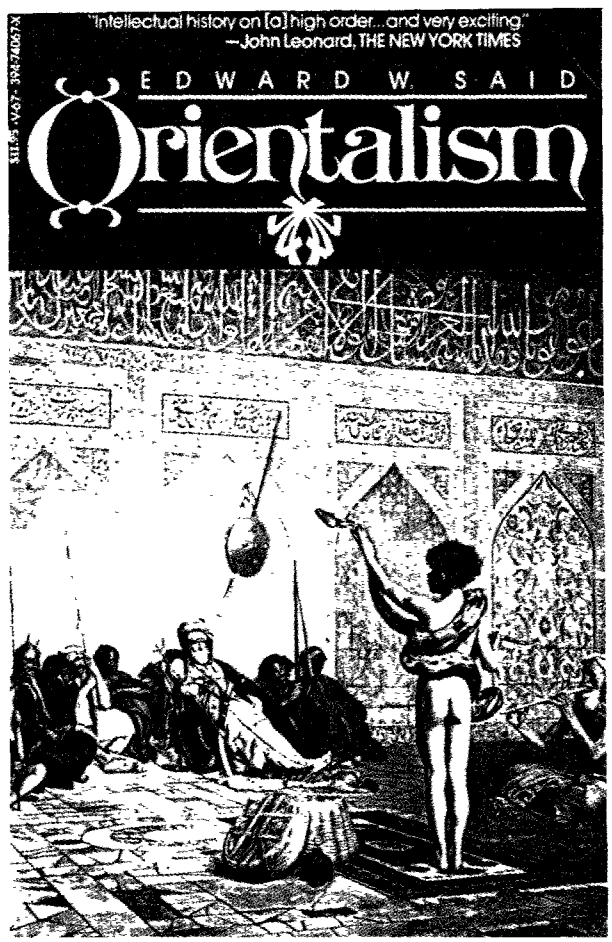
نقد إدوارد سعيد للاستشراق:

المقهور يصادم جيوش الكلمات



د. عفيف فرّاج

> ـ قل يا بروتس الطّيّب، هل تستطيع أن ترى وجهك؟
> ـ لا يا كاسيوس، لأنّ العين لا ترى نفسها إلاّ بالانعكاس في مرايا أخرى
> ـ ( ) إذن سأجعلُ من نفسي أنا مرآتك، وسأريك من نفسِك
> ذاك الّذي لم تعرفْه عنها بعدُ

شكسبير، يوليوس قيصر (الفصل الأوّل المشهد الثّاني)

الاستشراق كما تقرّاه إدوارد سعيد في مصادر موثوقة لا يستقيمُ على قاعدة هذا الحوار الشّكسبيري الّذي تبدو بداهته واضحة للوهلة الأولى بل إنّ متن كتابه يكاد يعاكسه على خطّ مستقيم

ذلك أنّ الشّرقيّ حين يرى إلى صورته في مرايا الاستشراق و/أو الثّقافة الغربيّة الّتي يقول لنا سعيد إنّ الاستشراق يشكّل نموذجَها المصغّر، فإنّه لا يتعرّف ذاته، بل ينكر ما يرى من ملامحه العربيّة الإسلاميّة/ الشّرقيّة؛ فيعلن أنّ العين قادرةٌ على رؤية الوجه، وأنّ المعرفة الوحيدة الممكنة لا تتأتّى إلاّ عن طريق الاستبطان (Introspection) أو انكسار العين الواعي على عمقه الذّاتي. وأمّا الرّائي الآخر، الّذي يتموضع خارجَ الذّات وفي مواجهتها، فإنّه يبقى «خارجاً» تتعذّر على الدّاخل محاولات ولوجه. وحين يدّعي المستشرق أنّ مغاليقَ الشّخصيّة الشّرقيّة قد انفتحتْ أمام بصره، فإنّ ما يحتويه نصّهُ لا يذيع إلاّ رغائبَ نفسه.

وأزعم أنّ نصّ سعيد المضادّ للنّصّ الاستشراقي يعكس حالةً نموذجيّةً من حالات «الوعي الشّقيّ». وأزعم أنّ ما يشقي إدوارد سعيد هو غَرْبٌ حوّل المعرفةَ إلى قوّة، ووظّفَ الثّقافةَ (الاستشراقيّةَ خاصّة) جاريةً تسعى في خِدْمة السّياسة، وحدّد ماهيّاتِ البشَرِ تبعاً لموقعهم من خطّ الاستواء ومركز الإنسان والحضارة الإنسانيّة داخل دائرة قارته الأوروبيّة، وتعامل (هو وامتداده الأميركي) مع بقيّة قارات العالم وشعوبه تعاملَ الذّات مع الأداة. وما يقلق سعيد، بشكل أخصّ، أنّ المتسلّط الغربي يقطع أواصرَ التّعاطف وجسورَ العبور الشّعوري والحدسي بين الإنسان والآخرين الّذين استحالت عليه معرفتهم لأنّه ابتعد عمّا وصفه ماسينيون بـ«علم النّفس الاجتماعي التعاطفي العمومي»[1].

تَقرأ النّصوص الاستشراقيّة الّتي اتّخذ سعيد منها شواهدَهُ فتخال أنّ الشّرق كان شخصيةً خرساءَ تبحث عن مؤلّف؛ فألّفَ الغربُ المستشرقُ، أو المستشرقُ الغربيُّ، دورَها وصاغ ملامحها، واستنطقها، واصطنعها: «أنتجها»، «اخترعها»، «تخيّلها»، «ابتدعها» (حسب المصطلح السّعيدي) على الصّورة الّتي تتلاءم مع مصالحه ورغائبه ودوافعه وعلى غير صورة الله الّتي تَمثّلها هو وحده.!

في المسرحيّة الشكسبيريّة يلعب الغربيُّ دورَ البطولة، والشرقيُّ دورَ البطل المضاد Anti-hero. البطل الغربي الإيجابي أبيضُ اللّون، ولا حرج! لونه يرمز للنّهار والخير الخلقي؛ إنّه من سلالة الشّمس كملوك

(١) جاء الوصف في كتاب حوراني، Islam in European thought. 1991. ch 3. pp 45-75

مصر القديمة، ومن عالم المُثُل الّذي طاوله عقلُ أفلاطون. وأمّا الملوّن فهو اللّيلُ مجسّداً، ويرمز للشرّ الخلقي والعنف العدواني الموروث والنّزوع إلى تدمير الحضارة ـ النّظام ـ القانون، والعودة إلى سديم البدايات؛ وهو الغريزة، والغريزة ليل بهيمي يمكر بالعقل وبالأنا الواعية والأنا العليا الحارسة للتقدّم والعلوّ والتّسامي.. فالملوّن بالتّالي يستوجب القمع.

يقيم المستعمِرُ ثكناتِ العسكر على الخطّ الفاصل بين مدينة المستعمِر ومدينة المستعمَر، وهي مدينةٌ واحدةٌ كانت للجزائري ـ كما يقول لنا فانون ـ فشَطَرَها المستوطَنُ الفرنسيُّ الدّخيلُ إلى اثنتين وعالمين وعرقين وسلالتين بشريتين لا تشبه الواحَدةُ منهما الأخرى في شيء. وبين المدينتيْن من الفوارق ما بين مدينتي الأرض والسّماء، واختلافهما يفوق الاختلاف بين مدينتي القدّيس أوغسطين. والبطل الإيجابي لابدّ أنْ يكون نبيّاً مسلّحاً؛ فـ«الأنبياء المسلّحون ينتصرون، وأمّا غير المسلّحين فينتهون إلى سوء المآل» كما تعلّم الغربُ من ميكيافلّي. ولابدّ بعدَ كلّ قول من أن «يذوق البرابرةُ حلاوةَ الحضارة ولو بقوّة المدفع» كما نفثَ قلمُ أحد الكتّاب الشّرقيّين الّذين أسهموا في شرقنة الشّرق. فكان أن جاءت الثّقافةُ الإغريقيّةُ في ركاب الإسكندر، والإغريقيّةُ اللاّتينيّةُ في ركاب القياصرة والبطالمة. ثمّ جاء الصّليبيون إلى القدس باحثين عن جسد المسيح وقد نَسوا أنّه فيهم، وحين فتحوا القبر وجدوه خاوياً واكتشفوا خيبةَ المسعى ـ كما يروي هيجل في **فلسفة التّاريخ** ـ ثمّ عادوا في القرن التّاسع عشر «مكلّفين» من التّاريخ «بمهمّة حضاريّة». وتوزّع العبءَ مستشرقون وإرساليون «أقاموا المدارسَ ليعلّمونا كيف نقول: نعم بلغتهم»، كما يقول مصطفى سعيد، بطل الطّيّب صالح. وبالطّبع كان رأسَ الحربة في الجهد الحضاري رجالُ السّلاح والحكّامُ القناصلُ: نابليون، كرومر، كيتشنر، اللنبي، لورنس، وكلّهم أنبياء مسلّحون «عبرتْ سفنُهم الأنهارَ والبحارَ حاملةً المدافعَ لا الخبزَ (...) وأنشأوا سككَ الحديد لنقل الجنود» كما يستذكر المقهورُ في **موسم الهجرة إلى الشّمال**.

وكان لابدَّ أن يكون الأمر كذلك، إذ كيف كان يمكن لروبنسون كروزو أن يُروِّض آكلي البشر ويدجّن خادمَه وينصِّرَه ويدعوه «جمعة» FRIDAY (وأن تُسَمّي الشّيء يعني أن تخلقه كما يقولُ الهنادكة)، فيستجيب المستتبَعُ لدى سماع اسمه الجديد ولو بعد طول ممانعة، ثمّ يؤمَر فيأتمر؟

هو العالَم ينقسم إلى مركز وأطراف كما يصفه سمير أمين، وهو يستدعي إلى ذاكرتك جدلَ السّيّد والفرفور في مسرحية **الفرافير** ليوسف إدريس: السّيّد ثابت مستقيم القامة في وسط المسرح، والفرفور يدور من حوله على أطراف الخشبة؛ وحريّته في التّوقّف عن الدّوران لا تزيد عن حريّة الكوكب الأصغر في هذا الكون في أن يتوقّف عن الدّوان في فلك الكوكب الأكبر، أو عن حريّة حجر قُذفَ في أن لا يهوي.

الفرفور في حركة سرمديّة.. يصيح مطالباً البشريّةَ بحلّ يجعله محورَ ذاته. الفرفور يثور، يعترض، يشتم، لكنّه دائما يدور محكوماً بأمر قانون الكون الجيو ـ سياسي.

□□□

الاستشراق بين التّاريخانيّة والميتافيزيقيا

كتاب سعيد **الاستشراق**[٢] بحثٌ في الشّروط الّتي تحكم عمليّة النّتاج المعرفي بشكل عام، وفي آلية وعي الذّات الغربيّة للشّرق، موضوع معرفتها على وجه التّحديد. وهذه المعرفة تتشكّل، كما يستخلصها القارئ من نصّ المؤلّف، في ظلّ شارطين ـ أو قوّتين موضوعيّتين حاسمتين ـ يتمّم أحدهما الآخر:

أوّلاً: واقع القوّة المادّية الّتي يمارسها الغرب على الشّرق ويستمدّ منها وعيَه لتفوُّقه؛ وثانياً: سلطة الثّقافة الأوروبيّة في كليتها وعمقها الإغريقي ـ اللاّتيني الصّاعد، أو المعاصر العائد، وهي الّتي يشكّل الاستشراق محورَها ونموذجها، وتتصعّد من علاقة القوّة الواقعيّة والهيمنة المادّيّة الفعليّة أو المزمعة، كما ينكتب فيها الوعي، بعلاقة القوّة المتفاوتة بين نصفي العالم غير المتساويين (الشّرق والغرب).

إنّ العلاقة بين الشّرق والغرب، كما يتمثّلها سعيد، هي «علاقة من القوّة ومن السّيطرة ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقّدة المتشابكة» (ص ٤١). إنّها «رؤيا سياسيّة» ترى إلى الشّرق في إطار هذه العلاقة المتفاوتة من الهيمنة، وتمهّد الطّريقَ للجيوش والإداريين الغربيّين: «إنّها أسلوب غربي للسيطرة على الشّرق» (ص ٣٩)، و«هي أكثر قيمةً كعلامةٍ على القوّة الأوروبيّة ـ الأطلسيّة بإزاء الشّرق منها كإنشاء حقيقي عن الشّرق» (ص ٤١). وما كان يمكن للاستشراق أن «يصنع» أو «يخترع» هذه الصّورة الثّابتة للشّرق الدّوني (البربري، العنفي، الحواسّيّ، الاستبدادي، الغيبي، الخرافي، الفوضوي) وللأنا الأعلى الأوروبّي المقيم على ماهيات وجواهر عقلانيّة روحيّة حضاريّة مضادّة، لو لم يكن الشّرق قابلاً «لأن يُخضَعَ».

الاستشراق إذن هو وعيُ سيطرة الذّات الغربيّة وإنشاءٌ يبرّر مشروعيّة هذه السّيطرة. إنّ الغرب، إذن، ينسج صورةَ ذاته والآخر من مادّة تسلّطه واستثماره الشّرقَ «موضعَ الاستثمارات المادّيّة الكبيرةَ على مرّ الأجيال(..) وقد جعل الاستثمارُ المستمرُّ الاستشراقَ، من حيث هو نظامٌ من المعرفة بالشّرق، مَشْبكاً يمرّر خلاله الشّرق إلى

(٢) إدوار سعيد، **الاستشراق، المعرفة، السّلطة**، الإنشاء مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطّبعة العربيّة الأولى، ١٩٨١، وهذه الطّبعة هي مرجع الإشارات الواردة في متن البحث

الوعي العربي» (ص ٤٢) والنّتيجة المنطقيّة الّتي تترتّب على هذه المقدّمة هي أنّ أيّ تغيير في الرّؤية إلى الشّرق يبقى مرهونا بتعديل علاقة القوّة القائمة بين الغرب والشّرق[٣].

هذا التّوثيق للعلاقة بين المستوى السّياسي والمستويات المادّيّة الوجودية (السّياسيّة ـ الاقتصاديّة) يستحضر إلى الذّهن الموضوعة الرّكنيّة الّتي ثوّر بها ماركس علمَ الاجتماع، وهي تحدّ الفكر بوجود الإنسان الاجتماعي (المادّي)[٤]. ويتعزّز حضورُ المنهج الاجتماعي الماركسي حين نقرأ تقريراً يقطع بأنّه «ما من أحد ابتكر طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه (واعياً، أو لاواعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرّد فاعلية كونه عضواً في مجتمع» (ص ٤٤).

لكنّ أدوات المعرفة الماركسيّة، الّتي يفيد منها سعيد في كشفه لأثر القوّة المادّيّة أو السّيطرة السّياسيّة ـ الاقتصاديّة بأداة القوّة العسكريّة في تشكيل ثقافة الاستشراق السّلطويّة، لا تفيد المؤلّف حين ينتقل إلى إظهار ما يعتقده العنصرَ الأفْعَلَ في تكوّن ثقافة الغرب وتشكّل الوعي الغربي بالذّات والآخر. فيُسقط ماركس ويلجأ إلى نيتشيه وبنيويّة فوكو الثّقافيّة ليُظهر أثَرَ الكلام المستعاد أو اللّغة المألوفة في تدجين الوعي؛ فتتمظهر القوّةُ على مستوى الوعي المستقلّ عن شرطه الاجتماعي والتّاريخي في الصّورة التّالية الّتي ينقلها سعيد عن نيتشيه: «جيش متحرّك من الاستعارات، والكنايات. والتّشبيهات المجسّمة.. وبإيجاز، خلاصة من العلاقات الإنسانيّة عُمّقت، ونُقلت، وزُخرفت شعريّاً وبلاغيّاً، وصارت بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعيّة، أو ملزمة لشعب ما. إنّ الحقائق إيهامات نسي المرء أنّها كذلك» (ص ٢١٥).

هكذا تكلّم نيتشيه وكأنّه يعيد صياغة أسئلة زرادشت على مستوى اللّغة:

هل تبحث عن الكاتب ـ الخالق؟ ألم تسمع أنّ الكاتب قد مات وأنّ المكتوب هو الحي الباقي الذي يحفر عميقاً في الوعي بعد تاريخ طويل من التّداول، يتصلّب في «تراث مكتبي ضخم ذي قدرة مهيبة على البقاء والاستمرار» كما يقول سعيد (ص ١٧٣) واصفاً بنية الثّقافة الغربيّة الاستشراقيّة الّتي تشكّل حقائقُها في نظره إيهاماتِ أنْسانا المكرورُ المألوفُ من الكلام أنّها كذلك؟!

يرجع «سعيد» الاستشراق إلى هوميروس، الجدّ اليوناني الأوّل الذي تدّعيه الثّقافة الأوروبيّة المركزيّة أصلاً وجذراً، ولا يحصُره بالظّواهر الأكاديميّة الّتي تأسّستْ في القرن الماضي.

ـ مَن المتكلّم يسأل فوكو المفتون بنيتشه؟ ويجيب:

«إنّ المتكلّم قد مات، وأنّ الكلمة وحدها تتكلم»[٥]! وهي الّتي تُنطِقُ المتكلّم؛ وإنّ التّراث الثّقافي الغربي هو الّذي يكتب الكاتبَ بمصطلحه وألفاظه ووعيه الجمعي؛ «فليس بمقدور أحد، حتّى ماركس نفسه، أن يتمرّد على مكتبة صلبة ضخمة أو يتجنبها» (الاستشراق ص ١٧٣). إنّ موت المتكلّم الفاعل، أو الكاتبِ الفردِ الخارجِ عن النّصّ المكتوب يحيي النّاسخَ والمقلّدَ المندرجَ في سياق التّقليدِ الثّقافي الغربي ـ الاستشراقي.

إنّه الفكر المصنوع يسطو على مشروع المفكّر الصّانع؛ وإنّه «الإنشاء» المخلوق يتحكّم بالخالق[٦]. وتصبح الجدليّةُ المحوريّة هي جدليّة الوعي الجمعي المدجّن والوعي الفردي «الشّاذّ». وهي جدليّة غير متكافئة هي الأخرى، وتتفاوت فيها مستوياتُ القوّة، إذ يشكّل الوعيُ الجماعيُ سلطةً معرفيّةً نابذةً لكلّ عقل فردي مضادّ، ناقد أو ناقض. إنّ الثّقافة الغربيّة الاستشراقيّة تكتسب في رؤية فوكو وسعيد طبيعةَ العادات الذّهنيّة. وتصبح آليةً تتكرّر في نصوص تتناسل في نُسَخٍ تستعيد المثالاتِ الفكريّة الأولى الأصليّة؛ أو كأنّ البنية الفكريّة المصنوعة المتصلّبة بأدوات لغويّة باتت بمثابة «أدوات إنتاج المعرفة»[٧]؛ فهي الّتي تحدّد أشكالَ المنتج ومواصفاته، وتصبح

---

(٣) يلاحظ كمال أبو ديب في مقدّمته لكتاب سعيد، أنّ تغيّر تمثيل العرب للشرق يخضع لحتميّة تاريخيّة: أي أنّه مشروط بتغيرات جذريّة في بنية الغرب، وفي علاقة القوّة والسّلطة القائمة بينه وبين الشّرق (ص ٥)

(٤) يقول غسّان سلامة في هذا السّياق «إنّ سعيد يعيد كتابة مقولة ماركس عن البنى التحتيّة والفوقيّة بطريقة حلوة»، مجلة **المستقبل العربي** العدد ٢٣، ١٩٨١ مقالة «عصب الاستشراق»، ص ٦

وعن أهمّية الدّوافع الاقتصاديّة والسّياسيّة في تحديد البنية الثّقافيّة يقول سعيد، «لم يوجد أبداً شرق خالص أو لامشروط كما لم يكن أبداً الاستشراق شكلاً لامادياً أو حتّى شيئاً يكون بمثابة فكرة عن الشّرق» (٥٥ـ٦٦)

(٥) Michel Foucault. **The Order of Things**. Laing 1971 ch 3

يقول فوكو «إنّ التحليل اللّغوي يكشف اللّاوعي في البنية الفكريّة كما يتجلّى عبر اللُّغة» وهكذا يكون الجوابُ على سؤال «من يتكلّم؟» هو التّالي: «إنّها الكلمة» يصبح القاموس المتداول مادّة الفكر الحيّة، منه يحرح الفكرُ وإليه يعود

(٦) يقول فوكو في كتابه **نظام الأشياء** إنّ البشر يعبّرون عن أنفسهم في كلمات هم ليسوا أسيادها ويشربون أفكارهم في أشكال لعطيّة لا يدركون أبعادها إنّهم يعتقدون أنّ الكلام خادمٌ لهم، ولا يدركون أنّهم يخضعون لمعطياته، المصدر السابق، (ص ٢٩٧)

(٧) يقول فوكو في سياق تبيانه أهميّةَ اللّغة «بدون لغة لا يمكن أن يكون هناك فعلُ كينونة (Verb to be) فهذا الفعلُ يشكّل جزءاً لا أكثر من اللّغة وهذه الكلمة البسيطة (To be) تتمثّل الوجود في اللّغة، لكنّها لا تحتوي الوجودَ الطبيعي=

المعرفة عَوداً على بدء: «معرفة اقتباسيّة تتقاطع فيها النّصوصُ وترمّم التخطيطات السابقة» (ص ٩). إنّه «علم آثار المعرفة» The archeology of thought كما وصفه فوكو[٨]. وفي هذا الحقل الماضوي السّحيق يستعيد المستشرقُ الجديدُ هويَّتَه ويتماهى مع أصله، ويحيي تراث الموتى في الأحياء.

□□□

ماذا يقول هذا التّراثُ الكتبيُّ الضّخم الّذي لا يفلت منه كاتب؟ إنّه يقول «كلّ ما يمكن أن يقوله الأوروبّيُّ عن الشّرق؛ إنّه إلى درجة كليّة تقريباً عرقيُّ التّمركز» (الاستشراق ص ١٢٥).

وقد روّج هذا التّقليدُ الثّقافيُّ العريق المتواصلُ المستمر عباراتٍ جاهزةً تنتقص الشّرقَ، مثل «الشّخصيّة الشّرقيّة»، و«الطّغيان الشّرقي»، و«الحواسيّة الشّرقيّة».. وقد تجذّرتْ هذه العِباراتُ بقوّة في الإنشاء الأوروبّي قبل أن يشكّل الاستشراق الأكاديميُّ المعاصِرُ «مكتبةً صلبةً ضخمةً ليس بمقدور أحد، حتّى ماركس نفسه، أن يتمرّد عليها أو يتجنّبها» (ص ١٧٣).

وهكذا يقلب سعيد، بأداة فوكو المعرفيّة، العلاقةَ بين البنى الفوقيّة الثّقافيّة والبنى التّحتيّة كما تمثّلها ماركس. فينقلب سُلَّمُ الأولويّات: تصبح الكلمة هي المتكلّم لا الكاتب المنشبك في علاقات اجتماعيّة ومؤسّسات سياسيّة ومصالح اقتصاديّة تفعل في وعيه وكتابته؛ إنّها قوّة الإنشاء تقهر قوّة الأشياء! وسعيد يتهيّب نتائج قتل الكاتب وإحياء المكتوب فيعلن: «بخلاف فوكو، الّذي أدين لعمله ديناً عظيماً، فإنّي أؤمن بالأثر الحاسم الّذي يتركه الكتّابُ الأفراد على الوعي الجمعي» (ص ٥٦). لكنّ نصّه بمجمله ينقاد لنهج نيتشيه ـ فوكو اللّذين يأخذ عنهما دون تحفّظ. وسعيد يحدّد هدفه المزدوج من كتاب **الاستشراق** كما يلي:

الهدف الأوّل «أن أقدّم لدارسي الشّرق نَسَبَهُم الفكريَّ بطريقة لم يُقدَّمْ بها من قبل»؛ والهدف الثّاني هو التقدّم بالقارئ «خطوةً نحو فهم قوّة الإنشاء الثّقافي الغربي، وهي قوّة كثيراً جدّاً ما تُفهم على أنّها زخرفيّة فقط أو منتمية إلى البنية الفوقيّة» (ص ٥٧).

إنّ سعيد يقصد القول إنّ قوّة الإنشاء الاستشراقي قد تحوّلَتْ إلى قوّة ماديّة بفعل عمقها الزّمني الهائل وتواصلها واستمراريتها وتجذّرها وتجدّد قديمها في النّصوص الجديدة. إنّ **الاستشراق إذن ليس ظاهرة أكاديميّة حديثة تأسّست في القرن الماضي** على يد دوساسي ورينان ولاين وترتبط وتتفاعل مع ممارسات البورجوازيّة الأوروبيّة الاستعماريّة وتطلّعاتها للسيطرة على دنيا الله الواسعة، بقدر ما هو بنية تتراكم وتتكامل في سياق زمني سحيق يُرجعه سعيد إلى هوميروس الجدّ اليوناني الأوّل الّذي تدّعيه الثّقافةُ الأوروبيّة المركزيّة أصلاً وجذراً. وسعيد يأخذ الادّعاء على محمل الجدّ، فيعرض لنا من أدب الجدّ الأوروبّي المزعوم هوميروس ما يثبت «استشراقه» بالمعنى العنصري الّذي تحمله الكلمة في نصّه، بل يقدّم نصّاً أدبيّاً لاسخيليوس (الّذي تقدَّمَهُ هوميروس في الزّمن بأكثر من قرنين) يتحدّث فيه المسرحي الإغريقي عن آسيا وهي تندب سقوطَ الفرس؛ ولا غرابة، فقد عاش أسخيليوس مرحلة الصّراع المصيري الخطير بين اليونان والفرس، وعكس نصّه الإيديولوجيا الّتي استلزمها ذلك الصّراعُ.

وهكذا من اليونان حتّى اللاّتين ورمزهم الثّقافي «دانتي» ـ وصولاً إلى القرن التّاسع عشر الّذي «علمن وعقلن الاستشراق»، يتواصل تحقيرُ الآخر وتعظيمُ الذّات، ويستمرّ الاستشراقُ «وهو رؤية سياسيّة إلى الواقع» في بنية روّجَتْ للفرق بين المألوف (أوروبّا، الغرب، نحن) وبين الغريب» (ص ٧٤)[٩].

نقد الاستشراق السعيدي: تدوير الزّوايا الحادّة

في مقدّمة كتاب فانون **معذّبو الأرض** وجّه سارتر رسالة مفتوحة إلى الأوروبيّين عنوانها نداء: «أيُّها الأوروبيّون اقرأوا هذا الكتاب، ادخلوا فيه وأصغوا إليه... اتخذوا منه وسيلةً لشفاء أوروبّا من داتها». فهل يمكننا اعتبارُ كتاب سعيد دواءً يشفي أوروبّا من استشراقها؟[١٠].

إنّ ذلك بالنّسبة لصاحب **الاستشراق** هو هدف مرْتجى لمسعى شاقّ. وأمّا بالنّسبة لنقاده ودارسيه فإنّ سعيد لم يحظ من نقّاده الكبار، العرب منهم على الأقلّ، بما يشبه ذلك التّأييدَ الحماسيَّ الّذي ناله «الأسود» فانون من «الأوروبّي الأبيض» جان بول سارتر. ولعلّ السّبب يعود، ببساطة، إلى الزّمن؛ فالأفكار والعقائد لها أزمنتها هي الأخرى. ولقد كتب فانون أعماله في العقد الواقع بين منتصف الخمسينات ومنتصف السّتينات، وكان ذلك زمنَ ثورات المستعمرات ورحيل المراكب الحربيّة الغربيّة الّتي عبرتْ إلى الشّرق «حاملةً المدافعَ لا الخبز»، كما قال بطل **موسم الهجرة إلى الشّمال**. وأمّا إدوارد سعيد فإنّه كتب في زمن الإحباطات، زمن يُراجع فيه المجرى منبعَه الديني، في حين لم يدخل الدّينُ ضمن أسلحة فانون الدّفاعيّة

= الصّامت». وفي هذا التحالف بين الطبيعي الصامت والاجتماعي المنطوق يقول فوكو: «إنّ اللّغة ذاكرةٌ، تقليد، عادات ذهنيّة، ومفرداتها هي تسجيلات سلطويّة لمعرفة الشعوب». وعن مادّة هذه المعرفة التي تحصّلها الشعوبُ يقول فوكو «إنّها لغة تقود البشر نحو تصوُّرات مجسَّمة أو مجرّدة، دقيقة أو بلا أسس»، المصدر السابق، (ص ٨٧، ٨٩، ٢٩٧).

(٨) في **نظام الأشياء** يصف فوكو هذا المستوى الأثريّ من المعرفة بأنّه «عودةٌ إلى ذاكرة الجسد، إلى الصّمت الذي هو فكر لا يفكّر أو يستعصي على التفكّر Unthinkable thought، إنّه البنية اللاّواعية في الوعي».

(٩) مرّة أخرى نجد سعيد ضيفاً على فوكو الذي يغذّي نقده للغرب بمصطلحاته ذلك أنّ فوكو سبق أن عبّر في **نظام الأشياء** عن قناعته بأنّ «ما بات مهمّاً في الغرب لم يعد التماثل أو المشابهات وإنّما الهويّات والاختلافات؛ هذا هو الشّرخ في الثقافة العربيّة»، المصدر السّابق، (ص ٥٠).

(١٠) فرانتز فانون، **معذّبو الأرض**، دار الطّليعة، ط ٢، ١٩٦٦، مقدّمة سارتر للكتاب، ص ٢٠

عندما رفع شعار «أيّها السكّان الأصليّون في العالم المتخلّف.. اتحدوا»[11]؛ فحيّاه الوجودي الماركسي سارتر في مقدّمته لكتاب **معذّبو الأرض** بقوله «إنّ فانون هو أوّل من يعيد مولدة التّاريخ بعد أنجلز». أمّا كتاب سعيد (الاستشراق) فقد أثار مشاعر متضاربة عند نقّاده العرب الّذين لا يقلّون عنه عداءً للإمبرياليّة وإخلاصاً لقضيّة التحرّر، فهل تصل رسالته إلى مثقّفي الغرب من المعنيّين بدراسة الشّرق؟

إنّ رودنسون يتحدّث عن «صدمة» (Traumatisme) أحدثها كتابُ سعيد في أوساط المستشرقين وعن «مأثرة قام بها سعيد، وتتمثّل في تعريفه بشكل أفضل بإيديولوجيّة الاستشراق الأوروبّي، ولاسيّما الاستشراق الأنجلوسكسوني في القرنين التّاسع عشر والعشرين». ويضيف رودنسون «أنّ الصّدمة ستكون نافعة جدّاً إذا أدّى عملُ سعيد إلى حثّ الاختصاصيّين على إدراك أنّهم ليسوا أبرياء إلى الحد الّذي يزعمون أو يعتقدون، وإلى التحقّق من الأفكار العامّة الّتي يستلهمونها دون وعي منهم، وإلى نقدها بعد ذلك»[12].

غير أن رودنسون يستدرك قائلاً: «إنّ هذه المأثرة يقابلها خطر أنْ يسقط ناقدُ الاستشراق في مذهب مشابه تماماً للنظريّة الجدانوفيّة عن العِلْمين[13] خاصّة حينما يدفع امرؤٌ ما تحليلاتِ سعيد أو صياغاته إلى حدّها الأقصى» (**جاذبيّة الإسلام**، ص ١١). ويكتب رودنسون وفي ذهنه كتابات سعيد وأنور عبد الملك، كما أُرجّح: «أنّ الإغراء كبير اليوم لرفض كلّ النّصوص الغربيّة المكتوبة من قبل اختصاصيي البلدان المدروسة بوصفها ملطّخةً بالتّمركز الأوروبّي والذهنيّة الاستعماريّة. ومهما بلغ مقدار تعاطفنا مع هذا الاتّجاه فينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أنّ أوروبا في واقعها، ولأسباب لا شأن لها بتفوّق عرقي مزعوم ـ هي الّتي دفعتْ إلى الحدّ الأقصى (حتّى الآن) تطبيقَ طرقٍ علميّة بالغة الدّقّة»[14].

غسان سلامة والرؤية المتوازنة

من الجليّ أنّ غسّان سلامة كتب نقده لـ **استشراق** إدوارد سعيد تحت وقع الرّؤية المتوازنة إلى الذّات والآخر الّتي عبّر عنها رودنسون في كتابه **جاذبيّة الإسلام**. ذلك أنّه يتوافق معه في وصف رؤية سعيد بأنّها «تحتوي قدراً لا بأس به من الجدانوفيّة الباترة»[15]. البتر الأوّل، يقول سلامة، هو في تحديد عصب الاستشراق بأنّه «سياسيٌّ بالمطلق». و«البتر الثّاني» أنّه يحصر التحدّي الّذي واجهه الغربُ بالعرب والمسلمين، زاعماً أنّه «التحدّي الوحيد»، في حين شكّلت الصّينُ سوراً حضاريّاً منيعاً في وجه الغزاة، كما أنّ اليابان أصبحت مع الزّمن السيّدَ القادر على تحديد مستوى تعاملها مع الغرب وأسلوب ذلك التعامل؛ «وكان التحدّي بذلك أخطر لأنّه عصري، وهو مازال حياً»[16].

وفي بترٍ ثالث يحذف سعيد من الاستشراق السّياسي العصب «البعدَ الدّينيَّ التّبشيريَّ البحتَ؛ وهو بُعْدٌ، وإنْ رافق المدَّ الاستعماريَّ وتوافق معه، إلاّ أنّه من الخطر النّظر إليه بوصفه مجرّد عنصر بسيط من عناصره أو أداة إيديولوجيّة لتركيز سلطانه»[17].

أما البتْر الرّابع فمؤدّاه أنّ خلاصة سعيد، عن استشراق أحال الشّرقَ الأصليَّ إلى شرقٍ وهميٍّ أحبطتْ وقائعُهُ الغيبيّةُ أخيلة الرّحّالين والأدباء المتوقدي الأخيلة، إنّما هي «فكرة تجمع بين الرّوعة والإطلاق الّذي هو نقطة ضعفها»[18]. ويساجل سلامة هنا انطلاقاً من وجهة تجريبيّة فيسأل: «هل كان بإمكان الدّول الاستعماريّة الهيمنةَ الطّويلةَ والمستمرّة على الشّرق لو أنّها اكتفت بالاعتماد على «الشّرق الوهمي»؟ وهل ڤولني وهوغارت ودوتي والتّقارير الدّيبلوماسيّة المتواترة سنة بعد سنة لم تكن أو لم يكن بعضها على الأقلّ، على مستوى متفوّق من المعرفة الحسيّة الدّقيقة؟ وهل تحيُّزُ برناردلويس لإسرائيل كافٍ لجعل كلّ ما قاله عن علاقة الدّين ببناء الدّولة الإسلاميّة وببنية المجتمع الإسلامي خاطئة؟»[19]. ويطالب سلامة، شأنه شأن رودنسون الّذي دعا إلى أهمّية إدراك «مزايا رؤية الآخر إلى الذّات وأفضليتها على نظرة الذّات إلى الذّات»[20]، بنهج بديل رائد في التّعاطي مع الثّقافة الغربيّة يقوم «على تفحصها بروخ ناقدة، لا بروح رافضة، وبقدر من التّسامح مع تحيّز الآخر ضدنا لأنّنا نسمح لأنفسنا بهذا القدر (من التّحيّز)»[21]. ويجد سلامة، بعد رودنسون، مثل هذا النّهج «الرّاشد» عند هشام جعيط في كتابه **أوروبّا والإسلام**. وتبدو «رصانة جعيط» في قدرته على النّظر النّقدي إلى الذّات من وجهة نظر الآخر والعكس. كما أنّ جعيط يؤكّد على أهمّية العصب الثّقافي لا السّياسي في الاستشراق. وأعتقدُ أنّ أخطر استنتاجات جعيط وأكثرها تعارضاً مع أسس سعيد ومنطلقاته النّقديّة هو الاستنتاج الّذي ينقله سلامة عن سعيد والقائل «إنّ الاستشراق ليس نتاجاً أصيلاً «للغرب»، و«أنّ موضع المستشرق ليس في صلب الثّقافة الغربيّة، [كما يرى سعيد]، وإنّما على هامشها، كصورة ضحلة

(١١) راجعْ مقدّمة سارتر لكتاب فانون **معذّبو الأرض**، ص ١٨.

(١٢) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، دار التّنوير، ط ١، ١٩٨٢، ص ١١.

(١٣) تقول نظريّة العِلْمَيْن التي ابتدعها جدانوف بوجود علم رأسمالي يُنتج الأوهام، وعلم شيوعي ينتج الحقائق. وأمّا العِلْمان المشار إليهما عند سعيد فهما علم شرقي ـ عربي ـ إسلامي أصيل يقابله ضدّياً علمٌ غربي عنصري إمبريالي زائف.

(١٤) رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، ص ٧٦.

(١٥) غسّان سلامة، «عصب الاستشراق»، بحث منشور في مجلّة **المستقبل العربي**، العدد ٢٣، ١٩٨١، ص ٩.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢٠) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، ص ٧٦.

(٢١) غسّان سلامة، ص ١.

عنها»[٢٢]. وبينما تتمحور رؤية سعيد النّاقدة للاستشراق على الإسلام وانتقاصه، يرى جعيط أنّ العداء للعرب المسلمين «بات يستهدف العروبة بوصفها **الخطر الأكبر** لا الإسلام، وأنّ أميركا وأوروبّا وروسيا سوف تناهض قيام وحدة متماسكة في قلب العالم القديم»[٢٣]. وجعيط يتوافق هنا أيضاً مع رودنسون الّذي يلاحظ «تساهلاً أكبر حيال الإسلام في الغرب المعاصر بالمقارنة مع الماضي»[٢٤]. ويشير سلامة إلى توافقه مع رودنسون في تثمين ما أصدره الغربيون المختصّون «من مخطوطات محقّقة بعناية، ومن البيبلوغرافيات والمعاجم وكتب النّحو.. إلخ». كما يتفق مع رودنسون أيضاً في أن أوروبّا الإمبرياليّة في القرن التّاسع عشر تناست ما أنتجه فلاسفتُها العقلانيون في القرن الّذي سبق عصر الأنوار فعادت فعلياً إلى تبسيطات القرون الوسطى وتعميماتها[٢٥]. إلاّ أنّ سعيداً متّهَمٌ هو الآخر بالتبسيط والتّعميم والإطلاق حين يتحدّث عن أوروبّا والثّقافة الغربيّة بالمطلق في حين يبدو جعيط مدركاً لما أدركه رودنسون من أنّه لا توجد ثمّة أوروبّا واحدة وإنّما «أوروبّات حديثة: أوروبّا عصر النّهضة، والإصلاح، وأوروبا الأنوار، وأوروبا الإمبرياليّة ما بعد ١٨٦٠»[٢٦].

ولعلّ تثمين جعيط للجهد المعرفي الأوروبي ولما قامت به أوروبّا من إنجازات «تفوق بعظمتها كلَّ ما صنعته الحضارات القديمة»[٢٧] هو في أساس تعاطف رودنسون وغسّان سلامة مع رؤيته.

□□□

ألبرت حوراني والاستشراق البريء

لا يخصُّ ألبرت حوراني عملَ سعيد بدراسة معمّقة، وإنّما يبدو معنياً بتسجيل ملاحظات نقديّة على عمل يثير فيه القلقَ لتحريكه سواكن قناعات شاركه فيها أبناء جيله من المؤرخين الّذين عاصروا وحاوروا مستشرقين ومؤرخين كباراً بذلوا جهوداً جبارة منزّهة في دراسة الشّرق يدفعهم هاجس إحياء حوار حضاري خلاّق بين الشّرق العربي الإسلامي، مهد الحضارات الأعرق، والحضارة الأوروبيّة ـ الأميركيّة الحديثة. إنّ حوراني قد جايل وحاور بريستد وهودجسون وهاملتون چيب وتوينبي وسواهم من الّذين درسوا الشّرق لدوافع لا علاقة لها بسياسة القوّة. «إنّ الاستشراق كان يُعتبر رسالة»، يقول حوراني، «وأمّا الآن فإنّ كلمة «استشراق» باتت تثير الشّكوك والرّيب. والهجمة الأكثر شدّةً ضده جاءتْ من جانب إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**»[٢٨]. إنّ حوراني يميّز إذن بين استشراقيْن: قديم يستحق التّقدير؛ وحديث يستحق النّقدَ لكونه «طريقةً غربيّةً نموذجيّة في التّفكير»؛ وهو التّقييم عينه الّذي بنى سعيد عليه ثنائيّة التّنافي ومشروعيّة السّجال. كما أنّ حوراني يجاري سعيد في رأيه القائل بعلاقة النّظرة الاستشراقيّة القائمة على تفوّق الذّات ودونيّة الآخر بواقع الهيمنة الفعليّة لأوروبّا الّتي «مدَّها التّوسُّع بالثّقة في مقدرتها العسكريّة والتّجاريّة. وقد وفّر لها هذا التوسّع إمكانيّةَ النّظر إلى العالم بطريقة جديدة»[٢٩]. لكنّه لا يذهب مع سعيد إلى شرط الاستشراق بدافع الهيمنة أو واقعها؛ ذلك «أنّ القول بأنّ الاستشراق مرتبط بعرى لا تنفصم بواقع الهيمنة وأنّه يتفرّع منها إنّما هو تبسيط مخلّ»[٣٠].

ويؤكّد حوراني على أنّ الاستشراق يصدر أصلاً عن دافع الفضول العقلي، وأنّه دراسة العالمين الإنساني والطّبيعي دون توجسّ من كلّ الاعتبارات الّتي قد تحدّ من حريّة الباحث[٣١]. ويتابع حوراني فكَّ التّشابك الّذي نسجه سعيد بين الاستشراق كبنية معرفيّة والمؤسَّسات السّياسيّة (السّلطة السّياسيّة والاقتصاديّة)، فيشير إلى أنّ بدايات الاستشراق «لم تكن في الجامعات وإنّما في مبادرات الرّحّالين والتجّار»[٣٢]. ولا يذكر حوراني البدايات الكنسيّة والرّهبانيّة والإرساليّة. ثمّ يربط ظاهرةَ الاستشراق بالنّظرة الواحديّة الفلسفيّة إلى التّاريخ، وعلى حدّ تعبيره بـ«عوالميّة أو كونيّة التّاريخ الّتي اعتبرت أنّ لكلّ حضارة روحَها الخصوصي»[٣٣]، وحاولتْ تالياً معرفةَ خصوصيّة إسهام الرّوح الإسلامي في هذا المسار. كما أنّ «فكرة العائلات اللّغويّة والدّراسات اللّغويّة المقارنة ارتبطتْ بهذا المفهوم الواحدي التّطوري للحضارة باعتبار أنّ دراسة كهذه تتيح إمكانية تكشُّف تاريخ الجنس البشري».

ولعلّ أبرز ما يتلاقى عليه حوراني وسعيد هو ذلك التّعظيم الّذي يُسبغانه على ماسينيون الّذي «استحدث»، كما يذكر حوراني، ما سمّاه هودجسون العلمَ ـ النّفسي ـ الاجتماعي للتعاطف العمومي[٣٤].

وإذا كان سعيد لا يستطيع أن يتصوّر مستشرقاً لا يتّصل بالمؤسَّسة السّياسيّة ولا يشكّل ظلاً لجنرالٍ وما قد ينطوي عليه هذا التّصوُّر من طمس الدّافع الثّقافي والفضول العقلي والميل الذّاتي، فإنّ المغالاة في إبراز هذا الدّافع يمكن أن يطمس ما يصفه غسّان سلامة بـ«الخطر

---

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢٣) م.س، ص ١٣

(٢٤) **جاذبيّة الإسلام**، ص ٨٥.

(٢٥) سلامة، ص ٤، ورودنسون، ص ١٧.

(٢٦) سلامة، ص ١٦

(٢٧) هشام جعيط، **أوروبّا والإسلام**، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٤.

(٢٨) Albert Hourani, **Islam in European Thought**, Cambridge University Press, 1991, p 63

وقد علمت أنّ د. ميشال جحا قد أنجز ترجمة هذا الكتاب إلى العربيّة

(٢٩) حوراني، المرجع المذكور، ص ٦٤

(٣٠) المرجع السابق، ص ٦٣

(٣١) م.س.، ص ٦٤.

(٣٢) المصدر نفسه. ويلاحظ إدوارد سعيد في **الاستشراق** مَيْلَ ألبرت حوراني إلى التّركيز على العنصر الشخصي في التّحليل الفكري (مقابلات ومؤثّرات شخصيّة) بدَلَ أن ينظر إلى نتاج المفكّر ويدرسه في سياق تراثه الثقافي والأكاديمي ـ البحثي، م.م.، ص ٢٧٦.

(٣٣) حوراني، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣٤) م م.، ص ٦٤.

الّذي بقي ماثلاً في عقولنا ونحن ندهب للتعلّم في الغرب على أيدي هؤلاء المستشرقين أنفسهم، وبعضهم بالكاد يحتملنا» («عصب الاستشراق»، ص ١٣).

صادق جلال العظم وأهميّة النّقد الذّاتي بعد الهزائم

لم ينتظر صادق جلال العظم نصيحةَ رودنسون كي يسلّم بأنّ رؤية الغير إلى الذّات ضرورةٌ لدراسة الذّات في كليتها. ذلك أنّ المعالم الأساسيّة لمسار «العظم» الثّقافي قد تشكّلت من دراسة الذّات الحضاريّة ونقدها؛ بدءاً بكتاب **نقد الفكر الدّيني** (١٩٦٩) وانتهاءً بـ **ذهنيّة التّحريم** (١٩٩٢) دون أن ننسى **النّقد الذّاتي بعد الهزيمة** (١٩٦٩). وإذا كان غسّان سلامة يأخذ على سعيد اكتفاءه بنقد المستشرقين بَدَلَ أن يتعداهم إلى «تعريف المجتمع العربي المعاصر بالعِلل في بنانا السّياسيّة وانصرافنا عن الدّراسات العلميّة لواقعنا، وتعلّق بعضنا بالسّلفيّة»[٣٥]، فإنّ العظم يؤكّد هو الآخر على أنّه «لا يكفي أن ننفي تأكيدات مستشرقين كبار أمثال چيب ومكدونالد عن الإسلام والشّرق والعقل الشّرقي بحجّة أنّ مُطلقيها وقعوا تحت تأثير تقاليد الاستشراق المتراكمة وتعاليمه الموروثة وعقائده الثّابتة». ذلك أنّ نفي هذه التّأكيدات في جمل تقريريّة مضادة لا يؤكّد بالضّرورة حجّة نقيضها، «ولا يثبت، مثلاً، أنّ الغيب الّذي يراه چيب ومكدونالد قويَّ الحضور في المجتمعات الإسلاميّة ليس أكثر حضوراً وقرباً بالنّسبة لسكّان دمشق والقاهرة ممّا هو لسكّان باريس ولندن...»[٣٦]. كما لا يعني نفيُ التّقريرات الاستشراقيّة في تقريرات ضدّيّة «أنّ فكرة النّظام الطّبيعي العام الّذي يجري وفقاً لقوانين ثابتة أكثرُ رسوخاً بكثير في عقليتيْ طلبة جامعتيْ موسكو ونيويورك ممّا هي في عقول طلبة جامعتيْ الأزهر وطهران أو أيّة جامعة عربيّة وإسلاميّة نختارها»[٣٧].

وهكذا يضع العظم عيناً على نصّ الآخر وعيناً على واقع الذّات؛ إذ لا يكفي القول إنّ مرايا الاستشراق المعرفيّة كلّها مكسّرة؛ فقد يكون العيبُ في العين الرّائية إلى المرآة، في الذّات، لا في موضوع تأمّلها؛ وهذا ينطبق على الاستشراق وعلى إدوارد سعيد في آن.

إنّ العظم يتقبّل الكثير من مقدّمات سعيد المُرْضية جداً لذائقته الماركسيّة الثّوريّة، لكنّه يثور على استنتاجاته الّتي تنحرف، في رأيه، عن المقدّمات. فهو يتوافق مع سعيد على تحديد عصب الاستشراق بأنّه سياسي، ويشاركه الطّعنَ في ما يزعمه الاستشراقُ لنفسه من أكاديميّةٍ علميّةٍ واستقلاليةٍ فكريّةٍ وموضوعيّةٍ تجاه موضوع دراسته؛ كما يشاركه القناعة بأنّ نشوء الاستشراق كمؤسّسة قد ترافق مع توسّع أوروبّا البورجوازيّة خارج نطاق حدودها التّقليديّة، وبأنّ تناميه ليشمل حقولاً معرفيّة شتّى كان متلازماً مع تنامي المصالح الاقتصاديّة والاستراتيجيّة الأوروبّيّة الّتي أنشأت (أو أسّست) الاستشراقَ أصلاً لخدمتها. ولا يختلف العظم مع سعيد في أنّ أبشع ما في الصّورة الاستشراقيّة هو القناعة المحوريّة بوجود فارق أساسي وجذري بين جوهر الطّبيعة الشّرقيّة «الدونيّة» من ناحية وجوهر الطّبيعة الغربيّة «المتفوّقة» من ناحية أخرى. ويصف العظم أُسطورةَ الطّبائع الثّابتة المتميّزة هذه بـ «ميتافيزيقيا الاستشراق»[٣٨].

لكنّ العظم يرى أنّ سعيد لا يقوم باستخلاص «جميع النّتائج التّاريخيّة المنطقيّة المترتبة على طروحاته، وإنّما يتخلّى عنها لصالح تفسير آخر يتعارض معها». وأوّل هذه التراجعات هو فكُّ الارتباط التّاريخي بين الاستشراق والبورجوازيّة الأوروبّيّة الصّاعدة بدءاً بعصر النّهضة، وإرجاعُ أصول الاستشراق وبداياته «عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف، إلى هوميروس وأسخيليوس ويوريبيد ودانتي بدلاً من عصر النّهضة»[٣٩]. ثمّ إنّ سعيد ـ حسب العظم ـ يسترسل في الحديث عن رموز أدبيّة وفكريّة تمثّل ما يزعم سعيد أنّه «العقل الغربي» والثّقافة الأوروبّيّة الّتي تمارس «صنعة» تحقير الشّرق، وهي صنعة تبدو قديمة في نصّه قِدَمَ حضارة الغرب.

ويستنتج القارئ من نقد العظم أنّ إدوارد سعيدْ بدل أن ينفذ من نقد الاستشراق إلى نقد البورجوازيّة الّتي أنشأته وحدّتْ وظيفَته بمصالحها كما تقتضي مقدّماته، يزوغ بالنّتيجة من المقدّمة حين يفكّ التّشابك بين البورجوازيّة الحديثة والاستشراق الّذي هو «ظاهرة حديثة» مرافقة لها لينقد، لا الاستشراق كبنية معرفيّة فوقيّة قامتْ وتنامتْ على قاعدة التوسّع البورجوازي الأوروبّي، وإنّما ليهاجم «العقلَ الأوروبّي الّذي يمتد في خطّ مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى كارل ماركس». والعظم يرفض هذا التّنميط اللّاتاريخي «لأنّه يكرّس عمليّاً أسطورةَ الطّبيعة الجوهريّة الغربيّة أو (الأوروبّيّة) الثّابتة بخصائصها المزعومة و«عقلها» الّذي لا يتغيّر»[٤٠].

ويستخلص العظم أنّ سعيد يعود بنا من الباب الخلفي إلى أسطورة الطّبائع الثّابتة، إلى «ميتافيزيقيا الاستشراق». وينعت العظم جهدَ سعيد الفكري تبعاً لذلك بـ «الاستشراق المعكوس» وهو عنوان مقاله النّاطق بعبثيّة الجهد السّعيدي الّذي «يحبط هدفَه».

ويرى العظم أنّ سعيداً في تأكيده على استمراريّة إيديولوجيا الاستشراق وتجذّرها في العمق اليوناني إنّما يضفي على الاستشراق نوعاً من المصداقية الّتي تكرّس ثنائيّة شرق/غرب، بدل أن ينفيها بما يتفق مع هدفه (أي هدف سعيد) المعلن.

والعظم لا يعني أنّ سعيداً «اخترع» الاستشراق الّذي اخترع الشّرق

(٣٥) غسّان سلامة، ص ١١.

(٣٦) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، مجلّة **الحياة الجديدة**، عدد ٣، كانون الثّاني ـ شباط، ١٩٨١، ص ١٨.

(٣٧) المرجع السّابق، ص ١٨ ـ ١٩

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٩.

(٤٠) المرجع السّابق، ص ١١

في تواصل مُريب، وإنّما يَعني ببساطة «إنّ الاستشراق، كغيره من الحركات الإيديولوجيّة، لجأ إلى المادّة الفكريّة والأدبيّة والشّعبيّة المعادية للشرق لتشييد صرح بنيانه الفكريّ وتدعيم مصداقيته وفعاليته بما يتلاءم مع المصالح الأساسيّة الّتي كان يعبّر عنها ويخدمها في كلّ مرحلة من مراحل تطوّره»[٤١]. وسعيد، الّذي أصابَ في رأي العظم حين كشف علاقةَ الاستشراق الثّقافي الأكاديمي بالاستشراق كمؤسَّسة بورجوازيّة توسعيّة، عاد وأخطأ في تحديده لطبيعة هذه العلاقة. فبدل أن يستنتج أنّ مؤسَّسة الاستشراق الإمبرياليّة هي «أداةُ توسّع أوروبّي نحو الشّرق وقوّة مادّية تتحرك وتحرّك وتشكّل الأساسَ الّذي قام عليه الاستشراق الثّقافي الأكاديمي، قام بقلب هذه العلاقة رأساً على عَقِب بحيث جعل من هذا الاستشراق المصدرَ الّذي نبعتْ منه المؤسَّسة والأساسَ الّذي لابدَّ من إرجاعها إليه». وهكذا بات المعرفيُّ والثّقافيُّ يحدِّد السّياسيَّ لا العكس، وأصبح الاستشراقُ الثّقافي، عبر تاريخه الطّويل، هو المصدر الحقيقي للاهتمام السّياسي اللاّحق الّذي أخذت تبديه أوروبّا ومنبع الاهتمام الأميركي اللاّحق بالشرق[٤٢].

من الجليّ أنّ العظم يسند نقده إلى موضوعة ماركس الاجتماعيّة الرّكنيّة القائلة بأنّ الوجود المادّي يحدّد الفكر، لا العكس، كما يفترض سعيد. ويرى العظم أنّ فرضيّة سعيد القائلة بأنّ الوعي الاقتصادي الإداري وحتّى العسكري قد جاء ترجمةً لما تراكم في الوعي الأوروبّي من معرفة دسّها الاستشراق في طيّاته إنّما هو «فَهْمٌ مثالي مقلوب لعلاقة الاستشراق الثّقافي الأكاديمي بمؤسَّسة الاستشراق بما هي حركة توسعيّة وقوّة مادّيّة متّجهة شرقاً»[٤٣].

وهنا يطرح العظم السؤال البلاغي التالي:

هل «فكرة قناة السّويس» مثلاً نتيجةٌ منطقيّةٌ لفكر الاستشراق؟ ولا يترك العظم مجالاً للشكّ بأنّ عقله لا يهضم فكرة خروج بونابرت واللورد كرومر وبلفور ولورنس العرب من نصوص الإنشاء الاستشراقي. وهو لا يولي نقد منهج سعيد الفوكوي عنايةً خاصّة، ولا يتعرّض له بالنّقد المركّز الّذي نجده في بحث الماركسي مهدي عامل. لكنّه (أي العظم) يشير إلى أنّ سعيداً، إذْ يبالغ في تصوّر أهمّية الخطاب اللّغوي وفي تأثيرات عناصره، إنّما «يقوم بتصعيد الوقائع الصّلبة الّتي حكمت تفاعلَ الغرب مع الشّرق إلى مستوى متاع الرّوح اللّطيف»[٤٤]، تماماً كما فعل الاستشراق الّذي يتهمه سعيد بتحويل الواقع المعيش إلى مادّة للنصوص! ثمّ يتقدّم العظم ليكشف تناقضاً آخر بين مقدّمات سعيد النّظريّة واستنتاجاته الّتي تفارقها بدل أن تترابط معها. فسعيد يقرّر «أنّ من طبيعة العقل ألاّ يتقبّل اقتحامَ عناصر أيّ ثقافة غريبة عنه إلاّ بَعْدَ معالجتها بما هو مألوف لديه؛ وأنّ جميع التّصوّرات بلا استثناء مدفونة أولاً في لغة صاحب التصوّر ومن ثَمَّ في ثقافته ومؤسَّساته وأجوائه السّياسيّة»؛ ويستنتج «أنّ علينا عندئذ أن نكون مستعدين للقبول بالواقع القائل إنّ كلَّ تصوّر يختلط حكماً بأشياء كثيرة غير «الحقيقة»... مع العلم بأنّ الحقيقة نفسها هي تصوّر ليس إلاّ»[٤٥].

غير أنّ الانسجام مع هذه المقدّمات كان يرتّب على سعيد، كما يرى العظم، أن يكون متفهّماً لا مقرِّعاً للغرب الّذي قام بالضّبط بما يفترض سعيد أنّه «من طبيعة العقل»؛ أي أنّه (الغرب) دجّنه بأدواته المعرفيّة المألوفة لديه وحوّله لصالحه بدل أن يأخذه كما هو؛ فكان أنْ شبّه الإسلامَ بالمسيحيّة، وشبّه موقع محمّد بموقع المسيح. وصحيح أنّ الإسلام، كما فهمه مسيحيو العصور الوسطى على الأقلّ، ليس مدركاً كما هو في ذاته وأنّه أصبح قائماً لذات المدرك، إلاّ أنّ من الصّحيح أيضاً «أنّ هذا الإدراك موافق للآلية الّتي تحكم استقبالَ ثقافة ما لثقافة أخرى تبعاً للمواصفات الّتي حدّدها سعيد»[٤٦] وأنّ هذه الآلية لا تقتصر على «العقل الأوروبّي» وإنّما تنطبق على «العقل الإسلامي»[٤٧]، وأيّ عقل آخر؛ ولا يستحق العقلُ الأوروبّي بعد ذلك كلَّ هذا التّقريع القاسي. فكأنّ العظم يستنطق المضامين المضمرة في عناوين رودنسون النّقديّة لعمل سعيد («صياغات مبالغة، ردود فعل مشروطة بحساسيّة مفرطة، ثنائيّة حدّيّة، عدم التّلاحم والتّماسك مع مبدأ النّسبيّة الّذي يعتمده، وميل إلى تهنئة الذّات والطعن والتّشكيك في الآخر»)[٤٨].

وإذا لم يكن رودنسون قد اعتبر أنّ حشْرَ سعيد لماركس في قفص الاستشراق هو من الكبائر الّتي تنفتح لها أبوابُ جهنم، فإن العظم وَمِنْ بعده مهدي عامل لم يتركا الطّعن في ماركس يمرُّ دون حساب عسير ونقد مرير.

دفاع العظم عن ماركس

إنّ العظم يبدي دهشة مزدوجة تجاه ما يظهره سعيد من قَدْحٍ قاسٍ لطروحات ماركس حول الشّرق في مقابل الثّناء العارم الّذي يخصُّ به سعيد مستشرقاً محترفاً هو ماسينيون[٤٩]. وكأنّ العظم يسأل كيف ينقلب ماسينيون، وهو مستشارُ الحكومة الفرنسيّة بوصفه الخبيرَ في الشّؤون الإسلاميّة، إلى مدركٍ ومتعاطفٍ مع الشّرق الإسلامي وروحه، بينما يُدْرَج ماركس على لائحة الرّموز الاستشراقيّة السّوداء؟!

(٤١) المرجع نفسه

(٤٢) المصدر السّابق، ص ١١.

(٤٣) المصدر السّابق، ص ١٢

(٤٤) المصدر السّابق، ص ١٣

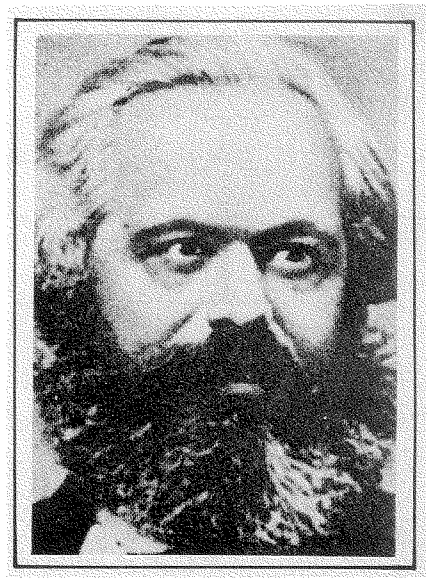
(٤٥) سعيد، **الاستشراق**، ص ٢١٥

(٤٦) العظم، ص ١٥

(٤٧) المرجع نفسه، ص ١٤، ١٥، ١٦.

(٤٨) مكسيم رودنسون، م.م.، ص ١٠، ١١، ١٢، ١٣.

(٤٩) العظم، م.م ، ص ١٧، ٢١



يزعم صادق العظم أنّ «سعيد» يهاجم العقل الأوروبي من هوميروس حتى ماركس!

إنّ سعيد يسعى إلى إدانة ماركس من فمه. ألم يستعمل هذا الأخيرُ مصطلحاتٍ لغويّةً خصوصيّة لا تنطبق إلاّ على الشّرق المتخلّف («الاستبداد الشّرقي» و«قاعدته المادّيّة» و«نمط الإنتاج الآسيوي»)؟ ألم يتحدّث عن دور مزدوج تدميري ـ إحيائي يوكله «مَكْرُ التّاريخ» لبريطانيا في الهند، فتدمر النّظامَ الاقتصادي الآسيويَّ والاستبدادَ الّذي يستقيم فوق قاعدته لتحيي الرّوحَ الحضاري التّمديني الغربي؟ ألا يعني ذلك أنّ «التّحليلات الاقتصاديّة الّتي قدّمها ماركس حول آسيا تتلاءم تماماً وكلّياً مع المشروعات الاستشراقيّة العاديّة» كما يستنتج سعيد؟[٥٠]. وأيُّ قيمة بَعْدُ «لتعاطف ماركس الإنساني مع معاناة الهند» بعد أن مزّقَ الحكمُ الإنكليزي نسيج حياتها الموروث وأدخل جماهيرَها البائسةَ مطهرَ العذاب؟

ولئن اتّخذَ سعيد من ماركس نموذجاً أعلى على قدرة الجهاز الاستشراقي وتعريفاته القاموسيّة على سحق تفرُّد التّجربة الإنسانيّة عند المفكّر الفرد (وإنْ كان هذا الفردُ بحجم ماركس)، فإنّ العظم يتّخذ من نقد سعيد لاستشراق ماركس المزعوم نموذجاً على عيوب تكوُّن سعيد الثّقافي الذّاتي وفساد أدواته المعرفيّة. إنّ العظم يفسّر تعاطف سعيد مع ماسينيون وتحامله على ماركس بعاملين: ذاتي، يتبدّى في «ارتياحه البالغ لتأويلات ماسينيون الميتافيزيقيّة الصّوفيّة للإسلام الّتي تنسجم مع نزعاته المثاليّة على المستوى الإيديولوجي»؛ ومنهجي، يتمثّل في اعتماد سعيد أدوات «الذّاتيّة النسبيّة المعرفيّة»[٥١]. أي أنّ ما يصوّره سعيد على أنّه عجز ماركس عن اختراق الفضاء الاستشراقي، وهو عجز ينسبه سعيد إلى سطوة الجهاز المعرفي الموروث، إنّما هو عجز في المنهج السّعيدي ذاته، يتبدّى في «افتتان إدوارد الواضح بكلّ ما يمتّ إلى اللّغة والعبارة والخطاب والتّجريد، ويشكّل دعوةً لنا للرجوع إلى طور الإيمان بالفاعليّة السّحريّة للكلمات»[٥٢].

لقد رأى ماركس إلى بريطانيا ودورها في الهند ـ كما يقول العظم ـ من خلال جدليته المادّيّة والتّاريخيّة، واعتبرها إحدى «الأدوات اللاّواعية» الفاعلة في مسار التّاريخ. وعقلُ ماركس لم يرتهن، كما يقول العظم، لميتافيزيقيا الاستشراق الثّبوتيّة، وإنّما تأثّر بمفاهيم هيغل عن «مكر العقل» الّذي يحرّك التّاريخ إلى أمام؛ «وما من دارس جادٍّ لماركس في الشّرق أو الغرب نَسَبَ مصدرَ هذه الرؤية الماركسيّة النّموذجيّة إلى الاستشراق وعلومه باستثناء إدوارد سعيد»[٥٣].

إنّ العظم يكتب نقداً سجالياً مشبوباً لا تقلّل تاريخيّتُهُ من توقُّده. وهو بَعْدَ أن ينفذ من «كاريكاتوريّة الصّورة الّتي رسمها سعيد لوجهات نظر ماركس» يهوله ما ألحقه سعيد بجدليّة ماركس الدّيناميكيّة «من إجحاف ما بعده إجحاف»[٥٤]. ويبلغ نقدُ العظم المطوّل حدَّ اتّهام سعيد بأنّه «لا يجد في تبعية العالم العربي للولايات المتحدة ما يبعث على الأسى»، وأنّه يخلص من **استشراقه** إلى تقديم النّصح إلى صانعي السّياسة الأميركيّة «حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس الّتي يمكن أن تستند إليها التّوظيفاتُ الأميركيّةُ في الشّرق(...) وذلك بتحرير الأميركيين لأنفسهم من الاستشراق»[٥٥]! وخطابُ العَظْم في رأيي خطاب سياسي سليط كان في غنىً عنه. لكنّه ليس أكثرَ سلاطة على أيّ حال من ذلك الّذي كتبه المستشرق برنارد لويس[٥٦] مثلاً.

وإذ يبدو العظم مقتنعاً بتمحور سعيد على أصوليّة تراثيّة دينيّة إسلاميّة ـ وهو تمحور يخشى العظم معه، على ما يبدو، أن يرفد كتاب سعيد «النّقدي السّجاليُّ الهامّ» (كما يصفه العظم) التيّار الإسلاميَّ الأصوليَّ بزخم غير عادي ـ فقد وسّع نقده في الجزء الثّاني من بحثه ليشمل كلَّ الرّاجعين من الخيبات القوميّة والماركسيّة والعلمانيّة والحداثة إلى الأصالة الإسلاميّة، والإسلام الشّعبي المسيَّس، ومنطق الهويّات الخصوصيّة الّتي كانوا قد عافوها[٥٧]. كما يطولُ نقدُ العظم الموغلين

(٥٠) راجع نقد سعيد لماركس في **الاستشراق**، ص ٦٦ ـ ١٧٢، ١٧٣، ١٨٦، ٣٢٢.

(٥١) العظم، م.م.، ص ٢٠.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) يقع البحث في ٤٤ صفحة من مجلّة **الحياة الجديدة** (٧ ـ ٥١).

(٥٥) العظم، م م.، ص ٢٧.

(٥٦) نُشِرَ نصُّ مقابلة برنارد لويس في **The New York Review of Books**، عدد ١١، مجلّد ١٤، ١٩٨٢، كما نُشِر ردُّ سعيد على لويس في المجلّة عينها.

(٥٧) يطاول نقدُ العظم «الإسلامويّين» تباعاً كُلاًّ من: أنور عبد الملك، رضوان السيّد، وجيه كوثراني، أدونيس، وليد نويهض، سهيل القشّ، سعد محيو، حازم صاغية، برهان غليون، الياس خوري. راجع القسم الثّاني من البحث المذكور، الصّفحات ٣٣ ـ ٥١.

في أصالة قوميّة لغويّة من الّذين ظهر عليهم «الافتتانُ باللّغة»، وبالغوا في تقدير أهمّيتها واستجابوا لطعن اللّغويّين الأوروبيّين بالعربيّة وذلك بإشهار قداسة هذه اللّغة؛ أي بقلب الاستشراق على المستوى اللّغوي: فإذا بالعرب «يفجّرون معجزة اللّغة»؛ وهي (وأيم الحقّ!) أسطورةٌ تفوق أسطورةَ المعجزة اليونانيّة الحضاريّة التي تزعم النّظريّةُ الأوروبّيّةُ المركزيّةُ أنّها خُلِقَتْ من عدم ثقافي. إنّ ما يُؤخذ على العظم، وهو قليلٌ في كلّ حال، هو تضييقه لمساحات الاستشراق في ثقافة الغرب السائدة بحيث يومئ نصّه إلى براءة هيغل الذي أصّل الموضوعات المفضّلة المعادية للشرق الّتي استعادها الاستشراق الأكاديمي وطوّرها.

مهدي عامل: عقل ماركس وقلب إدوارد سعيد[٥٨]

لم يحظَ سعيد في الكتيّب الّذي خصّصه مهدي عامل لنقده وعنوانه **ماركس في استشراق إدوارد سعيد** بأيّ حظّ من الإطراء الّذي حظي به الرّجلُ في كتابات جميع نقّاده بمن فيهم صادق جلال العظم نفسه. وبذلك لم يكن حظُّ سعيد مع مهدي أفضل من حظّ ماركس مع سعيد[٥٩]. ومن بين جميع النّقّاد كان مهدي عامل الأكثرَ اعتناء، لا بتأثير فوكو «أحد تلامذة نيتشه» على رؤية سعيد واستنتاجاته، وإنّما بالطّعن أيضاً في صلاحيّة المنهج الفوكوي أداة للإنتاج المعرفي.

إن «عامل» يقارب النّصّ، فتساوره غضبةٌ لحقّ ماركس المستباح لا تقلُّ عن غضبة سعيد على المستشرقين والاستشراق. وهو يقْحم النّصّ السّعيديَّ مباشرة ودون أي تمهيد مسربَلاً بثياب الرّهبة الفلسفيّة والجدل الدائريّ، ويقوم بتفكيك النّصّ اللّغوي وتحليله بأدوات القياس المنطقي، والديالكتيك الماركسي المادّي والجدلي... وذلك من أجل ماركس، صاحب البيان الأممي الثّوري إلى كادحي الأرض قاطبةً، ماركس الذي يدرجه التّأويلُ السّعيديُّ في مسلسل استشراقي يبرّر هيمنةَ أوروبا على آسيا!

الخطْبُ جَلَلٌ، كما يقال، ومهدي لا يترك مجالاً للشكّ في أنّه جاء للطعان والنّزال. فهو يقحم النّصَّ السّعيدي ممسكاً منذ الجملة الأولى بخلاصاته النّظريّة الأساسيّة وأحكامه المناهضة للماركسيّة؛ فيخلّع تراكيبها ويحلّل المفردات المكوّنة لنسيجها، بل يطحنها ويذرو مفرداتها بأداة جدله الدّائري؛ بحيث تنكشف **العموميات** النّظريّةُ المكثّفة عن **خصوصيات** الفكر البورجوازي و/ أو «الفكر القومي» «الوضعي» و«التّجريبي» الّذي يتأوّلُ إدوارد سعيد نصَّ ماركس بموجب أحكامه.

ومن يتحرَّ سبب هذه النّقدويّة يجد في ثنايا نصّ «مهدي» قناعةً مفادها أنّ سعيد لا يهدف إلى تصويب خطأ ارتكبه ماركس في نظرته إلى العلاقة القائمة والواجبة بين الشّرق والغرب، وإنّما استهدف إماتة الفكر الماركسي في كلّيته بوصفه «فكراً غربيّاً». وهكذا تذهب

كان مهدي عامل أكثرَ نقّاد إدوارد طعْناً في صلاحية منهج «فوكو» أداةً للإنتاج المعرفيّ.

«غربيّته» المزعومة «بعلميّته» الحقيقيّة: «إنّ نقد الموقف الماركسي من الشّرق هو طريق الوصول إلى نقد هذه النّظريّة «الماركسيّة»[٦٠].

يتوزّع نقد مهدي على أحد عشر عنواناً، تُحدّد عشرةٌ منها ماهيةَ المخالفات العشر الّتي ارتكبها سعيد بحقّ «العلم» الّذي هو، بالملموس، علمُ الاجتماع الماركسي.

وأهمّ هذه العناوين أربعة:

العنوان الأوّل يقول إنّ سعيد يخلط بين «فكر الأمّة وفكر الطّبقة السّائدة». ومثل هذه التّسميات الّتي تعمّم الفكرَ الاستشراقي على «الثّقافة الأوروبّيّة الغربيّة» أو على «ثقافة الغرب»، كما يسميها سعيد، إنّما تنفي الطّابعَ التّاريخيَّ الطّبقيَّ المحدَّد للفكر الاستشراقي بوصفه فكرَ الطّبقة البورجوازيّة السّائدة الّتي تطمح إلى إلغاء كلّ ما ليس إيّاها، وإلى الظّهور بمظهر الثّقافة الواحدة بالمطلق[٦١] (وهي موضوعة سبق لصادق جلال العظم أنّ نقدها). وسعيد ـ حسب مهدي ـ يرى إلى الفكر بعين هذه الطّبقة المعنيّة بسيادة المفهوم الواحدي للثّقافة، والمعنيّة بنفي إمكانيّة نقضها وبجعل احتلالها كاملَ الفضاءِ الثّقافي أمراً كان مفعولاً.

والعنوان الثاني، هو أنّ سعيداً، إذْ يرى إلى ماركس من خلال واحديّة البنية الثّقافيّة الغربيّة، فإنّه يؤول نصّه النّاقضَ لهذه الوحدة بحيث يستقيم ويستوي مع بنية الثّقافة الغربيّة أو الأوروبيّة السّائدة.

وأمّا **العنوان الثّالث** فهو أنّ إدوارد سعيد يُخضع المفكّرَ والمجتمعَ لمنطق التّماثل الّذي ينفي التّناقض؛ في حين أنّ التّناقض بين القوى والطّبقات الاجتماعيّة، كما في البنى الفكريّة، هو (حسب مهدي) قانون الصّراع الدّاخلي في المجتمعات. وسعيد (في رأي مهدي أيضا) ينفي هذا القانون لصالح صراع آخر «غير متكافئ» و«خارجي» بين الوعي الجمعي (وعي الأمّة) من جهة، والفردي (الاستثناء ـ الشّاذّ) من جهة ثانية. والنّتيجة المحتمة هي «سيادة الأوّل وخضوع الثّاني»[٦٢]. وماركس، من منظور سعيد، هو فرد استثنائي تمرّدتْ

(٥٨) مهدي عامل، **ماركس في استشراق إدوارد سعيد. هل القلبُ للشرق والعقل للغرب؟** دار الفارابي، ط ٣، ١٩٩٠.

(٥٩) يلاحظ مهدي «أنّ ماركس لم يحظَ بشيء من الإطراء الذي حظي به ماسينيون في كتاب سعيد»، مستعيراً ملاحظةً مماثلة لصادق جلال العظم. المرجع السّابق، ص ١١١

(٦٠) عامل، المرجع السّابق، ص ١٢٨.

(٦١) م س ، ص ٩٧

(٦٢) م س ، ص ١٠٠.

«مشاعره الإنسانيّة» على ما أحدثه الاستعمار البريطاني في نسيج الهند الاجتماعي من تمزّق وبؤس، لكنَّ عقله المسبوك في قوالب الاستشراق اللّفظيّة ردّه إلى القاعدة. وهذا يعني أنّ الاستثناء في منطق سعيد (ودائماً حسب مهدي) يؤكّد القاعدةَ، قاعدةَ «التّماثل» «الواحديّة» في «الفكر القومي»: «به يفكّر الباحثون الغربيّون جميعا، وليس في وسع أيٍّ باحث أن يقاوم ضغوط أمّة، ضغوط التّقليد البحثي الّذي يعمل الباحث في سياقه»، كما يقول سعيد.

وأمّا **العنوان الرّابع** فهو التالي: إذا كان الاستشراق هو عقل الغرب (لكون الاستشراق نموذجَ الثّقافة الغربيّة المصغّر كما يرى سعيد)؛ وإذا كان هذا العقل ـ الفكر ـ اللّغة ـ يلقي شباكاً لا يفلت منها فردٌ، بالغاً ما بلغ تيقُّظُ وعيه النّقدي، فإنّ النّتيجة المنطقيّة لهذه المقدّمة هي أنّ «المقاربة الوحيدة الّتي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي مقاربة **روحيّة للشّرق، تأتي الشّرق من جهة القلب وحده دون العقل**»[٦٣]. وهذا ما يجعل إدوارد سعيد يفرد ماسينيون بالتّعظيم لكون مقاربة هذا للشّرق تقوم على ما وصفه سعيد بـ «حَدْس فردي ذي أبعاد روحيّة». وهكذا فإنّ ما يجعل من ماركس وماسينيون استثنائيّيْن (في دائرة الفكر الاستشراقي) هو أنّهما يخرجان على فكر أمّتهما من جهة القلب، لكنْ «ليعودا إليها من جهة العقل»[٦٤].

إنّ سعيد يقرأ في نصّ ماركس تناقضاً بين «التّعاطف الإنساني» الّذي يبديه ماركس تجاه معاناة الهند من جهة، و«الضّرورة التّاريخيّة» الّتي يقبلها عقله «الغربي» من جهة ثانية. فالتّعاطف والمشاعر الإنسانيّة تجعله ينحاز إلى الشّرق ضدّ الاستشراق، لكنّ التّحليل «العلمي» للضرورة التّاريخيّة يجعله ينحاز إلى الاستشراق، أي إلى الغرب ضدّ الشّرق[٦٥].

وقد عانى ماسينيون «العبقري وصاحب الإسهام الأعظم في مجال الدّراسات الشّرقيّة»، كما يصفه سعيد، من مثل هذا التّناقض: «فَهُو»، (والكلام لسعيد) «الّذي توحّد بروحه مع قوى الثّقافة الشّرقيّة الحيّة، لكنّ أفكاره عن الشّرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليديّةً تماماً على الرّغم من شخصيّتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائيّة».

وهكذا يصبح العقلُ للغرب الّذي يحيل كلَّ اختلاف أو شذوذ إلى عقله الواحدي المتماثل؛ والقلبُ للشرق مستودع المشاعر الإنسانيّة والقوى الرّوحيّة الحيّة وموطن الحدْس. وهي مثنوية جديدة يضيفها سعيد إلى ما وصفه صادق جلال العظم بالاستشراق المعكوس أو المقلوب[٦٦]. فقد جاء نقد سعيد للاستشراق «محكوماً بثنائيّة الذّات والآخر، وقام على تربة الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتفى بقلب تلك الثّنائيّة، فأكّدها؛ فصار فيها الشّرقُ هو الذّات، والغربُ هو الآخر»[٦٧].

ثمّ يلعب مهدي مع سعيد لعبةَ القياس المنطقي الشّكلي (الّذي يقول مهدي إنّ نصّ سعيد يضمره)، وهو كالتّالي:

> ١ ـ إنّ موقف كلّ فكر غربي من الشّرق هو موقف الفكر الاستشراقي الّذي لا يمكن أن يقبل به الشّرق لأنّه لا يتعرّف فيه نفسه
>
> ٢ ـ ولمّا كان فكر ماركس غربيّاً،
>
> ٣ ـ إذن، فإنّ فكر ماركس فكر استشراقي لا يمكن للشّرق أن يقبل به، لأنّه لا يتعرّف فيه نفسه[٦٨]

وعامل، في هذه النّقاط كافّة، إنّما يوسّع ويشرح مواقف العظم النّقديّة مضيفاً اتّهامه لسعيد بسوء النّيّة نحو ماركس والماركسيّة.

ولعلّ الإسهام الأهمّ الذي قدّمه عامل في بحثه هو الذي جاء في الفصل التّاسع تحت عنوان «في عجز البنيويّة عن تفسير جديد للمعرفة» (١٤٤ ـ ١٤٩). وهو فصل يتخطّى فيه مهدي موقف سعيد من ماركس ليضع على محك النّقد صلاحيّةَ منهجه (أي سعيد) البنيوي وفعالية أدواته المعرفيّة الفوكويّة في إنتاج معرفة حقيقيّة جديدة.

وجواب مهدي هو «لا» قطعيّة «للمنهج العدمي»؛ وهو جواب متضمّن على كلّ حال في ثنايا نصّه، لكنّ مهدي يعيد مركزته تحت عنوان خاصّ. إنّ منهجيّة فوكو هي عقل جمعي يحكم نتاجه ولغته عقل الفرد ولغته ويلاشيه في ذاته. ولمّا كانت كلّ كتابة عقلانيّة جديدة تعيد كتابة القديم، فإنّ الجديد والعقل يتنافيان ـ كما يقول عامل ـ ولا يبقى إلّا الخروج من لغة العقل الجمعي إلى «الحدس والشعر والخيال» كي نشتقّ فجراً معرفيّاً جديداً.

وهذه الخلاصة النظريّة الفوكويّة، الّتي يتشارك فيها سعيد وأدونيس، كانت موضع نقد مركّز من صادق جلال العظم. فالشّرق مرئيّاً كمركز لهذه القوى الرّوحيّة التّخيليّة الخلّاقة الحيّة يدفع الرّائي المتمشرق إلى الانتشاء بذاته الأصليّة وماهيتها الثّابتة، فتنتصب الذّاتُ على أرض الاستشراق ذاتها متباهيةً في مرآتها الإيديولوجيّة الاستيهاميّة. «يُترك الوضوح المنطقي الدّيكارتي للغرب، أمّا نحن فلنا الشّطح. .» كما لاحظ صادق العظم في دراسته الآنفة الذكر، ويصرخ محتجّاً «يا لها من قسمة ضيزى»! وإنّه ليرقى عن الشكّ أن بحث مهدي عامل النّقدي يردّد أصداء أجراس كثيرةٍ كان العظم سبّاقاً إلى قرعها.

سالم حمّيش ونقد الرّؤية الأحديّة للاستشراق

لا يضيف نقدُ حمّيش لـ **استشراق** إدوارد سعيد الشّيء الكثير إلى نقد نقّاده. فهو ينقد بنيويّةَ سعيد الفوكويّة أيضاً، بما يذكّر بنقد مهدي

---

(٦٣) م.س.، ص ١٠٧

(٦٤) م.س ، ص ١١٠

(٦٥) م.س.، ص ١٠٦.

(٦٦) لا يفوت مهدي عامل التّعبير عن اغتباطه بهذه التّسمية التي يطلقها العظم، فيستعيدها مُعْلِناً «سعادته» بأن يلتقي مع العظم في نقاط كثيرة وردت في مقالته.

(٦٧) م.س.، ص ١٢٦.

(٦٨) م.س.، ص ١٢٨

عامل الّذي نفذتْ سهامُه من سعيد لتطول فوكو ونيتشيه، وهما المرجعيتان اللّتان أعلنتا إذعانَ الجديد المعرفي لسلطة المعرفة القائمة بمؤسّساتها السّياسيّة وشرطتها القاموسيّة اللّغويّة[٦٩]. وإذ يعتبر حمّيش «أنّ الاستشراق ميدانٌ مرتجّ متوتّر» وأنّ الصّلة بين المستشرق وثقافته ظاهرة طبيعيّة موضوعيّة، فإنّه يسأل سعيد «كيف يجوز أن يطلب من المستشرقين التخلّي عن تصوّراتهم الغربيّة وفصلها عن دورهم كعلماء»[٧٠]؟

إنّ «نقديّة» سعيد (hyper-criticism) للاستشراق غير مبرَّرة في نظر حمّيش، لكونها لا تتّسق مع مقدّماته الابستمولوجيّة الّتي تُظهر انشراطَ الوعي الذّاتي باللّغة المتداولة والوعي الجمعي. وهذا التّخالف بين مقدّمات سعيد وأحكامه يذكّرنا بنقد صادق العظم. ويفسّر حمّيش نقديّةَ سعيد بعلاقته «المتوتّرة بالاستشراق» أو بـ «كراهيته لموضوع» دراسته «كراهيّةً تذكّرنا بموقف المستشرق النّموذجي الّذي نقده سعيد في موضوع دراسته» بدليل «سكوته عن المستشرقين المعجبين والمنوّهين بحضارة الشّرق والإسلام»، وبتجاهله «إقدامَ بعض المهتمّين بالشّرق» على استبدال مصطلح «استشراق» بمصطلح «الدّراسات الشّرقيّة»، أو دراسات المجالات الثقافيّة Area studies[٧١]. ثمّ يعيد حمّيش طرحَ مساءلات برنارد لويس لسعيد بعد صدور كتاب **الاستشراق** لكونها «تستحقّ التّسجيل»:

> فإذا كانت المعرفةُ قوّةً فلماذا ازدهرت الدّراساتُ «الاستشراقيّة» في دول أُوروبيّة لم تحصل قطُّ على نصيبٍ من السّيطرة على العالم العربي، ورغم ذلك قامتْ بإسهام يعارض إسهامَ الإنجليز والفرنسيّين، بل ويفوقه حسب إجماع الباحثين!؟ ولماذا لم يتعرّض صاحب الاستشراق للمستشرقين الألمان والروس والهولنديّين والسويديّين وغيرهم؟[٧٢].

وسعيد، في رأي حمّيش، كما في آراء العظم وردونسون وحوراني وسلامة، اندفع بعيداً في نقده، وجعلت نقديتُه الشّرقَ يبدو كما لو أنّه «الشّيء في ذاته» عند كانط، أي الشّيء الّذي لا يمكن للمعرفة الاستشراقيّة أن تلجه وتلمّ به، و«إنْ هي فعلتْ فكلّ ما تأتي به لا يكون إلاّ من قبيل المقاربة الخارجيّة والابتداع والإسقاط»[٧٣]. وجدير بالذّكر أنّ مهدي عامل قد استخدم المصطلحات ذاتها تقريباً لنقد الموضوعة نفسها.

ويلاحظ حمّيش أنّ موقف سعيد من الاستشراق عموماً هو «موقف عدمي»، وأنّه احتضن عدميّة نيتشه وطبّقها على الخطاب الاستشراقي فإذا بالاستشراق كلّه «خدَعٌ ننسى أنّها كذلك»[٧٤]. وهذا يذكّرنا بما لاحظه مهدي عامل من ترابط بين البنيويّة الثّقافيّة (الّتي استعار سعيد أدواتِها المعرفيّة) والعدميّة النّيتشويّة.

ثلاث ملاحظات في نقد النّقد

لعلّ أولى الملاحظات المثيرة لاستغراب المتقرّي للدراسات الّتي تناولت **استشراق** سعيد بالنّقد هي خلوُّها، دون استثناء، من آيّة إشارة إلى رافد فرانتز فانون في رؤية سعيد الفكريّة، رغم مركزيّة هذا الرّافد، وبالرّغم من أنّ **استشراق** سعيد هو تأصيل لأُصول أرساها فانون في كتابه **معذبو الأرض** وتتمثّل في جدليّة التّنافي بين كولونيالي دخيل ومواطن أهلي أصيل يمثّلان قُطبَي السّيّد والعبد في جدليّة التنافي الأرسطيّة، وبدرجة أقلّ في جدليّة هيجل[٧٥].

ونقول في ملاحظة ثانية إنّه غاب عن نقّاده العرب رافدُ النّقد الأدبي الأنجلو ـ أميركي الحديث والمعاصر، ولاسيّما رافدا ت.س. أليوت وأدورنو (Adorno). ولعلّ أحد أسباب غياب هذين الرّافدين عن نقد النّقّاد يعود إلى تغييب صاحب **الاستشراق** نفسه لهذه المرجعيات عن كتاب الاستشراق واكتفائه بإشارة مختصرة إلى مديونيّته لفوكو[٧٦]، إضافةً إلى أنّ النّقد الأدبي لا يقع ضمن اختصاص نقّاده ولا يشكّل أحدَ شواغلهم الثّقافيّة كما هي حال سعيد.

وأمّا الملاحظة الثّالثة الهامّة على هامش النّقد الّذي تعرّض له **استشراق** سعيد وطال منهجه وأهدافه، فهي أنّ رؤية سعيد لإشكاليّة العلاقة بين الذّات والآخر وسبل تجاوزها تبقى في **الاستشراق** ناقصة، مبتورة، وقابلة لسوء الفهم لانحصارها في دائرة انتقاص الاستشراق الأكاديمي وانكتابها بآلية ردّ فعل المقهور الّذي يصرّ على حقّه في تمثيل نفسه وتأكيد قدرته على ممارسة هذا التّمثيل بما يطابق حقيقةَ ذاته الثّقافيّة الأصليّة. ولا تستكمل رؤية سعيد ملامحها التّكوينيّة وغايتها المرجوّة إلاّ إذا تعامل القارئ مع **الاستشراق** (١٩٧٨) بوصفه الجزءَ الأوّل من ثلاثيّة متكاملة صدر جزؤها الثّاني عام ١٩٧٩ بعنوان **مسألة فلسطين** وجزؤها الثّالث عام ١٩٨١ بعنوان **تغطية الإسلام**. أضفْ إلى ذلك أنّ سعيد لم يقدّم كشفاً بمرجعيّاته إلاّ في كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** (١٩٩٢).

---

(٦٩) م.س ، ص ١٣٧.

(٧٠) سالم حميش، **الاستشراق في أفق انسداده**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، ط ١، ١٩٩١، ص ١٠٩.

(٧١) المرجع السّابق، ص ١١٠

(٧٢) م.س.، ص ١٠٨ ـ ١٠٩

(٧٣) م س.، ص ١١١.

(٧٤) م.س.، ص ١١٠.

(٧٥) عرض هيجل جدليّة التّنافي بين السيّد والعبد في كتابه **ظواهريّة الرّوح**؛ راجع الفصل الخاصّ تحت عنوان Lordship and Bondage. وأمّا فانون فيقول «إنّه لا سبيل إلى المصالحة بين الكولونيالي والأهلي: إنّ أحد الطّرفين زائد ويجب أن يزول».

(٧٦) يلاحظ كمال أبو ديب في مقدّمته لترجمته العربية لكتاب **الاستشراق** أنّ عمل سعيد يتماثل شاغلاً ومصطلحاً لغويّاً مع أعمال فوكو، لكون هذا الكتاب «اكتناهاً للمعرفة والسّلطة والطّغيان الذي يمارسه الإنشاء». ويلاحظ أيضاً أنّ سعيد يستعيد مصطلحات فوكو ذاتها، وأنّ عمله مدين لفوكو إلى درجة أعمق بكثير ممّا توحي به إشارته العامّة أو اقتباساتُه الجزئيّة المحدودة من عمل فوكو ، مقدّمة **الاستشراق**، ص ٢ ـ ٣

فرانتز فانون رافد تكويني أساسي

يحتلّ فانون في بنية سعيد الفكريّة مركزَ الصّدارة ويكتسب صفة تمثيليّة عموميّة تحريريّة تجعل منه المدافع الأوّل عن الحضارات غير الأوروبيّة والشّعوب المقهورة. إنّه النّموذج المضادّ للأديب البريطاني العنصري، كاتب الإمبراطوريّة كيبلنغ؛ وبين الاثنين حدل ساخن لابدّ أن يصل إلى حلّ حاسم. وسعيد يتماهى مع فانون وينتسبُ إلى سلالته الثّقافيّة النّضاليّة النّشطة المدافعة، بشكل منهجي، عن الحضارات غير الأوروبيّة، النّافية لأوهام الإرادات الطّيبة عن الإمبراطوريات الغاصبة، المُعلية للقيم الإيجابيّة الّتي تنطوي عليها الثّقافاتُ الإفريقيّة والآسيويّة (ومن أبرزها الثّقافة العربيّة ـ الإسلاميّة) إعلاءً كان لابدّ آن يجيء محفوفا بشيء من المغالاة.

يصف سعيد فانون بأنّه قائد ثورة إپيستيمولوجيّة (معرفيّة)، بمعنى أنّه يصوغ مشروعه للحريّة بلغة يستلهمها أو يستحدثها من **خارج** الإطار المعرفي الّذي حدّه قاموسُ الثّقافة اليونانيّة ـ اللاّتينيّة الّذي دفع الكولونيالي بمفرداته إلى الطّبقات السّفلى من وعي المثقّف الأهلي. ففانون يستعير مفردات ـ مفاهيم من حقل البيولوجيا لينقل صورة مشروع تحريري ينهض على جدليّة إماتة ـ إحياء: إماتة الكولونيالي والشّكل الكولونيالي من الوعي كي يتمكّن من إحياء نقيضه الإفريقي الأهلي بالرّوح الثّقافي التّقليدي الجمعي. وأوّل ما يجب محوه من صفحة الوعي الأهلي كما يقول فانون هو مبدأ الفرديّة أو الذّاتيّة في التّفكير والتّعبير «بملء الحريّة»، كما يقول الخطابُ الإغريقي ـ اللاّتيني. وفي هذا الخطاب يتحدّد المجتمع كمجموعة أفراد «ولا تبقي الثّقافة الإغريقيّة ـ اللاّتينيّة والقيم المتوسطيّة من ثروة للأفراد سوى ثروة التّفكير الشّخصي»، كما يقول فانون في فلسفة العنف الّتي يعرضها في الفصل الأوّل من كتابه **معذّبو الأرض**.

ويواجه المثقّف الأهلي المفردات ـ المفاهيمَ الّتي تعلي الفرديَّ والشّخصيَّ بمفردات مضادة: «أخ، أخت، صديق» وهي كلمات أعلنتها البورجوازيّة الكولونياليّة خارجة عن القانون معتبرة «أنّ أخي هو حافظة نقودي، وصديقي هو جزء من خطتي في التقدّم والصّعود».

إنّ شعار «اعتنِ بنفسك»، يقول فانون، «هو درب الملحد إلى الخلاص»؛ ومشروع الحريّة يستلزم الإيمان بأنّه إمّا أن يكون هناك «خلاصٌ للجميع وإمّا أن تنْحَرَ قوّات المستعمر الجميعَ». وهذا الوعي الجمعي لا يتحصّل في مسار العنف الثّوري ضدّ المستعمر وحسب، وإنّما يتحدّر أصلاً من الموروث القبلي الإفريقي سواء في مفهوم الجماعة أو التّجمعات، حيث تفرض التّقاليد تسويةَ الخلافات في العلن، وحيث تتلو الجماعة نقدَها الذّاتيَّ بنبرة فكهة لأنَّ كلّ فرد هو في حالة استرخاء و«لأنّنا جميعاً نريد الشّيء نفسه». في هذه اللّقاءات الجمعيّة تسقط التّحفُّظاتُ العقليّة والصّمت المريب وذهنيّة الاستخفاء Spirit of concealment.

وفانون الّذي لا يجهل أنّ البناء الثّقافي الإفريقي التّقليدي هو بناء فوقيٌّ سحري magical superstructure، يكشف الوظيفة الإيجابيّة الّتي تؤدّيها الأرواحُ والأشباحُ والمخلوقاتُ الأسطوريّةُ في جمع العدوانيّة الفرديّة واحتوائها. حتّى الليبيدو، يقول فانون «هو أوّلا وقبل كلّ شيء شأنٌ جماعي أو عائلي» في حياة الإفريقي. ويتمظهر الطّابعُ الجماعي للدافع الجنسي عندما يتقدّم الرّجلُ الّذي يحلم بعلاقات جنسيّة مع امرأة أخرى لا تخصُّه ليعترف علنا بالحلم ويعرض دفعَ غرامة مناسبة أو يعمل أيّاما دون أجر في خدمة الزّوج أو العائلة. وهكذا يثبت فانون للأوروبيّين الّذين كشف أحدُ كبار علمائهم (فرويد) الدّورَ الخطيرَ الّذي يلعبه اللاّوعيُ في سلوك الشّخصيّة وتكوُّنها «أنّ ما يسمّى بمجتمعات ما قبل التّاريخ تعلق أهمّيةً كبرى على اللاّوعي» وهكذا يكون للثقافة الإفريقيّة ثلاثُ علامات حضاريّة إنسانويّة فارقة: النّقد الذّاتي الّذي مارسته قبل ابتداع الغرب للمصطلح، واكتشاف أهمّية اللاّوعي قبل قرون من ولادة فرويد، والرّوح الجماعي أو مؤسّسة المتحد الجمعي.

من الواضح أنّ المعيار الّذي يحتكم إليه فانون هو معيار سياسي وظائفي فهو ينبش ويضخّم العناصرَ الثّقافيّة الأهليّة الرّافدة للروح الكفاحي الاستقلالي. والأحكام الّتي يصدرها على الثّقافات هي أحكام قيمة value judgement، بمعنى أنّ المعيار الّذي يحتكم إليه ليس هو صلة المعرفة بالحقيقة أو الوعي بالواقع، ومدى مطابقة التصوّر الذّاتي لموضوع تصوّره. فكلّ كلمة، أو مفهوم أو عادة موروثة مضادّة للفرديّة أو النّزعة العدوانيّة (الغربيّة) المتّصلة بها تتّصف بقيمة إنسانيّة وهي خير خلقي والعكس صحيح.

إنّ إيمان الإفريقي بحضور الأرواح والأشباح والكائنات الأسطوريّة المخيفة في تفاصيل وجوده لا يُنتقد من وجهة الفلاسفة (أبيقور وسارتر وماركس مثلاً) الّذين حاولوا تحرير الشّخصيّة البشريّة من الاستلاب والارتهان لآلهة خرافيّة راعبة؛ وإنّما يتمّ تثمين هذا الخوف من وجهة وظائفيّة سياسية ـ اجتماعيّة. إنّ الأرواح والأشباح تشكّل ـ كما يرى فانون ـ سياجاً يحيط بالإفريقي ويمنعه من الخروج على الرّوح الثّقافي العام ويدغمه في كلّية الجسد الجمعي ويزوّده بهويّة جماعيّة وازنة في الصّراع ضدّ الكولونيالي، ولاسيّما أنّ الإفريقي القبلي يخشى القوى الخارقة للطبيعة أكثر من خشيته السيّدَ الكولونيالي. ولا يهمّ بعد ذلك أن يكون رُعبُ الإفريقي من الأرواح سالباً للوعي، بل الأهمّ هو أن يتجمهر الفردُ بالرّوح القبلي ويستقوي على السيّد الكولونيالي (الأقلّ إخافة من القوى الغيبيّة) بحيث ينتهي [أي الفرد القبلي] إلى أن يغسل خوفَه ويعمّد حريتَه بدم السيّد.

وإذ يتابع سعيد مهمّة فانون في الدّفاع عن حضاريّة المجتمعات الشّرقيّة فإنّه يتخذ من الرّوح الجمعي الشّرقي هوية ثقافيّة خصوصيّة مميّزة.

إنّ المجتمعات الشّرقيّة، يقول سعيد، هي «مجتمعات جماعيّة أو

شاركيّة، وهي لم تكن أبداً مجتمعات الكثرة من أجل القلّة، كما لم تكن مجتمعات قبل ـ رأسماليّة Precapitalist وحسب، وإنّما كانت مجتمعات ضدّ رأسماليّة أيضاً anticapitalist». ويصف سعيد هذه المجتمعات بأنّها «مجتمعات ديمقراطيّة، وقد كانت كذلك على الدّوام»؛ ومقياس ديمقراطيّتها ليس الحريّات الفرديّة وإنّما كونها مجتمعات تعاونيّة أخويّة» كما يقول سعيد مستعيداً كلمات فانون ومؤكّداً أنّ مهمّته، هو الآخر، هي «الدّفاع المنهجي عن المجتمعات الّتي دمّرتها الرأسماليّة»(٧٧). ويشارك سعيد فانون القناعة بأنّ الإمبرياليّة قد دفنت ثقافة مجتمعات ما قبلها، وأنّ مهمّة المثقّف التّحرري هي بالتالي إعادة نبش هذه القيم واستنقاذها. وهو يخوض، على طريقة فانون، حرب استعادة الذّات الأصليّة بأدوات لغويّة. ويذكّر سعيد بأنّ الإمبرياليّة ليست امتلاكاً لثمار كدح أبناء سكّان المستعمرات الأصليين وحسب، وإنّما هي غسل للدماغ ومحو للذاكرة. فالإمبرياليّة لا تقوم بعمليّة مثاقفة acculturation، وإنّما تقوم بنزع ثقافة المقهورين deculturalization وملئه بأيديولوجيّة مخادعة . وهذا النّصّ الّذي يرد في **الثّقافة والإمبرياليّة** مسبوق بنصّ مماثل لفانون يرد في مقالة بعنوان «العنصريّة والإمبرياليّة»(٧٨).

> يتكّئ سعيد وفانون على قيم إنسانويّة تكافليّة كانت حيَّةً في مجتمعات شرقيّة مضادَّةٍ للرأسماليّة. وبذلك يوسّعان خطَّ المجابهة إلى الحقل الحضاري الشّامل.

إنّ كلاًّ من فانون وسعيد معنيّ بخوض الصّراع، لا من أجل استرداد العامل لثمار عمله وحسب، وإنّما من أجل استرداد المقهور لذاته المستَلَبة في كليتها كذلك. ويبدي سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة** إعجابه «برؤيويّة وإبداعيّة فانون»، الّذي أصرّ على إعادة قراءة جدليّة السّيد والعبد الهيغليّة في ضوء الوضع الإمبريالي. فقد لاحظ فانون، كما يقول سعيد، كيف أنّ السّيد الإمبريالي يختلف جذريّاً عن السّيد الّذي يصفه هيغل. فبالنّسبة إلى هيغل هناك تبادل (أو تفاعل) بين السّيد والعبد؛ أمّا السّيد الإمبريالي فإنّه يسخر من وعي العبد (٧٩)؛ أي «أنّ المستوطن يحيل الأهالي إلى كائنات غير واعية وغير إنسانيّة»(٨٠). وفي سياق الهجوم الثّقافي المضاد الّذي يخوضه سعيد، بعد فانون، لاستعادة الوعي السّليب يتكئ الاثنان على قيم إنسانويّة تكافليّة كانت حيّة معيشةً في مجتمعات شرقيّة مضادّة للرأسماليّة.

وبإحياء هذا الرّوح الشّرقي الجمعي يعمّق الاثنان ويوسّعان خطّ المجابهة بين الشّرق والغرب، المستعمَر والمستعمِر بحيث لا يبقى ذلك الخطّ محصوراً في إطار الصّراع على الاستقلال الوطني (وهو الحدّ الّذي رسمته البورجوازيّاتُ الوطنيّة لصراعها) وإنّما يتعدّاه ليغدو صراعاً حضاريّاً شموليّاً بين روح إنساني شرقي جمعيّ يستعيد نبضَه الكفاحيّ، وروح ثقافي غربي عنصري مسكون بمكوّنات ثقافيّة عنصريّة سابقة لِلإمبرياليّة ومسوِّغةٍ، بالقوّة وبالفعل، لمشاريعها التوسعيّة.

إنّ تغييب البعد الثّقافي عن الصّراع التّحرري لابدّ أن يحيل قيادات الحركات الوطنيّة الاستقلاليّة إلى متعاونين مع مستعمري الأمس، ومشاركين في تحقيق مفاهيمهم عن التّكامل، ومقلّدين في كلّ أمر، وإلى أدوات تجزّئ ولا توحّد، تبذر ولا تدخر، تؤكّد التّراتبيّة الطبقيّة لا العدالة الاجتماعيّة، وباختصار تجدّد البنية الكولونياليّة. كما أنّ إدراجَ البعد الثّقافي في المواجهة يتضمّن إعادة كتابة الذّات لذاتها التّاريخيّة، أي تأليف قصّتها الخاصّة بها؛ و«الأُممُ قصص» كما يذكّرنا سعيد دائماً؛ والقصّة التّاريخيّة الّتي يكتبها المقهور عن وطنه تصبح تاريخ التحرّر من الكولونياليّة. من هنا يغدو فانون في نظر سعيد صانعَ ثورةَ أبيستمولوجيّة Epistemological revolution ثورة تبدأها الكلماتُ وتنهيها الممارسات.

□□□

يستعيد سعيد في محاضرةٍ شبهِ أوتوبيوغرافيّة ألقاها في إحدى جامعات جنوب إفريقيا عام ١٩٩١ صورةَ المدينة الجزائريّة الّتي شطرها الكولونياليُّ الفرنسي إلى قطاعين بل إلى عالمين متخالفين اختلاف حياة الموتى الّذين زارهم أوديسيوس في عالم الظلّ والظّلمة عن حياة سفراء السّماء الّذين جاؤوا من العاصمة الحضاريّة الأوروبيّة ليقيموا في الجزائر خلف جدار حاجز من الحرّاس يمنع عنهم التّلامس مع كتل بشريّة دونيّة. يقول سعيد: «في الجزائر، كما تشهد أعمال فانون بأسلوب بليغ، كان الفرنسيون يرون إلى الجزائريين بوصفهم عرقاً دونيّاً لا يصلح إلاّ لحكم كولونيالي ومرتبة دونيّة تابعة»(٨١).

والحقيقة هي أنّ الاستشراق في عرض سعيد النّقدي يستقيم على قاعدة المدينة الجزائريّة الّتي وصف فانون انقسامَها إلى قطاع أهليّ يعيش حالةَ الاحتجاز السّجينة كما عرّفها فوكو، وقطاع كولونيالي مجاور ومغاير يمثّل امتدادَ سلطان المركز الأوروبّي المرفّه على الأطراف. أي أنّ ثنائيّة شرق ـ غرب، أوروبّا وغير أوروبّا، الّتي ينقدها سعيد، ما هي إلاّ صورة المدينة الجزائريّة، المزدوجة الهويّة

(٧٧) E Said, Discourses on Colonialism, p p 22 23

(٧٨) Fanon «Racism and Culture» (an essay published in **Toward the African Revolution**, Translated from the French by Haakon Chevalier), New York Grove Press, 1964, p 90

(٧٩) E Said, **Culture and Imperialism** A Knopf, New York, 1993, p 210

(٨٠) Op Cit, p 270

(٨١) E Said, «Identity Authority and Freedom», Oxford, 1991
والمقالة مترجمة في عدد الآداب الذي بين أيديكم

والكينونة والمصير، مكبّرة لتأخذ حجم الكوكب!

وكان فانون قد أعلن أنّ مشروع الحريّة يستدعي «إزالة أحد القطاعين (الكولونيالي) ودفنه في أعماق الأرض»(وذلك كسبيل وحيد إلى إعادة الوحدة لهذا الكوكب). ولا تعوز سعيد الشّواهد الرّوائيّة والنّصوص السّياسيّة والأبحاث الأكاديميّة الأوروبيّة ـ الأميركيّة الّتي تؤكّد هذه الثّنائيّة.

ما ثنائيّة شرق/غرب الّتي ينقدها سعيد إلاّ صورة مكبّرة عن المدينة الجزائريّة المزدوجة الهويّة الّتي وصفها فانون.

وسعيد يحدّد الهدف من نقد الاستشراق بأنّه «لكي يجلو لشعوب ما كان يسمّى بالعالم الثّالث أنّ هذا الغرب يغرّبنا»، وأنّ علينا بالتالي أنْ لا نسهم في شرقنة الشّرق أو غربنة الذّات كي لا نغترب. وفانون، على طريقة سعيد، يقول «إنّ المستعمَر كان يسلم بأفكار المستعمِر، فكأنّ حارساً يقظاً يقف في ثنايا عقله»(٨٢).

وسعيد يكشف الجذرَ السّياسي ـ الاقتصادي الخبيث الرّاقد في كثافة نصوص تسكنها «سلالةُ الألفاظ النّبيلة» الّتي تتحدّث عن رسالة أوروبّا الحضاريّة وقبلها عن رسالة التّبشير الرّوحي (التّنصيري)، وبعد الاثنتيْن عن حقوق الإنسان والحريّات الدّيمقراطيّة. وفانون يؤكّد الجذرَ ذاته، وردّه عليه كان بـ«الخنجر الصّابر»، ذلك الميكانزم العنفيّ الفعّال الّذي يحرّر العبد، وبضربة واحدة، من سيدين: الأوروبّي الخارجي والسيّد المغروس في داخله. يقول فانون «حين يسمع المستعمَرُ خطاباً عن الثّقافة الغربيّة يشهر خنجره أو يتلمّسه في مكانه ليتأكّد من وجوده. ذلك أنّ العنف الّذي كفل تفوّق قيم الأبيض يجعل المستعمَرَ يسخر حين يتحدّث أحدٌ أمامه عن هذه القيم»(٨٣). أمّا عن الكنيسة ورسالة التّبشير الرّوحي فإنّ فانون يعلن أنّها كنيسة البيض وتدعو الإفريقي إلى طريق «الرجل الأبيض». والاستشراق حوار نرجسي مع الذّات، يقول سعيد، وقد سبق لفانون أن حدّثنا عن القارة الأوروبيّة «النّرجسيّة» قارة «دسمة صفراء لا تملّ الحديث عن نفسها في كلّ لحظة»(٨٤)؛ كما كان قد أكّد لنا أنّ «المستعمر يكتب تاريخ بلاده لا تاريخ البلاد الّتي ينهب».

ويكشف سعيد أنّ الإنشاء الاستشراقي الذي أنتجه الغربُ الثّقافي لا يستحضر الآخرَ إلى نصّه إلاّ لينفيه، ولا يصفه إلاّ ليمسخه؛ ولهذا المسخ وظيفة سياسيّة: فالاستشراق وثيق الصّلة بالمؤسّسة السّياسيّة «والصّورة الكاريكاتوريّة للشرق تُسْتَغَلُّ من قبل سياسيّين يستقون زادهم العقائديّ لا من الاختصاصيين بصف المستعلمين وحسب بل من المستشرق الفائق العلم كذلك»(٨٥) وهي موضوعة تتواصل مع ما قاله فانون في كتاب **معذبو الأرض** عن «أوساط بورجوازيّة استعماريّة استطاعتْ في حوارها مع نفسها، وبواسطة رجالها الجامعيين أن تغرس في أعماق فكر المستعمَر أنّ الماهيات تبقى خالدة، وهم يعنون الماهيات المثاليّة **الغربيّة** طبعاً»(٨٦).

وسعيد يكشف تواطؤ المستشرق الأكاديمي مع المؤسّسة السّياسيّة الإمبرياليّة. وفانون يقول لأوروبّا الأكاديميّة: «صفوتكم الثّقافيّة العالميّة تكشف عن طبيعتها الحقّة: إنّها عصابة»(٨٧). وحده المثقّف المستتبَع يقبل منطقَ العموميّات المجرّدة الّتي تدعو إلى أن يعيش المستعمِر والمستعمَر في سلام «في عالم جديد»(٨٨).

وسعيد يستعيد موضوعة أنور عبد الملك القائلة بتحالف أنشأه الفكر الغربي بين مركزيتين: التّمركزيّة الإنسانيّة والتّمركزيّة الأوروبيّة؛ ويخلص إلى أنّ تمفصل هاتين المركزيتين «يمدّ أيَّ غربي أبيض أو أيَّ مستهلك غربي ينتمي إلى الطّبقة الوسطى بالإيمان بأنّه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب بل أن يمتلكه أيضاً»(٨٩). وفي هذا المعنى ذاته كتب فانون:

«حين ندرك النّظامَ الاستعماريَّ في واقعه المباشر نلاحظ أنّ ما يقسم العالمَ إنّما هو أوّلاً انتسابُ المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين من البشر، إلى عرق معين. إنّ البنيان التّحتي الاقتصادي هو في المستعمرات بنيان فوقي أيضاً. السّبب هنا نتيجة: المرء غني لأنّه أبيض، وأبيض لأنّه غني»(٩٠). وينهي فانون نصّه قائلاً: «على التّحليلات الماركسيّة أن تخفّف من حدّتها قليلاً حين تعالج مشكلة المستعمرات»؛ فما يميّز الطّبقة الحاكمة في المستعمرات ليس أوّلاً وقبل كلّ شيء «المصانع ولا الأملاك ولا الرّصيد في البنك، وإنّما نوع الحاكم، النّوع الّذي جاء، أوّلاً وقبل كلّ شيء، من مكان آخر، النّوع الّذي لا يشبه السّكان الأصليّين، إنّه نوع الآخرين»(٩١).

وسعيد يثني على فانون الّذي اعتبر أنّ المواطن الأصلي في المستعمرات يختلف عن العبد الهيغلي في أنّ وجوده كإنسان واع ونوعيّة الوعي الذي قد يمتلك ليسا مسألة مطروحة على وعي السّيّد. وهو يلاحظ «أنّ المنظرين الماركسيّين الأميركيّين تجنبوا بذل الجهد الضّروري لردم الهوة القائمة بين المستويات النّابعة من البنى الفوقيّة

(٨٢) فرانتز فانون، **معذّبو الأرض**، دار الطّليعة، ط ٢، ١٩٦٦، ص ٥١.
(٨٣) فانون، م.م.، ص ٤٨.
(٨٤) مقدمة سارتر لكتاب فانون المذكور، ص ٣٢
(٨٥) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص ١٣١.
(٨٦) فانون، م م ، ص ٥١
(٨٧) مقدّمة سارتر لكتاب فانون المذكور
(٨٨) فانون، م.م ، ص ٤٩
(٨٩) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص ١٣١.
(٩٠) فانون، م.م ، ص ٤٥.
(٩١) المرجع نفسه.

والمستويات التّحتيّة في تراث البحث النصّي التّاريخي»[٩٢].

□□□

إنّ النّصوص الأدبيّة الّتي تشكّل أكثر التّنويعات العنصريّة المثيرة في **استشراق** سعيد مثل نصّ ڤاليري الّذي يتحدّث عن «أغوال آسيا المرعبة الّتي أرانا الإغريق والرّومان كيف نتعامل معها»[٩٣]؛ ونصّ جورج أورول الّذي كتب في وصف المراكشيين أنّهم «مجرّد مادّة سمراء لا متمايزة، أفراد بقدر ما النّحل أو حشرات المرجان أفراد»[٩٤]... هذه النّصوصُ الأدبيّة وأمثالها يناظرها تمثيل فانون لاستعماريين «لا يرون أهْلَ البلاد المستعمرة إلاّ كتلة غير متمايزة»، ويتحدّثون عن السّكان الأصليّين «باللّغة المستعملة في وصف الحيوانات: فيستعملون تعابير مثل تنمُّل الجماهير، وعن السكّان الّذين يدبّون على الأرض، عن الوجوه الّتي فرّ منها كلُّ معنى إنساني، والأجسام المترهلة الّتي لا تشبه شيئاً، والقطيع الّذي لا رأس له ولا ذنب، والكسل المستلقي تحت الشّمس، والحياة الّتي تشبه حياة النّباتات». ويضيف فانون «لقد تكلّم دوغول عن الجموع الصّفراء، وتكلّم مسيو موريان عن الكتل السّوداء، السمّراء، الصّفراء الّتي تهمّ أمواجها بالاندفاع»[٩٥]. وعن سبب انتقاص ثقافة المستعمر لإنسان المستعمرات يجيب فانون وسعيد بصوت واحد: «لكي يستمدّ الكولونيالي من حيوانيّة المواطن الأصلي الثّابتة مشروعيّةَ سَحْقِه».

وسعيد يقدّم تنويعات جديدة على موضوعة انحطاط الثّقافة الإمبرياليّة إلى منزلة الإيديولوجيا السّياسيّة العنصريّة. فالإعلام الغربي وتمثيلات العلوم الاجتماعيّة والثّقافة الشّعبيّة تقدّم عربَ الخليج في صورة بشر «يفتقدون إلى مؤهّلات أخلاقيّة تسوغ امتلاكهم هذا الاحتياطي النّفطي الهائل»[٩٦]. وكان فانون قد لاحظ أنّ ثقافة المستعمر لا تعترف بوجود قيم عند سكّان المستعمرات: «إنّهم نَفْيُ القيم؛ وهم بذلك الشّرُّ، ومستودع قوى شيطانيّة عمياء وعنصر مخرِّب لكلّ ما له صلة بالجمال أو الأخلاق»[٩٧].

وآخر تمثيلات العربيّ دراسةٌ عن برنامج اللّغة العربيّة في كليّة كولومبيا تُظهر «أنّ كلّ لفظة من لفظتين في اللّغة العربيّة ذات علاقة ما بالعنف» كما يذكر سعيد في كتابه، وأنّ العرب أساساً قتلة، وأنّ العنف والخديعة محمولان في الموروثات العربيّة[٩٨]. والكلام عن العربي العنيف يردنا إلى بحث فانون المسهب في العنف الّذي يضرب المجتمع الجزائري، وهو العنف الّذي نسبه المستعمِرُ الفرنسيُّ إلى «الموروثات». ويلاحظ فانون «أنّ المستعمر يقاوم كثرة العدد بكثافة القوّة (...) وأنّ سلوكيته تظهر أنّه مصاب بداء الاستعراض» (استعراض القوّة) ونجد عند سعيد ما يغذّي هذه الموضوعة في حرص وزراء شؤون المستعمرات البريطانيّة على إحالة قناصلهم وممثّليهم في المستعمرات على التّقاعد في سنّ مبكرة كي تبقى صورةُ الإنجليزي الفتي والقوي وحدها في وعي الأهالي.

وحين يلاحظ سعيد أنّ الشّرق «يساهم فعليّاً في عمليّة استشراقه»، نتذكّر نقد فانون للمثقّف «الّذي تبع الاستعماري على مستوى العموميّات المجرّدة.. والذين يريدون آن يعيش المستعمِر والمستعمَر في سلام في عالم جديد»[٩٩]. وحين يكشف سعيد عجزَ الاستشراق «عن توحيد هويّته بالتجربة الإنسانيّة، وإخفاقه في رؤيتها كتجربة إنسانيّة»، أو حين يفضح تناقضَ بنية الفكر الغربي مع مبدأ العالميّة الإنسانيّة، وتناقض اللّيبراليّة مع الصّورة المعرفيّة التّعسفيّة الّتي تُفرض على الشّرقي، فإنّما يغذّي ذلك الميكانيزمَ الدّفاعيَّ العنفي في وجدان المقهور؛ وهذا شبيه بقول فانون، «إنّ المستعمَرَ حين يسمع خطاباً عن الثّقافة الغربيّة يشهر خنجره..»[١٠٠].

وإذ يؤكّد سعيد لنا أنّ الإنسان الأوروبّي الأعلى المزعوم لا يقوم إلاّ بنقيضه وأنّه يخلق هذا النّقيض أو «ينتجه» ثقافياً لكي يبرّر سيادته، فإنّما يبني على موضوعة أرساها فانون واستشفّها سارتر وسجّلها في مقدّمته الرّائعة لكتاب **معذبو الأرض**: «الأوروبّي لم يستطع أن يجعل نفسه إنساناً إلاّ بخلق عبيد ومسوخ». وكانت الاستجابةُ المشتركة للفيلسوف الوجودي «الأوروبّي» اليساري وفانون هي التّالية «لقد كنتم بشراً على حسابنا، وسنصبح بشراً على حسابكم»[١٠١].

سعيد يشهد لأثر فانون في «الثّقافة والإمبرياليّة»

إنّ سعيد الّذي كتم أثرَ فانون في **الاستشراق** يميط اللّثامَ عن حضوره المكثّف في **الثّقافة والإمبرياليّة**. إنّه يقرن اسم فانون باسم فوكو في أكثر من موضع ويعليه على ماركس وفرويد[١٠٢]؛ بل وينحاز لفاعلية فانون السّياسيّة وديناميكيّته النّضاليّة المتفجّرة في الفعل المباشر ضدّ عدمية فوكو المستقيل نظريّاً وعمليّاً من السّياسة.

إنّ سعيد يستعيد قراءة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر في ضوء قراءة فانون لجدلية السّيد والعبد الهيغليّة، حيث لا تفرخ حياة العبد الحرّة إلاّ من «جثّة المستعمر». وسعيد يعتبر أنّ فانون قد أحدث «ثورة ابيستمولوجيّة» تنهض على تحديد الإنشاء الاستعماري بأنّه

(٩٢) سعيد، **الاستشراق**، م.م.، ص ٤٨.
(٩٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٦
(٩٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.
(٩٥) فانون، م.م.، ص ٤٧ ـ ٤٨
(٩٦) سعيد، م.م ، ص ٢٨٧
(٩٧) فانون، م.م.، ص ٥٢.
(٩٨) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص ٢٨٧.
(٩٩) فانون، م.م ، ص ٤٩
(١٠٠) المرجع نفسه، ص ١٠٠
(١٠١) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(١٠٢) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م.، راجع الإنشاءات الإيجابيّة الدّالة على تأثره بفانون في الصّفحات ١٢، ١٩، ٢٧، ٣٩، ١٦٢، ٢٥٩، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨.

«تمثيل للقوّة»، وهو أحد المفاهيم المشتركة بين فوكو وفانون. ويذكر سعيد اسم فانون مقروناً بفوكو إذ تتشابه حالةُ الاحتجاز الّتي يعيشها الأهالي على أرض مدينتهم داخل قطاع يحاصره جنود المستعمر مع الحالة السّجْنيّة الّتي يعيشها الشذّاذ المنفيّون والمجانين على أرضهم في السّجن والمصحّ العقلي؛ وهما المؤسّستان اللّتان تمثّلان أقصى درجات القمع والتّهميش الّذي استكشفه فوكو في المجتمع الحضاري الغربي المعاصر.

جميع نقّاده العرب أغفلوا أثر فانون، وأليوت، وأدورنو في كتابه عن الاستشراق؛ و«سعيد» لم يكشف مرجعيّاته إلاّ في كتابه «الثّقافة والإمبرياليّة».

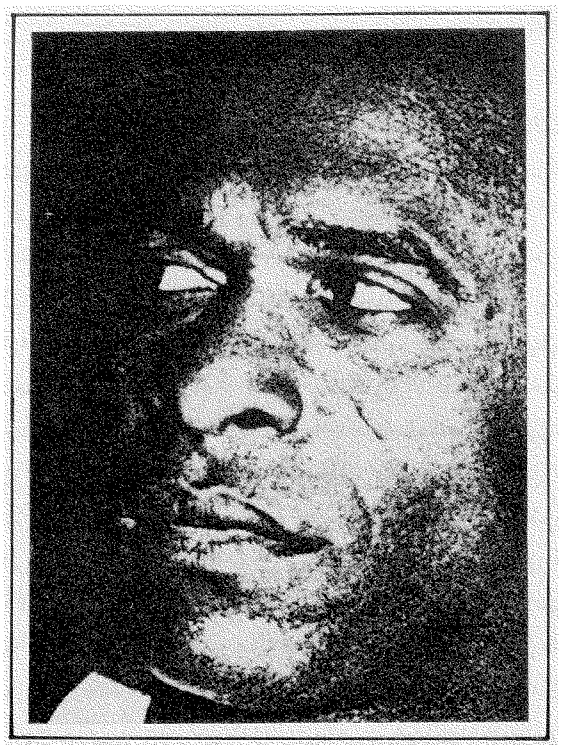
وفي هذا السّياق يلاحظ تيم برينان Tim Brennan أنّ سعيداً يضع المثقّفين غير الأوروبيّين «في وسط المسرح (. . .) إنّه يتكلّم، بعد فانون، عن أوروبّا بوصفها حرفيّاً من نتاج العالم الثّالث»[١٠٣].

وإذا كان لابدّ من وضع نقطة النّهاية لهذه المطابقات فلنذكر أنّ كتاب **الاستشراق** يتماثل في تنوّع حقول المعرفة الّتي يتعامل معها مع كتاب **معذّبو الأرض** لفانون، لكونه ـ كما يلاحظ سعيد نفسه ـ مزيجاً متنوّعاً يجمع بين المقالة والفلسفة وعلم النّفس والتّاريخانيّة والرؤيويّة. وهذه الأخيرة تتبدّى في تنبُّؤ فانون بأنّه «ما لم يتحوّل الوعيُ القومي إلى وعي اجتماعي فإنّ المستقبل لن يحمل لنا التحرّر وإنّما استمرار الإمبرياليّة». وتتجلّى هذه الاستمراريّة في الدّول الّتي استقلّت تحت راية القوميّات بتجديد القوميّين للبنى الطّبقيّة التّراتبيّة والتحصّن في ملاجئ قطريّة وإطلاق الصّراعات القبليّة والمذهبيّة التّجزيئيّة. وسعيد يضمّ صوته إلى صوت فانون مطالباً بإنضاج الوعي القومي المستند إلى هويّات إثنيّة نقيّة مزعومة في مدرسة الوعي الاجتماعي.

سعيد وأليوت

إنّ أثر أليوت وپاوند وريتشاردز الّذي خفي عن نقّاد سعيد العرب لم يخف على بوفيه (Bové) الّذي نوّه في كتابه **مثقّفون في موقع القوّة** بفعاليّة استخدام سعيد لمنهجيّة النّقد الأدبي المعاصر ومصطلحه كي يضيء حقولاً معرفيّة أشمل وأعقد[١٠٤]. ويؤكّد سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة** ما ذهب إليه بوفيه، فيعلن تبنّيه نظرة أليوت للعلاقة بين التّقليد الثّقافي والموهبة الفرديّة (أو البنية الثّقافيّة النّاجزة والكاتب الرّاهن). إنّ أليوت يرى أنّ التّقليد الماضوي والموهبة الرّاهنة لا ينفصلان، وأنّ كلاًّ منهما يتضمن الآخر ويحتويه ويحيل عليه ويتعايش معه. أي أنّ رؤية أليوت للتقليد الأدبي، كما يشرحها سعيد، «لا تنقاد إلى تتابع الأزمنة بالكامل، رغم أنّها لا تسقط من حسابها هذا التّتابعَ؛ فلا الماضي ولا الحاضر يمتلكان معنى كاملاً بمعزل عن الآخر، كما أنّه ما من شاعر أو فنّان يمتلك مثل هذا المعنى الكامل بمفرده وبمعزل عن التّقليد»[١٠٥]. يقدّم المقطع السّابق لسعيد إسنادين نظريين:

يتمثّل الأوّل في تعالق (وتواصل) الموهبة الفرديّة مع التّقليد الثّقافي الموروث من جهة، وتداخل الأزمنة في الوعي وما يتضمنه هذا التداخل من امتداد الأشكال الماضوية من الوعي في الوعي الرّاهن. فالموهبة الفرديّة، كما يقول لنا أليوت وسعيد، تكتب راهنها في ظل الماضي الطّويل لا في ضوء شمسها الدّاخليّة الذّاتيّة. لكنّ شواغل سعيد السّياسيّة وتعدّد أبعاده الثّقافيّة تدفعه إلى مفارقة أليوت، سليل التّقليد الثّقافي الأوروبوي ـ البريطاني الذي يمثّل أساساً «وظيفة لتاريخه الخصوصي الفريد»؛ وهو تعبير يدخل أليوت في النّسق البنيوي النّمطي الّذي نقد سعيد مركزيّته الغربيّة. فَلْنَرَ كيف



فانون

(١٠٣) راجع مقالة Tim Brennan, «Places of mind. Occupied Lands» published in **E. Said; A critical Reader**. Blackwell publishers 1992, p 89.

(١٠٤) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م ، ص ٢٦٧

(١٠٥) Paul Bové, **Intellectuals in Power** Columbia University Press, New York. 1986, p.p 27 - 29.

يتوافق سعيد مع أليوت وكيف يتخالف معه.

«إنّي أركّز»، يقول سعيد في مقدّمة **الثّقافة والإمبرياليّة** واصفاً منهجه، «على الأعمال الفرديّة بوصفها نتاجات عظيمةً للمخيّلة الخلاّقة، وإظهارها، من ثمّ، كجزء من العلاقة بين الثّقافة والإمبريالية»[١٠٦]. والمقطع نموذجي في إبرازه هجانة التكوّن الثّقافي لصاحبه؛ إذ يتمارج في النصّ أليوت البريطاني المستقلّ بالفنّ عن السّياسة من جهة، مع فانون أو سعيد النّضالي الفلسطيني الّذي لا يملك ترف مقاربة الإنجازات الأدبيّة مقاربةً محض جماليّة أو شكلانيّة كما يتطلّب منهجُ أليوت النّقدي. لذلك يوظّف سعيد منهج أليوت في تحليل العمل الأدبي بوصفه «نتاجا عظيماً للمخيّلة الخلاّقة» (أو الموهبة الفرديّة على حدّ تعبير أليوت) ثمّ يقارنه، لا بغيره من الأعمال الأدبيّة الّتي يضمّها التّراث الأدبي ليحدّد مكانته من التّراث وفيه كما يوصي أليوت، وإنّما يتوسّع في المقارنة خارجاً بها من حقل الجماليّة الحصري إلى حقول العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة: فيقرن وعيَ الأديب الذّاتي بالوعي الجمعي، وفهمَ الحاضر بوعي الماضي، ليثبت، في التّحليل الأخير، طغيانَ الماضي على الحاضر وعياً وكتابة. وهذا ما سعى سعيد إلى تظهيره في تحليلاته ومقارناته لأعمال روائيّة هامّة لـ كونراد، وجين أوستن، وفورستر وجورج أليوت وديكنز وغيرهم من كتاب الرّواية البريطانيّين في القرن التّاسع عشر، وهو عصر الإمبرياليّة كما هو عصر الرّواية الإنجليزيّة الذّهبي في آن، مضيفاً للتقليد الرّوائي البريطاني قصصاً وروايات فرنسيّة (جيد وكامو) وأميركيّة. وهذه الأعمال الأدبيّة على تنوعّها تدلّل على الخطّ الموصول بين المصالح الإمبرياليّة الدّنيئة والأعمال الأدبيّة الرّفيعة. فالأدب كما يرى سعيد لا يوفّر ملاذاً واقياً من دنيويّة العالم الإمبريالي وإنّما يؤكّده[١٠٧].

ولا شكّ أنّ تخطّي سعيد لمنهج أليوت الجمالي الشّكلاني يفتح المجاري المغلقة بين الأدب وحقول المعارف الإنسانيّة الأخرى، ويُغني فهمنا للأدب والحياة في آن، ويضفي متعةً معرفيّة تضاف إلى المتعة الجماليّة الّتي يوفّرها منهج أليوت. لكنّ ذلك لا يعفينا من السّؤال عمّا إذا كانت الأعمال الأدبيّة الّتي تناولها سعيد بالتّحليل لا تحتوي من الأبعاد ما هو أكثر أهمّية واستمراريّة من البعد السّياسي ـ الإمبريالي الّذي كشفه تحليله. واعتقادي هو أنّ هذه الأعمال الرّوائيّة الكبيرة تُحيي الجدلَ بين الوعي التّقليدي المرتهن للزمن الكونيالي والإمبريالي من جهة، والرّوح الإنساني النّقدي النّازع إلى التّأليف والتّعاطف الإنساني فيما يتعدّى الأزمنة والاختلافات العرقيّة والفواصل الجغرافيّة من جهة ثانية. وأعترف أنّ هذا المبدأ العام يستدعي قراءة أخرى للأعمال الرّوائيّة الّتي خصّها سعيد بالدّراسة الجادّة النّافذة.

(١٠٦) راجع عرض سعيد الإيجابي لنظرية أليوت في الصّفحتين ٤ و ٥ من كتاب **الثّقافة والإمبريالية**

(١٠٧) المرجع نفسه

وعلى الرّغم من أنّ سعيدا يحدّد هوميروس مبتدأ للجملة الثّقافيّة الأوروبويّة المتمادية، وهو تحديد ساهم ت.س. أليوت في ترويجه، إلاّ أنّه ينقد فهمَ أليوت للتقليد الثّقافي الاوروبّي ـ البريطاني ويصفه بـ «المثالي» بمعنى أنّ أليوت أسقط من نظرته إلى التّقليد عنصرَ الصّراع السّياسي على التّقليد والتّراث، وهو صراع يجري، كما يقول سعيد، على مستوى الأفراد والمؤسّسات الّتي تقرّر ما يجب أن يدخل في التّراث وما يجب استبعاده منه. إنّ نقد سعيد لمثالية مفهوم أليوت صحيح ومفيد، لكنّ الالتباس يتحصّل من تكرار سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة**، بعد **الاستشراق**، للأدلوجة المثاليّة القائلة بأنّ الثّقافة الغربيّة تبدأ بهوميروس والثّقافة اليونانيّة. ولا أدري كيف يستطيع سعيد قبولَ هذه الأدلجة وهو الّذي يعبّر عن إدراكه حقيقةَ أنّ الغرب قد أعاد صياغة الثّقافة اليونانيّة في القرن التّاسع عشر مستبعدا منها عناصرها الإفريقيّة (المصريّة خاصّة) والآسيويّة، وذلك لكي يثبت نقاوة مصادرها العنصريّة الآريّة. إنّ هذه القناعة توحب على سعيد إسقاط المصدر اليونانيّ للثقافة الغربيّة الواحدة الّتي ابتنتها الإمبرياليّة خلال القرن التّاسع عشر، ذلك أنّ نَظْمَ الثّقافة الغربيّة في سلك عنصري كولونيالي إمبريالي صلب (يربط الثّقافة اليونانيّة الكلاسيكيّة بالغرب الأوروبّي والأميركي المعاصر) لابدّ أن ينفل الماء إلى طاحونة الأصوليّين الإسلاميّين الّذين عبّر كبار أئمتهم عن الرّغبة المستحيلة في بناء جدار صيني عازل بينهم وبين الغرب الثّقافي (الواحدي). وفي ظلّ جدار كهذا ستمارَس طقوس الاستشراق المعكوس بالفعل، ولن يسمع بعد سوى صوت الكورس الّذي يهنئ الذّات وينتقص الآخر. وذلك يعني «تعليق الغرب كما علّقنا اليونان»، كما جاء في أحد عناوين أدونيس الفكريّة. ولعلّ هذا المنتهى هو الّذي دفع بصادق جلال العظم إلى استئناف جملته النّقدويّة لسعيد بحيث طالت دعاة التّمَحْور على آلية إسلاميّة دفاعيّة تحصّن الذّات ضدّ هجمة الآخر.

ولاشكّ أنّ أحد أهمّ إنجازات سعيد النّقديّة الإبداعيّة يتمثّل في كشف البصمات الّتي خلّفتها الإمبرياليّة على الفنون الأدبيّة والجماليّة بشكل عام والفنّ الرّواني الإنجليزي الّذي أُنتج في القرن التّاسع عشر بشكل خاصّ. لكنّ القول بأنّ «العلم والفنّ الأوروبيّين هما أساس الإمبراطوريّة. . . ، وأنّ الإمبراطوريّة تتبع الفنّ لا العكس»[١٠٨]، كما يقول سعيد مكرراً الشّاعر Blake، هو من قبيل ما وصفه العظم بـ «قلب العلاقة الجدليّة بين الوعي والواقع».

موهبة سعيد وبنيويّة تشومسكي

من يتقرّ ملامح سعيد الفكريّة وبدائله السّياسيّة يلاحظ تماهيه القوي، نسبيّاً، مع تشومسكي وهو أحد أبرز الرّموز المعبّرة بصوت

(١٠٨) حول تجلّيات العصر الإمبريالي في دراسة سعيد في رواية القرن التّاسع عشر راجع بحث Benita Parry بعنوان **Overlapping Territories, Interwined Histories** Published in **E. Said: A critical Reader**, Op cited p p 23 - 41

عال عن الثّقافة النّقديّة المضادّة لسياسة الولايات المتحدة في الدّاخل والخارج. وسعيد يحدّد الثّقافةَ التّحرريّة المضادة بتيّارات أربعة: الماركسيّة، البنيويّة، الحركة النّسائيّة، وأنصار البيئة. وهو في اصراره على تحويل تجواله الثّقافي إلى رسالة يتّصل، مثل تشومسكي، بقوى الرّفض، لكنّه يحرص مثله على عدم الانتظام معها «ذلك أنّ النّقد يجب أن يتقدّم التّضامن». وهو أقرب ما يكون إلى موقف تشومسكي «الفوضوي ـ النقابي Anarcho - syndicalist ذي الجاذبيّة الرّومنتيكيّة الكبيرة»، فهو شريك تشومسكي في «الخوف من البولشفيّة، من الدّوغما بشكل عام، ومن كافّة النّظريات الكليانيّة[١٠٩]. وهو شريكه في تقويم التّقليد الثّقافي الأميركي عموماً بوصفه «تاريخاً طويلاً من تدليل الذّات والإيمان بصوابيّتها عن سذاجة، والتّهويل بأخطار العقائد الأجنبيّة والمؤامرات المعاديّة للدّيموقراطيّة، والتّعامل بشكل متزايد مع الثّقافات الأخرى كحالات مرضيّة تستدعي العلاج النّفسي»[١١٠]. كما يشارك سعيد تشومسكي في النّظر إلى الاستشراق الأكاديمي كحقل تديره مصالحُ فاعلةٌ تؤثّر في توجّهات المستشرقين المختصّين في «الثّقافات المتخلّفة»[١١١] عن الثّقافة الغربيّة ـ الأميركيّة.

وتشومسكي يطابق رؤية فوكو البنيويّة بالثّقافة الأميركيّة التّسلطيّة السّاحقة للمعترضين، والمهمشّة «للشذّاذ» والمصنّفة لكلّ نقد يتحدّى حقّ الولايات المتحدة في بسط سيطرتها على العالم بأنّهُ «نقدٌ هستيريّ». ونبرة تشومسكي النّضاليّة المحتدمة تذكّر **باستشراق** سعيد وكتابات فرانتز فانون: «ننصّب حكومةً دمية» يقول تشومسكي، «ونرسل زُمَراً لقتل القادة السّياسيّين المعارضين، ثمّ نسمّي زمرنا فرقاً معادية للارهاب»[١١٢]. ويضيف تشومسكي «أنّ الرّعب سينتاب أكثرَ الأميركيّين لو علموا ما تقترفه أيديهم في العالم، ولهذا السّبب تمّ تشييد مثل هذا الصّرح من الأكاذيب»[١١٣].

وعلى الرّغم ممّا تنطق به مثل هذه النّصوص من وحدة في الموقف بين تشومسكي وسعيد، إلّا أنّ الأخير يجد ما يعترضُ عليه في رؤية المفكّر الّذي هو أكثر المثقّفين قرباً إلى موقفه السّياسي ـ الثّقافي. فسعيد لا يوافق تشومسكي في رأيه القائل «إنّ المركّب العسكري الصّناعي، بالإضافة إلى الحكومة الأميركيّة والمثقّفين المتواطئين معها، تشكّل عناصر البنية الثّقافيّة الأميركيّة المسيطرة على وسائل الإعلام والمغلقة في وجه الثّقافة المعترضة». بل إنّ سعيداً يرى، خلافاً لتشومسكي، أنّ الكتّاب الأفراد (مثله ومثل تشومسكي) قادرون على اختراق البنية الثّقافيّة المسيطرة وفتح نافذة «لأمل جديد بأنّ هناك دائماً فرصاً للتدخّل وإحداث التّبديل الممكن الحدوث داخل المجتمع»[١١٤].

«إنّ الفرد» يقول سعيد، مستلهماً تجربته الخاصّة وتجربة تشومسكي مع الإعلام الأميركي، «يستطيع أن يبذل جهوداً كبيرة لتصحيح (واستكمال) صورة الفلسطيني» أو سواه من المقهورين؛ وهذا يثبت «أنّ الفرد قادرٌ على الصّراع ضدّ الهيمنة وتغيير الوضع ومَنح الذات أملاً آخر»[١١٥]. وليس من حق أحد أن ينكر أو يقلّل من أهمّيّة ما قام به سعيد من جهد في تصحيح (واستكمال) «الصّورة» الّتي يُمثَّل بها المقهورُ الفلسطينيُّ في الإعلام الأميركي، لكنّ الاعتراض على تشخيص تشومسكي واليسار الأميركي والماركسي عموماً لتقنيّة السّيطرة على الإعلام وعبره (وهي سيطرة تصلّب وتواصل سطوة البنية الثّقافيّة على الموهبة)، لا يتّسق مع منهج سعيد، بل يبدو متعارضاً مع منطق جهده الثّقافي بشكل عام.

والحقيقة هي أنّ سعيداً يفاجئنا، وهو الّذي أحبط موهبة ماركس الفرديّة بجبروت التّقليد الثّقافي، بانتفاضة جبّارة تهزّ البنيةَ الثّقافيّة بقدرة الموهبة الفرديّة جاعلاً من موهبته وموهبة تشومسكي نموذجيْن على قدرة الكاتب الفرد على اختراق البنية الثقافيّة الأميركيّة المغلقة[١١٦]. وهكذا يكون التّقليد هو القطب الجدلي النّافي لقطب الموهبة حين تكون موهبة ماركس موضوعَ التّقييم؛ أمّا حين يمثّل هو (سعيد) أو تشومسكي قطبَ الموهبة فإنّ البنية تتخلخل وينفذ من تشقّقها صوتُ الأمل الجديد.

وهكذا يتنقّل سعيد بمركز الثّقل بين التّقليد والموهبة الفرديّة دون أن يستقرّ على تحديد واضح للجدل بين الموضوعتين. وتتكثّف ضبابيةُ الرّؤية إلى هذه الجدليّة في ضوء موافقة سعيد على نقد ماركوز للمجتمع الرّأسمالي العصري الّذي ينتج «إنسان البعد الواحد» متبعاً تقنية «تجمع بين القمع والسّماح، وذلك بهدف تحقيق التهدئة الاجتماعيّة». ولعلّ قناعة سعيد بصحّة تشخيص ماركوز تعيد أمله في التّغيير إلى حجمه الواقعي.

العنف الثّقافي ضدّ ماركس

رغم تباين (وتنوّع) العناصر والرّوافد الثّقافيّة المكوّنة لرؤية سعيد الحضاريّة؛ ورغم حركيّة سعيد الفكريّة النّاجمة عن نفوذه من البنى العقديّة الشّموليّة المغلقة ـ وهي حركيّة تجعله يترحل في بداوة ثقافيّة مشهودة بين كافّة التيّارات الفكريّة يحذف منها وينتقي، يفكّك ويركب، معرّضاً رؤيته الفكريّة للتناقضات والتّقلقل ـ؛ ورغم

---

(١٠٩) يقول سعيد مستعيداً الشاعر الإنكليزي Blake: «The foundation of empire is art and science(.) Empire follows art and not vice versa as English men suppose» **Culture and Imperialism**, P 13.

(١١٠) راجع المقابلة الّتي أجرتها Jennifer Wicke و Michael Sprinker مع سعيد المنشورة في كتاب **E. Said: A critical Reader**.

(١١١) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م.، ص ٣٠٢

(١١٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٧٥.

(١١٣) راجع الملفّ الخاصّ بـ **نعوم** تشومسكي المنشور في مجلّة **الآداب** اللّبنانيّة، العدد ٦، ١٩٩٣، وتحديداً المقابلة المعنونة «الديمقراطيّة على الطريقة الأمريكيّة»

(١١٤) المرجع نفسه.

(١١٥) مقابلة سعيد مع Wicke و Sprinker، م.م.، ص ٢٤٠.

(١١٦) المرجع نفسه.

تعديلات أدخلها على الاستشراق في مؤلّفات لاحقة... إلاّ أنّ موقفه النّقدوي Hyper - critical من ماركس والماركسيّة بقي ثابتاً: بدءاً من **الاستشراق** (١٩٧٨) وانتهاءً بـ **الثّقافة والإمبرياليّة** (١٩٩٣).

وقد يستعين سعيد بأدوات ماركس المعرفيّة، إلاّ أنّ ماركس لا يُسْتَحْضَرُ إلى نصّ سعيد إلاّ ليُنْقَدَ. وقد يحضرُ النّهجُ الماركسي في أثناء تحليله الدّنيوي والتّاريخي والسّوسيولوجي لأهداف الإمبرياليّة وعلاقة البنية المعرفيّة بما خلقته الإمبرياليّة من وقائع؛ إلاّ أنّ ماركس يبقى محتَجَزاً في ليل الكمون وكأنّه ذكرى سيّئة لا يسمح الرّقيبُ لها بأنْ تطفو على سطح الكلام. وأقصى ما قاله سعيد من إيجابيات في الماركسيّة هو «أنّها مثيرة للاهتمام فيما صاغته من أفكارٍ: حول الوعي الطّبقي، ونظرية العمل كصانع للقيمة، وبعض المواقف من المسألة العنصرية وتحليل الهيمنة»[١١٧]. أمّا نقد الماركسيّة فإنّه يبتعد عن مثل هذه العموميات ويدقّق في النّصوص والمفردات وزلّات القلم واللّسان الّتي يمكن أن تشكّل دليلاً يشهد على انزلاقات ماركس الاستشراقيّة أو نمطيّته الثّقافيّة الغربيّة، بل ومركزويّته الأوروبيّة العنصريّة وما هو أخطر وأفدح!

هل يجهل «سعيد» ـ وهو على ما عليه من إحاطة معرفيّة بالماركسيّة ـ إدانةَ ماركس لتجارة الرّقيق الّتي ارتكبتها إسبانيا وانجلترا، وإدانته لـ «كافّة الأعمال البربريّة... الّتي ارتكبتها الأجناس الّتي تزعم أنّها مسيحيّة»؟

وبالرّغم من أنّ الماركسيّة قد اشتُهِرَتْ باتّساقها وتماسكها كبنية فكريّة وبأنّ مؤسّسها أحدَث ثورة في علم الاجتماع بمفهومه الرّكني القائل بأسبقيّة الوضع الاجتماعي على الفكر والواقع على الوعي، فإنّ سعيداً يأخذ على الماركسيّة كونها نظريّةً غيرَ متماسكة (incoherent). والوصف يذكّرنا بالسّخريّة التّراجيديّة في المسرحين اليوناني والشّكسبيري حيث تقول الشّخصيّةُ ما يطابق وضعها في الوقت الّذي تعتقد فيه أنّها تمثّل وضعَ الآخر الذي هو موضوع خطابها. ذلك أنّ إدوارد سعيد جوّال ثقافي يمارس ضرباً من البداوة الثّقافيّة المترحّلة ـ كما يصف نفسه ـ، وهو انتقائي مزج عناصرَ ثقافيّةً متعارضة تضعه في علاقة توافق / تخالف مع كلّ المدارس والنّظم الفكريّة ورموز هذه النّظم بمن فيهم أولئك الّذين يدين لهم سعيد (بل ويتماهى معهم سبيّاً بقوّة) مثل فوكو وفانون وت.س. أليوت وتشومسكي دون أن ننسى تأثُّرَه المجحود بماركس نفسه.

(١١٧) سعيد، الثّقافة والإمبرياليّة، م م ، ص ٢٩٢

إنّ سعيداً يقول إنّه «رغم مديونيّته العظيمة لفوكو» ألا أنّه «خلافاً لفوكو، يؤمن بالأثر الحاسم الّذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي»[١١٨]. ونكاد نصدّق أنّ سعيداً جادٌّ في خلافه مع فوكو، وأنّ البنية الغربيّة الثّقافيّة الصّانعة للوعي الجمعي ليست على هذا القدر من التّماثليّة الّتي تصورها النّقّادُ في **استشراقه**، وأنّها ليست كالمعدة الّتي ينحَلُّ فيها كلُّ جديد إلى قديم بحسب منطق التمثّل والملاءمة، كما زعم مهدي عامل مثلاً[١١٩]، لولا أنّ إدوارد سعيد يراجع خطاه إلى فوكو ويستعين بأدواته المعرفيّة لكي يحيل جديدَ ماركس الضدّي إلى قديم تقليدي يتلاءم مع ثوابت الرّؤية التّسلطيّة الغربيّة إلى الشّرق. فهو يعلن، دون مواربة، «أنّ نظرة ماركس إلى العالم الثّالث نظرة تسلطيّة»! وسعيد، في سياق تأكيده على أنّ ماركس هو استئناف لبدءٍ تقليدي، يدرجه في سياق واحد مع مفكّرين وسياسيّين مغايرين أمثال نيتشه وفرويد وج.س. مِلْ الليبرالي الإمبريالي في بريطانيا «الّذي يرى غير أوروبا مساحاتٍ مكانيّة للرفاهية البريطانيّة». وهذا نموذج أوّل للتنميط السّياسي ـ الثقافي الّذي يساوي بين الّذين لا يستوون: «وقد أعلن مِلْ أنّ آراءه في الحريّة والحكومة التمثيليّة لا يمكن أن تطبّق على الهند، لأنّ الهنود كانوا حضاريّاً، إن لم يكن عرقيّاً، في مستوى دوني. وتوجد المفارقة الضدّيّة ذاتها لدى ماركس»[١٢٠].

وليت أنّ الأمر اقتصر عند هذا الحدّ من المماثلة بين الأضداد العقائديّين؛ إذ يذهب سعيد إلى حدّ الإعلان عن اكتشاف علاقة حسب ونسب بين ماركس والسّيّئ الذّكر بلفور! والمرجعيّة الّتي يقدّمها سعيد لهذا الافتراض مرجعيّة لفظيّة محض؛ ذلك أنّ ماركس يُضبط متلبّساً باستخدام لفظة شرق وشرقي بالمعنى السّلبي «وها هو ذا بلفور يستعملها (اللّفظة) الآن»[١٢١].

وهكذا بعد اختلاق ترابط بين دزرائيلي ومِلْ من جهة، وماركس من جهة ثانية، يقوم سعيد بافتعال التّماثل بين ماركس وبلفور، الاسم الّذي يستدعي ذكرياتٍ مؤلمةً إلى الذّاكرة العربيّة؛ إضافةً إلى أنّه يدرج ماركس في السّلالة اليونانيّة ـ اللاّتينيّة الثّقافيّة الّتي أنزل فرانتز فانون صواعقَهُ الحارقةَ على عنصريتها وفَضَحَ زيفَ رسوليتها الحضاريّة و/ أو المسيحيّة.

إنّ سعيداً، بإصراره على تحويل الماركسيّة إلى حلقة في مسلسل غربي ثقافي تسلطي، لا يستبقي كبير أملٍ في إمكانيّة نهوض ثقافة مضادّة للإمبرياليّة في الغرب. ثمّ إنّ القارئ لا يسعه إلاّ أن يتساءل عمّا إذا كان سعيد يجهل حقّاً، (وهو على ما هو عليه من إحاطة معرفيّة بالماركسيّة والثّقافة الغربيّة بشكل أعمّ)، مصطلحات وتعابير

(١١٨) سعيد، المقابلة المذكورة، ص ٢٦١

(١١٩) مهدي عامل، **ماركس في استشراق إدوارد سعيد**، م.م.، ص ١٣٧.

(١٢٠) سعيد، **الاستشراق**، م م.، ص ٥٦

(١٢١) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص ٤٨

وألفاظا أخرى كثيرة استخدمها ماركس لإدانة الاستعماريّين الغربيّين وفضح اتّجارهم بالرّسالات الحضاريّة (Civilization Mongering) كالّتي مارسها بلفور وأمثاله من الّذين ساق سعيد ماركس قسراً إلى مجراهم. أوَلَمْ يقرأ سعيد في كتاب **رأس المال** مثلا إدانةَ ماركس، وبالنّبرة الغاضبة ذاتها الّتي ميّزت أسلوبَ فانون، كافّة «الأعمال البربريّة والفظائع المقيتة الّتي ارتكبتها الأجناسُ الّتي تزعم أنّها مسيحيّة، في جميع مناطق العالم وضدّ جميع الشّعوب الّتي استطاعت إخضاعَها لنيرها»؟[١٢٢]، وهل يجهل د. إدوارد سعيد حقّاً وصفَ ماركس لهذه الأعمال الّتي ارتكبها تجّارُ الرّسالات الرّوحيّة والحضاريّة في مؤلّفه **رأس المال** بأنّها أعمالٌ «ليس لها مثيل في أيّ عصر من عصور التّاريخ العالمي، ولا عند أيّ جنس أيّا كانت درجةُ توحّشه وبدائيته وفظاعته وقسوته وسفاهته»؟[١٢٣].

هل يجهل د. سعيد حقّا إدانة ماركس للنفاق البيوربتاني (التّطهري) المسيحي الّذي لازم عمليّة التّراكم الرأسمالي الأوليّ في أميركا حيث «حدّد البيوريتانيّون، وهم من البروتستانت أصحاب الدساتس والمكائد، مكافأةً قدرها ٤٠ جنيها استرلينيّاً لكلّ جلدة رأس من رؤوس الهنود، والمبلغ نفسه لكلّ هندي أحمر يقع في الأسر»؟[١٢٤].

وهل يجهل د. سعيد حقّاً إدانة ماركس لـ «تجارة الرّقيق المخزية» الّتي ارتكبتها إسبانيا وانجلترا في قارات ثلاث، وكان من بين نتائجها أنّها «أرست قواعدَ عظمة مدينة ليفربول، تلك المدينة المستقيمة العقيدة (الأورثوذكسيّة) الّتي شكّلت التّجارة باللّحم البشري بالنّسبة لها ممرّها إلى التّراكم الأوّليّ»[١٢٥]، علماً أنّه اعتبر ليفربول نموذجاً لمدن بريطانيّة كثيرة أخرى لا حالة شاذّة؟

أليس ماركس هو القائل إنّ رأس المال قد ولد وهو «ينزّ دماً من جميع مسامه»؟ وهل لا يقدّم كتاب **رأس المال** لشعوب الشّرق سوى العواطف والتّعاطف ليطالبها باسم العقل بالقبول بالألم ثمناً للتقدّم بأداة أوروبّا باسم الضّرورة التّاريخيّة؟ وهل يجوز بعد ذلك اعتبار وعي ماركس، وهو الّذي قدّم جردةً بالفظائع الاستعماريّة (الغربيّة) في «الشّرق» مرتَهَناً للوعي الجمعي الحارِس للمثل الإمبرياليّة التّقليديّة السّحيقة؟

ثمّ إنّ سعيداً في سعيه لإدراج ماركس في بنية فكريّة غربيّة تماثليّة يقتطع فقرة من مقطع يصف فيه ماركس عجزَ الفلاّحين الفرنسيّين عن تكوين الأدوات النّقابيّة والسّياسيّة الّتي تمثّل مصالحهم، ويزجّها في أكثر من سياق استشراقي ليوحي بأنّ ماركس يصف من موقع أوروبوي استشراقي نموذجي حالةَ الشّرقيّين الدّونيّة. والفقرة هي التّالية «إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم وينبغي أن يمثّلوا من الآخرين». وسعيد يصدّر كتاب **الاستشراق** بهذه العبارة المجتزأة لماركس ويتبعها مباشرة بعبارة «الشّرق صنعة» (The East is a Career)، (ص ٣٥)، وهي عبارة استشراقيّة نموذجيّة وردت في رواية دزرائيلي «تانكرد»، الأمر الّذي يوحي للقارئ بأنّ ماركس هو في الموقع ذاته مع دزرائيلي، والاثنان في الموقع الّذي وصفه كونراد في رواية **Nostromo**: «نحن (الأوروبيّون) خلقناهم وعلّمناهم كيف يتكلّمون ويفكّرون... إنّهم يوجدون بفضل اعترافنا بوجودهم»[١٢٦]. وهو يعود إلى توظيف هذه الموضوعة في سياق يسيء إلى ماركس في كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** (ص ٢٧٧). غير أنّ الموضوعيّة تقضي بإعادة عبارة ماركس إلى جسد سياقها النّصّي الّذي بُتِرَتْ منه لكي يتضح معناها الحقيقي الّذي شوّهه وعكسه بترُها ودمجُها القسريُّ في سياق استشراقي. يقول ماركس في كتابه **الثّامن عشر من برومير**:

> لمّا كان ما يقوم بين هؤلاء الفلاّحين الصّغار لا يعدو أن يكون علاقات محليّة، ولمّا كان تطابق مصالحهم لا يخلق بينهم رابطة مشتركة أو رابطة وطنيّة أو تنظيماً سياسيّاً، فهم لا يشكّلون طبقة ولذلك يعجزون عن الدّفاع عن مصلحتهم الطّبقيّة باسمهم الخاصّ سواء أكان ذلك بواسطة البرلمان أو بواسطة أخرى إنّهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولابدّ أن يمثّلهم غيرهم[١٢٧]

وسعيد يشدّد على عناصر الاختلاف بين الرّموز الفكريّة الّتي يتماهى نسبيّاً معها من جهة وبين ماركس والماركسيّة من جهة أخرى ويُبرز التّعديلات الّتي أدخلها فانون على نظريّة الصّراع الأممي بين الطّبقات، وهي التّعديلات الّتي يستبدل فيها فانون البروليتاريّ بالمواطن الأهلي الملوّن، والرأسماليَّ العالمي بالكولونيالي العنصري المقيم على أرضه، والوعيَ الطّبقي الشّمولي بالخصوصيّة الثّقافيّة المحليّة. وقد سمعنا فانون يعلن في **معذّبو الأرض** أنّ اللّون هو بنية تحتيّة في المستعمرات، لا فوقيّة، وأنّه يشكّل الحدَّ الفاصل بين الغنى والفقر، الامتيازات والحرمان. كما يشدّد سعيد بعد فانون على أثر التّطهير النّفسي الّذي يتركه فعلُ العنف الأهلي المضاد للعنصري الكولونيالي كما يشرحه فانون دون إشارة إلى تأثّر فانون مثلاً بمفهوم انجلز للعنف بوصفه القابلة التّاريخيّة. وحين يشير إلى تأثّر فانون بـ «لوكاش»، ينوّه بماركسيّة لوكاش «الهرطوقيّة المعترضة»[١٢٨].

ونفهم أنّ فانون قد وقع تحت تأثير «هرطقة» لوكاش الماركسيّة كما تجلّت في كتاب **التّاريخ والوعي الطّبقي** الّذي يتحدّث فيه لوكاش

---

(١٢٢) المرجع نفسه، ص ٦٤

(١٢٣) ماركس، **رأس المال**، ترجمة محمّد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، الجزء الثّالث، القسم الثّاني ط ١١، ص ١١١٩.

(١٢٤) المرجع نفسه

(١٢٥) المرجع نفسه، ص ١١٢٢

(١٢٦) المرجع نفسه، ص ١١٣٢

(١٢٧) يعود سعيد إلى ترديد هذا القول في **الثّقافة والإمبرياليّة**، م م ، ص ٣٦٨ ـ ٦٩

(١٢٨) ماركس، **الثّامن عشر من برومير، مختارات ماركس ـ انجلز**، ج ١، دار التّقدّم، موسكو، ١٩٦٨، ص ٢٨٤ ـ ٨٥

عن «التّشيؤ وتشظّي الشّخصيّة واغتراب العامل المنتج عن نتاجه»[١٢٩]. فهل موضوعة الاغتراب وتشظّي شخصيّة المنتج هرطقة ابتدعها الهرطوق لوكاش بعد أن تجاهلها ماركس؟ أم أنّ لوكاش لم يكن حتّى مجدّداً في مفهوم الاغتراب الكلّي عن الذّات، لا عن المنتج، وحسب، بل كان ناسخاً متأخّراً **لمخطوطات ١٨٤٤** الفلسفيّة الّتي كتبها ماركس الشّاب، ولم تغب عن نصوصه الهامّة اللاّحقة من **البيان الشّيوعي** إلى **رأس المال**؟ ألم يكن ماركس رائداً لفكرة تحرير وقت العامل من العمل لكي ينصرف في أوقات فراغه المتزايدة إلى تنمية طاقاته الذّهنيّة وملاقاة ذاته في أنشطة مختارة متنوّعة أبرزها الأنشطة الجماليّة؟

وسعيد ينتقي من غرامشي (هو هرطوق ماركسي آخر على حدّ وصفه) نصّاً يمكن تأويله بحيث يحيل على بنيويّة فوكو. ذلك أنّه يؤكّد على أهمّيّة «الآثار الّتي يخلّفها الزّمنُ التّاريخي والتّاريخ الثّقافي (أو التّقليد الثّقافي **الأوروبّي** الّذي يبدأ بهوميروس كما يقول سعيد بعد أليوت وكافّة منظّري المركزويّة الأوروبيّة) دون أن يقدّم للوعي جردة بهذه المؤثّرات، فيصبح الوعي رهينَ هذه الآثار.

وأستطيع أن أزعم، انطلاقاً من المنهجيات الّتي تعامل بها سعيد مع النّصوص الّتي انتقاها من «الماركسيّين الهراطقة» ومن فانون وت.س. أليوت، أنّه يحاول التّأليفَ بين بنيوية فوكويّة يوظّفها في نقد البنية الفكريّة للثقافة الغربيّة من جهة، والتزام وطني فلسطيني يجعله لا يملك «ترفَ الاعتراف بالواقع الرّاهن» ويستحثّه للبحث عن بدائل نضاليّة يساريّة لعدميّة فوكو السّياسيّة من جهة ثانية.

لكنّ فوكو يبقى مرجعيّة صاهرة لمعظم العناصر الثّقافيّة الّتي انتقاها. إنّ حديث غرامشي مثلاً عن «الآثار الّتي يخلقها مسارُ الزّمن التّاريخي في الوعي دون أن يترك لنا جردةً بها»، يحيلنا على «علم آثارَ الثّقافة» عند فوكو، وهي الّتي تجعل النّاقد منقّباً عن رَحِم الأشكال الماضويّة من الوعي. كما أنّ سعيداً يطابق القطاعَ الأهلي المحتجز من المدينة الكولونياليّة الجزائريّة الّتي جسّم فانون انشطارها إلى قطاعين بوضع المحتجزين المنفيّين والمهمّشين والشّذاذ المتمردين والمجانين الّذين يقول لنا فوكو إنّ السّلطة الغربيّة تفرض عليهم الحالة السجنيّة.

ويمكن القول إنّ بنيويّة فوكو حدّت مرجعيات سعيد الماركسيّة وغيرها. بل إنّه انتقاها لما تحتويه من عناصر مجانسة لنسق فوكو البنيوي.

كما أنّ مفهوم سعيد لواحديّة البنية الشّعوريّة الّتي ولّدتها الثّقافة الغربيّة لا يستقيم إلاّ على قاعدة الموضوعة الّتي تجعل من الثّقافة الإمبرياليّة ظاهرةً سابقة على الإمبرياليّة الحديثة؛ أي على قاعدة إرجاعها كما يفعل منظّرو الأوروبيّة التمركزيّة، وأليوت بينهم، إلى العمق اليوناني بدءاً بهوميروس. وهذه الموضوعة الّتي يؤكّدها سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة**، بعد **الاستشراق**، تتناقض مع مرجعيات غربيّة أخرى يستند إليها سعيد نفسه وهي تؤكّد «أنّ الغرب الإمبريالي أعاد تشكيل نسقه الثّقافي في القرن التّاسع عشر، جاعلاً من الثّقافة اليونانيّة ثقافة آريّة، نازعاً منها جذورَها السّاميّة أو مُخْفيا تلك الجذور»[١٣٠].

فإذا كان النَّسَبُ الثّقافي الإغريقي ـ الآري الّذي يدّعيه الغربُ الإمبريالي هو تلفيق لتاريخ ثقافي زائف يؤدلج الماضي انطلاقا من حاجات الحاضر الاستعماريّة، فلماذا إذن تمريرُ (وتكرار) الموضوعة القائلة بتجذّر الثّقافة الأوروبيّة العنصريّة والاستعماريّة في أرض هوميروس؟

ثمّ إنّ سعيداً يراوح بين اعتبار الثّقافة الغربيّة متزامنة مع الإمبرياليّة وبين اعتبارها سابقة لها ودافعة نحوها. ولا شكّ أنّ العودة بالثّقافة الغربيّة إلى الجدّ اليوناني يجذّر ويحدّد انقسامَ العالم إلى «هيليني» و«بربري»؛ لكن ذلك كان انقساما مثنوياً زعمته أثينا بركليس الكولونياليّة وكان غريباً على هوميروس الذي تتوالى إشاراته في **الإلياذة** إلى تماثل الطّقوس والصّلوات الّتي كان المتقاتلون اليونانيون والطّرواديون على حدّ سواء يتوسلونها استرضاءً لآلهتهم المشتركة.

وخلاصة القول إنّ سعيداً في محاولته إدراجَ ماركس كعنصر مجانس، لا مغاير، لثقافةٍ أوروبيّة متجانسة متواصلة، وفي محاولته دَفْعَ هذه الموضوعة إلى حدّها الأقصى بإدراج ماركس في سلالة مِلْ وبلْفور السّياسيّة الثّقافيّة لم ينجحْ في إثبات سلالة ماركس الثّقافيّة الأوروبويّة المركزيّة، بقدر ما أثبتَ مشروعيّةَ النّقد الّذي وجّهه نقّادٌ عربٌ وغربيّون إلى نهجه هو (أي سعيد) «الانتقائي»، «الاختزالي»، وإلى أسلوبه «الكاريكارتوي» في التّشخيص الفكري.

إنّ تمثيل سعيد لماركس مجانسٌ للتمثيل والإنشاء والتّأويل الّذي نقده سعيد عند مستشرقين شوّهوا صورةَ الشّرق. وإنّ المثقّف المسؤول لا يستطيع إلاّ أن يأسى لهذه الذّاتيّة في المقاربة، ولانعدام الجديّة المطلوبة في تناول مفكّر هو الأخطر على بنية الفكر الإمبريالي والمؤسّسات الرأسماليّة[١٣١]. ولسنا معنيّين بالأسباب الّتي تجعل سعيداً أو تشومسكي على هذا القدر من العداء للبولشفيّة واللّينينيّة وسياسة الاتّحاد السّوفيتي (السابق)؛ كما لا يعنينا أن نبيّض صفحات سوّدها سعيد بدوافع إيديولوجيّة تبشيريّة. بل إنّ ما يعنينا بالمطلق هو مراعاة قواعد البحث العلمي في الاستشراق؛ وما يعنينا هو اشهار حقيقة أنّ الكثير ممّا يُكتب ضدّ «الإيديولوجيا الماركسيّة» لا يرقى عن مستوى الإيديولوجيا. إنّ تداخل الثّقافي والسّياسي في هذا الحقل المعرفي كان يتطلّب من سعيد العودةَ إلى وثائق المؤتمرات البولشفيّة الّتي انْعَقَدَتْ حول الشّرق في زمن لينين وبعد تسلّم البلاشفة السّلطةَ. ولو أنّه تَكَلَّفَ مشقّةَ مراجعة الكلمات الّتي أُلقِيَتْ في «المؤتمر الأوّل لشعوب الشّرق» الّذي انعقد في باكو (١ ـ ٨ أيلول ١٩٢٠) ـ وهي

(١٢٩) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م م ، ص ٢٧٠.

(١٣٠) المرجع نفسه

(١٣١) المرجع نفسه، ص ١٥ ـ ١٦

كلماتٌ تُرْجِمَتْ إلى كافّة اللّغات وبينها العربيّة (ترجمها فوّاز طرابلسي وصدرت عن دار الطّليعة في حزيران ١٩٧٢) ـ لأدرك أنّ البلاشفة لم يكونوا مساندين للمسلمين كشعوب مستعمرة وحسب، بل كانوا كذلك مدافعين عن الإسلام كعقيدة تحرّم العبوديةَ والملكيّة العقاريّة الكبيرة؛ بل إنّهم أعربوا عن إدانتهم للبريطانيّين والفرنسيّين الّذين كانوا يتوسّلون عملاء كالملك فيصل لتقسيم تركيا، والّذين خاضوا الحربَ «لكي يتقرّر أيٌّ من الرّأسماليّين الإنجليز والألمان سوف يسلخ جلود العمّال والفلاّحين الأتراك والإيرانيّين والمصريّين والهنود». ولو عاد سعيد إلى هذه الوثائق لتراءى له روحُ فانون يسري في أثناء نصوص تسوط التّمييزَ العنصريَّ ضد شعوب آسيا وإفريقيا الّتي يستخدم الاستعماريون أبناءَها في حروبهم ويخوضون حروبهم على ظهورهم ولا يعترفون بإنسانيتهم كأفراد أو بحقّهم في الوجود كشعوب لا في السّلم ولا في الحرب. ولا نعتقد أنّ اختصار لينين إلى سلطوي مؤسّس للتوتاليتاريّة البولشفيّة المستبدة، كما يلاحظ سعيد في إحدى مقابلاته الصّحفيّة، يستوفي كافّة أبعاد الرّجل الّذي أحدث منعطفاً نظريّاً استراتيجيّاً في كتابه **الرّأسماليّة أعلى مراحل الإمبرياليّة** بتأكيده على أنّ الصّراع الأساسي الّذي سيقرّر مصيرَ البورجوازيّة الإمبرياليّة لم يعد الصّراعَ الطّبقي الّذي يدور داخل مجتمعات بلدان الشّمال الصّناعي وإنّما بين شعوب المستعمرات في الشّرق والإمبرياليّة الغربيّة. ولا نخال سعيداً يجهل مقولةَ لينين الشّهيرة عن «آسيا المتقدّمة واوروبّا المتخلّفة»، ولا نفهم تالياً سببَ تجاوزه لها وعدم توقّفه أمام مدلولاتها الثّقافيّة والسّياسيّة الانقلابيّة.!

يبيّن مؤتمر «باكو» (١٩٢٠) أنّ البلاشفة لم يساندوا المسلمين كشعوب مستعمَرَة فحسب، بل دافعوا أيضاً عن الإسلام كعقيدةٍ تحرّم العبوديَّة والملكيّةَ العقاريّة المتوسّعة!

ثمّ إنّ سعيداً يأخذ على ماركس استخدامَه لمصطلحات «الاستبداد الشّرقي» و«نظام الإنتاج الآسيوي». وإذا كان من حقّ سعيد الاعتراضُ على استخدام هذه المفاهيم الّتي اعتقد ماركس أنّها تطابق وضعَ دول مركزيّة تصادر فائضَ القيمة مثل مصر والهند وروسيا، فإنّ من حقّ ماركس عليه أن يحصر دلالات هذه المصطلحات في إطار النّظم الاقتصاديّة ـ السّياسيّة الّتي استهدف ماركس تمييزَها عن النُّظُم الّتي عرفها الغربُ التّاريخي، بدل أن يوردها (سعيد) عشوائيّاً في سياق تجانسي مع تيّارات أوروبويّة مركزيّة عنصريّة وظّفَتْ هذه المفاهيم للدلالة على عجز الشّرقيّين عن تطوير أنظمتهم الاقتصاديّة السّياسيّة من وضع العبوديّة العامّة إلى الإقطاعيّة ومن ثمّ إلى آفاق الحريّات الفرديّة الّتي أتاحتها الرأسماليّة.

وإذا كنّا نعفي سعيداً من مشقّة الأبحاث المقارنة الّتي تثبت أو تنفي خصوصيةَ تطوّر النّظم الاقتصاديّة ـ السّياسيّة ووظيفة الدّولة في الشّرق، إلاّ أنّنا لا نستطيع إعفاءه من مشقّة البحث عن حقيقة مواقف الماركسيّين اللاّحقين الكبار من هذه المفاهيم. أو لعلّه يعود إلى كتاب K.Wittwogel الشّهير **Oriental Despotism** (١٩٨١) ليدرك أنّ لينين أسقط مصطلحات «الاستبداد الشّرقي»، و«نمط الإنتاج الآسيوي» من مجال التّداول النّظري، كما يستدلّ من دراساته لنشأة الدّولة ووظيفتها بدءاً بالعام ١٩١٧، وليدرك أنّ النّظريّة بمجملها غَدَتْ ممجوجة منذ العام ١٩٢٨ بعد أن رفضها تروتسكي وستالين. أَوَ لا يستحقّ هذا الاستدراك ولو ملاحظةً هامشيّة [من سعيد] تبرّئ الماركسيّة من شبهة المركزيّة الأوروبويّة؟ ولماذا كلّ هذا التّساهل بالمقابل مع Wittwogel صاحب المؤلّف الشّهير والخطير والحديث؟ ثمّ لماذا هذا التّجاهل لمفاهيم عالم الاجتماع الكبير Max Weber الّذي خصّ الإسلامَ كدين وثقافة بنقد مركّز، خلافاً لماركس، ومن وجهة استشراقيّة نموذجيّة؟

بدائل سعيد

من بين نقّاد سعيد (العرب منهم على الأقلّ) كان صادق جلال العظم الأكثر إدراكاً لكون سعيد «لم يكن يبغي الانتقاص من أهميّة الإنجازات الحقيقيّة الّتي قدّمها الاستشراق الأكاديمي الثّقافي». والحقيقة هي أنّ أهداف سعيد وبدائله تبدأ تجلّياتها في الصّفحات الأخيرة من كتاب الاستشراق وتتتابع في **تغطية الإسلام ومسألة فلسطين** وأخيراً، لا آخراً، في **الثّقافة والإمبرياليّة**.

إنّ رؤية سعيد للبدائل تبدأ بقوله في نهاية **الاستشراق** «إنّ الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»[١٣٢]. وكما أنّ الاستغراب ليس جواباً على الاستشراق، فإنّ الأصوليّة الإسلاميّة ـ القائلة بأنّ الإسلام نظام كامل ليس كمثله شيء ـ ليستْ جواباً على المعرفة الّتي أنتجها الغربُ عبر التّاريخ عن الإسلام، وهي معرفة «خدمت أغراضاً لا علاقة لها بمعرفة الإسلام في ذاته إلاّ عرضاً» كما يقول سعيد في **تغطية الإسلام**[١٣٣]. أمّا كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** فتسوده روحُ المصالحة السّمحة والحوارُ التّأليفي بين الحضارات؛ حوارٌ يرتقي بموضوعتي شرق ـ غرب المتناقضتين إلى تأليف إنساني شمولي راشد. «سأحاول»، يقول سعيد، «أنْ أصوغ بديلاً لاثنين: سياسة

---

(١٣٢) اللافت والمستغرب أنّ أكثر من ناقد سبق أنْ لفت إدوارد سعيد إلى أنّ عبارة ماركس الّتي استخدمها لإسناد نقده للاستشراق ونظامه المعرفي الاستبدادي قد استخدمها صاحبُها (ماركس) في سياق طبقي أوروبوي وفي إشارة محدّدة لأحداث ١٨٤٨ في فرنسا. وقد لاحظ Tim Brennan في هذا السّياق أنّ ماركس «هو أكثر أهمّية وفائدة ممّا يمكن أن تقدّمه له مثل هذه النّمذجة». راجع هوامش مقالة تيم برينان المذكورة سابقاً، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(١٣٣) سعيد **الاستشراق**، ص ٣٢٥.

التّقريع، وسياسة العداء والمجابهة وهي الأكثر تدميراً»[١٣٤].

وسعيد يبدو في كتابه الأخير منكراً لهذا الانقسام الثنائي الّذي عرض تجلّياته في أوسع مساحات **الاستشراق**. وهو يعلن تالياً عقمَ محاولات الدّفع في جدليّة التّنافي السّياسي ـ الثّقافي الّذي يخوضه مستوطنٌ يشكّل كيبلنع Kipling نموذجه الغربيَّ الأنقى، يقابله ضديّاً مواطنٌ أهلي يمثّل فرانتز فانون مثالَه الأعلى.

يرى سعيد أنّ «قوْمَويّة العالم الثالث والإمبرياليّة الغربيّة تُغَذّي كُلٌّ منهما الآخر»

وسعيد يعلن في **الثقافة والامبرياليّة** سقوطَ الوهم القائل بوجود ثقافة قوميّة تملك الحظَّ الأدنى من النّقاوة، ويسقط تالياً مبدأ الهويّة وكلَّ ما يمكن أن يلازمها من ثوابت ومثالات جوهريّة لاتاريخانيّة مزعومة.. إنّ وهم الهويّة الثّابتة، يقول سعيد، ليس حَكَراً على غربٍ يمركز الرّوحَ الرّاشدَ والمبدعَ في تراثه وإنسانه، وإنّما هو ظاهرة عالميّة عناوينها مزاعمُ تتحدّث عن «تمركزيّة إسلامويّة، عروبيّة، إفريقويّة، وهي مزاعم تؤسّس السّياسة على أرض الهويّة، تتراجع بالنّظر إلى الوراء التّاريخي وتحيي الرّوح الانتقامي»[١٣٥].

إنّ سعيد الّذي بدا لنقّاده من خلال استشراقه نافخاً في جمر سياسة الهويّة يعلن ههنا سقوطَ وهم الثّقافة الواحديّة (monolithic) الجامد، وهو الوهم الّذي يؤسّس لهويّة جوهريّة ثابتة مزعومة على ضفّتي العالم كلتيْهما؛ ويؤكّد، بعد فانون، «أنّ قوميّة العالم الثّالث والإمبرياليّة الغربيّة تغذّي كلٌّ منهما الأخرى»[١٣٦].

إنّ مفهوم الهويّة هو من صنع إمبرياليّة القرن التّاسع عشر، يقول سعيد؛ وإنّ اقتحامَ هذه الإمبرياليّة الأوروبيّة للعالم غير الأوروبّي «أقام ترابطاً تاريخيّاً ثقافيّاً بين أوروبّا وغير أوروبّا، وفرض الهجانة على ثقافات محكومة بأن تتمثّل من العناصر «الأجنبيّة» والاختلافات والفوارق أكثر من تلك الّتي تستبعدها بأداة الوعي»[١٣٧]. ومن هذه المقدّمات يقدّم سعيد نفسه مواطناً عالميّاً «علمانيّاً وسقراطيّاً» يقيم على الضّفتين، ويحمل هويتين (عربيّة ـ فلسطينيّة وأميركيّة) وينتمي إلى ثقافتين، ويجتهد في جسر الهوّة بين العالمين، عسى أن يصبح العالم واحداً بفعل الوعي بوحدة العقل الّذي تولّده معرفةُ الذّات السّقراطيّة. وحين يتمّ ذلك يصبح بإمكان سعيد المسكون بروحين ثقافيّين (كما تقول مقدّمته للثقافة والإمبرياليّة) أنْ يترجّل عن صليب الثّنائيّة بدل أن يتمزّق كلّما ضرب بعضُهُ الأميركيُّ بعضَهُ العربيَّ الآخر. ويتضّح أنّ ما يريده سعيد من الباحث الغربي في شؤون الشّرق، ومن المتخصّصين في حقول العلوم الإنسانيّة بشكل أعمّ، أن يعرفوا أنفسهم، بمعنى أن يدركوا حقيقةَ ما يحيط بوعيهم من مؤثّرات فاعلة يمليها عليهم موقعُهم الاجتماعيُّ وثقافتهم ذات المثالات الذّهريّة الذّاتيّة وعلاقتهم بالمؤسّسات المنتجة للثقافة في بلدانهم. وحين يتحرّرون من كلّ هذه المؤثّرات يمكنهم أن يلعبوا دورَ القابلة الفكريّة السّقراطيّة الّتي تنتج معرفةً موضوعيّة حقيقيّة شرطُها فتحُ الأبواب المغلقة الحابسة للذّات والمستبعدة للآخر العربي ـ المسلم ـ الشّرقي. وهو انطلاقاً من هذا الهاجس التّأليفي ينشط في حقل الأدب المقارن ليبرز عناصر ثقافيّة إنسانويّة مشتركة بين محمود درويش وYeats من جهة، وفوكو وابن خلدون من جهة ثانية.

إنّه، مثل فانون، يريد أن ينتزع من الآخر حقَّ الاعتراف ـ والرّغبة في الاعتراف عند العبد هي ما يدفع التّاريخ إلى أمام كما تقول قراءة كوجيف Kojève لهيغل ـ ومن ثمَّ يصبح تبادلُ الاعتراف، أو الاعتراف الشّمولي، أمراً ممكناً. ويصبح ممكناً أيضاً استبدالُ جدليّة التّنافي الثّنائي الأرسطيّة بجدليّة هيغل التّأليفية التجاوزيّة.

□□□

يطلّ سعيد إذن داعياً من دعاة العالميّة أو الكونيّة. وهو ينتظر نهايةَ الكولونياليّة والإمبرياليّة من أرض الواقع السّياسي ـ الاجتماعي ومن طيّات النّصّ الثّقافي كي يتأتّى للعولميّة والشموليّة الإنسانويّة أن تستقيم على أرض التّاريخ. وهو في كلّ هذا يبقى ضيفاً على فانون وأمثاله من التّحرريين الكبار الّذين أنتجهم ما كان يعرف بالعالم الثّالث. يقول فانون: «إنّ العولميّة تتمثّل في قرار يُتّخذ ويقضي بالاعتراف وقبول النّسبويّة المتبادلة بين الثّقافات المختلفة بمجرّد أن تنطوي الحالة الكولونياليّة إلى غير رجعة»[١٣٨]. وسعيد يقول في السّياق عيْنه، «إنّ تاريخ معرفة الغرب بالإسلام كان، حتّى الآن، شديدَ التّرابط مع أهداف الغلبة والهيمنة، وأنّ الوقت قد حان لقطع هذا التّرابط قطعاً كاملاً»[١٣٩] وهو يحذّر من أنّه «إذا لم يُقطع الرّابطُ القائم بين المعرفة والسّلطة السّياسيّة ذات التوجّهات الإمبرياليّة فإنّ البدائل ستتمظهر مؤثّراتٍ وربّما حروباً مديدة تحتمل عذاباتٍ لا يمكن تصوّرها وانتفاضاتٍ كارثيّة لن يكون أقلّها ولادة إسلام كامل الجهوزيّة لكي يلعب دوراً تعدّه له الرّجعيّة الأورثوذكسيّة»[١٤٠].

وإذا كانت التّجربة التّاريخيّة قد جاءت مخيّبة لآمال فانون وكابرال كما يلاحظ سعيد[١٤١]، وإذا كان منطق الهويّة القوميّة وسواها من الجواهر «الهويتيّة» قد هوى وانتهى، بالقوّة إن لم يكن بالفعل، فأي

(١٣٤) E Said, **Covering Islam**, Pantheon books, New York, 1981, 161

(١٣٥) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ١٨ ـ ١٩

(١٣٦) مقدّمة **الثّقافة والإمبرياليّة**.

(١٣٧) المرجع نفسه ص ٤.

(١٣٨) F Fanon, **Toward The African Revolution** op cit.

(١٣٩) المرجع نفسه ص ٤ op cit

(١٤٠) سعيد، **تغطية الإسلام**، ص ١٦٤.

(١٤١) المرجع نفسه.

بديل رؤيوي يقدّمه لنا مثقّف من وزن سعيد يؤمن بأنّ «الثّقافة تستبق مجرى الأحداث الآتية»، ويسعى إلى تجاوز عدميّة فوكو السّياسيّة بأدوات ثقافيّة ـ سياسيّة ثوريّة؟

إنّ سعيداً يضع مسألة تشكيل جبهة أو تكتّل يضم «تجمعات إسلاميّة عربيّة جديدة»[١٤٢] على سلّم الأولويّات. أي أنّه يرجع بنا إلى حالة التشكّل السّياسي على قاعدة المعتقد الدّيني الّتي رافقت نشوءَ الإمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة وتأسُّسها، بما يشير إلى تداخل الدّيني والقوموي العلماني في وعيه. فهل لا يجد العلمانيُّ السّقراطي سعيد ما يدعوه إلى شَرْح ما بين الإسلام الكوني والعروبة القوميّة من مفاصل وفواصل؟ وهل تتطابق هذه الجبهةُ مع موضوعته الجديدة القائلة بأنّ الثّقافات تحتوي على عناصر أجنبيّة أكثر من تلك الّتي تستبعدها؟ وما هي العناصر الثّقافيّة الأوروبيّة الّتي تحتويها مثل هذه الجبهة الّتي تقدّم الدّين على القوميّة وتحتمل تجمعاتٍ إسلاميّة غير عربيّة؟ وما هي إمكانياتُ تكاملها في ضوء التّجربة التّاريخيّة القديمة والحديثة جدّاً؟ وهل يقصد سعيد من نقد الفكر القومي تجاوزه إلى التّراصف الدّيني على مستوى كوني؟ هل نتراجع عن الأمّة بالمعنى الوطني القومي العلماني إلى الأمّة بمعنى جماعة المؤمنين؟ هل ندفع عن أنفسنا تضامنَ الغرب المسيحي والأميركي ـ الإسرائيلي بالتّضامن الإسلامي؟ إنّ هذه الرّؤية البديلة تعيدنا إلى جدل التّنافي على قاعدة الهويّة الدّينيّة وتستعيد انشطارَ العالم إلى دار السّلام أو الإسلام ودار الشّرك أو الحرب؛ أي أنّها تعيد إنتاج المدينة الكولونياليّة التي نَقدها فانون على مستوى الكوكب.

يخرج سعيد في كتابه الأخير من ليل اللّغة إلى نور العِرفان الصّوفي الّذي يشمل الموحّدين من كل عرقٍ ومذهب

وإذا كانت هذه الجبهة أو الكتلة الّتي يصبو سعيد إلى قيامها جبهة إسلاميّة قبل أن تكون عربيّة، فإنّها ستتخذ من الإسلام (المؤوَّل طبعاً، ومن المسلمين هذه المرّة، لا المستشرقين) هويّة مجانسة وعقيدة أو إيديولوجيا لاحمة ومَنْ يضمن ما يتلو ذلك من تداعٍ، مثل اعتماد الشّريعة قانوناً مِنْ قِبَل إسلاميّين يستحوذون على السّلطة وهم لم يشتهروا بَعْدُ بالنّهج السّقراطي وحوارات التّوليد العقلي الّتي يسترشد بها سعيد إلى التكوكب الإنساني؟ والله يعلم أين سيكون موقع العلمانيّين، أمثال سعيد، في كتلة كهذه! وفي كلّ حال يعيدنا البديلُ السّعيديُّ إلى إشكاليّة تشابك الفاعل الدّيني الأكثر ثباتاً في الوعي العربي مع ثقافات العصر وحضاراته، كما يحيي موضوعةَ الرّوح الثّقافي الخاصّ بكلّ أمّة طبقاً للرّؤية الهيغليّة.

إنّ الاعتراف الشّمولي الإنساني المتبادل يتطلّب صيغة سياسيّة لا تتمحور على الدّين كهويّة محاسة. ولا ننسى أنّ أوروبّا الّتي بادرت إلى الحروب الصّليبيّة ضدّ الشّرق الإسلامي كانت تتخذ من المسيحيّة هويّة جامعة وكانت إيديولوجيّتها تثبتُ الوهمَ القاتل بأنّ القضاء على الإسلام هو شرط توحيد العالم على قاعدة الهويّة ذاتها. وهذا يثبت أنّ كلّ شكل من أشكال الهويّة الدّينيّة هو آلة حرب. وإذا كانت الأديان لا تصل بين البشر إلاّ بأداة اللّغة الّتي تُلابسها الأوهام، كما يقول سعيد ومرجعياته، وإذا كان وعي البشر سليبَ الوهم الّذي رسخه التّقليد، فإنّ سعيداً لا يجد ملاذاً إلاّ بالخروج بنا من ليل اللّغة وما أبتنته من بنى معرفيّة عقديّة قابضة إلى نور العرفان الصّوفي الّذي يشمل الموحّدين العرفانيّين الكونيّين من كلّ عرق ودين ومذهب فكري من الإشراقي اليوناني أفلاطون إلى ابن عربي والحلاج مروراً بالجرماني هيغل. إنّ لغة القلب وومْض الحدس هي وحدها مسكن الحقيقة، وهي المسلك الّذي لم يطأه التداولُ اليوميُّ والاستعمالُ الاجتماعي المألوف؛ وهذا يفسّر انحيازَ سعيد لنقّاد مثل Adorno وشعراء كأدونيس. وهكذا يحمل العربي المشرقي إلى الغرب صوفيّتَهُ التوحيديّة، كما فعل رعيل لبناني نهضوي عريق، ويلاشي مجدّداً الخصوصيّاتِ التمذهبيّةَ والعقديّةَ والعرقيّة، ويحيل الأديانَ السّاميّة إلى طرق تتجه إلى الواحد، ويمسح نزاعات تاريخ مخيف، ويمحو خطوط الخرائط، ويصهر صلابة الجغرافيا، ويجمع على مائدة واحدة الإشراقي الأكبر أفلاطون والإشراقيّين العرب والإسلاميّين. «الإنسان الكامل»، يقول سعيد، «هو الّذي يُفني المكانَ في ذاته»[١٤٣]، وهو الّذي يمتدّ حتّى تضيق جهات الأرض الأربع بامتداداته وتفجّر صبوتُهُ إلى الواحد الأحد كلَّ الحواجز، إذ «لا أحد واحدٌ لوحده» وهو «لا يصير واحداً ويستقرّ إلاّ في قلب الله»[١٤٤].

ها نحن نعود إلى جواب عرفاني حكيم لا يفيد منه صانعو تاريخ أمثال نابليون صاحب الرّأي الحصيف بأنّ «الله كان يقف دائماً في صفّ الفرق العسكريّة الأعظم». وإجابة سعيد تمدّنا على أي حال بأسباب تقديره الخاصّ لماسينيون الّذي ينظم الثّقافات والأعراق، في سياق التّتابع الإبراهيمي التّوحيدي. وبفضل هذه الرّؤيا الصّوفيّة الكونيّة تبدو شجرة المعرفة السّعيديّة المثقلة بشتّى حقول المعارف أقربَ ما تكون إلى «زيتونة مباركة لا شرقيّة ولا غربيّة يهدي الله إلى نوره من يشاء».

(١٤٢) **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ٢٧٦

(١٤٣) المرجع نفسه ص ٢٧٣

(١٤٤) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ٣٣٤.

خاتمة

كان مدخلَنا إلى هذه الدّراسة قولٌ لشكسبير يتحدّث فيه عن ضرورة النّظر في مرايا الآخر لاستبانة ملامح الوجه، وسعيد هو أحد المفكّرين القلائل الذين كان لتناجهم الثقافي قيمة (ووظيفة) المرآة الّتي نشدّ، بنسبة أو أخرى، عن ملامح الاستشراق الأكاديمي ـ الثّقافي الغربي.

ولعلّ أهمّ الإيجابيّات الّتي أذاعها ما تكشّفت عنه الرّدودُ الاستشراقيّة الغربيّة على كتاباته من اعتراف الدّوائر الثّقافيّة المعنيّة في الغرب بأهميّة (وجديّة) النّقد الّذي جاء من فلسطيني هو في أميركا بمثابة «الخارج على القانون»، كما يقول سعيد. وهذه المرّة كان المتهورُ الشّرقي يغزو الوعيَ العربي (لا نساءَ الغربي) في عقر داره، وكانت الكلمة هذه المرّة هي السّلاح (لا الجسد اللّيلي)؛ وكأنّنا نخرج من ثنائيّة شرق ـ غرب، رجولة ـ أنوثة إلى مرحلة الرّشد العقلي، أو كأنّ إدوارد سعيد يعيد الرّوح إلى البروفسور مصطفى سعيد، بطل الطّيّب صالح، ذلك «الذّكي الأبله» الّذي اختار أن يضاجع على مساحة الجسد النّسائي الإنجليزي وهمَ القوّة والسّلطة وإعادة الاعتبار إلى الذّات.[١٤٥].

ويبدو لي أنّ رضى سعيد عن إنجازه، يطابق حالة الرّضى الّتي يتحسّسها العبدُ حين ينتزع من السّيّد الاعترافَ بذاته. وإذا كانت الصّورة الّتي يقدّمها سعيد للمستشرق الغربي في **الاستشراق** صادمة فإنّ الصّدمة هي جزء أساسي من وظيفة هذه الصّورة لأنّها تقلقل السّكونَ المتمادي إلى موضوعات أحالها التّكرارُ إلى مسلمات وثوابت. وليس أدلّ على قدرة سعيد (وقلّة من نظرائه) على قلقلة النّمط المعرفي الاستشراقي من أنّ المجلّات الأميركيّة الأكثر انتشاراً مثل **التّايم** و**النّيوزويك** باتت تصدر وعلى أغلفتها عناوين مثل «الأمبراطوريّة تردّ». وقد قدّم سعيد، أيّاً كان رأينا في منهجياته وأدواته المعرفيّة، أهمَّ الرّدود العربيّة على الاستشراق وأخطرَها وأشملها. وقد ردّ سعيد بـ «لا» نافية حادّة محتدمة في المساحة الأوسع من كتاب **الاستشراق**؛ ثمّ بـ «لا»، و«نعم» في كتبه اللاّحقة المكمّلة **تغطية الإسلام**، و**مسألة فلسطين** و**لوم الضحايا**، وأخيراً لا آخراً في **الثّقافة والإمبرياليّة**، حيث يركّز نقده على الثّقافة والتّغطية الإعلاميّة للآخر في الولايات المتحدة. وسعيد يردّ بلغة المستعمِر واستناداً إلى مراجعه ومناهجه ومخزونه الثّقافي الثّري وأدواته المعرفيّة النّقديّة الفاعلة، وهذا ما جعل ردّه مؤثّراً ومختلفاً عن النّقد القوموي الشّوفيني أو الدّيني الانفعالي الّذي يطغى على كتابات الّذين لم يتمكّنوا من لغة المستعمِر وثقافته كما يتمكّن سعيد. ولعلّ هذه الملاحظة تؤكّد المؤكّد، وهو أنّ معرفة الآخر الثّقافي ضرورةٌ لمعرفة الذّات؛ ولا ننسى أنّ وجود الاستشراق، في الأصل، وخلال قرن من الزّمن على الأقل ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ كان مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته[١٤٦] وأنّ وجود الاستشراق في حدّ ذاته كان دليل وصاية فكريّة[١٤٧]، بما نعنيه كلمة وصاية من قصور الموصى عليه وعيَه.

• سعيد يقدّم في **الثّقافة والإمبرياليّة** بشكل خاصّ جردةً بأهمّ مرجعياته، وهي تتضمن أسماء كتاب ونقّاد غربيّين يساريّين قدّموا المادة المعرفيّة والخماتر النّقديّة الّتي فعّلت نقده الإنسانوي للغرب، وأسندت دفاعهُ عن المقهورين، وأثبتت مشروعيّة حقّهم في تمثيل أنفسهم. لكنّ سعيداً لا يذهب في السّماحة إلى حدّ تعطيل الذّاكرة وإعطاء أوروبّا صكّ براءة بحجّة تقول «كان لأوروبّا الفضل في نقد سياساتها الإمبرياليّة». لقد تمثّل سعيد هذا النّقد الّذي يشير إليه هشام جعيط، وأفاد من توظيفه، كما ذكرنا، (بل إنّه يأخذ عن باحثين كبار أمثال نورمان دانيال وكيرنان الكثير من الاستنتاجات والخلاصات النّظريّة) لكنّه أكّد في الوقت عينه تهميش المؤسّسة السّياسيّة الأوروبويّة، والأميركيّة بشكل خاصّ، لهذا التّيار التّحرري النّقدي المعترض. ولاشكّ أنّ منهج فوكو الّذي يشدّد على الفعل السّحري تقريباً للكلمات إنما يستمدّ قوّته وسعة انتشاره في الوسط الأكاديمي الأميركي خصوصا والغربي بشكل عام من واقع طغيان الصّورة والكلمة على الوعي الجمعي في مجتمع يتميّز بضعف الصّراع الطّبقي.

واعتقادي هو أنّ معاناة سعيد لضغوط هذا الإعلام الأميركي الرّازح تحت ثقل المؤسّسة السّياسيّة الإمبرياليّة هي الّتي جعلت من فوكو سيّد مرجعياته ومصدر إرباكاته. كما أنّ خيار النّسبويّة النيتشويّة ـ الفوكويّة الّذي احتكم سعيد إليه في أبحاثه هو من إملاء التّربيّة الغربيّة الأميركيّة الّتي «يتعزّز فيها هذا المذهب»، كما يلاحظ فوكوياما في كتابه الأخير **نهاية التّاريخ والإنسان الأخير**، مدلّلاً على ذلك بما تختاره المجلاّتُ الأميركيّة الأكثر انتشاراً مثل الـ Time من مقالات تعتبرها «الأفضل»؛ عِلْماً بأنّ النّسبويّة تعلّم: «أنّ فكرة الأفضل عبارةٌ عن وهم لكونها طريقةً من الطّرق الّتي يبدو فيها الذّاتيُّ موضوعيّاً» (تُرجم الكتاب عن المعهد الثّقافي للإنماء عام ١٩٩٢. راجع ص ٢٨٤، ٢٨٥). وخطورة هذه النّسبويّة أنّها ليست سلاحاً يمكن استخدامُهُ ضدّ المستشرقين حصراً، وهم الذين نقلوا الذاتيَّ في صورة الموضوعي؛ وإنّما ضدَّ كلّ فكر وكلّ قيمة وكلّ ثقافة، بما في ذلك قيم الحريّة والتّسامح والحياة التكافليّة والرّوح الجمعي وهي القيم والعلائق الّتي يثمّنها سعيد.

والحقيقة هي أنّ النّزعة الإنسانيّة الشّموليّة إلى العالميّة، فيما يتعدّى خصوصيات الهويّات، يدركها الالتباسُ هي الأخرى لتخالفها في الأساس مع نسق فوكو البنيوي المتأثّر بنيتشه.

---

(١٤٥) إشارة إلى رواية الطّيب صالح **موسم الهجرة إلى الشّمال**، وفيها يقول البطل «حتتكم غازياً في عقر داركم»

(١٤٦) هشام جعيط، **أوروبّا والإسلام**، دار الحقيقة، ط ، ١٩٨٠، ص ٦٨.

(١٤٧) المرجع نفسه

ذلك أنّ فوكو يبقى حاضرا في نصّ **الثّقافة والإمبرياليّة** يملي على سعيد ما يؤكّد سلطان الماضي، زمناً ووعياً على مجرى الوعي ومجرى الزّمان. إنّ سعيداً يعيد علينا في كتابه الأخير موضوعته الرئيسية المفضلة «الأمم نفسها هي حكايات»، Nations themselves are narrations) ويوقفنا من جديد أمام مأساة الوعي المستلَب بفعل حكايات هي «إيهامات نسينا أنّها كذلك» كما يقول نيتشه. وهذا يستدعي إلى الذّاكرة ما لاحظه صادق جلال العظم من تضخيم سعيد لكثافة الحاجب اللّغوي على بصر الباحث وبصيرته، وإشارته إلى نزعة سعيد المثاليّة الّتي تقدّم الفكر على الواقع، ونسبيته الذّاتية الّتي تجعله يشكّك في إمكانيّة الوصول إلى الحقيقة الموضوعيّة في حقول العلوم الإنسانيّة، وهي مقدّمات نظريّة تهدّد مشروعه للحوار المفتوح بين الحضارات.

إنّ سعيداً يبقى في كلّ ما كتب مصراً على تقديم الصّور والتصوّرات المنسوجة من كلمات على المصالح والوقائع الماديّة الصّلبة. فهو يذكّر في **الاستشراق** مثلاً بـ «أنّ البنية الشّعوريّة الغربيّة لا تسوّغ مشاريعَ الهيمنة المعاصرة وحسب وإنّما تحرّكها وتطلقها كذلك». وهذه الموضوعة تُستعاد وإن في صيغة أقلّ حدة في **الثّقافة والإمبرياليّة**: «إنّ الإمبرياليّة والكولونياليّة لا تقتصران على كونهما أعمالَ مراكمة واستملاك؛ وإنّما تستندان، بل وربّما تنبعثان بفعل تشكّلات إيديولوجيّة مؤثّرة تشتمل على أفكار مفادها أنّ هناك مناطق وشعوباً تتطلّب بل تستجدي الهيمنة»(١٤٨). وذلك ينطبق على الإسلام وبلاد المسلمين أيضاً. «إنّ معرفة الغرب عن الإسلام قد تأتّت لا من الهيمنة والمجابهة وحسب، وإنّما أيضاً من النّفور الثّقافي»(١٤٩).

ولا يمكن أن ينكر أحد وجودَ مثل هذه الأفكار وما قد تطلقه من حوافز ومحرّضات على المغامرة الإمبرياليّة. لكنّ هذه التشكّلات الإيديولوجيّة لم تكن لتُتَرْجَم إلى ممارسات كولونياليّة وإمبرياليّة لولا توافر شرطها الضروري ومقدّمتها السببيّة المائلة في المصلحة الاقتصاديّة الغربيّة وضعف الشّرق العسكري الّذي يجعل تحقيق هذه المصالح أمراً ممكناً وقليلَ الكلفة. ومن المفيد لسعيد أن يتذكّر، وهو الّذي يذكّرنا مشكوراً بأنّ «النّظام الاقتصادي لا يحيا بالخبز وحده، وإنّما بالأفكار والرّؤى وأحلام اليقظة» ما قاله مثاله المفضّل فرانتز فانون انطلاقاً من معايشته الحميمة للتجارب التّحرريّة الإفريقيّة وللتجربة الجزائريّة بشكل أخصّ. يقول فانون:

> **إنّ الحكّام الكولونياليّين الّذين طالما تحدّثوا عن الأهداف الحضاريّة العالية لدولهم، وطالما أنكروا مصادرات الأراضي واستغلال العمّال وبؤسَ الشّعوب سرعان ما أُجبروا على إسقاط الأقنعة حين حان وقتُ انسحابهم من الأراضي (المستعمرة) فقد كانت المصالحُ الاقتصاديّة هي أُولى المسائل الّتي وضعت على الطّاولة(..) وأمّا المسائل الحضاريّة: الدّين، الأعمال الثّقافيّة، فلم تعد موضع**
>
> بحث لقد حان وقتُ الأمور الحدّيّة، ولم يعد هناك بدّ من أن يدار الظهرُ للترّهات إنّ مواقف كهذه فتحت أعين الرّجال المناضلين في العالم(١٥٠)

وقد كشف تشومسكي الأساسَ الاقتصادي التّحتي للدّيمقوقراطيّة الأميركيّة، ديموقراطيّة المسموح والممنوع، حيث لاحظ: «مسموح لك أن تنتقد الكونغرس والرّئيس لكنّه ليس مسموحاً لك أن تقول إن نظام الشّركات هو في صميم ذلك كلّه»(١٥١)

إنّ انهيار أنظمة الحزب الواحد في الاتحاد السّوفياتي ودول شرق أوروبّا يؤكّد، فيما يؤكّد، عجزَ الإيديولوجيا الماركسيّة ـ على رفْعتها الإنسانيّة ومهابتها ـ عن أن تشكّل رافعةً للاستلابات الاقتصاديّة والسّياسيّة الّتي فرضتها أجهزةُ الدّولة الّتي صادرتْ، لا حقَّ المنتجين في صُنع القرار السّياسي فحسب، بل أيضاً حقَّ المنتجين في المشاركة في قرار التصرّف بفائض القيمة الإنتاجي، وغرَّبَتِ العاملَ عن نتاجه وعن السّلعة الّتي كان ينتجها بيده تحديداً، فأصبح العملُ في ظلّ الدّولة الكليانيّة لا يقلّ اغتراباً عنه في ظلّ الرّأسمالي الفرد. وبات المنتج يمحو ذاته بالعمل ليكتب مجدَ الدّولة القويّة الغنيّة الّتي راحت تتضخم بدل أن تتلاشى وتضمحل كما تحدّث ماركس، ذلك المغدورُ من أكثر من جحر والمجحود من أكثر من جهة.

---

(١٤٨) **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ١٠٤.

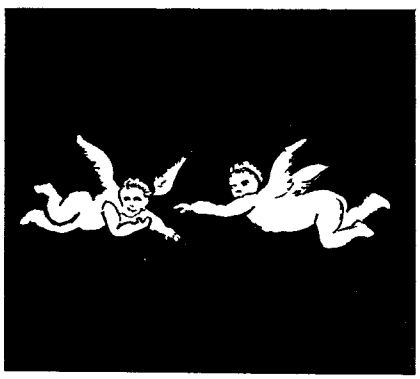
(١٤٩) **تغطية الإسلام**، ص ١٥٥

(١٥٠) فانون، Toward the African Revolution، ص ١٢١

(١٥١) تشومسكي مجلّة الآداب، عدد ٦، ١٩٩٣.

د. يوسف حلاوي

الأسطورة في الشّعر العربيّ المعاصر



دار الآداب