



إيان ألموند، المستشرقون الجدد: صوراً ما بعد حداثة الإسلام من فوكو إلى بودريار (لندن ونيويورك: دار أي. ب. توريس، ٢٠٠٧)

عرض: فؤاد عبد المطلب

أستاذ في كلية الآداب- جامعة جرش الأهلية- الأردن
fuadmuttalib@jpu.edu.jo

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٠/٥/١٦ تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٠/٦/٧ DOI: <https://doi.org/10.31559/JALLS2020.2.2.2>

الملخص:

يهدف هذا العرض إلى تقديم فكرة واضحة ما أمكن عن هذا الكتاب لتشجيع العودة إليه بغية ترجمته إلى العربية ودراسته وتقويمه نقدياً من الدارسين المهتمين ووضعه في إطار دراسات الاستشراق الجديدة. ويشمل هذا العمل عرضاً موجزاً لكتاب إيان ألموند، المستشرقون الجدد: صوراً ما بعد حداثة الإسلام من فوكو إلى بودريار، الصادر ضمن منشورات دار أي. ب. توريس عام ٢٠٠٧. ويقدم في الاستهلاكية تعريفاً بالمؤلف ومجال عمله واهتماماته البحثية والأعمال الرئيسية التي أصدرها وتُعتق بالأدب الإنجليزي والمقارن وما بعد الاستعمار وبالإسلام وعلاقته بالغرب على وجه الخصوص. ثم يدخل في موضوع الكتاب وهو الاستشراق الغربي وعملية بنائه للآخر العربي والمسلم عبر نظرة بحثية نقدية رصينة. ويدرس الكتاب عن كثب أعمال نيتشه، وديريدا، وفوكو، وبودريار، وكريستيفا، وجيجيك؛ بالإضافة إلى روايات بورخيس، ورشدي، وباموق، لا يكونهم نقاداً بل من خلال خطابهم الذي يستعمل الشرق ويتناول الإسلام ويرسم صورةً بخط استشراقٍ حدائقي متنامٍ. ويحاول المؤلف استكشاف المعاني الضمنية لهذا الاستعمال بالنسبة إلى المشروع الحدائقي وللإسلام نفسه، مستنداً إلى أفكار بعض المختصين في مجال دراسات الحدائقة والإسلام وذلك في ضوء المناخ الغربي المفعم بالخوف والارتياح من العالمين العربي والإسلامي. ويسعى المؤلف إلى إثبات أن نقاد الحدائقة إنما يخطئون بنظراتهم خطأً جديداً من الاستشراق. ويرى بعد دراسة مفصلة في أفكار هؤلاء المفكرين النقديين المتفاوتة الموضوع أن الأهداف الأوروبية لم تنته لكنها انتقلت إلى مرحلة جديدة، وذلك على الرغم من الحضور الخفي للزعمة الاستشراقية القديمة. ويدعو في النهاية إلى ضرورة دراسة الإسلام ضمن سياقه التاريخي، والحركات الإسلامية بالعلاقة مع الليبرالية الغربية لأنها في نهاية المطاف الوجه الآخر لتلك الإيديولوجية.

الكلمات المفتاحية: إيان ألموند؛ استشراق ما بعد الحدائقة؛ الاستشراق التقليدي؛ الإسلام والغرب؛ الليبرالية الغربية.

بالنسبة إلى القراء العرب الذين لم يتعرفوا إيان ألموند مؤلف الكتاب فقد حصل على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة إدنبره عام ٢٠٠٠. ويعمل الآن أستاذاً للأدب الإنجليزي والعالمي في جامعة جورج تاون في قطر، وعمل في عددٍ من الجامعات منها جامعة باري (إيطاليا) وجامعة فري (ألمانيا) وجامعة جورجيا الحكومية (أمريكا) وجامعات تركية أخرى. وألف خمسة كتب، هي على التوالي: كتاب الصوفية والتفكيك (لندن: دار روتلج، ٢٠٠٤)، وكتاب إيمانان وراية واحدة (منشورات جامعة هارفارد: ٢٠٠٩)، وكتاب تاريخ الإسلام في الفكر الألماني (لندن: روتلج، ٢٠١٠)، وكتاب فكر نيراد سي. تشودوري: الإسلام والإمبراطورية والضياع (لندن: منشورات جامعة كامبردج، ٢٠١٥). ونشر أكثر من أربعين مقالةً منشورةً في مجلات متخصصة مختلفة منها مجلة رابطة اللغة الحديثة، والفلسفة الراديكالية، وتاريخ الأدب الإنجليزي، وتاريخ المكتبة الحديثة، ومجلة هارفارد اللاهوتية. وتخصص في الأدبين العالمي والمقارن وأدب ما بعد الاستعمار معاً للتركيز على الأدب في بلدانٍ تنتمي إلى قارات ثلاث: الأدب المكسيكي والبنغالي والتركي. واعتنى بدراسة الإسلام وعلاقته بالغرب على نحوٍ خاصٍ. وترجمت كتبه إلى ثماني لغاتٍ منها اللغة العربية، والروسية، والتركية، والكورية، والصربية، والكرواتية، والفارسية، والإندونيسية. ويعمل الآن على تأليف كتابٍ حول تاريخ الإسلام في أمريكا اللاتينية.

ويتم في هذا الكتاب الموسوم بالمستشرقون الجدد وصوراً ما بعد حدثية للإسلام من فوكو إلى بودريار (الصادر في العام ٢٠٠٧ عن دار أي. ب. توريس في لندن ونيويورك والذي يقع في ٢٣٩ صفحة) تقديم وعرض الاستشراق الغربي وتفحصه عن كثب، خصوصاً عملية بنائه للأخر العربي أو المسلم بنظره نظرية نقدية، وتفكيرٍ جدي، وتفكيرٍ أكاديميٍ رصين. فقد استعمل مفكرون ما بعد حدثيون في الوقت نفسه بدءاً من فريدريك نيتشه فصاعداً موضوعات الشرق الإسلامي ورموزة ضمن عملية نقد الحدثية الغربية المستمرة، وهي عملية استعمال، كما يناقش هذا الكتاب الجدلي، محفوفة بالمخاطر التي تجعلها عرضة لأن تصبح خطأ استشراقياً نامياً بصورة تدريجية. ويتفحص إيان ألموند بصورة دقيقة ومحكمة أعمال فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)، وجاك ديريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، وميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤)، وجان بودريار (١٩٢٩-٢٠٠٧)، وجوليا كريستيفا (١٩٤١)، وسلافوي جيغيك (١٩٤٩)، وأعمال روائيين حدثيين مثل خورخي لوي بورخيس (١٨٩٩-١٩٨٦) وسلمان رشدي (١٩٤٧) وأورهان باموق (١٩٥٢). ومن قيامه بذلك يتقصى المعاني الضمنية لهذا الاستعمال بالنسبة إلى المشروع الحدائوي وإلى الإسلام نفسه معاً. وعبر التفريق بين مزاعم، وحذوفات، وتناقضات متأصلة لدى هؤلاء المفكرين في مقارباتهم للعالمين العربي والإسلامي، استناداً إلى آراء مختصين بارزين في نظرية ما بعد الاستعمار والحدثية والدراسات الإسلامية بمن فهم ضياء الدين سردار وعزيز العظمة وبوبي س. سيد، فكتاب المستشرقون الجدد يسلط الضوء على صعوبة التحديث بصدق حول "الأخر" المختلف. ففي ضوء المناخ الغربي المليء بالخوف والهستيريا والارتباب في العالمين العربي والإسلامي، يأتي هذا العمل البحثي الجديد في وقته المناسب تماماً.

وعلى الرغم من مرور ثلاثة عقود على ظهور كتاب إدوارد سعيد الاستشراق (١٩٧٨) وعلى النقاشات الواسعة التي أثارها معه وبلغت ذروتها في الربع الأخير من القرن العشرين، وخفّ بريقها تدريجياً بعد ذلك؛ ينطلق إيان ألموند من حيث انتهى إدوارد سعيد، مؤكداً أنّ تيار الاستشراق لم ينقطع بعد، بل هو في حالة من التدفق المستمر. ويستمد ألموند مادته البحثية لإثبات ذلك من دراسته المعمقة لأعمال فريدريك نيتشه وباك دريدا وميشيل فوكو وجان بودريار وجوليا كريستيفا وسلافوي جيغيك، وروايات خورخي لوي بورخيس وسلمان رشدي وأورهان باموق. ويحاول المؤلف في هذا الكتاب توضيح أنّ نقاد الحدثية الذين اهتموا بالشرق الإسلامي ورموزة يمكن النظر إليهم بأنهم نوع جديد وخاص من الاستشراق. ومن دون أن يخوض في الجدال المتباين كثيراً والدائر حول تعريف مصطلح ما بعد الحدثية، أو ترسيم ملامح الاستشراق أو التمرکز الأوروبي أو الإمبريالية، يقوم ألموند بتناول تلك الأسماء التسعة لا من كونهم نقاداً، بل من كون خطاباتهم تحمل تمثيلات أو صوراً عن الشرق والإسلام. ويرى ألموند أنّ هؤلاء المفكرين والأدباء - وهم يعيدون تقويم المنجزات الحدائوية، بكونهم ما بعد حدثيين - يستدعون شرقاً إسلامياً وعربياً. ويكشف عن الطبيعة المراوغة لذلك الاستدعاء بصورة رئيسية. ويخلص بعد تحليل مفصلي إلى أنّه بنقد الحدثية الأوروبية، لم تنته الأهداف الأوروبية بل انتقلت إلى مرحلة جديدة. وليس ضرورياً أن تكون مرحلة ثانية؛ الثانية بمعنى أنها أيضاً تشكل نقداً فاسياً أو رفضاً للإسلام. فقد كان نيتشه البالغ من العمر عشرين عاماً يخبر أخته أنّ "المحمديين" مباركون أكثر من المسيحيين، وكان فوكو الباريسي يقر بأنّ التونسيين على سجيبتهم أكثر من الفرنسيين. كلام مفاد أنّ اللجوء إلى الإسلام والثقافات الإسلامية بكونها وسيلة يستفاد منها في تحقيق نوع من المساءلة النقدية للمجتمع والذي سيمثل عملاً مؤلّفاً، ولو كان على سبيل المقارنة بين الثقافات.

ويتناول ألموند تلك الأسماء التسعة من ثلاثة أقسام: الأول بعنوان "الإسلام ونقد الحدثية" وفيه أورد نيتشه وفوكو وديريدا. إذ يبدي هؤلاء المفكرون تعاطفاً واضحاً تجاه الإسلام، وهو شيء يرى ألموند أنه لم يكن حاضراً بتلك الصورة لدى المستشرقين الأوائل مع أنّ هذا التعاطف كان في واقعِهِ يحمل أهدافاً شخصية مختلفة.

فقد جاء اهتمام نيتشه بالإسلام، في ضوء "الذكورية" التي رأى فيها تجسداً لقيم مختلفة مقارنة بالمسيحية. فنيتشه، كما يقول ألموند، الذي لا نجد في كتاباته أي ذكر لآية قرآنية، يجد بوضوح معنى تأكيد أهمية الحياة في الإسلام. ومع أنه لا يلقى بالالدلالة كلمة "إسلام" (والتي تعني أساساً الخضوع)، فإنه نظر إلى الإسلام بكونه إيجابياً، لأنه عقيدة لا تدعو إلى الانسحاب من الحياة ولأنّ قيماً مثل "الجهاد ونشر الدين والقصاص" فيها ترسيخ لمعانٍ إيجابية. ولعل فلسفة نيتشه التي تقوم على فكرة إرادة القوة والإنسان الأعلى هي الدافع وراء اتخاذ مثل هذا الموقف. وبحسب المؤلف فإن معرفة نيتشه بالإسلام لم تكن واسعة أو عميقة، إذ لا يظهر في دفاتره سوى مصدرين لمستشرقين ألمانين شهيرين: يوليوس فلهوزن وأوغست مولر، لكن على الرغم من قلة هذا الزاد، فإن نيتشه بفضل قوة حدسه تمكن من صوغ أفكار وخواطر لافتة بشأن الإسلام الثقافي بل العقدي. ويكتب نيتشه في كتابه ضد المسيح L'Antéchrist الذي نُشر أول مرة في عام ١٨٩٥، على الرغم من أنه كُتب في عام ١٨٨٨:

"حزمتنا المسيحية حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضاً حصاد الثقافة الإسلامية. فحضارة إسبانيا العربية والقريبة منا حقاً تخاطب حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان. وكانت عرضة لدوس الأقدام - لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نوزها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائق الرقة العذبة للحياة العربية.

فقد حارب الصليبيون من بعدُ عالماً كان من الأخرى بهم أن ينحنوا أمامه في التراب - عالم حضارةٍ لو قارننا بها قرننا التاسع عشر فإن هذا الأخير قد يظهرُ فقيراً ومتخلفاً! كانوا يحملون بالغنائم، ما في ذلك من شك، فالشرقُ كان ثرياً... لننظر إذن إلى الأشياء كما هي! الحروبُ الصليبية؟ قرصنةٌ من العيار الثقيل، لا غيرٌ".

ويرى فوكو الشيء ذاته تقريباً، فهناك شرقٌ خفيٌّ يكمن وراء الغربِ الظاهرِ لديه. فتصوراتُ فوكو، على سبيل المثال، للطاقة المتدفقة لدى الإيرانيين، وحراكهم الثقافي الذي يعودُ إلى آلاف السنين، والسمة الجماعية المتناغمة المطلقة لديهم، جميعها تصوراتٌ لا تكمن اشتراطاتها المعرفية في ما رآه فوكو في إيران بالفعل، بل فيما قرأه من نيتشه قبلاً ورآه في تونس من قبل. وربما كان السبب الأكثرُ وجاهةً والذي جعلَ ذهنَ المفكرِ الفرنسيّ مشدوداً إلى التحول الكبير في المجتمع الإيراني ومراقباً الولادة العسيرة لحقبة تاريخية مغايرة لهذه الرقعة الحضارية الضاربة في التاريخ؛ هو التلاحم الذي فهمه بين الفكر والناس، وبين العقيدة والسلوك، وقدرة الأفراد الرهيبة من خلال الأفكار الثورية على تغيير مجرى التاريخ والتأثير في الأشخاص والعقول وتحريضهم من الأوهام والخوف والدفع بهم إلى المشاركة في صنع المستقبل. ويذكرُ فوكو المفكرَ الإيرانيَ علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) بكونه من الذين هتفَ الناسُ باسمه كثيراً زمنَ الثورة، وزُفِعَت صورُهُ في الشوارع، وكُتِبَ اسمُهُ بالخطِ العريض في التاريخ الحديث. ويسمي فوكو علي شريعتي بالحاضر الغائب، إذ يقولُ عنه إنه عند هذه النقطة التاريخية نلتقي بشيخٍ يتصيدُ كلَّ الحياة السياسية والدينية في إيران اليوم، إنَّه شيخٌ "علي شريعتي"، الرجل الذي منحهُ موته قبل عامين هذا المنصب الرفيع في الإسلام الشيعي، منصب الحاضر الغائب. وفي أثناء فترة وجوده في أوروبا للدراسة. كان علي شريعتي على اتصالٍ بقيادة الثورة الجزائرية، ومع حركاتٍ مسيحية يسارية، ومع تيارٍ من الاجتماعيين الماركسيين. وشهدَ محاضراتٍ عند جورج غورفيتش، وقرأ أعمالَ فرانز فانون (١٩٢٥-١٩٦١)، ولويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢). إذ لم يفهم فوكو هذه الطاقة الهائلة التي اضطلع بها العامل الديني في مقاومة الاستبداد والقمع والاستعمار غير المباشر والتبعية للغرب، وكلُّ ذلك تحت شعار الروحانية السياسية، فهل كان مجرد استبدال كلمة الروحانية بالواقعية أو المادية كافياً لتنفجر ثورة شعبية عارمة مثلت منعطفاً كبيراً لتاريخ المنطقة والعالم؟ وما الذي منع الروحانية السياسية من أن تتكون سابقاً؟

ونجد أن تناول دريدا للإسلام لم يكن على الدرجة نفسها من وضوح هذا التناول لدى فوكو، بل كان مشوشاً بعض الشيء، ويستند إلى خلفية إيديولوجية واضحة عن الإسلام، فمن تلك الرؤية يمكن فهم فكرة "نحن الأوروبيين" في مواجهة "غير الأوروبيين". ونلمسُ عنده حضوراً للزعة الاستشراقية القديمة من مجرد كلمة مثالية أو مقولة طوباوية؟ خلال "رفضه التعامل مع الإسلام بكونه ديناً متفرداً قائماً بذاته". وإذا كانت العلاقة بين التحضر والبربرية هي الإشكالية بالنسبة إلى دريدا، فيكفي هنا ذكر المجازر التي وقعت في الجزائر، وهذا موقفٌ ينطوي، وفقاً لألموند، على سوء نية واضح. ومع ذلك أقرَّ دريدا بضرورة تفكيك الفهم الأوروبي للإسلام. فنحنُ نعرفُ جيداً، كما يقول، أن الفكرين العربي والإغريقي امتزجا، في لحظة تاريخية معينة، على نحو وثيق، ويتمثل أحد أول واجباتنا إزاء ذاكرتنا الثقافية الفلسفية في إيجاد هذا التطعيم والإخصاب المتبادل، من الوجهة الفلسفية، بين الإغريقي والعربي واليهود.

وينتقل ألموند في القسم الثاني "الإسلام ورواية ما بعد الحداثة" من عالم الفلسفة والفكر إلى العالم الروائي ما بعد الحداثي لخورخي لوي بورخيس وسلمان رشدي وأورهان باموك. إذ يستعمل جميع هؤلاء الكتاب مواقف وأجواءً إسلامية متفاوتة تضيء ألواناً وحكايا ضمنية غير مباشرة - فهناك كتاب ألف ليلة وليلة بالنسبة إلى بورخيس، والأجواء الصوفية الحزينة لدى باموك. ومع ذلك يقوم ألموند بالتفريق بين بورخيس ورسدي وباموك. وسيكون من المهم أن نبيّن من هذا الكتاب الكيفية التي تصورها ألموند كتاباً من أمثال خوان غويتيسولو (١٩٣١-٢٠١٧)، والذي كان ينبغي أن يكون مع باموك ضمن هؤلاء الكتاب المختارين.

أما القسم الثالث المعنون "الإسلام، النظرية وأوروبا"، فيتناول جوليا كريستيفا وجان بودريار وسلافوي جيچك. فيصف ألموند مقارنة كريستيفا بأنها "رفض الإسلام" ويحلل تأييدها للنموذج الفرنسي للتعددية الثقافية واهتمامها بأزمة الذاتية الأوروبية في السياق الأوسع نطاقاً للإسلام والنسوية. وانتقد ألموند كريستيفا كثيراً مقارنةً بغيرها من المنظرين. ومن المشكلات التي يضع يدُ عليها هنا خلطها الدائم بين الثقافة والدين. فهي تتخذ مما هو كائن أساساً لتوجيه سهام النقد لما ينبغي أن يكون، وهذا موقفٌ خاطئٌ منهجياً بحسب ألموند.

وينتقل إيان ألموند إلى جان بودريار، فيصفه بأنه "قائد الفكر ما بعد الحداثي" فينظرُ إلى الإسلام بكونه "المعقل الأخير، لمقاومة النظام العالمي أحادي القطب"، غير أن ألموند يركّز على مبالغة بودريار في تركيزه على مفهوم "الإرهاب" و"الأخر المسلم غير القابل للاختلاف". ويشيرُ ألموند إلى تحول موقف بودريار في كتاباته المتأخرة فيصيرُ الإسلام لديه عرضاً من أعراض تدهور الغرب. فالإسلام المتطرف Hyper Islam، بتعبير بودريار، ليس سوى، تبعة من تبعات الغربية، و"نتيجة منطقية لتعثر الحداثة". ويتوقف ألموند كثيراً أمام تحليل بودريار للنظام العالمي الجديد في علاقته بالإسلام، وهجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ خصوصاً. فالنظام العالمي الجديد، وفقاً لبودريار، لا يترك مجالاً للتمايزات، وكلُّ ما يخرج عن النظام ينبغي مواجهته بالقوة. وظهر ذلك جلياً في أحداث

الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. ويعيدُ بودريار تلك الضربةَ الرمزيةَ كما يسميها هو، إلى المنظومةِ نفسها التي أنتجتها، وكأنه يريدُ أن يكررَ قولَ هيغل بأنَّه من القضية يتولدُ نقيضُها، فيقولُ: هم نَقَدُوا أحداثَ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ونحنُ مَنْ أرادَه، وإذا لم نأخذْ في الحسبانِ هذه الحقيقةَ، فإنَّ الحدثَ يفقدُ أبعادهَ الرمزيةَ كُلَّها، ويصبحُ مجردَ حدثٍ عاديٍّ يمكنُ اختزالُه في مجردِ عملٍ إرهابيٍّ، وينتهي الأمرُ عندَ هذا الحد. لكننا نعرفُ أنَّ الأمورَ ليستُ بهذه السهولةِ. فما حدثَ يتكئُ على تواطؤٍ دفينٍ يجدُ جذورهَ في أماكنَ متنوعَةٍ.

إنَّ المشهدَ الذي يحيلُ إليه أحداثُ ضربِ البرجين تحكُّمُه مفارقةٌ تبلغُ حدَّ التداخلِ بين الشجبِ الأخلاقيِّ والاتحادِ المقدسِ ضدَّ الإرهابِ وبين التهللِ الاستثنائيِّ لرؤيةِ هذه القوةِ الفاتكةِ العالميةِ وهي تدمرُ نفسها بنفسها وكأَنَّها ترتكبُ انتحاراً مشهوداً، فالغربُ الذي يتصفُ، بحسبِ بودريار، كما لو أنَّه في موقعِ (الله) ذي القدرةِ الإلهيةِ الكليةِ والشرعيةِ الأخلاقيةِ المطلقةِ يغدو انتحارياً ويعلنُ الحربَ على نفسه. فانهيارُ برجَي مركزِ التجارة كَأَنَّهُ تواطؤٌ غيرُ متوقعٍ بين الطرفين، المعتدي والمعتدى عليه. ويعتقدُ بودريار أنَّ النظامَ العالميَّ المهيمنَ يستلزمُ ضرورةَ وجودِ إرهابٍ كي يستمرَّ في العملِ والسيطرةِ لأنَّه من دونِ نقيضه سينهارُ هذا النظامُ، بل إنَّ تواطؤاً عميقاً ينشأُ بين الخصمين، أي يمكنُ التساؤلُ بهذا المعنى عمَّن يستعملُ الآخرَ. وحاولتُ وسائلُ الإعلامِ، بحسبِ بودريار، أن تُصيِّقَ تهمةَ الإرهابِ بالإسلامِ، فالنظامُ العالميُّ، المتمثلُ بشبكةِ المصالحِ الرأسماليةِ العالميةِ، لا بدَّ من أن يخترعَ لذاته عدواً محدداً المعالمِ يستطيعُ به أن يحققَ مصالحَه، وهذا العدوُّ هو الإرهابُ، وكما يصبحُ محدداً المعالمِ تمَّ لصقُه بالإسلامِ. وهذا الارتباطُ غيرُ حقيقيٍّ في جوهره، لأنَّ الإرهابَ تمَّ توليدهُ من داخلِ النظامِ ذاته ولم يأتِ من خارجه: "لا يتعلقُ الأمرُ بصدامِ الحضاراتِ أو الأديانِ، كما يتعدى كثيراً محاولةَ اختزاله في المواجهةِ بين الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ والإسلامِ. صحيحٌ أنَّ هناك تقابلاً بينهما، لكنه تقابلٌ يكشفُ، عبرَ طيفِ أمريكا (التي ربما كانت مركزَ العولمةِ، لكنها بالتأكيد ليستُ بمفردها) وعبرَ طيفِ الإسلامِ (الذي لا يرادفُ أيضاً الإرهابَ)، أنَّ العولمةَ تخوضُ صراعاً مع ذاتها". ويستطردُ بودريار قائلاً إنَّ: "الحربُ تلازمُ كلَّ نظامٍ عالميٍّ وكلَّ سيطرةٍ مهيمنةٍ، ولو كان الإسلامُ يسيطرُ على العالمِ لوقفَ الإرهابُ ضدَّ الإسلامِ".

ويختتمُ أُلوند نقاشه بسلافي جيجك بكونه امتداداً للهيغلية. فيحاولُ كشفَ النقابِ عن "نسخةٍ مظلمةٍ" لجيجك تختفي وراءَ نقدِ التمرکزِ الأوروبيِّ حولِ الذاتِ. ففي القسمِ اللاحقِ يستفيضُ أُلوند مع تحليلاتِ هيغل ليركزَ على جيجك بأنه لم يستطيعِ الفككُ من أسْرِ التصورِ الجدليِّ الهيغليِّ للإسلامِ، كما هي الحالُ مع فوكو ونييتشه. واهتمَّ جيجك اهتماماً خاصاً بـ "صناعةِ صورةِ الإسلامِ" التي ارتبطتُ بالإرهابِ أو الفاشيةِ، في الولاياتِ المتحدةِ، والغربِ عموماً، والأصوليةِ الإسلاميةِ لها وضعٌ مختلفٌ لأنَّها لا تُحيلُ إلى الإسلامِ ذاته بقدرِ ما تُحيلُ إلى القهرِ الذي مارسه الغربُ على الشعوبِ الإسلاميةِ. فذلك نوعٌ من «فاشيةٍ إسلاميةٍ» لمَّا نتحدثُ عن التزييفِ الأيديولوجيِّ، فالفاشيةُ هي الفاشيةُ، أمَّا الحركاتُ الإسلاميةُ فلا يمكنُ فهمُها خارجَ السياقِ التاريخيِّ وفي علاقتها بالليبراليةِ. ولأنَّ الأصوليةَ ملازمةٌ لليبراليةِ، فهي ردةٌ فعلٌ زائفةٌ عليها. إنَّ أهميةَ جيجك في خريطةِ الاستشراقِ الجديدةِ - وفقاً لأُلوند - تتمثلُ بتفكيكه الصورةَ المعاصرةَ للإسلامِ في الغربِ، انطلاقاً من تفكيكه لمفاهيمِ اليومِ التي صارتُ مستقرةً وراسخةً مثل "الأصوليةِ" و"الفاشيةِ" و"النازيةِ العربيةِ" و"الإسلاميةِ" ليكشفَ في نهايةِ المطافِ أنَّ هذه المفاهيمِ الدنيويةِ ما هي إلا الوجهُ الآخرُ للأيديولوجيا الغربيةِ الليبراليةِ.

ويعدُّ هذا الكتابَ عملاً بحثيًّا جيداً، لذلك تجدرُ ترجمتهُ ودراسته، بسببِ عرضه أفكارَ شخصياتٍ من أهمِّ أعلامِ ما بعدَ الحداثةِ في الفلسفةِ والأدبِ، وموقفهمُ من الإسلامِ ومناقشتها بروحٍ نقديَّةٍ منهجيةٍ. وتنبغُ قيمتهُ من محاولتهِ قراءةً عميقةً تلك الأفكارِ بطريقةٍ أكاديميةٍ تسعى للوصولِ إلى الحقيقةِ العلميةِ. ويلقي هذا الكتابُ الضوءَ على مجالٍ بحثيٍّ جديديٍّ إلى حدِّ كبيرٍ، إذ يحاولُ الكشفَ عن الكثيرِ من الآراءِ والتفاصيلِ غيرِ المعروفةِ في نصوصٍ وتجاربِ بعضِ المفكرينِ النقديينِ والروائيينِ الذين ينتمونَ عموماً إلى تيارٍ ما بعدَ الحداثةِ، والذين همُ غيرُ معروفينَ بكونهمُ مستشرقينَ ولا يقدِّمونَ أنفسهمُ على أنَّهمُ كذلك.

المراجع:

١. إيان أُلوند، المستشرقونَ الجددُ: صورُ ما بعدَ حداثةِ للإسلامِ من فوكو إلى بودريار (لندن ونيويورك: دار أي. ب. توريس، ٢٠٠٧).



www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية
International Journal for Arabic Linguistics and
Literature Studies (JALLS)

Journal Homepage: <https://www.refaad.com/views/JALS/home.aspx>
ISSN: 2663-5860(Online) 2663-5852(Print)



Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London; New York: I. B. Tauris, 2007)

Presented by: **Fuad Abdul Muttaleb**

Professor at Faculty of Arts, Jerash University, Jordan
fuadmuttalib@jpu.edu.jo

Received Date : 16/5/2020

Accepted Date : 7/6/2020

DOI : <https://doi.org/10.31559/JALLS2020.2.2.2>

Abstract: This presentation aims at providing a clear description of this book to encourage returning to it in order to translate into Arabic, study and critically evaluate it, by interested scholars and place it within the framework of new orientalist studies. This work includes a brief review of Ian Almond's book, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, published for the first time in 2007. It introduces, at the beginning, the author, his field of work and research interests and his major books in English, comparative, and post-colonial literature, as well as Islam, and its relationship particularly with the West. Then, it describes the subject of the book, namely western orientalism, and the process of its construction of the Arab and Muslim worlds, through a careful and critical perspective. The book closely examines the works of Nietzsche, Derrida, Foucault, Baudrillard, Kristeva, and Cicek; in addition to the novels of Borges, Rushdie, and Pamuk, taking them not as critics, but through their discourses that use the East and deals with Islam and draw their images across a growing modernist orientalist line. The author attempts to explore the implicit meanings of this use in relation to the modern project and to Islam itself, based on the ideas of some specialists in the field of modernity and Islamic studies, in light of the western climate filled with fear and mistrust towards the Arab and Islamic worlds. The author seeks to prove that critics of modernity are drawing, through their looks, a new line of orientalism. After examining in detail, the ideas of these critical thinkers, he believes that the European goals have not ended, but they have moved to a new stage, despite the hidden presence of the traditional orientalist tendency. Finally, he calls for studying Islam within its historical context, and the Islamic movements in relation to western liberalism, because ultimately it is the other side of that ideology.

Key words: *Ian Almond; postmodern orientalism; traditional orientalism; Islam and the West; western liberalism.*

References:

- [1] Eyan Almond, *Almstshrqwn' Aljddu: Swru Ma B'd Hdathyh Lleslam Mn Fwkw Ela Bwdryar* (Lndn Wnywywrk: Dar Ay. B. Twrys, 2007).