مهدي عامل

هل القلب للشرق والعقل للغرب؟

ماركس في استشراق إدوارد سعيد

الفارابي
الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين
دائرة التثقيف المركزي

http://www.pflp.ps

مهدي عامل

هل القلب للشرق والعقل للغرب؟

ماركس

في إستشراق إدوارد سعيد

دار الفارابي

الكتاب: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟
المؤلف: مهدي عامل
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb

الطبعة الأولى: 1985
الطبعة الثالثة: 2006
ISBN: 9953-71-125-9

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

أبتدىء هذه الكلمة بأن أوضح للقارىء غايتها:

في أربع صفحات فقط من كتابه «الاستشراق»(*)، الذي لا يزال يستثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه، يتحدث إدوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي، فيقول قولاً يستوقف. غايتي من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده، وقد انحصر بين الصفحة 170 والصفحة 173 من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من 366 صفحة.

(*) «الاستشراق»، وضعه بالانكليزية إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

ـ 1 ـ فكر الأمة أم فكر الطبقة السائدة؟

نقرأ في النص السعيدي ما يلي: «... **كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة)**». (ص 170).

أبدأ بهذه الجملة من النص لأضع القارىء في إطار المقولة الأساسية التي تحكم فكر المؤلف في كتابه، على امتداد صفحاته كلها. فالشرق الذي يجري عليه الكلام في كلام الاستشراق ليس الشرق نفسه، بل هو «شرق» ينتجه الفكر الاستشراقي على صورته، «ملائماً للثقافة السائدة الطاغية». والثقافة هذه هي، في الغرب، الثقافة البورجوازية المسيطرة. لكن النص السعيدي لا يحدد طابعها الطبقي التاريخي، بل يكتفي بالقول عنها إنها ثقافة الغرب، أو الثقافة الأوروبية الغربية. وهي «السائدة الطاغية» من حيث هي هذه الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة

البورجوازية المسيطرة. بانتفاء طابعها الطبقي التاريخي في تحديدها السعيدي هذا، تنتفي إمكانية وجود نقيضها نفسه، فتكتسب، بهذا الانتفاء، طابعاً شمولياً تحتل به كامل الفضاء الثقافي. وهذا ما تطمح إليه، من موقع وجودها المسيطر. إنها تطمح إلى إلغاء كل ما ليس هي، وإلى الظهور مظهر الثقافة الواحدة بالمطلق. لكن بين وجودها التاريخي الفعلي كثقافة بورجوازية مسيطرة، أي كثقافة الطبقة المسيطرة، وبين الشكل الذي تطمح إلى الوجود فيه من حيث هي الثقافة بالمطلق، أو من حيث هي ثقافة الأمة بكاملها، ثمة فارق هو الذي يزيله من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبقي المسيطر، حتى لو كان ينظر فيه بعين ناقدة. وهو الذي يؤكده من ينظر في التاريخ من موقع الفكر النقيض، في حركة الصراع والتناقض بين الاثنين. من هنا أتت الضرورة في أن يكون الفكر الناظر في التاريخ فكراً مادياً، حتى يتمكن من أن يكون علمياً. أما الفكر الذي يستوي عنده ظاهر الشيء والشيء نفسه، فيلغي التناقض والصراع في تاريخ الفكر بين الأفكار، ويأخذ بواحدية الثقافة، إذ يرى في الثقافة المسيطرة، أو «السائدة الطاغية»، الثقافة كلها، ولا يترك لنقيضها إمكان وجود، فهو فكر أقل ما يقال فيه إنه مثالي، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى لو حاول أن يكون ضده.

بمثل هذا الفكر يرى إدوارد سعيد ـ كما يبدو لي ـ إلى ماركس وعلاقته بالفكر الاستشراقي. يقول مباشرة بعد النص السابق: «**بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات وعلى**

حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق الغرب. فقد ميّز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشرنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحوّل مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات...» (ص 170).

لنقف قليلاً عند هذا النص، قبل أن نقرأ نص ماركس الذي ناقشه إدوارد سعيد.

ثمة شراكة لا متساوية بين الشرق والغرب هي التي يقيمها الفكر الاستشراقي بينهما، لا يفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا أن كل فكر غربي هو، في علاقته بالشرق، فكر استشراقي، لأنه ينظر في الشرق بعين هذا الفكر. ولأن الشرق هذا هو شرق الاستشراق، لا الشرق نفسه. فالعلاقة بين الشرق والغرب هي، إذن، في الفكر الغربي، محكومة بمنطق الفكر الاستشراقي، لا يفلت من هذا الفكر

فكر، حتى لو كان فكر ماركس. هذا ما يؤكده النص السابق بوضوح، **كمبدأ عام** يصح على ماركس كما يصح على غيره. فالقضية ليست قضية هذا المفكر الفرد أو ذاك. إنها، في أساسها، قضية مبدئية. فالفكر السائد في أمة هو فكر هذه الأمة، به يفكر الأفراد جميعاً. كالفكر الاستشراقي السائد في الغرب، به يفكر الباحثون الغربيون جميعاً، إذ «**ليس في وسع أي باحث (...) أن يقاوم ضغوط أمته، ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه**» (ص 273).

هذا هو القانون العام الذي يصوغه إدوارد سعيد للفكر، على قاعدة إلغاء الطابع الطبقي التاريخي للأفكار، وبالتالي، على قاعدة إلغاء حركة الصراع والتناقض بينها. فالحقل الفكري في مجتمع ما هو، عنده، حقل الفكر السائد وحده، وبنية هذا الحقل بنية بسيطة تنحصر في بنية هذا الفكر، إذ لا وجود لغيره. ليست بنية هذا الحقل، كما هي في واقعها المادي التاريخي الاجتماعي، بنية معقدة من مجموعة بنى فكرية متناقضة متصارعة في حركة تاريخية موحّدة بحركة الصراعات الطبقية الاجتماعية. إنها، بالعكس، عنده، بنية واحدية هي، بالضبط، بنية فكر الطبقة المسيطرة، يضعها كأنها بنية فكر الأمة. بمثل هذا الطرح الذي بإمكان القارىء أن يتلمس بعضاً من ملامحه في ما نسميه، في لغتنا السياسية الدارجة، «**الفكر القومي**»، تنقلب علاقة التناقض الداخلي في حقل الصراع الطبقي الايديولوجي بين البنى الفكرية المتصارعة، علاقة تناقض خارجي بين فكر الأمة وفكر

الفرد. لكن الفرد ليس في وسعه أن يقاوم بفكره فكر أمته السائد. إذن، ينتصر، في النهاية، هذا، ويخضع له ذاك، لأن القانون العام الذي يحكم تاريخ الفكر يقضي بذلك. إنه قانون سيادة الفكر القومي، لا يخرج عليه فرد، إلّا «بين حين وحين»، في حالات **استثنائية** هي، إن وجدت، تأكيد لسيادته أكثر منها إلغاء لها. فالاستثناء يؤكد القاعدة، من حيث هو، بالضبط، خروج عليها. والاستثناء هذا، في حقل الفكر، ليس، في الحقيقة، سوى فكر هو نقيض الفكر السائد، أي المسيطر. ولئن سأل سائل: لماذا يكون الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة هو القاعدة، ونقيضه هو الاستثناء؟ فالجواب هو أن ذلك القانون أو المبدأ العام الذي صاغه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة هو السبب، والمنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل نفسه.

ـ 2 ـ العقل بين منطق التماثل ومنطق التناقض

بحسب هذا المنطق، لا يقوم عقل إلا بالتماثل وعلى قاعدته. أما التناقض، فله، في الفكر، موقع الاستثناء من القاعدة، لأنه من خارج دائرة العقل، أي لا عقل له. لا يتعقلن التناقض في حقل هذا المنطق إلا بإلغائه، وفي هذا إفقار للمعرفة، بإفلات الواقع منها. بل حتى لو اجتهد منطق التماثل هذا في إيجاد قاعدة للاستثناء، غير القاعدة التي هو منها الاستثناء، لكان في الاجتهاد أيضاً إلغاء للتناقض، إذ تبقى العلاقة بين القاعدتين علاقة خارجية يحكمها منطق التماثل نفسه. لا يتعقلن التناقض بمثل هذا المنطق، بل بمنطق التناقض وحده الذي هو، في الفكر، منطق الفكر المادي. فإذا نظر الفكر في التناقض المادي بعين منطق التماثل، انتفى التناقض هذا، واحتار الفكر في أمر الواقع، موضوعه، كيف يتأوّله.

في مثل هذه الحيرة يقع النص السعيدي الذي قرأنا: كيف يتأول ماركس وعلاقته بالشرق وبالفكر الاستشراقي؟ هل هو

استثناء من قاعدة هذا الفكر، أم هو من هذا الفكر نفسه؟ الحيرة بادية في أول النص. فلنقرأه ثانية: «بين حين وحين يعثر المرء على استثناءات...». عند هذا الحد من النص، يظن القارىء أن ماركس هو استثناء من قاعدة الفكر الاستشراقي ومن المبدأ العام الذي يحكمه. أو قل إن النص، في أوله، يميل إلى هذا الظن، الذي كان يميل إليه: «... وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميّز ماركس...». يقع النص، أو قل للدقة، يقع الفكر الذي يحكم هذا النص في حيرة من أمره: هل ماركس هو استثناء من هذه «الشراكة»؟ أم هو شكل منها «معقد، متشابك، شيّق»؟ وتتأكد الحيرة بوضوح في تتمة النص، حين يتكلم المؤلف على «صعوبة التوفيق»، في النص الماركسي، بين استنكار عذابات الشرقيين وبين الضرورة التاريخية.

ويتساءل القارىء: لماذا هذه الحيرة؟ وما هو سببها؟ هل هي نتيجة للنص الماركسي؟ هل لها في هذا النص ما يبرر وجودها؟ هل لها فيه أساس موضوعي؟ أي، بتعبير آخر، هل يقع ماركس أسير الفكر الاستشراقي حيناً، بينما ايفلت منه، أو على الأقل يحاول الإفلات منه حيناً آخر، بحيث يحتار الناقد في أمر فكره، كما احتار مؤلف «الاستشراق» في أول نصه؟ هذا ما يؤكده المؤلف في النص الذي قرأنا، وفي تتمته التي سنقرأ بعد حين. لكن ماذا لو كان الأمر غير ذلك، وكان ماركس بريئاً مما يُنسب

إليه من تردد، إن لم نقل من صراع، في فكره، بين الخضوع والاستكانة لبنية الفكر الاستشراقي، وبين التمرد عليها ومحاولة الإفلات منها، لكن دون جدوى؟ ماذا لو كانت تلك الحيرة وليدة منطق الفكر الذي به يقرأ سعيد نص ماركس، فيتأوله بحسب هذا المنطق الذي هو، بالضبط، المنطق **الشكلي**، أي منطق التماثل؟ والمنطق هذا لا يقبل بالتناقض المادي ولا يقدر على عقله؛ فالأشياء عنده، كالأفكار، تترتب بحسب الصيغة التالية وحدها: إما.. و... إما. لهذا يقع هذا المنطق الشكلي من الفكر ـ وهو هو المنطق التجريبي ـ في حيرة، بل في مأزق، كلما اصطدم، في الفكر أم في الواقع، بتناقض مادي: كيف يعقل التناقض وهو الرافض له؟ كيف يعقله، وليس فيه ـ أعني في ذلك المنطق ـ ما يسمح بعقله؟ يقاربه مقاربة تلغيه، من حيث هي مقاربة شكلية محكومة بصيغة «إمّا وإمّا». وهي صيغة لا علاقة لمنطق التناقض بها. هكذا يقع الفكر المحكوم بمنطق التماثل في مأزق يُسقطه على الفكر المحكوم بمنطق التناقض، فينسب إليه ما ليس فيه من **توفيق** بين طرفي تناقض يقيمه بين المشاعر الانسانية والضرورة التاريخية، بينما التناقض الفعلي في النص هو القائم في حركة الصراع المادية بين جمود البنية الاجتماعية التقليدية ومقاومتها التغيير، وبين الضرورة التاريخية لتغييرها. وما هذه الحركة سوى الحركة الديالكتيكية التاريخية. ولا توفيق بين طرفي التناقض، بل وحدة تناقضية بينهما هي وحدة صراع.

هذا ما قام به إدوارد سعيد في قراءته النص الماركسي. لقد قرأه في ضوء منطق من الفكر تتعدد أشكاله، وهو واحد فيها جميعاً. إنه منطق التماثل، به يقوم الفكر القومي، أو ما يسمى كذلك، وبه يقوم الفكر التجريبي والوضعي. ظهر الأول في ذلك المبدأ العام الذي وضعه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة، وبه تأول نص ماركس، فأتى الفكر الماركسي، بضرورة هذا المبدأ القومي، خاضعاً للفكر السائد في الغرب ـ أي للفكر البورجوازي ـ متماثلاً به، مندرجاً في بنيته، برغم كونه مختلفاً عنه، بل نقيضه الطبقي المباشر. ولا غرابة في هذا الأمر، فالقاعدة تسري على الجميع، طوعاً أو قسراً. فإن شذّ واحد، قام التأويل بتطويعه، حتى يبقى المبدأ سليماً ضد كل اختلاف، أو اعوجاج.

بحسب هذا المبدأ، لا بد، من أن يكون فكر ماركس، في نظرته للشرق، فكراً استشراقياً (أي بورجوازياً)، حتى لو لم يكن كذلك. ولا بد أيضاً، بحسب المبدأ نفسه، من أن يقوم تأويل نصه بمهمة إثبات التهمة على نصه، من حيث هي، بالضبط، مهمة إثبات صحة المبدأ وسلامة القاعدة. من هنا أتت الحيرة في تأويل النص السعيدي، أي من مقاومة النص الماركسي لهذا التأويل. وهنا يظهر دور الفكر التجريبي، أو الوضعي، في قراءة الفكر الدياليكتيكي في النص الماركسي قراءة تشدّه في اتجاه الفكر الاستشراقي. إنها مهمة صعبة التحقيق، بل قل إنها مهمة مستحيلة. كأنك تحاول أن تثبت أن بنية الفكر الماركسي ترتسم

في بنية الفكر البورجوازي المسيطر، وأن البنيتين واحدة في بنية الفكر الغربي، من حيث هو هو الفكر القومي في الفكر الاستشراقي. كأنك، بتعبير آخر، على صعيد التجريد المفهومي، تحاول أن تثبت أن النقيضين في التناقض واحد، وأن كلاً من طرفي التناقض متماثل بالآخر، فهذا هو ذاك، وذاك هذا، وأن العلاقة بينهما هي علاقة تماثل، لا علاقة اختلاف، وأن وحدتهما ليست وحدة تناقضية صراعية، فالعقل يرفض التناقض، لأن التناقض، في الفكر أو في الواقع، ليس بأمر عقلي.

هذا، بالضبط، هو العقل الوضعي. وهذا، بالضبط، هو العقل من موقع فكر الطبقة البورجوازية المسيطرة. مثل هذا العقل يرفض الاختلاف ولا يطيقه، ويرفض، بالطبع، التناقض وحركته الدياليكتيكية. فإذا قرأ نصاً، كالنص الماركسي مثلاً، وقع، بالفعل، في مشكلة يصعب عليه حلها: كيف **التوفيق** بين طرفي التناقض، بحيث يزول الاختلاف بينهما؟ لكن الاختلاف مادي، كالتناقض بينهما. وفي هذا مأزق الفكر الوضعي. فالحل الذي يبحث عنه هذا الفكر حل مستحيل، لأنه يكون بإلغاء التناقض، ولا يمكن إلغاء التناقض، لأنه مادي. ويكون الحل بالتوفيق بين طرفيه، ولا توفيق ممكناً بينهما ـ إلّا بالوهم، والوهم هذا طبقي ـ، بل صراع في حركة دياليكتيكية. والحل يكون بردّ منطق التناقض في الفكر الدياليكتيكي الى منطق التماثل في الفكر الوضعي، وتذويب الأول في الآخر، كأن هذا هو الأوحد. لكن بين الاثنين صراعاً هو في الفكر، لأنه في

الواقع المادي نفسه، وهو أيضاً صراع طبقي بين مواقع طبقية متناقضة في الفكر وفي الواقع.

أما إذا انتقلنا من صعيد التجريد المفهومي الى صعيد النص الذي بين أيدينا، وجدنا أن مأزق الفكر الوضعي في النص السعيدي يظهر على الوجه التالي: في تأويله النص الماركسي، يحشر مؤلف «الاستشراق» ماركس في الصيغة الشكلية التي ذكرنا: إما أن يكون ماركس استثناء من قاعدة الفكر الاستشراقي، وإما أن يكون محكوماً، في فكره، بهذه القاعدة. وفي النص ما يشير، بحسب المؤلف، إلى الحالتين. لكن التأويل يرى صعوبة في التوفيق بينهما. إنه يحاول التوفيق، في أول الأمر، لكنه يكتشف، في النهاية، أن القاعدة أقوى من الاستثناء، وأن المبدأ العام في ضرورة انضواء الأفراد والأفكار جميعاً تحت راية الفكر القومي الواحد، أو فكر الأمة، هو الصحيح بالمطلق، وأن الفكر في الغرب هو هو الفكر الغربي، واحد في بنيته، لا فرق فيه بين فكر بورجوازي مسيطر أو فكر ثوري بروليتاري، كما يدعي منطق التناقض في الفكر المادي، وأن بنيته هي هي بنية الفكر المسيطر.

ـ 3 ـ القلب للشرق والعقل للغرب

مفيد للقارىء، في هذا المجال، أن يرى بأيّ من الأفكار يتحدد الفكر الماركسي كاستثناء من القاعدة، وبأي منها ينضوي تحت لوائها. إذا راجعنا النص السعيدي، وجدنا أن ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشراقي ويخرج عليها باستنكاره عذابات الشرقيين، بينما يعود إليها صاغراً في كلامه على الضرورة التاريخية لتحولات المجتمعات الشرقية. وهذا تأويل يستوقف حقاً، لا لأنه يسيء فهم ماركس وحسب، بل لأنه يكشف عن بنية الفكر الذي به يتأول إدوارد سعيد النص الماركسي. من جهة الشعور، العاطفة، الإحساس، أي بكلمة، من جهة **القلب** يخرج ماركس، بحسب هذا المؤلف، على بنية الفكر الاستشراقي، لكنه يعود، من جهة العقل، فيندرج فيها. كأنه في صراع بين القلب والعقل. كأن القلب للشرق، والعقل للغرب، فإن نطق القلب وسكت العقل، انهزم الفكر الاستشراقي. لكن ما إن ينطق العقل حتى ينتصر هذا الفكر في

انتصار الفكر الماركسي للضرورة التاريخية. بين ما يسميه إدوارد سعيد، في نصه اللاحق، «التعاطف الإنساني»، وبين التحليل العلمي الموضوعي للضرورة التاريخية، ثمة تناقض يصعب التوفيق بين طرفيه: فإما هذا، وإما ذاك. إما أن ينحاز الفكر الى الأول، فينحاز إلى الشرق ضد الاستشراق. وإما أن ينحاز الى الآخر، فينحاز إلى الاستشراق، أي إلى الغرب، ضد الشرق. كأن كل مقاربة علمية أو عقلية للشرق محكومة بضرورة الوقوع في منطق الاستشراق، أي في منطق الفكر الغربي. كأن هذا الفكر هو فكر عقلي، من حيث هو، بالضبط، فكر غربي. والمقاربة الوحيدة التي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة **روحية** للشرق تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل ـ إذ كل عقل هو، بضرورته، غربي ـ، أي من موقع «**الالتزام بالقوى الحيوية التي تنفح الثقافة الشرقية**»، ومن موقع «**توحّد الهوية**» بها. هنا يكمن، مثلاً، بحسب المؤلف، «**إسهام ماسينيون الأعظم**»، (ص 268)، في مجال الدراسات الشرقية، في مقاربة للشرق تقوم على «**حدس فردي ذي أبعاد روحية**»، هي التي تفرَّدَ بها ماسينيون، دون سائر المستشرقين جميعاً، فتوحّد بها، في روحه، مع روح الشرق، فأمكن له أن يتجاوز بها بنية الفكر الاستشراقي، أو أن يخترق أحياناً حدود هذه البنية. نقول «أحياناً»، حتى لا نظلم المؤلف ونقوّله ما لم يقل. فهو، برغم إعجابه الحار بقدرة ماسينيون الروحية على الالتزام، في بحثه، «**بالقوى الحيوية**»

للشرق، يرى أن «**أفكار [ماسينيون] عن الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية**». لكنه لا يحدد لنا، في هذا النص على الأقل، الاتجاه الذي بقيت فيه هذه الأفكار كذلك. وهذا هو النص بكامله، نثبته، مع أن في إثباته بعض التكرار: «**ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي، غير أنه، على ذلك، يكرر الأفكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون ـ لكن علينا أن نقرّ باحتمال أن (عمليات) التشذيب والتصفية، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية**» (ص 273).

يبتدىء النص بوضع مبدأ عام للفكر القومي هو الذي رأينا سابقاً. يصح هذا المبدأ على ماسينيون، كما يصح على ماركس. ولئن جمعنا هذين الاسمين هنا، فلأنهما الاستثناءان الممكنان الوحيدان اللذان يُشار اليهما في كتاب «الاستشراق»، ولأن كلاً منهما مأخوذ كمثال يضيء الآخر، في إضاءة الاثنين

لمنهج المعالجة في هذا الكتاب، ولمنطق الفكر الذي يحكمه. ونقد هذا المنطق من الفكر هو، بالضبط، موضوع النقد في نقد التأويل السعيدي، أو القراءة السعيدية للنص الماركسي. لا يُستثنى من مبدأ هذا الفكر القومي واحد، حتى لو كان ماسينيون، أو حتى لو كان ماركس. هذا ما يؤكده النص. لكن النص يستدرك نفسه، ويفتح للاستثناء نافذة الممكن، فيقرّ، على الصعيد المجرد البحت، باحتمال واحد هو احتمال وجود عبقرية فردية، هي وحدها قادرة على الخروج على مبدأ يحكم فكر الأمة بأسرها. لكن هذا الاحتمال لا يحكمه منطق يقضي بضرورة وجوده، فهو عرضة للصدفة، أو للاعتباط. إنه، بتعبير آخر، خارج دائرة العقل، لا يجد تفسيره في مبدأ عقلي، كالعبقرية الفردية، فهي لا تتحدد بذاتها إلّا كخروج على عقل الأمة الذي هو هو العقل. كأني بمؤلف «الاستشراق» يستعيد، ضمنياً، في هذا المنحى من فكره، مقولة سادت في الفكر السائد ـ أعني المسيطر ـ في القرن التاسع عشر، هي التي تستبدل **التناقض** الذي له، في العلاقة الاجتماعية، **طابع طبقي**، سواء في حقل الفكر أم السياسة أم الاقتصاد، بتناقض آخر له **طابع فردي**، من حيث هو قائم فيها بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والأمة، أو بين الفرد والدولة. فالتناقض الاجتماعي ليس قائماً، بطرفيه، بين الفرد والأمة إلا في مثل هذا الفكر الذي يستعيده الفكر القومي. وفي حقل هذا الفكر، إذا اقتصر الكلام عليه، لا يمكن لحركة هذا التناقض أن تأخذ مجرى آخر

غير الذي يحدده لها الطرف ـ الأمة، دون الطرف ـ الفرد. معنى هذا أن فكر الأمة له في هذا التناقض سيطرة دائمة. وطبيعة هذا التناقض هي التي تؤمن له مثل هذه السيطرة. وحركته هي حركة تأبيد لها، حتى في تحقق ذلك الاحتمال، في خروج فكر الفرد عليها، بل قل برغم هذا التحقق. في تناقض يقوم، في الفكر وغير الفكر، بين الفرد والأمة، محكومٌ هو الفرد بالانسحاق في الأمة، حتى لو شذّ عنها. أما الأمة، فباقية دوماً في استمرارية، كأنها مطلق يتجدد، أو في مطلق كأنه جوهر يتكرر. وما التاريخ، في حركة هذا التناقض، سوى حركة تتأكد فيها الأمة ضد خروج الفرد عليها. كأن التاريخ ليس التاريخ، في كون الغرب هو الغرب، منذ ما قبل اليونان حتى اليوم. أو كأنه ضد التاريخ نفسه، في أن فكر الأمة، مثلاً، لا يعرف جديداً، ولا يحتمله، فكل جديد هو من فرد، وليس في وسع أي فرد، حتى لو كانت له عبقرية ماسينيون أو عبقرية ماركس، «أن يقاوم ضغوط أمته» ـ والضغوط هذه، كما نفهم من سياق النص السعيدي، ليست فكرية وحسب، بل هي أيضاً سياسية وغير سياسية ـ أو أن يخرج على بنية فكرها السائد. بل إنه ليس في وسعه أن يخرج على بنية الفكر الذي يعمل في سياقه، عليه. إذن، بحسب هذا المبدأ القومي الذي سنتبين، لاحقاً، مصادره، كل تغيير في داخل الفكر يندرج في بنيته القائمة ويحافظ عليها. فهو، إذن، ليس بتغيير. إنه الشكل الذي فيه تتجدّد هذه البنية من الفكر، فتتأبّد. والتغيير من خارجه له،

بالضرورة، طابع فردي، لأن لهذا الفكر طابعاً قومياً، من حيث هو فكر الأمة السائد. وفكر الفرد، بحسب مبدأ الفكر القومي، ليس بقادر على تغيير هذا الفكر، حتى لو خرج عليه. فلو فعل هذا، ظل محكوماً به، في خروجه عليه.

هذا ما حاول إدوارد سعيد إثباته في معالجة استثناءين من الفكر الاستشراقي: ماسينيون وماركس. من جهة القلب يخرج الاثنان على فكر أمتهما، لكن من جهة العقل يعودان إليه. يتوحّد الأول بروح الشرق، في مقاربته الشرق مقاربة روحية تمكنه من الإفلات من البنية التقليدية للفكر الاستشراقي. لكنه، في أحد اتجاهات أفكاره عن الشرق، يعود فيسقط في بنية هذا الفكر. هذا ما يؤكده المؤلف في قوله، مثلاً: «... **ما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم.** (لم نجد هذه الجملة في النص الفرنسي). **وبالفعل، ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودية منهج ماسينيون، تبرز الثنائية الضدية «الشرق والغرب» بطريقة غريبة جداً**». (ص 272).

في هذا النص يحدد لنا إدوارد سعيد، بوضوح، الاتجاه الذي بقيت فيه أفكار ماسينيون عن الشرق تقليدية واستشراقية. في مجال الحداثة، وبالتحديد، في مجال السياسة بقيت هذه الأفكار كذلك؛ فتأكدت، بهذا، استحالة خروج الفرد على فكر أمته، واستحالة مقاومة ضغوطها السياسية. لكن هذا القول يتضمن

قولاً آخر أشد خطورة، هو أن تلك الأفكار ليست في مجال التراث القديم ما هي في مجال الحداثة. لئن كانت في هذا المجال استشراقية، فهي، بالعكس، في ذاك، ملائمة للشرق، ناطقة به، وهو ناطق فيها. فالمقاربة الروحية للشرق هي المقاربة الوحيدة التي هي في توحّد مع موضوعها. وهنا يحق لنا التساؤل: أليس في هذا القول تأكيد لمقولة الفكر الاستشراقي التقليدي نفسه التي تميز بين روحانية الشرق ومادية الغرب؟ أليس في هذا القول ما يدل على أن النص السعيدي لم ينجح في الإفلات من منطق الفكر الاستشراقي، بل ظل، في نقده له، أسيره؟.

ـ 4 ـ ماركس في تأويله السعيدي

أما ماركس، فلقد كان حظه من النقد السعيدي أسوأ بكثير من حظ ماسينيون. فهو لم يحظ بشيء من الإطراء الذي حظي به هذا الأخير. وما بدا في كتبه عن الشرق أنه استثناء من القاعدة وخروج على الفكر الاستشراقي ليس في حقيقته، كذلك. هذا ما يؤكده إدوارد سعيد بثقة كبرى لا يرقي إليها شك، ويثبت في كتابه، تأييداً لها، نصاً واحداً لماركس يستخرج منه كامل أحكامه، بقراءة خاصة يحكمها منطق الفكر الذي يحكم فكره ـ أعني سعيد ـ في نقده الاستشراق وبنية فكره. فليسمح لنا القارىء، إذن، بإثبات هذا النص، كما ورد، بكامله، حتى يتسنى لنا أن نناقش قراءته السعيدية.

يقول ماركس: «**الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى، تُفَكُّ وينحلُّ تنظيمها الى وحداتها (الأولية) وتُقْذَف إلى لجج من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من**

الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى، كانت دائماً ولا تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلة منه أداة التطيّر المستسلمة دون مقاومة، ومستعبدة إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدة إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلترا، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترا ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة.

وإذن، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بتعجب مع غوته:

«أينبغي إذن لهذا التعذيب أن يعذبنا.

ما دام يهبنا متعة أعظم؟

أولم تُفتَرَسْ أرواح لا تحصى دون قيد عبر حكم تيمورلنك»؟.

يتألف هذا النص من ثلاث فقرات. يعرض ماركس في

الأولى والثانية منها رأيه في العلاقة التاريخية بين الاستعمار الانكليزي والهند، وفي آثارها في بنية المجتمع الهندي. ويؤيد، في الفقرة الثالثة، هذا الرأي باقتباس من شعر غوته. منطق القراءة السليمة يقضي بوضع هذا الاقتباس في سياقه، وبالنظر في معناه في ضوء ما سبق من قول، أي بالتحديد، في ضوء مضمون الفقرتين الأوليين، فالمضمون هذا هو الذي يحكم معنى الاقتباس، وليس العكس.

ماذا يقول ماركس في نصه؟ لو طرح القارىء على نفسه هذا السؤال الذي نطرحه بدورنا على مؤلف «الاستشراق»، لكان عليه أن يبحث عن الجواب في نص ماركس لا في شعر غوته. ومن الخطأ قلب هذه العلاقة بين النص والاقتباس، لأن في هذا تشويهاً للاثنين معاً. وهذا ما يقوم به إدوارد سعيد. بل هو، في تأويله النص الماركسي، يُسقط منه فقرتيه الأوليين، ولا يستبقي من الفقرة الثالثة سوى أبيات غوته التي يقتطعها من سياقها في فكر ماركس، ليضعها في سياق فكره الذي به تكتسب معنى آخر غير الذي لها في سياقها، فيستقيم التأويل بتغييب ماركس في غوته، ويكتفي المتأول بقراءة شعر هذا لفهم ذاك.

ونعود إلى النص الأصلي فنرى، باختصار، أن الكلام يجري في فقرتيه الأوليين على **حركة دياليكتيكية موضوعية هي الحركة التاريخية المادية** لتفكك «التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي» في الهند، ـ بفعل الاستعمار الانكليزي وتوسع الرأسمالية. والكلام يجري، بالطبع، من موقع إدانة هذا

الاستعمار الذي يثير «الاشمئزاز في المشاعر الانسانية». لكنه ليس كلاماً **وصفياً**. أو قل إنه لا ينحصر في وصف الآثار المدمّرة لذاك الاستعمار، ولا في وصف هذه المشاعر. بل أهم ما فيه أنه يطرح سؤالاً يحدده، بوضوح، على الوجه التالي: «**هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا**»؟. فالقضية الأساسية في نص ماركس هي، إذن، قضية الثورة وضرورتها، كشرط لتحرير الانسان في آسيا.

ولئن قرأنا الفقرة الأولى من هذا النص بشيء من هدوء العقل، لرأينا أن ما يقف عائقاً في وجه هذا التحرير هو، بالضبط، تلك «المجتمعات القروية الرعوية» التي «كانت دائماً ولا تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي...»، وهي التي تكبح «الطاقات الحيوية التاريخية كلها». هذا يعني أن ضرورة التاريخ تقضي بتقويض هذه المجتمعات حتى يتحرر التاريخ، فيتحرر الانسان بتحريره. ولا سبيل للتاريخ وللانسان فيه إلى الإفلات من هذه الضرورة التي هي، في التاريخ، ضرورة الثورة نفسها. من هذا الموقع الذي هو موقع نظر السيرورة الموضوعية للتاريخ في ضرورتها، لا من موقع نظر **أخلاقي** أو «**إنساني**»، ينظر ماركس في حركة تقويض المجتمعات الآسيوية وتفكيكها، وفي العلاقة بين هذه الحركة والاستعمار الانكليزي، فيرى في انكلترا «الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة». وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أنَّ الترجمة العربية للعبارة

الأخيرة من هذا النص ليست دقيقة. فالنص الانكليزي الأصلي لا يتكلم على «**إنجاز الثورة**»، بل، حرفياً، على «الإتيان» بها، أو كما ورد في الترجمة الفرنسية، على «استثارتها». ولولا تشويه النص الماركسي في تأويله السعيدي لما أشرنا الى هذا، لكن الترجمة العربية غير الدقيقة لتلك العبارة تصب في هذا التأويل. فبين استثارة الثورة وإنجازها فارق كبير هو القائم بين حركة مادية، أي موضوعية، للتاريخ، تؤسس للجديد في تدميرها القديم نفسه، وبين حركة **قاصدة** تظهر في الوعي المثالي للتاريخ، بفعل إلغاء التناقض المادي فيه، كأنها حركة «إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة للحياة»، كما في التأويل السعيدي (ص 171). ثمة فارق كبير، إذن، بين أن تكون انكلترا، كما هي في النص الماركسي، «أداة غير واعية للتاريخ»، في حركة موضوعية يجري فيها التاريخ بحسب منطقه المادي الدياليكتيكي، ومن خارج الوعي والإرادة الانسانيين، بل ضدهما، وبين أن تكون، كما هي في هذا التأويل، سيدة التاريخ، في حركة قاصدة يجري فيها التاريخ بحسب منطقها الايديولوجي الذي هو منطق الوعي الاستشراقي، أي الاستعماري. والفارق هذا هو القائم بين نظرتين للتاريخ: الأولى مادية، والثانية مثالية، بل ذاتية. ولا يصح تأويل النص الماركسي بحسب هذه النظرة الأخيرة، كما يفعل إدوارد سعيد. لا سيما أن الفقرة الثالثة نفسها من النص التي يستشهد فيها ماركس بشعر غوته تؤكد، بوضوح، أن «**في منظور التاريخ**» يجري الكلام، وفيه تندرج أبيات غوته. فالتأويل

السعيدي لا يكتفي بإسقاط الفقرتين الأوليين من النص، بل إنه يسقط أيضاً من الفقرة الأخيرة هذه العبارة: «في منظور التاريخ»، التي بها يتحدد معنى النص بكامله، وبها يتحدد معنى أبيات غوته.

والآن، ماذا يقول التأويل؟ لنِرَ ذلك عن كثب. يقول:

«والاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصوّر ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية أيضاً: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص. وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن إنسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظا بشكل جلي. لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

[إن على انكلترا أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية ـ إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا].

وتشكل فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة للحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها مميزة فعلاً. فهي تفرض علينا

أن نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدْفَع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه. وهي تفرض علينا، ثانياً، أن نتساءل أين ضاع التعاطف الإنساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية»؟. (ص 171).

ـ 5 ـ محاكمة أخلاقية

عن قصد أثبتنا النص الماركسي بكامله، ونثبت أيضاً عن قصد هذا الجزء من تأويله السعيدي. كامل التأويل يستند إلى ذلك النص وحده، ولن يجد القارىء في كتاب «الاستشراق» نصاً آخر لماركس يدعم هذا التأويل. أبمثل هذه الخفة يكون النقد؟ نتساءل، ونشهد للمؤلف بجرأة قد لا نحسده عليها. لن نجابهه بنصوص أخرى لم يستند إليها، بل بقراءة النص نفسه الذي اعتمده. فليضع القارىء، إذن، النص الأصلي في مقارنة مع نص التأويل، وليحكم بنفسه. لو فعل هذا لوجد أن ما هو في النص الأصلي نظرة مادية للتاريخ، تنوضع فيها الأحداث والعلاقات بينها في منظور **التاريخ** وحركته الموضوعية، لا في **منظور الذات الانسانية**، ينقلب في نص التأويل نظرية «في العذاب الذي ينتج المتعة». يبتدىء التأويل بتشويه جذري، لا للنص وحده، بل لبناء الفكر الماركسي بكامله، بإلغاء **الأساس المادي** الذي يقوم عليه بناء هذا الفكر **في جديده الثوري**، ضد الفكر السابق عليه. أن يذهب التأويل في التشويه حتى هذا

الحد، أمر يستوقف حتى من ليس يعرف من الماركسية سوى ألفها وبائها. وألفها أن للتاريخ حركة مادية تحكمها قوانين موضوعية هي التي تحدد فيه ضرورة التغيير الثوري. فالتاريخ لا يأتمر بإرادة الذات الانسانية، بل هي التي تأتمر به. لكن التأويل لا يعترف لهذا الفكر بجديده. وربما كان يجهل، أو يتجاهل، هذا الجديد الذي به يقوم هذا الفكر ضد كل فكر مثالي ميتافيزيقي يرى في الثورة مشروعاً مسيحياً رومانسياً لخلاص الذات الانسانية.

قديمة هي الفكرة التي تردّ ماركس إلى مصادر مسيحية، وتردُّ الثورة، في مفهومها الماركسي، إلى مثل هذا المشروع. قديمة وبالية. وما أظن أحداً من الباحثين الجدّيين يقبل، اليوم، باستعادتها. فلماذا يقدم عليها مؤلف «الاستشراق» بشهية ويتبناها كاملة، مع أن لها من العمر عمر الايديولوجية البورجوازية الامبريالية وعمر أزمتها المتجددة، في صراعها ضد الفكر الثوري العلمي؟ سؤال نطرحه على المؤلف ونجد عناصر من الإجابة عنه في ما سبق من نقد، وعناصر أخرى لاحقاً. لكن ما نود الإشارة إليه الآن هو أن التأويل السعيدي لا يقتصر على «تصور ماركس للشرق» وحده، بل يطال النظرية الماركسية في كامل بنائها. فبإلغائه الطابع المادي لهذه النظرية، إنما هو يلغي جديدها الثوري ويلغي، بالتالي، تناقضها التناحري مع الفكر البورجوازي المسيطر، فيتم له ـ أعني التأويل ـ حينئذ إدراجها في البناء النظري لهذا الفكر، كعنصر من عناصره، ويتم له، بتكرار منطلقه

المعرفي الضمني، إثبات أن فكر الفرد، حتى لو كان فكر ماركس، عاجز عن الخروج على الفكر المسيطر الذي هو هو فكر الأمة السائد. فللفكر هذا وحده كامل الفضاء النظري، لا يوجد فكر آخر غيره، فإن وجد، فمنطق الفكر القومي الذي يحكم منطق التأويل السعيدي يقضي بضرورة وجوده في هذا الفضاء، كعنصر من عناصره، مهما حاول الخروج عليه. هكذا تفقد الثورة، بقدرة هذا التأويل ومنطقه، ضرورتها التاريخية، وتنقلب مجرد مشروع رومانسي شائع في أدبيات الفكر السائد، هو مشروع مسيحي لخلاص النفس البشرية، عبر عذابات هي مطهر ضروري لانتاج المتعة.

أما تحليلات ماركس الاقتصادية، فهي، في منظور هذا التأويل الذاتي اللاغي للتاريخ ولحركته المادية، «ملائمة تماماً» لمثل هذا المشروع. فهو السيد، تخدمه تحليلات تؤكد، بتلاؤمها معه، هيمنة الفكر السائد. فالفكر هذا، بتعبير آخر، هو الحاضر في تلك التحليلات الاقتصادية، ولا حضور فيها لفكر آخر هو الفكر المادي النقيض. وكيف يكون لمثل هذا الفكر حضور، بل كيف يمكن أن يكون مرئياً في النص الذي هو فيه، وقد انطلق التأويل من مبدأ أن الفكر إما أن يكون موجوداً كله في فكر الأمة السائد، وإما لا يكون له وجود. ولقد احتجب الفكر النقيض عن فكر التأويل، فلم يرَ التأويل في النص سوى فكر هو الذي أسقطه عليه، فكان الرابح في التأويل «الرؤيا الرومانسية الاستشراقية»، والنص منها براء. وبرغم هذا

الانتصار، ظل التأويل في حيرة من نص يستعصي عليه. كيف التوفيق بين هيمنة هي في النص، بحسب التأويل، «للرؤيا الرومانسية الاستشراقية»، أي للفكر البورجوازي المسيطر، وبين «إنسانية ماركس وتعاطفه مع البشر»؟ ما يقف نقيضاً في الطرف الآخر من علاقة التناقض بين هذا الطرف والفكر المسيطر، ليس **فكراً نقيضاً** لهذا الفكر، ولا يمكن له أن يكون كذلك؛ بل هو «التعاطف الانساني»، أو ما يسميه التأويل السعيدي، في مكان آخر، «تجارب انسانية شخصية»، أو «المشاعر الشخصية» (ص 173)، التي هي عاجزة عن التجسد، أو التكون في **فكر نقيض**، فإن هي حاولت، وقعت، حكماً، في فضاء الفكر المسيطر الذي هو، للتأويل، الفكر كله، من حيث هو، عنده، فكر الأمة السائد. لا تناقض في الفكر إذن. إما أن يكون الفكر هذا الفكر السائد، وإما لا يكون. لذا، كانت علاقة التناقض في النص الماركسي، كما يراها فيه التأويل السعيدي، **علاقة أخلاقية** بين فكر هو في النص فكر الاستشراق نفسه، وبين مشاعر إنسانية عاجزة عن أن تقاوم طغيان فكر الأمة في فكر الفرد. هكذا يخرج التأويل من حيرته: يحكم على النص بأنه **عديم الأخلاق**، ففيه «ضاع التعاطف الانساني (...)، تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية».

من زاوية **الأخلاق** ينظر المؤلف في الاستشراق ويدينه. ومن زاوية الأخلاق أيضاً ينظر في الاستعمار ويدينه. ويظن أن التحرر من فكر الاستشراق ومن فكر الاستعمار ـ إن لم نقل من

الاستعمار نفسه ومن الامبريالية ـ يكون **بموقف أخلاقي** هو **تغليب للقلب على العقل**. **فالعقل** للغرب وحده. أما القلب، فللشرق. ولا توفيق بين الاثنين، فإما هذا، وإما ذاك. هنا يتضح المأخذ الأساسي للمؤلف على ماركس: لقد حاول ماركس أن يوفق، في موقفه من الشرق، بين القلب، (في استنكاره عذابات الشرقيين)، وبين العقل (في قوله بالضرورة التاريخية لتحولات المجتمع الآسيوي)، فباءت محاولته بالفشل، وانتهى به الأمر أخيراً إلى تغليب العقل على القلب، فانحاز إلى الغرب في انحيازه إلى العقل، وانضوى فكره تحت لواء فكر الاستشراق.

خطأ التأويل متعدد الأوجه، مترابطها. إنه يكمن في أن التأويل يحاكم النص الماركسي **محاكمة أخلاقية**. ويكمن أيضاً في أنه يُسقط عليه منطقاً ليس منطقه، بل هو منطق فكر التأويل نفسه الذي يستبدل **التناقض المادي** في حركة التاريخ الموضوعية **بتناقض شكلي** في صيغة: إما... وإما. ويكمن كذلك في إحلاله **التناقض الذاتي** بين القلب والعقل محل **التناقض الطبقي** في العقل نفسه، بين شكل منه هو الخاص بالفكر البورجوازي المسيطر، وشكل آخر هو نقيض هذا الشكل المسيطر، وهو الخاص بالفكر البروليتاري الثوري. ولعلّ هذا الخطأ هو الأكبر، برغم كونه نتيجة لإلغاء ذلك التناقض المادي، باستبداله بتناقض شكلي هو الذي فيه، وبه، تنقلب قضية الاستعمار واستشراقه قضية أخلاقية تجد حلها في إدانة أخلاقية للاستعمار واستشراقه، ليس لها في **منظور التاريخ** وحركته المادية، فاعلية تذكر.

لكن القضية، في هذا المنظور، ليست قضية أخلاقية، وحلها ليس، بالتالي، **حلاً أخلاقياً**. إنها، في النص الماركسي، **قضية الثورة الاجتماعية في ضرورتها التاريخية**. هذا ما يؤكده ماركس، مباشرة بعد إدانته الاستعمار الانكليزي وآثاره المدمرة، إذ يقول، مستدركاً: «**لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا**»؟. هذا ما يدفعنا إلى القول إن التأويل السعيدي ليس، في حقيقته النهائية، تأويلاً للنص الماركسي، بقدر ما هو إلغاء له، بإحلال نص آخر محله يُظهره كأنه تأويل لنص ماركس. لقد استبدل المؤلف **السؤال المادي التاريخي**الذي يطرحه ماركس، **بسؤال أخلاقي** يرفضه هذا في نصه، ويرفض أن يكون هو «السؤال الحق». وتأوّل المؤلف النص بحسب منطق السؤال المرفوض، فجاء التأويل نصاً محكوماً بهذا المنطق، لا بمنطق الفكر في نص ماركس، فكان ما كان من تشويه ليس أفظعه أن تستحيل، مثلاً، فكرة «**إفناء المجتمع الآسيوي وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا**»، كما هي واردة بالحرف الواحد في النص الأصلي، فكرة أخرى مغايرة لها تماماً هي، في نص التأويل، «**فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة الحياة**». الفكرة الأولى يحكمها منطق **الفكر المادي في** مفهوم الحركة الموضوعية للتاريخ. أما الثانية، فيحكمها منطق **الفكر الديني** في مفهوم الخلاص. وإذا تابعنا المقارنة بين الاثنتين، وجدنا أن عبارة «إفناء المجتمع الآسيوي»

في الأولى التي تتضمن فعل التدمير الملازم لحركة التاريخ، هي بإزاء عبارة «آسيا فاقدة للحياة» في الثانية، والتي تدل على موت قائم لا علاقة لحركة التاريخ به، وليس نتيجة لها. أما عبارة «إرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا» ـ المقصود بالمجتمع الغربي هو، بالضبط، المجتمع **الرأسمالي** ـ والتي تؤكد بدورها على حركة التاريخ الموضوعية، فهي، في الأولى، بإزاء عبارة «إعادة الحياة» في الثانية، التي يغيب فيها كل أثر لحركة التاريخ هذه، ويظهر فيها، بالعكس، أثر الفعل الديني في يوم القيامة.

ما الذي قاد صاحب «الاستشراق» إلى هذا التأويل الذي يستحيل فيه الفكر المادي فكراً دينياً به ينظر ماركس في الشرق، فينزلق إلى الفكر الاستشراقي ويقع فيه؟ هذا هو السؤال الذي لا بد من طرحه، ولا بد لنا من محاولة الإجابة عنه. فليس كافياً للنقد أن نؤكد خطأ التأويل، بمقارنته بالنص الأصلي. وهذا ما نظن أننا بيّناه. عن قصد، لم ندحض التأويل بمجابهته بنصوص أخرى لماركس لم يستند إليها التأويل، مع أنه يطال، كما سبق القول، كامل البناء النظري للفكر الماركسي، ولا يقتصر على وجه منه، هو الذي له علاقة بالشرق. لقد اكتفينا بقراءة النص الوحيد الذي استند إليه صاحب «الاستشراق» في تأويله، فأتت قراءتنا له مختلفة عن قراءته له. والاختلاف راجع إلى أننا قرأناه ـ ونزعم هذا ـ في ضوء منطق الفكر الذي هو فكره المادي، بينما قرأه المتأول في ضوء منطق آخر من الفكر هو الذي يقضي النقد بكشفه.

ـ 6 ـ في منطق التأويل

لذا نعيد طرح السؤال الذي طرحنا سابقاً، ولا نخشى التكرار: أي فكر هو الذي يحكم التأويل؟ بل أي فكر هو الذي يحكم البحث كله في كتاب «الاستشراق»؟ في الإجابة عن هذا السؤال إجابة عن السؤال الأول. فالذي قاد التأويل إلى تشويه النص الماركسي وفكره هو، بالضبط، الفكر الذي يستضيء به التأويل وينطلق منه. ولقد ميّزنا هذا الفكر، في وجه منه، بأنه الفكر القومي. أو قل، للدقة، إننا تعرّفنا هذا الوجه الشائع منه في أدبيات الفكر البورجوازي المسيطر في العالم العربي نفسه. لكن البعض قد يتحفظ على هذا القول، وله الحق في ذلك. فمراجع الفكر السعيدي، في نقده الاستشراق، كلها مراجع غربية. إذن لا بد من تصحيح الحكم عليه، أو تدقيقه، حتى يكون للنقد أساس متين. نقول هذا ولا ننفي قولنا السابق، بل نجتهد في أن يكون مقنعاً، ونجتهد أيضاً في تلمّس ملامح الفكر الذي يقوم عليه بناء الفكر السعيدي. لهذا نسمح لنفسنا بإيراد هذا النص الطويل لصاحب «الاستشراق» حتى تكون مناقشتنا مبنية على نصه، لا على أفكار مسبقة نُسقطها عليه.

يقول صاحب النص، مباشرة بعد النص الأخير الذي أثبتنا له: «**ويعيدنا الأمر مباشرة إلى إدراك أن المستشرقين مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الإنسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة (...) وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلة إيضاح للنظرية، بالنسبة إليه، أكثر سهولة من استخدام هويات وجودية بشرية**» (ص 171 ـ 172). نقف مؤقتاً عند هذا الحد من النص لنلفت نظر القارىء، إلى أن المؤلف يؤكد فكرته إياها، بحسب مبدأ الفكر الذي يحكم فكره، أن ماركس ليس بمستثنى من قاعدة الفكر الاستشراقي، وأن فكره يندرج فيه، لا يشذّ عنه. هذا ما رأيناه سابقاً. لكن ما نريد أن نشير إليه شيء آخر، هو أن المؤلف يقيم تعارضاً، أو تناقضاً، بين ما يسميه «المعطيات الجمعية الكبيرة» أو «العموميات المجرّدة»، وبين ما يسمّيه «هويات وجودية بشرية»، ويأخذ على ماركس تفضيله النظر في الأولى، بدلاً من النظر في الثانية، فيستحيل الشرق عنده مجرد «**وسيلة لإيضاح النظرية**». فهو، إذن، ينظر بعين الغرب العقلية، لا بعين الشرق القلبية. ذلك أن التناقض الذي يقيمه المؤلف بين ذينك الطرفين هو وجه آخر من التناقض الذي يراه قائماً بين الجمع، أو الأمة، وبين الفرد، وهو أيضاً تكرار للتناقض بين العقل والقلب، أو بين الفكر والعاطفة. من جهة الفرد، القلب، العاطفة؛ من جهة «الهويات الوجودية البشرية» و «المشاعر الشخصية»، يكون الخروج على

العقل، فالعقل واحد. إنه السائد، لا نقيض له. ويكون، بهذا الخروج وحده، الخروج على الاستشراق. مأخذ المؤلف على ماركس أنه ذاب، كفرد، في الجمع أو الأمة، فطغى فيه العقل على القلب، فكان العقل فيه استشراقياً.

أما نحن، فنرى أن المؤلف ينزلق بفكره إلى مواقع **معادية للعقل**، يقوده إليها فكر يبدو عقلانياً، بل مسرفاً في العقلانية ـ كما سنرى لاحقاً ـ هو، في نهاية الأمر، فكر يرفض العقل، من حيث هو لا يقبل من العقل سوى بشكل منه هو الشكل المسيطر، ولا يقرّ بوجود عقل سوى في هذا الشكل المسيطر منه الذي يرى فيه العقل بالمطلق، فلا يبقى من نقيض ممكن له سوى فرد، إمّا أن يقبل بالعقل، فينهزم، وإما أن يرفضه، فينهزم أيضاً. ويسوده في الحالتين، فكر الأمة السائد. ونرى أيضاً أن المؤلف يخطىء، من هذا الموقع الذي ينزلق إليه، أو الذي هو موقع فكره، حين يرى في أدوات الفكر الضرورية لانتاج المعرفة، التي هي المفاهيم النظرية نفسها، «عموميات مجردة» يتوق إلى استبدالها بـ «هويات وجودية بشرية». كأني به يطمح إلى نزع سلاح الفكر في معركة العلم التاريخي بخاصة، أي في معركة استنباط الأدوات النظرية القادرة على اكتشاف القوانين التاريخية وصياغتها العلمية. وهذا أمر ليس بغريب على فكر ينكر الوجود المادي لمثل هذه القوانين التي تحكم، في أشكال متميزة مختلفة، مجرى الحركة التاريخية، سواء في الشرق أم في الغرب. لعله فكر تجريبي. وهو كذلك في نفيه الطابع المادي

لهذه الحركة. بل هو كذلك في نفيه الطابع الكوني لتلك القوانين، وفي ما يقود إليه هذا النفي من وهم بأن النظرية العلمية ترى إلى التاريخ بعين الغرب، فترى إلى الشرق بعين الاستشراق، بينما لا يصح النظر في الشرق إلا بعين الشرق وحده، فله نظريته، وللغرب نظريته. ويخطىء المؤلف مرة أخرى حين تقوده منطلقاته الفكرية إياها إلى اتهام ماركس بالوقوع في فخ الفكر الاستشراقي، في قوله بالضرورة التاريخية وبالعقل التاريخي.

ليس الخطأ في الاتهام نفسه، فعلى الصعيد المجرد، أي من حيث المبدأ العام، من الممكن جداً أن نرى، في هذا النص أم ذاك من نصوص ماركس، انزلاقاً إلى مواقع الفكر البورجوازي المسيطر، حول قضية نظرية أو تاريخية أو سياسية ما، لا حول الشرق فقط. فمنطق الفكر المادي في النظر في ما يطلق عليه اسم تاريخ الأفكار، لا يرفض مسبقاً، وبشكل قبلي، مثل هذه الإمكانية في انزلاق فكر ما، كالفكر المادي، في وجه من وجوهه، أو في جانب من جوانبه، أو حول قضية معينة، إلى مواقع الفكر المثالي النقيض؛ أو بالعكس، في انزلاق هذا إلى مواقع ذاك، في حركة التناقض والصراع بينهما. ذلك أن التناقض والصراع بين الاثنين إنما هو قائم في الفكر الواحد نفسه الذي يتميز بكونه مادياً، بغلبة الفكر المادي فيه على النزعة المثالية، أو على عناصر مثالية قد تكون فيه، وهو في صراع ضدها، أو يتميز، بالعكس، بكونه مثالياً، بغلبة الفكر المثالي

فيه، في صراعه ضد العناصر المادية من الفكر النقيض. معنى هذا أن التناقض داخلي بين الفكرين، وليس تناقضاً خارجياً، في صفاء كل من الاثنين لذاته صفاء كلياً. نقول هذا ولا نحكم على علاقة ماركس بالشرق، سلباً أو إيجاباً، إلا بما تقوله نصوصه. لكن النص الوحيد الذي يستند إليه صاحب «الاستشراق» في تأويله، يقول قولاً مناقضاً لتأويله. هذا ما بيّناه سابقاً. لذا ننتظر من المؤلف نصوصاً أخرى لماركس قد تدعم تأويله. فإن هو أثبتها، كان لنا، حينئذ، نقاش آخر معه.

ليس مستحيلاً، إذن، أن يكون ماركس قد قال في الشرق قولاً يذكرنا بالفكر الاستشراقي. قد يكون هذا الأمر صحيحاً، وقد لا يكون. ليس هذا هو السؤال. لا نريد الدفاع عن أحد، ولا نريد تبرير أحد. ليس هذا مجال الخطأ في التأويل السعيدي. الخطأ هو في أن المؤلف قد ردّ ذلك الانزلاق الذي رآه في فكر ماركس، إلى **مقولة الضرورة التاريخية** في هذا الفكر. فحتى لو كان اتهام ماركس بالانزلاق إلى مواقع الفكر الاستشراقي صحيحاً ـ وهو ليس بصحيح ـ فمن الخطأ الفادح تفسيره بهذه المقولة العقلانية. ماذا يعني هذا التفسير؟ وأي آثار تتولد عنه؟ إنه يعني، ببساطة، أن العقل واحد في الغرب، وأنه العقل المسيطر. هذا ما رأيناه سابقاً في مبدأ سيادة الفكر القومي، لكن هذا يستدعي طرح سؤال هو التالي: ما هو أساس وحدانية هذا العقل؟ أو ما هو الإطار الذي تتحدد فيه هذه الوحدانية؟ ذلك أن الأفكار تختلف من فرد إلى آخر في وحدة انتمائها إلى فكر الأمة السائد. هذا ما بيّنه المؤلف في كتابه،

في مثال الفكر الاستشراقي الذي هو عنده، واحد في بنيته الأساسية، برغم اختلاف التفاصيل منه والألوان، بين مستشرق وآخر. فوحدانية هذا الفكر لا تظهر لذاتها، ولا تتحدّد في ذاتها، إلا في إطار **العلاقة** التي تربط هذا الفكر بما هو، بالنسبة إليه، الآخر، أي الشرق. هكذا يتعرّف الفكر ذاته، في سيادته التي هي نفسها وحدانيته، من حيث هو فكر الأمة: **يتعرف ذاته في علاقته بالآخر**، وفي نفيه الآخر الذي هو، للغرب، الشرق.

هل أفلت صاحب «الاستشراق»، في نقده الفكر الاستشراقي، من ثنائية الشرق والغرب التي يقيمها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات والآخر؟ ما نظنه أفلت منها، بل لقد جاء، بالعكس، نقده الاستشراق محكوماً بها، وقام على تربة الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتفى بقلب تلك الثنائية، فأكدها، فصار فيها الشرق هو الذات، والغرب هو الآخر. هذا ما يضيء لنا سبب الإعجاب الشديد للمؤلف بأعمال جاك بيرك وبمنهجه، فثنائية الذات والآخر هي، بالضبط، التي تحكم هذا المنهج. ليس بنقدٍ هذا النقد الذي يستعيد منطق الفكر الاستشراقي نفسه، في تحديد العلاقة بين الغرب والشرق كعلاقة ذات بآخر. فسواء أكان الاستشراق واقفاً على قائمتيه، أو مقلوباً على قاعدته، فإن المنطق منه واحد لا يتغير. (راجع مقالة صادق جلال العظم الهامة، بعنوان: «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، في العدد الثالث من مجلة «الحياة الجديدة». شباط 1981. يسعدني أن ألتقي مع الكاتب في نقاط كثيرة من مقالته). إنه منطق هذه

العلاقة. وما نظن أن **العلاقة الامبريالية** بين الغرب **الرأسمالي** ـ وليس الغرب بالمطلق ـ ومجتمعات **ما قبل الرأسمالية** في الشرق ـ وليس الشرق بالمطلق ـ يمكن لها أن تُختزل في هذه العلاقة المثالية الذاتية بين الذات والآخر. إنها أكثر تعقيداً بكثير، بل إنها غير هذه تماماً. وليست هذه الكلمة مجالاً صالحاً لتحليلها. لذا نكتفي بالقول إن منطق الفكر المادي التاريخي، هو، وحده، المسلّح بالأدوات النظرية القادرة على تحليلها في تطورها التاريخي، أي في ماضيها وحاضرها وصيرورتها. لكن حين ينطلق نقد الاستشراق من مواقع الاستشراق نفسه، ومن قاعدته النظرية ـ أو بالأحرى الأيديولوجية ـ، فيرى في الفكر المادي التاريخي فكراً لا يختلف، في الجوهر، عن الفكر البورجوازي المسيطر، بل يرى فيه مثيلاً له، من حيث أن الجوهر منهما واحد، هو هو الفكر **الغربي**، يعجز النقد حينئذ عن فهم تلك العلاقة الامبريالية، ويعجز، تالياً، عن فهم جوهر الاختلاف بين هذين الفكرين، وعن فهم علاقة **التناقض الطبقي** بينهما. هذا ما قاد المؤلف إلى تفسير ما ظنه انزلاقاً في الفكر الماركسي إلى مواقع الفكر الاستشراقي، وبالتالي، إلى مواقع الفكر البورجوازي المسيطر، بردّ هذا الانزلاق المزعوم إلى مقولة العقلانية التاريخية، فغاب عنه أن هذه العقلانية التي هي المادية التاريخية نفسها، هي ما يميز الفكر الماركسي، في جديده النظري الثوري، من الفكر البورجوازي، نقيضه الطبقي، الذي ينفي، بالضبط، عقلانية التاريخ وطابعها المادي، ويجد مصلحة

والبورجوازي، لا يصح إلا عليه. أما الشرق، فلا يصح عليه إلا فكر هو فكره، من حيث هو فكر الذات، لا فكر الآخر. لذا، يكفي أن تثبت، بتأويلٍ مُعَيَّن للفكر الماركسي، في نص واحد من نصوصه، أن هذا الفكر غربي، حتى يكتمل لك البرهان على دحضه **بالجملة**، دون الدخول في تفاصيله، أو في مفاصله، من حيث هو فكر لا يصلح للشرق، لأنه فكر الآخر. ويكفي أن تستبدل عبارة «الشرق» الشائعة من القرن التاسع عشر، بعبارة «**العالم الثالث**» الشائعة في القرن العشرين، حتى يكتمل لك البرهان، بجملة عارضة خاطفة واحدة، على أن ما يصح من قول على علاقة الشرق بالغرب في القرن التاسع عشر، يصح عليها أيضاً في القرن العشرين ونهاياته. إذن، لا يتغير شيء من واقع العلاقة، في ماضيها الاستشراقي، بين الفكر الماركسي وبلدان الشرق، أو في حاضرها الراهن، بين هذا الفكر نفسه وبلدان «العالم الثالث»، أي بعبارة أوضح بلدان حركات التحرر الوطني. فالفكر هذا واحد في هذه العلاقة، لأنه فكر غربي، والعلاقة بين الشرق والغرب واحدة في ماضيها الذي يعود به إدوارد سعيد حتى إلى أيام اليونان والفرس، وفي حاضرها، لم تتغير بينهما، لأنها علاقة ذات بآخر. هكذا يقفز الحكم على الفكر الماركسي في تأويله السعيدي، من الجزء إلى الكل، من الفكر في نص واحد إلى الفكر بكامله، من موقف محدد من قضية محددة إلى البناء النظري برمته، ويقفز أيضاً، هكذا، من الماضي إلى الحاضر، في تماثل الاثنين معاً من

خارج التاريخ. بهذه القفزة، ينقلب الماضي حاضراً، فيصير الحاضر هذا، لا الماضي، موضوع النقد في التأويل السعيدي للنص الماركسي، أي في نقد صاحب «الاستشراق» للفكر الماركسي.

دليلنا على هذا هو تلك الجملة العارضة الخاطفة الواحدة، التي تؤكد صحة ما نقول في أن موضوع النقد في نقد ذاك النص الماركسي الوحيد في كتاب إدوارد سعيد، ليس موقف ماركس من علاقة انكلترا بالهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل هو، بالضبط، الفكر الماركسي، من حيث هو فكر الانتقال التاريخي الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في علاقته ببلدان حركات التحرر الوطني السائرة، في نهايات القرن العشرين، في عملية هذا الانتقال. أما الجملة، فهي التي يتكلم فيها المؤلف، في نهاية كتابه، على «. . . **المفكرين الجذريين** [في عالمنا العربي. م. ع.] **الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية إلى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب**» (ص 322). ما يستوقف في هذه الجملة ليس، بالضرورة، الحكم التعسفي للمؤلف على «المفكرين الجذريين»، في عالمنا العربي وعلاقتهم بالفكر الماركسي، ولا حتى على نعت نظرة ماركس إلى «العالم الثالث» بالتسلطية. ما يستوقف حقاً، في سياق تحليلنا السابق، أمران: الأول هو عبارة «العالم الثالث» التي يستبدل بها المؤلف عبارة الشرق. والثاني هو قوله إنه ناقش، في مكان سابق من كتابه،

نظرة ماركس إلى «العالم الثالث». بالعبارة الأولى، يقفز المؤلف من الماضي إلى حاضرنا الراهن، كما سبق القول، وينقل موضوع وضع النقد والنص هذين معاً في إطارهما الفعلي الذي هو إطار الصراع الايديولوجي الدائر في مرحلتنا التاريخية الراهنة بين الفكر الثوري وتيارات الفكر البورجوازي المسيطر في أشكال شتى من الفكر، منها، بالضبط، هذا الشكل الذي راج في السنوات الأخيرة في عالمنا العربي، في كتابات عديدة متنوعة، والذي يستند إلى ثنائية الشرق والغرب، أو الذات والآخر، في وهم دحضه الفكر الماركسي.

أما بالعبارة الثانية، فيوهم المؤلف القارىء بأنه قد قام، بالفعل، بنقد علاقة النظرية الماركسية ببلدان حركات التحرر الوطني، وذلك في تأويله الخاص جداً لذاك النص الماركسي حول الهند. فالتأويل هذا هو هو، إذن، عنده، هذا النقد. إنه، بتعبير آخر، يوهم القارىء بأنه قام بنقاش لم يقم به فعلياً؛ فكان على القارىء أن يتقبل نتائج هذا النقاش الوهمي وخلاصاته كبداهات، أو مسلمات، هي منطلقات النقاش الذي لم يتم. هكذا يقوم التأويل بوظيفته الايديولوجية في الصراع الايديولوجي الراهن حول موقع النظرية الماركسية من حركة التحرر الوطني ودورها فيها، من حيث هي نظرية هذه الحركة، أو من حيث هي تطمح، في سيرورتها الثورية نفسها التي هي سيرورة تكوننها، إلى أن تكون وأن تصير نظرية هذه الحركة: إنه يحدد لهذا النقاش الممكن منطلقاته، فيلغي ضرورته، ما دامت

المنطلقات هي هي النتائج والخلاصات. لذا، وجب النظر في كتاب «الاستشراق»، لا سيما في ما يتضمنه من نقد للفكر الماركسي، من موقع حاضر الصراع الايديولوجي وموضوعه الراهن، لا من موقع الماضي. فالنقاش فيه لا يدور حول معرفة ما قاله ماركس، ذات يوم، في الهند أو في الشرق، وحول ما إذا كان هذا القول صحيحاً أو غير صحيح. النقاش لا يدور في مجال أكاديمي، أو في مجال التنقيب في نصوص متحفية. إنه يدور حول علمية النظرية الماركسية وقدرتها على التكونن، في قدرتها نفسها على التميز. قد لا تكون هذه النظرية قادرة على هذين الوجهين المترابطين في سيرورة إنتاجها العلمي التي هي هي، إن جاز التعبير، سيرورة إعادة انتاجها الموسعة. قد تكون قادرة على ذلك. فالمقياس في هذا أو ذاك، كالمقياس في سيرورة أي نظرية علمية، أو أي نظرية تدعي العلمية لنفسها، في شتى مجالات المعرفة، هو، في نهاية التحليل، قدرتها الفعلية على معانقة الواقع المادي في تعقده، وعلى معرفته. أما رفض النظرية لمجرد كونها غربية، فهو رفض لعلمية المعرفة، ينقاد إليه من ينزلق فكره إلى مواقع الفكر الاستشراقي.

ـ 7 ـ الفردي والعقل الجمعي

نعود إلى ما كنا فيه من محاول لتحديد منطق الفكر الذي يحكم فكر المؤلف في كتابه «الاستشراق»، فنورد له هذا النص:

لكن كون ماركس لا يزال قادراً على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو إلى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر الملصقات وتطغى، قبل أن يُفْرَزَ إلى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق. ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا ـ جمعية، (أي سابقة على الجمعية م. ع.)، سا ـ رسمية في آسيا ـ يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه ـ لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيب أشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف، أولاً، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده، وقد رافق ذلك تحديد متأنق مصقول، قال: هؤلاء الناس لا يقاسون ـ فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي

كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لَمْحٌ من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها على الاستشراق، مدعماً بتراث الخبرات «الشرقي» (ع. م. الديوان) الذي كان يُفترض أنه ملائم له. وانحلت مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراق أيضاً. وزُحزحت عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي. وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً إلى غوته، ليقف هناك في شرقه المُشَرْقَن الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس إلى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية، لكن بدا، إلى حد ما أيضاً، أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها إلى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق (. . .) وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها، أولاً، ثم تصادر وتغتصب، التزامات إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق، إلى أن تطرح نفسها عليك آلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية

إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سَرَيَانية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثرها على تجارب إنسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت لا تزال قائمة وقبل تلاشيها.

(. . .) وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفتُ حدوثها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثل هذان الباحثان استشراقاً كتبياً صرفاً، إذ أن أيّاً منهما لم يدّع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر ادّعى لنفسه الشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الإقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به (. . .) وبهذه الطريق، فإن الإقامة في الشرق، والثمرات البحثية لهذه الإقامة، تنصب في التراث الكتبي للمواقف النصّية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها (. . .).

وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق إلى تقريرات استشراقية رسمية». (ص 172 ـ 173).

لن نعتذر من القارىء عن إثبات هذا النص الطويل بكامله،

فضرورة البحث تقضي بذلك. ماذا يقول النص؟ ما هي القضية التي يعالج؟ إنه يحاول أن يجد تفسيراً **نظرياً** لما رأى فيه وقوعاً لفكر ماركس في بنية الفكر الاستشراقي. لم يكن هذا الوقوع أمراً عارضاً طارئاً. لو كان كذلك لأمكن تفسيره بعوامل حدثية عارضة لا تنال من البناء النظري للفكر الماركسي. لكنه ليس كذلك. بل هو محكوم بمنطق الضرورة. لذا وجب **إيجاد تفسير نظري** له. العلاقة عضوية بين **ضرورته** وتفسيره هذا، فضرورته ليست، في الحقيقة، سوى ضرورة النظرية التي بها يجري تفسيره في النص السعيدي. فما هي هذه النظرية؟ ما هو الفكر الذي تتضمنه؟ إنها نظرية العلاقة بين العقل الفردي واللغة المؤسسية الرسمية التي هي لغة جمعية، أو لغة الجمع. عقل الفرد، في هذه العلاقة ـ وهو، في المثال، عقل ماركس، في علاقته بآسيا ـ واقع بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن ينتصر **لفرديته، فينتفي كعقل**، في المشاعر، العواطف، الحواس، ويكون بهذا وحده قادراً على الاتصال، في آسيا، بمفردية سابقة على كل جمعية هي، بالضبط، فردية «هويات وجودية بشرية»؛ وإما أن ينتصر للعقل أي قل للمعرفة العقلية النظامية، فتنتفي حينئذ فرديته، وتنتفي بانتفائها، تلك الفردية السابقة على الجمعية، فتُلغي فيه المشاعر، العواطف، الحواس، ويقوم بينه وبين آسيا، موضوع معرفته، **عائقاً معرفياً** يمنعه من الاتصال بها، فيقع، بالتالي، في لغة العقل الجاهزة التي هي اللغة الجمعية، أي لغة الفكر الاستشراقي في بنيتها الرسمية.

يذكرنا هذا الطرح بهيكل الفكر الفرويدي في مقاربته البنية النفسية، لا لأن المفردات التي يعبئها إدوارد سعيد في هذا النص يستعيرها من قاموس اللغة الفرويدية وحسب، (كالرقيب والرقابة والإذعان والطرد والمطاردة والمصادرة إلخ...)، بل لأن مفهومه للعقل، من حيث هو العقل الجمعي، يحتل في بنائه النظري موقع ما فوق الأنا Sur moi في الهيكل النظري الفرويدي، ويحتل العقل الفردي في الأول موقع الأنا في الثاني، بينما تحتل المشاعر، العواطف، الحواس موقع الـ «هذا». هكذا يقع العقل الفردي في صراع بين الاستسلام لقمع العقل الذي له، بضرورة النظرية، طابع جمعي هو هو طابعه القمعي، وبين الرغبة في تحرر منه، له، بضرورة النظرية أيضاً، طابع فردي هو طابع التحرر، لا من عقل قمعي مسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة، أي بالتالي، من عقل هذه الطبقة المسيطرة، بل من العقل، بما هو العقل بالمطلق، في تماثل للعقل المسيطر به، هو الذي يظهر فيه هذا العقل كأنه العقل بالمطلق. ينتج عن هذا أن نظاماً ما من المعرفة ـ كالاستشراق، مثلاً، بما هو نظام معرفة بالشرق، أو كغيره ـ قائماً في بنائه اللغوي، حاكماً في عقله الجمعي، قامعاً في وجوده المؤسسي، لا يمكن إلّا أن يمارس على العقل الفردي رقابة صارخة هي رقابة كل نظام، بما هو نظام، على أي واحد من خارج النظام. فإما أن ينحني له الوافد هذا، فيدخل في نظام المعرفة وفي ملكوت سلطتها؛ وإمّا أن يتمرد عليه، فتطرده المعرفة، ويطرده العقل، فيبقى شريداً، هامشياً، بلا سلطان.

يصح هذا على علم الاستشراق كما يصح على غيره. يصح على كل نظام معرفي. يجيء الوافد بجديده، وجديده **فردي** من خارج العقل، أو من سابق عليه، فالعقل **جمعي** بضرورة العقل نفسه. ولا جديد لعقل كهذا الذي هو كالمعدة، ينحلّ فيها كل جديد إلى قديم، بحسب منطق التمثّل والملاءمة. يجيء الوافد إلى المعرفة ـ والمعرفة نظام ومؤسسة وسلطة ـ بجديد هو، ما قبل المعرفة، **مادة خام** من المشاعر الشخصية والعواطف الانسانية التي لم تنتظم بعد في معرفة، فيصطدم هذا الجديد بسلطة المعرفة القائمة بنظامها ومؤسساتها، فتفرض عليه شرطتها القاموسية الاذعان لها، فإن أصرّ على التحول إلى معرفة نظامية، أي عقلية، كان له، حكماً، ثوب اللغة الرسمية، الذي فيه يُلغى كجديد. فإن رفض الإذعان، رفضته المعرفة العقلية. إذّاك لا يبقى له سوى الشعر، أو فضاءات التخيل والتخييل يجوبها، سيّداً في لغة الحدس، إلّهاً في الخلق، مستوياً فوق العلم وضد العقل، له الصورة، وللعقل المفهوم. (للقارىء نترك حرية الاسترسال في استخلاص ما يترتب من نتائج على مثل هذا المنطق من الفكر الذي يقود، في خط مستقيم، إلى نيتشه، الذي من أحفاده واحد يعرفه جيّداً إدوارد سعيد: إنه ميشيل فوكو. ونكتفي بالتلميح). فإذا كان الوافد ذاك هو ماركس، فإن جديده، عند صاحب «الاستشراق»، ليس سوى «لمح من الانفعال»، (أو «التزامات انسانية لا استشراقية»، أو «مشاعر شخصية تجاه الشرق»)، لا يقوى على مواجهة «التحديات

الراسخة التي بناها علم الاستشراق. الجديد هذا واقع بين أحد أمرين: إما أن يقبل «بمفردات الشعور» لغة تقوله، أو ينطق بها، فيبقى جديداً، من خارج لغة العقل، بل من خارج لغة المعرفة؛ وإما أن ينتقل إلى هذه اللغة، فيكون عليه حينئذ أن يذعن، بضرورة هذه النظرية الكامنة في النص السعيدي، «العمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق»، الذي هو عمل تحويل له «إلى تقريرات استشراقية رسمية»، أي إلى «معرفة» أو شكل منها ينخرط، حكماً، في بناء اللغة الرسمية للعقل الجمعي السائد، في تلاؤم تام معه. ذلك أن الجديد هذا ـ وهو، نكرر، جديد القلب لا العقل ـ في انتقاله إلى لغة العقل والمعرفة، يخضع لرقابة صارمة هي رقابة «**المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها**»، والمفردات هذه هي، بالتحديد، مفردات العقل الاستشراقي، ولا مفردات للعقل غيرها. فكل ما عداها ليس سوى «**مفردات الشعور**» التي، إن وجدت في لغة لها، فلغتها ليست لغة المعرفة ـ إذ أن المعرفة لا توجد إلّا رسمية، ولهذا، لها السلطة وحدها ـ بل لغة ما قبل المعرفة، أو ما فوقها، أو ما تحتها: شيء آخر لا للعقل، بل للخيال.

هكذا يدخل الجديد في سيرورة تحويله المعرفي إلى نقيضه، بانتقاله من «مفردات الشعور» إلى مفردات العقل، ومن وضعه ما قبل المعرفة إلى وضعه في المعرفة، فينتفي وجوده، كجديد، في وجود القائم، أي في وجود العقل الجمعي الذي لا عقل غيره. وتتزحزح، بقدرة هذه النظرية الكامنة في النص السعيدي، «عن

موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي»، ـ لاستخدام كلمة «**تجربة**» هنا دلالة بالغة سنراها لاحقاً ـ ويجد ماركس «أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً إلى غوته» ـ وما هذا الشيء سوى تلك النظرية نفسها التي نحن في صدد نقدها ـ و «تصادر وتغتصب التزامات انسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية»، ـ عبارة «تجربة» في الجملة السابقة، كعبارة «التزامات انسانية» في هذه الجملة، لها الدلالة إياها ـ ويجد كل جديد في حقل الثقافة شبيه بذلك «اللمح من الانفعال»، في توقه إلى الوجود في لغة المعرفة، «مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها».

ـ 8 ـ في سيرورة إنتاج المعرفة

في هذا النص الطويل الذي اقتطعنا من كتاب «الاستشراق»، وحاولنا أيضاً أن نوجز للقارىء مفاصله الأساسية، يقوم المؤلف، فيما هو ينقد ماركس وموقف فكره من الشرق، بتحليل عملية يصفها بأنها بالغة التعقيد، هي «عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق». لكن الاستشراق في هذه العملية وتحليلها ليس سوى مثال يمكن تعميمه على ميادين أخرى من المعارف والعلوم، أي بعامة، على كل معرفة مبنية قائمة، في سلطتها الرسمية، بجهاز صارم صلب من المفردات اللغوية، أي من المفاهيم النظرية. فالنظرية التي يعتمدها المؤلف في تحليل هذه العملية، والتي لا يخفي، في مقدمة كتابه (مثلاً ص 49 و56)، أنه يستعيرها من ميشيل فوكو، تطمح إلى العمومية، إن لم نقل إلى الكونية. إنها، إذن، موضوع النقد في نقد الفكر السعيدي، لأنها هي التي تحكم هذا الفكر، لا في نقده ماركس وحسب، بل في نقده الاستشراق أيضاً.

ربما كان الأولى بالنقد أن يجابه هذه النظرية ومنطقها الضمني، في انتشارها في أعمال فوكو نفسه، بدلاً من أن يأتيها النقد مواربة، من خلال النص السعيدي. نقول ربما، ونصرّ على أن من الأفضل لنا ولحقل الصراع الايديولوجي الذي يتحرك فيه فكرنا في العالم العربي، أن يجيء نقد هذه النظرية في نقد آثارها المعرفية التي منها ذلك التأويل السعيدي للفكر الماركسي ولموقفه من الشرق أولاً، ولموقفه من الواقع التاريخي الراهن لبلدان حركات التحرر الوطني، أولاً، وأخيراً. فالاستشراق الذي ينقده إدوارد سعيد في نقده الفكر الماركسي كفكر استشراقي «لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية ـ الفكرية الحديثة، بل إنه **هو هذا البعد**» (التأكيد من المؤلف). إنه، بتعبير آخر، حاضر في هذه الثقافة، من حيث هو قوامها. فنقد تلك النظرية يكتسب، إذن، فاعلية أكبر بنقدها في انتشارها في كتابات تعالج قضايا فكرية يتمحور حولها الصراع الايديولوجي في عالمنا العربي.

نعود إلى ما ابتدأنا به فنقول إن تلك العملية التي يقوم بتحليلها إدوارد سعيد هي، في طابعها العام، عملية **تحويل** «تجارب إنسانية شخصية» إلى لغة معرفية رسمية هي لغة العقل الجمعي التي لولا تحويلها إليها، «بفاعلية تحديد قاموسي»، أو «بآلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية إطلاقاً»، لكانت ـ أعني تلك التجارب ـ «مناقضة لها». في هذه العملية من التحويل التي بها يفكر إدوارد سعيد **سيرورة انتاج المعرفة**، ثمة

إذن تناقض بين طرفين اثنين تنحصر فيهما العلاقة بين عناصر هذه السيرورة، هما: التجربة الشخصية ـ ولها عند المؤلف أسماء أخرى، كالشعور، العاطفة، الحس، الالتزام الانساني إلخ... واللغة الرسمية، أو قول العقل الجمعي. (نفضل عبارة «**القول**» وأحياناً عبارة **اللغة**» على عبارة «**الانشاء**» التي بها ينقل ناقل كتاب «الاستشراق» إلى العربية، كمال أبو ديب، العبارة الفرنسية Discours) التناقض بين هذين الطرفين هو، دوماً تناقض بين الفرد، أو الفردي، وبين الجمع، أو الجمعي. وهو أيضاً تناقض بين الحدس والعقل المبني ـ (وجه من التناقض بين القلب والعقل) ـ، بين ما قبل اللغوي واللغوي، أو بين ما قبل القولي والقولي. أي بكلمة، بين ما قبل المعرفة والمعرفة. إنه التناقض بين مادة أولى، أو مادة خام، تتضمن جديداً من المعرفة مغايراً للمعرفة المؤسسية القائمة، وبين هذه المعرفة بالذات. منطق هذا التناقض يقضي بضرورة **تحويل** الطرف الأول (المادة الخام)، فبتحويله ينتقل هذا الطرف من وجوده الحدسي أو الحسي ما قبل اللغوي، أي ما قبل القولي، إلى وجوده اللغوي القولي، فيكون له، بهذا الانتقال وحده، وجود معرفي، أي وجود في المعرفة، أو كمعرفة. ذلك أن عملية التحويل هذه ضرورية في سيرورة إنتاج المعرفة، بمعنى أنها ملازمة لها. أو قل إن سيرورة هذا الانتاج تقضي بها. فالقضية إذن ليست في معرفة هل إن هذه العملية من التحويل ضرورية أم غير ضرورية. القضية هي في معرفة كيف تتم هذه العملية.

أما في النظرية الكامنة في النص السعيدي، فهذه العملية تتم بأدوات تحويلية هي المفردات اللغوية الخاصة بلغة المعرفة الرسمية. فاللغة هذه وحدها تمتلك تلك الأدوات، لأنها وحدها المبنية في قول جمعي يحدد لكل معرفة طابعها المؤسسي، من حيث هو حقل وجود المعرفة. هذا يعني أن الوافد إلى المعرفة، وهو الفردي بجديده الحدسي، يجد المعرفة قائمة كمؤسسة لغوية ترغمه على الدخول فيها وعلى استخدام مفرداتها ومفاهيمها، إن هو أراد أن يصل إلى مرتبة القول في المعرفة. فلا معرفة إلّا في القول، والقول هذا جمعي، بضرورة تلك النظرية، أي مؤسسي، لا يحتمل معرفة من خارجه، ولا يحتمل قولاً نقيضاً. إنه يطرد النقيض خارج القول وخارج المعرفة. لذا، حين يأتي الحدس إلى القول في القول الجمعي، أي في مفردات اللغة الرسمية المؤسسية، وهو الفردي المناقض له ولها، فإنه يخضع لعملية تحويل هي عملية تحويله إلى معرفة قولية، أي عقلية، بها ينقلب نقيضه، فيصير مغايراً مناقضاً لما كان قبل المعرفة، بعد أن كان، في السابق قبل تحويله المعرفي، مناقضاً للمعرفة المؤسسية. هكذا يجد التناقض الأول القائم، قبل هذه العملية من التحويل المعرفي، بين حدس فردي يتضمن جديداً من المعرفة، وبين المعرفة الرسمية، حلّه في تناقض آخر هو الذي تنتجه عملية التحويل هذه، وهو القائم، بفعلها، بين هذا الجديد من المعرفة، الكامن في الحدس الفردي قبل تحويله المعرفي، وبينه بعد تحويله. فبتحويله المعرفي هذا إذن لم يعد جديد

المعرفة جديداً، ثائراً متمرداً على مؤسسة المعرفة واللغة، بل تمَّ ترويضه بلغة المعرفة المؤسسية التي أجبر على استخدام مفرداتها، لإصرار منه على الوجود في شكل عقلي هو الشكل القولي (أي العلمي)، فأذعن لها، ودخل في المؤسسة كعنصر من عناصرها، أو كبرغيّ في آلتها، إسهاماً منه في تعميم سلطتها ونشرها وتشاملها. صحيح إذن ما يقوله إدوارد سعيد، في هذا المجال، شارحاً وجهاً من هذه النظرية المعرفية التي يعتمدها في نقد الاستشراق ونقد الفكر الماركسي، في قوله، في مقدمة كتابه: «**إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فهماً أفضل الالحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة بصورة خالصة**» (ص 48 ـ 49). صحيح هذا في شرح تلك النظرية، ومن موقع فهمها الفعلي. فالضوابط الداخلية لمثل هذه الأنظمة التي يجري عليها الكلام هنا، كالثقافة، في مفهومها الفوكوي، وبالتالي، السعيدي، أو كمثل تلك المؤسسات التي منها المعرفة الرسمية، ليست «كابحة بصورة خالصة» ـ وإلّا تعطل إنتاج كل معرفة ـ بل هي منتجة في تقييدها الفكر الذي يخضع لها في تلك العملية من التحويل المعرفي، أي في سيرورة إنتاج المعرفة. لكنها ـ وهذا هو الأهم ـ ليست منتجة لجديد من المعرفة، أو لبنية أخرى من المعرفة مناقضة لبنية المعرفة الرسمية. بل هي، بالعكس، منتجة لمعارف متلائمة مع بنية هذه المعرفة المؤسسية. وآلية ذلك

التحويل المعرفي للحدس الفردي، أو للتجربة الانسانية الشخصية هي التي تؤمن هذا التلاؤم الضروري، إن لم نقل الحتمي في هذه النظرية، بين المعارف المنتجة والمعرفة المؤسسية، وهي التي تتأكد فيها سلطة هذه التي لا معرفة خارجها. أو قل إن سلطتها كاملة، في سيرورة إنتاج للمعرفة هي في الحقيقة سيرورة إعادة إنتاجها كمعرفة مؤسسية. لكن حركة إعادة هذا الانتاج ليست حركة تكرارية بقدر ما هي حركة إعادة إنتاج **متوسعة**، بفعل آلية التحويل المعرفي نفسها. للمعرفة، في هذه النظرية، إذن سلطة هي سلطة اللغة أو القول، في صيرورة اللغة أو القول **مؤسسة** قادرة دوماً وإطلاقاً، على تحويل مادة الحدس الفردي (أو مادة الشعور، أي معطى التجربة الشخصية الخام، السابقة على المعرفة في وجودها اللغوي المؤسسي) ـ إلى مادة معرفية محكومة، في وجودها المعرفي نفسه، بضرورة وجودها اللغوي، أو القولي، في لغة العقل الجمعي. تستمد المعرفة، بتعبير آخر، سلطتها من وجودها المؤسسي، هذا الذي يعاد إنتاجه في إعادة إنتاجها المتوسعة، في عملية ذلك التحويل المعرفي. بهذه العملية تتحدد المعرفة كمؤسسة، وتمارس فيها سلطتها.

ـ 9 ـ في عجز البنيوية عن تفسير جديد المعرفة

هكذا، بفضل هذه النظرية التي تحكم منطق فكره، وبفضل هذا الفهم منها لسيرورة إنتاج المعرفة، يصل المؤلف إلى استنتاج غريب هو **استحالة أن يكون إنتاج معرفة جديدة أمراً ممكناً**. فآلية التحويل المعرفي التي بها يفكر المؤلف سيرورة إنتاج المعرفة، هي التي تقضي بضرورة هذه الاستحالة. ثم إن جديد المعرفة الكامن في الحدس الفردي، ما إن يستحيل، بلغة المعرفة المؤسسية، لغة أو قولاً، حتى ينقلب نقيضه، فتفقد المعرفة جديدها من ممارسة سلطتها اللغوية عليه. كأن بينه وبين العقل تنابذاً مطلقاً: فإما أن يبقى، ضد العقل، جديداً من المعرفة خارج كل انبناء، لهباً يمحو كل وجود مؤسسي للمعرفة، وإما أن يتعقلن في لغة المعرفة، فَيَتَمَأْسَس (من مؤسسة) وينطفىء. لا لغة لجديد المعرفة الحدسي سوى لغة الشعر. فلغة العقل تحول دون وجوده. لذا، كان وجوده يتطلب هدماً للعقل ولغته، ونفياً لكل نظام ومؤسسة.

ليس غريباً، والحالة هذه، أن تلتقي **البنيوية الثقافية** التي تميز الفكر الفوكوي، **بالعدمية النيتشوية**، على أرض نظرية واحدة تتقابل فيها النزعتان، كأن الواحدة منهما الوجه والأخرى القفا، هذه تستدعي تلك، والعكس بالعكس، فتتصالح الامبريالية العقلانية مع العدمية المعادية للعقل، في تأكيد وحدانية العقل، وبالتالي، في رفض العقل الثوري، نقيض العقل المسيطر. في هذا الالتقاء، وفي هذه المصالحة، يكمن مأزق الفكر البنيوي الطاغي في منطق الفكر السعيدي، ويكمن أيضاً، بالتحديد، **في عجزه المطلق** عن تفسير الجديد المعرفي، أي عن تفسير القفزات الثورية، أو الفجاءات البنيوية في الانتقال من طبقة إلى أخرى من طبقات المعرفة. لا شك في أن بنيوية فوكو الثقافية تقرّ بوجود هذه الطبقات المعرفية وباختلافها. بل إنها انبنت على قاعدة دراستها. لكن الاقرار بوجود هذا الاختلاف نفسه يضع النظرية في صعوبة داخلية، من حيث هو يؤكد قدرة جديد المعرفة، ليس على اقتحام حقلها القائم (المؤسسي) وحسب، بل على **تغيير** هذا الحقل، أحياناً، ـ أي في شروط تاريخية معرفية لا مجال للخوض في بحثها الآن ـ وعلى إيجاد حقل آخر، أو بنية أخرى من المعرفة، **مناقضة** للبنية القائمة، ومن حيث هو أيضاً يسلط الضوء على افتقاد هذه النظرية الأدوات المعرفية أو المفهومية القادرة على تفسير وجود هذا الجديد من المعرفة، لا في لغة الشعر والتخيّل، أو في شكله الحدسي المناهض للعقل، بل في انبنائه في لغة عقلية أخرى، أي في **نظام** معرفي آخر.

أما إدوارد سعيد، فهو في كتابه «الاستشراق»، يذهب بعيداً في استخلاص نتائج هذه النظرية، إلى حد ينفي فيه، بشكل منطقي متسق مع فهمه سيرورة إنتاج المعرفة، قدرة العقل على أن يكون **علمياً**، فينفي، بالتالي، إمكانية إنتاج معرفة علمية صحيحة، أو قل بلغته الميتافيزيقية، إنه ينفي إمكانية الوصول إلى «الحقيقة». فهو يقول، مثلاً: «. . . **فإن المسألة الحقيقية هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الإطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسساته [أمته]، والجو السياسي [الذي يعيش فيه]. وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أومن) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب «الحقيقة» التي هي، بدورها، تمثيل**» (ص 274). هذا يعني، بصريح العبارة، أن كل معرفة هي، بالضرورة **معرفة إيديولوجية**، ولا وجود ممكناً لمعرفة علمية. كل معرفة، أو كل «حقيقة» ـ كما يقول المؤلف ـ هي تمثيل (ليست هذه الكلمة مجالاً صالحاً لنقد هذه النظرية القديمة قدم الفلسفة المثالية الميتافيزيقية التي ترى في المعرفة، أو «الحقيقة» **تمثيلاً**). وكل تمثيل محكوم، بحسب هذه النظرية، بضرورة وجوده، كتمثيل، في لغة العقل الجمعي، أي في البناء القولي للايديولوجية المسيطرة التي لا نقيض لها. لذا، كان جديد المعرفة الحدسي

محكوماً بصيرورته تمثيلاً، فلا يعود جديداً، إن هو قال نفسه في لغة العقل. فبقاؤه، كجديد من المعرفة، مشروط بمناهضته العقل ولغته، وله، إذّاك، **لغة التخييل**.

كل التمثيلات خاطئة ـ وكل المعارف أيضاً ـ لا فرق بين تمثيل وتمثيل إلا في الدرجة. هذا ما يؤكده المؤلف بثقة من يلغي من المعرفة الفرق بين العلمي والايديولوجي، فيلغي التناقض والصراع بينهما في الفكر الواحد، ويلغي، بهذا الالغاء نفسه، واقع **الاختلاف** في المعرفة بين **مواقع** النظر فيها وفي الواقع المادي. بل لعل التمييز في المعرفة بين العلمي والايديولوجي يقوم، في أساسه نفسه، بل في إمكان وجوده، على قاعدة التمييز بين مواقع النظر هذه المتناقضة التي هي، في نهاية التحليل، وفي المنظور التاريخي للمعرفة والواقع المادي، **مواقع طبقية** متجذرة في بنية علاقات الانتاج الاجتماعية القائمة. لكن هذا القول لا يعني أن للعلمي من المعرفة وجوداً خالصاً هو في علاقة خارجية مع الايديولوجي الذي له، بدوره، وجود خالص، وأن بالإمكان عزل الأول عن الآخر كعزل القمح عن الزؤان. كما أن هذا القول لا يعني أن العلمي هو لفكر طبقة اجتماعية بعينها، بينما الايديولوجي هو لفكر طبقة أخرى، أو أن بالإمكان ردّ الفكر، في الحالتين، أو حقل الثقافة بعامة، إلى حقل العلاقات الاقتصادية، كأن الفكر ـ أو الثقافة ـ ليس له حقل تاريخي من التحرك متميز به، أو كأن المعرفة تنتج في سديم من الفضاء الفكري الذي لا بنية له سوى بنية الاقتصادي

في علاقات الانتاج المادي. بل العكس هو الصحيح. فلقد سبقت الإشارة إلى أن الصراع بين المثالية والمادية، مثلاً، أو بين العلمي والايديولوجي، قائم في الفكر الواحد. وهو كذلك لأن للفكر حقلاً تاريخياً يتحرك فيه، هو حقل العلاقات الصراعية بين مختلف تياراته ونزعاته. وهو كذلك لأن المعرفة تنتج في علاقات معرفية محددة من الانتاج تختلف فيها مواقع الفكر باختلاف علاقته بها، وتختلف فيها المعرفة المنتجة باختلاف موقع الفكر فيها، وباختلاف الأدوات المعرفية، أي المفاهيم النظرية التي بها تُنتج. هذا يعني، باختصار، أن لمواقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي طابعاً **طبقياً** هو نفسه طابعها التاريخي الاجتماعي، من حيث هي، بالضرورة، **في الكل الاجتماعي الواحد**، في **علاقة** بمواقع الطبقات الاجتماعية في علاقات الانتاج المادي.

لا يدور البحث الآن في نوع هذه العلاقة وأشكالها المختلفة بين المواقع الفكرية والمواقع الاقتصادية ـ وهي مواقع **موضوعية** ـ وبين علاقات الانتاج المعرفي وعلاقات الانتاج المادي. البحث يدور حول وجود هذه العلاقة أو عدم وجودها. وهو بحث في صلب مفهوم البنية الاجتماعية (أو المجتمع) من حيث هي كل اجتماعي واحد معقد ـ على حد تعبير آلتوسير. فهو إذن بحث في صلب النظرية المادية للتاريخ. ذلك أن القول بوجود هذا الكل الاجتماعي ـ في الترابط **التفاوتي** لعناصره البنيوية، لا في **تساوي** هذه العناصر في وحدتها الفكرية، أو المثالية، كما

هو الأمر في البنيوية ـ هو الذي يستلزم القول بضرورة وجود تلك العلاقة التي فيها، وبها، يتحدد الطابع الطبقي لمواقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي.

ميزة البنيوية الثقافية التي تحكم منطق الفكر السعيدي، أنها تنفي وجود هذه العلاقة، فتنظر في الفكر كأنه يسبح وحيداً في فضاء اللغة المبنية، دون «رقيب»، لا من فوق ولا من تحت، أي دون رابط يشدّه إلى **مواقع مادية هي قاعدة** حركته في حقله المعرفي. بنفي هذه العلاقة، يستقل الفكر عن المواقع جميعاً، قائماً بذاته في مؤسسة المعرفة التي فيها تنوجد المواقع، أو تذوب جميعاً في سلطة النظام المعرفي، بسبب من كونه نظاماً معرفياً هو الواحد، وإن تعدّد. لا موقع للفكر، إذن، إلا في هذه المؤسسة الرسمية التي هي **الكل**، وكالدولة ـ في مفهومها البورجوازي ـ فوق الأفراد. ليست في موقع، بل بها تتحدد كل المواقع، من حيث هي مواقع **فردية**. لكن، ليس في وسع أي فرد باحث أن يقاوم سلطتها. وسلطتها **كلية** (توتاليتارية)، أو بالأحرى، **امبريالية**. فهي التي تملك جميع أدوات المعرفة (المفردات اللغوية)، أو قل للدقة، أدوات إنتاج المعرفة. وموقع الفرد الباحث منها هو موقع من لا يمتلك، في إنتاجه، أدوات إنتاجه. لذا كانت كل معرفة ينتجها الباحث الفرد معرفة ينتجها بأدواتها، وكانت هذه المعرفة إسهاماً منه في تعزيزها، أي في إعادة إنتاجها متوسعة بإسهامه. هذا ما يؤكده إدوارد سعيد في فقرة توجز، بوضوح، منطق هذا الفكر البنيوي الفوكوي الذي يحكم فكره. يقول:

«وما ينبغي أن يقودنا هذا إليه منهجياً هو أن نعاين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة ـ فالفرق في أفضل الحالات هو فرق في الدرجة [لا في النوع] بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وتقليد مشترك، وكون من الإنشاء [الكتابي] المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدم الباحث الفرد إسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعبقري الفذ هي استراتيجيات لإعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل [وتوزيعها]. حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص ـ «المعثور عليه» في سياق معد له سلفاً؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ «العثور» على نص. وهكذا فإن كل إسهام فردي يؤدي، أولاً، إلى تغيّرات ضمن الحقل، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها إدخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة إلى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها، ثم إلى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب» (ص 274 ـ 275. التأكيد منّا. م.ع.).

ـ 10 ـ الصراع المعرفي هو القوة المحركة لتاريخ المعرفة

بمثل هذا المنطق البنيوي من الفكر يستحيل فهم الفكر الماركسي في جديده النظري الثوري، ويستحيل فهم علاقة الاختلاف التي تربطه بالفكر السابق عليه، الحاضر في الفكر البورجوازي المسيطر، ويستحيل أيضاً فهم علاقة التناقض والصراع الراهنة دوماً بين هذين الفكرين النقيضين، أو بين هذين النظامين من الفكر، وبين موقعيهما الطبقيين المختلفين في حقل علاقات الانتاج المعرفي، من حيث هي علاقة سيطرة تحدد بنية هذا الحقل الذي يضم الاثنين **كبنية تفاوتية**. كل تغير في الفكر والمعرفة، وكل تغيّر يدخله فكر ما جديد ـ **أي مختلف** ـ على المعرفة القائمة ببنيتها وفي بنيتها، يتأوله هذا المنطق من الفكر **كتغيّر ضمن الحقل** المعرفي القائم، **لا كتغيير** لهذا الحقل. لذا، يقود هذا التغيّر إلى استقرار جديد للحقل يؤمنه له انتقاله، دون تغيير في بنيته الأساسية، إلى «تشكيل جديد قادر على الاستيعاب»، أي قادر على تمثل جديد المعرفة الحدسي

واستيعابه، بتحويله إلى لغته المؤسسية. كالتعميم، **في الفكر التجريبي**، تفرض عليه تجربة جديدة، تقلقه بجديدها، الانتقال إلى تعميم آخر قادر على استيعابها، وعلى استيعاب تجارب لاحقة تماثلها، دون أن يكون في هذا الانتقال منه أي تغيير للأساس الذي يقوم عليه. عن قصد ميّزنا هذا الفكر البنيوي بالقول إنه، في أساسه المعرفي، **فكر تجريبي**. المنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل، كما في عقلانية التعميم، أو في عقلانية استيعاب الجديد من المعرفة الذي هو في الفكر البنيوي، كالحدث، **حدثي** وليس **بنية**. والمنطق هذا عاجز عن فهم الاختلاف والتناقض لأنه، بالضبط، لا يمتلك أدوات هذا الفهم. فجديد الفكر أو المعرفة **مختلف**، بسبب من اختلاف موقع النظر الطبقي لهذا الفكر في حقل علاقات الانتاج المعرفي، عن موقع النظر الطبقي للفكر السابق الذي هو، بالنسبة لذاك الجديد، سابق حتى لو كان راهناً، أي معاصراً له. وبسبب من اختلاف هذا الموقع، فإن المعرفة التي تنتج في هذا الحقل، من هذا الموقع الطبقي المختلف، هي أيضاً مختلفة عن المعرفة التي ينتجها فكر نقيض، من موقع نقيض. لذا، كانت المعرفة العلمية ممكنة، وكان جديد المعرفة أيضاً ممكناً، وكان للاثنين، حكماً، طابع تاريخي به يمكن تفسير التغيير الذي تحدثه، في بنية الحقل المعرفي، بنية جديدة من المعرفة ينتجها فكر مختلف. فتاريخ المعرفة ليس، إذن، تاريخ تجدّد استقرار الحقل المعرفي، ولا هو تاريخ إعادة إنتاجه متوسعاً بإسهامات

فردية يقتصر دورها، مهما كانت فذّة، على إعادة ترتيب عناصره في شكل جديد **يؤبده**، في تأبيد بنيته. تاريخ المعرفة هو، بالعكس، تاريخ **الثورات** المعرفية التي تُحدِث في هذا الحقل تغييرات بنيوية تنتقل به من بنية إلى أخرى في **صراع معرفي هو صراع طبقي** بين فكر مسيطر وفكر نقيض، أو بين فكر باتت بنيته **عائقاً** لانتاج العلمي من المعرفة، وفكر آخر نقيض تفتح بنيته لإنتاج هذا الجديد من المعرفة فضاءات الإمكان الواسعة، أو قل إن بنيته هي هي بنية هذه الفضاءات نفسها. بهذه الثورات يتمرحل تاريخ المعرفة، لا بتلك التشكيلات «الجديدة» التي بها تتأمن ديمومة تجدد الحقل المعرفي وغير المعرفي، في زمان التجدد هذا (زمان إعادة الانتاج) الذي هو واحد من أزمنته، ولا ينحصر هذا الزمان في زمن البنية المعرفية المسيطرة. بل هو، في تجدده نفسه، كزمان التجدد، زمان الصراع الطبقي فيه بين بنية الفكر المسيطر، وبنية الفكر النقيض، لأن بنية الحقل المعرفي نفسها هي، بالضبط، بنية التناقض بين بنيتي هذين الفكرين النقيضين، في سيطرة الواحد منهما على الآخر سيطرة ليست بدائمة، حتى في زمان التجدد هذا، بل هي متغيرة بتغيّر الشروط المادية للحركة العامة للصراع الطبقي في الكل الاجتماعي الواحد.

وبتعبير آخر أكثر دقة نقول إن الصراع المعرفي الذي هو، في طابعه الطبقي، القوة المحركة لتاريخ المعرفة، والذي فيه، وبه تتحقق ثورات المعرفة، هو القائم، بوجه عام، بين فكر يحتل

في علاقات إنتاج المعرفة موقع الفكر المسيطر الذي، بسيطرته فيها، تتحدد هذه العلاقات **كعائق** لانتاج العلمي من المعرفة، وبين فكر آخر يحتل فيها موقع الفكر النقيض الذي بتغييره علاقة السيطرة بينه وبين الفكر المسيطر في الحقل المعرفي، يُحدث تغييراً في علاقات الانتاج المعرفي يحرر به إنتاج المعرفة العلمية من عائقه البنيوي الذي هو هو هذه العلاقات السائدة. حين يصير تغيير هذه العلاقات شرطاً أساسياً لتحرير إنتاج العلمي من المعرفة، تدخل المعرفة في مرحلة جديدة من تاريخها، هي **مرحلة ثورية** تفرض على الفكر العلمي نفسه ضرورة تغيير الموقع السابق الذي كان يحتله في العلاقات السابقة من الانتاج المعرفي، من حيث أن الموقع هذا لم يعد الموقع الذي منه يمكن إنتاج **العلمي** من المعرفة، بل قد تحوّل، بالعكس، إلى موقع به يصطدم هذا الانتاج اصطدامه **بالايديولوجي** من المعرفة.

لذا وجب القول إن الصراع المعرفي بين العلمي والايديولوجي هو **صراع طبقي** في الفكر نفسه بين موقعين طبقيين نقيضين في علاقات الانتاج المعرفي: موقع هو موقع الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة في علاقات الانتاج المادي، وموقع هو موقع الفكر الثوري النقيض الذي هو هو فكر الطبقة الثورية النقيض في هذه العلاقات من الانتاج. من الموقع الأول يحتجب العلمي من المعرفة، لأن بينه وبينه (بين الموقع ذاك والعلمي هذا) عائقاً معرفياً هو عائق إيديولوجية الطبقة المسيطرة

التي فيها يحتجب هذا العلمي؛ لا بمعنى أنه فكر تلك الطبقة النقيض دون غيره، بينما الايديولوجي هو فكر الطبقة المسيطرة دون غيره أيضاً، كأن بين الاثنين عازلاً هو القائم، بالمطلق، في الزمان والمكان، بين العلم والايديولوجية، أو كأن العلم ثنائي: علم بروليتاري وعلم بورجوازي؛ بل بمعنى آخر هو أنه ـ أي ذاك العلمي ـ **متضمَّن في الايديولوجية المسيطرة** نفسها، أو قل للدقة، إن هذه الايديولوجية قد تتضمنه، في شروط معرفية محددة، من غير أن يكون مرئياً فيها لذاته، في استقلاله بذاته، بشكل مباشر، عنها، أو من غير أن يكون محتجباً فيها بشكل مقصود. أما هذه الشروط فهي، باختصار، تلك التي فيها يجري إنتاج المعرفة العلمية نفسها، من موقع نظر الايديولوجية المسيطرة، أو التي يجري فيها نقد هذه الايديولوجية، في هذا المجال أو ذاك من مجالات المعرفة، من موقعها بالذات، وعلى تربتها الفكرية، أو التي يحتل فيها الفكر العلمي نفسه موقعها في حقل علاقات الانتاج المعرفي.

في إنتاج المعرفة العلمية، حتى لو كانت سيرورة هذا الانتاج تجري من موقع الفكر النقيض الذي منه تنفتح المعرفة على حقل إمكانيات إنتاجها العلمي، لا بد، إذن، من إخضاع الفكر المسيطر لنقد هو القادر، من موقع هذا الفكر النقيض، على تحرير العلمي الذي قد يتضمنه، أسيراً في الشكل الذي ينبني فيه كقول هو القول المسيطر الذي يظهر كأنه قول العقل الجمعي. فتحرير العلمي هذا ليس ممكناً إلا من ذاك الموقع الذي منه

يُرى كعلمي، في تميزه المعرفي من الايديولوجي الذي يتضمنه في قوله، وبنقد لهذا القول هو تفكيك له **بأدوات معرفية** (أي بمفاهيم نظرية) لا يمكن أن تكون أدواته، بل هي، بالعكس، الأدوات التي بها ينبني، على قاعدة تفكيك القول المسيطر وتقويض أسسه، قول آخر نقيض له يُحدث، بإنبنائه الضدي هذا، تغييراً في بنية علاقات إنتاج المعرفة هو الذي به تستحيل هذه العلاقات حافزاً لتطور الانتاج العلمي وتحرره، بعد أن كانت، قبل انبناء القول النقيض، عائقاً لهذا التطور. بوجود هذا القول النقيض وممارساته المعرفية في هذه العلاقات، يصير بإمكان جديد المعرفة والعلمي منها أن ينوجد مبنياً، أو أن ينبني في قول عقلي ينعتق فيه، بدلاً من أن ينقلب نقيضه في قول العقل المسيطر، أو أن يبقى خارج العقل وضده، في دائرة ما قبل المعرفة.

هنا نصل إلى نقطة مركزية في نقد الفكر البنيوي وفهمه سيرورة إنتاج المعرفة. على نقيض هذا الفكر الذي، في كتاب «الاستشراق» مثلاً، يرى أن إنتاج المعرفة لا يتم إلا من موقع العقل الجمعي في وجوده المؤسسي، من حيث أن الحقل المعرفي لا يتضمن إلا هذا الموقع دون غيره، نؤكد أن الحقل هذا ليس حقلاً **متجانساً**، أو بسيطاً، أو حقل ذاك العقل، أي حقل الفكر المسيطر وحده؛ بل هو، بالعكس، حقل **علاقات** إنتاج المعرفة التي هي علاقات صراع وتناقض، وأن المواقع فيه هي، بالتالي، مواقع مختلفة، ومواقع صراع وتناقض. من موقع

مختلف يحتله في هذا الحقل فكر **مختلف** هو نقيض الفكر المسيطر، يجري إنتاج معرفة **مختلفة**، بأدوات إنتاج **مختلفة**.

هنا، بالضبط، تكمن النقطة المركزية في نقد الطابع **التجريبي** لذلك الفكر البنيوي: إنها تكمن في هذه **الضرورة المعرفية** التي يفرضها على الفكر المختلف موقعه المختلف في علاقات الانتاج المعرفي، أي في ضرورة أن **ينتج أدوات مختلفة من الانتاج هي التي بها ينتج معرفة مختلفة**، وهي التي بها يؤكد **اختلافه**، في سيرورة إنتاجه هذه المعرفة، أي في ممارسته المعرفية. **فالأساس المادي** لهذا الاختلاف في المعرفة بين فكر وفكر، بين الفكر الماركسي والفكر البورجوازي مثلاً، (أو حتى بين العلمي والايديولوجي في المعرفة التي ينتجها كل من الفكرين)، هو بالتحديد، هذا الاختلاف في أدوات إنتاج المعرفة بين الاثنين، أي اختلاف جهاز المفاهيم النظرية لكل منهما. أما الفكر البنيوي، مثلاً في النص السعيدي، فهو لا يكتفي بنفي قدرة الفكر المختلف (أو النقيض) على إنتاج أدوات إنتاجه المختلفة، بل إنه ينفي نفياً مبدئياً كل إمكانية لحدوث مثل هذا الأمر الذي هو، بحسب منطق ذاك الفكر، **فضيحة منطقية** في المعرفة. وهو كذلك، لأن منطق الفكر التجريبي في الفكر البنيوي ليس له من أدوات يتمثّل بها **المختلف**، أو يتعقلنه، سوى **أداة الطرد من العقل**. هذا ما يؤكد طابعه القمعي، أو الإرهابي الامبريالي. فالعقلي عنده، إما أن يكون **تماثلياً**، وإما لا يكون. هكذا يجد التناقض الكامن في الاختلاف حلّه في إلغائه.

ثم إن الطابع التجريبي لهذا الفكر يكمن، بوجه خاص، في أنه يرى في مادة المعرفة التي يشتغلها الفكر بأدوات إنتاجه المعرفي في سيرورة إنتاجه المعرفة، **مادة خاماً** سابقة على كل معرفة سابقة أو راهنة، هي «التجربة الشخصية» في وجودها المباشر ما قبل المعرفة، وبالتالي، ما قبل اللغة أو القول، أي ما سمّيناه، أحياناً، الحدس الحسي. لن نستعيد في هذا النقد ما بيّنه التوسير في كتابه Pour Marx، لا سيما في فصل منه بعنوان: «سيرورة الممارسة النظرية» (الطبعة الفرنسية، منشورات ماسبيرو، من صفحة 186 إلى صفحة 197). فبإمكان القارىء العودة الى هذا النص ليرى، بوضوح، أن مادة المعرفة تلك ليست ـ كما تراها التجريبية ـ **مادة خاماً**، وليست تجربة مباشرة، وإنما هي، بالعكس، دوماً، مادة **مشغولة**، أي بالتحديد، **معرفة سابقة**، هي، بالضبط، المعرفة القائمة بقول الفكر المسيطر.

ـ 11 ـ مقدمة لبحث لاحق: آلية التوسع في إعادة إنتاج المعرفة وإعادة إنتاج رأس المال

لكن ما نريد قوله في هذا المجال، أمران: **الأول**: هو أن القاعدة التجريبية للفكر البنيوي متسقة مع هذا الفكر اتساقاً كلياً، بسبب من اتساق في القول بين القول بأن تكون مادة المعرفة الأولى هي **التجربة المباشرة** في وجودها الحدسي ما قبل المعرفة، والقول بأن يكون العقل المسيطر هو العقل بالمطلق، في ظهوره مظهر العقل الجمعي، وأن تكون لغته أو قوله هي اللغة أو القول بالمطلق، في وجودها المؤسسي في حقل **تحتكر** فيه، بالمطلق أيضاً، جميع المواقع في وحدانية موقعها، وأدوات إنتاج المعرفة جميعاً في وحدانية قاموسها، أو في وحدانية جهازها المفهومي، أي قل في نزوعها الدائم المتجدد باستمرار إلى **التوسع اللانهائي** في انتشارها الكلي (التوتاليتاري) في كامل فضاء المعرفة، بفعل تلك الآلية من التحويل المعرفي التي فيها،

وبها، تطمح ـ كما أشرنا ـ إلى تمثّل كل وافد تجريبي وإخضاعه لسلطتها، بوضعه في علاقة تبعية معرفية لأدواتها الانتاجية. في مثل هذا الاتساق في القول بين القولين، يتجسد طموح الفكر المسيطر إلى تأبيد سيطرته الطبقية في الحقل المعرفي. ذلك أن تأبيد هذه السيطرة يجد شرطه الضروري في إلغاء كل إمكانية نظرية لتكوّن الفكر النقيض في استقلال معرفي هو هو استقلال أدواته الانتاجية المعرفية، أي اختلافها، عن أدوات الفكر المسيطر. باستقلاله المعرفي هذا، ينوجد الفكر النقيض في الحقل المعرفي في موقع الفكر الذي، من موقعه، يتحرر إنتاج المعرفة من عائق وجوده في تبعية معرفية للفكر المسيطر هي تبعيته لأدوات إنتاج هذا الفكر.

بالوهم يلغي الفكر المسيطر تلك الامكانية النظرية في الحقل المعرفي، فيلغي، بالوهم أيضاً، قدرة الفكر النقيض على نقضه، من موقع استقلاله المعرفي عنه، ويطمح، بالفعل، في هذا الالغاء الوهمي نفسه، إلى تأبيد سيطرته، فيجيء الطموح هذا متسقاً مع الإلغاء ذاك، وينعكس الاتساق بين الاثنين في اتساق القول بين التجريبية والبنيوية في وحدة قوليهما في إيديولوجية البورجوازية الامبريالية المسيطرة.

عن قصد، ولضرورة معرفية نميّز هذه الايديولوجية بأنها إيديولوجية البورجوازية الامبريالية. هذا ما يمكن للقارىء أن يلمسه في ضوء ما سبق من تحليل سريع **لآلية التوسع المعرفي في إعادة إنتاج الفكر المسيطر**، في شكل من القول هو الذي

يظهر فيه، من موقعه الطبقي المسيطر في حقل علاقات إنتاج المعرفة، كأنه قول الجمعي الذي لا عقل إلا في قوله، ولا قول سواه. وما هذه الآلية سوى **آلية التوسع نفسها في إعادة إنتاج رأس المال الامبريالي**، في نزوعه الدائم إلى استتباع كل إنتاج خارجه، وإلى استتباع علاقات هذا الانتاج وأدواته، بتحويله له إلى انتاج رأسمالي مرتبط به ارتباطاً تبعياً، في أشكال متنوعة من التبعية. فله السلطة كل السلطة، وله السيطرة كاملة على ما وجد وما يوجد، متجدداً بتجدده، يتمثّله ويستوعبه، ويؤمّن، بتمثله له واستيعابه، شكلاً جديداً، أو متجدداً، من الاستقرار البنيوي هو الذي يؤبّده. فالمنطق هذا واحد في آلية التوسع المعرفي وفي آلية التوسع الاقتصادي، برغم ما بين الاثنتين من اختلاف يميّز الواحدة من الثانية بتميّز مادة الانتاج فيها ـ سواء أكانت المادة الأولى أو المادة المنتجة ـ وبتميز أدوات الانتاج أيضاً. إنه منطق التوسع في إعادة إنتاج رأس المال، يحكم الكل الاجتماعي من القاعدة الى الرأس، فينعكس في الرأس فكراً مسيطراً بسيطرة القاعدة المادية في كل حقل من حقول إعادة ذلك الانتاج، وينعكس فيه فكراً بنيوياً قائماً على قاعدة تجريبية. ولا غرابة في هذا الأمر، فالتجريبية هي التي تغيّب علاقة التناقض الطبقي في رأس المال، فترى فيه **شيئاً**، أو جوهراً، بينما هو هذه العلاقة الاجتماعية نفسها، وتعمّم هذا التغييب، فتمهد للبنيوية أرضها المعرفية، من حيث هي تمهد لها أرض الواقع الاجتماعي في تغييبها فيه علاقات التناقض الطبقي التي

بها يقوم هذا الواقع مترابطاً بترابط مستوياته المتفاوتة، متخالفاً بتخالف مواقع النظر فيه، فتستحيل الظاهرات الاجتماعية تجارب شخصية فردية مبعثرة تفتقد العقل الموحِّد لها في قول يرفعها إلى مقام المعرفة. على أرض هذا الواقع الممهَّد تقوم البنيوية، وتقيم في حقل المعرفة حكم العقل الواحد الذي يأتمر بمنطق واحد هو ذلك المنطق من التوسع الامبريالي.

أما الأمر **الثاني**: الذي يطيب لنا، في هذا المجال، قوله باختصار كلي، هو أن الفكر النقيض ينتج، من موقع استقلاله المعرفي، أدوات إنتاجه المعرفية، بنقد للمعرفة القائمة في مؤسسات الايديولوجية المسيطرة، وبنقد لأدوات إنتاجها المعرفية. فمادة المعرفة التي هي، في سيرورة إنتاج المعرفة، **المادة الأولى**، **ليست**، من موقع الفكر النقيض ومن موقع استقلاله المعرفي، **التجربة المباشرة الخالصة** من كل معرفة قائمة أو سابقة ـ فلا وجود لمثل هذه التجربة إلا في الوهم الايديولوجي للتجريبية. والوهم هذا هو، للأسباب المذكورة سابقاً، وهم طبقي ملازم للفكر المسيطر الطامح إلى ديمومة البقاء ما فوق النقد، في تجدد سيطرته، أي في علياء سلطته الكلية ـ؛ بل هي، بالعكس، هذه **المعرفة** نفسها، في وجودها المؤسسي في نظام الايديولوجية المسيطرة. والنقد هذا هو، بالضبط، **صراع طبقي** في حقل المعرفة. أو قل إنه صراع طبقي معرفي هو الذي تلغيه البنيوية بإلغائها التناقض بين المواقع الطبقية المتصارعة في الفكر والمعرفة، وبرفعها إلى المطلق زمناً

واحداً من أزمنة تاريخ الفكر والمعرفة، هو الذي ميّزناه بقولنا إنه **زمن التجدد** في سيطرة الفكر المسيطر. في الفكر، كما في السياسة والاقتصاد، تنزع البورجوازية المسيطرة دوماً، من موقع طموحها إلى تأبيد سيطرتها الطبقية، إلى **رفع** زمن واحد معين من أزمنة البنية الاجتماعية الى المطلق، هو زمن تجدد هذه البنية (أو إعادة إنتاجها)، في زمن تجدد سيطرة البورجوازية المسيطرة.

ذات يوم، في مطلع الستينات، قال سارتر عن البنيوية إنها آخر شكل من أشكال الايديولوجية البورجوازية الامبريالية. ربما كان محقاً في قوله.

ملحق

هذه نصوص استندنا إليها في دراستنا نضعها بين يدي القارىء، للفائدة

النص الأول

كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة).

بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيّقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميّز كارل ماركس هويّة مفهومِ نظامٍ اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخلُ الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة إجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يُحَوَّل مجتمعمهم بعنف ضارٍ، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحوّلات:

«الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى، تُفَكُ وينحلُّ تنظيمها إلى وحدتها [الأولية] وتُقذَف إلى لجج من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما قد تبدو عليه من المسألة والبعد عن الأذى، كانت دائماً ولا تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداة التطير المستلمة دون مقاومة، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلترا، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة إجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترا ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة.

وإذن، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بتعجب مع غوته:

«أينبغي إذن لهذا التعذيب أن يعذبنا
ما دام يهبنا متعة أعظم؟
أولم تُفْتَرَسْ أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكم تيمورلنك»[1]؟.

والاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدّد هوية مصادر تصوّر ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية أيضاً: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص. وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن إنسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أُوقِظا بشكل جلي. لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

«إن على انكلترا أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية ـ إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»[2].

وتشكل فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة الحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها

(1) Karl Marx, suveys from exlle ed. David Feurbach (London. pellcan book, 1973=, pp. 306-7.

(2) Ibid, p. 320.

هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها محيّرة فعلاً. فهي تفرض علينا أن نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدْفَع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه. وهي تفرض علينا، ثانياً، أن نتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية؟.

ويعيدنا الأمر مباشرة إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة. والمستشرقون ليسوا بقادرين على، أو براغبين في، مناقشة الأفراد؛ وبدلاً من ذلك تطغى في أعمالهم كيانات مصطنعة، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر الشعبوية. ثمة شرقيون، وآسيويون، وساميون، ومسلمون، وعرب، ويهود، وعروق، وعقليات، وأمم، وما شابهها، وبعضها نتاج لعمليات متفقّهة من النمط الذي نجده في أعمال رينان. وبصورة مماثلة، تحشُد التمييزات الغارقة في القدم بين «أوروبا» و «آسيا» أو «الغرب» و «الشرق» تحت ملصقات عريضة جداً كلّ ما يمكن للمرء أن يتخيّله من التنوع والتعدد الانساني مصغِّرة ذلك كله، خلال هذه العملية، إلى فكرة أو فكرتين مجرَّدَتين جمعيَّتَيْن نهائيَّتين. وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقد كان استخدام

الشرق الجمعي وسيلة إيضاح للنظرية، بالنسبة إليه، أكثرَ سهولةً من استخدام هويات وجودية بشرية. ذلك أنه، بين الشرق والغرب، كما هو الأمر في ادعاء يهدف إلى تحقيق ذاته، ليس ثمة ما يهم أو يوجد إلا الجمعية الهائلة التي لا هويّة لها، وما من تفاعل من نمط آخر، حتى لو كان ذا طبيعة محدودة ومقيِّدة جداً، يمكن أن ينشأ.

لكن كون ماركس لا يزال قادراً على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو إلى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر الملصقات وتطغى، قبل أن يُفْرَزَ إلى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق. ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا ـ جمعية، سا ـ رسمية في آسيا ـ يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه ـ لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيبٍ أشدَّ صلابة كامنٍ في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف، أولاً، التعاطفَ، ثم قام بمطاردته وطرده؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنّق مصقول، قال: هؤلاء الناس لا يقاسون ـ فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنتَ قد ذكرتَها قبل قليل. ولذلك تلاشى لَمْحٌ من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعَّماً بتراث الخبرات «الشرقي» (ع. م. **الديوان**) الذي كان يُفترض أنه ملائم

له. وانحلَّتْ مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراق أيضاً. وزُحْزِحَت عن موضعها تجربةٌ بفاعليةِ تحديدٍ قاموسي. وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً إلى غوته، ليقف هناك في شرقه المُشَرْقَن الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس إلى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية، لكن بدا، إلى حد ما أيضاً، أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق (. . .)

(. . .) وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تَنْحَلُّ بها، أولاً، ثم تصادر وتغتصب، التزامات إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تؤدّي، في أية لحظة ناقشت فيها الشرق، إلى أن تطرح نفسها عليك آليةٌ صلبةٌ من التحديدات القادرة أبداً، الكافية إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سَرَيَانية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص

(وبفاعلية تامة) تاركةً أثرها على تجارب إنسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت لا تزال قائمة، وقبل تلاشيها (. . .).

. . . وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفتُ حدوثها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثّل هذان الباحثان استشراقاً كتبيّاً صرفاً، إذ أن أيّاً منهما لم يدّع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر ادّعى لنفسه الشرعية المستمدّة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الإقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به (. . .)

(. . .) وبهذه الطريقة، فإن الإقامة في الشرق، والثمرات البحثية لهذه الإقامة، تنصبُّ في التراث الكتبي للمواقف النصِّية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها (. . .)

(. . .) وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق إلى تقريرات استشراقية رسمية. (ص 170 ـ 173).

النص الثاني

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق، إذن، هو نظام من التمثيلات مؤطَّر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الامبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر، فذلك ببساطة لأنني أؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة. فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية. واكتشافات الاستشراق الموضوعية ـ وهي [حصيلة] عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، ودوّنوا النحو في مجمّعات، ووضعوا المعاجم، وأعادوا تركيب حقب منسيّة، وأنتجوا معرفة يمكن تحريها وامتحانها وضعياً ـ كانت دائماً ولا تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق، مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأية حقيقة هي حقيقة اللغة، كما قال نيتشه مرة، سوى:

«جيش متحرك من الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات

المجسِّمة، وبإيجاز، خلاصة من العلاقات الانسانية عُمِّقت، ونُقِلت، وزُخرِفت شعرياً وبلاغياً، وصارت، بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعية، وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك»[1].

قد يصدمنا رأي كرأي نيتشه هذا بوصفه مغالياً في العدمية (النهيليّة)، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا إلى أن الشرق، من حيث وُجِدَ في وعي الغرب، كان لفظة تنامى لها فيما بعد حقل واسع من المعاني، والترابطات، والتضمينات. وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى الحقل المحيط باللفظة.

وهكذا، فالاستشراق ليس مجرد مذهب إيجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء إلي مختصّ جامعي يدعى مستشرقاً)، كما أنه أقليم للاهتمام يحدده الرحالة، والمشروعات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقرّاء الروايات ومسارد المغامرات الغربية المدهشة، والمؤرخون الطبيعيون، والحجاج الذين يمثل الشرق لهم نمطاً مخصصاً من المعرفة حول أماكن، وشعوب، وحضارات معينة. وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقة بالشرق كثيرة الحدوث، وتجذرت هذه

---

(1) Fredrich Nietzsche, «On truth and ile in Extra-Moral Sense», In *the portable Nietzsche*, ed. and - trans. Walter Kaufman (New York: Viking press, 1954), pp. 46-7.

العبارات بقوة في الانشاء الأوروبي. وتحت العبارات كان ثمة شريحة من المعتقدات المذهبية حول الشرق، وقد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبيين، الذين عكفوا على جوانب جوهرية من الشرق مثل الشخصية الشرقية، والطغيان الشرقي، والحواسيّة الشرقية، وما إلى ذلك. وبالنسبة لأي أوروبي في القرن التاسع عشر ـ وفي اعتقادي أن الإنسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً ـ كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا ـ الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة. ومن ثمَّ يصدق، نتيجة لذلك، أن كل أوروبي كان، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق، عنصرياً عرقياً، امبريالياً، وإلى درجة كلية تقريباً، عرقيُّ التمركز. ويمكن أن نخفف من حدّة وخز الملصقات اللفظية إذا تذكرنا، إضافة إلى ذلك، أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية، والعنصرية، والتمركز العرقي للتعامل مع الثقافات «الأخرى».

وهكذا فقد دعَّم الاستشراق ودُعِّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل إلى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم. وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه. (ص 214 ـ 215).

النص الثالث

ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي، غير أنه، على ذلك، يكرر، الأفكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون ـ لكن علينا أن نقرّ باحتمال أن [عمليات] التشذيب والتصفية، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية. فقد كان الشرق الاسلامي، في عرفه، روحانياً، سامياً، قبلياً، ووحدانياً بصورة جذرية، ولا آرياً: وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علم الانسانية في أواخر القرن التاسع عشر. وتبدو التجارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية، والاستعمار، والامبريالية، والقمع الاقتصادي، والحب،

والموت، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررة عبر عدسات ما ورائية (ميتافيزيقية)، وفي نهاية المطاف، مجردة عن الانسانية: فهي سامية، أو أوروبية، أو شرقية، أو غربية، أو آرية، وهكذا. وقد منحت الفُصْلات عالمه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق ـ بالنسبة له، على الأقل. وفي الاتجاه الآخر، فيما بين أفكار عالم البحث الفردية والتفصيلية إلى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة. فقد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة، وضد سنيته الخاصة من جهة أخرى. ولقد رمز هذا التدخل في الشرق ـ ولقد كان عمله تدخلاً فيه ـ من قبل ماسينيون بوصفه ناشراً للحياة وبطلاً [منافحاً عنه] إلى قبوله لتمايز الشرق، كما مثل جهوده لتغييره إلى ما أراده. وقد كانت الارادتان معاً، إرادة المعرفة فوق الشرق وباسمه، قويتين جداً عند ماسينيون. ويمثّل حلاجه تلك الإرادة تمثيلاً كاملاً. فالأهمية اللامتوازية التي أسندها إليه تدل، أولاً، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشكلة، وثانياً، على حقيقة أن الحلّاج أصبح يمثل تحدياً دائباً، بل حتى مثيراً، للمسيحي الغربي الذي لم يكن الإيمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي. وفي أي من الحالتين، فقد كان يُنتوى لحلّاج ماسينيون أن يجسد، حرفياً، أن يتقمص، قيماً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوّقه بالحلّاج.

على أية حال نحن لسنا بحاجة إلى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قد يعتنقه ويمارسه مسلم «عادي» أو «من العامة». ولقد طرح باحث مسلم متميز منظومة تتبنى هذا الموقف الأخير بالضبط، مع أن منظومته لم تسمِّ ماسينيون بوصفه أحد المسيئين[1]. ورغم أن المرء قد يميل إلى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه ـ ذلك أن الاسلام، كما حاول هذا الكتاب أن يظهر، قد مُثِّل جوهرياً تمثيلاً سيئاً في الغرب ـ فإن المسألة الحقيقية هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الاطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق أولاً في لغة الممثِّل ثم في ثقافته ومؤسساته [أمته]، والجو السياسي [الذي يعيش فيه]. وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أومن) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو، **بحكم طبيعته**، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب «الحقيقة» التي هي، بدورها، تمثيل. وما ينبغي أن يقودنا هذا إليه منهجياً هو أن نعاين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة ـ فالفرق في أفضل

(1) See A.L. Tlbaur, «English-Speaking Orianralists: A Celtque of Their Appoach to Islam, and Arab Nationalism, Part. 1», *Islamic quarterly 8*, n, os. 1, 2 (January-June 1964): 25-44, «Part 11», *Islamic Quarterly* 8, n os, 3, 4 (July-December 1964): 74-88.

الحالات هو فرق في الدرجة [لا في النوع]) بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدّداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وتقليد مشترك، وكون من الانشاء [الكتابي] المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدِّم الباحث الفرد إسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعبقري الفذ، هي استراتيجيات لاعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل [وتوزيعها]. حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص «المعثور عليه» في سياق معدٍّ لهُ سلفاً؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ «**العثور**» على نص. وهكذا فإن كل إسهام فردي يؤدي، أولاً، إلى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها إدخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة الى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها، ثم إلى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب. (ص 273 ـ 275).

صدر للمؤلف

1 ـ مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني:

- الجزء الأول: في التناقض: ط1 (1973)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).
- الجزء الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي: ط1 (1973)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).

2 ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ ط1 (1974)، ط2، ط3 (1981)، ط4، ط5 (1987)، ط6 (1989).

3 ـ النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية: ط1 (1979)، ط2 (1985)، ط3 (1990).

4 ـ مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية: ط1 (1980)، ط2 (1985)، ط3 (1989).

5 ـ هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990).

6 ـ في علمية الفكر الخلدوني: ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990). ط4 (2006).

7 ـ في الدولة الطائفية: الطبعة العربية: ط1 (1986)، ط2 (1989)، ط3، 2003.

الطبعة الفرنسية: L'Etat Confessionnel

(Editions la Breche) 1996.

كتب صدرت بعد استشهاده:

8 ـ نقد الفكر اليومي: ط1 (1988)، ط2 (1989). ط3 (2005).

9 ـ مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميّز المفاهيم الماركسية عربياً: ط1 (1990).

10 ـ في قضايا التربية والسياسة التعليمية: ط1 (1991).

11 ـ في تمرحل التاريخ: ط 1 (2001).

في الشعر:

ـ تقاسيم على الزمان، ط1 (1974).

ـ فضاء النون: ط1 (1984).

صدرت جميعها عن دار الفارابي ـ بيروت.

المحتويات

ـ 1 ـ فكر الأمة أم فكر الطبقة السائدة؟ 7

ـ 2 ـ العقل بين منطق التماثل ومنطق التناقض 13

ـ 3 ـ القلب للشرق والعقل للغرب 19

ـ 4 ـ ماركس في تأويله السعيدي 27

ـ 5 ـ محاكمة أخلاقية 35

ـ 6 ـ في منطق التأويل 43

ـ 7 ـ الفردي والعقل الجمعي 57

ـ 8 ـ في سيرورة إنتاج المعرفة 65

ـ 9 ـ في عجز البنيوية عن تفسير جديد المعرفة 71

ـ 10 ـ الصراع المعرفي هو القوة المحركة لتاريخ المعرفة 79

ـ 11 ـ مقدمة لبحث لاحق: آلية التوسع في إعادة إنتاج المعرفة وإعادة إنتاج رأس المال 87

ملحق 93

ولد مهدي عامل (الاسم المستعار لحسن حمدان)، سنة 1936 في بيروت. أستاذ في الجامعة اللبنانية. نشر سلسلة كتب في النظرية السياسية و النقد الفلسفي، صاغهما انطلاقاً من الحقل التجريبي للأزمة اللبنانية، وطورهما بإحكام وتماسك استثنائيين. اغتيل في 18 مايو - أيار 1987، أثناء الحرب اللبنانية، بسبب التزامه في النضال من أجل لبنان موحد،علماني وديمقراطي. سمي "غرامشي العرب" باعتبار أنه كان الوحيد في العالم العربي، الذي حاول بناء نظرية علمية شاملة في الثورة العربية وربما أيضاً في ثورة البلدان المتخلفة بشكل عام.

* هل أفلت صاحب "الاستشراق"، في نقده الفكر الاستشراقي، من ثنائية الشرق والغرب التي يقيمها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات الآخر؟ ما نظنه أفلت منها، بل لقد جاء، بالعكس، نقده الاستشراق محكوماً بها، وقام على تربة الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتفي بقلب تلك الثنائية، فأكدها، فصار فيها الشرق هو الذات والغرب هو الآخر.

* هذا ما قاد المؤلف إلى تفسير ما ظنه انزلاقاً في الفكر الماركسي إلى مواقع الفكر الاستشراقي، وبالتالي، إلى مواقع الفكر البرجوازي المسيطر، بردّ هذا الانزلاق المزعوم إلى مقولة العقلانية التاريخية، فغاب عنه أن هذه العقلانية التي هي المادية التاريخية نفسها، هي ما يميز الفكر الماركسي، في جديده النظري الثوري، من الفكر البرجوازي، نقيضه الطبقي، الذي ينفي، بالضبط، عقلانية التاريخ وطابعها المادي، ويجد مصلحة في نفي وجود القوانين الموضوعية التي تحكم حركة التاريخ، لا سيما في ضرورة قفزاتها البنيوية وفجاءاتها الثورية.

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين
دائرة التثقيف المركزي
http://www.pflp.ps