويتها، حيث ترتبط الهوية بالقومية، وسعيد يرفض فكرة القومية لأنها حسبه فكرة ضيقة المعالم وبالرغم من كون "**القومية ضرورية من أجل محاربة الاستعمار لكنّها تتحوّل فيما بعد إلى عبادة الهويّة والجوهر الأصليين**"[1]، ذلك أن الدول الغربية هي التي أسست فكرة الهوية حيث أن الدول الغربية التي كانت مستعمِرة لمعظم دول الشرق قبل أن تخرج منها، قد قامت بتجزئتها إلى مناطق متفرقة لكل منطقة ما يميزها، ونجد أن هذا ما أدى بشكل أو بآخر إلى ظهور قوميات ضيقة تدافع بدورها عن هويتها وتقدسها وبالرغم من كون القومية تساهم في قضايا التحرر والتخلص من الاستعمار، إلا أنها بشكل آخر فكرة سلبية تجعل من الهوية المتصلبة والثابتة إلاها لا بد من أن تعبده، بحكم أنها تميزها عن غيرها في جوهرها أو ماهيتها الحقة، ولذا نجد إدوارد سعيد يقف ضد هذه القوميات.

بل نجده في المقابل يدعم الانفتاح على الحضارات الأخرى والحوار معها، هذا الحوار الذي يثبت الحيوية في مكونات الهوية، فيحل التفاعل محل الانغلاق، وهذا في إطار "**دعوته الملحة إلى ولوج عالم الهجنة**"[2]، ونجد أن

---

[1] إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ص199.

[2] البشير ربوح: إدوارد سعيد والفلسفة، مجلة تبين، العدد 15، الدوحة، 2016، ص36.

فكرة إدوارد سعيد عن الهجنة، هي فكرة يرى بأنها ضرورية للغاية، فكرة تقوم على تجاوز المنطق المغلق الذي تعيش فيه الهويات اليوم، ففكر الهجنة هو ضرب من ضروب التجاوز والتعدي للثبات والمطلقية، التي يقوم عليها الفكر الهوياتي، ودعوة إدوارد سعيد إلى عالم الهجنة هو محاولة منه لتأسيس هوية، يشترك العالم بأسره فيها، هذه الهوية الهجية التي تتجاوز فكرة الماهية والجوهر الثابتين، إلى ضرورة التطور والتغير وضرورة التنوع، بغية تحقيق الانفتاح المطلوب.

إذ أن هذه الهجنة التي يدعوا إليها سعيد "**تمجد التلاقح والتواصل، فإنها بذلك تدحض علاقة الصراع والفرقة والانقسام بين الأنا والآخر**"[1]، حيث أن تهجين الهوية حسب إدوارد سعيد هو الذي يضمن لنا تحقيق التواصل بين الأنا والآخر، وهذا التواصل لن يتم إلا من خلال، قَبول ألا تكون الهوية هوية واحدة، بل هوية متعددة الأطراف ومن خلال ذلك فإننا سنحقق التفاعل والانفتاح بين الأنا والآخر متجاوزين فكرة الانقسام والتضاد التي طالما كانت تسيطر على العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي تفرق بينهما وتجعل كل منهما يسير في طريق منفصل عن الآخر، وتجعل الأنا والآخر دائما في صراع محتدم وشديد.

وذلك لسعي كل منهما إلى إثبات ذاته، فإذا كانت الهوية الغربية تميز ذاتها وتحاول القضاء على هويات غيرها وتقلل من شأنها، من أجل تأكيد مبدأ الهيمنة الذي يقوم عليه الفكر الغربي، فإن الهويات غير الغربية بدورها تصارع لأجل الحفاظ على هويتها، وهذا ما يولد ذلك الصراع التاريخي بين الأنا والآخر، وفكرة إدوارد سعيد فيما يخص هجنة الهوية جاءت لتنهي مثل هذه الصراعات وتتجاوزها.

ويظهر لنا من خلال هذا، أن إدوارد سعيد يوضح لنا الأثار السلبية الناتجة عن منطق الهوية المنغلق والثابت على الواقع العالمي بصفة عامة، وعلى واقع الأنا الشرقية بصفة خاصة، هذه الهوية التي تدفع بشكل أو بآخر إلى إحداث القطيعة بين الأنا والآخر، إذ أن الهوية تحمل في طياتها دعوة إلى الصراع، ذلك لأن كل من الذات الغربية والشرقية تسعى إلى إثبات هويتها الذاتية، كما أن الغرب عندما أساء فهم الهوية الشرقية، قد أنتجها في صور غريبة عنها لا تعبر عنها بأي شكل من الأشكال، لأجل تدعيم مركزيته على العالم ككل.

[1] هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص159.

فالهوية المنغلقة حسب إدوارد سعيد تدعم المركزيات، لذا ينتقدها ويؤكد أثرها السلبي على الواقع الإنساني وهنا يقيم بديلا عن هذه الهوية في دعوة منه إلى تحقيق هوية مشتركة، هذه الهوية التي نحقق من خلالها التعاون بين الثقافات، كما أنها تساهم بصورة أو بأخرى على الاعتراف بالآخر وبهويته المختلفة، ومن هنا يؤكد سعيد على منطق الهجنة الذي نتجاوز من خلاله فكر الانغلاق والفرقة بين الأنا والآخر، وقد كان هدف إدوارد سعيد من خلال هذه الهوية، هو رغبته في أن يحقق مشاركة جميع الأطراف في العالم من شرق وغرب، هامش ومركز، في تحقيق الانفتاح واللقاء الإنساني المطلوب.

غير أن هذا التأسيس الذي يقدمه سعيد، لا يتجاوز كونه خطاب حاول أن يقدم أهداف إيجابية وأثار حسنة على الهوية، هذه الهوية المشتركة التي تمكن الإنسان من قبول الآخر والانفتاح عليه، إلا أن الواقع يؤكد بأن كل انفتاح يحمل عواقب سلبية معه، إذ أنه وإن كان يبدو نزيها فلا بد من أن يحتوي ذلك النوع من الاعلاء من شأن الأنا في مقابل الآخر، كما أن القول بالهوية المشتركة هو ضرب من ضروب الخيال الواسع، الذي يتمتع به إدوارد سعيد، فالقول بضرورة تحقق هذه الهوية المشتركة وإزالة التمايز بين الأنا والآخر سيجعلنا نتساءل:

ما هدف الانفتاح إذن؟ كما أن القول بمثل هذه الهوية الغير الثابتة، وغير المكتملة يجعلنا نقول إنها دائما في طور الإنجاز، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن زمن اكتمال إنجازها، أو بالأحرى هل سيتم ذلك؟ وهنا يمكن أن نقول إن مثل هذه الهوية ستؤدي إلى القضاء على خطاب الغيرية وقتله، وهدفنا من هذه التساؤلات هو توضيح أن الانفتاح لن يكون له هدف ومعنى إذا قلنا بالهوية المشتركة التي لا فرق فيها بين الأنا والآخر، تلك الهوية التي لا تتحقق إلا عبر الزمن، وبأن هذا النوع من الهويات سيؤدي إلى القضاء على اللقاء بين الأنا والآخر لأنهما في ظلها شيء واحد.

الفصل الثالث

نحو ثقافة إنسانية الإنفتاح على الآخر عند إدوارد سعيد

المبحث الأول: الثقافة وتأسيس العلاقة بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

أولا: مفهوم الثقافة وعلاقة الإنسان بها

ثانيا: نقد إدوارد سعيد للثقافة الإمبريالية

ثالثا: دور المثقف في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر

المبحث الثاني: الأنسنية وتحقيق العيش المشترك بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

أولا: مفهوم الأنسنية وأهدافها

ثانيا: سبل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر وتحقيق العيش المشترك في ظل الأنسنية

ثالثا: نقد وتقويم

الفصل الثالث: نحو ثقافة إنسانية للانفتاح على الآخر عند إدوارد سعيد

يطمح إدوارد سعيد من خلال التأسيس الذي قدمه للعلاقة بين الأنا والآخر إلى تجاوز كل من الشرق والغرب والحدود الفاصلة بينهما، إذ أنه حاول أن يؤسس هذه العلاقة في فضاء أوسع من فضاء الشرق والغرب كل على السواء، بل نجده يؤسس هذه العلاقة من خلال الاجتماع بينهما تحت ظل الأنسنية، هذه العلاقة التي يكون المثقف فاعلا أساسا فيها، ويكون للثقافة دور في تحقيق الانفتاح والعيش المشترك بينهما، **فكيف يمكن أن يتحقق هذا العيش المشترك بين الأنا والآخر في ظل الأنسنية التي يدعوا إليها إدوارد سعيد؟**

وللإجابة على السؤال في هذا الفصل الأخير اعتمدنا على مبحثين، أما المبحث الأول خاص بالثقافة وتأسيسها للعلاقة بين الأنا والآخر ودور المثقف في تحديد هذه العلاقة، أما المبحث الثاني فكان حول الأنسنية ودعوتها إلى العيش المشترك بين الأنا والآخر وسبيل تحقيق ذلك.

المبحث الأول: الثقافة وتأسيس العلاقة بين الأنا والآخر

إن الدراس لفكر إدوارد سعيد سيجد أن هناك مفاهيم أساسية يبني من خلالها مختلف دراساته النقدية في تأسيسه لعلاقة الأنا بالآخر، ولعل أبرز هذه المفاهيم مفهوم كل من الثقافة والمثقف، حيث حظيت الدراسات الثقافية حيزا كبيرًا في فكر إدوارد سعيد، وفي هذا المبحث سنحاول التعريف بالمفهومين كل على حدًا، موضحين علاقة الإنسان بالثقافة، ودور المثقف في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر.

أولا: مفهوم الثقافة وعلاقة الإنسان بها عند إدوارد سعيد

في هذا الجزء سنحاول تحديد مفهوم الثقافة بصفة عامة، وعند إدوارد سعيد بشكل خاص، مبينين علاقة الإنسان بهذه الثقافة من جهة، ومن جهة أخرى سنتناول علاقة الثقافة بالفكر الإمبريالي، وكيفية مواجهة إدوارد سعيد لها، في إطار مشروعه النقدي الثقافي.

يعد مفهوم الثقافة من المفاهيم الشائكة التي لا يمكن الوصول إلى تعريف جامع لها، ذلك أن تعاريفها قد تعددت، ومعانيها قد تنوعت، إذ نجد أن لكل مجتمع بل ولكل مفكر وفيلسوف تعريف خاص لها، فكل يراها

حسب موقفه، وقبل أن نتطرق إلى تعريف إدوارد سعيد للثقافة، لا بد أن نعرج على بعض التعاريف الأخرى، لنبين ذلك التنوع والاختلاف في تحديد معنى هذا المفهوم.

وبداية سنتناول مفهوم الثقافة كتعريف معجمي من خلال ما قال به جميل صليبا بأن "**الثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن ...والثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوقٍ وحس انتقادي وحكم صحيح أو هي التربية التي أدت إلى اكتسابه هذه الصفات**"[1]، وبهذا يظهر لنا أن الثقافة تحمل عدة معانٍ وأبعادها مختلفة بحيث يعبر لنا كل معنى عن بعد معين، فهي ذات بعد أخلاقي تربوي من ناحية أنها تنمى قدرات الإنسان، ومن ناحية أخرى تنمى عقله وأفكاره.

وفي هذا الصدد يعرفها كذلك حسين مؤنس بأنها "**ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع عن البيئة ومعبر عنها أو مواصل لتقاليدها**"[2]، حيث أن الثقافة هي إنتاج بشري ينتجها الإنسان من واقع يعيشه، وضمن بيئة اجتماعية تضمه، إذ أنها تعبر عن مختلف تلك الأعمال والنشاطات، التي يقوم بها الانسان وهي ناتج محلي، أي أن الثقافة حسب حسين مؤنس يكون منبعها داخلي من عمق المجتمع الذي هي موجودة فيه، بل ولا بد من أن تكون مرآة عاكسة تعبر عن حقيقة هذه البيئة أو المجتمع الذي أنتجت فيه، بحيث تكون ناقلة لأعرافها وتقاليدها وتصلها بالأجيال اللاحة دون أي انقطاع وزيادة أو نقصان فيها.

أما مالك بن نبي فيعرف الثقافة "**على أنها علاقة متبادلة، وهي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة بسلوك الفرد**"[3]، ونجد أن مالك بن نبي من خلال هذا التعريف، يعطي للثقافة بعدها الأخلاقي، حيث يرى أنها تعبر لنا عن نوع من العلاقة التي يتفاعل فيها سلوك الإنسان وأفعاله بنمط الحياة الذي يعيشه وفق علاقة طردية يظهر فيها أحدهما وفقًا للآخر، حيث أن هذا النوع من العلاقة يوضح بدقة سلوكيات الإنسان داخل المجتمع تبعا لما يعيشه، كما أنها تحدد واقع الحياة الاجتماعية وحقيقتها وفقا للأخلاق، وسلوكيات الفرد داخلها وهذا التعريف الذي عرفه مالك بن نبي يحمل في

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة الثقافة، ص378.

[2] حسين مؤنس: الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، الكويت، 1978، ص318.

[3] مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984، ص43.

طياته كون الحضارة تعكس نمط حياة كل حضارة على حد، إذ أن لكل مجتمع نمط حياة خاص به ومنه فإن لكل مجتمع كذلك نوع من السلوك والأخلاق الذي يميزه عن غيره، وفي هذا التعريف يظهر لنا جليا ذلك التداخل الذي يرسمه مالك بن نبي بين الواقع الفردي للإنسان وبين الإطار الاجتماعي الذي يربطه في علاقة متبادلة بين أفراد الجماعة التي ينتمي إليها.

أما إدوارد سعيد فيورد لمفهوم الثقافة معنيين مختلفين، لكل معنى سياقه الخاص، أي أن سعيد يقدم لنا تعريفين للثقافة، فأما التعريف الأول فيحمل ذلك المعنى الذي يقول فيه بأن الثقافة "**هي مخزون كل مجتمع من أفضل ما تحققت المعرفة به والتفكير فيه**"[1]، ونجد أن هذا المعنى يحمل في طياته بعدًا فنيًا جماليا فالمقصود بالمخزون الثقافي للمجتمع، هو مختلف تلك الأعمال والأنشطة والممارسات التي تعبر عن أحسن ما توصل الإنسان إلى اكتشافه والتعرف عليه، كما أنها تعبر عن أرقى أنواع التفكير لدى الإنسان.

وهي تعبير عن كل ما يمكن أن نقول عنه نشاطا فنيا، هذه الأخيرة التي لا بد أن تعبر عن أفضل وأجمل ما توصل إليه العقل البشري، إذ لا بد أن تعبر على ذلك الاتساق الذي يحقق ويقدم دائما ما هو أفضل للمجتمع وهذا المعنى الفريد، يشير إلى كون الثقافة هنا لا ترتبط بأي نشاط سياسي أو اقتصادي، إذ أنها تعبر عن المخزون الثقافي للمجتمع من أعراف وتقاليد وأساليب حياة فقط.

وإننا نجد إدوارد سعيد قد استقى هذا المعنى من مفهوم ماثيو آرنولد M. Arnold (1822-1888) حيث نجد أنه يعرف الثقافة باعتبارها "**تلك المجموعة من العادات الفردية والجمعية الموثوقة، والمراتب الهرمية، والقيود التي تبقى القوى الفوضوية بعيدة**"[2]، وهذا التعريف الذي يقدمه آرنولد، نجده وكأنه موقف شَرطي حيث نجده هنا يربط بين مفهوم الثقافة باعتبارها عادات مجتمع ونتيجة من نتائج إبداعه، وبين نوع من القيود التي لا بد أن تحمل في عمقها نوعا من السلطة كشرط ضروري لتفادي نشوب الفوضى داخل المجتمع، أي أن آرنولد يعرف الثقافة بأنها تعبير عن ما أنتجه المجتمع من أساليب فنية ونشاطات فكرية تعبر عن عاداته وأعرافه ونمط حياته، أي أنها تعبير عن عادات موجودة في المجتمع ينتجها الإنسان الفرد أو الجماعة معًا.

---

[1] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص71.

[2] وليام هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة أنور قصي الذبيان، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011، ص46.

إلا أنه في الوقت نفسه يشترط على مثل هذه النشاطات نوعا من القيود، ويرسم لها بعض الحدود التي تكون محافظة على التسلسل في الترتيب من أجل تجنب انتشار الفوضى في المجتمع، وهذا المعنى نجده منقسما إلى شطرين، أو بالأحرى يمكن القول بأن سعيد قام بتجزئته، بحيث نجده يقبل الجزء الأول ويعرف الثقافة من خلاله بأنه أرقى ما توصل إليه المجتمع من نشاطات وأفكار، في حين يرفض ما ذهب إليه آرنولد حين ربط هذا المعنى للثقافة بنوع من السلطة والقيود المفروضة عليه، ذلك لأن إدوارد سعيد يدعو إلى موقف شبه فوضوي تجاه السلطة الثقافية [1].

إذ يظهر لنا من خلال هذا أن سعيد يرفض فرض الحدود على الثقافة وتقييدها، وأنه يرفض منطق الهيمنة أو السلطة فيما يخص موضوع الثقافة، بل إن رفضه هذا وصل إلى حد تبنيه فكرًا شبه فوضوي، لمواجهة مختلف أشكال السلطة التي تسعى إلى السيطرة على الثقافة، حيث يدعوا إدوارد سعيد إلى تحرير الثقافة من قبضة أي سلطة كانت، وبأي وسيلة كانت، ذلك لأن الثقافة لا بد من أن تعبر عن فكر حر وراقي للأفكار دونما قيد من أيٍّ كان.

أما المعنى الثاني الذي يقدمه إدوارد سعيد للثقافة فهو قوله بأنها "**مسرح من نمط ما تشتبك عليه قضايا سياسية وعقائدية متعددة متباينة...بل إنها قد تكون ساحة عراك**"[2]، وفي هذا المعنى الثاني يرى سعيد أن هذا النوع من الثقافة يتحد اتحادا واضحا مع مختلف المجالات السياسية والدينية، وهذا ما يؤدي إلى النزاع والاشتباك بين الثقافات والحضارات ذلك لأن ارتباط الثقافة بالدين أو القضايا السياسية يفرغها من محتواها الجمالي الحر، ويجعلها مقيدة في حدود ما تفرضه عليها انتماءاتها السياسية والعقدية، ذلك لأن تعدد السياسات والعقائد سيؤدي بالضرورة إلى تعدد الثقافات وخضوع هذه الأخيرة للسياسات والعقائد التي أنتجتها سيحتم عليها خوض الصراع مع ثقافات أخرى هي بدورها مدعومة من قبل عقائد وسياسات مختلفة.

وهذا ما نجده قائما بين الثقافة الأوربية المسيحية والثقافة العربية الإسلامية حيث أن ارتباط هاتين الثقافتين بدينين مختلفين جعل العداء سمة مميزة بينهما سيحتم عليهما كذلك تبيين موقف العداء تجاه بعضهما، ومنه فالنزاع لا بد منه هنا، ولهذا نجد إدوارد سعيد ينتقد هذا المعنى للثقافة ويرفضها وذلك لأن السياسات المختلفة تستخدم هذا النوع لصالحها.

---

[1] وليام هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ص46.

[2] إدوار سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص59.

وبعد أن حددنا مفهوم الثقافة عند سعيد لا بد من توضيح علاقة الإنسان بهذه الثقافة، حيث أن قراءات سعيد تعطي لنا نوعين مختلفين من العلاقة التي يمكن أن تربط الإنسان بالثقافة، حيث أن الفكر الغربي وبحكم ثقافته الإمبريالية يدعم القول بأن العلاقة بين الإنسان وثقافته، علاقة تحكمها الحتمية والضرورة، غير أن هذه الرؤية قد تغيرت، حيث باتت هناك دعوة إلى نوع آخر من العلاقة يحكمها الاختيار ورغبة الانتماء إلى تلك الثقافة دون غيرها، حيث يوضح إدوارد سعيد ذلك من خلال مثال رائع عن البنوة والتبني، بحيث أن العلاقة بين الإنسان والثقافة، إما أن تكون علاقة تحكمها البنوة والحتمية، أو يحكمها التبني والانتقاء، غير أننا نجد أن "**التحول من البنوة إلى التبني يوجد في أي مكان في الثقافة**"[1].

وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أن الفكر الغربي المنغلق الذي يقدس المركزية الغربية والذي يدعم منطق الهيمنة على الآخر وثقافته، يرى أنه لا بد من الاعتراف ببنوته للثقافة التي احتوته، والقول بهذه الفكرة يزيد من تدعيم فكرة المركزية الغربية، التي ترى أن ثقافته المهيمنة هي علاقة طبيعية تنتقل وفق علاقة البنوة، فالابن لا يملك إلا أن يحمل الخصائص البيولوجية التي يحملها من أبويه، في حين أن هناك من يرى أنه على العكس من ذلك لا بد للعلاقة أن تكون قائمة على منطق التبني، هذا الذي يكون غير حتمي بل يقوم على الاختيار والانتقاء للثقافة.

كما أن قولنا بالبنوة فيه نوع من ضرورة إثبات حق الانتساب إلى هذه الثقافة دون الأخرى، في حين أن التبني يكون من غير تحقيق وإثبات للنسب، وهنا لا بد من أن نقر كذلك بأن علاقة البنوة تشير إلى قرابة دموية في حين أن التبني هو محاولة للتقرب بدون أي صلة تجمع المتبنَى، ذلك لأن "**مخطط القرابة يعود إلى شعاب من صلب الطبيعة وصلب الحياة، في حين أن التقرب يعود بالحصر إلى الثقافة والمجتمع**"[2]، إذ أن القرابة هي نوع من العلاقة الودية، هذه العلاقة التي تفرضها الطبيعة ناتجة عن علاقة البنوة التي تكون فيها القرابة والود ضرورة بين الأب وابنه أو بين الأم وابنها، وهذا ما تفرضه الحياة الطبيعية للبشر، في حين نجد أن علاقة التقرب التي يسعى الإنسان إلى تكوينها والتي تكون ناتجة عن علاقة التبني فإنها تعود إلى ما يحدث في المجتمع وإلى محاولة تأسيس نوع خاص من الثقافة.

---

[1] إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، د ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص19.

[2] نفسه، ص20.

وهنا نجد سعيد ينتقد ويشير إلى الخطأ الذي وقع فيه الفكر الغربي حيث يرى "**أن كل إنتاج أدبي ينتمي وفقًا لقانون الحتمية، أي حتمية البنوة**"[1]، وبالتالي فإن أي لون أدبي أو أي شكل ثقافي إنما تحكمه قاعدة الحتمية بحيث أنه ينتمي وينتقل بين الأجيال وفق علاقة البنوة، إذ لا بد من أن يحمل نفس الصفات المميزة، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على تأكيد المركزية الغربية التي ترفض بأي شكل أن تنتمي أشكالها الثقافية وإنتاجاتها الأدبية إلا لأبناء الحضارة الغربية، التي تربطها بهم علاقة الحتمية القائمة على البنوة "**فالبنوة منظومة مؤسسة على النمط العائلي المتسم بانغلاقه في خانة ثقافة ما**"[2].

وهذا ما يؤكد أن مبدأ البنوة يحمل في طياته طابع الإلزام بتتبع ثقافة واحدة، وذلك لأن مثل هذا المبدأ نجده يعبر عن نمط أسري يقوم على منطق الانغلاق على ما هو موجود في هذه المؤسسة الأسرية دون أن ننظر إلى ما هو موجود خارجها، حيث أن هذا الانغلاق هو انغلاق ثقافي يجعل جميع أفراد الأسرة يعلنون انتماءهم إلى ثقافة معينة دون أي اعتراض أو اختيار منهم، ويمكن أن نمثل الحضارة الغربية بهذه الأسرة، حيث أنها حضارة متمركزة على ذاتها وهي تقدس منطق الهوية المنغلق على الذات، إذ نجدها بانغلاقها هذا تفرض على أفرادها أن يسيرو في اتجاه واحد حيث تعتبر نفسها الثقافة الأم، التي لا بد من أبنائها أن يحملوا معالم ثقافتها، بكل ولاء وطاعة فهم لا يملكون غير ذلك.

غير أننا نجد أن الوعي النقدي هو الذي حول علاقة البنوة إلى علاقة تبني فيما يخص الثقافة، ذلك لأن "**البنوة والتبني مفهومان استعاريان يوحي توظيفهما ضمنا بوجود اختلافات مماثلة لتلك القائمة بين المركز والحدود**"[3]، فقول المرء مثلا إن هذا الطفل الابن البيولوجي لي، وقوله إن هذا الطفل ابن بالتبني، لا يعبر عن نفس الانطلاقة ولا على نفس المعنى، فالقول بالبنوة فيه نوع من إثبات الهوية وتقدير واحترام الذات والإعلاء من شأنها في حين القول بالتبني فيه نوع من اللانتماء والتحقير من الآخر، وهنا نجد أن هذان المفهومان تم استحضارهما في حقل الثقافة لإثبات تلك العلاقة بين المتناقضين وإثبات منطق التميز للأنا على الآخر أو ما يعرف بالمركز والهامش

---

[1] إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ص14.

[2] هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص156.

[3] نفسه، ص156.

حيث أنهما يعبران عن تلك الفروق والمتمايزات التي فرضتها الأنا الغربية باعتبارها مركزا على الآخر باعتباره هامشا له.

وهذا ما يمكن أن نطلق عليه الهيمنة الثقافية الغربية على الآخر والتقليل من قيمته، وهنا يشير إدوارد سعيد إلى دور الوعي النقدي، إما في دعم هذه الهيمنة أو القضاء عليها، حيث يذهب إلى القول أنه "**هنا يكون النقاد إزاء خيارين: إما الوقوف في صف الثقافة المهيمنة، لترسيخ البنوة التي تقتصر على التجارب الأوربية، وإما أن يقف موقف المناهضة والمقاومة ويرفض الانصياع مثمنا عقلانية التبني**"[1]، حيث أن سعيد باعتباره ناقد يؤمن أن النقاد والمثقفون هم فقط من يمكنهم أن يغيروا من هذه الرؤية الغربية، حيث يضع النقاد بين موقفين لا ثالث لهما، فإما أن يدعم الناقد الثقافة الإمبريالية وتكريس مبدأ القرابة الذي يؤكد فقط على الحضارة والثقافة الأوربية وإما نقد ورفض هذه الثقافة والوقوف في وجهها، والانتقال من تأكيد النسب بالنبوة إلى الحرية والحق في الانتساب والاختيار لأي ثقافة أو فكرة شاء.

ثانيا: نقد إدوارد سعيد للثقافة الإمبريالية

لقد جاء إدوارد سعيد برؤية نقدية جديدة، رافضة للثقافة الإمبريالية من خلال إعادة قراءته للأنماط الثقافية الغربية المغالية في التمييز والنظرات الجوهرانية لثقافتها، حيث يرى سعيد أن مثل هذه الثقافة المنغلقة على ذاتها تسعى إلى تحقيق الهيمنة على الآخر لذا لا بد من وعي ناقد يواجهها، ويتصدى لخططها الهادفة إلى إخضاع ثقافة الآخر وتشويهها.

إذ أنه حين "**تهيمن الثقافة الغربية التي هي مظهر من مظاهر المركزية الغربية على آلية عمل المصطلحات في الثقافة العربية الحديثة وتزيح الكثير من دلالاتها عما كانت تشكلت على وفقه في الأصل**"[2]، فالثقافة الغربية بما أنها ترى نفسها دائما في وضع قوة وأنها أعلى شأنا من الثقافات الأخرى، فإنها تقف موقف المتسلط عليها خاصة فيما يتعلق بالثقافة العربية التي نجدها تهيمن عليها بشتى الطرق، بل وتصل لحد تشويهها والقضاء على معالمها وتغيرها، على نحو يجعل هذه الثقافة موضوعة في صورة لا تعبر عن حقيقتها أبدًا وهنا يرى

[1] هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص157.

[2] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص130.

إدوارد سعيد أنه لا بد من التصدي لمثل هذه الثقافات التي ترى نفسها مركزًا للعالم، وأن ما على الثقافات الأخرى التي هي هوامش لها إلا الخضوع والانقياد لهيمنتها وسيطرتها.

حيث نجد أن "**الغرب قد استثمر ثقافته في بعث صورة مشرقة عن نفسه، هي في الواقع نفس الصورة التي تسلح بها في تصويره للشرق: صورة الأنا الفوقية مقابل الآخر الدونية**"[1]، حيث نجد بأن العقدة التي يعاني منها الغرب في اعتباره لنفسه دائما فوق الآخر قد احتلت حتى الأنماط الثقافية، إذ أن الأنا الغربية لم تكتفي في تمييز نفسها عن الآخر الشرقي من خلال ثنائية شرق-غرب التي اختلقها وأكد من خلالها على استحالة اللقاء بين الأنا والآخر، نجده قد تجاوز في تمييز ذلك التفوق المعرفي والعلمي الذي تتفوق فيه الأنا الغربية في مقابل الآخر إلى مجال أكثر حساسية وعمق وهو المجال الثقافي، أي التمييز على الآخر من خلال الثقافة، فالغرب قد استثمر ثقافته ليخلق لنفسه تلك الصورة الفوقية، التي تجعله في موقع الصدارة، بحيث أن الثقافة الغربية هي الثقافة المتفوقة وهي النموذج الأمثل الذي لا يمكن للآخر أن يصل مرتبته، حيث أن الأنا الغربية وبحكم اعتبارها الآخر ضدًا تعرف به نفسها اختلقته في صور دونية.

غير أنه وبالرغم من ذلك لا بد من إعادة النظر في موقف إدوارد سعيد الذي يقضي بأن الغرب يستخدم ثقافته للسيطرة والهيمنة على الآخر الشرقي، لأننا لا بد من أن نعترف للغرب بقوته وأن قوته هي التي سمحت له بصناعة ذاته بالصورة التي أرادها وهو لم ولن يكون بحاجة إلى الشرق ليثبت ذاته، لأنه أثبتها من خلال مختلف إنجازاته العلمية والحضارية التي تفرض على الآخر الاعتراف بها بل وينبهر بتطورها، ومنه الاعتراف للعقل الغربي بالقدرة الإبداعية الهائلة التي جعلت من ثقافته الثقافة المسيطرة على العالم، وذلك على عكس ما ذهب إليه إدوارد سعيد حين اعتبر الغرب مسيطر على ثقافة الشرق، بل إنه قد شوهها ولم ينقل حقيقتها وحجزها في طابع الدونية الأبدية، وتأكيده على أن الهدف من فرض مثل هذه الصورة على ثقافة الآخر هو التأكيد على الطابع الإمبريالي الاستعماري، حيث آمن الغرب بأن مشروعه الاستعماري بعد أن تجاوز مرحلة السلاح، لا بد من أن يستمر بشكل آخر، ولا يمكن أن يكون هذا إلا الشكل الثقافي حيث إن "**الغرب الاستعماري وظف الثقافة سلاحا يحمي الاستعمار بل يجعل استمره شرعيا**"[2]، حيث حلت هنا الثقافة محل السلاح العسكري، بل إننا نجد السلاح

---

[1] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص71.

[2] نفسه، ص71.

أرحم منها، ذلك لأن الغرب أراد لرغبته في السيطرة والهيمنة أن تستمر، واستمرارها لا بد أن يكون بطريقة مسالمة وشرعية، لا يمكن إدانتها به بأي شكل من الأشكال.

لذا نجد الأنا الغربية قد استغلت الموقع المتفوق لثقافتها لتحقيق ذلك، حيث حاولت إخضاع ثقافة الآخر لها من أجل إحكام السيطرة عليها، وإننا نجد أن الغرب قد وفق وإلى حد بعيد في إضفاء الشرعية للهيمنة الثقافية من جهة، وإخضاع الثقافات والشعوب الأخرى له من جهة أخرى، وكان ذلك من خلال توظيفه لأنماطه الثقافية في التأثير على الثقافات الأخرى وتزييفها، بل تجاوزت ذلك للسيطرة على العقول داخل هذه الثقافات من خلال تأثيراتها العجيبة التي جعلتها محل إعجاب من قبلها، فبات الإنسان في الثقافة غير الأوربية مقلدًا وخاضعًا للأنماط الثقافية الغربية ومعجبا بها، وجعلها النموذج الذي يقتدى به وهدفها من خلال ذلك هو إخضاع الآخر وثقافته والسيطرة عليه.

وكان لا بد من مساءلة مثل هذا النوع من التسلط الثقافي، وهنا يرى سعيد أنه لا يجب الرضوخ لمثل هذا النوع من الثقافة التي تقدس مساعيها الاستعمارية وتسعى إلى فرضها من أجل السيطرة على الآخر، إذ لا بد من **"سؤال الهيمنة الثقافية لمجال ثقافي أو قومي على آخر"**[1]، هذا السؤال وجب أن يكون موجها للثقافة الغربية التي تحمل داخلها ذلك الطابع الاستعماري الذي يهدف إلى تحقيق الهيمنة فقط، إذ لا بد من مساءلة تلك الثقافة الاستعمارية التي لا تعرف أن ذاتها إلا من خلال السيطرة على ثقافة الآخر ومحاولة القضاء عليها، مساءلة تكشف من خلالها دواعي هيمنة النمط الثقافي الغربي على غيره من الأنماط الثقافية.

وليس هدفنا من خلال هذه المساءلة هو التعريف بهذه الدواعي، بل التأكيد على بطلانها ووجوب نقدها لأن الدواعي التي تحملها الأنماط الثقافية الغربية ليست إلا دوافع استعمارية لإخضاع الآخر والسيطرة عليه.

حيث نجد أن إدوارد سعيد يقر بأن **"العلاقة بين الشرق والغرب مسألة هيمنة لا صراع حضارات"**[2] وهنا نلتمس ذلك الرفض الذي يبديه سعيد للنظريات التي تؤسس العلاقة بين الأنا والآخر على الصراع، بل يقر ويُثبت أن العلاقة بينهما هي علاقة هيمنة متناهية وواضحة، ذلك أن سعيد يؤكد بأن الأنا الغربية تضع الآخر دائما

---

[1] رولان بارت وآخرون: النقد والمجتمع، ترجمة فخري صالح، ط1، دار كنعان، دمشق، 2004، ص116.

[2] حليم بركات: غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص109.

في مرتبة أدنى منها، وهذا بالذات ما يُفند أطروحة الصراع، لأن الصراع يكون بين الأنداد، والآخر الشرقي أدنى منها مرتبة، وليس ندًا لها لتصارعه، إذ أن الصراع لا بد أن يقوم بين قوتين متوازيتين.

وهنا كان لا بد من تأكيد علاقة الهيمنة التي يؤسس لها الغرب وإلغاء علاقة الصراع الوهمية، التي تفترض بأن العالم به العديد من الشعوب والحضارات، وبأن لكل شعب ثقافة تميزه عن غيره، وأن كل ثقافة تسعى بشكل أو بأخر إلى الظهور والتطور، وهذا ما يؤدي إلى حدوث الصراع بينهما، غير أن الواقع يثبت أن الثقافة الغربية ثقافة مهيمنة ترى نفسها أعلى مرتبة من الثقافات الأخرى، وأن هذه الأخيرة متخلفة في مقابلها، هي الثقافة المتطورة التي تحتل الصدارة لوحدها ولا منازع لها فيها، لذا لا يمكن لنا إلا الإقرار بمنطق الهيمنة الغربية على الثقافة، وأن العلاقة بذلك علاقة هيمنة حيث يهيمن الأنا على الآخر من أجل إثبات ذاته.

كما نجد أن إدوارد سعيد يقر بمنطق الهيمنة الذي يحكم علاقة الأنا بالآخر، غير أنه يقف موقف الناقد والمناهض له، إذ أنه يرى أنه لا بد من ممارسة نقد واعي لمثل هذه الثقافة الإمبريالية التي تؤكد مبدأ الهيمنة، ذلك لأن "**النقد ينبغي أن يكون دائما معارضا يرفض كل أشكال الرفض والإقصاء، والتهميش التي تمارس ضد ثقافات أخرى**"[1]، حيث سعى إلى تأسيس ذلك النوع من النقد الذي يستهدف به الثقافة الغربية، التي تمارس أشكالا من التحقير والإذلال للآخر من خلال إقصاء دوره في الحضارة الإنسانية بشكل نهائي، حيث أن الثقافة الغربية تهمش الثقافات الأخرى بحكم أنها الثقافة المتطورة والمتفوقة، وأن غيرها من الثقافات همجية، وأنها تعبر على نموذج أحسن ثقافة في شتى المجالات، وهذا ما يستوجب وجهة نظر نقدية تفند ما تذهب إليه الحضارة الغربية ومعارضا لمركزيتها وتهميشها للآخر، مقرًا بدور الثقافات الأخرى غير الأوربية، نقد يرفض كل أشكال التهميش التي تمارسها الثقافة الاوربية الغربية على الثقافات الشرقية المضادة لها.

ويظهر هنا أن إدوارد سعيد غير مصيب، ذلك لأن الواقع يثبت أن الثقافة لا يمكن لها السيطرة على العقول ما لم تكن ثقافة قوية تحمل في طياتها ذلك السحر الذي يجعل الجميع يميل إليها، ومن الواضح أن الثقافة الغربية مسيطرة لا بمنطق القوة كما ذهب إلى ذلك سعيد، بل من خلال روعتها وسحرها لعقول الشرقيين وقدرتها على كسب اهتمامهم، وهذا إن دل على شيء إنما يدل عل أن الشرقي لا يملك ثقافة تحميه من الميل إلى غيرها، وبهذا

[1] هشام بن الهاشمي: إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، ص156.

فإن دعاوي إدوارد سعيد بأن الثقافة الغربية تهمش الثقافات الأخرى وترفضها لا أساس له من الصحة، لأن الشرقي وما له من ثقافة هشة قد تتلاشى أثارها بمرور الزمن في ظل قوة وزحف الثقافة الأوربية، التي بات يدفع ثمن مقابل أن يحصل عليها، كما أنه يضحي بحياته في مقابل أن يصل إلى أوربا ويعيش هذه الثقافة من خلال الهجرة الشرعية والغير الشرعية متخذا قوارب صغيرة سبيلا لبلوغ مثل هذه الثقافة دون ما ضغط من الغرب.

غير أنه لا بد من تجاوز هذا الواقع ونقد النظرة الغربية للثقافة الشرقية بأنها ثقافة همجية دونية بحيث "**أن الثقافة الأوربية محتمية بتلك النظرة الجوهرانية الثابتة، حيث أن غير الأوربي هو الغريب الذي لا تفهم لغته وبذلك لا يمكن التواصل معه، لقد نجم عن ذلك ثقافة نبذ الاختلاف وازدراء الأجانب**"[1]، إذ أن الثقافة الغربية تنظر إلى الآخر نظرة ثابتة متحجرة لا تقبل أن تتغير في يوم من الأيام، فهي ثقافة تقوم على فرض التصورات الماهوية التي تثبت جوهر الأشياء وأصولها الثابتة، حيث أن الأنا الغربية تؤكد على الحقيقة الجوهرية لكل من الأنا والآخر، وهي تقر بالتضاد بينهما بحكم اختلاف جوهر كل منهما على الآخر.

وهذا النوع من التفكير نجد أنه تفكير ماهوي منغلق، تسعى من خلاله الثقافة الغربية لإثبات جوهرها السامي وهويتها المتعالية، في مقابل إثبات التضاد بين جوهرها وهويتها مع الآخر، وهي هنا تقر بأن هذه الفوارق التي تميز كل منها مانع لتحقيق اللقاء والتواصل بينهما، فالآخر بالنسبة للأنا الغربية إنسان غريب لا تفهم لا تفكيره ولا لغته ولا أعرافه، وهي لا تسعى إلى تحقيق فهمها به أبدا، وهنا نجد أن مثل هذه الرؤية الضيقة، تلغي مبدأ الاختلاف الذي تفرضه الطبيعة ويقر به الواقع، حيث أن الحضارة الغربية لا تعترف بالآخر المختلف عنها بل وتحتقره، والواجب عليه النهوض بثقافته وترك تقليد الثقافة الغربية والاعجاب بها.

ولا بد من أن يثبت أن الحضارة الغربية منعزلة تعيش في سجن المتشابهات لذا فهي تشعر بالصدمة إزاء كل شيء مختلف يصادفها، حيث ترى نفسها أنها بلغت تمام الأشياء والحقائق، وليست في حاجة إلى الآخر لمساءلته ومناقشته والتواصل معه فهي مكتفية بذاتها والآخر دائما في حاجة لها، وهنا يمكن أن نقول إن مثل هذه الحضارة المتسلطة والتي تمارس هيمنتها على الآخر، هي حضارة ميتة لا محال فالعزلة والانغلاق على حسب سعيد هو الموت في حد ذاته إذ يقول "**الثقافة تبقى حية ما دامت مستمرة في مناقشة الأسئلة الأساسية، ويتهددها خطر الضمور**

[1] لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد الخطاب الاستشراقي إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص29.

والانكفاء، حين يبدو لها أنها توصلت إلى الأجوبة النهائية"[1]، وهذا بالضبط ما تعاني منه الحضارة الغربية حيث ترى أنها قد توصلت إلى درجة الكمال في العلم والثقافة والسياسة وفي مختلف المجالات.

الأمر الذي يجعلها تكتفي بذاتها وتنغلق عليها، متوهمة أنها بلغت الحقائق النهائية في كل شيء، وهنا يرى إدوارد سعيد أن الثقافة إنما تعيش الحياة حينما تستمر في طرح الأسئلة ومناقشتها مع الآخر المختلف عنها من أجل بلوغ ثقافة أرقى من تلك الثقافات المنغلقة، ثقافة يتفاعل فيها كل من الأنا والآخر ولا تقبل الاكتمال، بل إنها ترفض فكرة النهائي، حيث تؤمن فقط بذلك التواصل والاشتراك بينها وبين الآخر، من أجل تحديد معالم ثقافة كونية إنسانية تكون منفتحة ترفض منطق الثبات والانغلاق وهذه هي الثقافة التي يدعو إليها سعيد، ومن أجل هذه الثقافة نجده يقاوم وينقد الثقافة الإمبريالية الغربية التي تسعى إلى الهيمنة على الآخر وفق منطق التضاد الدائم الأبدي بين الشرق والغرب خاصة فيما يخص الأنماط الثقافية، إلا أن ما يؤخذ عليه أنه غض الطرف عن حقيقة أن الشرق ذاته مسؤول عن ما هو فيه، وأن الغرب لا يفرض عليه ثقافته بل هو نفسه يبحث عنها.

1-القراءة الطباقية

وبعد أن بينا أن الثقافة الغربية ثقافة إمبريالية تسعى إلى الهيمنة على الآخر مؤسسة بذلك التضاد الدائم بين الشرق والغرب، فإن إدوارد سعيد يقدم لنا طريقا لمواجهة هذه الثقافة من خلال ما يسميه بالقراءة الطباقية، وما يثير الانتباه هنا هو كيفية دخول معنى الطباق الذي هو **"تضاد دلالي بين الكلمات"**[2]، إلى المقاومة ضد الثقافة الإمبريالية وكيف يُسهم تقابل الكلمات وتضادها في ذلك؟

حيث إن ما نفهمه من تعريف التضاد هو أنه يشير بشكل مباشر إلى تضاد المعاني بين الكلمات، بحيث يضاد معنى كلمة موت، معنى كلمة حياة، وإننا نجد أن سعيد قد استعار هذا المفهوم من الموسيقى الطباقية هذا النوع من الموسيقى الذي كان سائدا في العصور الوسطى، يعني نغمة ضد نغمة أو نغمة مقابل نغمة [3]، حيث اشتق سعيد مصطلح القراءة الطباقية من الموسيقي الطباقية التي سادت في العصور الوسطى، وهذا المصطلح يشير إلى أعمق أنواع التضاد بين الكلمات والأشياء، بحيث أراد إدوارد سعيد من خلال هذا النوع من القراءة إعادة قراءة

---

[1] إدوارد سعيد: أسلو2، سلام بلا أرض، ص18.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص151.

[3] نفسه، ص150.

الحقيقة التي شوهتها الثقافة الإمبريالية، كما أن الخطاب الاستشراقي كما سبق وتناولنا أنتج معرفة عن الشرق لا تعبر عنه في الواقع، كما أنه يحجزه في صورة لا علاقة له بها بل ولا تمت له بصلة.

فالقراءة الطباقية لسعيد هي بمثابة إعادة قراءة التقريرات والنصوص التي أنشأها وكونها الغرب عن الشرق قراءة يقوم فيها التقابل في القراءة مقام ذلك التضاد الذي أنتجته الثقافة الغربية بين الشرق والغرب، بحيث يقوم الغرب أولا بقراءة هذه النصوص ثم يقابله الشرق في قراءة مضادة لها.

وأننا نجد أن إدوارد سعيد يركز على هذه القراءة الطباقية في محاولته لقراءة تلك الثنائية المتضادة التي أنتجتها الثقافة الغربية بين الشرق والغرب، وذلك من خلال دعوته إلى قراءة منطق القوة الذي يحتم السيطرة والهيمنة بالنسبة إلى الغرب وما يقابله ويضاده من وجوب المقاومة بالنسبة إلى الشرق، أي أن القراءة الطباقية هي **"قراءة الثنائيات المتضادة في علاقة الإمبريالية بالثقافة"**[1]، وقد سبق وبينا كيف يمكن للثقافة أن تكون ثقافة إمبريالية، ومن خلال ذلك تتضح لنا العلاقة بين الثقافة والإمبريالية بأنها علاقة ضرورية وحتمية في ظل تلك الثنائية المتضادة التي أنتجها الغرب، فبعد أن كانت الإمبريالية مرتبطة بالاستعمار دخلت إلى المجال الثقافي من باب واسع، وذلك ناتج عن سعي الثقافة الأوربية الدائم إلى التميز عن الثقافات الأخرى، وادعاء تفوقها عليها في مختلف الأنماط الثقافية والأدبية، ما أوجب على الثقافة الغربية أن تفرض هيمنتها على الثقافات المضادة لها، وبهذا انتقلت الإمبريالية إلى حقول الثقافة.

وكان هدف إدوارد سعيد من خلال قراءته الطباقية، قراءة وتحليل الثنائية الضدية بين الثقافة الغربية المهينة وما يتوجب من الثقافات الأخرى من ردود فعل مقاومة، إذ أن **"ما قصده إدوارد سعيد بالقراءة الطباقية هو إعادة قراءة الأرشيف الثقافي للمستعمَر والمستعمِر وبحثنا في الخطاب المهيمن والخطاب الواقع تحت ثقل الهيمنة"**[2]، حيث أن سعيد يرى أن أرشيف الثقافة لكل من الغرب والشرق بحاجة إلى قراءة جديدة تختلف

---

[1] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص155.

[2] أحلام بوعلاق: تأويل النصوص الأدبية في منظور الدراسات الثقافية إدوارد سعيد أنموذج، مجلة فتوحات، العدد 02، الجزائر، 2015، ص311.

عن القراءة التي تمت قراءتُه بها من قبل، حيث لا بد لنا من مناقشة ما تم إنشائه في مجال الثقافة بقراءة يشترك فيها كل من الشرق والغرب، قراءة يكون الطباق أو التضاد فيها ضرورة بحيث تكون هذه القراءة منتجة لرأي ورأي معاكس له.

حيث لاحظ إدوارد سعيد أن هناك قراءة واحدة واتجاه واحدًا في فهم الأشياء ولكل الموضوعات والأفكار والإنتاجات التي أنتجها التاريخ البشري، ويعزي سعيد ذلك إلى فكر السيطرة الذي سيطر على الآخر، في كل المجلات وحاول جعله عبًدا مطيعا له، خاضعا لا يملك أي ردة فعل تجاه تسلطه، ولعل أبرز مجال تظهر فيه القراءة الواحدية بشكل مخيف هو المجال الثقافي حيث كانت النصوص والمنتجات الثقافية الغربية منتجة للشرق، رافضة أي مساهمة منه في الثقافة البشرية، لذا جاء بالقراءة الطباقية لتجاوز مثل هذه القراءة التي يقوم بها طرف واحد.

إذ أنها "**عملية تأويلة ذات منظور مزدوج للظاهرة الثقافية الغربية...تعنى بفهم النص في علاقته المتشابكة بين الوعي الإمبريالي والوعي المقاوم للإمبريالية**"[1]، فالقراءة الطباقية إذن تشترط وجود طرفين، وهي ترفض قراءة الطرف الواحد دون الطرف المضاد له، إذ أنها عملية تهدف إلى تحقيق فهم مزدوج بين الثنائية المتضادة شرق-غرب فيما يخص الإنتاجات الثقافية، فالثقافة الغربية إذن لا بد من أن تُفهم بقراءة مزدوجة، بحيث تشترك الأنا الغربية مع أخرها المضاد (الشرق) في تحقيق فهم مزدوج لثقافتها، هذا الفهم لا بد من أن يكون فيه الأمر إثبات لعلاقة المستعمِر والمستعمَر، بحيث يظهر التداخل بين الفكر الإمبريالي للثقافة الغربية التي تهدف إلى إخضاع الآخر والهيمنة عليه، وبين الوعي الشرقي بضرورة مقاومة مثل هذه الثقافة.

ومن خلال هذه القراءة يتضح لكلا الطرفين حقيقة ما، إذ ستظهر الرؤية الغربية المسيطرة على الثقافة والتي لا ترى إلا نفسها من جهة، ومن جهة أخرى يكتشف الشرقي أن منتجاته الثقافية لا صدى لها، بحيث أنها في ظل علاقة الهيمنة هذه لم تظهر أبدا ولذا فإن "**الإطار الذي يقدمه سعيد لحفاوته بجميع أطرف اللقاء الإنساني في عالمي الأداب والثقافة**"[2]، حيث أنه بفضل القراءة الطباقية يريد سعيد القول بأن كل إنسان وكل حضارة مهما

[1] فتحي المسكيني: الفلسفة العربية المعاصرة، ص485.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص152.

كانت لا بد أن تشارك في المجال الثقافي العالمي، بل إننا نجده حريصا في سبيل تحقيق ذلك.

حيث يمكن لنا وصف إدوارد سعيد بمحامي المهمشين والمظلومين والضعفاء في العالم، ذلك أنه يسعى جاهدًا إلى أن يثبت وجودهم، وبأنهم قادرون على الابداع، وبأن أصواتهم تختنق وتغيب بفعل الإمبريالية الغربية التي ترفض الاعتراف بالآخر، وبثقافته حيث أن الغرب دائما نجده يقرأ أدبيته لنفسه في حوار داخلي يرفض فيه المختلف ولا بد لهذا الأخير من أن يُسمعه صوت قراءة تكون مضادة لمزاعمه ومؤكدة لأهدافه الإمبريالية، بل ورافضة لها ولا بد أن يؤسس لنفسه خطابا وإنتاجا ثقافيا خاصا به يكون مقاوما لهذه الأهداف الإمبريالية، وإثبات أن الغرب يستنزف الآخر الشرقي ويستغله حتى في ثقافته.

ويهدف إدوارد سعيد من خلال ذلك إلى تصحيح العلاقة بين الأنا والآخر، من خلال المجال الثقافي حيث يدعو سعيد إلى ثقافة مشتركة يكون فيها التبادل قائما بين الأنا والآخر لمختلف الأنماط والأشكال الثقافية، فـ "**الأشكال الثقافية هجينة مولّدة، مزيجة، مشوبة غير نقية**"[1]، فبعد أن نادى سعيد إلى الخروج من منطق الهوية المنغلق وإقراره بهجنة الهويات فها هو يفعل ذلك مع الثقافة، حيث أنه يرفض ذلك التقديس للثقافة الواحدة وعبادتها ويرفض أن تكون الثقافات جوهرانية ثابتة الأصل، إذ أنه يرفض القول بأن الثقافة في حقيقتها شيء خاص ثابت لا يمكن مشاركته، كما لا يمكن تصور أنه متغير وهنا نجد إدوارد سعيد مناهضا لهذه الثقافات بحيث يسعى جاهدا إلى تحقيق ثقافة يشترك الجميع فيها، في مقابل تلك الثقافات التي تدعي النقاء في أصلها وتركيبتها، ثقافة تكون مزيجا من الأنماط والأشكال التي يساهم فيها العالم ككل، حيث أن الكل سيُسمع صوته فيها.

ثالثا: دور المثقف في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر

وبعد أن تطرقنا إلى مفهوم الثقافة وتأسيسها للعلاقة بين الأنا والآخر، لا بد من أن نتناول مفهوم أكثر عمقا في فكر إدوارد سعيد وهو مفهوم المثقف، هذا المفهوم الذي نجده عند الكثير من الفلاسفة، غير أن المفهوم الذي يهمنا هنا هو مفهوم إدوارد سعيد وعلاقة هذا المفهوم بالسلطة وبناء تصور لدور هذا المثقف في تأسيس العلاقة بين الأنا والآخر.

[1] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص85.

1- مفهوم المثقف وعلاقته بالسلطة

إن مفهوم المثقف مفهوم عميق يصعب تحديد معنى دقيق له، ذلك أننا نجد أن هذا المعنى الذي لا بد من تقديمه للمثقف لا ينفصل عن علاقات هذا الأخير ووظائفه المختلفة في الحياة، وقبل أن نتناول تعريف إدوارد سعيد للمثقف لا بد أن نقف أولا على تعاريف أخرى، ولعل أهمها هو:

تعريف أنطونيو غرامشي* الذي يقول "**أن بإمكان المرء القول إن كل الناس مثقفون، لكن ليس لهم كلهم أن يؤدُّوا وظيفة المثقفين**"[1]، حيث نجد أن هذا المعنى يشير إلى أن غرامشي يُعرف المثقف من خلال دوره وذلك لأن الواقع يثبت أنه يمكن أن يكون نصف العالم مثقفا أي أنه بمعنانا العام له نصيب من العلم والمعرفة والقدرة على الإقناع، غير أن هذا الكم الهائل من المثقفين لا يمثلون ذلك المثقف الحقيقي الذي يثبت ذاته من خلال دوره الفعال في المجتمع، حيث نجد أن غرامشي ومن خلال هذا يقسم المثقفين إلى مثقفين تقليديين، مثل المعلمين ورجال الدين وقسم أخر يصطلح عليه اسم المثقفين العضوين، حيث نجد أن دور المثقفين التقليديين هو أداء المهمة نفسها من جيل إلى جيل في حين أن دور المثقفين العضويين يرتبط بصورة مباشرة بمؤسسات تستخدم المثقفين لكسب المصالح واكتساب القوة [2].

حيث يظهر لنا من خلال هذا أن مهمة المثقف التقليدي مهمة جامدة، حيث ينقل المعلومات والرسائل المعرفية عبر الأجيال وفقط، في حين أن مفهوم المثقف العضوي هو مفهوم يشير إلى دور فعال يقوم به المثقف باعتباره عضوا فعالا في مؤسسة أو ضمن إحدى الطبقات الاجتماعية حيث يكون دوره تحقيق مصالح هذه الطبقة أو المؤسسة، إضافة إلى تحقيق مراكز القوة لها، إذ أن المثقف بالمفهوم الغرامشي هو مثقف منقسم وهذا الانقسام ناجم عن دور كل صنف من هؤلاء المثقفين.

---

* أنطونيو غرامشي، Antonio Gramsci (1861-1937): سياسي وفيلسوف إيطالي، نادى بنمط جديد لمثقفين يملكون تصورا إنسانياً للتاريخ بدونه هم مجرد اخصائيين ويستحيل عليهم أن يصبحوا يوما مرشدين، من مؤلفاته، رسائل السجن (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص424).

[1] إدوارد سعيد: صُوَر المثقَّف، غسَّان غصن، د ط، دار النهار، بيروت، 1996، ص21.

[2] نفسه، ص22.

أما التعريف الثاني سيكون لجوليان بندا Julian Panda (1867- 1956)، الذي يُعرف المثقفين بالجمع بأنهم "**عصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة، الذين يتحلون بالموهبة الاستثنائية وبالحس الأخلاقي الفذ ويشكلون ضمير البشرية**"[1]، وعلى النقيض مما قاله غرامشي بأنه يمكن اعتبار جميع الناس مثقفين من خلال دورهم، فها هو بندا يقر بأن هؤلاء المثقفين يمثلون قلة قليلة من المجتمع وهم يمثلون عُملة نادرة كما أن رسالتهم سامية إذ أنهم يعبرون عن ضمير الإنسان الحق الذي يحمل هَمْ مجتمعه، حيث يرى بندا أن هؤلاء يمتازون عن غيرهم بقدرة استثنائية في حل المشاكل وفهم الأمور كما أنهم يتحلون بوعي أخلاقي عميق، إذ أن المثقف بهذا المعنى هو ذلك الإنسان الأخلاقي الذي يحمل رسالات أخلاقية بحكم ما يتميز به من قدرات استثنائية تُصوب رأيه دائما نحو تحمل المسؤولية اتجاه قضايا مجتمعه المتنوعة ويعبّر بندا عن هذا التميّز بأنّه موهبة أي كأن مثل هذا الوعي والقدرة على حل مشاكل المجتمع تعبر عن هبة وُهب المثقف بها.

وبعد أن تناولنا تعريف كل من غرامشي وبندا لمفهوم المثقف فإنه يتبين لنا أن تعريف بندا هو تعريف يمثل به أنموذج رائع لمثقف هدفه هو حمل راية الأخلاق وتمثيل مجتمعه وحمل ضمير الإنسانية ككل، في حين يظهر لنا تعريف غرامشي ضيق للغاية، يكون هدف المثقف فيه هو تحقيق مصالح أفراد أو مؤسسات بعينها.

أما فيما يخص المعنى الذي يهمنا لمفهوم المثقف فهو المعنى الذي قدمه إدوارد سعيد له، وإننا نجده لا يقف على معنى واحد للمثقف، بل يعرفه بمعاني عدة، تنصب كلها في كون المثقف هو ذلك الإنسان الذي يحمل هَمَّ الإنسان ويكافح من أجل خير الإنسانية وإنهاء الظلم في العالم فهو "**فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما أو تمثيل وجهة نظر ما أو موقف ما أو فلسفة ما**"[2]، إذ أن المثقف على حد تعبير سعيد هو ذلك الفرد الذي بإمكانه أن يحمل رسالة الإنسانية أو رسالة الإنسان المظلوم والضعيف بصفة خاصة، حيث أن له القدرة كمثقف على فعل ذلك، كما أنه هو القادر وحده على تمثيل هؤلاء المضطهدين في العالم، وقولنا تمثيلهم أي أن يكون مثل المحامي في الدفاع عن قضاياهم المختلفة، حيث يكلف نفسه فعل ذلك كما أن مثل هذا المثقف يتميز بأن له الحرية في تبني أي موقف شاء، إذ نجد أن له وزن يجعل من موقعه ذا تأثير في مختلف القضايا.

---

[1] إدوارد سعيد: صور المثقف، ص22.

[2] إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، د ط، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص43.

كما نجد إدوارد سعيد يعطي أهمية وثقلا لهذا النوع من المثقفين "**فهو الهاوي الذي لا يري في المعرفة مصدرا للعيش ولا في الاختصاص عبودية**"[1]، حيث يرى سعيد بأن المثقف يهوى هواية وحيدة ومفضلة هي رغبته في بلوغ الحقيقة من خلال مناقشة المسائل الأكثر عمقا في المجتمع، حيث أن هذا المثقف تحركه موهبته في ذلك، وهو لا يرى أبدا فيما يقوم به عملا يؤديه أو لقمة عيش، بل يرى ما يقوم به كواجب يقوم به وفقط.

وهذا المثقف مهما كان تخصصه فريدا ومتنوعا، فإنه لا يسجن نفسه في زنزانة التخصص التي تفقده متعة الاستكشاف ومتعة مناقشة الأسئلة الإنسانية خارج تخصصه، إذ أن إدوارد سعيد يرفض على المثقف أن يجعل ما يقوم به مهنة للعيش، كما أنه يدعوه للتحرر من عبودية التخصص إلى فضاء رحب ومتسع، تكون فيه حرية إبداء الراي في أي أمر أو قضية كانت أمرا متاحا بل وضروريا له، كما أن هذا سيمكنه من تبني أي موقف شاء، إذ أنه لا بد أن يتمسك به ويناضل من أجله والتحرر من العبودية التي تجعل مواقفه وآراءه مقيدة تماما.

ومن خلال هذا التعريف الأخير للمثقف، يظهر لنا لفظ "الهاوي" عند سعيد يقابله لفظ "المحترف" وبالتالي فإن سعيد يصنف المثقفين إلى قسمين، هواة ومحترفين حيث "**يوزع المثقفين إلى مقولتين متعارضتين تطمئن احداهما إلى المهنة لا إلى غيرها ويحاصر ثانيهما المهنة بممارسة نقدية منفتحة**"[2]، إذ أن إدوارد سعيد يحدد لنا صنفان متضادان هوما المثقف المهني الذي يقدس المهنة، وهو ذلك الفرد المتعلم الذي يرى فيما يقوم به من خلال عمله مهنة وعمل لا بد من أن يتلقى الأجر المناسب له، وهذا النوع من المثقفين يرفضه سعيد ويرى أنهم يساومون بأنفسهم ومواقفهم ويبيعونها، وهو يتصدى لهذا النوع من المثقفين بالمثقف الهاوي ذلك المثقف الحر من كل انتماء أو قيود، مثقف يرى فيما يقوم به واجبا إنسانيا لا بد من أن يفعله، وهذا النوع من المثقفين يرفض أن يكون موقفه مهنة ينتظر أجرا عليها، إذ نجد أنه الناقد والرافض لكل أنواع التسلط، وأن رؤيته منفتحة للأشياء والمواقف عكس نظيره (المحترف) الذي نجد نظرته ضيقة ومحدودة ومقيدة.

ومن خلال هذا التصنيف للمثقف يظهر لنا موقف إدوارد سعيد من علاقة المثقف بالسلطة، ذلك أن هدف المثقفين المحترفين هو التقرب من السلطة والعزوف على تبنى القضايا العادلة في العالم، على عكس المثقف

---

[1] فيصل دراج: صور المثقف عند إدوارد سعيد، مجلة الكرمل، العدد 78، رام الله، شتاء 2004، ص28.

[2] نفسه، ص25.

الهاوي الذي كوَّن رأيا مستقلا في الدفاع عن القضايا الصادقة في العالم حتى وإن اضطر إلى مواجهة السلطة، حيث أنه "**يتحدد المثقف المحترف بعلاقات السلطة والمعرفة والمنفعة، ويندرج المثقف الهاوي بعلاقات الجمهور والحقيقة والضمير غير المكافأ**"[1]، وبالتالي فإن السلطة هي التي تضمن للمثقف حِرَفيته لأنها من تدفع له أجره مقابل الأعمال التي يقوم بها، حيث أن القول بأنه محدد بعلاقات السلطة والمعرفة والمنفعة، يدفعنا إلى تحليل هذه المفاهيم والربط بينها، إذ أن المثقف المحترف بحكم خضوعه للسلطة وتسليم أمره لها، يجد نفسه غير حر معرفيا بحيث تكون معرفته كذلك تابعة للسلطة، بحيث لا يمكن أن يبدي رأيه في أي شيء إلا ويكون مدافعا عن هذه السلطة التي تدفع له أجرا مقابل ذلك.

وهنا تظهر العلاقة الثالثة وهي المنفعة، حيث أن كل من السلطة والمثقف المحترف يتبادلان مصالح نفعية أي أن علاقتهم علاقة تحكمها المنفعة، أما المثقف الهاوي فإن علاقته هي علاقة حقيقة وضمير وجمهور، والعلاقة بينهم تظهر من خلال أن ربط المثقف بالجمهور ناجما عن كونه معبرا عن مسائل هذا الجمهور، وأن هدفه من هذا ليس غاية نفعية وتحقيق مصلحة بل بلوغ الحقيقة، لأن المثقف يمثل الضمير الإنساني الذي لا ينتظر مقابل لفعله لأن ضميره الحي يحتم عليه تحمل مسؤولياته اتجاه ذلك الجمهور الذي ينظر إليه كأمل يمكن أن يحقق من خلاله وجوده وسعادته.

وهنا نجد أن إدوارد سعيد يدعوا المثقف إلى أن يكون هاويا لا أن يحترف، بحيث يكون له رأي مستقل وموقف جريء إذ "**تعني نزعة الهواية تفضيل المخاطر والنتائج غير المؤكدة في الجو العام...على مجال الإطلاع على بواطن الأمور المراقب من قبل الخبراء**"[2]، بحيث أن الهواية تفرض على المثقف أن يتحلى بالشجاعة وروح المغامرة حيال ما يطرحه من أفكار أو يخطه من كتابات يوجهها إلى الرأي العام، بحيث أنه لا بد أن يكون مغامرا ومخاطرا بعض الشيء، ويتجنب موقع الأمان ويرمي بنفسه إلى ساحة المواجهة التي تدل على ذلك الموقف المستقل، الذي لا يهاب أحدًا عند طرحه كما أنه لا سلطان على أحد فيه من قبل أي هيئة أو سلطة، بل إن موقفه ورأيه يكون حرًا ومستقلا، وإن كان ضد هذه الأخيرة بحيث أن هذا ما يكسبه جرأة في طرح آرائه، بدون أي خوف من النتائج التي يمكن أن يلقاها تجاه ذلك.

---

[1] فيصل دراج: صور المثقف عند سعيد، ص29.

[2] إدوارد سعيد: الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة حسام الدين خضور، د ط، التكوين للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص102.

ولا يمكن أن يكون مثالنا هنا غير صاحب هذه الدعوة، الذي هو نفسه المثقف الجريء الذي يحمل على عاتقه قضايا الإنسان المظلوم، والذي يطرح آراءه بجرأة نادرة، بحيث أنه متحرر فكريا من أي نوع من السلطة ولعل ما حمله كتاب " الاستشراق" من نقد للغرب دليلا كافيا عن آرائه الجريئة، بحيث أنه يعبر فيه عن قضايا الإنسان المهمش ذلك الإنسان الذي يمارس عليه الظلم من قبل الغرب، إذ أنه طرح آرائه في هذا الكتاب وغيره من الكتب وبكل جرأة من دون خوف، محاولا توضيح الحقيقة ومساندة الضعفاء في إسماع صوتهم، بحيث أنه نقد الغرب ولم يخشى نتائج ذلك بالرغم من كونه مقيما هناك، فسعيد متحرر من كل انتماء يعبر عن فكر مستقل وخادم للإنسانية.

وبهذا يتأكد لنا رفض إدوارد سعيد أي ارتباط للمثقف بأي نوع من السلطة كان إذ يقول "**أنا ضد الاهتداء والايمان برب سياسي من أي نوع، وأعتبر أنهما سلوك غير صحيح للمثقف**"[1]، إذ يرفض سعيد مبدأ الولاء والطاعة للسلطة والسياسة بأي شكل كان ذلك الولاء ولأي نوع من السلطة كان، إذ يعيب سعيد على المثقف تقديسه وعبادته للسلطة، ويرى أن مواقف وآراء هذا النوع من المثقفين لا تتحرى الصدق بقدر ماهي خادمة للسلطة تسير في الطريق الذي ترسمه لها هذه السلطة مهتديتا بأوامرها، ويعتبر سعيد أن مثل هذا السلوك لا يليق بالمثقف حيث أن هذا الأخير سيفقد حريته الفكرية وجرأته على مناقشة القضايا الحساسة اتجاه السلطة، ويصبح بذلك عبدًا لهذه الأخيرة لأنه بعبارة أخرى ينتمي إليها.

لذا لا بد على المثقف من أن يتجاوز ذلك ويتبنى فكرة اللانتماء لأي شيء كان، والتفرغ لتحري الحقائق ولا شيء غيرها دون تأثير فكرة الانتماء عليه، حيث أن سعيد "**يدافع عن فكرة المثقف اللامنتمي البعيد عن دائرة السلطة المنفي والهامشي**"[2]، وهنا يتعين على المثقف ألا ينتمي إلى أي سلطة أو معتقد أو إيديولوجية بل لا بد أن يعلن اللانتماء، هذه الفكرة يمكن أن نفهمها رفض لكل الصلات والعلاقات التي تربط الإنسان بالأشياء وهنا سعيد يدافع عن المثقف الذي يعلن عدم انتماءه للأشياء، إذ أنه بذلك يكون بعيدًا عن أي سلطة، ولا يدعم أي نظام كان وهنا يكون رافضا لتلك القيود التي يفرضها الانتماء.

---

[1] إدوارد سعيد: الآلهة التي تفشل دائما، ص126.

[2] فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص19.

ويركز سعيد في حديثه كذلك عن المثقف المنفي والمهمش، وهنا تدخل فكرة المنفى التي يطرحها سعيد من باب واسع، حيث يرى أن المنفى ينتج لنا ذلك المثقف الذي من دون شك سيجد نفسه يحمل قضايا الإنسان المظلوم في العالم دون ما تمييز، إذ يؤكد سعيد على "**فضائل المنفى وما يوفر من هامشية للمثقف وقدرة على إعادة النظر فيما تواضع عليه البشر**"[1]، إذ أن سعيد لا ينظر إلى المنفى نظرة سيئة بحكم أنه يقر أن له فضائل على المثقف تجعله يعيش ذلك الوضع الإنساني القاسي، يحرره من عقدة الانتماء التي تمارس عليه، فالمثقف المنفي وهو في منفاه يلاحظ ذلك النوع من التمييز الحاصل بينه وبين أبناء الوطن المنفي فيه ويلاحظ ذلك النوع من الاحتقار والتهميش من جهة، ومن جهة أخرى فهو المنفي خارج الوطن الذي لم يذق طعم الراحة فيه، ومن خلال هذا فهو يجد نفسه بعيدًا عن كلا الطرفين وهو ينظر إلى الظروف والقضايا في العالم من مكان بعيد يجعله يرى كل شيء على حقيقته ويحكم بذلك عليه ويتخذ منه أي موقف شاء دونما تدخل من أي سلطة.

وهنا يقر سعيد "**أن المنفى هو المكان النهائي للمثقف، والشرط المسبق لمنظور نقدي يتحدى الحدود الثقافية**"[2]، إذ أن المنفى وحده هو الذي يجد المثقف نفسه فيه في مرتبة قوة، وذلك لتحرره من الانتماءات الوطنية والعرقية حيث تكون له الحرية في الطرح، وتحريه الحقيقة وإنصافه للقضايا الإنسانية هو مبتغاه الوحيد، إذ يعتبر سعيد المنفى ضرورة بل وشرطا أساسيا ليحقق المثقف رؤيته النقدية، التي ينتقد فيها منفاه ووطنه على حد سواء متجاوزا بذلك منطق الهوية وعابرا الحدود والثقافات نحو رؤية صادقة تعبر عن الإنسان.

ورأي إدوارد سعيد عن المنفى نابع من تجربته الشخصية، حيث أنه ذلك المثقف المنفى الذي كرس أفكاره وأراءه من أجل بلوغ عالم الكونية الذي يكون كل شيء فيه مشترك بين الأنا والآخر، وقَبول فكرة الاختلافات بين البشر، وأن هذه الاختلافات لا بد من أن نتشاركها لتحقيق ذلك الفضاء الإنساني الرحب، الذي يلعب فيه المثقف دور الحاسم، إذ أنه الوحيد الذي تحرّر من الفكر الماهوي والنظر في اتجاه واحد إلى رحابة في النظر تضم الإنسانية جمعاء.

---

[1] فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، ص19.

[2] أمنون راز كراكُتسكين: المنفى وثنائية القومية، مجلة الكرمل الجديد، العدد 4، رام الله، 2012، ص106.

2-المثقف وعلاقة الأنا بالآخر

إن المكانة التي يحظى بها المثقف دون غيره من الأفراد داخل المجتمع، يمكن من خلالها أن نقول إن هذه المكانة تؤكد أن له دور بالغا في المجتمع من ناحية، ومن ناحية أخرى هي إقرار واعتراف له بقدرته على تحويل مهامه من دراسة المجتمع في انغلاقه إلى محاولة فهم علاقاته مع المجتمعات الأخرى وهذا الدور البالغ للمثقف يمكن أن نقول بأنه هو من يساهم في تحديد العلاقة بين مجتمعه والمجتمعات الأخرى أو بين الأنا والآخر وهو بذلك الذي يحدد طبيعة هذه العلاقة إما صراع أو حوار وانفتاح وذلك لأن المثقفين هم "**الأفراد التي تؤهلهم قدرتهم على التفكير والحكم على لأمور لتمثيل الفكر الأمثل**"[1].

وبما أن مقولة الانفتاح على الآخر هي من أفضل وأسمى المقولات الإنسانية، فإن من واجب المثقف أن يكرس فكره لأجل تحقيقها، حيث يرى إدوارد سعيد أن هذه الطبقة من المثقفين تتميز بفكر راقٍ وقدرة فائقة على التمييز بين الصحيح والخطأ، فتفكير هذا النوع من المثقف يجعله يتصور القضايا والأفكار في حدودها ويحكم عليها حكما صائبا، موجها بذلك أبناء مجتمعه إلى ما هو أفضل لهم، وبالتالي فإن لهذه الطبقة إمكانية هائلة في توجيه الإنسان نحو الانفتاح على غيره، من خلال تأسيس خطاب للغيرية تلتقي في ظله كل الأطراف.

وذلك من أجل القضاء على الصراع القائم بين الأنا والآخر، والقضاء على هذا الصراع هو "**المعنى الذي حملته مجموعة من الأكاديميين والفنانين في العصر الحديث بل والأنبياء حيث تحركهم جميعا رغبة في فهم الآخر سواء كان فرد أو جماعة**"[2]، والقضاء على الصراع وحده هو الذي يحقق للإنسان لقاءه مع الآخر حيث أن هذا مطلب المثقفين في المجتمع الذين يرون أنه لا بد من السعي وراء القضاء على الصراع وتحقيق ذلك النوع من الانفتاح والتعاون كشرط لفهم الآخر المختلف عنى، سواء كان هذا الآخر فردا من جماعة أو مجتمع أو ثقافة بأكملها، ويشترط لأجل القضاء على الصراع ألا ننظر إلى الآخر نظرة دونية تقلل من قيمته وشأنه وألا آراه كمقابل يضمن لي فقط إثبات وجودي وتحقيق معرفة بذاتي مثل ما فعل الغرب مع الشرق إذ لا بد للانفتاح أن يقوم على اعتبار الآخر أنا أخرى مختلفة عني وفقط، ولا بد لي من الانفتاح عليها وتبادل الأشياء معها، وهذا بضبط ما يدعوا إليه المثقفون في العالم.

---

[1] إدوارد سعيد: صور المثقف، ص42،43.

[2] إدوارد سعيد: الإسلام والغرب، ص208.

وإننا نجد إدوارد سعيد يدعو إلى الانفتاح على الآخر ويركز على دور المثقف في تحقيق ذلك، إذ يرى أن له دورا بالغا في بناء خطاب الانفتاح، حيث "**يُفترض بدور المثقفين أن يكون العمل على مساعدة جماعة قومية لزيادة إحساسها بشعور الهُويّة المشتركة**"[1]، وبلوغ الهوية المشتركة التي يدعو سعيد إليها يشترط الانفتاح على الآخر وقَبوله، فكما بينا سابقا أن سعيد يرفض القول بالهوية الواحدة تلك الهوية المنغلقة على ذاتها، بل إنه يرى أن هوية الانسان لا تكتمل وهي في تطور مستمر، وذلك ناتج عن تفاعلها مع الهويات الأخرى وتواصلها معها في ظل ما يسميه سعيد بالهوية المشتركة، التي يشترك ويتفاعل في ظلها كل من الأنا والآخر.

وهنا يرى سعيد أن دور المثقف يكمن في تحرير العقول من منطق الهوية المنغلق، وإقحامهم في عالم هووي مشترك، يتجاوز تلك الحدود المرسومة، حيث لا يمكن للجماعة أن تصل إلى الصحيح من هذه الهوية إلا من خلال المثقفين الموجودين بها، وبهذا يتأكد لنا دور المثقف في تحقيق الانفتاح على الآخر، وتجاوز منطق الهوية المنغلق الذي تقوم في ظله القوميات التي تؤدي إلى النزاع بدل الحوار وتحقيق اللقاء.

أما الهدف الأسمى الذي ينبغي على المثقف أن يسعى إلى تحقيقه، هو تجاوز تلك النظرة الثنائية بين الأنا والآخر أو الشرق والغرب، حيث أن هذه الرؤية ترى بأن الأنا يكون مقابلا للآخر ومضادًا له، وهذا ما أنتجته الثقافة الغربية التي طالما كانت تسعى إلى السيطرة على الآخر وإخضاعه لها، إذ أنه من خلال هذا "**يتأسس العقل الإمبريالي على تقسيم العالم، الإنسان الأبيض المتفوق صاحب القوة والسلطة وعالم الإنسان الملون الذي لا ينتمي إلى الحضارة بل لم يخرج بعد من أشكال الحياة البدائية**"[2]، إذ أن العائق أمام الانفتاح على الآخر هو تلك النظرة التي أنتجها الفكر الغربي الإمبريالي الذي يهدف لا إلى فهم الآخر بل الهيمنة عليه، حيث أن هذا العقل يقسم العالم إلى ثنائية متضادة تتمثل في صورة الفوقية والدونية، الأولى من نصيب الأنا الغربية والثانية من نصيب الآخر المختلف عنها، وهذه النظرة تعبر عن إقصاء الغرب للآخر وتهميشه، إذ أن الغرب يرى أنه مؤسس الحضارة وأنه القائم عليها في كل المجالات بحيث لا دور للآخر فيها، أي أن الآخر لا ينتمي إلى هذه الحضارة وأن صورته هي صورة البدائي التي لا تمت بصلة للحضارة.

---

[1] إدوارد سعيد: صور المثقف، ص43.

[2] لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد الخطاب الاستشراقي إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص28.

وهنا لا بد من أن يتدخل دور المثقف من أجل القضاء على مثل هذه النظرة الضيقة للآخر من قبل الأنا الغربية، إذ يجب على المثقفين حول العالم من أن يصححوا مثل هذه النظرة التي تضخم الذات في مقابل الآخر وإثبات دور الآخر في الحضارة الإنسانية وبهذا يمكن أن نحقق الانفتاح.

إذ أن "**وظيفة المثقف حسب سعيد هي معارضة الوضع القائم وتأييد المجموعات المهمشة التي تتعرض للظلم والإجحاف**"[1]، فالمثقف باعتباره المجسد لهموم الإنسان المظلوم والمضطهد والحامل لقضيته أمام العالم لا بد من أن يكون رافضا لذلك الوضع الإنساني المؤسف الذي يعاني منه الضعفاء والأقليات في العالم، ولا بد على المثقف من أن يكون في صفهم معبرا عن همومهم وأوجاعهم التي يعانونها بسبب هامشيتهم التي صنعت لهم كما على المثقف أن يرفض الممارسات الإنسانية على المهمشين، ولا بد أن يرفع قضاياهم فالوضع الذي يعانون منه يعيق فكرة الانفتاح والتواصل مع الآخر ليحل محلها علاقات الحقد والكره.

وبهذا ومن خلال اعتبار المثقف محاميا عن الأقليات ومدافعا عن المظلومين، فإن هذه الفكرة التي يقول بها تؤكد لنا على "**تمركز دور المثقف بنظرية سعيد في المقاومة**"[2]، إذ أن ما تقدمه الرؤية الغربية في تصورها للآخر وسعيها إلى السيطرة والهيمنة عليه في ظل خطابها الإمبريالي، يتطلب حسب سعيد نوعا من المقاومة والرفض، وقلنا أن دور المثقف يتمثل في تفعيل مثل هذه المقاومة ذلك لأن له إمكانية فائقة في التأثير على الرأي العام من جهة وعلى أفراد مجتمعه المظلوم من جهة أخرى، حيث أن المجتمع يكون بحاجة دائما إلى ذلك الوعي الذي يحدد له أبعاد علاقاته، وهذا الوعي هو ما يمثله المثقف لذا فلا بد له من المقاومة لإسقاط منطق الهيمنة على الآخر من أجل بلوغ آفاق الانفتاح وتجاوز تلك النظرة الضيقة.

ومثلما تبين لنا أنه يمكن أن يكون للمثقف الدور البالغ في تحقيق فكرة الانفتاح على الآخر والتواصل معه فإن ذلك يؤكد أيضا أن المثقف هو سبب الصراع بين الأنا والآخر، ذلك لأن المثقفين ليس هدفهم جميعا بلوغ رحاب الإنسانية والانفتاح، إذ منهم من هو منغلق على ثقافته بل ويقدسها ولا يرى الآخر إلا في صورة دونية مشوهة، وهذا ما تأكد لنا من خلال دراستنا للخطاب الاستشراقي، حيث أن المستشرقون يمثلون الطبقة المثقفة في

---

[1] فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، ص19.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص166،167.

الحضارة الغربية، غير أنهم بنظرتهم الدونية شوهوا صور الحقيقة في إنتاجاتهم وتقريراتهم، فهم لم يتحملوا المسؤولية كمثقفين اتجاه الآخر، ذلك لأن منطق الهيمنة والتعالي الذي يرى الغرب به نفسه أدى به إلى سوء فهم الآخر وبذلك أسهم هؤلاء المثقفون في إلغاء فكرة الانفتاح وتأكيد مبدأ السيطرة على الآخر واحتقاره.

المبحث الثاني: الأنسنية وتحقيق العيش المشترك بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

لقد كانت دعوة إدوارد سعيد إلى هوية عالمية وثقافة مشتركة بين كل من الأنا والآخر بمثابة دعوة أقامها لهما للحضور إلى ذلك الفضاء العالمي الرحب الذي يتحقق في ظله العيش المشترك بينهما، وما هذه الدعوة إلا دعوة إلى رحاب الأنسنية في معناها الذي جعله سبيلا للحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر، وفي هذا المبحث سنتناول مفهوم الأنسنية وأهدافها، إضافة إلى سُبل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر في ظلها.

أولا: مفهوم الأنسنية وأهدافها

قبل أن نتناول تعريف إدوارد سعيد لهذا المصطلح الشائك، سنعرج على تعريف آخر للنزعة الإنسانية بصفة عامة إذ أنها بمعنى عام تلك النزعة التي "**تؤكد أن معيار التقويم هو الإنسان، فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان بروتاغوراس: الإنسان مقياس كل شيء**"[1]، ويتبين لنا من خلال هذا التعريف أن مفهوم الإنسانية يعني بصفة مباشرة الإنسان، بحيث أن هذا الأخير هو مصدر ما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون، إذ أنها تركز على الإنسان وترى أنه ركيزة كل شيء، وهذا المعنى السوفسطائي يقر بأن الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن يكون مقياسا للأشياء وأنه المنتج لها، إذ أن تركيز هذه النزعة على الإنسان يقوم من باب اعتبارها إياه المشرع والخالق لكل شيء يخصه ولا شيء موجود خارجه.

وقد أطلق "**اسم الانسانيين أو أصحاب النزعة الإنسانية على المفكرين الذين اهتموا بالإنسان في عصر النهضة**"[2]، حيث أن النزعة الإنسانية ظهرت بشكل واضح في عصور النهضة الأوربية وجاءت هذه النزعة للإعلاء من شأن الإنسان وتقديسه بعد أن كان اللاهوت مسيطرا على العقول، فجاءت هذه النزعة التي آمنت بالإنسان لتحريره من سلطة اللاهوت والميتافيزيقا جاعلة إياه مركز الكون، جاءت لتأكيد ضرورة الاهتمام بالإنسان وحياته وكل ما يخصه داعية إلى جعل الإنسان أعظم ما في هذا الكون.

وإننا نجد إدوارد سعيد قد اعتمد تعبير النزعة الإنسانية للدلالة على المذهب الفكري الذي يأخذ على أن الإنسان هو أعلى قيمة في الكون ليميزها عن مصطلح الإنسانيات باعتبارها مادة للدراسة الجامعية التي تهتم بالأدب

---

[1] عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، د ط، 1982، ص19.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص145.

والفنون وغيرها، وكذلك يميزها عن تلك النزعة الأنسانوية التي تستخدم للدلالة على الميل والنزوع للإنسانية [1].

ويتضح لنا هنا أن سعيد يبرر استعماله لمصطلح "أنسنية" دون غيره من التعبيرات، وذلك ليميز نزعته الأنسنية عما سواها باعتبارها ذلك الفضاء الإنساني الواسع الذي يحقق للبشر العيش المشترك، حيث يميزها عن ذلك النوع من الدراسات التي تهتم بالعلوم والدراسات الإنسانية كما يميزها عن تلك النزعة الأنسانوية التي تدعي الميل والإهتمام بالإنسان.

كما نجد أن "**صميم الأنسنية هو الفكرة العلمانية القائلة: إن العالم التاريخي من صنع البشر رجال ونساء، لا من صنع رباني**"[2]، حيث أن الأنسنية بهذا المعنى قائمة على ذلك الفصل العلماني بين ما هو إنساني وما هو لاهوتي، إذ أنها تشير إلى أن هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان وأن التاريخ بما يحتويه من أفكار وابتكارات هو من صنع الإنسان ويعود إلى الإنسان، ذلك لأن هذه النزعة لا تؤمن بأن هناك قوة خارج الإنسان، أي أن الإنسان لا يفهم إلا ما هو إنساني أبدعته يداه.

وقد أسهم إدوارد سعيد في بعث نزعة إنسانية تختلف عن تلك التي ميزت العقل الغربي حيث أن "**النزعة الإنسانية الأوربية تقوم في جوهرها على أساس الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستعمال المطلق للعقل**"[3]، بحيث أن هذا التصور للإنسانية في الفكر الغربي قد جعل منها آلة للسيطرة، بحكم أن العقل الغربي في استعماله المطلق سعى إلى الهيمنة على الآخر، إذ أن الغرب في نزعته الإنسانية كان يسعى إلى جعل الذات الغربية مكتفية بذاتها وأن لا تتجه نحو الخارج أبدا، وذلك من خلال تأكيد هذه النزعة على تمييز العقل الغربي وقدراته الفائقة على الإبداع بخلاف غيره، وهذه النزعة بهذا المعنى قد أسهمت في إحداث القطيعة بين الأنا والآخر فبعد أن كان الهدف من هذه النزعة هو القضاء على هيمنة اللاهوت والكنيسة وقمعهما للعقل تم تحرير هذا العقل على نحو لا يرى فيه غير نفسه.

---

[1] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص145.

[2] نفسه، ص146.

[3] عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص21.

لذا كان لا بد من وعي يمثل هذه النزعة من أجل التصدي لها إذ أن "**النزعة الأنسنية هي القاعدة التي ينطلق منها إدوارد سعيد في نقده للمناهج الغربية ونظرتها للشرق**"[1]، حيث أن إدوارد سعيد يمثل ذلك الوعي الذي ساهم بصورة فعالة في نقد المناهج الغربية والكشف عن الخلل فيها، بحيث انطلق سعيد في رأيه هذا من خلال الأنسنية التي اعتبرها منهجا وأساسا انطلق منه لنقد الأساليب الغربية.

وبهذا يمكن أن نعتبر الأنسنة عند إدوارد سعيد تعبر عن نوع من النقد للنظرة الغربية إلى الشرق، تلك النظرة التي أنتجها الفكر الاستشراقي، حيث وسعت هذه النظرة الهوة في العلاقة بين الأنا والآخر، وهنا نجد سعيد يستعين بنزعته الأنسنية في نقد هذه النظرة الغربية، كما أننا عندما نتفحص كتاب الاستشراق نجده في حد ذاته معبرا عن هذه النزعة الرافضة للهيمنة الغربية في مختلف المجالات.

وفي توضيح أعمق للنزعة الأنسنية والنقد الديموقراطي يقول سعيد "**ما يهمني هو الأنسنية بما هي ممارسة يستخدمها مثقفون وأكاديميون يريدون معرفة ما هم فاعلون وما الذي يلتزمون به كباحثين يرغبون أيضًا في ربط تلك المبادئ بالعالم الذي يعيشون فيه**"[2]، حيث أن إدوارد سعيد لا يهتم بالجانب النظري لهذه النزعة فهو يقدم لنا معناها بصيغة تطبيقية عملية يقوم به المفكرون والباحثون، الذين يمثلون الطبقة المثقفة لتحدد مواقفهم وأراءهم النابعة من ذواتهم الإنسانية والمبادئ التي يسيرون عليها في حياتهم وربطها جميعا بالعالم حولهم، وهذا العالم لا نقصد به الطبيعة الجامدة طبعا بل نقصد به الناس من حوله، أي أن الأنسنية هي ممارسة تقوم بها الذات في ظل علاقتها الاجتماعية مع الآخرين وفي مختلف الأزمنة.

أما الهدف الأسمى لهذه النزعة الأنسنية فهو تحقيق الفضاء الكوني الرحب الذي دعي إليه سعيد، ذلك الفضاء الذي يتحقق فيه التعايش المشترك بين الأنا والآخر، إذ أنها تحاول أن تكشف من خلال منهجها النقدي على مختلف تلك القراءات الخاطئة للتاريخ البشري، حيث تقوم على "**التمحيص النقدي لسوء القراءة والتأويل البشريين للماضي الجمعي والحاضر الجمعي**"[3]، حيث تهدف النزعة الأنسنية بما هي روح نقدية للكشف عن

---

[1] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص150.

[2] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005، ص23.

[3] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص147.

ذلك الغطاء المظلم الذي وضعه التأويل والقراءة غير الدقيقين للتراث الإنساني بما هو ماضي أو حاضر، يجتمع في ظله كل من الأنا والآخر، حيث أن عدم تحقق القراءة والتأويل السليمين يؤدي إلى سوء الفهم، وهذا ما قد يؤدي إلى تشكل تصور خاطئ يؤدي إلى القطيعة بين الأنا والآخر بدل تحقيق العيش المشترك، لذا نجد أن دور الأنسنية هو تقديم النقد لمثل هذا التصور من أجل تحقيق فهم صحيح لماضي وحاضر يجمع بين الأنا والآخر وتجنب سوء قراءتهما.

وذلك لأن الأنسنية "**هي سعى للمساهمة في فكرة الثقافة الإنسانية بما هي تعايش مشترك**"[1]، إذ أنها تحمل في طياتها فكرا راقيا يسعى إلى بلوغ ذلك المجال الرحب من التبادل المتواصل بين الناس، إذ أنها تسعى إلى التأكيد على أن الثقافة ترمز إلى الإنسانية بشكل واضح بحكم أنها تسهم بصورة مباشرة في تحقيق عيش مشترك يتشارك فيه كل من الأنا والآخر.

وعندما نقول عيش مشترك فلا بد من أن نتناول أبعاده المقصودة، فالعيش المشترك هو القول بأن كل البشر يعيشون لحظة الفرح مع بعضهم ويتشاركونها، كما أنهم يتقاسمون ذلك النوع من الألم بحكم أن العيش المشترك هو إشارة إلى أن البيئة واحدة وإن قست فهي ستكون قاسية على كل من يعيش فيها، وبهذا يكون العيش المشترك الذي يدعو إليه سعيد محققا لأسمى مراتب الإنسانية ومحققا للانفتاح الصحيح والمطلوب بين الأنا والآخر.

لذا ظل إدوارد سعيد مؤمنا "**بعالمية الإنسان وعالمية الثقافة الإنسانية المنفتحة**"[2]، فالإنسانية تهدف إلى تحقيق ذلك النوع من التشارك في العيش بين العالم كله، ذلك لأنها تؤمن بذلك الإنسان العامي الذي يستطيع أن يتجاوز ذاته، من أجل تحقيق لقاء يحدث فيه التفاعل والحوار بينه وبين غيره، إذ أن إدوارد سعيد يؤمن دائما بهذا الإنسان العالمي المنفتح على كل الثقافات والمجالات، ذلك الإنسان الذي يمقت الانغلاق على ذاته ويسعى دائما إلى تحقيق ثقافة إنسانية عالمية، يكون الانفتاح وتقبل وجود الآخر والمشاركة معه في كل شيء من أهم ميزاتها.

---

[1] يحي بن الوليد: الوعي المخلق، ص212.

[2] فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، ص55.

ويذهب إدوارد سعيد إلى القول إنه لا بد علينا من "**البدء بتحرير أنفسنا، بوعي وتصميم، من جملة مركّبة من المواقف المرتبطة لا بالمركزية الأوربية وحسب إنّما بمسألة الهوية أيضًا، تلك التي لم يعد بالإمكان احتمالها داخل الفكر الأنسني**"[1]، إذ أن الفكر الأنسني نفسه قائم على مبدأ الانغلاق ونقد سوء الفهم للآخر وتهميشه من قبل الأنا الغربية إذ لا بد من أن نتخلص من تلك القيود التي تفرضها المركزية الغربية إذ أنها تحجز الآخر المختلف عنها في صورة نمطية دونية، كما يجب أن نتحرر من ضوابط الهوية، ونقصد بالهوية هنا تلك الهوية المغلقة الثابتة التي ترى أنها هوية صافية لم يشارك أحد في إنتاجها، وهي بذلك ترسم منطق التضاد بين الأنا والآخر، حيث أن كل منهما متشبث بهويته ومنغلق عليها ويرفض هوية الآخر، لذا نجد أن إدوارد سعيد يدعو إلى القضاء عليها لأن الفكر الأنسني المنفتح والذي يؤمن فقط بالعيش المشترك لا يقبل بمثل هذه الهوية بل إن هدفه هو إبدالها بهوية مشتركة تخدم العيش المشترك في ظل الإنسانية.

ومن زاوية أخرى جاءت من أجل الدفاع عن القضايا العادلة في العالم إذ أنها تدعو إلى ضرورة أن يشارك العُزل والمحرمون والضعفاء في تحقيق اللقاء الواسع الذي يشاركون فيه غيرهم في العيش المشترك إذ أن "**الأنسنية لا تمتّ بصلة إلى الانكفاء ولا إلى الإقصاء**"[2]، بل إنها جاءت لتحارب مثل هذا النوع من الإقصاء الممارس على الآخر، إذ يرفض سعيد باعتباره ناقدا ونشاطا إنسانيا هذا النوع من الإقصاء والتهميش الذي تمارسه الأنا على الآخر وهو يدعو إلى إنصاف هؤلاء المهمشين ويسعى جاهدا لذلك، فهو المثقف الكوني الذي يدافع عن قضايا وهموم الضعفاء العزل عبر العالم والذي يسعى إلى تخفيف همومهم في مختلف دراساته ومواقفه التي تقف ضد منطق الإقصاء الذي يمارسه القوي على الضعيف، بل ويساهم في إشراك هؤلاء المقصين في الفضاء الرحب للعيش الإنساني.

إن الأنسنية جاءت من أجل "**مقاومة أشكال الإكراهات كلها، حيال الفكر، والإنسان**"[3]، فإدوارد سعيد من خلال مذهبه الأنسني يرى أنه لا بد للإنسان أن يكون متحرر من جميع الضغوطات الممارسة عليه، وعلى

---

[1] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص77.

[2] نفسه، ص42.

[3] خالد سعيد: إدوارد سعيد ناقدا للاستشراق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص145.

مختلف أفكاره بحيث يدعو إلى المكافحة ضد أنواع وأشكال الضغط والإكراه التي يتعرض إليها الإنسان، كما يدعوا إلى حرية فكره بكونه إنسانا يجب احترام آرائه وتقبلها، وبهذا يمكن له أن يحقق كيانه.

إذ يؤمن إدوارد سعيد بإنسانية الإنسان التي تجعله يقف مناهضا لأشكال الظلم والإكراه المختلفة ضد الآخر، إذ يرى "**أن البشر في أرجاء العالم الأربعة يمكن أن تحركهم أفكارُ العدالة والمساوة**"[1]، فالإنسان أينما كان وكيف ما كان نجد بداخله بذور تميل إلى العطف على المظلومين في العالم الكبير الرحب يمكن أن يتحرك فيهم ذلك الدافع الإنساني الذي يساهمون من خلاله في رفع الظلم عن الآخرين، ومنه فإنهم يتبنون أفكار العدالة والمساوة، وهذان المصطلحان مركزيان إذ يساهمان بشكل فعال في تحقيق التواصل بين الأنا والآخر، إذ أن الدعوة إلى المساواة فيه نوع من الإنصاف للآخر، التي لطالما تم النظر إليه على أنه أقل شأنا من الأنا، إذ نجده دائما يحتل مرتبة الدونية في مقابل الفوقية والتعالي الذي ينفرد بهما الأنا، وتحقيق المساواة في واقع الأمر هو سبيل للحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر فمن خلال المساواة يحل العدل ويتحقق خير الإنسانية ككل.

حيث إنّه في ظل هذه الأنسنية "**لن يوجد قط مظلمة سرية معيبة أو قصاص جمعي وحشي، أو خطة سيطرة إمبراطورية معلنة لا يمكن فضحها**"[2]، إذ أن النزعة الأنسنية التي جاء بها سعيد والتي تدعو إلى تحقيق العيش الإنساني المشترك وبحكم أنها تملك تلك الروح النقدية الجريئة فهي تساهم في فضح كل محاولة للهيمنة على الآخر كما أنها تقف في وجه قيام أي امبراطورية إمبريالية، ذلك لأنها جاءت مناهضة لمثل هذه الممارسات، إذ يرى سعيد أنه في ظل الإنسانية سيرفع الظلم عن المظلومين وستغيب الممارسات الهمجية الوحشية لأن هدفها هو أن تجعل الذات الإنسانية تحقق انفتاحها على الآخر، ولن يكون هذا الانفتاح إلا من خلال محاربة كل أنواع الظلم ودحض كل أشكال الهيمنة على الآخر لتحقيق ثقافة إنسانية كونية يتم فيها الانفتاح على الآخر وقَبوله.

---

[1] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص26.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص147.

ثانيا: سبل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر وتحقيق العيش المشترك في ظل الأنسنية

وبعد أن بينا أن الأنسنة التي جاء بها إدوارد سعيد هي تيار جديد يعطي القيمة العليا للإنسان بما هو إنسان متجاوزًا تلك النظرة الضيقة التي تهدف إلى تحطيم العلاقات بين البشر، لذا نجد أن الهدف الأول للإنسانية عند سعيد هو تحقيق اللقاء المشترك الذي يجمع بين الأنا والآخر في فضاء إنساني رحب يحفظ لكل منهما كيانه ويحقق تطلعاته، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل:

عن كيفية تحقق مثل هذا اللقاء؟ وعن مساهمة الدافع الإنساني في الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر؟ وتحقيق ذلك العالم المنفتح الذي يعيش في ظله الجميع عيشا مشتركا دون ما تصادم أو نزاع؟

وهنا يمكننا الإقرار بأن إدوارد سعيد وإن لم يفصح بطريقة مباشرة وصريحة عن كيفية حفظ اللقاء والتواصل بين الأنا والآخر في ظل الإنسانية إلا أنه يمكننا أن نستنتج ذلك من خلال القراءة المتأنية لأفكاره وربطها بعضها ببعض، ولعل أبرز ما يمكن أن نقوم به لأجل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر عند سعيد هو ممارسة النقد وإننا نجد أن النقد يمثل ماهية الأنسنية إذ أن "**النقد يظل هو سمة سعيد وهويته وهو يمارسه باعتباره الوسيلة الأهم للإبقاء على الجوهر الإنساني للأشياء ولإزالة ما يحيط بها من تشوهات وتحيزات وخداع**"[1].

والقول بالنقد هو بمراجعة الأشياء وتوضيح الخلل فيها، إننا نجد النقد بالنسبة لإدوارد سعيد هو الهواء الذي يتنفسه بحيث أن النقد هو الميزة التي ينفرد بها عن غيره، وقولنا هذا لا يعني أن إدوارد سعيد يهدم كل شيء بل إن نقده هو ترميم لبناء يكاد أن يقع دائما، أو هو إسقاط لبناء يهدد ساكنيه ومن حولهم، إذ يعتبر سعيد النقد هو السبيل الوحيد لأجل الحفاظ على حقيقية الأشياء التي تم تشويهها من خلال تلك التحيزات والأساليب اللاإنسانية التي تشوه الصور وتخدع مستقبليها.

بحيث نجد أن سعيد يقيم النزعة الأنسنية التي ينادي بها على دعامة النقد إذ أنه "**يرى الأنسنية مذهب نقدي يوجّه سهامه إلى الأوضاع السائدة ويستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي المنفتح، ولا يرى وجود تناقض بين ممارسة الأنسنية وبين ممارسة المواطنة التشاركية**"[2]، فالأنسنية بكونها تيار يقوم بتنشيطه مجموعة

---

[1] يحي بن الوليد: الوعي المحلق، ص328.

[2] تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، ص147.

من الباحثين والمثقفين فهي تستلزم النقد الذي يُسهم في تغير الأوضاع القاسية التي يعيشها الإنسان، بحكم أنها جاءت للاهتمام بهذا الأخير وضمان تحقيق راحته، فبالنقد فقط يمكن أن نقضي على الكثير من التحيزات من أجل إثبات وجود الذات من جهة وتحقيق تفاعلها النقدي مع الغير من جهة أخرى.

ذلك أن نزعة الأنسنة ذات طابع ديمقراطي، وهذا ما يدفعنا للقول بذلك النوع من الحرية في إبداء الرأي وتبني المواقف، وهذا هو سبيل الانفتاح بحيث أن ممارسة النقد على الآخر وعلومه وأفكاره لا تؤدي بأي شكل من الأشكال إلى رفض اللقاء المشترك معه، أو رفض الانتماء إلى ذلك الوطن الرحب القائم على المشاركة.

كما أن إدوارد سعيد يرى أن النقد لا يكون موجها للآخر فقط، أي أن النقد لا يجب أن يوجه سهامه إلى الخارج دائما لأن هناك حالات تتوجب أن نوجه تلك السهام إلى داخل الذات وهذا النقد فقط هو سبيل الانفتاح وقَبول الآخر، فحسب سعيد إنه لا بد من "**ممارسة النقد الذاتي، عندئذ نستطيع تأسيس ثقافة الانفتاح عبر الوعي المعرفي والإنساني**"[1]، وهنا يقدم إدوارد سعيد دعوة صريحة إلى ضرورة الرجوع إلى الذات، وتوجيه أصابع الاتهام لها، بحيث أنه ومن خلال هذا النقد ستكتشف الأنا أخطاءها وستساهم في تطوير ذاتها، وذلك أن النقد يحمل في طياته ذلك الوعي الذي قد يغيب عن الذات في بعض الأحيان، فتجد نفسها قد تجاوزت الحدود في بعض الأشياء.

ويمكننا أن نقدم مثالا عن الغرب أو الأنا الغربية الذي لا بد لها من دعوة رسمية لأجل الرجوع إلى ذاتها ومحاولة نقدها، نقدًا ذاتيا لأجل أن ترى تلك التجاوزات التي مارستها على الآخر المختلف عنها، ومن خلال هذا النقد يمكن أن يؤسس ذلك النوع من الثقافة التي يكون هدفها تحقيق ذلك الانفتاح الإنساني على الآخر بدل الهيمنة وممارسة العنف عليه.

ذلك لأن النزعة الإنسانية هي دعوة إلى مقاومة مثل هذا العالم العنيف والظالم، الذي يهدف إلى بسط نفوذه وهيمنته على الضعفاء، وهذه المقاومة لا تكون ضد النزعة الإنسانية بل خادمة لها إذ أنها مقاومة تهدف إلى التصدي للمركزيات، في محاولة منها إلى إعادة الإنسان إلى إنسانيته فهذه النزعة "**رغم طابعها الكوني فقد ارتقى**

[1] ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص24.

بها سعيد إلى مصاف معنى المقاومة"[1]، ذلك أن إدوارد سعيد يرفض منطق الهيمنة للإنسان على الإنسان، إذ أنه يدعو إلى مقاومة أشكال الظلم والاستبداد المسلطة عليه، ذلك لأن الرضوخ لهذه الهيمنة سيعدم صوت الآخر المقابل للذات المهيمنة.

وهنا لن تتحقق دعوة إدوارد سعيد الكونية في العيش المشترك، لذا ربط سعيد النزعة الإنسانية بالمقاومة وجعل هذه الأخيرة سبيلا يمكن أن يتحقق اللقاء بين الأنا والآخر من خلاله، ذلك لأن المقاومة وحدها هي التي تمكن الهامش من قصف المركز ومحاولة احتلاله لإثبات وجود الذات، ومنه انتزاع الحق المسلوب والقضاء على سلطة ظالمة لا حق لها.

إذ نجد "**الإنسانية لاتزال تزوّد البشر الأكثر حرمانًا بالطاقة على مقاومة الحرب والاحتلال**"[2]، وهنا سنذكر وفق ما بينا سابقا رفض إدوارد سعيد الإمبريالية الغربية بشتى أشكالها، هذه الإمبريالية لا هدف لها غير إخضاع الآخر والسيطرة عليه، لذا نجد أن النزعة الإنسانية تقدم الدعم للمظلومين من أجل تحقيق حريتهم والقضاء على أشكال الإمبريالية، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال احتمال وجودها داخل الفضاء الإنساني لأنها تساهم بشكل مباشر في القضاء عليه، ذلك لأن هذا الفضاء يقوم على أساس تحقيق اللقاء بين الأنا والآخر، في حين أن الإمبريالية تقضى عليه، ولذا وجب على الإنسان ووفقا للدافع الإنساني أن يقاوم أشكال الظلم والتسلط بغية تحقيق ذاته أولا ثم تحقيق انفتاحه على الآخر ثانيا، وبهذا تكون المقاومة سبيلا لتحقيق الانفتاح على الآخر في ظل الفضاء الرحب للإنسانية.

كما أننا نستشف من خلال قراءة إدوارد سعيد أن المعرفة تساهم بشكل فعال في تأسيس العلاقة بين الأنا والآخر، إما حوار ولقاء وانفتاح أو هيمنة وتسلط وصراع، ذلك لأن المعرفة لها دورا بالغا في حياة الانسان، وهذا الدور هو الذي أكسبها مكانة المركز بالنسبة له، وسنوضح أولا أن المعرفة أو المجالات المعرفية تساهم في إثبات علاقة الهيمنة بين الأنا والآخر، ثم نبين كيف ساهمت في الانفتاح وكيف يمكن أن تكون سبيلاً لتحقيقه.

---

[1] يحي بن الوليد: الوعي المحلق، ص215.

[2] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص26.

إذ نجد أن الباحث أو الدارس الغربي أو المستشرق في ظل دراساته الاستشراقية قد شوه صورة الآخر الشرقي إذ أنه في دراساته لم يتحرى بلوغ المعرفة الحقيقية، لذا نجد إدوارد سعيد يشترط ضرورة "**أن يسعى الدارس إلى توظيف عقله ومعلوماته التي حصل عليها...متجاوزا منطق القوة التي تشعر بها الأنا والتي تمنحها سلطة الهيمنة على ثقافة الآخر**"[1]، إذ أن الباحث الغربي عندما يقوم بدراسة الشرق فإنه يدرسه وفق خلفية راسخة في ذهنه فهو لا يستخدم ذهنه لأجل تحقيق معرفة بالشرق بل إنه يقوم بدراسته من خلال مراكز القوة التي يشعر بها بحكم أنه متفوق معرفيا.

فالباحث عندما يستخدم منطق القوة فإن هذا يجعله لا يستخدم علقه الاستخدام الحق للربط بين الاحداث ومحاولة اكتشاف الصحيح من الخطأ، بل إنه يكرس معرفته لأجل إثبات الهيمنة على الآخر، وإنتاج ثقافته في صورة لا تمت له بصلة، فالخطاب الغربي يختزل مختلف الصفات التي تعبر عن الشرق باسم الاستبداد لمنطق القوة ولذلك يرى إدوارد سعيد أن الخطاب الاستشراقي "**بخبراته وأبنيته، كاد يلغي القيم الإنسانية**"[2]، ذلك أن الاستشراق قد عرف نفسه أول الأمر بأنه الدارس للشرق بغية تحقيق المعرفة به واستكشاف حقيقته، غير أننا نجده في واقع الأمر خطابا إمبرياليا يسعى إلى الهيمنة على الآخر، وقد تعدى من خلال أجهزته ودراساته على المبادئ الإنسانية، حيث كرس منطق الهيمنة على الآخر واستغلاله، إضافة إلى تشويهه لصورة الآخر ما أدى إلى استبداد وطغيان الأنا على الآخر.

وبهذا فالمعرفة ساهمت في قطع الصلة بينهما من خلال هذا المنظور، لأنها كانت بمعزل عن الإنسانية في حين أن هذه النزعة الأخيرة تجعل من المعرفة سبيل الانفتاح على الآخر وتحقيق اللقاء الكوني به، إذ يرى سعيد أنه لا بد أن يكون هناك إقرار بوجود معرفة خاصة بكل من الأنا والآخر، بل ويجب لكل منهما الإطلاع على معرفة غيره لتحقيق ذلك الرابط المعرفي الذي سيؤدي بهما إلى التواصل حتما، حيث أسهم إدوارد سعيد في تغيير "**المقررات الجامعية التي كانت تفرض على الطلبة والتي تنتمي إلى الإرث الثقافي الإغريقي والروماني والعبدي إلى تعددية ثقافية تضم إلى جانب ذلك الإرث الأبيض نصوصا وثقافات كانت مهملة**"[3]، وكان ذلك في إطار

---

[1] ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص20.

[2] يحي بن الوليد: الوعي المحلق، ص212.

[3] فحري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، ص57.

مشروعه الأنسني الكوني، كما أن إدوارد سعيد يريد أن يقول من خلال هذا أن المعرفة لا بد بأن تتحقق لكل من الأنا والآخر، من خلال اطلاع كل منهما على تراث غيره المعرفي.

وقد كانت خطوة تغيير المقررات الدراسية من كونها تضم الإرث الغربي وما قدمه فقط، إلى إدخال إرث الآخر المعرفي المهمل، إذ أن الثقافة الغربية لم تكن تعترف إلا بذاتها وبعلومها وترى أنها مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى التزود بعلوم الحضارات والأمم الأخرى، غير أن إدوارد سعيد يرى العكس من ذلك، وخطوته التغيرية هذه دليل ذلك فرسالته الخفية من وراء هذا هو التأكيد على دور المعرفة في الحفاظ على علاقة الأنا بالآخر، وذلك لأن دراسة علوم الغير والاطلاع عليها هي مبدئيا اعتراف به وبوجوده، كما أن ذلك يفتح باب النقاش والتواصل بين الأنا والآخر إذ وهنا تدرك الأنا الغربية المضخِمة لذاتها أنه "**توجد تراثات حصيفة أخرى في العالم، توجد ثقافات أخرى يوجد عباقرة أخرون**"[1]، وهنا يدرك الغرب أن للآخر علوم وثقافة مثل ما أن الأنا الغربية ترى نفسها في مرتبة العبقرية الفائقة، فإن هناك في العالم الشرقي عباقرة أيضا، وهذا النوع من الحقيقة لا يقربها إلا من ينظر إلى الآخر نظرة إنسانية يقر من خلالها بفضل الآخر وأهمية علومه.

وبهذا فالأنسنية ترى أنه من خلال المعرفة لا بد على الأنا الغربية أن تعترف بالآخر وتلتقي به من خلال الاعتراف بعلومه، ومن خلال هذا فالأنسنية التي نادى بها سعيد هي أنسنية يلتقى في رحابها جميع البشر يتشاركون آراءهم وأفكارهم وأساليب حياتهم، وكأن إدوارد سعيد هنا يدعوا إلى الشراكة بين الأنا والآخر في كل شيء ذلك الإقرار بالشراكة بين الأنا والآخر في شتى الأمور سيدفع حتما إلى فتح أبواب واسعة للحوار بينهما، غير أن هذا الحوار لا بد أن يكون متضمنا للقيم والمبادئ الإنسانية، بحيث ومن خلال ذلك يمكننا أن نقر بحوار بين الحضارات يكون الهدف الأسمى من خلاله هو تحقيق خير الإنسان وإزالة الفوارق بين الأنا والآخر وإثبات نقاط الاشتراك بينهما، وهذه الأخيرة التي من خلالها يمكننا أن نحقق ذلك التلاقي الإنساني، وهذا التلاقي الإنساني لن يدرك معناه إلا المثقفين في العالم لأن الطبقة المثقفة هي فقط من يمكن أن يُسهم في الحوار، وأن تنشر القيم الإنسانية الهادفة من ورائه.

[1] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص46.

وهنا يقحم إدوارد سعيد المثقف ودوره البالغ في الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر، من خلال أن هذا المثقف الإنساني هو سبيلنا الوحيد لنشر الوعي بضرورة الحوار بين الأنا والآخر من خلال دعوته إلى ضرورة العيش المشترك وتجاوز الحدود بين الأنا والآخر نحو أفق هوية مشتركة تذوب في ظلها الفوارق بينهما إذ أنه "**يفترض بدور المثقفين أن يكون العمل على مساعدة جماعة قومية لزيادة إحساسها بشعور الهُويّة المشتركة**"[1]، حيث لا بد أن يدرك المثقف الدور بالغ الأهمية الذي يلعبه في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر والحفاظ عليها، وأنه يمثل سبيلا فعالا لذلك، وذلك من خلال سعيه إلى إزالة الفوارق والحدود التي تفرضها الهوية المنغلقة بين الأنا والآخر ومحاولة جعلها تذوب في جوهر الهوية المشتركة التي يمكن من خلالها تحقيق اللقاء الكوني بينهما وتحقيق العيش المشترك.

وهكذا توصل إدوارد سعيد من خلال تجاربه الشخصية إلى قناعة مفادها ضرورة العيش المشترك بين بني البشر وتجاوز نقاط التفرقة وإذابة الحدود على هيئة قالب كوني إنساني يلتقي فيه كل من الأنا والآخر، ويكون للثقافة فيه الدور الأساسي في تحقيق هذا اللقاء الإنساني في مساهمة فعالة من المثقف للحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر.

ثالثا: نقد وتقييم

بعد أن قمنا بتحليل مختلف آراء ومواقف إدوارد سعيد فيما يخص تأسيسه للعلاقة بين الأنا والآخر لا بد لنا من أن نضع هذه المواقف في ميزان التقييم لنرى ما لهذه الأفكار وما عليها.

أما فيما يخص الجانب النير لفكر إدوارد سعيد فيظهر جليا في عدة مواقف، حيث أضفى سعيد لعلاقة الأنا بالآخر الجانب الإنساني المغيب عنها، وذلك من خلال سعيه إلى نشر الوعي في نظرة الأنا للآخر ودعوته إلى التخلص من منطق الهيمنة التي تظهر بشكل أو بآخر عند الأنا الغربية، كما أنه حاول تحرير الآخر من تلك النظرة الدونية والصور المشوهة التي رسمت له، بحيث جاء تصوره للعلاقة بين الأنا والآخر بهدف إلغاء العنصرية بينهما بحيث أن رؤية إدوارد سعيد تجاوزت كل من الشرق والغرب وتجاوزت الانحياز لأي منهما إلى فضاء الإنسانية الرحب ذلك الفضاء الذي طمح إدوارد سعيد إلى أن يكون خالي من الأحقاد والتعصب بين الأنا وآخره، طامحا إلى تحقيق

[1] إدوارد سعيد: صور المثقف، ص43.

العيش المشترك والمتساوي بينهما، وقد تجاوز إدوارد سعيد من خلال تصوره للعلاقة بين الأنا والآخر تلك النظرة الضيقة الرافضة للآخر إلى تحقيق التواصل والحوار بينمها، وإلى رؤية واسعة الآفاق هدفها تحقيق العيش المشترك، هذا العيش الذي يريد إدوارد سعيد أن يحققه سيؤدي إلى زوال الفوارق ويحضر فيه التبادل والشراكة والتكافل بين الأنا والآخر.

غير أن أفكار إدوارد سعيد هذه تظل نسبية يعتريها النقص، ذلك لأن تحقيق مثل هذا العيش والتكافل الذي يدعوا إليه لن يتحقق إلا في عالم ملائكي، وبهذا فإن الجانب الذي أخفق فيه إدوارد سعيد في تصوره للعلاقة بين الأنا والآخر تظهر في عدة نقاط حساسة أهمها:

النظرة الضيقة التي يحملها إدوارد سعيد عن الاستشراق والمستشرقين، وتأكيده على أن حقيقة الاستشراق هي حقيقة إمبريالية هدفها السيطرة على الآخر وإلغاء دوره في التاريخ الحضاري الإنساني، وربما قد يكون سعيد وفق إلى حد بعيد في رؤية هذه الحقيقة، بيد أن هدف الاستشراق وحقيقته ليست واحدة فهو يحمل في طياته أبعاد عدة غيبها إدوارد سعيد في رؤيته هذه، كما أن سعيد يدعي أن الاستشراق كان طريقا لهيمنة الغرب على الشرق وأن المستشرقين قد ساهموا في تشويه صورة الآخر وتهميش دوره الحضاري، وهنا لا بد من القول وكما سبق وأشرنا إلى أن رؤية سعيد هذه كانت ضيقة للغاية، لأن هناك من المستشرقين من كان منصفا للشرق وللإسلام وأنهم واجهوا مشاكل جمة من أجل تبليغ حقيقة هذا الآخر لأهلهم، غير أن إدوارد سعيد يظهر هنا أنانيا لم يعترف هو نفسه بفضل الآخرين وهو نفسه لم ينصف أعمالهم، بل تطرق إلى المتعصبين منهم ليثبت للعالم سوء الغرب متناسيا أن روجيه غارودي وهنري دي كاستري وأمثالهم يمثلون الوعي بالنسبة للغرب، وهم يدعون إلى ضرورة الحوار مع الآخر واحترامه والاعتراف به، بل ونجد إدوارد سعيد يهمشهم، وفي ظل هذا فإن دعوة إدوارد سعيد للعيش المشترك وقَبول الآخر تلغى بل يصبح لا معنى لها أبدًا.

كما أن إدوارد سعيد حين اتهم الخطابات الاستشراقية بأنها تصور صورة الآخر وترسم له صورة غريبة عنه لا تعبر عن واقعه وحمل المسؤولية كاملة للأنا الغربية هو لم ينتبه إلى أن الآخر الشرقي هو المسؤول عن هذه النظرة الدونية التي يوجهها له الغرب، ذلك لأن مخططات الغرب لم تكن لتنفذ لو لم يكن الشرقي راضخا وخاضعا، بحيث أن الشرقي يتحمل مسؤولية ما هو فيه لأنه لم يتصدى للمخططات الغربية.

وما يؤخذ كذلك على إدوارد سعيد هو موقفه من الاستغراب، حيث نلتمس رفضه لعلم الاستغراب كصورة مضادة للاستشراق ودعوته إلى أن تدرس الأنا الشرقية الغرب من خلال الاستشراق الذي يُظهر فيه سعيد الغرب في صورة الظالم والمهيمن دائما، وهنا نلحظ من خلال هذا دعوة إلى القطيعة الدائمة بين الأنا والآخر، بل وإنه نبش في جرح الآخر بذلك التصور اللاموضوعي للغرب في ظل خطابه الاستشراقي، حيث يظهر في صورة المجرم وهذا ما سيؤدي إلى حمل الأحقاد والضغائن، كما أننا نجد علم الاستغراب هذا زاد الشرق تعلقًا بالغرب وتقليدًا له ولم يحقق هدفه المنشود في تخليص الشرق من الهيمنة الغربية المدعاة، لأن الغرب لم يعد في حاجة إلى الهيمنة لأجل إثبات ذاته.

وما يجب نقده كذلك هو الفكرة الغريبة التي جاء بها إدوارد سعيد فيما يخص القول بالهوية والثقافة المشتركة إذ أن إدوارد سعيد حقا أراد أن يزيل كل العوامل التي ترسم الفروق والحدود بين الأنا والآخر محاولا إلغائها، إلا أننا نجد القول بالهوية والثقافة المشتركة هي دعوة منه لتنازل كل من الأنا والآخر عن هويته وثقافته، وذلك بغرض تحقيق اللقاء والانفتاح على الآخر، وهنا نجد بأن الانفتاح الذي يدعوا إليه إدوارد سعيد هو انفتاح كلي مطلق تضيع فيه الذات وهويتها وثقافتها، وهذا ما سيؤدي إلى ذوبان الأنا في الآخر، والواجب أن يكون الانفتاح أخذًا وعطاءًا يتشارك فيه كل من الأنا والآخر الخبرات والمعارف التي يستفيد منها كلاهما، لكن لا بد لهذا الانفتاح من أن يكون مشروطا بالحفاظ على المقومات الذاتية لكل من الأنا والآخر، وهنا تُلغى وتغيب دعوة إدوارد سعيد في تحقيق هوية وثقافة مشتركة، لأن قيام الوحدة والشراكة المزعومة بين الأنا والآخر سيؤدي حتما إلى ضياع وتلاشي الهويات.

إذ أن خوف إدوارد سعيد من صراع الهويات وتقاتلها وبأن هذا الصراع هو العائق أمام فتح الحوار مع الآخر، أوقعه في خطر أكبر وهو ضياعها نهائيا، وضياعها يكون من خلال ذوبانها وتنازلها عن خصوصياتها ومبادئها المميزة لكل منها.

كما أن تحقيق الهوية المشتركة يؤدي إلى جعل كل شيء متشابها، وبهذا فدعوى الانفتاح تبطل هنا حيث أن الانفتاح يشترط ضرورة الاختلاف والتميز في الثقافة، وهنا يمكن القول إن دعوة إدوارد سعيد لتحقيق ثقافة وهوية مشتركة لا يعبر لنا إلا عن حالة نفسية وشعور بالظلم والاضطهاد جعله يبحث عن مثل هذه الهوية، فهو ذلك

الإنسان الذي لم يعرف الإقامة والثبات على هوية واحدة وهو المرتحل بين الثقافات، إلا أن دعوته إلى هذه الهوية تبطل ملاحظتا لتمسكه بالهوية الفلسطينية في مختلف كتاباته، ذلك لأن ما عانى منه هو ما دفعه أن يدعو إلى مثل هذه الهوية، وهدفه هو تفادي ذلك الشعور الذي عانى منه.

كما أن إدوارد سعيد في نقده للهيمنة الغربية التي يرى أنها مسلطة على الآخر وثقافته قد كان مبالغا فيها إذ أن الغرب ليس في حاجة إلى الهيمنة لفرض ثقافته، كما أنه لا يقصي أبدًا ثقافة الآخر فهذا الأخير هو الذي سمح أولا بأن تتلاشى ثقافته، وثانيا علينا الاعتراف بأن الثقافة القوية هي التي تسود، فللغرب ثقافة قوية تمكنت من جذب عقول وأجساد الشرقيين واستحوذت على إعجابهم من دون هيمنة، لأن الشرقي لا يملك ثقافة قوية أصلا لأنه لو امتلكها لحوته ولم تجعله ينظر في غيرها، كما أن الثقافة الغربية هي التي جعلت الآخر الشرقي مقلدًا لها ساعيا إلى بلوغها بل ودفع الثمن مقابل اقتناءها.

خاتمة

خاتمة:

وفي الختام كان لا بد من الإجابة على الإشكالية التي طرحناها حول البحث، محاولين توضيح النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث لتوضيح رؤية إدوارد سعيد في تأسيسه للعلاقة بين الأنا والآخر وضرورة تحقيق الانفتاح، وقد استخلصنا ذلك فيما يلي:

إدوارد سعيد يقر بأن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة هيمنة ويفسرها من خلال الهيمنة الغربية على الآخر الشرقي، إذ أن الأنا الغربية ترى نفسها دائما في المركز وهذا المركز هو الذي يُكسبها قوة تجعلها تنظر إلى الآخر على أنه هامشًا لا بد له من الخضوع لها، وهنا يرفض إدوارد سعيد ذلك ويوجه نقدًا لذعا للهيمنة الغربية وللأنا الغربية المتمركزة والمضخمة لذاتها، وهدف النقد هنا هو تحقيق الانفتاح على الآخر.

ويرى إدوارد سعيد أيضا أن الطريقة التي تَمكن الغرب من خلالها الهيمنة على الشرق وخلقه في صورة مشوهة كانت من خلال المعرفة واللقاء الثقافي، حيث أن الأنا الغربية ترى نفسها متطورة علميا وأن تطورها العلمي يسمح ويُشرع لها إخضاع الآخر، كما أنها ترى في ثقافتها الثقافة المسيطرة التي ينبغي اتباعها والخضوع لها، وبهذا توصل إدوارد سعيد إلى أن الثقافة الغربية هي ثقافة إمبريالية هدفها استعمار الآخر والتسلط عليه، لذا قام بنقدها وأكد أنها تمثل عائقا أمام انفتاح الأنا على الآخر، وذلك لأن الغرب يقدس ثقافته وينغلق عليها ويرفض الإطلاع على ثقافة الآخر ويحتقرها ووصل حد تشويهها.

وفيما يخص نظرة إدوارد سعيد وموقفه في كل من الاستشراق والاستغراب فقد كان موقف الرافض الناقد لكلاهما، حيث يرى أن الخطاب الاستشراقي الذي جاء به الغرب لدراسة الشرق هو خطاب إمبريالي يهدف إلى التمييز بين الأنا والآخر، كما يهدف إلى بسط نفوذه وهيمنته على الآخر الشرقي، وقد انتقد إدوارد سعيد الاستشراق ورفضه لتصوره للآخر في صورة مشوهة ودونية لا تعبر عنه، كما نجده يرفض الاستشراق المعكوس أو الاستغراب ويدعوا الشرق إلى معرفة الغرب من خلال الاستشراق نفسه لأن الاستغراب قد يقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الاستشراق من إقصاء وتهميش للآخر.

ونجد كذلك أن إدوارد سعيد يدعوا إلى الانفتاح على الآخر ورفع دعوة الانفتاح من خلال دعوته إلى تحقيق هوية مشتركة ومنفتحة بين الأنا والآخر، حيث نجده ينتقد الهويات المغلقة التي تدعي النقاء، ذلك لأنها تمثل عائقا أمام الانفتاح وتؤدي إلى انتشار العداوة والحقد بين الأنا والآخر، لذا هو يرى أنه لا بد من هوية هجينة منفتحة ومشتركة يتحقق في ظلها الانفتاح.

كما يؤكد إدوارد سعيد على دور الثقافة والمثقف في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر والحفاظ عليها من خلال نقده للثقافة الإمبريالية وتأكيده على القراءة الطباقية للثقافة، حيث هذه القراءة التي يدعوا إليها سعيد جاءت من أجل القضاء على القراءة الواحدة والاتجاه الواحد في الأفكار والإنتاجات الثقافية، ويدعوا إدوارد سعيد هنا إلى مشاركة كل من الغرب والشرق في الإنتاج الثقافي والحضاري الإنساني.

ويؤكد كذلك إدوارد سعيد على دور المثقف في الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر، ذلك لأن المثقف يحظى بمكانة مميزة داخل مجتمعه، هذه المكانة هي التي تجعله يكرس موقفه وأفكاره من أجل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر وتفعيل الحوار بينهما.

كما يدعوا إدوارد سعيد إلى ضرورة تحقيق العيش المشترك بين الأنا والآخر هذا العيش هو الضامن لتحقيق الانفتاح على الآخر، إذ أن سعيد يؤكد على ذلك العيش المشترك من خلال دعوة كل من الأنا والآخر إلى رحاب الأنسنية الرحب، حيث أن سعيد يؤكد على ذلك ويوضح السبل التي من خلالها يمكن الحفاظ على العلاقة الأنا والآخر في ظل الأنسنية ومنه تحقيق ذلك العيش المشترك الذي يتحقق في ظل الانفتاح على الآخر الذي يدعوا إليه إدوارد سعيد.

ونجد أن إدوارد سعيد قد حاول تأسيس حوار حضاري بين الأنا والآخر أو بين القطبين الحضاريين الشرق والغرب بعيدًا عن منطق الهيمنة والإقصاء والتعصب التي كان يمارسها الغرب ضد الآخر وقد سعى جاهدًا إلى تحقيق ذلك من خلال ما قدمه، غير أنه تجاهل في بعض الأحيان الكثير من الحقائق بحكم تمسكه بالهوية الفلسطينية التي جعلته يتشبث بموقف الناقد والرافض للغرب، مما أدى به إلى إقصاء بعض الحقائق عن الغرب واتخاذ موقف المعادي له.

فهل ستصل البشرية في يوم من الأيام إلى تحقيق ذلك الفضاء الأخوي الذي يَنعدم فيه الصراع والشتات ويتحقق فيه الحوار ويَعم فيه الوئام والحب؟

فهرس المصطلحات:

الأرقام تشير إلى الصفحات التي ورد فيها المصطلح.

– الاختلاف (La différence): 6، 13، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 29، 30 31، 87، 96.

– الآخر (L'autre): موجود في أغلب الصفحات.

– الاستشراق (Orientalisme): 46، 47، 48،49، 50،51، 52، 53، 54، 60، 61، 62، 63 64، 65، 66، 67، 68، 69، 80، 119، 123.

– الاستغراب (Surprise): 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 124.

– الاعتراف (Reconnaissance): ، 26، 27، 28، 29، 35، 43.

– الإمبريالية (Impérialisme): 38، 39، 49، 55، 67، 72، 73، 90، 92، 95، 97، 98، 99 108، 116، 119، 123.

– الأنا (Moi): موجود في أغلب الصفحات.

– الأنسنية (Humanité): 86، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 118، 119،121.

– الانفتاح (Ouverture): 23، 25، 46، 71، 75، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 85 106، 107، 108، 109، 113، 114، 117، 118، 120، 124، 125.

– الثقافة (Cuture): 24، 25، 26، 31، 33، 35، 37، 38، 41، 50، 54، 60، 61، 62، 64 65، 67، 72 77، 80، 82، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98 99، 100، 106، 108، 113، 114، 118، 123، 124، 125.

– الحوار (Dialogue): 13، 18، 19، 20، 22، 39، 40، 41، 43، 44، 46، 75، 77، 78 82، 107، 108، 114، 123، 124.

– السلطة (**Puissance**):36، 37، 50، 52، 53، 89، 100، 103، 104، 105، 106.

– الشرق (**Est**): 11، 30، 31، 32، 33، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 57، 59، 60، 63، 64، 65، 65، 66، 67 68، 69، 70، 72، 73، 77، 80، 106، 107، 112، 119، 121، 124، 125.

– الصراع (**Conflit**): 18، 19، 20، 26، 30، 47، 63، 69، 72، 83، 75، 80، 88، 93، 94 107، 109، 119.

– العيش المشترك (**Vivre ensemble**): 86، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 119 122، 123.

– الغرب (**Oust**): 11، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43 44، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62 63 64، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 76، 77، 80، 82، 86، 92، 93، 94، 96 97 104، 106، 107، 109، 111، 117، 121، 122، 124، 125.

– القراءة الطباقية (**Lire le labo**): 97، 98، 99.

– القوة (**Puissance**): 16، 22، 23، 24، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 47، 50، 51، 65 91، 95، 100، 120.

– المثقف (**L'intellectuel**): 86، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107 109، 122.

– المركز (**Centre**): 31، 32، 37، 39، 65، 83، 92، 93، 119.

– المعرفة (**Connaissance**): 8، 9، 12، 13، 35، 36، 37، 39، 42، 46، 47، 48، 49، 50 51، 52، 62، 64، 69، 75، 77، 79، 87، 100، 103، 106، 118، 119، 121.

– الهامش (**Mage**): 27، 31، 32، 37، 39، 65، 83، 92، 93، 119.

– الهجنة (**Hybrides**): 73، 82، 83، 100.

– الهوية (**Identité**): 8، 11، 20، 21، 23، 24، 27، 35، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76 77، 78 79، 80، 81، 82، 83، 105، 106، 114، 121، 124، 125.

– الهيمنة (**Hégémonie**): 23، 26، 28، 32، 33، 34، 35، 37، 39، 41، 43، 47، 49 51، 53، 56، 64، 65، 66، 71، 91، 93، 97، 98، 107، 108، 109، 111، 112، 114 118، 119، 122، 123، 124، 125.

فهرس الأعلام:

الأرقام تشير إلى الصفحات التي ورد فيها الاسم.

- **إدغار موران (Edgar Morin)**: 79.
- **أرسطو (Aristote)**: 8.
- **أكسل هونيث (Axel Honneth)**: 27، 28.
- **أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)**: 101، 102.
- **إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas)**: 10، 11، 15، 16، 17، 18، 43.
- **بروتاغوراس (Protagoras)**: 111.
- **بول ريكور (Poule Ricoeur)**: 14، 15.
- **جان بول سارتر (Jean–Paul Sartre)**: 9، 11.
- **جميل صليبا**: 7، 19، 87، 88.
- **جوليان بندا (Julian Panda)**: 102.
- **جيل دولوز (Jill Dallez)**: 19، 20، 21.
- **حسن حنفي**: 66.
- **حسين مؤنس**: 87.
- **ديكارت (Descartes)**: 9.
- **روجيه غارودي (Roger Garaudy)**: 40، 41، 42، 43، 44، 123.
- **سقراط (Socrate)**: 8، 12، 13.
- **صامويل هنتنغتون (Samuel Huntington)**: 25، 26.

– علي حرب: 23، 24.

– علي شريعتي (**Ali Shariati**): 54، 55.

– كوسان دي برسفال (**Cousin De Percival**): 58.

– لالاند (**Lalande**): 8.

– ليفي ستراوس (**Levi Strauss**): 12، 13.

– ماثيو آرنولد (**M. Arnold**): 88،89.

– مالك بن نبي: 87.

– ميشال فوكو (**M Foucault**): 36، 37، 52، 53.

– نابليون (**Napoléon**): 47.

– نتشه (**Nietzsche**): 22، 23، 53.

– هنري دي كاستري (**Henry De Castries**): 33، 34، 123.

– هيجل (**Hegel**): 13.

– هيدغر (**Heidegger**): 11.

– يحي بن الوليد: 70.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1/ إدوارد سعيد: أوسلو2، سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، د ط، 1995.

2/ ـــــــــــ: الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة حسام الدين خضور، د ط، التكوين للطباعة والنشر، بيروت 2003.

3/ ـــــــــــ: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005.

4/ ـــــــــــ: الإسلام والغرب، تقديم فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، ط1، 2014.

5/ ـــــــــــ: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2006.

6/ ـــــــــــ: المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، د ط، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

7/ ـــــــــــ: السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2008.

8/ ـــــــــــ: العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، د ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2000.

9/ ـــــــــــ: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2014.

10/ إدوارد سعيد، برنارد لويس: الإسلام الاصولي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994.

11/ إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم: نظائر ومفارقات، ترجمة نائلة قلقيلي جازي، ط1، دار الآداب، بيروت 2005.

12/ ـــــــــــ: عن الأسلوب المتأخر، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2015.

13/ ـــــــــــ: صور المثقف، ترجمة غسان غصن، د ط، دار النهار، بيروت، 1996.

14/ ـــــــــــ: تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ط2، دار الآداب، بيروت، 2007.

15/ ـــــــــــ: تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر بيروت 1996.

16/ إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

17/ ـــــــــــ: خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000.

ثانيا: المراجع

1/ إدغار موران: النهج، إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، ط1، دار كلمة، أبو ظبي، 2009.

2/ إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، ط1، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، 2014.

3/ أمين معلوف: الهويات القاتلة، ترجمة نبيل محسن، ط1، ورد للطباعة والنشر، دمشق، 1999.

4/ بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

5/ جان بول سارتر: الوجود والعدم: ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط1، دار الآداب، بيروت، 1966.

6/ جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت، ط1، 1991.

7/ جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

8/ ـــــــــــ: نتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

9/ جيل دولوز، فيلكس غتاري: ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.

10/ هنري دي كاستري: الإسلام خواطر وسوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول، ط1، دار طيبة للطباعة، القاهرة 2008.

11/ وليام هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أنور الذبيان، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011.

12/ زواوي بغوره: المنهج البنيوي، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2001.

13/ حليم بركات: غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011.

14/ حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، د ط، 1991.

15/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د ت.

16/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.

17/ يحي بن الوليد: الوعي المحلق، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، د ط، 2010.

18/ كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

19/ لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد الخطاب الاستشراقي إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر ط1، 2018.

20/ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984.

21/ محمد عثمان الخشن: روجيه غارودي لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن القاهرة، د ط، د ت.

22/ محمد فاروق النبهان: الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، الرباط، د ط 2012.

23/ محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1998.

24/ سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، معهد الانماء العربي، بيروت، ط1، 1989.

25/ سمير بلكفيف: الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الاجراء، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2013.

26/ عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

27/ عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997.

28/ عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، د ط، 1982.

29/ ـــــــــــــ: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

30/ علي حرب: الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997.

31/ ـــــــــ: اسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994.

32/ ـــــــــ: خطاب الهوية: منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2008.

33/ علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

34/ علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011.

35/ فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.

36/ فتحي المسكيني: الهوية والحرية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

37/ ـــــــــــ: الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

38/ فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

39/ صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، ط2، دار سطور، القاهرة، 1999.

40/ روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، د ط، دار عام ألفين، باريس، 2002.

41/ ـــــــــــ: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، ط4، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999.

42/ رولان بارت وآخرون: النقد والمجتمع، ترجمة فخري صالح، ط1، دار كنعان، دمشق، 2004.

43/ شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، دار أزمنة للنشر والتوزيع عَمَّان، 2007.

44/ تركي بن خالد الظفيري: الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية، مركز تأصيل، الرياض، ط2، 2015.

45/ خالد سعيد: إدوارد سعيد ناقدا للاستشراق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

1-المعاجم

1/ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006.

2/ جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مادة الهوية، د ط، دار الجنوب، تونس، 2004.

3/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة الأنا، ط1، دار الكتاب، اللبناني، 1982.

4/ ـــــــــــ: المعجم الفلسفي، ج2، مادة الغير، ط1، دار الكتاب، اللبناني، 1982.

5/ مراد وهبه: المعجم الفلسفي: مادة الأنا، د ط، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

6/ مخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مادة الهوية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،2011.

2-الموسوعات

1/ السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

2/ أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مج1، مادة الأنا، ط2، منشورات عويدات بيروت 1989.

3/ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

رابعا: المجلات

1/ الأزمنة الحديثة: العدد 8، الرباط، 2014.

2/ الاستغراب: العدد الأول، بيروت، د ت.

3/ الاستغراب: العدد 10، بيروت، شتاء 2018.

4/ الأثير: العدد 21، الجزائر، ديسمبر 2014.

5/ الكرمل الجديد: العدد 4، رام الله، 2012.

6/ الكرمل: العدد 78، رام الله، 2004.

7/ المجلة العربية: العدد 223، الرياض، 1436هـ.

8/ بصمات: العدد الأول، الرباط، د ت.

9/ دراسات فلسفية: العدد 2، الجزائر، جوان 2014.

10/ كلية العلوم الاجتماعية: جامعة عبد الحميد ابن باديس، الجزائر، د ت.

11/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود: الرباط، فيفري 2016.

12/ عالم المعرفة: العدد الأول، (يناير 1978)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

13/ عالم المعرفة: العدد 398، (مارس 2013)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

14/ فتوحات: العدد 2، الجزائر، 2015.

15/ تبين: العدد 15، الدوحة، 2016.

فهرس الموضوعات:

مقدمة.....ص أ

الفصل الأول: التأسيس الفلسفي لعلاقة الأنا بالآخر

المبحث الأول: حول مفهوم الأنا والآخر ص7

أولا: ثنائية الأنا والآخر ص7

1-مفهوم الأنا.....ص7

2-مفهوم الآخر ص10

3-علاقة الأنا بالآخر.....ص12

ثانيا: فلسفة الاختلاف وأخلاقيات الاعتراف في ظل علاقة الأنا بالآخر.....ص19

المبحث الثاني: الأنا والآخر عند إدوارد سعيد ص30

أولا: علاقة الأنا بالآخر عند إدوارد سعيد.....ص30

ثانيا: كيفية تحديد الأنا والآخر عند إدوارد سعيد.....ص35

الفصل الثاني: الانفتاح على الاخر بين الشرق والغرب عند إدوارد سعيد

المبحث الأول: الآخر في الفكر الغربي الاستشراقي.....ص46

أولا: مفهوم الاستشراق وأهدافه عند إدوارد سعيد ص46

ثانيا: صورة الآخر في ظل الخطاب الاستشراقي.....ص55

المبحث الثاني: الاستغراب كصورة للاستشراق ص61

أولا: مفهوم الاستغراب وأهدافه ص61

ثانيا: موقف إدوارد سعيد من الاستغراب ص67

المبحث الثالث: الانفتاح على الآخر وأُثره على الهوية عند إدوارد سعيد.....ص71

أولا: الهُويّة وخطاب الغيرية عند إدوارد سعيد ص71

ثانيا: قَبول الآخر وأثره على الهُويّة ص79

الفصل الثالث: نحو ثقافة إنسانية للانفتاح على الآخر عند إدوارد سعيد

المبحث الأول: الثقافة وتأسيس العلاقة بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد.....ص86

أولا: مفهوم الثقافة وعلاقة الإنسان بها ص86

ثانيا: نقد إدوارد سعيد للثقافة الإمبريالية ص92

1-القراءة الطباقية ص97

ثالثا: دور المثقف في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر ص100

1-مفهوم المثقف وعلاقته بالسلطة ص101

2-المثقف وعلاقة الأنا بالآخر ص107

المبحث الثاني: الأنسنية وتحقيق العيش المشترك بين الأنا والآخر عند إدوارد سعيد.....ص111

أولا: مفهوم الأنسنية وأهدافها ص111

ثانيا: سبل الحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر وتحقيق العيش المشترك في ظل الأنسنية ص117

ثالثا: نقد وتقويم ص122

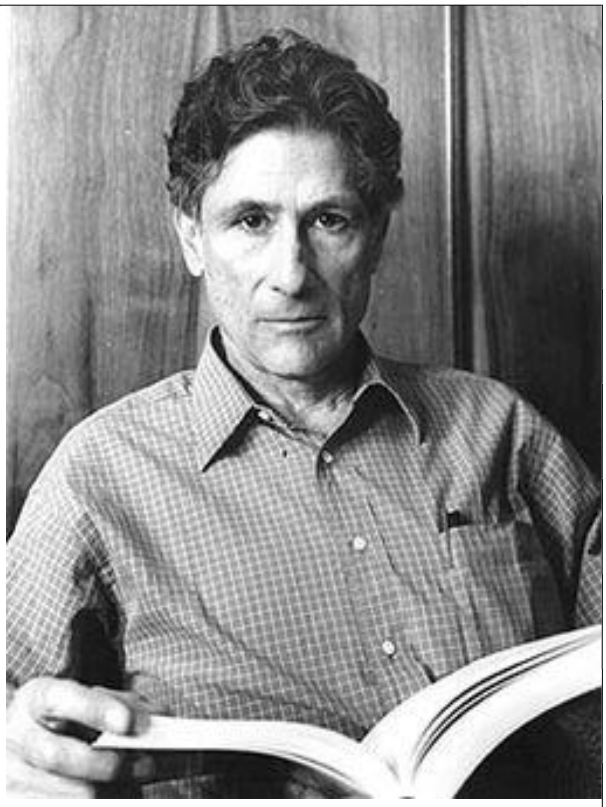
خاتمة ص126

فهرس المصطلحات ص129

فهرس الأعلام ص132

قائمة المصادر والمراجع ص134

فهرس الموضوعات ص140



بطاقة تعريف

ولد المفكر إدوارد سعيد بالقدس "العربي الشريف" بفلسطين عام 1935، هاجر إلى مصر سنة 1948، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1951، تابع دراسته في مدرسة "ماونت هيرمون" في نيويورك وتخرج من جامعة "كولومبيا"، شغل إ سعيد عدة مناصب أكاديمية منها، رئيس قسم الأدب المقارن في جامعة كولومبيا، ومنصب كرسي أستاذ الأدب الإنجليزي، ورئيس مجلة "فصيلة الدراسات العربية"، عاش إ سعيد حياة مضطربة منذ صغره سردها بالتفصيل في سيرته الذاتية "خارج المكان"، توفي سنة 2003 إثر مرض عضال، دفن في لبنان تطبيقا لوصيته.

إدوارد سعيد (2003/1935)

له العديد من المؤلفات نذكر منها:

جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية 1966، بداية القصد والمنهج 1975، الاستشراق 1978، القضية الفلسطينية 1979، تغطية الإسلام 1981، العالم والنص والناقد 1983، بعد السماء الأخيرة 1986، الثقافة والإمبريالية 1993 صور المثقف 1994، أوسلو 2 سلام بلا أرض 1995، خارج المكان 1999، تأملات حول المنفى 2000، الأنسنية والنقد الديمقراطي 2004، هذا الأخير نشر بعد وفاته.

كان له توجه سياسي أيضا ومثل القضية الفلسطينية العادلة في الخارج، من خلال عضويته في المجلس الوطني الفلسطيني (البرلمان الفلسطيني في الخارج)، عُرف بدفاعه الدائم عن المستضعفين في العالم، انتقد بشدة "كارل ماركس" كونه برر احتلال فرنسا للجزائر، كما اعتبره سلاحا من سلاح الصهيونية في العالم، آمن إ سعيد بنظرية المؤامرة على الشرق والإسلام والعرب من قبل الحركة الصهيونية، تعرض للعديد من المضايقات من قبل الصهاينة في أمريكا، حيث أحرقوا مكتبته وهددوه بالقتل.

كان إ سعيد محاضر متمرس يحضر له العديد من الأساتذة والطلبة حتى من خارج جامعته التي يُدرس بها، كما عُرف بجرأته وصراحته في النقد، أدرك إدوارد سعيد مخاطر التطبيع مع الكيان الصهيوني فدخل في خلاف مع "ياسر عرفات" عقب توقيع اتفاقية أوسلو 1993.