

الاستشراق وما بعد الحداثة¹

تعريب: د. المبروك الشيباني المنصوري

قسم العلوم الإسلامية بكلية التربية

جامعة السلطان قابوس – سلطنة عُمان

الملخص: يحلّل هذا البحث التحوّلات المعاصرة في الاستشراق الغربي الدّارس لثقافات الشّرق وتعاليمه الفلسفيّة واصلا إيّاهما بتطوّرات الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي مازجا بين الفلسفة التّأويليّة والمضمون الفلسفي للتعاليم الشّرقية. ويدعو إلى نقض السّرديات الأوروبيّة القائمة على مفهوم المركزيّة الثقافيّة ساعيا إلى تجاوز حالة الفراغ الروحي وخواء المعنى وحالة العدم التي أوصلت التفكيكيّة الفكر الغربيّ. ويطمح إلى الإعلاء من قيمة المفاهيم الشّرقية التي تدعو إلى الامتلاء الرّوحي سبيلا إلى إدراك معنى الوجود وتجذّر قيمة التسامح والتفاعل الثقافيّ.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، ما بعد الحداثة، النقد الثقافيّ، الفكر الغربيّ، التعاليم الشّرقية

Abstract

This study analyzes the contemporary transformations of Western Orientalism tackling Eastern cultures and their philosophical teachings. Its links these transformations with the principles of post-modern Western thought in a revealing mixture of philosophical hermeneutics and the philosophical content of Eastern teachings. Then, it calls for the repeal of European cultural narratives based on the euro-centrism, and seeks to overcome the spiritual emptiness and the void of meaning that resulted from the deconstructivist tendency of Western thought. At the end it aspires to upgrade the value of Eastern concepts and terminologies that may offer spiritual fullness as a way to understand the meaning of existence and enroots the value of tolerance and cultural interaction.

Key Words: Orientalism, Post-Modernity, Cultural Criticism, Western Thought, Eastern Teachings.

تقديم: يحلّل هذا الفصل التحوّلات المعاصرة في الاستشراق الغربي الدّارس لثقافات الشّرق وتعاليمه الفلسفيّة واصلا إيّاهما بتطوّرات الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي. ولا ينطلق المؤلّف من مرتكزات المدرسة التّفكيكيّة ولا من طرائق التحليل الفوكولتي كما دأب على ذلك أغلب محلّي الفكر الاستشراقي. بل يؤسّس فهمه على رؤية يمتزج فيها البعدان التّأويلي الهيرمونيطيقي والمضمون الفلسفي للتعاليم الشّرقية. ويدعو في تحليله إلى وجوب قلب السّرديات الأوروبيّة القائمة على مفهوم المركزيّة الثقافيّة وإلى وجوب تجاوزها كاشفا تحالفات الاستشراق مع الخطابات الفاشية والعنصريّة الذي حكمت العقل الغربيّ في مرحلتها النهضة والحداثة مركّزا على وجوب تلافي الأسطورة القديمة القائمة على تبخيس الشرق أو تلك التي حلّت محلّها في فترة ما بعد الحداثة ورأت في التعاليم الشّرقية سبيلا لتجاوز الفراغ وخواء المعنى وحالة العدم التي أوصلت التفكيكيّة الفكر الغربيّ إليها والاستعاضة عن ذلك بوجوب السّعي إلى الإعلاء من قيمة المفاهيم الشّرقية التي تدعو إلى الامتلاء الرّوحي سبيلا إلى إدراك معنى الوجود.

ويربط كلّ هذا التّحليل بالوعي بما يشهده هذا العصر من أفول للمشروع المعلّم الموصول بالتّنوير الغربيّ، وهو عصر يشهد انتقال محور الارتكاز العالمي من الغرب إلى آسيا في مسار انتقال اللقوة من الغرب إلى الشرق، معاكس لتحوّل الهامّ الذي حدث في فترة النهضة بانتقال المركز الجغرافي-سياسي للعالم من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي والصّعود الواضح لاقتصادات اليابان وكوريا وسنغافورة وتايوان وانبعث الصّين والهند باعتبارهما مؤثّرين دوليين معتبرا أنّ الحضارة الغربيّة، وحتىّ الديمقراطيّة الليبراليّة ذاتها، هي مجرد مجموعة من الأشكال الثقافيّة بين أشكال أخرى كثيرة ومتنوّعة.

¹ هو الفصل الثّاني عشر من كتاب جون جيمس كلارك John James Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (London and New York: Routledge, 1997). لتّنوير الشّرق: اللقاء بين الفكرين الآسيوي والغربيّ.

ثم أكد على وجوب إيجاد سبيل جديد يتجاوز الأيديولوجيا الفاشلة للبرالية التقليدية ويتجاوز الطموحات الكونية للمشروع التنويري الأوروبي مخالفا بذلك الرؤية الانتصارية لفرانسيس فوكوياما التي تعتبر أنه في الفترة ما بعد الشيوعية ستنتشر المؤسسات والمثل الغربية عالميا، في لقاء جديد بين الشرق والغرب يتلاني "صدام الحضارات"، حسب عبارة صموال هانتنغتون، لقاء يتلاني اللقاء العدائي بين الأفكار والقيم ويؤسس لقاعدة للتسامح والتعايش المشترك. ويقدم الفصل إضافة مهمة لدارسي الفكر الاستشراقي بوجه خاص والفكر الغربي في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة بوجه عام. ويوفر مراجع مهمة لا غنى عنها لدارس هذه القضايا الفكرية المفصلية المرتبطة في كثير من وجوهها بحضارتنا وثقافتنا المعاصرة. (المترجم)

الحداثة وما بعد الحداثة: أين الاستشراق الآن؟ هل أنجز مهمته؟ هل نحن الآن في عصر ما بعد استشراق، كما يسميه بعض [الباحثين]، [يتميز] بتوق إلى "الأخر" الغريب الذي أخدم أخيرا مع نهاية الإمبراطورية ونهاية الحداثة؟ لقد شهدت العوامل التي أنتجت الاستشراق تحولات عميقة خلال السنوات الأخيرة. ومن هذه العوامل انفتاح أوروبا على تعدد النصوص والسياقات، وتنامي قوتها ووعمها بأبعادها الكونية. فقد زال الانتشار الاستعماري الغربي كليا، تقريبا. بل قد صارت الهيمنة الثقافية والاقتصادية الغربية [ذاتها] محلّ تحدّ. وقد مهدت الطموحات ذات النزعة المعولة لعصر التنوير [الأوروبي]-التي فعلت الكثير لفتح العقل الأوروبي على الفلسفات الشرقية-السبيل لتعددية متشظية وإلى تنسيب رؤى العالم. وأفلت ثنائيتي الشرق والغرب التي كانت أسطورة استشراقية ضابطة بفعل القوى المترابطة للنقد الثقافي والتحول الاجتماعي. وكان لعولمة الثقافة، التي أكدها علماء الاجتماع مثل أنطوني جيدنز Anthony Giddens، تأثير في صياغة أشكال جديدة من الترابط العالمي ليست وجوبا أو أطرادا [سليلا] المركزية أوروبية. بل إنها قد شكّلت من هويات متعددة متشابكة. ونشهد في مجال التبادل الفكري الآن، كما لم نر سابقا، تداخلا متناميا للأفكار والممارسات الاستطرادية التي تقاوم إقحامها مرة أخرى في الثنائية المائعة عن "الغرب والبقية". وعلاوة على ذلك، فقد نتجت هذه التحولات لا بسبب التمرقات الغربية الداخلية الخاصة فحسب، بل أيضا بسبب إعادة تقييم الهوية الذاتية [للغرب] عبر "آخر" أوروبا. فقد أكد الآسيويون والأفارقة والعرب الشرقيون وسكان جزر المحيط الهادي وسكان أمريكا الأصليين بطرق متنوعة منذ 1950 استقلالهم عن الهيمنة الثقافية والسياسية الغربية، وأسّسوا فضاء جديدا من الخطاب بين الثقافات متنوعة أصواته" (1988: 256)، كما لاحظ الأنثروبولوجي جيمس كليفورد James Clifford¹.

وستغمرنا الحيرة، في ضوء هذا التقييم لظرفنا الراهن، فيما يخص مضمون الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب في الوقت الحالي. فإذا كانت الظروف التي أدت إلى ظهور الاستشراق قد ولت، فإنه يجوز عندها توقع ذبوله في التاريخ، [ليصير] منتجا ثانويا غربيا ودخيلا في الفكر الحديث. وقد اندثر الأول [الاستشراق] مع تحول الأخير [التاريخ].

تحقق هذا التخمين جزئيا. وتغير الاستشراق في السنوات الحديثة، كما رأينا في القسم الثالث [من هذا الكتاب]². وقد فسخت طموحاته ذات النزعة المعولة في الأغلب المجال لتعددية حذرة. وفسحت ثقته المعرفية المجال لمنهجية تأويلية أكثر تواضعا ونقدا ذاتيا. وفسحت مثاليته الساذجة المجال لتصميم أكبر على كشف دوافعه الخفية والشريرة أحيانا. وعوّضت نزعتة إلى المبالغة في جعل الشرق [فضاء] رومانسيا بواقعية أوسع يرى فيها الشرق، لا بصفته فضاء لنوع من الحكمة الأبدية المتعالية، بل بصفته مجموعة متنوعة وذات أمهدة متعددة من الفواعل الثقافية والحركات الفكرية التابعة من

¹ ظهرت دراسات ثانوية تمثل محاولة مهمة لبحث الأصوات التي ظلت مهمشة إلى حد الآن وتسعى إلى تحريرها. وهي مثال جيد على هذا [الفهم]. انظر فوما وشكرتري Guha and Chakravorty 1988 حول عدد من الدراسات النموذجية، وأهليلن O'Hanlon 1988 للتحليل النقدي.

² المترجم: عنوانه "الاستشراق في القرن العشرين".

ظروف تاريخية مختلفة¹. زد على ذلك أن الاستشراق ظلّ منهمكا في تفكيك نسيج خطابه الخاصّ بمساءلة الاستقطاب الجوهريّ بين الشرق والغرب الذي بدا مستندا إليه غالبا، وبحث الظروف الاجتماعية والسياسية لإنتاجه الخاصّ. وتوجد، رغم هذا، دلائل كثيرة [تعضد] اقتراحنا أن الاستشراق، رغم تغييره، لا يزال حيا وبحالة جيدة. بل إنه يزدهر بقوة أكثر من ذي قبل، ويمتلك تأثيرا متزايدا وضوحه وهامًا شأنه في مظاهر كثيرة من الثقافة الغربية. ولا يزال "الشرق" محلّ اهتمام وفضول بارزين في مجال واسع من التخصصات الأكاديمية ودوائر الاهتمام العامة والخاصة، ويوفّر مصدرا قويا للنقد الثقافي والإلهام.

ويختل هذا الدور المستمرّ ازدهاره بعض الارتباطات الخلابة مع المناقشات المعاصرة الشهيرة، لأنّ الاستشراق يبدو في كثير من وجوهه متحالفا مع ما بعد الحداثة. بل يمكن أن يُقال إنّ الاستشراق، بتشجيعه للتعددية الثقافية والنسبية ومساءلته لبعض الأساطير الأساسية للحداثة ومضادته للمركزية الأوروبية ودفاعه عن تهمين الابستيميات المقصية والتواريخ المخفية، يبدو منتما إلى فكر ما بعد الحداثة حتى قبل ظهور هذا الاصطلاح. ويبدو أنّ هذا [الرأي] سيوقعنا في مفارقة [وهي]: إذا كان الاستشراق مرتبطا ارتباطا وثيقا بالحداثة فكيف يمكنه أن يكون أيضا مرتبطا بما بعد الحداثة؟ ألا تنمادى بذلك في نقض مغزى الفكرة التي نصّنا عليها سابقا في هذا الكتاب، وهي أنّ الاستشراق مؤهل لأن يُنظر إليه [فقط] وفق سرد واحد مترابط؟

والجواب عن هذا يجب أن يكمن في افتراض أنّ ما بعد الحداثة في بعض النواحي الأساسية الحاسمة في اهتمامنا الحالي، هي مواصلة للخطاب الحدائوي، أو هي في بعض الدرجات تكوّن تمظهره الأخير الناضج. وقد لقيت هذه الفكرة، رغم الاختلاف الكبير حولها، دعما من عدد من الكتاب في الاختصاص. فقد استخلص دايفد هارفي David Harvey مثلا، في بحثه المحكم الشامل في ما بعد الحداثة، أنّه "يوجد تواصل أكثر مما يوجد اختلاف بين التاريخ الواسع للحداثة والحركة المسماة ما بعد الحداثة". وقد اعتبر ما بعد الحداثة "نوعا مخصوصا من الأزمت داخل الحداثة. وهي نوع يؤكّد المتشظي والسرّيع زواله والفضوي" (1990: 116)². ولكن من الواضح أنّه توجد اختلافات كبرى أيضا. فإهمال بعض الخطابات الكبرى ورؤى العالم الكليانية والقواعد المطلقة مع التشديد على التمزق واللاتجانس واللاتكافؤ تُخرّج [كلها] ما بعد الحداثة من مشروع التنوير الحدائوي. رغم هذا، فمثلما بيّنت في الفصل الثاني [من هذا الكتاب]³، فإنّ طبيعة هذا المشروع الأخير ذاتها-بوعها الذاتي المنعكس وحيرتها بالنظر إلى الحقيقة والقيم والأهداف- تميل إلى تأجيج حرقه الشكّ الديكارتي بدل كبتها. وهذه الشكوك المضخّمة إلى حدّ مرعب والمتلاعبة بمجازات التمثيل والسخرية هي التي أنارت القبس ما بعد الحدائوي. ومنذ اللحظة التي ذهب فيها اليسوعيون إلى الصين واليابان والهند في القرن السادس عشر، أصبح الشرق يمثل تحديا للتفرد الفكري وحتى للهوية الثقافية لأوروبا ويثير في المناخ الثقافي المعاصر أسئلة تدور حول مصطلحات مثل "اللاتناسب" و"النسبية" وقضايا "العقلانية" و"كونية الحقيقة". إنّ عدم الارتياح المعاصر فيما يخصّ الهوية الثقافية وصلاحيّة التراث ودعم الأصوات المقهورة وكلها يمكن أن تعتبر أيضا [قضايا] ما بعد حدائوية بامتياز- قد تصدّرت الاهتمام في أبحاث المستشرقين التي ساعدت في كثير من الحالات على التركيز على هذه القضايا وتوضيحها. وقد نُقل، بالإضافة إلى

¹ انظر مثلا فوره 1991 Faure وقد كشف الأبعاد الاجتماعية والشعائرية للزينة Zen التي لم تتوضّح في الشروحات الغربية طبعًا. وانظر شرحا اجتماعيًا تاريخيًا للبودية الترفدية Theravada Buddhism في فمبْرش 1988 Gombrich. وانظر دراسة للطاوية في سياق الحياة الصينية التقليدية في شِبر Schipper 1993. ويحتوي [كتابًا] بْرِكْرْدُجْ وَفَن دَرْ فِير 1993 Breckenridge and van der Veer، ودْرِكْس 1992 Driks على عدد من الدراسات عن العلاقة بين المعرفة والقوة والفاعلات الاجتماعية في السياقات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

² انظر أيضا بَاكْ 1992 Beck فقد صوّر التَشْظِي والتناقض باعتبارهما مظاهر أساسية في المسار التحدّثي، وفضّل استعمال مصطلحات مثل "الحداثة الأخيرة late modernity" و"التحديث الانعكاسي reflexive modernization" على "ما بعد الحداثة postmodern". وقد أوّل جِيدَنْز 1991 Giddens أيضا المظاهر المرتبطة بـ"ما بعد الحدائوية postmodernism" باعتبارها آخر تطوّر للحداثة بدل اعتبارها تجاوزا لها.

³ المترجم: عنوانه "الاستشراق: بعض التخمينات".

ذلك، تحديّ القيم الحدائويّة التي تمثّلها التعدديّة والنسبيّة إلى لبّ القيم الحدائويّة ذاتها، وتحديدًا إنسانيّتها المحليّة وتأكيدّها للقيم المطلقة للذات. وهنا أيضًا تمكّن الاستشراق من أن يحمل زويا نظر مبعثرة ومحيرة يصعب تبنيها.

من المفيد أن نوسّع هذه النقاط ونقدّم أمثلة عليها بأن نبحت باقتضاب بعض المفاهيم المركزيّة في النقاش ما بعد الحدائوي المعاصر الذي تشاركه في فضائه الانشغالات الاستشراقية إلى حدّ ما.

أول هذه المفاهيم هو مفهوم التعدديّة الذي يعني في هذا السياق تشتيت التقاليد المتماسكة حتّى الآن والاعتقادات والقيم المنسجمة التي تفرّعت عنها. وتتنوع مصادر [التعدديّة] شاملّة التنوع والتفكك الاجتماعيّ وظهور وعي سياسيّ لدى الجماعات المهمّشة إلى حدّ الآن والشكّ الفلسفي في كونيّة المعرفة والقيم. لقد ساعد البحث في الأفكار الشّرقية على مدى القرون القليلة الماضية على انفتاح العقل الأوروبي والأحاسيس على رؤى للعالم للقبلة للحياة رغم تعارضها مع الرّؤى الأوروبيّة الخاصّة. ويمكن، على ضوء هذا، اعتبار أن الاستشراق قد عزّز منذ تشكّله واقعا تعدديًا وشجّع على الاعتراف بإمكانية [فاعلية] الطّرق البديلة للتّفكير والتّقييم والفعل. وقد وُجدت فعلا نزعات موازية في تاريخ الاستشراق نُظر فيها إلى التعدديّة بصفتها محطة على طريق وحدة سامية. ولكن حتّى هنا، كما هو الحال في الاستراتيجيات المعولة لمحاضرات الشّرق والغرب في هاواي Hawaii، فإنّ المحصل كان دوما البرهنة على عدم تأصل إمكانية المشروع. وكانت النتيجة إجمالاً بزوغ ثقافة اعتراف متبادل [بين الثقافات] بدلا من امتصاص متبادل [بينها]. وقد صارت هذه التّزعة المعولة أيضا واضحة جدًا في تصاعد الانعكاس الذاتي الصّاعد للخطاب الاستشراقي ذاته. وتركت هنا فكرة "الأخر" الشّريقيّ باعتباره غرضا متوحداً وغير متطور-مكافئ لفكرة أنّ "الشّرق" ليس سوى رقم زهيد في تنوع مهول من الظواهر الفكرية والثّقافية. وقد تمّ تعمّد تجاوز فكرة أنّ الشّرق يجب أن يُبحث على أساس أنه جوهر أبديّ يمكن أن يُتأمل من بعيد مثل الأجسام السّماوية. وبزغ اعتراف بالممارسات المجرّدة للغرب ذاته، وفهم أشمل للتعاليم الآسيوية باعتبارها كامنّة في تقاليد متطورة ذات حيوية تاريخية خاصّة. لقد أدّت البراهين التي تخصّ التعدديّة الثّقافية إلى قضية التّمثّل الذي ولّد بدوره قضايا متصلة بمفاهيم السّلطة والقوّة، وإلى أسئلة من قبيل "أيّ الحضارات هيمنت تمثّلها؟ ولماذا؟" و"من يمتلك السّلطة ليمثّل الحقيقة؟" وهي أسئلة قد ركّز عليها في سياق الاستشراق تركيزا واضحا. وعندما تحالف [الاستشراق] تحالفا بيننا مع نظرية التّقد الأدبي والدراسات النسوية ودراسات الثقافات السّمراء أثارت هذه القضية أسئلة هامة حول الرّؤى الرّاسخة عن المعرفة، وشجّعت ميلا تجاه التّواريخ البديلة والأصوات المتمرّدة والممارسات النصيّة غير الغربيّة¹.

لقد انخرط الاستشراق حقًا لمُدّة طويلة في تحديّ النّظام المعرفي الغربيّ المهيمن كما رأينا طول هذا الكتاب، إذ انخرط دوما في مساءلة إمكانيّات تشييد أسس ثقافة محايدة وكونيّة عليها تتأسس الادّعاءات المعرفيّة وشهادات العقلانيّة. ولم يساعد الاستشراق على وضع القيم الخاصّة للثقافة الغربيّة الحديثة موضع سؤال فقط عبر لفت الانتباه إلى مسارات مفهوميّة بديلة وقابلة للحياة على حدّ السّواء، بل عاضد أيضا تصوّرا مفاده أنّ هذه القيم أساسية معرفيًا ومألوفة كونيًا، وأنكر استعمال مفاهيم مثل العقلانيّة والفردانيّة والتّطور في الحكم على الثقافات الأخرى². ورأينا أيضا أنّ الفكرة المنتشرة الآن، وهي أنّ تمثّلنا مركبة بكيفية ما وأنّها مضلّلة نسقيًا بشكل جذريّ، هي فكرة استشراقية [مبثوثة] في كثير من الفلسفات الشّرقية. إذ كان المستشرقون قد اكتشفوا موردا غنيًا في التّفكير الفلسفي الآسيوي مهمّ "بتفكيك" كلّ المقولات الفكرية. فاستثمره حتّى صار يواجهنا بحقيقة الطّبيعة المركّبة لكلّ تفكير. فاشتهرت الطّاوية بسبب شكّها السّاخر في كلّ الأشكال اللّسانيّة والرّمزيّة وجهدها الدائم لتقويض ارتباطنا بالكلمات والمفاهيم. وتمّ تأكيد هذا التّرابط بين هذه المقاربة

¹ عن سؤال النصيّة في هذا السياق انظر مرلّدو Maraldo 1986.

² المترجم: هذا الرّأي يخصّ الاستشراق المهتمّ بثقافات جنوب شرق آسيا فقط ولا ينطبق بأيّة حال من الأحوال على الاستشراق المهتمّ بالثقافة العربيّة الإسلاميّة. انظر عن ذلك: المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، جدّة-بيروت، مركز نماء، 2014.

الطّاويّة وفكر ما بعد الحداثة في البوذية التي يمثلها خاصّة نافعزُنا Nāgārjuna ومدرسة ماضيمَكا *Mādhyamaka*. وكما أشرنا في فصل سابق من الكتاب، فإنّ هذه المدرسة بتركيزها على إمطة اللّثام عن الإغواءات اللّغويّة المصنوعة ثقافيًا ومصادر التّجربة الإنسانيّة المشكّلة عقليًا، وبمنهجها الجدلي الرّامي إلى تبين الطّبيعة المتناقضة لكلّ التّموضعات الفلسفيّة، يُشار إليها دائماً عبر ربطها بما يسمّى "الدّور اللّساني" في التّفكير النّقدي والفلسفي الحديث، وربطها بالمنهج التّفكيكي لنييتشه Nietzsche وديدا Derrida¹.

لا شيء يبدو مخادعا بشكل جذريّ في التّفكير ما بعد الحداثوي أكثر من تمثّلات الدّات. ومن أكبر الوجوه تعبيرية وأكثرها إزعاجا لما بعد الحداثة هو تفكيكها لمركزيّة الدّات الإنسانيّة، وهي من أقدس الأيقونات الغربيّة. وهنا أيضا أثبت الشرق، في الأبحاث الاستشراقية، أنّه قادر على تقديم رؤية مختلفة ومثيرة حيث تبدو الفكرة القائلة بأنّ الدّات ليست منحة طبيعيّة بل هي مركّبة، وأنّها ليست ثابتة ودائمة ولكنها متشظيّة تشظيًا مؤلما، في الاهتمام المعاصر فكرة قريبة من التّعاليم التّقليديّة للبوذية. و"تدفع السّبيل البوذيّ الغربيّين المعاصرين إلى تحديّ أفكارنا الثقافيّة والنّفسيّة عن الأنا والدّات والموضوع بعيدا عن البدائل المألوفة" (75: 1990) بشكل أكثر جذريّة ممّا يبرهن عليه كلّ من ديديا Derrida أو لكان Lacan، وعالم العقائد داوود ترايسي David Tracy.

لقد مال الفكر الغربيّ تقليديًا، اعتبارا لنظريّة تقدّم الماهيّة المتجدّرة فيه، إلى المصادرة على اعتبار الطّبيعة الإنسانيّة جوهرًا ثابتًا يجعل البشر مختلفين عن الطّبيعة وعن كلّ الكائنات الحيّة الأخرى. ومال إلى تأييد نموذج من الدّات بصفته مقرًا جوهرية ودائمًا ثباته للقوّة والإدراك. وتوجّه اهتمام كبير في النّقاشات الحديثة إلى نموذج بديل تقدّمه الطّاويّة والبوذية يؤكّد أنّ لا شيء ثابتٌ ودائمٌ وأنّ كلّ شيء في تغيّر، وبالأخصّ الكائنات البشريّة ذاتها. فالطّاويّة مثلا، بإنكارها للتّعاليم الإنسانيّة للكنفوشيوسيّة، قد انخرطت سلفا في مسار تفكيك للمركزيّة ومساءلة الفكرة الكنفوشيوسيّة عن "الإنسان الأعلى" الذي يدرك محور وجوده في ذاته عبر سبر أغوار إنسانيّته الجوهرية. وكان لاو-تسو Lao-tzu معارضا للاصطلاحات المصطنعة للغة والدّولة كليهما. وكان معاديا جذريًا لمركزيّة الإنسان. وأكّد الآخريّة والاختلاف بدل الهويّة والجوهر بموضعة التّحوّل [في موقع] أسمى من الوجود². ومن بين أهمّ أفكار الجديرة بالتّنويه والتي جذبت كثيرا من الغربيّين في الزّينيّة Zen هي تأكّيدها للحاضر الزّائل، والجزئيّ، والمألوف، وغير الدّال، ولهذا الإحساس وهذه العتمة، وهذا الصّوت، بدل تأكيد اللازماني والأبدي، وتأكّيدها لـ"الفراغ" لنيل الحكمة بدلا من البناء والتّدعيم. وتحمل تعاليم كلّ المدارس البوذية في طياتها حول تجدر المتحوّل فكرة أنّ الدّات دائمٌ تغيّرها باعتبارها متتاليات من التّجارب اللّحظويّة التي [تمثّل] بدورها عناصر يحكمها الشّروط داخل كليّة شبكة الظّواهر المتفاعلة. وهي فكرة معروفة بـ "المنشأ المشترك المستقل". وما ينكره هذا اللّسق ليس وجود الوعي أو حتّى [وجود] الوعي الدّاتي، ولكنّه [ينكر] بالأحرى الادّعاء أنّه توجد كينونة دائمة تقبع خلف الوعي يشير إليها الاسم الموصول³.

¹ مناقشة مناسبة [فلسفة] نافعزُنه Nāgārjuna للفلسفة الغربيّة المعاصرة انظر شرفشّتاين 1978: 276-84. Scharfstein. ومناقشة صلته مع "الدور اللّساني" انظر فدمُنسن 1977 Gudmunsen، وأيضا هنتنغتون 1989 Huntington. وقد عقد لوي 1987 Loy مقارنات بين التّفكيكيّة وفلسفة ماضيمكة *Mādhyamaka*. ووصل جونز 1986 Jones المناقشات الرّهنة للطّبيعة التّواضعيّة والاصطناعيّة للغة بترائي ثرفادّه Theravāda وأذفتته فدانتّه Advaita. Vedānta. وقد نوقشت القضايا المتعلّقة بالزّينيّة skepticism والنّسبيّة في كتابات تشوّنغ تسو Chuang-tzu في كيلبِرْفد وإفْهُو Kjöllberg and Ivanhoe. 1996.

² وقد قدّم ديفيد هال David Hall أيضا الكنفوشيوسيّة، بحسبها القويّ لتضمين الفرد ضمن الوالدة matrix الجماعيّة، باعتبارها وسيلة لنقد قوى الحداثة المفردة والمشتتة (انظر دوتنث 1991: 59). (Deutsch 1991).

³ لتحليل مفصّل لمذهب "اللاذات" البوذي انظر كلنر 1982 Collins. وقد رسم كلنر نموذج غير مركزيّ عن الدّات يستند إلى البحث النّفسيّ الحاليّ والتّقاليد الصّوفيّة للشرق والغرب كليهما، وأقر أنّ تعاليم البوذية عن الامتلاء العقلي يمكن أن تكون آليّة قويّة لتحرير الصّورة التي رسمها لأنفسنا. وهي صورة مجرّدة إلّا أنّنا اعتبرناها صورة ماديّة.

الاستشراق في عصر ما بعد الاستعمار: كيف يجب أن يقيم الاستشراق الآن؟ هل يمكن للاستشراق أن يفعل أي شيء خلا أن يعكس النسبية وخيبة الأمل في عصر ما بعد التنوير، اعتبارا للترابط مع لغة ما بعد الحداثة التي تم بواسطتها تفكيك كلّ البناءات الاستطردية للحداثة بيسر؟ هل يمكن أن يوجد استشراق آخر يبدل الاستشراق المحرّف والمتلاعب الذي قد يُزيد على ماضيه الخاصّ بحنين، ولكنه [استشراق] مجروح جرحا قاتلا بواسطة ذات الأدوات التّفكيكيّة التي ساعد على صقلها؟ يبدو [تشكيل] حوار مستنير منفتح وغير منحاز، واستشراق غير منحاز لا ينطلق من أحكام مسبقة، أمرا غير ممكن حتما، بل مستحيل تخيله أصلا لأسباب أوضحناها في الفصل الماضي¹. ورغم ذلك توجد دلائل تبين أنّ الاستشراق يواصل البرهنة على إمكانية تبادل فاعل بين الثقافات، رغم أنّ الاستشراق يبدو دائما أحاديّ البعد وضعيفا إذا ما قيس على نموذج أصليّ مثاليّ. ورغم أنّ ظروف اللقاء بين آسيا وأوروبا قد تغيّرت جذريّا في القرن العشرين، فإنّه لا يزال صحيحا، رغم ذلك، أنّ "أوروبا لا تزال تلتفت إلى تلك التّقاليد غير الأوروبية التي حاولت أن تسودها وتستخدمها بصفتها حليفا ضدّ التطوّرات التي ابتكرتها هي ذاتها" (هالبفاص 1988: 440). ويعتبر بعض الباحثين هذا [التّوجّه] مسارا تحسينيا تُخطئ فيه المظاهر السيئة [للاستشراق التي سادت] في الحقبة السابقة. ويعتقد المستشرق ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson، مثلا، أنّه في مجال اختصاصه الأكاديمي "قد تمّ تحقيق تطوّر في اختصاصات انتفى فيها الاصطفاء القبليّ الإراديّ أو التسلّط أو التّمييز للحقائق حتّى تلائم نسقا إيديولوجيا واعيا" (1988: 40). ويتحدّث شلّدن بُلْك Sheldon Pollock عن "التساؤلات الدّاتيّة الحاليّة في اختصاصنا" التي رافقت اختفاء "التّأسيسات التّقليديّة وتوظيف علم دراسة الهنود Indology" (ضمن براكتردج وفنّ دار فيبر 1993: 111).

ويعتقد إدوارد سعيد نفسه، في ما يُنظر إليه أحيانا على أنّه أكبر امتياز للقيم الإنسانيّة، أنّه يجوز تشكيل عصر ما بعد استشراقيّ في فترة ما بعد الاستعمار يمكن للغربيين فيه مقاربة الشّرق دون عوائق الأحكام المسبقة القديمة والافتراضات المحرّفة في بحوث أكاديميّة متنامية حنكها و"وعي نقديّ" متزايد. وقد اعترف [إدوارد سعيد]، قبولا منه بإمكانية "تحرير" المعرفة [من الاستعمار]، أنّه "توجد بحوث أكاديميّة، أو على الأقلّ متعامية عن الواقع الإنسانيّ"، بقدر ما هي عليه [حال] الاستشراق الذي يدينه (1985: 325)². وتوجد دلائل، في تصوّره، على أنّ الاستشراق باشر مهمّة كشف تاريخيّة الدّاتيّة المسحوقة وانحيازاته والاشتغال عليهما. وهي مهمّة قد أعلن عنها سعيد نفسه في [كتاب] الاستشراق³. كان سعيد يتحدّث، بالطبع، عن الشّرق الأوسط، ولكن اعتبارات مماثلة تنطبق على الخطاب الغربيّ الذي يخصّ بقية آسيا. ويمرّ الاستشراق في هذا السّياق الأخير بتحوّلات كبيرة تعكس انسلاخا ثقافيا واسعا ذا مضاعفات عالميّة ملحوظة في قنوات الاتّصال والتّفاعل أدّت إلى رفض المثلّ القديمة للهيمنة الغربيّة وإدعاءاتها الكونيّة والاعتراف باستحقاقات التّعديّد والاختلاف. إنّ الحدود القديمة قد بدأت بالاندثار وبرزت محاولات عظيمة تسعى للإيجاد "اندماج آفاق ثقافيّة". وتركت النّزعات القديمة لمثلثة الشّرق مكانها لنزعات قادرة على أن تكون نقدية دون تسلّط، يمكنها أن تستند إلى تقاليد الشّرق دون أن تجزع من أن تكون انتقائيّة أو نقدية. وهكذا نُزعت عن التّقاليد الشّرقية أساطيرها وأُنزلت من الأعالي العبقة بالبخور التي وضعها فيها الاستشراق في بعض الأحيان. وصارت الهالة الخارقة للطّبيعة للمتخيّل الشعبيّ تُستبدل بارتباطات فاعلة ذات ارتباطات فلسفيّة واجتماعيّة ومناخيّة معاصرة.

¹ المترجم: عنوانه "تأمّلات وتوجهات جديدة".

² ولكن أشار شار بْرانن بُرنر Bryan Turner و[باحثون] آخرون إلى أنّ تبني زاوية نظر فوكولتية بكلّ اطمئنان ينتج وجوبا نتيجة تشاؤميّة لأنّ كلّ خطاب عرضة لعلاقات قوّة متحوّلة، وبهذا فإنّ الاستشراق لا يمكن أن يحزّر نفسه من الارتباطات السياسيّة والاقتصاديّة (1994: 31-2 and 45-6). وقد اتّهم أعجاز أحمد Aijaz Ahmed أيضا إدوارد سعيد بالاضطراب في هذه النّقطة (1992: 164). وكذا فعل جون ماكينيز John MacKenize (1995: 6).

³ لمناقشة وافية لهذه النّقطة انظر Said 1989. وهو يرى أنّ الأنثروبولوجيا المرتبطة إلى حدّ الآن بأنام الإمبرياليّة قد بدأت مسارا جديدا فحصدت فيه مجمل مقاربتها عن فكرة "الثّقافة" فحصا نقديّا.

وليس هذا سوى تطوّر بطيء ومتقطعّ حتماً يجب أن يُدرج فيه تفاؤلاً أكاديميين مثل رودنسون وبيك وسعيد ضدّ الاسمراية المعاندة لرؤى المركزية الأوروبية؛ إذ تعمل عوامل كثيرة بوضوح في الاتجاه المعاكس تماماً. ومن بين أوضح هذه العوامل انبعاث القومية بعد نهاية الحرب الباردة وصحوة سياسات أحزاب أقصى اليمين في أوروبا وأمريكا والتطوّر المتنامي للأصوليات الدينية، وهي ظاهرة جلية اليوم بين الهندوس والبوذيين بالإضافة إلى الأديان الإبراهيمية. وتوجد، بالإضافة إلى ذلك، ازدواجية بارزة نشأت من الطّافات المحرّرة للخطاب الاستشراقي ذاته. ومن بين التّناجج المتّصلة بهذا الأخير-رغم أنّ عوامل أخرى تدخل ضمن المعادلة- هي الإصرار المتنامية مناضلته لهويات عرقية مركزية كثيرة. وهي، رغم أنّها ردّة فعل واضحة على مسار الأوربة، يمكن أن تتحوّل تقريباً إلى صورة عاكسة له مصنوعة بتعمد. وبهذا يمكن أن يكون الاستشراق قد شجّع ذات الانشقاق الذي يبدو أنّه قد أراد أن يتجاوزه عادة. وكما أشار إلى ذلك عدد من النّقاد ومنهم سارة سوليري Sara Suleri، فإنّ ما تسمّيه "أخرية" بعض الخطابات ما بعد الاستعمارية، الطامحة إلى إعادة تقوية "الأخر" المستعمر، تميل إلى نشر "فكرة خاطئة عن الأخرية في مجملها" وتؤكد من ثمّ التّنائية الجوهريّة القديمة للشّرق والغرب (1992: 13). ثمّ إنّ المطالبة بالاعتراف بالأقليات ومصالحها واحترامها و[التكلم] باسمها أو نيابة عنها قد ولّدت في بعض الأحيان بعض الأشكال الجديدة من عدم التّسامح الذي يندرج تحت العنوان الشّهير "اللياقة السياسيّة". وتبدو القضايا التي تحيط باللياقة السياسيّة أشمل بشكل واضح من الاستشراق. ولكن منذ نشر سعيد لكتابه سنة 1978، صار الاستشراق مرتبطاً عادة بـ[مفهوم] "العالم الثّانية". وهي تحديداً نزعة فكرية تشجّع إحساس الغرب بالذّنب ما بعد الاستعماري والخزي الذّاتي. وقد ذهب فيرنك فيهر Ferenc Feher إلى أنّ "التّمزق الذّاتي" [للغرب] بسبب جرائم الاستعمار أدّى إلى "معادة المركزيّات العرقية بحماسة". وهي "أصوليّة سياسيّة" جديدة ذات "تلوين ديني" (ضمن دويتش 1991: 181). إنّ نزعة تجريم الذّات تشجّع من جديد لا إحساساً مبالغاً فيه وغير مفيد عن الانحلال الغربيّ المفترض فقط، بل أيضاً تصوّراً مفرطاً ترفّعه وغير تاريخيّ عن الطّهارة الأخلاقية والروحانية للشّرق. وهو مسار قد دُكّت فيه الأساطير القديمة فقط لتستبدل بأساطير جديدة.

ويتصل هذا الوضع المتناقض بحقيقة أنّ الاستشراق يرتبط عادة بتوترٍ جديّ بين تخوم الكونية والتّعددية. فهو يفرغ إلى مظهر كونيّ يتجاوز الحدود الثقافيّة ويشجّع حواراً ما بين الثقافات. ولكنّه يبحث أيضاً بحثاً متزايداً عن تأكيد الاختلافات المحليّة والجهوية وعن تغذية الخصوصية الفريدة للثقافات. وهكذا تبدو العولمة والخصوصية متساويتين غير أنّهما إغراءان متعاكسان. وتعكس هذه الحالة، منظورا إليها من زاوية نظر واسعة، بشكل جليّ الضّغوطات المضّمنة في كلّ اللّقاءات التّأويلية التي تدور جيئة وذهاباً بين العام والخاصّ. وليست هذه الدّائرية ضارّة وجوبا. ولا يبدو مثل هذا المسار مناسباً على نحو استثنائيّ لحاجات العالم المعاصر. وليست الطّموحات القوميّة والعرقية غير متسامحة وجوبا ومغالية في الوطنيّة بشكل عدائيّ. وليست العولمة متعامية وجوبا عن المطالب المحليّة والجهوية. ولا يوجد سبب يمنع الاستشراق من أن لا يكون قادراً على الإشارة إلى سبيل يتوسّط هذين الوضعين. وعلى كلّ، فقد ساعد حوار الشّرق والغرب على استعادة التّراث الأصيليّة وإحيائها وفتح الأذهان على تعاطفات أوسع وأكثر كونيّة في نفس الوقت. ولا يحتاج القراء إلى أن يُذكروا بأنّ العالم اليوم يعجّ بالصّراع، وأنّ تشكيل جماعات تفاهم قادرة على إدراك الطلبات الكونية والخاصّة كليهما أمران الحاجةُ إليهما مستعجلة. ويمتلك الاستشراق المستنير مهمّة رئيسية ليقوم بها لتشكيل جماعة التفاهم هذه. ويمثّل تاريخه، رغم تنوّعه، إحدى المحاولات لعبور الحدود، والحوارات بين الثقافات القصية، والاشتراك في الفضاءات، وبالأخصّ، الانعكاس النّقديّ. إنّهُ يمتلك القدرة، في أفضل حالاتها، لتوسيع التّعاطفات وإثراء الخيال وتشجيع الانفتاح والتّعددية الثقافيّة وتعزيز التّسامح بين الشعوب. ويمكن حتّى أن يساهم في تحقيق نظام عالميّ جديد. وهو مشهد سنعود إليه بُعيد قليل.

ويمكن أن يقيّم دور الاستشراق في المقرّرات التّربوية على ضوء هذه الاعتبارات. ويمكن أن نلاحظ في السّنوات القريبة بعض التّحرّكات تجاه إرادة أكبر في الغرب لتضمين مكّونات غير غربية في المقرّرات [التّربوية]، ولكسر القيود الحصريّة

لمركزيتها الأوروبية التقليدية. إن تعاضم حضور مباحث من الدراسات الشرقية، سواء في المستوى الثانوي أو الجامعي، هو دليل تصميم على محاربة المظاهر القومية الضيقة، بالإضافة إلى منح صوت للرؤى التي ظلت مسكنته أو مهمشة إلى حد الآن. وينشأ هذا التوجه في أحد مستوياته من اقتناع بعض الأكاديميين أن "فهم حضارتنا الغربية الخاصة يظل مشوّها وغير كامل ما لم يُنظر إليها في سياق عالمي لا في سياق محلي وضيق فحسب" (لويس 1993: 128).

ولكن في مستوى أكثر جذرية، يتضمّن طلب معالجة أحصاف للنصوص والتراثات غير الغربية تحديا "للعرف الغربي" وادّعاءاته المركزية الأوروبية. ومثلما أشار إلى ذلك سليمان Solomon وهينز Higgins [بقولهما] "يشهد المجال الأكاديمي محاولة نشطة لمجابهة المركزية العرقية لمقررات المعاهد التقليدية مثل تركيزها [على الاهتمام ب] الذكر الأبيض الأوروبي ومغالاتها في الوطنية الضمنية التي قد تصل حدّ العنصرية. وقد اعتبرت بعض الحكومات أنّ الفلسفة خاصّة، بصفتها حقلا دراسيا، يجب أن تصبح أكثر وعيا بالتقاليد الفلسفية الأخرى وأكثر انتباها إليها" (1993: xi).

ويمثّل هذا الانتباه إلى الأصوات والتراثات الأخرى محاولة لا [لتشييد] أتون انصهار ثقافي جديد، بل بالأحرى لتعدد ثقافي فسيكسائي يمنعنا من الوقوع في فخّ مراهة تفكيرنا المحلي الخاصّ مع "العقل البشري" بهذه الصفة عبر تشجيعنا على تجاوز حدود تثقيفنا ونماذج فكرنا الفطري¹.

ومن الواضح أنّ هذه المثلّ والطموحات ليست كافية في حدّ ذاتها لتغيير عالم غير عادل وعدائي أو عالم مقسّم إلى زمر تتبادل العداء والتكتل العرقي. وعلينا أن نعي أنّه تمّ إغواؤنا بنموذج من التحوار الودّي الذي صار بديلا عن مجابهة الجور الاجتماعي والعداء بين الثقافات. وأنا لا أدعي أنّ الاستشراق قد أعتق نفسه كليّا من قبضة العنصرية أو المركزية العرقية أو الاستغلال أو التحريف؛ إذ أنّي قد دوّنت في نقاط مختلفة من هذا الكتاب كلّ هذه الأخطاء وغيرها بشكل أو بآخر. ورغم هذه العوائق والحدود فقد عمل الاستشراق بهيئاته وتمظهراته المتنوعة بصفته قوّة تحرير هامة في الحضارة الغربية، ولا يزال يؤدي هذا الدور. وهو يلعب في نفس الوقت دورا مهما في استعادة النصوص والتعاليم الشرقية في حدّ ذاتها واستكشافها. ولنا الحقّ في أن نرتاب في دوافع الاستشراق، وأن نوّكد عيوبه. ولكن هذا لا يستتبع أنّ الاستشراق خلّو من القيمة أو أنّه مقيد بشكل غير قابل للفكّ إلى ماضٍ إمبريالي. إنّ طبيعة منطق إمّا والذي يتخلّل العنصرية، والتفكير السليم سياسيا، كليهما يحتاج تحديدا إلى التسامح والتعددية والنسبية التي تميّز الاستشراق في أحسن صوره.

تحولات الاستشراق: يمكن أن تترك هذه النتائج البسيطة-المقترنة في بعض الأحيان بروح ما بعد الحداثة الموهن شكّها-القارئ والكاتب غير مقتنعين. إذ تستعجل الحالة الزاهنة للعالم لا إسكات الأصوات القمعية القديمة فقط ولا الاكتفاء بالدفاع عن الأصوات الجديدة المنادية بالتعددية والمتسامح، رغم أهميتها وحيويتها. فلقد برهن الفيلسوف الاسترالي أران غار Arran Gare بشكل استفزازي على أنّ ما يُحتاج إليه "لتحقيق فهم متبادل بين البشر... ليس قلب السرديات المركزية الأوروبية فقط، بل أيضا تشييد سرديات أوسع تتجاوز زوايا نظر المركزية الأوروبية" (1995: 324). ولكن أتقود النزعة ما بعد الحداثوية إلى حسّ تحرّر من الوهم والافتتان فقط، [أم إنّها تقود] إلى الهجران الكلي لهذا القول المبالغ فيه؛ أي إنّها لا تقود إلى هجران "السرديات المهيبة" فحسب، بل [إلى هجران] كلّ فكرة عن ادّعاء الكونية والموضوعية؟ وقد صار البحث عن بعض مقابس الحقيقة ما فوق الثقافية وما فوق التاريخية أحد الانشغالات المعرّية باستمرار للفلسفة الغربية. واعتبر كثير من الباحثين هجرانها بصفته قطيعة نهائية مع الماضي.

¹ لقد كانت التطورات في هذا الحقل [الدراسي] أوضح في الولايات المتحدة وأستراليا (عن الأخيرة انظر بيلمورته 1995 Bilimoria) ممّا هو عليه الأمر في بريطانيا. وكانت القضايا المتصلة بالتنوع الثقافي عموما وبالبرنامج التربوي والعرف الغربي تخصيصا موضوعا لنقاش حادّ في السنوات الأخيرة، خاصة في الولايات المتحدة. والرؤى التي عبّرت عنها ليس متفقا عليها عالميا بآية حال من الأحوال. عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة المتصلة به انظر فوستر وهيرزف Foster and Herzog 1994 وتيلز 1992 Taylor.

وتوجد هنا قضايا فلسفية عميقة لا يمكن بحثها في هذا السياق. ولكن بما أننا نعين الأشكال المعاصرة المتنوعة للاستشراق فقد وجدنا في الواقع دليلاً تأكيدياً وأفكاراً تحمل على اعتبار إمكانيات بناء - إذا لم تكن "سرديات أفخم" - تشير إلى ما بعد موت الحداثة ولكنها لا تبحث بكل بساطة عن إعادة إحياء رؤى العالم قبل الحديثة¹. ولا يوجد تأليف شامل جديد يُقدّم طبعاً، لأنه سيكون من الصعب أن نتصوّر في الوقت الحالي، في ضوء بنى التفكيك، أية عودة متفّق عليها إلى رؤية متكاملة للعالم تربط تبصّرات الشرق والغرب كليهما في فلسفة كونية واحدة. ويجب أن يشجّع سوء توظيف الاستشراق كما ناقشناه - مثل تحالفاته الظرفية مع الخطابات العنصرية والفاشية - درجة من الحذر والحيطه، ويعزّز روحاً من الاعتدال النقديّ الدّاتي في المقاربات الغربية للتراث غير الغربية. ويحتاج هذا الحذر المخصوص إلى أن يُستعمل فيما يتصل بالمطامح الغيبية لعصر جديد متطوّر روحياً. وهي فكرة مشؤومة ذات أصول يهودية-مسيحية ولكنها تكتسب أحياناً دعماً من مصادر شرقية، كما هو الأمر في حالة الحكمة الإلهية لبلافاتسكي Blavatsky. ورغم ذلك يمكن أن تظهر بعض الأحاسيس المبشرة بنجاح الاختمار النقديّ الذي احتضن الخطاب الاستشراقي المتأخّر الذي يحتاج إلى أن يُجَلَّ ويُشجّع. وتوجد علامات على [تشكّل] مبادرات فكرية تستند إلى مصادر شرقية قبل حديثة دون أن تقع في أسطورة "تمجيد الشرق وتبخيس الغرب"، أو في الاعتقاد أن الفلسفات الآسيوية القديمة يمكن أن تشفي كلّ الأدواء الحديثة وما بعد الحديثة.

ولقد رسمتُ في الجزء الثالث من هذا الكتاب² بعضاً من تلك السبل التي تُحدّد فيها الاهتمامات المعاصرة بالأفكار الشرقية ميادين جديدةً وتفتح إمكانيات حيويةً، كما هو الأمر في حالة الحوار البوذي-المسيحي والأبحاث النفسانية في الوعي مثلاً. وأنا لا أحتاج إلى تكرارها هنا. ولكني أريد أن أقترح في هذا الفصل في عبارات واسعة وتأمليّة بعض السبل التي يمكن أن تبدو فيها روح الاستشراق قد انتقلت، ولو بشكل مفكك، إلى بعض التطوّرات الثقافية والفكرية المعاصرة القابلة للتّحديد والتي تكوّن عوامل قابلة للتعرّف عليها في الحيوية الخلافة للفكر المعاصر. وسأحدّد أربع مجموعات لذلك. أوّل هذه السبل موصولة بالعدد المتعاضد من الغربيين الذين يتبنون الأفكار والتطبيقات الروحية الشرقية، ولو في شكل غير أصيل. فلقد تبنت كثير من الناس - سواء فردياً أو بشكل منتظم - خلال العقود القليلة الماضية السبل الشرقية: من التطبيق المنتظم للتأمل واليوغا إلى الالتزام الديني الصّارم المتضمّن عادة صحبة معلّم زيني Zen أو تبتّي Tibetan. وأنا أريد أن أقترح الآن أنّ ما نشهده هنا لا يمكن أن يكون محورياً إضافياً في القصة الأوروبية القديمة عن السلب الثقافي أو حتّى إبطالاً للتّنصير المسيحي للشرق، ولكنه يبدو في بعض معانيه تطوّراً تاريخياً للتقاليد الشرقية في حدّ ذاتها. وتبدو البوذية مثلاً جيّداً في هذه النقطة.

فلقد زُرعت البوذية عبر تاريخها الآسيوي الطويل والمعقد في كثير من المنابت الثقافية والدينية الخصبة. فتحوّلت [في ذاتها] وتطوّرت في [هذا] المسار راسمة لنا صورة نظام حيّ مستمرّ التطوّر. وتجتاز البوذية حالياً في الغرب تغييراً واعياً يمكن أن يكون مشابهاً حسب كينيث اينادا Kenneth Inada "لما حدث [لها] في الصين واليابان... حين خلقت [هذه المناطق] بوذيةً خاصة بها ذات مياسم ذاتية" (ضمن كلكت وأيمز 233: Callicott and Ames 1989). وقد سبق أن لاحظنا شكلاً من هذا النوع من التحوّل فيما يتصل بالحوار البوذي الأنثوي. وفكّر عدد من الكتاب في هذه المسارات في السنوات القريبة من وجهات نظر متنوّعة. فقد أمضى ستيفن بتشكّل Stephen Batchelor مثلاً سنوات طويلة راهباً بوذياً في الهند وكوريا قبل عودته إلى أنقلا، وحافظ على [فكرة] أنّ البوذية حين التقت بالغرب صارت تشهد مرحلة انتقال محيرة ولكنها خلاقية. وطوّر فكرته ليقدم بعض التأمّلات المهمة عن نشوء "بوذية وجودية علاجية ديموقراطية مخيالية فوضوية ولا أدريّة

¹ لقد طوّر فرغون Griffin 1988 تمييزاً مفيداً بين ما بعد الحداثة التفكيكية أو المفضية من جهة وما بعد الحداثة البنائية أو المراجعة من جهة أخرى. وتمثّل سلسلة صاني SUNY في الفكر البنائي ما بعد الحديث التي ينشرها ديفيد فرغون David Griffin محاولة لدفع النقاش ما بعد الحداثوي إلى حقل [بحث] أخصب. وتقدّر في نفس الوقت إنجازاتها النقديّة. ويُذكر التنبؤ العميق عادة باعتباره مثلاً عن نظرية تشييدية أو مراجعية ما بعد حديثة.

² المترجم: عنوانه "الاستشراق في القرن العشرين".

بالنسبة إلى الغرب" (7-274: 1994). وليس هذا التكييف [البوذي في الغرب] "خيارا" حسب تصوّره. فقد أشار إلى أنّ الرهبان البوذيين اللّاميين lamas التّبت أو البهيكوس bhikkus السّريلنكيين المحافظون يسعون إلى تكييف تعاليمهم مع السّياق الغربيّ (نفسه: 337). ويوجد مثال جيّد على التّكييف الطّوعيّ في الطّريقة البوذية الغربيّة التي أسّسها راهب أنغليزيّ تبيّي تسمية صنّفه رِكشيتَه Sangharakshita وصمّم على أن يخلق سبيلا بوذيا متكيّفا مع الحاجات الثقافيّة والاجتماعيّة الغربيّة¹. وقد علّق عالم العقائد داوود ترايسي David Tracy مدرجا القضية في سياق تاريخيّ واسع قائلا "لم يجعل البوذيون الغربيّون البوذية خيارا حيّا لعدد كبير من الغربيّين فقط، بل إنهم غيروا البوذية ذاتها تغييرا جذريا دقيقا كما غيّرتا ذات يوم الهجرات الكلاسيكيّة القديمة من الهند إلى تايلاند والتّبت والصّين واليابان" (Tracy 1990: 39)².

ويبدو أنّ المجال يتّسع هنا للزّمر التّقدميّة والمحافظة كليهما؛ [أي] لأولئك الذين يدركون الحاجة إلى بوذية متطورة تعكس حاجات العالم ما بعد الحداثي من جهة، وأولئك الذين يحسبون أنّ الحالة نفسها تتطلّب الثّبات والانضباط للمحافظة على التّقاليد القديمة والمفضّلة من جهة أخرى. وقد برهنت البوذية دائما على قدرتها على احتضان هاتين الحاجتين والتّوجّهين كليهما دون أن تكون قد امتصّتهما أو رجّحت أحدهما على الآخر بشكل قطعيّ.

وتمثّل الطّاويّة مثلا آخر على هذه النّزعة، رغم أنّها تفتقر إلى الصّورة الشّعبية للبوذية وإغراءاتها. لقد ساعد البنّو القاسي لتقاليد الطّاويّة ومؤسّساتها الأصليّة في الشّرق على امتصاص الغرب لمظاهر منها بدون شكّ. ورغم أنّ تحوّل الطّاويّة إلى دين في الغرب أمر بعيد احتمال، بسبب تجذّرها العميق في التّقاليد الصّينيّة القديمة، فإنّه توجد تعاليم طّاويّة قد تمّ اعتناقها في الغرب بلهفة وجرى تغييرها وتطويرها. ومن هذه المظاهر تعاليم طّايّ تْشِي تْشُوَان t'ai chi ch'uan وفانْغ شُوِي feng shui، والمقاربة التّكافليّة للعلاقة بين العالمين البشري والطّبيعي. وقد أشار مارتن بالمر Martin Palmer إلى أنّ "بعض الصّور والمصطلحات والتّبصّرات والتّعاليم الطّاويّة" في رحلتها إلى الغرب... "تدخل الآن في تمظهر محدود المشابهة للاعتقاد الأصليّ". وبينما يتأسّف [مارتن بالمر] على أنّ الغربيّين يفتقرون إلى الرّؤية اللازمة لدراسة الطّاويّة التاريخيّة بعمق، فإنّه يعترف بالدّلالة التاريخيّة لهذه الحركة ناظرا إليها في ضوء التّحوّلات السّابقة في الصّين نفسها (8-127: 1991).

وتشير الإحالة على الطّاويّة إلى سبيل بناء ثان للاستشراق يمكن أن نلخصه في مصطلح "التنبؤ". ويتضمّن هذا التّطور-الذي يمتلك بطبيعة الحال جذورا قيّمة في التّقاليد الثقافيّة الغربيّة-كذلك لا نقدا جذريا للقيم والتّصورات الحداثيّة فقط، بل أيضا دلائل على إمكانيّة أن يكون أكثر إنتاجية وإيجابيّة. وسيبرهن بعض [الباحثين] على أنّ النّمودج البيئي، بصفته فلسفة واسعة التّحديد، يقدّم فقط سبيلا تقدّميّا قابلا للحياة، لا في الغرب فحسب، بل أيضا في السّياق العالميّ. ويمكن أن نجد مثلا على هذا النّوع من التّفكير في عمل الفيلسوفة السّياسيّة الأمريكيّة شارلن سبريتناك Charlene Spretnak، التي بحثت بطرق مختلفة في [إمكانيّة] دمج التّعاليم الشّرقية في روحانيّة لانيكيّة سمّتها "التنبؤ ما بعد الحداثويّ". ثمّ توسّعت في هذه الفكرة محدّدة المحاور الكبرى لتعاليم جديدة تتجاوز "المظاهر الفاشلة للحداثة" وتستند إلى مظاهر من "ذات التّقاليد التي رفضتها الحداثة بازدراء". وهي تقاليد يمكن أن تُرى الآن على أنّها "تحتوي إلهامات تواصل حيّ وحيويّ" (19 and 23: 1991). وبينما يعرّي نقاد ما بعد الحداثة أمهدة المفهمة الثقافيّة بنشوة، فإنّهم يصلون إلى مواقف ويقدمون زوايا نظر تبدو وفق بعض الاعتبارات-مركزيّة في تعاليم الحكمة القديمة العظيمة وخاصة في تقاليد الشّرق. وقد لاحظت سبريتناك Spretnak "أنّ أغلب المفكّري التّفكيكيّة ما بعد الحداثويّة البارزين قد بدأوا يطرحون أنواعا من الأسئلة تحملهم إلى تخوم تعاليم الحكمة [الشّرقية]" (نفسه: 219)، وتحديدًا إلى النّقطة التي تبدو فيها اصطلاحات الخطاب

¹ لتفسير هذه الطّريقة انظر تَشْلِيْز Batchelor 1994.

² انظر أيضا كُوبْ وَأَيْفِس Cobb and Ives 1991: 3-4، وأيفِس Ives 1992: 2 and 101، وكُنف King 1994: 29. وتشهد المسيحيّة، حسب عالم العقائد جون كُوبْ John Cobb، تحوّلًا متوازيا في حوارها مع البوذية حتّى لتكاد التّمييزات بين المسيحيّة والبوذية تمّحي تقريبا (49-52: 1989). وقد أبرز آبه Abe 1995 التّحوّل المتبادل للبوذية والمسيحيّة، بدلا من الفهم المتبادل فقط.

والتَمذهب أوهاما قامعة ومقيّدة [للفكر]. ولكنّ هذا لا يعني تراجعاً مبتدلاً إلى عقائدنا الخاصّة، وسعياً إلى نوع من السلوان الصّوفي للهروب من الأهوال الحاليّة، ولا عودة إلى الأصوليّة المذهبيّة، بل هو بالأحرى وصل تأويليّ مع الأفكار القديمة المكيفّة [مع الحالة الغربيّة] والمطبّقة على وضعه الراهن والمتجليّة في نموذج نقديّ مفتوح للخواتيم. ويمكن أن تكتسب هذه الرّؤية التنبئيّة ما بعد الحدائويّة الجديدة، حسب سبريتناك Spretnak، الخصائص الآتي ذكرها:

- 1- مفهوم المعبود الجوهري وقداسة كلّ الأشياء؛
- 2- معنى كونياً ذاتيّ-الخلق، وحياة إنسانية ذاتيّة التّحقّق.
- 3- تجاوز الازدواج [بين الدّاتي والكوني] بموضوعة الدّات بين الواقع الطّبيعي والشّخصي بمفهومه الأوسع؛
- 4- معنى للدّاتيّة مضاد للتّسلّط الأبوي ومضادّ للحكمة الباطنيّة؛
- 5- تعزيز الوعي بالجسد وإمكاناته العاطفيّة والرّمزيّة والرّوحيّة؛
- 6- إدراك أوضح لنسبيّة الخطاب البشريّ وتعدّد النّصوص البشريّة؛
- 7- إدراك للانهائيّة التّدقّق والتحوّل والتشابك المعقّد للأشياء في العالم الطّبيعي؛
- 8- وشكّ في القوانين والقواعد المسقطة المضادّة للعاطفة والمشاعر المتبادلة،
- 9- وإمكانية [قيام] نظام أخلاقيّ لا يستند إلى مرسوم متعالٍ ومبادئٍ أبدية.

وهذا [التفكير] يستبطن سبيلاً ثالثاً. ففي حين تتمتّى سبريتناك Spretnak أن تدرك ما وراء التّفكيكيّة ما بعد الحدائويّة باحثة عن إعادة اكتشاف معنى اتّحاد مع الطّبيعة يتعالى عن الأبنية الثّقافيّة، يدّعي آخرون إمكانية العثور على دوافع لصّحوة روحيّة مرتبطة بـ"تعاليم الحكمة" الشّرقية داخل النموذج التّفكيكيّ ذاته. وقد تبدوا لأوّل وهلة توجهات التّفكيكيّة ما بعد الحدائويّة نحو العدميّة وزوال المعنى عائفاً أمام [إدراك] أيّة ارتباطات مماثلة. إلّا أنّنا نحتاج لتجاوز هذا الإشكال إلى أن ننظر عن كثب في مفهوم الفراغ: الشّونيطاً *shūnyatā*، وفلسفة المفكّر البوذي نافارجونه Nāgārjuna، وهو، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، موضوع اهتمام متزايد في الغرب.

وتقدّم فلسفة نافارجونه وهي واحدة من أهمّ التّطوّرات في تراث المهايانه *Mahāyāna* في السّياقات الغربيّة حيث تقترن اللاشيئيّة عادة بالتشاورم والفرع وخواء المعنى- طريقة تفكير يمكن أن تشبه العدميّة المفجعة. ولكن من المهمّ أن نوّكد أنّ هدف الشّونيطاً *shūnyatā* [فكرة الفراغ]، وهي الطّريقة "التّفكيكيّة" لنافارجونه Nāgārjuna، هو الحالة التي تبدو مهيتة لإمكانية وجود أثرى وأكثر أصالة ومنفتح، عبر إزالة كلّ الأوهام التي قد توهم بتقديم إمكانية تحرير [الإنسان] من العادات العصبيّة للعقل. ولا يتضمّن هذا المفهوم البوذي إنكار وجود العالم أو [الإقرار] بأنه مجرد وهم، ولكنه [يشير إلى] أنه لا يوجد أي شيء وراء الظواهر الزائلة. ولا يشير، خلافاً للتوقّعات الغربيّة، إلى التّدعر والعدميّة بل إلى تحرير الإدراك ويقدم إستراتيجيّة للشّفاء العقلي والنّماء الرّوحي.

والشّونيطاً *shūnyatā* هي في الواقع دعوة إلى اعتبار استحالة قولبة الموجودات في مقولات لسانيّة تواضعيّة تعتبر الفرديّة والتواصل والمهية [مفاهيم ماديّة]. فتعتقنا بذلك من الهواجس المقيّدة والمعيقة للإلهام. وينطبق الفراغ في الهينيانه *Hinayāna* فقط على الأشخاص. أمّا في تراث المهايانه *Mahāyāna* فترى كلّ الأشياء كما لو كانت بلا جوهر؛ أي "فارغة من بعض صبغ الوجود تسمى "الوجود المتأصل" أو "الوجود الموضوعي" أو "الوجود الطّبيعي" (هوپكنز Hopkins 9: 1983). ورغم أنّ جميعها مفروضة فرضاً على الظواهر فإن تحليلها فلسفيّاً قد يعري مفهوم الوهم. وقد درّس نافارجونه Nāgārjuna هذا [التصوّر] باعتباره علاجاً لكلّ الرّؤى المتكلّسة، وبصفتها سبيل تحرير من الصّمصارة *samsāra*، وهي دورة إعادة الانبعاث. بل وذهب أبعد من ذلك مدّعياً أنّ مفهوم الشّونيطاً *shūnyatā* ذاته خاو ويجب أن لا يرتبط بـ"أولئك الذين يؤمنون بالشّونيطاً *shūnyatā* غير قابلين للشّفاء" (ضمن هيوزد Hayward 1987: 282).

لقد أغرى هذا المفهوم عددا من المفكرين في الغرب وانتشر بطرق متنوّعة بهدف مساءلة المقولات السائدة وفتح آفاق جديدة¹. ولذلك يرى جيريمي هيوزدُ Jeremy Hayward مثلا، وهو عالم ومعلّم بوذي، الشّونيطا *shūnyatā* لا بصفتها تجريدا فلسفيا، ولا حتّى سبيلا لمجاهة بقايا نموذج ميكانيكي، بل بصفتها مسار تحوّل وجودي عميق: "تحوّل إدراكي يشابه الاستيقاظ من حلم"، والانعقاد من "الإثم العميق الذي لازم الإنسان طوال حياته". ويؤكد [هيوزد] أنّه "تجربة مزلزلة مصحوبة بغبطة عظيمة وبارتيح كما لو أنّ وزرا ثقيلًا قد رُفع عن الكاهل. وهو مدخل إلى سبيل جديد يسير حياة الفرد" (1987: 211). وقد قدّم عالم العقائد دون كويت Don Cupitt نسق تفكير مماثل ولكنّه مطوّر كليًا. فهو يرى أنّ التّشاورم اضطراب مستوطن يميّز العصر دغمه مفكرو ما بعد الحداثة الذين أكّدوا استحالة دوام كلّ الأشياء، بما فيها ذاتنا الداخليّة، تاركين إيّانا في عالم "لم يعد كونا مفردا، بل هو تدفق تأويلات ونظريّات وزوايا نظر ومعاني وعلامات". ونتيجة لذلك "فقد أضيفنا نحن الغربيّون على أنفسنا تقريبا معنى بوذيًا زوال النّظام الكوني للمعاني" (1992: 109-10). ويؤكد [دون كويت] أنّ [هذا التّصوّر يبدو] في بعض الأحوال أسوأ بالنّسبة إلينا منه بالنّسبة إلى البوذيين التّقليديين لأنّ تراثنا الفكريّ والدينيّ الغربيّ يؤكّد على التواصل والجوهريّة، ويعتقد أنّه تحت مجرى الظّاهر يقبع "نظام عقليّ أبديّ قابل للإدراك" (نفسه 110). فتركتنا تقاليد "المركزيّة العقليّة" هذه مشدوهين يائسين [قابعين] في هوة سوداء، بعد أن فقدنا الدّعم الأساسيّ لهذا الاعتقاد [الدينيّ الغربيّ].

ويكمن أصل المشكل، إذا، في تجذّر توقّعاتنا للحلول الجاهزة التي لم تعد في متناولنا في العالم المعاصر. ويعتقد كويت Cupitt أنّ السبيل إلى تجاوز هذه المعضلة المؤلمة هو أن نطمع أنفسنا عن الحاجة إلى هذا الدّعم [الروحيّ] بمواجهة حتميّة زواله. ويمكن عندها أن تساعدنا تقاليد المهيبانه البوذيّة، بفلسفتها "المثالية الباهرة"، على القيام بهذه [المهمّة]. فهي تقدّم كسفا و"علاجًا" للحالة البشريّة التي تبرز: أولاً، الطّبيعة الاصطناعيّة الصّرفة للمقولات اللّسانيّة؛ وثانيا، الحاجة إلى تطوير "نموذج تفكيكي يعمل على نقض كلّ اعتراض واعتراض" حتّى لا يظلاّ أسرين لنا؛ وثالثا "بلوغ لحظة خاطفة شافية للرّوح" (نفسه: 127). وقد أشار [دون كويت] بطريقة مشابهة إلى أنّ دُوقن Dōgen زعيم الزّينيّة Zen اليابانيّة في القرن الثالث عشر قد أكّد مؤقّتيّة كلّ الأشياء بما فيها ذاتنا العميقة، وألح علينا "لنكفّ عن [السّعي وراء] المبادئ الكونيّة الكبرى والأصول الواقعيّة" ونتوجّه نحو راحة العقل التي فيها يسكن زمن الوجود في كلّ لحظة دون أن يأتي شيء أو يذهب فعلا" (نفسه 129). ولكن لا يعني هذا إدارة ظهورنا للتقاليد الأصليّة، لأنّ كويت Cupitt يرى أهميّة جمع التّقاليد البوذيّة والمسيحيّة في تأويل خلاق، بدلا من استبدال واحد بآخر؛ إذ "وحدها" الواقعيّة المضادّة المشتقّة من هذين التّراثين "يمكن أن تجعلنا غير ذاتيّين ومتحرّرين وخلاّقين ببراءة" (نفسه: 163)².

وإذا بدا هذا [التّصوّر] مجردا أو حتّى فتويّا فسنعود مرّة أخرى إلى ارتباطات الاستشراق بالمجال السّياسي، بصفته مثلا أخيرا، بالإضافة إلى بعض التّحوّلات السّياسيّة الاقتصاديّة واسعة التّحديد التي تحدث في الوقت الحاليّ. ويعتبر بعض [الباحثين] العصر الحاليّ عصرا محوريّا جديدا. هو ليس مجرد عصر يشهد نهاية المشروع المعولم الكبير الموصول بالتّنوير الغربيّ، بل إنّهُ أيضا عصر يشهد انتقال محور الارتكاز العالميّ من الغرب إلى آسيا. وهو مسار انتقال للقوّة من الغرب إلى الشرق، معاكس للتحوّل الهامّ الذي حدث في فترة النّهضة. فتحوّل المركز الجغرافيّ-سياسيّ من المحيط الأطلسي إلى المحيط

¹ انظر أيضا هنتنغتون Huntington 1989: 29. وزاينكورت Riencourt 1981: 172. وكُوب وأيفيس Cobb and Ives 1991: 32 and 61. وكلّهم يرهنون على رفض التّأويل العدمي للشونيطا *shūnyatā*. وقد عبّر شتكرتسكي Stecherbatsky سابقا في عمله عن رفض مماثل (انظر ولّبون Welbon 1968: 290). وعن الوصل بين نافارجنه Nāgārjuna والتفكيكيّة انظر لوي Loy 1988 وميت Mabbett 1995 ومغليو Magliola 1986 وتريسي Tracy 1990. وعن فلسفة نافارجنه Nāgārjuna ذاتها انظر كلّفنّه Kalupaphana 1986 وطاك Tuck 1990.

² يمثّل ميشل Mitchell 1991 محاولة أخرى لعالم عقائد لتشجيع الوصل بين الرّوحانيّة المسيحيّة وفكرة الفراغ البوذيّة التي تقود تحولا متبادلا للتّراثين [البوذي والمسيحي].

الهادي والصعود الواضح لاقتصادات اليابان وكوريا وسنغافورة وتايوان وانبعث الصّين والهند باعتبارهما مؤثريّن [دوليّين] يوجي بأنّ الحضارات العظمى في الشّرق تشهد مسار إحياء عميق ينعكس على وعيها الدّاتي بتراثها الفكريّ والروحيّ الأصليّ كما أشرنا إلى ذلك سابقا. ويمثّل تأكيد "القيم الآسيويّة" المرتكزة على العائلة وعلى الرّخاء الوطنيّ والمسؤوليّة تجاه المجتمع، في مقابل المثل الغربيّة للديموقراطيّة وحقوق الإنسان، في دول مثل ماليزيا وسنغافورة تمظها قويا لهذا التّحوّل. ويبدو أنّ لوصول الكونيّة والتّعدديّة الذي ربطناه بالاستشراق في هذا السّياق دورا انعكاسيا هامّا ليلعبه. وقد بدأ عدد من الأكاديميّين والنّقاد يدركون حقيقة أهميّة الحوار المستدام بين الشّرق والغرب في الحالة المعاصرة التي عُرضت قبيل قليل. ويرتكز محور الاهتمام بشكل جليّ على الكنفوشسيّة، وهي فلسفة قد صارت من جديد محلّ اهتمام لافت للنظر في الغرب بعد تجاهل طويل؛ إذ يعكس اتّصالها الهامّ بالنّقاشات الحاليّة انخراطها في الجدل الأوروبيّ في عصر أسبق. وقد عبّر عن ذلك أحد المؤرّخين بشكل مماثل قائلا "لقد جرّ كنفوشسيوس في العقد أو العقدين الأخيرين من أعلى رأسه إلى نقاشاتنا لقضايا هي أقلّ من هيئته بصفته عضوا صغيرا في أرستقراطيّة ازهُو Zhou ليلاحظها أو يتحدّث عنها: التجارة [و] التّطوّر الاقتصاديّ" (جانرّ 1992: 169).

لقد صار واضحا أنّ جدلا "كنفوشسيوسيا جديدا" نشطا يدور في دول المحيط الهادي [ذات الثقافة] الغربيّة حيث تبدو التّعالم الأخلاقيّة الكنفوشسيّة، بتأكيداتها للتّشارك، وكأنتها تُقدّم نقدا هامّا للفردانيّة الغربيّة وبديلا عنها (انظر لايّ Lai 1995). وقد ارتدّت الكنفوشسيّة، حسب جودث بارلنغ Judith Berling، "حلّة جديدة بدت [فيها] وكأنتها مشارك نقديّ في البحث عن قيم وأفهام للحالة البشريّة في العالم المعاصر" (ضمن لي Lee 1991: 476). وتوقّر هذه التّطوّرات الحاليّة زاوية نظر جديدة مهمّة عن الاستشراق ومحاولاته لبناء حدّ خلاق بين رؤى العالم الأوروبيّة والآسيويّة. ويُعتبر جون فراي John Gray واحدا من المفكرين الذين اكتسبوا شهرة كبيرة عبر حديثهم عن هذا التّفكير النقديّ في العالم المعاصر. وقد ظلّت المهمّة الأساسيّة للكتابات الرّاهنة لهذا الفيلسوف السّياسيّ إيجاد سبيل يتجاوز الأيديولوجيا الفاشلة لليبراليّة التّقليديّة ويتجاوز الطّموحات الكونيّة للمشروع التّنويري [الأوروبيّ]. وهو سبيل يبحث عن تجاوز أصوليّات اليمين واليسار كليهما، ليتكيّف التعدديّة المهمّة للتّنوع الثقافيّ، ويطوّره أيضا. وما يبحث عنه، باختصار، هو "نظام تعدديّ يؤسّس لنموذج فكريّ سلميّ يجمع بين التّقاليد الثقافيّة وأنماط الحياة المتعدّدة للشّعوب المختلفة"، وسياسة "سيعوّض" فيها المشروع المعولم للثقافات الغربيّة "بإرادة الاشتراك في الأرض مع ثقافات مختلفة جذريّا" (فراي Gray 1995: 140). وأشار [فراي]، من بين أشياء أخرى، إلى بروز "النّمور" الاقتصاديّة الآسيويّة والجدل المتجدّد في آسيا والغرب كليهما عن الفضائل المقارنيّة للفلسفات الاشتراكيّة الكنفوشسيّة و[الفلسفات] الفردانيّة الغربيّة مخالفا بذلك الرّؤية الانتصاريّة لفرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، التي تعتبر أنّه في الفترة ما بعد الشيوعيّة ستنتشر المؤسسات والمثل الغربيّة عالميا. وتشير عوامل مثل هذه، في نظره، إلى أنّ السّبيل إلى التّقدّم هو سبيل يعترف بأفول المشروع التّنويري [الغربيّ] ويجابه أيضا حقيقة أنّ "الحياة السّياسيّة قد هيمنت عليها الخصوصيّات المحليّة والأديان الجهاديّة والعرقّيّات المتعاليّة" (نفسه: 2). ويتميّ أنّ ما يمكن أن يبرز من لقاء جديد بين الشّرق والغرب ليس "صدام الحضارات"، حسب عبارة صموال هانتنغتون Samuel Huntington، وبل شكل جديد من "الليبراليّة الغنوصيّة" سيشتكّل فيها "اللقاء العدائيّ بين الأفكار والقيم" قاعدة للتّسامح والتّعايش المشترك (نفسه: 84).

وهذه الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث الغربيّ الذي مال إلى تأكيد التّجانس المطلق للقيم، والدّعوة إلى شكل جديد من التّسامح، "تسامح جذريّ"، كما يسمّيه، تتطلّب لا مجرد التّحقّق على قبول مظاهر الحياة الغربيّة المتضادّة بل إمكانيّة التّأكيد أنّ الحضارة الغربيّة، وحتىّ الديموقراطيّة الليبراليّة ذاتها، هي مجرد مجموعة من الأشكال الثقافيّة بين [أشكال] أخرى [كثيرة] (نفسه: 179). ويمكن للواحد [منّا] أن يوسّع فكرة فراي Gray بإبراز أنّ المطلوب ليس تأكيدا للاختلاف فقط، بل استعدادا لإخضاع هذا الاختلاف لتّشريح التحليل المعتمّق والعالم، وإرساء فضاء ديموقراطيّ لا يُحتفل فيه بالتّعدّد

فقط، بل السعي إلى إيجاد أرضية [تفاهم] مشتركة [بين البشر]. ويقدم البحث عن جوهر القيم الأخلاقية في خضم الاعتراف بالتعدد الثقافي واحترامه مثالا مشجعا عن هذا النموذج. وقد ميّز [هذا الاعتراف والاحترام] إعادة الانطلاق المثوية للبرلمان الدولي للأديان سنة 1893¹.

ما بعد الاستشراق؟ وأخيرا بـمـ ينبئنا هذا [التفكير] عن مُثل الحوار ونتائجها الطبيعية ذات البعد الإنساني المتمثل في التسامح والاحترام المتبادل والتقد المتبادل؟ وماذا بقي، في آخر التحليل، من الاستشراق بصفته قوة تجديد وبصفته محلا للترابط الخلاق للأفكار ما بين الثقافات؟

قد تكون الأسطورة الرئيسية عن الاستقطاب والتكامل بين الشرق والغرب سائرة نحو أفول تأثيرها في كافة أنواع الأفكار أخيرا؛ إذ فقد الزوج الاصطلاحي: الشرق والغرب، أي معنى متناسق يمكن أن يكون قد امتلكه في يوم من الأيام. ورغم ذلك يمكن أن تُشجعنا الأمثلة السابقة، وربما كل الأمثلة والمناقشات التي عُرضت في هذا الكتاب، على الاعتقاد أن الاستشراق لم يطوهِ التاريخ بعد وأن الحديث عن الحوار [بين الشرق والغرب] لا يزال ينبض حياة، ولو أنه لم يعد في قلب الاهتمام مثل [ما كان عليه الأمر بين] "نهاية الحرب العالمية". فما نشهده اليوم هو تحول عاصف للأفكار والمؤسسات تقوده طاقة ثقافية وسياسية جذورها في الغرب ولكنها تنتشر الآن عالميا من حيث مجالها وتأثيرها.

إن المسار التاريخي الطويل للاندماج العالمي-المسار الذي مُنح دافعا قويا قبل أربعين سنة عندما كان ماتيو ريكي Matteo Ricci يبعث بتقاريره المتوهجة عن المملكة السماوية لقراء أوروبيين متلهفين- لا يزال يتوسّع بسرعة حتى اليوم في كل أنواع مجالات البحث الفكرية والثقافية والسياسية. ويمكن أن يُعتبر المؤرخون المستقبليون هذا [التوجه] واسما لنهاية القسمة القديمة [للعالم] بين شرق وغرب ونهاية الاستشراق. ويمكن أن يعتبروه، في المقابل، بداية حقبة جديدة من الاستشراق- أو أي اسم قد يطلق عليه- لا يكون فيه هذا اللقاء المخصوص للأفكار مشغلا أوروبيا حصريا يصدر على نحو مخصص عن مصالح غربية وحوادث تاريخية. ومن الأكيد أنه لن يكون استشراقا امبرياليا بأيّة حال من الأحوال. بل قد يصير مساهمة في بناء تأويل كوني حقيقي يسم حقبة جديدة وخطيرة في مسار الحوار البشري الطويل.

مراجع المتن:

- Batchelor, S. (1994) *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: HarperCollins.

- Breckenridge, C. and van der Veer, P. (eds) (1993) *Orientalism and Postcolonial Predicament*, Philadelphia, Penn. : University of Philadelphia Press.

- Callicott, J. B. and Ames, R. T. (eds) (1989) *Nature in Asian Thought: Essays in Environmental Philosophy*, New York: State University of New York Press.

- Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Cupitt, D. (1992) *The Time Being*, London: SCM.

- Deutsch, E. (ed) (1991) *Culture and Modernity: East-West Philosophy Perspectives*, Honolulu: University Press of Hawaii.

- Gare, A. E. (1995) 'Understanding Oriental Cultures', *Philosophy East and West*, 45:3.

- Gray, J. (1995) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge.

- Halbfass, W. (1988) *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, NY: State University of New York Press.

¹ انظر كُنْثف وكُسْكل 1993 Kung and Kuschel لشرح مفصّل لهذه القضية وإعلانها النهائي. انظر أيضا زُهْنُف 1995 Zheng لمحاولة مصالحة الأفكار السياسية الكنفوشسية مع التفكير الليبرالي الديموقراطي. وسيكون من الخطأ، طبعا، تعريف الكنفوشسية باعتبارها المحرك الأيديولوجي الأوحده للتطور الاقتصادي في شرق آسيا.

- Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Conditions of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
- Hayward, J. W. (1987) *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet*, Boston, Mass. : Shambhala.
- Hopkins, J. (1983) *Meditation on Emptiness*, London: Wisdom.
- Jenner, W. J. (1992) *The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis*, Harmondsworth: Penguin.
- Lai, K. L. (1995) 'Confucian Moral Thinking', *Philosophy East and West*, 45:2.
- Lee, P. K. (1991) (ed.) *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, New York: Mellen.
- Lewis, B. (1993) *Islam and the West*, Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, M. (1991) *The Elements of Taoism*, Shaftesbury: Elements.
- Rodinson, M. (1988) *Europe and the Mystique of Islam*, London: Tauris.
- Said, E. (1985) *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin.
- Spretnak, C. (1991) *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, Cal: HarperCollins.
- Suleri, S. (1992) *The Rhetoric of English India*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tracy, D. (1990) *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain: Peters.