مجلة التربية للعلوم الانسانية

مجلة علمية فصلية محكّمة، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة الموصل

منهجية إدوارد سعيد في النقد الثقافي

علي رافع يونس [1] **إبراهيم جنداري جمعة** [2]

كلية التربية للبنات– جامعة الموصل [1]

كلية التربية للعلوم الإنسانية – جامعة الموصل [2]

معلومات الارشفة

تاريخ الاستلام : 2025/4/15

تاريخ النشر : 2026/1/20

الكلمات المفتاحية :

الاستشراق–ادوارد–نقد–ثقافي–الكولونيالية

معلومات الاتصال

علي رافع

ali.raffe@uomosul.edu.iq

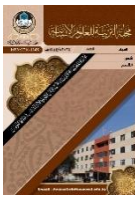
الملخص

ينهض البحث من عتبة عنوانه على البحث عن المنهجية والمقولات التي ينطلق منها أو التي صاغها إدوارد سعيد في دراسته للخطاب النقدي الغربي تجاه الآخر، وخاصة الآخر العربي وما حمله هذا الخطاب من نظرة تجاه التراث العربي والذات العربية والشرق أوسطية بصورة عامة. ونعتقد أنّ مشروع إدوارد سعيد هو البداية الحقيقية للنقد الثقافي داخل المشروع الثقافي العربي، ونجد أنّ هذا المشروع قد قدم صورة واضحة محددة ذات العمق التاريخي التراثي الغربي الذي يمكن من خلاله استشراف النظرة المستقبلية الغربية تجاه الآخر سواء كان هذا الآخر عربيًا أم غيره، ولكن ما يهمنا هو العربي بذاته. لذا نجد أنّ من الأهم وأبرز الأدوات التي استعملها سعيد هي: الكولونيالية وما بعدها، والدنيوية والطباقية. بمجمل هذه الأدوات تكون خريطة الطريق النقدية لسعيد واضحة في فهم النظرة الغربية والثقافة الغربية تجاه الآخر العربي وأدبه

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



Edward Said's Methodology in Cultural Criticism

Ali Rafea Younis [1] **Ibrahim Jundari Jum'a** [2]
College of Education for Women / University of Mosul [1]
College of Education for Humanities / University of Mosul [2]

Article information

Received : 2025/4/15
Published 2026/1/20

Keywords:
Orientalism - Edward - Criticism - Cultural - Colonialism

Correspondence:
Ali Rafea
ali.raffe@uomosul.edu.iq

Abstract

This study originates from its very title, seeking to explore the methodology and concepts that Edward Said employed or formulated in his examination of Western critical discourse toward the "Other"—particularly the Arab Other—and the perspectives this discourse carried regarding Arab heritage, Arab identity, and the Middle Eastern context more broadly. We argue that Edward Said's project represents the genuine beginning of cultural criticism within the Arab cultural sphere. His work provides a clear and well-defined vision grounded in the historical and Western intellectual heritage, from which one can anticipate future Western perspectives toward the Other, whether Arab or otherwise. What concerns us most, however, is the Arab subject itself. Among Said's most significant and prominent critical tools are colonialism and postcolonialism, secular criticism, and contrapuntal reading. Collectively, these tools constitute Said's critical roadmap for understanding Western thought and culture in their engagement with the Arab Other and its literature

DOI: **********,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

المبحث الأول

الكولونيالية وما بعدها

أولاً : الكولونيالية **Colonialism:**

إن نظريتي الكولونيالية وما بعد الكولونيالية تُعدُّ من أهم النظريات التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة، فهي تعبّر عن مرحلة الاستعمار وما بعده متمثّلة بالقوى الناعمة والسيطرة غير المباشرة، وتفسير الاستعمار بطريقة غير مباشرة.

تشير الكلمة على السيطرة الجغرافية وأخذ حقوق الآخر كما يشير الاشتقاق من كلمة "كولونيا Colonia" وهي "مزرعة أو مستعمرة، وأشارت إلى الرومانيين الذين استقروا في أراضٍ أخرى"(لومبا،17،2007). أمّا Bill Ashcroft يرى أنّ المصطلح مهم في تصوير "الاستغلال الثقافي الذي تنامى بالتزامن مع التوسع الاوربي خلال القرون الأربعة الفائتة"(إشكروفت وآخرون،2010، 105). فهو سيطرة جغرافية وتكوين استيطاني على أراضٍ بعيدة ونائية، فهي غرس لجسم حضاري غريب (المُستعمر) في أرض (المُستَعمَر) بدوافع قومية بأدوات القوة العسكرية. وعربياً تكون الكولونيالية مرادفة لكلمة "الاستعمار أو الاستعمارية وهي نزوع الدول الكبيرة لفرض سلطانها وإرادتها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بهذه السيطرة بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية"(عبدالكافي،39،2005). ومحاولة تغيير الهوية واستغلال الثروات الطبيعية. أمّا في مراكز التفكير الغربي والأكاديمي فالكولونيالية أصبح لها أداة للتنفيذ ولغة لشرعنتها وتخصيصها، وهي التوسّع الامبريالي لأوروبا في باقي أنحاء العالم أثناء الاربعمائة سنة الأخيرة. وخلالها كان للمركز المهيمن علاقة سيطرة ونفوذ على الهامش أو على المستعمرات، ومن ما سبق من تعريف فقد أشار في طياته إلى التقسيم الماركسيّ للمجتمع وإلى نظام الطبقات. فيرى ادوارد سعيد أنّها ايديولوجيا متجذرة في سياسة الحكم والسياسة الخارجية لبلاد ما وراء البحار، فهي " فكرة لحكم بلدان ما وراء البحار إلى أراضي نائية أبعد من الأقاليم المتاحة"(سعيد،68،2014). وذلك عندما ركّز حديثه على الامبراطوريات الثلاثة، الفرنسية والبريطانية والأمريكية، التي تتميّز بتماسكها الفريد ومركزية ثقافتها. فالتداخل واضح وبيّن بين مصطلحي (الكولونيالية/الاستعمار) و(الامبريالية)؛ لكن ادوارد سعيد فرّق بينهما، فـ "تعني الامبريالية كما تستخدم الكلمة هنا الممارسة والنظرية ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر بحكم بقعة من الأرض قصية، أما الاستعمار (Colonialisme) والذي هو دائماً من عقابيل الامبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع من الأرض قصية، إنّ الإمبراطورية هي علاقة، رسمية أو غير رسمية، تتحكم فيها دولة ما بالسيادة السياسية الفعّالة لمجتمع سياسي آخر، ويمكن تحقيق هذه العلاقة بالقوة أو التعاون السياسي، أو بالنفعية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، أما الإمبراطورية هي العملية والسياسية اللّتان بهما يتمّ تأسيس الإمبراطورية أو إدامتها والحفاظ عليها"(سعيد،2014، 80). وهذا ما أشرنا إليه في بداية حديثنا عن الامبريالية بأنّ الاستعمار ما هو إلاّ الجانب العملي منها الذي يقيم المستوطنات على أراضي الغير. أما الامبريالية فهي

الشقّ النظري الذي يرسم السياسة المتبعة في الاستيلاء على البلدان. وبذلك تجعل المركز والهامش، ف "التفكير بالإمبريالية والإمبريالية الجديدة ظاهرة نشأت في المدينة، وهي عملية تؤدّي إلى الهيمنة والسيطرة، ونتيجة لذلك أو ما يحصل في المستعمرات نتيجة للسيطرة الامبريالية، هو الاستعمار أو الاستعمار الجديد إذا البلد الامبريالي هو "الحاضرة" التي تتدفق منها القوة، والمستعمرة أو المستعمرة الجديدة هي المكان الذي تخترقه وتسيطر عليه. ويمكن للإمبريالية العمل دون مستعمرات رسمية لكن الاستعمار لا يستطيع ذلك"(لومبا،2007، 22). غالبًا ما يُعدُّ إدوارد سعيد مؤسّساً للخطاب الكولونيالي من خلال مؤلفه (الاستشراق)، فالخطاب يعتمد في تفكيكه على الرغبة والسّلطة. فالخطاب يتجّه نحو الأهداف المرسومة له وتتمّ ضمن تكامل تنظيمي مؤسساتي. يقول: "في اعتقادي أنه من دون مفهوم الخطاب لا يستطيع المرء أن يفهم الحقل المنظم تنظيماً هائلاً الذي استطاعت أوروبا بواسطته أن تديره، بل وتنتج الشرق سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وايديولوجياً وعلمياً خيالياً أثناء عثرة ما بعد التنوير"(الرويلي والبازعي،2002، 156-157). فهو هدف تعبوي وسياسي يقدم خدمة للسياسات الامبريالية المهيمنة على البلدان الشرقية عموماً والعربية تحديداً.

ويضرب ادوارد سعيد لنا مثلاً بالمستشرق الانجليزي ادوارد لين (Edward Line) البريطاني المولد، فقد سافر إلى مصر بغية العلاج والدراسة وأنجز مؤلّفه بعنوان (مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم) "بعد أن دوّن عدداً من الملحوظات حول مصر الحديثة، شجعه على انتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكّانها، احدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة. وهكذا تحوّل عمله من مجموعة الملحوظات المتفرقة دون ضابط إلى وثيقة للمعرفة المفيدة، معرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي"(سعيد،2003، 175). يرى سعيد أنّ (لين) نجح في عملية إغراق ودمج نفسه بين السكان الاصليين، حيث اندمج مع نمط العيش ومع البيئة العربية والاسلامية، بمعتقداتها وديانتها حتى إنه كان يضمّن كلامه بمفردات من القرآن الكريم، الا أنه "كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية أصلاً عليه، وهكذا فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك، فإن جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السّرية قوة أن يكتسب ويمتلك ويعلّق على كلّ ما يحيط به من حيث هو راوية هو العارض والمعروض معاً، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة ومظهراً شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الصحبة (أو ما يبدو كذلك)، والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة"(سعيد،2003، 176). ثم ذهب فوكو (Michel Foucault) إلى أنّ الخطاب والذي جعله يخرج خارج النطاق الأدبي، لا يكون بالضرورة صادراً عن فرد بل قد يكون صادراً عن مؤسسة، وفترة تاريخية زمنية وتخصص علميّ معرفيّ، "ان انتاج الخطاب في كل مجتمع هو في نفس الوقت إنتاج مراقب ومنتقى ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها الحد من سلطته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة"(فوكو،(د.ت)،4). ولتجربة ميشيل فوكو مع الخطاب تجربة ثرية، فقد أشار إلى مجموعة من الاجراءات والآليات حتى يتمكن من تنفيذ هدفه ويمكن اجمالها بما يلي :

1- الإجراءات الخارجية: تتشكل هذه الاجراءات الخارجية من عمليات المنع والقسمة والرفض وإرادة المعرفة.

2- الإجراءات الداخلية: وهذه الاجراءات تكون من الداخل، أي من داخل الخطاب، بعد الحدث و (الصدفة)، وتشمل: التعليق والمؤلف والفرع المعرفي .

3- إجراءات الاستخدام والتوظيف : فهي تقليل من الذّوات المتكلمة، فلن يدخل أحد إلى نظام الخطاب بصورة مفتوحة وبنفس الدرجة وبنفس قابلية الاختراق وذلك بحسب الانفتاح والانغلاق. وهي بإجراءات ثلاث: جمعيات الخطاب أو جماعات الخطاب Societes de discours، المذاهب الدينية والسياسية والفلسفية Doctrinesp H.R.P.، والتملّك الاجتماعي للخطابات Appropriation Socialites discourse. وعملية تحرير الخطاب تخضع لمبدأ القلب، والانفصال أو عدم الاتصال والخصوصية والخارجية(بغورة،2002، 5-7). إنّ الخطاب يحرر العلاقة من المادي والايديولوجي ويكشف عن تلّك العلاقة من خلال التمويه اللفظي والاستخدام اللغوي المتقصّد للمغالطة، فالخطاب عند آنيا لومبا "كما تمت ممارسته يعني النصوص الأدبية وتمثيليات ثقافية أخرى بكلمات أخرى (...) كان يقصد به كشف العلاقات المتبادلة بين الايديولوجي والمادي بدلاً من تداعيهما إلى بعضهما"(لومبا،65،2007). وعند تحديدنا لفعّالية الخطاب نجده ممارسة عند آنيا لومبا، وشيء من الأشياء عند فوكو ضمن صراع في بنيات النص الأدبي وهدفه السيطرة على السلّطة، ففوكو يتحدث عن طرفين أساسيين يدور الخطاب حولهما وهما السلطة المسيطرة الفارضة للإرادة، والرغبة في فرض هذه الارادة من أجل الوصول إلى الهدف المرسوم ضمن المؤسسة. من خلال هذين الطرفين محورين أساسيين مشكلين للنقد الثقافي وهما الظاهر والخفي، المركز والهامش. ففترة الكولونيالية والتوسعات الإمبريالية والهيمنة وليست سياسية أو اقتصادية فقط؛ بل تشمل كل الفروع المعرفية العلمية التخصصي ولعلّ في مقدمتها يأتي الأدب. فالخطاب الكولونيالي عند اشكروفت "هو مركب العلامات والرموز والممارسات الذي ينظم الوجود الاجتماعي داخل العلاقات الكولونيالية"(شكروفت وآخرون،2010، 101). فهو تنظيم للعلاقة الاجتماعية بين المستعمِر والمستعمَر على أساس الاختلاف الاجتماعي والايديولوجي، ويُظهر أدقّ تعابير الامبريالية وأفكار الهيمنة والسيطرة الاوروبية خاصة على ما ظهر في المستعمرات الافريقية والشرق آسيوية. فالمعرفة والسلطة تربطهما علاقة تآصر.

ثانيًا: ما بعد الكولونيالية **Post Colonial Theory**:

وتعني فترة ما بعد زوال الاستعمار وما ظهر بعدها من آداب، تعيد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعمَر، مستخدمة طرقاً جديدة في التحليل الثقافي، أسست على يد الثالوث المقدّس لنظرية ما بعد الكولونيالية كما يدعوهم روبرت يانغ وهم كلٌّ من (ادوارد سعيد وهومي بابا وغاياتري)، والكتاب الأساس لهذه النظرية وخاصة في العالم العربي هو كتاب (الاستشراق) لمؤلّفه إدوارد سعيد. بدأت هذه النظرية مع فرانز فانون Frantz Fanon (1925-1961م)، و جورج لا مينج George Lamming (1962م)، و ألبير ميمي Albert Memmi (1920م).

إنّ مصطلح (الما بعد) هو من المصطلحات الغامضة وقد شكّل قضية لوحدها في الفكر النقدي الغربي، وبطبيعة الحال انتقلت إلى الفكر العربي وقد سُميت بـ (الما بعديات)، واينما أضيفت (الما بعد) بغموضها سحبت ذلك الغموض إلى ما أضيفت إليه. فينظر إلى حقل الدراسات المسمّى بـ "النظرية الما بعد الكولونيالية" أو "الدّراسات ما بعد الكولونيالية" على أنّه جزء من حقل النظرية الثقافية أو الدّراسات الثقافية، شاملًا لفروع عدّة معتمداً على الأنثروبولوجيا والاجتماع والجنوسة والإثنية والنقد الأدبي والتاريخ، والتحليل النفسي، وعلم السياسة، والفلسفة في فحص النصوص والممارسة الثقافية بمختلف أشكالها وتعدّد أنواعها. وبذلك تعددت تعاريفها شأنها شأن أغلب المصطلحات الما بعدوية وذلك بحسب تقرير ميدان عملها، فنجد أنّها "دراسة لمستعمراتِ أوروبا السابقة منذ استقلالها؛ أيّ كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلبت عليه خلال الاستقلال وهنا تشير الصفة "ما بعد الكولونيالية" إلى ثقافات ما بعد نهاية الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطّيها هي تقريباً النصف الثاني من القرن العشرين"(عتيق،2018، 2–7). فما بعد الكولونيالية ظهرت وانتشرت في ظلِّ انهيار امبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينات وخمسينات وستينات القرن العشرين، فهي دراسات ثقافية مناهضة لفترة زهو تلك الإمبراطوريات. ومنهم عرّفها بأنها "دراسة مستعمرات أوروبا منذ استعمارها، أي الكيفية التي استجابت بها لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه منذ بداية الكولونيالية. وتشير الصفة "ما بعد الكولونيالية" إلى ثقافات ما بعد الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطّيها هي تقريباً الفترة الحديثة، بدءاً من القرن السادس عشر"(عتيق،2018، 2–7). وفي هذا التعريف هو تحديد آخر لمرحلة ما بعد الكولونيالية التي تبدأ من القرن السادس عشر، أي منذ بداية اللحظة الكولونيالية وما يتبعها. كل ما سبق يضع ما بعد الكولونيالية ضمن إطار ومستوى زمنيّ ويحدد فاعلية النظرية ضمن هذين العاملين، لكن هناك من جعلها تتجاوز هذين العاملين إلى أطر معرفية أوسع تجعل منها أكثر فاعلية وتفسيرا، فعرفوها بأنها "طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافة والتحولات النفسية الاجتماعية التي تحدثُها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللّغوي. وهي لا تحاول أن تفسر كلّ الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على الظاهرة الواحدة المهملة، السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى"(روبنسون،2005، 31). فمبدأ القوة هو الظاهر والطاغي في هذا التعريف وسياسات الهيمنة هي الفاعلة، من خلال هيمنة وسيطرة ثقافة على أخرى وأي ثقافة لم تخض هذا الصراع . فرهن الما بعد الكولونيالية بفترة زمنية تاريخية تتعلق بزوال الاستعمار وما بعده يعدُّ من السذاجة بمكان كما عبرت عن ذلك كل من "هيلين جيلبرت" و "جوان تومكينز" بقولهما "لا يعبر مفهوم ما بعد الكولونيالية، وتناوئ كل من الخطابات الكولونيالية وبنيات القوة والتراتبيات الاجتماعية، إن الاستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من الدوائر السياسية ويتجاوز مجرد الاحتفال بالاستقلال"(جيلبرت وتومكينز ،(د.ت)،3). إنّ الاستعمار لم يعد يؤمن بالقوة المباشرة العسكرية التي كان يمارسها في فترة الكولونيالية على الشعوب المستعمَرة، فتحول إلى القوة غير المباشرة الناعمة، وبذلك فقد أصبحت "ما بعد الكولونيالية" تُعرف

بـ "الدراسات التي تبحث في العلاقات الثقافية بين الغرب بوصفه مستعمِراً، وما يقع خارج الغرب من دول وقعت تحت وطأة الاستعمار، مع ما تتضمنه تلك الدراسات من تحليل للنصوص الأدبية وغيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية"(الرويلي والبازعي،2002، 33). فيمتدُّ تأثيرها على الدين واللغة والفكر والفنّ وعلى الموروث الثقافي والديني والشعبي. وقد حددها "ألان لوسون" على أنها "حركة تاريخية وتحليلية ذات باعث سياسي يتصارع مع الكولونيالية ويقاومها بهدف إبطالها على المستويات المادية، والتاريخية، والفكرية، والثقافية، والسياسية، والتعليمية، والنصية"(راغب،2003، 549). فهي مقاومة شعبية ثقافية ضد كل ما هو كولونيالي. ومما سبق تظهر لنا أبرز خصائص النص الما بعد كولونيالي متمثلة بـ:

1. إنّ اللغة المستخدمة في هذا النص تعتبر هجينة باعتبارها غير نقية لما داخلها من مفردات ومعانٍ دخيلة على اللغة الأصلية وكل ذلك تم بفعل قوة الهيمنة على الثقافة المستعمَرة.

2. إنّ الدول التي تحررت من الكولونيالية المباشرة ظهرت في أغلبها دعوات إلى الاتجاه نحو اللغة المحلية (لهجة) كتابة وثقافة، كما حصل ذلك في الهند وافريقيا، وحتى على مستوى العالم العربي كما نجد في لبنان عندما سخرت وسائل الاعلام كأبرز أداة للنشر في المجتمع والتثقيف على ذلك . وكذلك بالنسبة لأدب منطقة الكاريبي حيث عانى هذا الأدب الذي يحاول التحرر من هيمنة المؤسسة الأدبية البريطانية عانى من عدم التسليط الضوء على الأعمال الأدبية الكاريبية (البار،2015، 16-17).

3. إن النقد "ما بعد الكولونيالي" في الكتابة يقوم بالشك بكل ما تقدمه النظرية الاوروبية من أساليب ولغة وفكر ونظم معرفية واضعة إياها في مساءلة دقيقة "لأن الاستعمار الأوروبي في دفعه العالم الكولونيالي إلى هوامش تجربة المركز، قد دفع الوعي إلى أبعد من الحد، الذي يمكن فيه قبول المركزية الأوروبية الأحادية في كل مجالات الفكر دون مساءلة، التي أفلحت في البداية في تهميش العالم الكولونيالي، قد انقلبت على نفسها وراحت تدفع هذا العالم إلى مواقع يمكن النظر منه إلى كل تجربة على أنها غير متمركزة"(البار،2015، 17).

4. إنّ هدف "ما بعد الكولونيالية" الأساسي هو تقويض القوة المركزية الغربية والاوروبية بالتحديد، ولعلّ أبرز ما خلق القوة التي لا تضاهى لدى الشعوب المستعمَرة هو التهميش الذي تعرضت له تلك الشعوب.

فتركّزت النظرية على مرتكزات ومبادئ ومن أبرزها كانت تقسيم العالم إلى شرق وغرب، التي حاول البعض جعلها علاقة تنافر وصراع كـ "صاموئيل هنيتغتون" في كتابه "صدام الحضارات"، والذي قابله ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" بأن العلاقة علاقة تكامل وحوار. كما نجد أن المبدأ الثاني الذي قامت عليه نظرية "ما بعد الكولونيالية" هو تفكيك الخطاب الاستعماري، وتهدف من خلال ذلك إلى فضح الخطاب الاستعماري وكشفه وفضحه معتمدين على آليات التفكيك التي حددها "جاك ديريدا". فعلاقة الأنا بالآخر تبرز من ضمن تلك المرتكزات والمبادئ، فالآخر في أبسط صوره هو مثيل أو نقيض "الذات" أو "الأنا"؛ وقد ساد كمصطلح في دراسات الخطاب، سواء لاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعماري وكل ما يستثمر أطروحاتها مثل النقد النسوي والدراسات الثقافية والاستشراق. وقد شاع مصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند "جاك لاكان" و"جان بول

سارتر" و"ميشيل فوكو" و"إيمانويل ليفيناس" وغيرهم. ورغم سيولة المصطلح وصعوبة بلورة معالمه بوضوح، إلاّ أنّه "تصنيف" استبعادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيماً اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، ولهذا فهو مفهوم مهم في آليات الأيديولوجيا، ولعلّ سمة "الآخر" المائزة هي تجسيده ليس فقط كل ما هو غريب "غير مألوف" أو ما هو "غيري" بالنسبة للذّات أو الثقافة ككلّ، بل أيضاً كل ما يُهدد الوحدة والصفاء . وبهذه الخصائص امتدّ مفهوم "الغيرية" هذا إلى فضاءات مختلفة، مثل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهراتية، وآليات تحليل الخطاب الاستعماري والتحديق ونظرية الفيلم، والنقد النسوي والدّراسات الثقافية، ومصادر السيادة والهيمنة سواء كانت الهيمنة على موضوع لغوي أو موضوع مفهوماتي(الرويلي والبازعي،21،2002؛ خليل،(د.ت)،9). فالآخر هو ما كان غير الذات الفاعلة فيكون باللون والعرق فقد لا يكون "الأجنبي عن أمتنا أو فصيلنا البشري، وانما يغدو ذلك الإنسان الموسوم بالبياض لكنه لا يخرج عن نطاق الأمة التي تنتمي اليها الباحثة الزنجية انتماء فعلياً واقعياً . وهكذا تصبح "صور الآخر" مبحثاً نقدياً تتصارع داخله سمات البياض، لكنه ليس صراعاً مطلقاً وإنما هو مشروط بكون طرفيه ينتميان إلى واقع راهن واحد يتمثّل في المجتمع الأمريكي، اضافة إلى كونه صراعاً روائياً وليس شخصياً أو شعرياً أو سياسياً"(موريسون،2009، 6). أما فوكو يرى "الآخر" بما يقابله من "الذات"، فلا ذات دون آخر والعكس صحيح، ويعود فوكو بنا إلى التاريخ ويحدد وجود الآخر منذ زمن الإغريق في ثقافتهم وكذلك يحدد وجوده بالثقافة الرومانية والفيتاغورية والكلبية، وكذلك في المراسلات الخاصة، ثم في النظام المسيحي وفي السلطة الرعوية، وبالآخر تتأكد فاعلية الذّات، فهو نظام ثنائي "إنّ قول الحقيقة، عن الذّات موجود في الثقافة الإغريقية قبل المسيحية، فقد كان ممارسة ثنائية"(فوكو،2015، 83). فالآخر عند لاكان يُقسم إلى الحدّ الأكبر المُمثّل بالأب صاحب السلطة والسيطرة والتحكّم، والحدّ الأصغر وهو النفس والذّات، و يعطي مثالاً على ذلك رؤية الطفل نفسه أمام المرآة ؛ فلهذا الحدّ له من الأهمية ماله في تحديد معالم هوية الذّات (Subject) "وفي نظرية ما بعد الكولونيالية، يمكن أن يشير هذا المصطلح إلى الآخرين والمستعمَرين المهمّشين بسبب الخطاب الإمبريالي، والمحدّدين باختلافهم عن المركز، والذين قد يُصبحون مُرتكز السيادة المنتظرة لدى "الأنا" الإمبريالي"(إشكروفت وآخرون،2010، 263). وللآخر صناعة (Othering) مصطلح صاغته جاياترى سبيفاك مشيرة إلى العملية التي من خلالها يُصنع الآخر ويوجد على خارطة الدراسات الثقافية، من خلال مقابلة الخطاب الامبريالي الحد الأصغر والرغبة والقوة المتمثلة بالحد الأكبر سواء كان الأب أو الام مشكلة ما يُدعى بالإمبراطورية، الا أن سبيفاك ظلت ملتزمة بتعريف لاكان للآخر من خلال استخدامها للأسر التي صاغها لاكان في تعريفه للآخر، فصناعة الآخر "صناعة ديالكتيكية لأن الآخر (Other) المستعمر ينشأ في نفس الوقت الذي يتم فيه انتاج الآخرين المستعمَرين، بالنسبة له، كأتباع"(إشكروفت وآخرون،2010، 265). وما يدخل في صناعة الآخر أيضاً ما ذهب اليه "كولي" في قوله: "إن الذات أو الأنا هي مركز شخصيتنا، وأنها لا تنمو ولا تفصح عن قدراتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور بالأنا لدينا لا يبرز دون أن يكون مصحوباً بذوات الآخرين"، أما "ميد"، فقد قام بمعالجاتٍ موسعة لفكرة الذات الجماعية، وهو يرى أنّ الذّات لدى أي فرد تتطور كنتيجة علاقة هذا الفرد بالعمليات والنشاطات والخبرات الاجتماعية من جهة،

والأفراد من جهات أخرى"(بعلي،2012، 230). كما أن من المرتكزات أيضاً هو مواجهة الغرب السياسية، من خلال محاربة الاستعلاء والهيمنة الغربية الداعية إلى مركزيتها وتهميش الآخرين. وهذا الذي سيخلق وعياً وطنياً ما سيخلق تماسكاً داخلياً يقوي من جبهة المجتمع، وبذلك سيخلق روّاداً مثقفين يرفضون تلّك المركزية والسيطرة والتهميش المفروض عليه فيلتحقون في ما بعد الكولونيالية. وبالمقابل سيشكل ردّات فعلٍ من قبل الامبريالية للمحافظة على مكتسباتها الكولونيالية ما سيجبرها إلى إبعاد المثقفين إلى خارج بلدانهم بشكل مباشرٍ أو غير مباشراً من خلال قواها الناعمة، فيشكل غربة المنفى ولعل أبرزهم كان إدوارد سعيد في كتابه "صور المثقف" فالمنفى هو صورة من صور جعل المثقف هامشياً على الدّوام كما أشار إلى ذلك إدوارد سعيد في كتابه السابق الذكر. ولعلّ من أهم الأدوار التي تُفرض على المثقف المغترب أن يؤدّيها هو استعادة الذّات وهي عملية نفسية تشترك فيها كل القيم والقناعات والسير الذّاتية "لا يخلو التدبير للذّات في الشرطي ما بعد الكولونيالي من سيرة ذاتية ولا تخلو أية سيرة ما بعد الكولونيالية من "تحليل نفسي" لذلك الشرط وإذا كانت السيرة الذاتية للمفكر والناقد هي اسلوب في استعادة الذّات المفكرة لذاتها اللامفكرة فإن استعادة ادوارد سعيد لذاته هي استعادة الأمريكي لذلك الطفل الفلسطيني، اسلوب في استعادة الغرب للشرق، ضمن منظور مضاد للاستشراق...ضرب من نقاهة المنفى"(البار،2015، 19). إننا نجد أصواتاً ما زالت تنادي بالفرق بين الشرق والغرب، كما يرد في أبيات للشاعر الانجليزي "كبلنغ"، الذي يقول:(الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب ولن يلتقيا) فهو يقف موقف الضد من رأي الكاتبة "فراستارك"، صاحبة الكتاب الذي بعنوانه بان مغزاه (الشرق هو الغرب) متبعة صدى قول "جوته"، عندما أنشد قائلاً:(من يعرف نفسه والآخرين، يعترف هنا أيضاً أنّ الشرق والغرب، لا يمكن بعد أن يفترقا). فالشرق والغرب لم يعدّ يفرق بينهما جغرافياً بل هما إيديولوجيا زئبقية غير مستقرة متبنية أدوات العولمة والكوكبية والنظام العالمي الجديد. وعلى أساس ذلك تشكلت لدينا جدليات الصورة بين الأنا والآخر، وجدلية الحضور والغياب، وجدلية الجلاء والتخفي، وجدلية حضور الأنا عند الآخر، والحضور عند الأنا والآخر، سواء كان بصورة ايجابية أم سلبية(بعلي،2012، 231). إنّ ادوارد سعيد يعدّ أول من تكلم في نظرية الما بعد كولونيالية، وهو أول من فتح هذا الحقل المعرفي في العالم العربي من خلال مؤلفاته في "الاستشراق"(1978م) وكان قد سبقه بثلاث سنوات بكتاب "البدايات"(1975م) وأيضاً كتاب "العالم والنص والناقد"(1983م) ومما كتبه في التدرج في مرحلة ما بعد الكولونيالية "الثقافة والامبريالية"(1993م). فهو لم يؤمن بتفكيكية جاك ديريدا بل مال إلى فلسفة ميشيل فوكو فهو يتضمن "اهتماماً أكبر بالكشف عن البنيات السلطوية التي تعمل في النصوص الأدبية أكثر من فضح عدم اتساقها البلاغي أو تصويرها النصي"(الفونسو،2017، 410). إنّ ادوارد سعيد كان قد بلور مفهوم "ما بعد الكولونيالية" في كتابه "الاستشراق" الذي وضع الشرق وكل ما في الشرق تحت المنظار وعلى بساط البحث والتقصي والمحاكمة، وهدفه من ذلك مراجعة كل ما هو شرقي واصدار الاحكام والشرح والتفسير. فالاستشراق هو بمعنى من المعاني أداة من أدوات الغرب في فرض السيطرة والهيمنة على كل ما هو شرقي، سواء أكان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فهو تابع لمؤسسة تفرض هيمنتها وتنفذ اهدافها، وهو بنفس الوقت لقاء مع الآخر. ويوصف كتاب "الاستشراق" بأنه أول عمل مهد السبيل وفتح الطريق أمام الباحثين فقد ركّز على فحص الخطاب الغربي وأشكاله

الخطابية. إن ادوارد سعيد يعرف الاستشراق بأنه "مؤسسة تتعامل مع الشرق من خلال العبارات والرؤى السلطوية ووجهات النظر والأوصاف التي تقوم بها، ومن خلال المعرفة الاستشراقية، والأساس المنطقي للاحتلال الكولونيالي والإدارة التي توفرها"(هاروت،2011، 102-103). فهو المقدمة لتفكيك المركزية الغربية بحسب فلسفة ميشيل فوكو والتمييز بين المعرفة والسلطة والفرق بينهما والتفريق بين ما هو فردي وشخصي وما هو تفكير ووعي نقدي. إنّ إدوارد سعيد يرى في كتابه "الثقافة والإمبريالية" أنّ النقّاد كانوا يعتقدون أنّ مقاومة الهيمنة الامبريالية غير موجودة أو غير متوفرة في داخل نفوس الشعوب التي تعرضت إلى الاستعمار، كما أنّ ادوارد سعيد قد وضع نصب عينيه حتى قبل أن يخوض غمار مشروعه النقدي الثقافي أن اللّوم والقاء التبعات على الآخر مشروع فاشل من أساسه ولا يُفضي إلى أي نتيجة يمكن أن ترتجى في مقاومة تيار الهيمنة الامبريالية، لهذا فقد فكّك أولى هذه الأسس التي قامت عليها نظرة المركزية الغربية من أنّهم يصدرون معرفة معينة ويُشيعونها بفعل عامل السلطة المُسيطر عليها من قبلهم، حتى تقرّ هذه المعرفة المغلوطة وتحويلها إلى معرفة أساسية وحقيقة لا يُمكن النقاش حولها، فهو يرى –سعيد–"إنّ الطريقة التي يُمثّل وفقها الإسلام والعرب وفلسطين تشير بعمق إلى سلطة ثقافة مهيمنة لتبني العالم بطريقة خاصة تحت ذريعة –معرفته–"(إشكروفت وأهلواليا،19،2002). إنّ مؤلَّف "العالم والنص والناقد" كان بمثابة المفتاح الذي فُتح به أبواب مؤلَّفه "الاستشراق" الذي بسببه تمكّنا من قراءة "الاستشراق" بصورة أعمق وأدق. فمصطلح "الاستشراق" له معانٍ مختلفة بحسب الرقعة الجغرافية المُستخدم فيها، فالشرق الأقصى يُطلقه الأمريكيون على اليابان والصين، بينما الاوربيين الغربين وخصوصاً في بريطانيا وفرنسا فلهم تصور آخر عن "الشرق".

فنجد أنّ مؤلفات سعيد كانت متسقة، لكن هناك من جعلها في بعض المرات اتساقات غامضة، ويعود ذلك إلى الدور الذي لعبته ما بعد البنيوية متمثّلة بالتحليل النصي والذي قابلها سعيد بالرفض، ثم جاء "الاستشراق" بذلك الحضور الطاغي جعل منه ناقداً ثقافياً. إنّ إدوارد سعيد قد سعى إلى تفكيك المعرفة الامبريالية المهيمنة وتفكيك المركزية الغربية فهو يشير إلى اؤلى مهمات المثقف ان يكون "لديه القدرة الكبيرة على تمزيق الادعاءات "الثقافية"؛ لأنها مظالم اجتماعية وسياسية"(إشكروفت وأهلواليا،62،2002). إنّ إدوارد سعيد يسعى إلى تطوير وتعديل الوعي النقدي ولا يكتفي برفض الخطاب الامبريالي فهذا الوعي يُعتبر الأداة الفعّالة المستخدمة في تحرير النفس من ثقافة الهيمنة. إنّ أكثر الأجناس الأدبية ظهوراً وتمثّلاً في النظرية الكولونيالية وما بعدها نجدها في فنّ الرواية والتي أول ما أنجزت كانت متجهة نحو طبقة ومجتمع معين وهو المجتمع البرجوازي، وقد انتشر هذا الفنّ وتوجّه إلى المركزية الانكليزية رغم أنّ فرنسا كانت تملك مؤسسة فكرية عالية المستوى، إلا أنّ الرواية الإنكليزية قد هيمنت على الامبراطورية في القرن التاسع عشر وهو أمر واضح جلي من الناحية العملية عند النظر في النتاج الروائي في الامبراطورية البريطانية في تلّك الفترة وقد استخدمت كوسيلة وأداة هيمنة. رسّخت وثبتت لنتائج مهمّة، منها:

1- ثمة استمرارية عضوية غير اعتيادية بين السرديات المبكرة المتعلّقة بالكتابة عن الإمبراطورية على نحو غير صريح وبين تلّك المتأخرة التي تكتب عنها بوضوح.

2- تشترك الرّوايات وتُسهم وتساعد في تعزيز المفاهيم والمواقف حول انكلترا والعالم. بمعية افتراض للمركزية وأحياناً لشمولية القيم الانكليزية والمواقف تتماشى ووجهة نظر غير متذبذبة عن المقاطعات في ما وراء البحار.

3- كلّ الروائيين الإنكليز في منتصف القرن التاسع عشر وافقوا على وجهة نظر معولمة عن وصول السلطة البريطانية إلى ما وراء البحار الشاسعة. انحاز الروائيون للتمسك بالسلطة والامتياز بالخارج مع التمسّك بسلطة مشابهة بالداخل.

4- هذا البناء الذي يربط الروايات الواحدة بالأخرى ليس له وجود خارج الروايات. إنه ليس سياسة أو ما بعد الخطاب دُرس بأية طريقة شكلية، بل بنية للاتجاه الفكري والمرجع الذي يجد له مرجعاً مادياً في روايات محدّدة(إشكروفت وأهلواليا،2002، 126-127). نخلص إلى أنّ الدّراسات الاستعمارية خلصت إلى انتاج نظرية جديدة في الادب واللغة، أضحت البديل عن الاستشراق/الخطاب الاستشراقي، تعاملت مع تعقيدات الكتابة الكولونيالية وما بعدها، ومصادر الثقافة المختلفة سواء منها ما كان معروفاً قبل المرحلة الكولونيالية وما بعدها وفي مختلف التقسيمات الثقافية الجديدة التي ظهرت. فهذه النظرية قامت على مبدأ الثقافة الأوروبية الخاصة القائمة أساساً على الكونية والهيمنة والسيطرة على الآخر ثقافياً وجغرافياً وسياسياً واقتصادياً. ولهذا جاءت ما بعد الكولونيالية التي حاولت الكشف عن تلك الممارسات الزائفة سواء كانت على مستوى الكتابة والأدب واللغة. إنّ العالم الاوروبي بكولونياليته التي مارسها على العالم دفع العالم إلى مركز وهامش، جعل من المركز هو القوة المسيطرة والمُهيمنة على الهامش ممارساً عليه كل أنواع الاقصائية؛ لكن ما بعد الكولونيالية دفعت بالاتجاه المعاكس، فدفعت الهامش إلى المركز وحولت الهامش إلى طاقة مبدعة ومُنتجة "وإذا ما كان الدافع تجاه التعدد واللاتمركز حاضراً على الدوام، في تاريخ الفكر الأوروبي، إلا أنّ وضعية المجتمعات والثقافات المهمّشة قد مكنتها من بلوغ ذلك على نحو مباشر وأشدّ قوة. ولعل أرفع ميزة تزيّن التابع حين ينهض، هي ألا يكتفي بتكرار صورة السيد وسيرته"(بعلي،2011، 289).

المبحث الثاني

الدنيوية والطباقية

أولاً: الدنيوية

من أهم الأدوات النقدية التي استخدمها إدوارد سعيد في ممارسته النقدية ثقافياً كان مصطلحي (الدنيوية والطباقية). إنّ مصطلح "الدنيوية" Secularism شابه مصطلح "العلمانية" عند الذين عرّفوا العلمانية أنّها تعني فصل الدين عن الدّولة. فالدنيوية "يُقصد به عدم المبالاة بالدّين أو الاعتبارات الدينية وهو مصطلح قريب من مصطلح العلمانية"(البار،2015، 41). بهذا المنظور تعني العلمانية، وهي "العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة، فهي ببساطة فصل الدين عن الدولة فصلاً تامّاً"(الكافي،2005، 301). مع أنّ إدوارد سعيد لم يذكر مصطلح (النقد العلماني) مطلقاً، لكن اختلاف الترجمات أطلقت هذا المصطلح على (النقد المدني).

إنّ من أكثر الظواهر التي ركزّ عليها إدوارد سعيد في مشروعه النقدي تركزت في تموضع النص وتفاعله مع العالم. "يرى سعيد أنّ ما بعد البنيويين يرفضون الدنيا عملياً ولا يسمحون بأيّ معنى للمادية الدنيوية للناس الذين يكتبون النصوص ويقرأونها بقطعهم احتمالية الفعل السياسي في نظرياتهم"(اشكروفت وأهلواليا،2002، 16-17). فما بعد البنيوية كأنما تلغي تفاعل النص مع المادة مع العالم، وهذا ما يرفضه فهو يشدّد على أنّ النص من العالم وللعالم ويجب أن يكون هناك تفاعل فيما بينهم ليعطينا مفتاحاً مهمّاً من مفاتيح أفكار نظريته في الاستشراق، فهو يؤمن بوجود نصوص مُهيمنة تسير بجانب الاستعمار، ونصوص من الهامش تقع ضمن نظرية ما بعد الكولونيالية. فهو ضد الخطاب الخاص المخصص الأكاديمي الذي يرى فيه تحالفاً مع الجمود الثقافي، ف "النقد الدنيوي" هو المفنّد والمُفكك لأي ارتباط يربط بين النص والجمود الثقافي، أو كدائرة مغلقة ضيقة لا يمكن للنص من التفاعل الا ضمنها. وهذا أيضاً يقع ضمن عمل المعرفة مع السلطة، وبهذا ستتقرر مدى انتشار وتفاعل النصوص مع العالم بحسب قوة تلّك السلّطة ومدى فاعليتها في موضوع الهيمنة والسيطرة، فهو نقد حرّ غير مكبّل بالأطر الفكرية المغلقة، فسعيد يشير إلى مشكلة التفاعل النصّي الشكلي والمحدد، واهتمام المتخصصين في هذا الجانب من النص واغفالهم الجانب الآخر المتعلّق بالتفاعل النصّي مع العالم وماديته. وإذا ما بقي النص على حالته الأولى فسيكون نصّاً "مصطنعاً ومستهلكاً لنفسه، مثالياً، مجوهراً، بدلاً من أن يبقى نوعاً خاصّاً من المادة الثقافية الذي يكمّل نفسه بالسببية والتواصل والمتانة والحضور الاجتماعي"(اشكروفت وأهلواليا،2002، 26).

وبنفس الوقت إنّ من يدقق النظر في مؤلّفات وأعمال إدوارد سعيد يجد أنّ الدنيوية متجسّدة من خلال تلك الأعمال ففيها نجد أعمالاً سياسية خالصة مكرّس أكثرها في قضية فلسطين إضافة إلى كونه عاملاً سياسياً فعّالاً في ميدان السياسة من خلال دخوله مجلس النواب الفلسطيني في بلده الأم فلسطين. وبنفس الوقت نجد أعمالاً أدبية تشير إلى أنّ إدوارد سعيد هو ناقد أدبي، ويمكن أن نزيد وصفاً ثالثاً لسعيد من خلال وضعه كناقد ومنظر ثقافي من خلال إخراجه النص من الأكاديمية المغلقة إلى مادية العالم وجعله متفاعلاً ومنتجاً يُؤثّر على حياة الناس ويتأثّر بهم فهو تحقيق للدنيوية. من خلال ما سبق سيتبين لنا لماذا لم يكن إدوارد سعيد ضمن الخطاب الكولونيالي وتمظهراته وكان في نظرية ما بعد الكولونيالية فبذلك يظهر الاتساق فيما يدعو اليه من وجوب وجود النقد الدنيوي.

إنّ إدوارد سعيد عندما أعطانا هذا المفتاح لفكّ شيفرات كتابه "الاستشراق" كان مقدّراً للحجم الذي تشكله المؤسسة المهيمنة على الهامش، لذلك فالدنيوية برأيه هي الموازنة بينهما ، فالدنيوية على هذا الأساس ستكون مصطلحاً "يضع الناقد على حدّ الشفرة بين النظام المؤسساتي الذي يدير فعل الناقد وبين الثقافة التي تتحدى فعل النقد في حيويته كحدث غير ممنهج، وسعيد يرى هنا أنّ على الناقد أن يُحوّل هذا التعارض بين النظام والثقافة إلى تجانس يخدم الفعل النقدي عبر استعداد الناقد لمساءلة الخطاب النقدي ذاته، مع انفتاحه على الأقليات المهمّشة من أجل احضارها إلى المتن الثقافي، مع كسر الحدود القومية والعرقية من أجل تحقيق خطاب عالمي إنساني ومن أجل تحرير الناقد من هيمنة الانتماءات العمياء عليه"(خليل،(د.ت)،307). إنّ هذه المهمة ستخلق اتساعاً كبيراً في العملية النقدية وما سينتج عنها من رأيٍ نقديّ. تعطي نقاطاً إيجابية للناقد على مستواه الشخصي وما سيقدمه من رؤية نقدية جديدة ومتجددة لمسألة محددة، فبما أنّ النقد للنص لن يكون محصوراً ضمن جدران النص بل سيكون في تجدد دائم من خلال ما سيدخل متنه من عناصر جديدة ستضيف للنص عمراً إضافياً بسبب تغير العالم وأحداثه وتجددها وتطورها سواء أكان كل ذلك سلبياً أو إيجابياً .

إنّ إخراج النص إلى حيّز العالم وماديته سيجعل منه ظرفياً يتغير بتغير العالم وأحداثه وتطوره وبهذا سيكون هناك بعدين متوازيين في النص هما البعد الجمالي الثقافي والبعد الظرفي للنص "لا بدّ من وضع الناقد والنص معاً في حالهما الفعلية من حيث وجود بعدين متجاورين هما البُعد الجمالي والثقافي من حيث أنّ الثقافي ظرفي بالضرورة البشرية والحياتية، وبما أنّ اللغة ظرفية مع ما يمتلكه من إمكان جمالي فإنّ النص ظرفي أيضاً، والناقد بما أنّه كائن بشري فهو ظرفي كذلك وهذا ما أدّى بسعيد لأن يُطور مقولة ريكور عن تجاور المخاطبة مع الظرف بأنّ طرح مصطلح (Worldness) ليدلّ على تمازج الجمالي بالظرفي وعلى دنيوية وواقعية النص وربما جاز لنا أن نقول (تاريخية النص) بالإحالة إلى (أرضنة النصوص وتنصيص التاريخ)"(خليل،(د.ت)،307). فهنا سيكون الناقد على حدّ الشيفرة، فهو بين الظرفية والسلّطة التي تحكم وتسيطر في تلك اللحظة، وبين النص وحريته التعبيرية وتحرره من الأفكار التي تفرضها السلطة عليه.

إنّ اسم النقد الدنيوي يوحي بثنائية أخرى وهو النقد الديني، فالأول سيكون عزل الدين عن الحياة وبالتالي هو عزل الدين عن النص الذي سيكون في قلب الحياة، أما الثنائية الثانية هي عكس الأولى وهي جعل النص في قلب الدين وعدم إحداث أي فصل أو عزل بين الدين والحياة. ولهذا يُطلق تسمية (النقد المدني) على (النقد الدنيوي)؛ لأنّ هذا النقد قد أصبح في قلب الحياة والثقافة والمدنية، وكل ذلك بدأ بسلسلة كانت بدايتها من خلال المصطلحات الثلاثة التي ذكرناها في البداية (الدنيوية) و(العلمانية) و(المدنية) وما أضفنا اليها من مصطلح (النقد الديني) وكل ذلك تمّ وفق نظرة سعيد لهذه المصطلحات والتي ستختلف حتماً عند الناقد عبدالوهاب المسيري الذي سيكون مدار بحثنا في الفصل الثالث.

فالدنيوية هي: "استراتيجية نقدية وثقافية مقاومة لتردّي الواقع ومقاومة للمركزية الغربية وما نتج عنها من حالة الاستقطاب الحاد بين الفكرة الغربية والفكرة الشرقية"(مقابلة وعشا،2002، 275). فإدوارد سعيد يرى أربعة أشكال يجب توفرها في الممارسة النقدية، وهي كالآتي:

1- النقد العملي: الذي نجده في مراجعة الكتب وفي الصحافة الأدبية.

2- التاريخ الأدبي الأكاديمي: وينحدر إلينا من الاختصاصات التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، كدراسة الأدب الكلاسيكي والفيلولوجيا وتاريخ الحضارة.

3- التقويم والتأويل من زاوية أدبية: فالتقويم هو الشيء الذي يمارسه ويعلّمه أساتذة الأدب في الجامعة. والمستفيدين منه هم من تعلّموا في الصف كيفية قراءة قصيدة، وكيفية الاستمتاع بالتعقيد الذي تنطوي عليه فكرة ميتافيزيقية، وكيفية تصورهم أنّ للأدب واللغة الرمزية سمات فريدة يستحيل تقليصها إلى موعظة أخلاقية أو سياسية بسيطة.

4- النظرية الأدبية: التي هي بمثابة مضمار جديد نسبياً، فهذه النظرية برزت كميدان لافت للنظر بالنسبة للبحث الأكاديمي والشعبي في الولايات المتحدة في وقت لاحق لبروزها في اوروبا: كوالتر بينيامين وجورج لوكاش، مثلاً، قاما بعملها النظري في بدايات هذا القرن، كما كتبا بلهجة معروفة ولو أنها مثار جدل على أوسع نطاق. ولكن النظرية الأدبية لم تبلغ مرحلة النضج، على الرغم من الدّراسات الريادية التي أنجزها كانيث بيرك قبل الحرب العالمية الثانية بزمن طويل، إلاّ في عقد السبعينات (1970م) وذلك من جرّاء الاهتمام المتعمّد الملحوظ بالنماذج الأوروبية السبّاقة "من أمثال البنيوية ودلالات الألفاظ والتفكيك"(سعيد،2000، 5). إنّ إدوارد سعيد بالرغم من أنه قد أسهم وانتج في الأشكال الأربعة السابقة الا انه قد تجاوزها وانطلق إلى أفق أرحب في الممارسة النقدية وخاصة في كتابه "العالم والنص والناقد" حيث يقول هو عن نفسه، "ولئن كانت هناك من مساهمة يساهم بها ما دعوته في هذا الكتاب بالنقد أو الوعي النقدي، فهي محاولة تخطي حدود الأشكال الأربعة"(سعيد،2000، 5).

إن إدوارد سعيد يريد أن يجعل من الأدب واقعاً ونشاطاً إنسانياً مقصوداً ومؤثّراً في العالم وواعياً، لهذا فإنه يجب أن يكون في الثقافة، أي"أن يوجد الأدب وكل الدراسات الإنسانية في صميم الثقافة، وأن تحظى الثقافة من خلالهما، بشرف السمو والتعزيز، وأن تبقى ممارسة الثقافة الرفيعة ذات الخطوة الرسمية هامشية أيضاً حيال الهموم السياسية الخطيرة التي يعيشها المجتمع – ولا سيما في تلك النسخة الثقافية التي يغرسها في أذهان المثقفون المحترفون والنقّاد الأدبيون"(سعيد،2002، 5–6). فإدوارد سعيد استخدم هذا المصطلح –الدنيوية– وحوار الحضارات بدلاً من صدام الحضارات أو كما يسمّى "الجهالات"، وجعل المعيار في ذلك مدى قرب وبعد النص من العالم ومدى تفاعله مع هذه العالمية، فالدنيوي هو كل ما قرُب من العالم دنا اليه.

إنّ إدوارد سعيد يُشدد على أهمية الظروف والبيئة المحيطة بالنص، فيقول: "فموقفي هو القول بأنّ النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حدٍّ ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كلّه"(سعيد،2000، 7). إنّ إدوارد سعيد بدعوته إلى الدنيوية هو فتح لنافذة هواء نقيّ وطاقة فيها أمل يتجدد للمتلقي؛ لأن المتلقي يعيش في دوامة الحياة السريعة واقعاً تحت تأثير الشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للقارات واقتصاديات السوق الحرّة وسياسات القطب الواحد وكل ما يجري في العالم هو بمثابة وضع المتلقي في الأسر، فعزل النص عن العالم هو ترك ذلك الأسير في تلّك الدّوامة؛ لهذا فوضع النص داخل العالم وما يجري على الساحة في اللحظة الآنية التي أنتج فيها، ما سيجعله منفذاً وبصيص أملٍ على أقلّ تقدير للمتلقي بدل عزل النص عن العالم، وبالتالي هو عزل النص عن المتلقّي لعدم وجود سبب ودافع يدعو للقراءة أو التفاعل معه لانتفاء التأثير والتأثّر بينهما أو لانتفاء أيّ لغة حوار مشتركة بينهما، "فالدنيوية إذاً موجودة في النص بالقدر الذي ينوجد فيه النص في العالم خارجه. يطبق سعيد هذه المنهجية على تحليل الخطاب الاستشراقي بالإضافة إلى توجهاته عن المسألة الفلسطينية. إن السياقية لكل النصوص أمر مهم في فهم إشكالات تحول الملكية، وانعدام العدالة والنفاق، ولا سيما لدى هؤلاء الذين يملكون القليل من العناية بمفردات النظرية الملغزة، أو بفلسفة الأفكار. وهكذا يوجه سعيد الوعي النقدي نحو الدنيوية، التي قد تساعد في غرس إحساس حاد تتطلبه القيم السياسية والاجتماعية والإنسانية في قراءة وإنتاج وبث كل نص"(واليا،2007، 62).

فوجهة نظر سعيد في جعل النص خارج العالم وتفاعله جعل من النص نصّاً منغلقاً على نفسه لا يتحرك الا في بنياته داخل الدائرة التي وضع فيها فجعل منه نصّاً متعالياً على العالم وماديته وصل حدّ التقديس وعدم المساس به فجعل منه "نقداً دينياً"، وهذا ما جعل الحركة النقدية تتقهقر إلى الوراء وتتكفئ على نفسها ويُعزل النصّ مقدّساً متعالياً على نفسه، بعيدا عن العالم وماديته، "إنّ فكرة النصية الخالصة قد قادت النقد القهقري باتجاه الغامض والمتعالي الديني، إنّه مناوئ لتدين المثقف وكذلك للتدين في الحياة السياسية، ويقترح بديلاً عن ذلك "نقداً دنيوياً" وهذا النقد يهدف إلى الوصول إلى إحساس مرهف بما يستلزمه قراءة، أي نص وإنتاجه وبثّه من قيم سياسية

واجتماعية وإنسانية"(بارت وآخرون،2004، 119). وحقيقة عمل النقد الدنيوي هو "تفكيك النظرية إنه يعمل على تهديم الحواجز التي يرفعها النقد بين ما قع ضمن نطاقه وما لا يقع، الحواجز التي تحل ببساطة محل المقولات الدينية مثل المدنس والمقدّس"(بارت وآخرون،200، 119). وبذلك ستكون المركزية متجلّية في النصوص نفسها؛ لأنها ستتدور في الدائرة المغلقة التي وضعت فيها وبنفس الوقت ستبقى في برجها متعالية على الزمان والمكان والفعل الانساني بعامة فهي مكتفية بذاتها. وقد تنبّه إدوارد سعيد إلى هذه الحالة بعد أن وجد أنّ قضية اكتفاء النص بذاته قد تضخّمت أكثر مما ينبغي، وأخذت مساحة في النقد الأدبي كبيرة، "إنّ تضخيم مثل هذه الفكرة أكثر مما تطيق يجعلها تستحق النقد المبرر، لأسلوب "ميشيل ريفاتير" الذي يعمد في كتابه "النص مكتفي ذاتياً"، إلى نعت تقليص النص إلى ظروفه بالمغالطة التي على أوثق ارتباط بالسيرة الذّاتية أو التركيب الوراثي أو السايكولوجيا أو التشابه الجزئي، ولربما معظم النقّاد يُوافقون "ميشيل ريفاتير" بقولهم نعم، دعونا نتأكد أن النص لا يختفي تحت وطأة هذه المغالطات"(سعيد،31،2000). وعلى هذا فإن "إدوارد سعيد" يرى أنّ إغراق النصوص بالاكتفاء الذّاتي جعلها نصوصاً مقدّسة ما جعلها مركزية في التعامل معها فحتماً ستنطوي على أصولٍ ثقافية، ليكون العالم غير بشري، ولا يمكن فهمه أو إدراكه من منظور بشري الا من خلال التعلّق بالسامي الذي هو فوق البشر والذي سيكونون في حاجة دائمة اليه لفهم حياتهم ومادية عالمهم. وبذلك سينتج الغامض والملغز وتنتشر التعميمات التي ستزحف إلى عالم السياسة واعتمادها كأبرز عامل من عوامل الهيمنة والمركزية لما ستنتجه تلك التعميمات من بلاد الشرق والاسلام والشيوعية والإرهاب وغيرها من المصطلحات الدعائية للاستعمار وتفوق عرق على عرق وتشظي في العلاقات العامة والدولية وستكون هذه الحالة هي اللبنة الأساس في تأسيس ما بعد الكولونيالية. إنّ فكرة "المركزية" الغربية التي حاولت الأمم الغربية التمركز حولها وجعلها قطب وتمحور جعل بالضرورة ان يظهر ويشكّل قطباً آخر ومركزية أخرى تقابلها وهي المركزية الشرقية، هذا ما جعل في كثير من الاحيان هناك حدّ من الاندفاع في النقد الدنيوي. فالفكرتين متداخلتين جعل منهما حماساً دينياً "لينتج عن ذلك إقصاء لما هو بشري، من استقصاء ونقد وجهد، إذعاناً منهما لسلطان ما هو أكثر من البشري الخارق للطبيعة، صاحب الأمر والنهي في الدنيا، وهو ما أفضى إلى عواطف جماعية منظمة ذات نتائج مشؤومة فكرياً واجتماعياً في أغلب الأحيان"(سعيد،2000، 352). إنّ هذه المبالغة والمغالاة في جعل "المركزية الغربية" النموذج الأعلى للبشرية والكل محتاج اليها ولا تحتاج إلى أحد وصلت حدّ الاطلاق، فقد "حول النصوص إلى كهنوت ثقافي وأخرجه من الدنيا، وتنتج عن ذلك حماسة لدى "المركزية" الغربية، توازي الحماسة الدينية، ممّا هيأ المناخ العام لحدوث تصادم الحضارات والثقافات"(سعيد،2000، 352). ولإيجاد الحل لمشكلة كيفية تفكيك تلك المركزية، وإعادة الخطاب النقدي إلى نقد دنيوي سيكون من أخطر الأسئلة، فيتحدث سعيد عن ذلك بقوله: "وأمّا السؤال عن الكيفية التي من الممكن أن يعود بها خطاب النقّاد كلهم إلى مشروع دنيوي حقيقي فهو من أخطر الأسئلة على ما يبدو لي، التي يمكن أن يطرحها النقّاد بعضهم على بعض في هذه الآونة"(سعيد،2000، 355). إذاً "فالمركزية الغربية

تقف عقبة امام تلك الإمكانية – تقدم المعرفة– لأن سردياتها المنحازة والمضللة للتاريخ وافتراضاتها الاعتباطية عن الحضارة الغربية، ومحاولتها فرض نظرية وحيدة الوجهة للتقدم، تقلص بدلاً من أن توسع إمكانية الشمولية الرحبة والمنظور الكوزموبولوتي (الأممي) الأصيل ناهيك عن الفضول الفكري"(سعيد،2005، 75).

إن إدوارد سعيد يرى أنّ الوعي النقدي المعاصر يقف وسط قوتين مترابطتين بحيث لو لم تستقطبه الأولى استقطبته الثانية، فـ "الأولى هي الثقافة التي يرتبط بها النقّاد "بالقرابة"، (بالولادة والانتماء القومي والمهنة)، والثانية هي الطريقة أو المنظومة التي يكتسبها النقّاد من خلال "التقرّب"، (بالقناعة الاجتماعية والسياسية وبالظروف الاقتصادية والتاريخية وبالجهد الشخصي)، وكلتا هاتين القوتين ما فتئتا تدأبان على ممارسة الضغوط منذ ردح طويل من الزمن إلى أن وصلتا بالنقد إلى وضعه الراهن"(سعيد،2000، 30). فكل ما سبق يركزّ على الأصولية الثقافية الناتجة عن "المركزية الغربية" وما نتج عنها من استقطابات احادية وتمحورات، تدعي أنّها المطلق الأوحد، وما ينتج عن تلك الفكرة من نهاية للتاريخ وحتمية الصراع بين الحضارات والآخر والتعامل معه والهامشي، فالناقد سيكون هنا على حدّ الشفرة، فهو بين خيارين أحدهما أصعب من الآخر، فهو أمام مسؤولية أخلاقية ومعرفية وكونية، فهو إما ان يعيش في المركزية فيمثّل التقوقع وما يدور حول "القرابة" ورفض الاتجاه الثاني وهو الدنو و"التقرب"، وبالتالي يستبعد الشرق الممثل للاغرب، لأنه سيكون مدنساً، أو أن يكون ضمن عملية إعادة الهيكلة والبناء للوجود الظرفي الراهن المشاهد في العالم فسيكون ضمن التاريخ، فسيكون بين دائرتين "القرابة" و "التقرب" موسعاً لدائرة الانتماء الإنساني والاشتراك العالمي ضد كل صراع أو نهاية ويرى سعيد أنّ الفعل النقدي يجب أن يكون في المجتمع المدني وضمن المؤسسة الاجتماعية، فو يرى ان من مهمات الناقد "أن يحول التعارض بين النظام ممثلاً في النقد التقليدي والثقافة إلى تجانس يخدم الممارسة النقدية عبر استعداد الناقد لمساءلة الخطاب النقدي ذاته مع انفتاحه على النصوص والكتابات المهمّشة وإحضارها إلى المتن الثقافي وكسر الحدود القومية والعرقية لتحقيق خطاب عالمي إنساني، وفي الوقت نفسه صهر البعدين الجمالي والثقافي في بُعد واحد معاً، من حيث أنّ الثقافي ظرفي في حين أنّ الجمالي غير ظرفي"(خليل،2003، 139).

ثانياً :الطباقية

طبق: الطّبقُ: غطاء كلّ شيء ... وطبقُ كلّ شيء: ما ساواه، وإطباق الثّرى: ما تطابق منه، ثم قيل للحال المطابقة لغيرها: طبق(الزمخشري،1998، 344) .إنّ ادوارد سعيد يرى أنّ التاريخ من نقطة معينة فلا يوجد تاريخ دون شعب أصلي أو ثقافة أصلية صدر عنها الفعل التاريخي، ولهذا فهو يميل إلى إعادة التاريخ إلى الشعوب الأصلانية؛ يسعى بذلك إلى الكشف عن العلاقة الثقافة الأوروبية والمشروع الامبريالي، من أجل ذلك اجترح أداة جديدة في مشروعه النقدي الثقافي وهي القراءة "الطباقية"، استورده الكونترابنط Counterpoint: في الموسيقى، هو العلاقة بين الأصوات التي تعتمد على بعضها هارموني مع ذلك تستقل في الإيقاع والمعالم. ويعدّ نوع من البوليفونية حيث يستمر خطّان لحنيان أو أكثر مستقلين وميلوديين أساساً(غالبا يطلق عليها "أصوات")

في تزامن، مما يبتكر نسيجاً هارمونياً ومعقداً إيقاعياً خلال تفاعلهما(.WWW.ar.wikipedia.org) فمهمّة سعيد تكمن في إيجاد هذا التفاعل الايقاعي المعقد بين الثقافة الاوروبية والمشروع الامبريالي وهو مُتبنى من أكثر من دولة أوروبية دون أي اعتراض او نقاش. فهو دراسة لخطين متوازيين يوضع أحدهما على الآخر. وقد يبرز ذلك في فنّ الرواية بوضوح؛ كون الفترة التي يمارس فيها ادوارد سعيد ممارسته النقدية كما يقال أنها عصر الرواية، إلا أن ذلك لا ينفي امكانية ممارستها على باقي الفنون الأدبية الأخرى. وقد "جاءت فكرة القراءة الطباقية من إعجاب سعيد بعازف البيانو الكندي الفنان غلين غاولد الشخص الذي "ضُرب مثلاً للعرض الطباقي" في قدرته على تطوير موضوع موسيقي معين على نحو معقد"(اشكروفت وأهلواليا،2002، 129). كما وتسمّى أيضاً بـ "باللحن المضاف أو الموازي للآخر"(اشكروفت،2010، 119). إنّ القراءة الطباقية تقنية متنوعة تتشكّل لتكون أداة لقراءة نصوص ما بعد الكولونيالية وكيف تتجلّى الكولونيالية فيها بصورة خفية. كما أنّ هناك مصطلح آخر قريب منها ويؤدي نفس الوظيفة وان كان ميكانيكياً الا أنّ المعنى واحد وهو "المخطوطة الأثرية الطباقية Palimpsest" و"يرجع هذا المصطلح في الأصل إلى رقّ البرشمان الذي خُطّت عليه العديد من الكتابات بعد محو الكتابات الأولى. ومن سمات الرق الأثري الطباقي أنّه على الرغم من حالات المحو تلك، فدائماً ما تبقى آثار للكتابات السابقة التي كُتب فوقها"(اشكروفت،2010، 119). إنّ سعيد يبني مفهوم "الطباق" حسب مفهوم "التأين" وليس "التزامن" وهو مفهوم كيميائي يرى أنّ هناك ذرات تساهم ببعض الالكترونات التي تدور في خلافها النووي من أجل الاستقرار أو المساهمة. فيرى أنّ هناك تبادلاً وانتقالاً بين الثقافة الاوروبية والاستعمار ومفاهيم الهيمنة والكولونيالية وما بعد الكولونيالية من خلالها تظهر تلك الانساق المستخفية ضمن الحركة الكولونيالية وما بعدها، فنحن "إذ نعاود النظر إلى الارشيف الثقافي سنقرأه من جديد لا أحادياً؛ بل طباقياً. أما المعنى الضمني الشامل فهو مدى ارتكاز المجتمع الانجليزي والثقافة الانجليزية على الايديولوجيا الامبريالية وممارستها"(اشكروفت،2010، 120).إنّ من أهم مفاهيم الامبريالية وسياسات الهيمنة التي تسير على خريطتها وتجعلها هدفاً مطلوباً بل الاساس الذي قامت عليه بعض الدول هو مفهوم المكان الخالي، الفضاء الخالي المكان البِكر الغير مكتشف. فتحاول الامبريالية ملؤه بما يخدم الاهداف الاستعمارية التي تسعى لتحقيقها على حساب الشعوب المغلوبة على أمرها، فهي من البداية لا تعترف بوجود غيرها من الشعوب، ولهذا تعتبر كل تصرفاتها مباحة وغير محاسبة على كل ما تفعله فتفرض وصايتها وسيطرتها عليهم. وهنا يبرز دور الروائي والناقد في جلو الخطاب المزيف الغريب ومحو أثره وإعادة الثقافة إلى الشعوب الاصلية صاحبة الحقّ الأول، قبل أن تطغى عليها الكولونيالية بهيمنتها محاولة فرض سطوتها عليها وتغيير الطبقة الاولى المنقوشة على المخطوطة الطباقية. صاغ سعيد هذا المصطلح محاولاً كشف المعنى العميق للإمبريالية والكولونيالية في النصوص الأوربية ليصل إلى قراءة تكشف كل تلك التضمينات، سعيد بذلك قرأ قراءة معاكسة وغير مفاهيم سابقة. في تحليل سعيد لرواية "منتزه مانسفيلد" لجين اوستن التي تحكي عن الاغنياء في انجلترا بمكتسباتهم من المستعمرات، فالرواية تقليدية المعنى،

لكن ذكر تجارة العبيد العابر فتحت الباب إلى معان جديدة لم تكن ظاهرة قبل لسعيد. استغل سعيد هذا الخبر وفعّل أداته الطباقية في السرد، فاللحن المضاف هو كم الظلم والاستبداد المُمارس على الضعفاء من قبل الأغنياء في المجتمع الانجليزي المصلحي الذّاتي، فجو الرواية يحكي عن العبودية التي كانت موجودة في مزارع بيرترام في جزر الكاريبي، مع اغفال قانون منع العبودية الصادر عام(1807م) أي قبل اصدار الرواية. ولسعيد مثال آخر في رواية ديكنز "الآمال العريضة"، التي تحكي عن المجرم هابيل ماقوتيش الذي جمع ثروة طائلة في استراليا المستعمرة الجزئية، ثم يبدأ السرد في حكي قصة هذه الشخصية وكيف اصبح لها شأن مهم في المجتمع، دون أن يجيب ديكنز عن أسئلة مهمة تتعلق بهذه الشخصية المجرمة والفقيرة وطريقة تكوينها لهذه الثروة؟ وما طبيعة العمل المنوط بها؟ فقدم سعيد الفرق بين قراءة هذه النصوص في الفترة الكولونيالية القراءة العادية، وبين القراءة الطباقية في مرحلة ما بعد الكولونيالية المُسوّقة للأمبراطورية وخدمة أهدافها. فهذه الاداة النقدية (الطباقية) في مشروع إدوارد سعيد النقدي آثاراً لطريقة ريموند ويليمز في كتابه "الريف والمدينة" عندما تحدث عن حياة الريف ووجدها لا تقلّ سوءاً عن المدينة، وهو يرى أنّ الأدباء قد بالغوا في وصف حياة الريف بالبراءة والاستقرار وان المدينة هي الجحيم والمرأة السوداء؛ ويعلل ذلك بأنّ الكتّاب كتبوا بذاكرة الطفولة التي عاشوها هناك. فهو يرى أن الريف لا يفرق عن المدينة في شيء لأنهما متلازمين ومن غير الممكن فصل أحدهما عن الآخر. فسعيد يبقى صاحب الاكتشاف الابرز والأهم من خلال أداته الطباقية التي نقلها من عالم الموسيقى الذي عاش فيه فترة ليست بالقليلة أسفرت عن مؤلفاتٍ عديدة في هذا المجال. إضافة لنقده الموسيقي في مجلة .The Nation

وللقراءة الطباقية lecture superposition نموذجاً في الأدب العربي مع الأدب الأوربي عند المقاربة مثلاً بين رواية "معارضة الغريب" لكمال داود ورواية "الغريب" لألبير كامو، لكن الملاحظ أنّ القراءة تزامنية، عندما أحيا داود بعد سبعين عاماً جريمة حصلت في رواية "الغريب" بقراءة "تأين"، فهي انتقال عناصر ما بين الروايتين وسماع صوت من كان يعيش في المستعمرة التي تتحدث عنها رواية "معارضة الغريب" بعد ان غيبته السياسة الكولونيالية في رواية "الغريب". فهي خطوة كبيرة في تحرير الأعمال الأدبية من القراءة الواحدية "ينبغي علينا أن نملك القدرة على أن نتأمل بإمعان ونؤول تجارب متفاوتة معاً لكلّ منها برامج، أهدافها وتسارع في تطويرها وتشكيلاتها الداخلية الخاصة وتناسقها الداخلي ونظام علاقاتها الخارجية، وكل منها تتعايش وتتفاعل مع غيرها"(سعيد،2014، 101). ففي رواية "معارضة الغريب" بمنطلق الآخر نسمع صوت الجزائر الذي غُيّب في رواية "الغريب"، التي غيبت الاستبداد والقمع والهيمنة. وفقاً للقراءة الطباقية نجد المعنى الغائب. فـ "مورسو" بطل رواية "الغريب" يقتل عربياً موسومًا بمحو الاسم والهوية وفرض للهيمنة، دون دافع أو سبب، يتعرض لمحاكمة عبثية تدينه على فعله وسلوكه اتجاه وفاة امه، ولم تشر المحكمة إلى اية ادانة على ارتكابه للجريمة مع توفر الأدلة الدامغة لارتكابه لجرمه، "هو ذا، يا سادتي، لقد رسمتُ أمامكم مسار الأحداث التي قادت هذا الرجل إلى ارتكاب جريمة القتل، وهو في كامل وعيه، وأشدّد على هذا الأمر"(كامو،2014، 116). أما كمال داود فتحدث

عن هذه القضية من وجهة نظر القائلة بالدفاع عن الشرف التي من أجلها مات موسى، وأنّ القاتل كان في حالة دفاع عن النفس. وبهذا يظهر الصوت الغائب في الرواية الأولى "الغريب"، فيعطي لبطله مبرراً للاعتداء وهو دفاع عن الشرف، ويعطي مبرراً لبطل كامو وهو الدفاع عن النفس. "ومن خلال نقد تمثيلها (الثقافة) للآخرين بطريقة تسمح للأصوات المقموعة بالظهور، والإفصاح، وممارسة التمثيل الذاتي، وحتى التمثيل المضاد. وليس معنى هذا أنّ تمثيل الآخر الخاضع سيكون بالضرورة أكثر انفتاحاً وتسامحاً تجاه الثقافة المهيمنة، ذلك أنّ التمثيل انما يعتمد، في حقيقته، على إساءة التمثيل misrepresentation، وهو بذلك انما "يُنتج" "آخر بحيث يكون هامشياً مُقصى" ومن هنا فإن افساح المجال لأصوات الآخرين بالظهور لا ينطوي على رغبة في إزاحة الصوت المهيمن أو اقصائه، بل إنّ جميع هذه الأصوات يجب أن تُقرأ معاً في علاقة حوارية متبادلة، وهي القراءة التي أطلق عليها سعيد مصطلح "القراءة الطباقية" Contrapuntal Reading"(كاظم،2004، 450-451). إنّ الطباق ضرورة ومنهج وجودي مهم في معرفة الآخر خاصة في تفريق الهجين وإعادة تشكيل الهويات في المنفى.

الخاتمة

- فهو تنظيم للعلاقة الاجتماعية بين المستعمِر والمستعمَر على أساس الاختلاف الاجتماعي والايديولوجي، ويُظهر أدقّ تعابير الامبريالية وأفكار الهيمنة والسيطرة الاوروبية خاصة على ما ظهر في المستعمرات الافريقية والشرق آسيوية. فالمعرفة والسلطة تربطهما علاقة تآصر.

- لكن ما بعد الكولونيالية دفعت بالاتجاه المعاكس، فدفعت الهامش إلى المركز وحولت الهامش إلى طاقة مبدعة ومُنتجة.

- إنّ مصطلح الدنيوية يجعل الناقد بين دائرتين "القرابة" و "التقرب" موسعاً لدائرة الانتماء الإنساني والاشتراك العالمي ضد كل صراع أو نهاية ويرى سعيد أنّ الفعل النقدي يجب أن يكون في المجتمع المدني وضمن المؤسسة الاجتماعية.

- إنّ الطباق ضرورة ومنهج وجودي مهم في معرفة الآخر خاصة في تفريق الهجين وإعادة تشكيل الهويات في المنفى.

قائمة المصادر :

- اشكروفت وآخرون، بيل (2010م). دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسة. ط1. (ترجمة: أحمد الروبي وآخرون). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- اشكروفت وأهلواليا، بيل وبال (2002م). إدوارد سعيد –مفارقة الهوية–.ط1.(ترجمة: سهيل نجم). دمشق: دار نينوى.
- ألفونسو، ريكاردو ميجيل (2017م). عوالم أخرى: إدوارد سعيد والدراسات الثقافية. مج 3/20. ع99. (ترجمة: رانية خلاف). القاهرة: مجلة فصول.
- البار، صحراء (2015م). الجهود النقدية لدى ادوارد سعيد "كتاب العالم والنص والناقد أنموذجاً". (رسالة ماجستير). بإشراف: خالد وهاب. الجزائر: جامعة محمد بوضياف. كلية الآداب واللغات.
- بارت وآخرون، رولان وآخرون (2004م). النقد والمجتمع: حوارات مع رولان بارت وبول دي مان وجاك دريدا ونورثروب فراي وإدوارد سعيد وجوليا كريستيفا وتيري إيجلتون. ط1. (ترجمة: فخري صالح). دمشق: دار كنعان.
- بعلي، حفناوي (2011م). مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة. ط1. عمّان: دروب للنشر والتوزيع.
- بغورة، الزواوي (2002م). بين اللغة والخطاب والمجتمع : مقاربة فلسفية اجتماعية. مجلة انسانيات Insaniyat.
- جيلبرت وتومكينز، هيلين وجوان (د.ت). الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة). (د.ط). (ترجمة: سامح فكري). القاهرة: مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون.
- خليل، إبراهيم محمود (2003م). النقد الأدبي الحديث (من المحاكاة إلى التفكيك). الاردن: دار الميسرة.
- خليل، سمير (د.ت). دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.
- راغب، نبيل (2003م). موسوعة النظريات الأدبية.ط1. القاهرة: دار نوبار.
- روبنسون، دوغلاس (2005م). الترجمة والامبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية. ط1. (ترجمة: ثائر الديب). القاهرة: المشروع القومي للترجمة.
- الرويلي والبازعي، ميجان وسعد (2002م). دليل الناقد الأدبي. ط3. الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الزمخشري، جارالله أبي القاسم (1998م). الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ط1. (تحقيق: عادل أحمد وآخرين). الرياض: مكتبة العبيكان.
- سعيد، إدوارد (2000م). العالم والنص والناقد. (د.ط). (ترجمة: عبدالكريم محفوض). دمشق: منشورات دار اتحاد الكتاب العرب.

- سعيد، إدوارد (2003م). الاستشراق. ط6. (ترجمة: كمال ابو ديب). بيروت: مؤسسة الابحاث العربية.
- سعيد، إدوارد (2005م). الأنسنة والنقد الديمقراطي. ط1. (ترجمة: فوّاز طرابلسي). بيروت: دار الآداب.
- سعيد، إدوارد (2014م). الثقافة والامبريالية. ط1. (ترجمة: كمال أبو ديب). بيروت: دار الآداب للطباعة والنشر.
- عبدالكافي، اسماعيل عبدالفتاح (2005م). الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية.(د.ط).
- عتيق، مديحة (2018م). **Algerian Scientific Journal Platform**. ASJP. November.
- فوكو، ميشيل (2015م). الانهمام بالذات: جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة.(د.ط). (ترجمة: محمد ازويته). المغرب: افريقيا الشرق.
- فوكو، ميشيل (د.ت). نظام الخطاب. (د.ط). (ترجمة: محمد سبيلا). القاهرة: دار التنوير.
- كاظم، نادر (2004م). تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- كامو، ألبير (2014م). الغريب. ط1. (ترجمة: محمد آيت حنا). لبنان: منشورات الجمل.
- لومبا، آنيا (2007م). في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية. ط1. (ترجمة: محمد عبدالغني غنوم). سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- مقابلة وعشا، جمال وعلي (2008م). "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد "قراءة في المصطلح". ع2. مج5. الاردن: مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب.
- موريسون، طوني (2009م). صورة الآخر في الخيال الأدبي. ط1. (ترجمة: محمد مشبال). المغرب: مطبعة آنفو– برانت.
- هارت، وليام (2011م). إدوارد سعيد والمؤثّرات الدينية للثقافة. ط1. (ترجمة: قصي أنور الذبيان). الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- واليا، شيلي (2007م). إدوارد سعيد وكتابة التاريخ. ط1. (ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو هيجاء). الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع.

Bibliography of Arabic References (Translated toEnglish)

- Ashcroft, Bill, et al. (2010). Dirasat ma ba‘d al-kuluniyaliyya: al-mafahim al-ra’isa (A. al-Rubi et al., Trans.). Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-l-Tarjama.
- Ashcroft, Bill, & Ahluwalia, Pal. (2002). Edward Said: Mufaraqat al-huwiyya (Suhail Najm, Trans.). Damascus: Dar Ninwa.
- Alfonso, Ricardo Miguel. (2017). ‘Awalim ukhra: Edward Said wa-l-dirasat al-thaqafiyya. Fusul, 20(3), 99. Cairo.
- al-Bar, Sahra’. (2015). al-Juhud al-naqdiyya lada Edward Said: Kitab al-‘alam wa nass wa-l-naqid anmudhajan (Master’s thesis). University of Mohamed Boudiaf, Algeria.
- Barthes, Roland, et al. (2004). al-Naqd wa-l-mujtama‘: Hiwarat ma‘a Roland Barthes, Paul de Man, Jacques Derrida, Northrop Frye, Edward Said, Julia Kristeva, & Terry Eagleton (Fakhri Saleh, Trans.). Damascus: Dar Kinan.
- Ba‘li, Hifnawi. (2011). Masarat al-naqd wa-madarat ma ba‘d al-hadatha. Amman: Durub li-l-Nashr wa-l-Tawzi‘.
- Baghura, al-Zawawi. (2002). Bayna al-lugha wa-l-khitab wa-l-mujtama‘: Muqaraba falsafiyya ijtima‘iyya. Insaniyat.
- Gilbert, Helen, & Tompkins, Joanne. (n.d.). al-Drama ma ba‘d al-kuluniyaliyya: al-nazariya wa-l-mumarasa (Sameh Fikri, Trans.). Cairo: Markaz al-Lughat wa-l-Tarjama, Academy of Arts.
- Khalil, Ibrahim Mahmud. (2003). al-Naqd al-adabi al-hadith: min al-muhakaha ila al-tafkik. Jordan: Dar al-Maysara.
- Khalil, Samir. (n.d.). Dalil mustalahat al-dirasat al-thaqafiyya wa-l-naqd al-thaqafi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Raghib, Nabil. (2003). Mawsu‘at al-nazariyyat al-adabiyya. Cairo: Dar Nubar.
- Robinson, Douglas. (2005). al-Tarjama wa-l-imbraturiyya: Nazariyyat al-tarjama ma ba‘d al-kuluniyaliyya (Tha’ir al-Dhib, Trans.). Cairo: al-Mashru‘ al-Qawmi li-l-Tarjama.
- al-Ruwayli, Mijjan, & al-Baz‘i, Sa‘d. (2002). Dalil al-naqid al-adabi (3rd ed.). Casablanca–Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi.
- al-Zamakhshari, Jar Allah Abu al-Qasim. (1998). al-Kashshaf ‘an haqa’iq ghawamid al-tanzil wa-‘uyun al-aqawil fi wujuh al-ta’wil (Adil Ahmad et al., Eds.). Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykan.
- Said, Edward. (2000). al-‘Alam wa-l-nass wa-l-naqid (Abd al-Karim Mahfuz, Trans.). Damascus: Ittihad al-Kuttab al-‘Arab.

- Said, Edward. (2003). al-Istishraq (6th ed., Kamal Abu Deeb, Trans.). Beirut: Mu'assasat al-Abhath al-'Arabiyya.
- Said, Edward. (2005). al-Insaniya wa-l-naqd al-dimuqrati (Fawwaz Traboulsi, Trans.). Beirut: Dar al-Adab.
- Said, Edward. (2014). al-Thaqafa wa-l-imbraturiyya (Kamal Abu Deeb, Trans.). Beirut: Dar al-Adab.
- 'Abd al-Kafi, Isma'il 'Abd al-Fattah. (2005). al-Mawsu'a al-muyassara li-l-mustalahat al-siyasiyya.
- 'Atiq, Madiha. (2018). Algerian Scientific Journal Platform (ASJP), November.
- Foucault, Michel. (2015). al-Inhimam bi-l-dhat: Jamaliyyat al-wujud wa-jara'at qawl al-haqiqa (Muhammad Azuwayta, Trans.). Morocco: Ifriqya al-Sharq.
- Foucault, Michel. (n.d.). Nizam al-khitab (Muhammad Sabila, Trans.). Cairo: Dar al-Tanwir.
- Kazim, Nader. (2004). Tamthilat al-akhar: Surat al-sud fi al-mutakhayyal al-'Arabi al-wasit. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr.
- Camus, Albert. (2014). al-Gharib (Muhammad Ayt Hanna, Trans.). Lebanon: Manshurat al-Jamal.
- Loomba, Ania. (2007). Fi nazariyyat al-isti'mar wa-ma ba'd al-isti'mar al-adabiyya (Muhammad Abd al-Ghani Ghannum, Trans.). Syria: Dar al-Hiwar.
- Muqabila, Jamal, & 'Usha, Ali. (2008). "Dunyawiyya" al-nass al-adabi lada Edward Said: Qira'a fi al-mustalah. Majallat Ittihad al-Jami'at al-'Arabiyya li-l-Adab, 5(2). Jordan.
- Morrison, Toni. (2009). Surat al-akhar fi al-khayal al-adabi (Muhammad Mishbal, Trans.). Morocco: Matba'at Anfo-Print.
- Hart, William. (2011). Edward Said wa-l-mu'aththirat al-diniyya li-l-thaqafa (Qusay Anwar al-Dhibyan, Trans.). UAE: Hay'at Abu Dhabi li-l-Thaqafa wa-l-Turath.
- Walia, Shelley. (2007). Edward Said wa-kitabat al-tarikh (Ahmad Khurays & Nasir Abu Hijja, Trans.). Jordan: Azmina li-l-Nashr wa-l-Tawzi'.