



جامعة الجزائر 02



كلية الآداب واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

قراءة إدوارد سعيد في الخطاب النقدي العربي المعاصر

-دراسة من منظور نقد النقد-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د

تخصص: قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إشراف الأستاذ:

أ.د/ وحيد بن بوغريش

إعداد الطالب:

نور الدين جويني

السنة الدراسية: 2019/2018



جامعة الجزائر 02
كلية الآداب واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية وآدابها



قراءة إدوارد سعيد في الخطاب النقدي العربي المعاصر
-دراسة من منظور نقد النقد-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د
تخصص: قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إشراف الأستاذ:

أ.د/ وحيد بن بوغزني

إعداد الطالب:

نورالدين جويبي

لجنة المناقشة:

| الاسم و اللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|----------------------|-----------------|------------------|--------------|
| خولة طالب الإبراهيمي | أستاذ دكتور | جامعة الجزائر 02 | رئيسا |
| وحيد بن بوغزني | أستاذ دكتور | جامعة الجزائر 02 | مشرفا و مقرا |
| مصطفى فاسي | أستاذ دكتور | جامعة الجزائر 02 | مناقشا |
| عبد القادر بوزيدة | أستاذ دكتور | جامعة الجزائر 02 | مناقشا |
| كمال بن عطية | دكتور محاضر "أ" | جامعة الجلفة | مناقشا |
| سليم حيولة | دكتور محاضر "أ" | جامعة المدية | مناقشا |

السنة الدراسية: 2018/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشكر وعرافان

نتقدم أولاً بجزيل الشكر إلى الله الذي وفقنا في إتمام هذا الجهد المتواضع.

كما نتقدم بالشكر لكل من ساهم في إنجاز هذا

الجهد ونخص بالذكر البروفيسور "وحيد بن بوعزيز"

الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته القيمة. وقراءته المتبصرة.

كما نتقدم بالشكر إلى أعضاء اللجنة الذين تكبدوا

عناء قراءة هذا البحث .

فشكرا لكم جميعا

إهداء

إلى من أوصى بهما رب العباد بعد عبادته، وقرن

رضاهما برضاه وقال فيهما:

"...واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربني

ارحمهما كما ربياني صغيرا..."

إلى من قال لي يوما إذا أردت أن تحفر بئرا فاحفر في

مكان واحد "البروفيسور وحيد بن بوعزيز"

إلى رفيقة دربي وقرّة عيني زوجتي الغالية "عائشة"

إلى كل من ساهم في هذا العمل من قريب أو بعيد

إلى كل هؤلاء نهدي ثمرة هذا العمل

مقدمة

مما لا شك فيه أن عمليات الإبداع في مختلف تجلياتها المعرفية، وتمظهراتها الفكرية، لا يمكن أن تستقيم وتكتمل إلا عبر عملية القراءة. فهي عملية فكرية تشتغل كآلية تُخرج نصّ المُبدع من حالته الجامدة إلى حالته الملموسة. كما أنها استراتيجية تسعى إلى الإحاطة بالمستويات المتعددة للنص، وذلك من أجل كشف أسراره البلاغية، واستكشاف تلك الخطابات التي تتوارى خلف شفراته اللغوية.

وقد سعت النظريات ما بعد البنيوية إلى تفويض المسلمات التقليدية التي حاولت البنيوية ترسيخها، وذلك عن طريق ممارسات تأويلية يكون فيها القارئ هو محور العملية القرائية (جماليات التلقي، التفكيكية...). هذا التشديد والتركيز على دور القارئ داخل هذه التحولات النظرية، فصل النص عن محيطه الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي ولد فيه، واستدعى الأمر ظهور تيار نقدي جديد مهّد له الملمع الأساسي لفكر إدوارد سعيد E.Saïd تيودور أدورنو T. Adorno (سنة 1949م) في مقاله الشهير "النقد الثقافي والمجتمع".

وقد حرص هذا الاتجاه الجديد فيما بعد على تحرير النص الأدبي من أدبيته الشعرية، ودراسته في إطار واسع يتخذ من الثقافة مجالا مفتوحا لتأويل النصوص. كما اعتمد أيضا في تحليلاته على مزيج من المقولات مستمد من اتجاهات ما بعد البنيوية، وذلك من أجل كشف الأنساق الثقافية التي تختبئ وراء الخطابات الأدبية. وقد شكلت كتب إدوارد سعيد خصوصا "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق" و"الثقافة والإمبريالية" مجالا خصبا استطاع من خلاله هذا الناقد الفلسطيني/الأمريكي، أن يوسع هذا النقاش، ويضع بصمته بوصفه أحد أبرز أعلام "النظرية الكولونيالية"، ورائدا لما يسمى بـ: "الدراسات ما بعد الكولونيالية" التي تعتبر حقا من حقول الدراسات الثقافية.

يُصنف إدوارد سعيد من بين أبرز النقاد الذين قدموا للثقافة الإنسانية قراءات كان لها صدى واسع، وجدل عميق داخل النظرية النقدية والممارسة الفكرية؛ فقد غيرت قراءات هذا

الناقد لبعض النصوص الأدبية والثقافية، تلك الرؤية التي كانت تحصر النصوص في جمالياتها البلاغية، وأنساقها اللغوية، ولا تترك الفرصة للقارئ كي يكشف ذاك الخلل الذي قام بترسيخ منظور يتخذ من عباءة الجمالي حالة من التستر الثقافي، كما يساهم في صناعة أنساق ثقافية تتسرب من خلالها رؤى أيديولوجية، تشكل خطابات تقوم في أساسها على التعالي والفوقية، كسمة تميزها عن بقية الخطابات. وقد أعتبر كتاب "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق" - نموذجاً بارزاً لهذا العبور أو التجاوز، نظراً لما أحدثه من تغيير جعل منه كتاباً *إشكالياً* بامتياز.

فقد استطاع إدوارد سعيد أن يطرح نموذجاً من القراءة مغايراً تماماً لتلك النماذج القرائية التي اعتاد عليها القارئ في تحليلاته لظاهرة الاستشراق. وشكل هذا الكتاب في عمومته ثورة منهجية داخل الحقول المعرفية ساهمت في ظهور دراسات عديدة من بينها ما يطلق عليه "*دراسات التابع*" subaltern studies التي استغلت جيداً منهجية القراءة داخل هذا الكتاب، وحاولت دراسة تاريخ الهند من وجهة نظر التابع.

بالإضافة إلى هذا، شهد كتاب "الاستشراق" ردات فعل عنيفة من قبل المستشرقين الغربيين وعلى رأسهم الداعية برنار لويس. بينما كانت ردات الفعل من قبل المثقفين العرب تجاه هذا الكتاب - وهو ما ذكره إدوارد سعيد في مقدمة كتابه الثقافة والإمبريالية - تتخذ إما طابع العدائية، مثلما حصل مع مهدي عامل وصادق جلال العظم، أو تدرج ضمن خانة الدفاع عن الإسلام. وكلا هذين القراءتين مثلتا في رأي الكاتب مغالطات قصدية لا تعدو أن تكون نموذجاً شبيهاً بردات الفعل العنيفة التي قام بها بعض المفكرين والمستشرقين في الثقافة الغربية.

من هذه الزاوية جاء اهتمامنا بالموضوع؛ فسلسلة القراءات المغلوطة التي طالت كتاب "الاستشراق" في الثقافة العربية، نتج عنها تزيف للمبتغى الذي أراده إدوارد سعيد من

هذا الكتاب. وقد حاول بعض النقاد العرب مثل فخري صالح ومحمد شاهين ونادر كاظم...، تصحيح هذا التشويه من خلال مجموعة من القراءات التأملية والتأويلية.

إلا أن هذه الدراسات، خصوصا فخري صالح ومحمد شاهين، لم تركز بما فيه الكفاية على القراءات العربية لهذا الناقد، بقدر ما ركزت على ترجمة كتبه، وشرح فكره النقدي. وقد ذكر محمد عناني في مقدمته لكتاب "الاستشراق" أن باحثة مصرية قدمت رسالة دكتوراه سنة 2005م تحت عنوان "استجابة العالم العربي لفكر إدوارد سعيد"، نوقشت في قسم اللغة الإنجليزية. بالإضافة إلى هذه الأطروحة قدم لنا المغربي يحيى بن وليد سنة 2010م كتابا تحت عنوان "الوعي المحلق - إدوارد سعيد وحال العرب-"، حاول فيه تتبع مجمل ما كتبه إدوارد سعيد عن العرب، وما قاله المثقفون العرب عن المنجز الثقافي لإدوارد سعيد والذي تراوح بين مقالات ودراسات وشهادات...

وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسة إلا أنها تبقى محاولة تخلو من ضيق التصور، وتحاول أن تعالج القضية من منظور يركز على المقالات ويهمل الكتب العربية التي خصصت قراءتها لهذا الناقد الفلسطيني. وما عدا الأطروحة السابقة، وهذا الكتاب، أو المقالة التي خصصها نادر كاظم لهذا الغرض، والتي نشرت في مجلة البحرين الثقافية تحت عنوان "إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة"، تخلو تقريبا الساحة الثقافية العربية من محاولة الإحاطة بالقراءات العربية لفكر إدوارد سعيد. ولهذا تأتي هذه المحاولة من أجل التعمق أكثر في هذه القراءات الفكرية بُغية وضع المشروع الفكري لهذا الناقد في شرطه الثقافي.

إلى أي مدى يمكن للقارئ أن يحيط بأبعاد النص الجمالية والسياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية؟ كيف يجسد النص الصراع السياسي الثقافي داخل بنيته اللغوية؟ وما الدور الذي يلعبه داخل هذا الصراع؟ كيف تخدم هذه النصوص الهيمنة التي جسدها الإمبريالية على

أرض الواقع؟ ما الجديد الذي أتى به المنجز السعيدي في هذا المجال؟ وما هي الطريقة التي قرأ بها إدوارد سعيد النص الكولونيالي؟ وكيف فكك المركزية الثقافية التي أنتجها العقل الغربي؟ ما الجديد الذي يجعل من إدوارد سعيد يعيد قراءة ظاهرة الاستشراق؟ إلى أي مدى يمكن أن نستفيد من هذه القراءة الجديدة؟ كيف تلقى المثقف الغربي ودول العالم الثالث هذا الكتاب؟ وكيف استقبلت الأقاليم العربية هذا المنجز الثقافي؟ كيف فُرى إدوارد سعيد في الثقافة العربية المعاصرة؟ وإذا فُرى إدوارد سعيد في الثقافة العربية هل فُرى في شرطه المعرفي؟ ما مدى استفادة الثقافة العربية والمثقف العربي من التركة الثقافية التي خلفها إدوارد سعيد؟ كيف نستطيع أن نستغل هذه التركة الثقافية من أجل مقارنة وفهم النصوص/الواقع في ضوء التحليلات التي ميزت كتب إدوارد سعيد؟

وللإجابة على هذه التساؤلات، ومحاولة الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه، أعدنا للبحث خطة تقوم على مدخل وأربعة فصول؛ حيث عالج المدخل آليات القراءة التي سنتبعها أثناء قراءتنا للمنجز الثقافي عند إدوارد سعيد في الثقافة العربية. وقد حاولنا أن نعالج فيه مفهوم "نقد النقد وآليات اشتغاله في الثقافة العربية المعاصرة". بالإضافة إلى ذلك تطرقنا إلى حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية وعالجناه من منظور ميديولوجي. فالدور الذي لعبته الوسائط في الحفاظ على أثر إدوارد سعيد في الذاكرة العربية من خلال الأجهزة التقنية التي توفرها (صحيفة، مقالة، كتاب، أنترنت...) شكل خطوة وصلت لحد التقديس الذي جعل من إدوارد سعيد شخصية محاطة بهالة وحدود لا يمكن تجاوزها داخل أسوار الثقافة العربية المعاصرة.

وتطرق الفصل الأولى إلى الحديث عن "النظرية ما بعد الكولونيالية" والدور الذي لعبه إدوارد سعيد في التمهيد لهذه النظرية، من خلال مجموعة من المفاهيم والآليات التي حلل بها النصوص الثقافية. فرفضه للانتماء، وإصراره على الهجنة، وتركيزه على تمثيل

صوت المهمشين (تقنية التمثيل، القراءة الطباقية...)، كلها كانت مسارا شكل فيما بعد المرجعية الفكرية للنظرية ما بعد الكولونيالية.

وجاء **الفصل الثاني** كمحاولة لرصد القراءات الإبستمولوجية التي قُرى بها إدوارد سعيد في الثقافة العربية، والتي خصصته كموضوع لدراستها. وقد انقسمت بين من حاول التأمل في المنجز الثقافي الذي تركه هذا المثقف مثل محمد شاهين، وبين من حاول تصحيح القراءات المغلوطة التي شوّهت هذا المنجز الثقافي مثل فخري صالح... وعلى الصعيد النسوي، ارتبط اسم إدوارد سعيد بناقدتين كان لهما دور بارز في قراءة المنجز الثقافي، والحديث هنا متعلق بالمصرية رضوى عاشور، وتلميذة إدوارد سعيد العراقية فريال جبوري غزول.

وحاول **الفصل الثالث** معالجة المدونات النقدية التي حاولت الاستفادة من المنهجية التي وظفها إدوارد سعيد في قراءته للنصوص الثقافية الغربية. ومن بين أبرز هؤلاء: نادر كاظم، وحيد بن بوعزيز، إدريس الخضراوي... وختمنا هذا الفصل بقراءة للمثقف الفلسطيني عادل سمارة للمنجز النقدي الذي ميز الرحلة الفكرية لإدوارد سعيد. وتأتي هذه القراءة كمحاولة منا لتتبع موقف المثقفين الفلسطينيين مما تركه إدوارد سعيد، خصوصا الآراء السياسية التي ارتبطت بالقضية الفلسطينية واتفاقية أوسلو.

وحاولنا في الفصل الأخير التركيز على كتاب "الاستشراق"، ومختلف الردود التي صاحبتة أثناء ارتحاله إلى الثقافة العربية. وجاء تركيزنا على القراءات الماركسية التي تزعمها كل من: صادق جلال العظم من خلال مقاله "الاستشراق والاستشراق معكوسا"، ومهدي عامل من خلال كتابه "هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد"، والسوسيولوجي نديم البيطار في كتابه "حدود الهوية القومية" الذي خصص فيه مقالا تحت عنوان "من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي" ناقش فيه كتاب الاستشراق

من منظور ماركسي، وختمناها بمحاولة منا لتقييم هذه الردود ووضعها في إطارها الإبستمولوجي.

وقد جرى تحليل هذا الموضوع وفق منهجية تستفيد من إجراءات الوصف والتحليل والمقارنة؛ حيث سعينا إلى وصف وتحليل فكر إدوارد سعيد، مركزين على كتاب الاستشراق وما طرحه من تغييرات مست الكثير من ثقافات العالم خصوصا بلدان العالم الثالث. واستعنا بالمنهج المقارن من أجل مقارنة القراءات العربية التي اهتمت بالمنجز الثقافي للناقد الفلسطيني إدوارد سعيد. كما استفدنا من بعض آليات نقد النقد خصوصا عند الحفر في الخلفيات الفكرية والفلسفية واللغوية التي احتضنت المصطلحات كمفاهيم قبل أن تقذف بها كمشروع يساهم في التفكيك، وإعادة الرؤية. ومن بين هذه المصطلحات مصطلح "التمثيل" representation الذي تتبعنا نشأته منذ العصر اليوناني إلى أن اكتمل كنظرية مع إدوارد سعيد.

وقد اعترضتنا مجموعة من الصعوبات كانت عائقا كبيرا بالنسبة لنا، تتمثل أولا في كثرة القراءات العربية لهذا الناقد، كانت في أغلبها وصف للمشروع النقدي لهذا المثقف، والتي لم ترتق إلى الكشف عن الوعي النقدي الذي طالما حكم فكر إدوارد سعيد. كما شكلت الترجمة عائقا كبيرا بالنسبة لنا، خصوصا تعدد الترجمات التي تشتت القارئ أثناء محاولة تتبعه التلقي العربي للنص السعدي. فقد تُرجم كتاب "الاستشراق" أكثر من مرتين آخرها ترجمة نذير الجزماتي لهذا الكتاب الذي صدر عن "دار نينوى للنشر والدراسات" بدمشق، وترجمت العديد من كتبه أكثر من مرة. هذه الصعوبة تعقد مهمة القارئ، ما يجعله يعزف عن قراءة أعمال ونصوص إدوارد سعيد.

وفي إطار هذه المعالجة، استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع أبرزها:

- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق- تر: كمال أبودييب وأيضا محمد عناني
- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبودييب
- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد
- حميد دباشي: ما بعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-
- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده -إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي -
- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت
- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا
- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد
- نادر كاظم: إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة
- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام
- عبد المنعم الفيا: في نقد أطروحة إدوارد سعيد
- روبرت يانج: أساطير بيضاء
- نديم قاسم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد.

وفي الأخير، هذا جهد المقل، فإن أخطأنا فمن أنفسنا، وإن كان يحمل ذرة من الصواب فبتوفيق من الله عز وجل. وفي هذا المقام أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور وحيد بن بوعزيز، الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته العلمية، بالإضافة إلى خفة تعامله التي يسّرت لنا

التقدم في البحث. كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى رقيقة دربي وقرة قلبي التي كانت عوناً كبيراً لي نفسياً ومعنوياً، فلولا مساعدتها ما استطعت الحصول على بعض الدراسات خصوصاً دراسة عادل سمارة للأطروحات الفكرية التي خصصها لإدوارد سعيد.

إليكما أهدي ثمرة عملي.

مدخل نظري: في آليات القراءة

ومناهجها

أولاً: ما هو النقد؟

ثانياً: نقد النقد وآليات اشتغاله في الثقافة العربية

ثالثاً: حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية المعاصرة

رابعاً: إدوارد سعيد من منظور ميديولوجي

أولاً: ما هو النقد؟

يكاد يجمع أغلب النقاد أن الحديث عن النقد كممارسة، هو حديث قديم قدم المعرفة الإنسانية في حد ذاتها. فمنذ أن خَبر الإنسان اللغة، وأصبح يعبر بها عن احتياجاته المعرفية، تولدت لديه هذه الذائقة التي عملت في تلك الفترة على إطلاق الأحكام وتمييز صحيحها من فاسدها. فكلمة نقد Critique متفرعة من الفعل اليوناني Krinein، والذي يعني الحكم أو التفكير أو القضاء*. وقد التصقت بالنقد منذ تلك الفترة وظيفة إصدار الأحكام، وأصبحت كلمة نقد تعني الحكم «والحكم هو التمييز. والتمييز يتيح الفصل بين الأشياء...، كما يكتسي النقد قيمة الغرلة في التمييز بين الحقيقي والمزيف معرفياً (إبستمولوجياً)، وبين الصالح والفاقد قيمياً (إكسيولوجياً)»¹.

كلمة القيمة هنا تذكرنا بالأصل العربي لهذه الكلمة، والتي ارتبطت في عمومها بالعملة والدرهم؛ حيث كانت هذه الكلمة - أي نقد - تستعمل لتمييز الجيد من الرديء من الدراهم والدنانير. وقد جاء في "أساس البلاغة" للزمخشري «نقد: نقد الثمن، ونقده له، فانتقده. ونقد النقاد الدراهم: ميز جيدها من رديئها...، وهو من نُقادة قومه: من خيارهم. ونقد الكلام وهو من نَقَدَ الشعر ونَقَّاه»². ومن خلال هذا التوضيح اللغوي لأصل المصطلح في الثقافة العربية، وكما بين الزمخشري في كلامه السابق، نستشف أن النقد في تجلياته العربية كان يرتبط بالشعر وقضاياها الفنية؛ فقد كانت الدراسات القديمة في التراث العربي تجنح إلى «تصنيف الشعراء وترتيبهم، وتبويب معايير الجودة والسبق والمفاضلة بينهم مما اختلف حوله المختلفون مقارنة ومفاضلة وتعليقاً وحكماً. وانقاد بعضهم حتى إلى ضبط الشروط الواجب

*- يمكن هنا العودة إلى مقال رينيه ويليك: النقد الأدبي نظرة تاريخية، ضمن كتاب بول هير نادي: ما هو النقد؟، تر: سلافة حجاوي، مرا: عبد الوهاب وكيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1998، ص ص 288-318.
1- محمد شوقي الزين: نقد العقل الثقافي، سلسلة إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج1، ط1، 2018، ص 08.
2- عمر بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ط1، 1998، ص 298.

توافرها في الناقد ونقده واعتقاداً منهم بضرورة مراجعة النقد الذي ينحرف صاحبه أو يكاد عن الصواب تقصيراً منه أو تحيزاً ضد صاحب العمل»¹. والصنف الأول من هؤلاء الدارسين ارتبط بـ"طبقات فحول الشعراء" لمحمد بن سلام الجمحي (139-231هـ)، و"الشعر والشعراء" لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (213-276هـ). أما الصنف الثاني فيمكن أن يدرج تحته كتاب: "الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري" لبشر بن يحيى الآمدي (ت-370هـ) وكتاب "الوساطة بين المتنبي وخصومه" لعبد العزيز الجرجاني (ت-474هـ).

وبما أن المعرفة كما يصير على ذلك أصحاب النزعة العقلية (كانط E. Kant، ديكارت R. Descartes، هيغل F. Hegel) هي نتاج العقل ولحظة من لحظات تأزماته الفكرية، شهد هذا المصطلح تطوراً كبيراً على يد الفيلسوف الألماني كانط E. Kant، واستطاع أن يتحرر من وظيفة إصدار الأحكام التي حجزته داخل ثنائية جيد/ رديء، ليتحول إلى ممارسة تقوم على الفحص وإعادة المساءلة من جديد «فمفهوم كانط للنقد هو مفهوم رافض للمبادئ والعقائد. فالنقد إنما يعمل دائماً من خلال الأمثلة، مما هو ملموس. والنقد تاريخي، وذلك بمعنى أنه فردي، ولذلك فهو مختلف عن العلوم التعميمية. إنه مقارن؛ بمعنى أنه يشكل مجابهة مع أناس آخرين. ولذلك فهو عملية استقصاء داخلي، عملية نقد ذاتي امتحان لمشاعر المرء الخاصة»². وما قام به كانط في تلك الفترة شكل ثورة شبيهة بثورة كوبرنيكوس في العلوم الطبيعية. فما طرحه كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" وما جاء به في "نقد العقل العملي" و"نقد ملكة الحكم" أحدث ثورة في نظرية المعرفة أثناء بدايات القرن العشرين، وهذه الثورة لامست ميدان العلوم الإنسانية بما فيها «أسئلة الأدب والنقد، لاسيما سؤال الإنتاج الأدبي؛ فبعد أن كان النقاد يطرحون سؤال: ماذا تقول النصوص؟ أو من

1- نجوى الرياحي القسنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، عالم الفكر، الكويت، ع1، م38، سبتمبر 2009، ص 43.

2- رينيه ويليك: النقد الأدبي نظرة تاريخية، ضمن كتاب بول هير نادي: ما هو النقد؟، ص 293.

يقولها؟ وأين قيلت؟ أصبح السؤال هو: كيف تنتج النصوص؟ أو كيف تنتج النصوص معانيها؟¹

وبعد هذه التحولات المعرفية، أصبح النقد المرتبط بالأدب يغترف من تيارات الفلسفة وما طرحته اللسانيات السويسرية (نسبة لـ:دي سوسير F. De Saussure مؤسس علم اللسانيات) إجراءاته التحليلية، وأدواته المعرفية، وأصبح التفكير في الأدب والحديث عنه يتم داخل أسوار اللغة، بمعزل عن السياق الخارجي الذي يرتبط به النص (التاريخ، المؤلف، المجتمع...).

وتبنت هذه الدعوة في تلك الفترة (منتصف القرن العشرين) الشكلائية الروسية والبنوية الفرنسية اللتين أرادت أن علمنة الأدب وإضفاء المسحة الأدبية التي يستطيع من خلالها دارس الأدب (الناقد) تمييز العمل الأدبي عن غيره من الأعمال الأخرى. وبهذا غدا النقد الأدبي - على حد تعبير جون إيليس J. Ellis في مقاله "سؤال منطقي ما هو النقد؟" «أكثر النماذج إسرافاً؛ فنقاد الأدب يتبنون ويناقشون وجهات نظر شديدة التباين حول النقد وكيف يجب أن يكون. وهذا السؤال معقد بالنسبة للنقاد، وذلك نظراً لتشابكه مع ما يماثله من حوار حول ما هو الأدب».²

من خلال ما سبق، يمكن أن نقول إن كلمة نقد، على الرغم من التشابك الذي حصل حول تحديد ماهيته، والتنازع الذي ارتبط بصياغة مفهوم له، يبقى موضوعاً غايتة هو النص الأدبي. وسواء كان الأدب فناً/ذاتياً أو علماً/موضوعياً، يظل النقد هو حقيقة هذا النص. وكشف هذه الحقيقة يختلف باختلاف التوجهات الفكرية والفنية التي ينتمي إليها الناقد.

1- لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي؟ دار ميم، الجزائر، ط1، 2018، ص 171.

2- جون م. إيليس: سؤال منطقي ما هو النقد؟ ضمن كتاب بول هير نادي: ما هو النقد؟، ص 38.

فمنهم من يرى أن الحقيقة لا يمكن أن تتم إلا في إطار دراسة النص في علاقاته الانعكاسية على المجتمع (التحليل الماركسي، مدام دوستايل، هيلويت تين). ومنهم من يرى، كما قلنا سابقا، أن الحقيقة/المعنى لا يمكن أن نقبض عليها إلا داخل شفرات اللغة (الشكلانية، البنيوية). ومنهم من ذهب عكس هذه الطروحات، واعتبر أن الحقيقة/المعنى وهم، ومهمة الناقد تتحصر في خلخلة هذا البراديجم، عن طريق تحريك تلك البنى النصية الثابتة واللعب بالعلامات. ومثل هذا الاتجاه مع بداية الستينيات الفرنسي جاك دريدا J. Derrida الذي عملت فلسفته التقويسية على تفكيك الميتافيزيقيا الغربية وهدم عرشها. فالتفكيكية بالمفهوم الديردي «تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة بالمنطق الكامن في النص ذاته. كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه. فهي عملية تعرية للنص وكشف أو هتك لكل أسراره وتقطيع لأوصاله وصولا إلى أساسه الذي يستند عليه»¹.

ويمكن أن نطلق على هذا النوع من الانتقالات النظرية ما يسمى ب: **التنظير النقدي**. فكل نظرية جديدة تناقش النظرية التي سبقتها في عملية تناصية تتحدد فيها الجوانب النقدية التي أهملتها النظرية السابقة، وهكذا دواليك.. وهذا النوع من النقد يحاول أن يضع القواعد التي يسير وفقها الخطاب الأدبي أو بكلام آخر «هو دراسة الأعمال الأدبية وطرق تلقيها وتدوقها»². لكن كيف نسمي النقد الذي يتخذ من النقد الأدبي مدونة في حد ذاته؟ أين يمكن أن ندرج النقد الذي وجهه إدوارد سعيد مثلا للنقد البنيوي والنقد التفكيكي، اللذين يقعان حسب التصور الإدوردي E. Saïd في خانة النقد الديني الذي يحبس المعنى في قوانين اللغة،

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات القرن العشرين، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012، ص 113.

2- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتانقد؟ محاولة في تأصيل المفهوم، الكويت، عالم الفكر، م37، ع3، مارس 2009، ص 118.

ويقصي كل ما له صلة بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي احتضن ولادة النص الأدبي.

ثانيا: نقد النقد وآليات اشتغاله في الثقافة العربية

قد يكون التعريف المناسب الذي يمكن من خلاله أن نحدد مفهوما واضحا لمصطلح نقد النقد *métacritique* هو الإشارة التي وضعها جابر عصفور في كتابه "نظريات معاصرة"، حيث اهتدى هذا الناقد إلى القول بأن "نقد النقد" أو ما سماه بالنقد الشارح -وهي قضية لغوية سنحاول أن نتكلم عنها فيما بعد- عبارة عن مجموعة من «الكتابات التي تراجع النشاط النقدي في فعل الممارسة من منظور الوصف والتفسير والتقييم».¹ أي أن هذا الخطاب لا يخرج عن الآليات التي يشتغل بها الخطاب النقدي. لكن ما يتميز به نقد النقد عن الخطاب النقدي هو تقييم المدونة النقدية في إطار يقوم على إعادة قراءتها من جديد، أو بمصطلح علي حرب "قراءة القراءة".

هذا الميدان هو مجال جديد بدأت إرهاباته الأولى مع بدايات القرن العشرين. وتعتبر محاولة تزيفتان تودوروف T. Todorov في كتابه "نقد النقد" *critique de la critique -un roman d'apprentissage-* أول محاولة خاضت في هذا المجال. فقد سعى في هذا الكتاب إلى توضيح واستعراض بعض الأعمال النقدية، من وجهة نظر تقوم على إعادة الفحص في الكيفية التي تم من خلالها التفكير في الأدب في الفترة الممتدة بين (1920-1980). وهذا العرض جعل من تودوروف أول من استخدم هذا المصطلح.

لا ينبغي أن يظن القارئ أن نقد النقد يشتغل فقط على المعارضة، والعمل على اكتشاف أخطاء وزلات النقد الأدبي، بل يشتغل أيضا على المزيد من الضياء على أصول المذهب النقدي. فهو لا ينحصر فقط في المدونة النقدية للنص الأدبي، بل يتجاوز ذلك إلى تعرية الخطابات قصد كشف خلفياتها الفكرية والفلسفية التي قامت عليها.. «إنه يقوم بتفكيك مقولات النقد الأدبي لفحص العناصر الأيديولوجية الثابوية في المزاعم النظرية. وهو يكشف

1- جابر عصفور: نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، مصر، دط، دت، ص 267.

عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كونت الحاضنة السياقية له، وجعلت الناقد يتبنى منهاجا نقديا من دون سواه، ويضع عمل الناقد ونصه النقدي في سياق أكبر»¹. وسنحاول في هذا العنصر أن نقوم بعرض لما جاء في هذا الكتاب من آراء تعيننا على رسم الإطار النظري لما سماه تودوروف بنقد النقد.

استهل تودوروف حديثه في هذا الكتاب بتعريف بيّن من خلاله أن النقد الأدبي هو حقل مستقل بذاته له قوانينه الخاصة التي تجعل منه إضافة حقيقية للنص الأدبي وليس ملحقا سطحيا. يقول «النقد ليس ملحقا سطحيا بالأدب وإنما هو قرينه الضروري (فلا يمكن للنص أن يقول حقيقته الكاملة)(...)»، ومن ثم فإن أهمية هذا الأخير تكمن في شكل من الأشكال في تحويل هذا السلوك إلى احترام، وفي توضيحه لما ليس هو في مكان آخر سوى ممارسة لا واعية»². وهذا التعريف - كما يوضح تودوروف بعد ذلك - لا يعنيه في شيء، كونه مفهوما تقليديا ارتبط بالحقل النقدي.

إن ما يرغب به تودوروف في هذه الدراسة هو تقديم رؤية نقدية لتيارات نقدية سادت في القرن العشرين؛ أي فحص ومعاينة الطريقة التي تم فيها التفكير بالأدب والنقد في تلك الفترة، مع السعي إلى تحليلها والتعليق عليها من أجل كشف الأيديولوجيا الكبرى لهذه المرحلة، ومعرفة أي موقف أيديولوجي كان أكثر متانة من المواقف الأخرى.³ وهذه الطريقة في البحث والتحليل ستجنب تودوروف - كما يرى - إطلاق الأحكام العمومية، وتمكنه ثانيا من بلوغ الحقيقة التي بقيت دوغمائية داخل التيارات التي ناقشها في هذا الكتاب.

1- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتانقد؟ محاولة في تأصيل المفهوم، الكويت، عالم الفكر، م37، ع3، مارس 2009، ص 122.

2- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، تر: سامي سويدان، مرا: ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986، ص16.

3- المرجع نفسه، ص 16.

خيارات تودوروف للمدونات النقدية جاءت انطلاقاً من أسباب ذاتية وأخرى موضوعية. والذاتية منها تقتزن بمراجعة بعض الأفكار التي كان يتبناها، والتي كانت تثير حماسه خصوصاً ما تعلق بالشكلانية الروسية، حيث يقول «تغير موقفي إزاء الشكلانيين الروس مرات عدة. ولا يدعو هذا الأمر إلى الاستغراب، لأنهم أصبحوا بالنسبة لي أليفين منذ أكثر من عشرين عاماً (ظاهرة تاريخية)».¹ أما الموضوعية منها فتتعلق بطريقة التحليل التي يبحث بها تودوروف «عن العناصر العقائدية التي تعيد النظر بالجماليات والأيدولوجيات (الرومنطيين) دون أن تشكل مع ذلك عودة إلى المعتقدات الكلاسيكية».²

وما بينه تودوروف في "إيضاحات أولية" التي استهل بها كتابه، أدرجه في القضايا النقدية التي تناولها في الفصول. فحديثه عن "اللغة الشعرية" عند الشكلانيين الروس جاء بغرض تحليل المنطق الذي تبناه هؤلاء أثناء تعريفهم للأدب. فبعد عرضه لمجمل التعريفات التي أوردها الجماعة لمفهوم اللغة الشعرية أو التقنية الشعرية (ياكوبنسكي، شكوفسكي، ياكبسون، إخنباون...) والتي تنحصر، على حد قوله، في اعتبارها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة كما كان يُظن سابقاً «إنها إذن مستقلة - أي اللغة الشعرية - أو أيضاً ذاتية الغائية».³ يُبين تودوروف ما تدين به هذه التعريفات للأيدولوجيا الرومنطيقية «إن فكرة ذاتية الغائية كتعريف للجمال والفن تأتي مباشرة من الكتابات في الجماليات لكارل فيليب مورينتز وكانط...، فمورينتز يعلن منذ أول ما كتبه في الجماليات سنة 1785 أنه ينبغي تعويض غياب الغائية الخارجية في الفن بتكثيف للغائية الداخلية».⁴

1- تريفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 23.

2- المرجع نفسه، ص 22.

3- المرجع السابق، ص 24.

4- تريفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 29.

وهو التصور نفسه الذي تبنته المدرسة الشكلانية أثناء قيامها بتأسيس ما أطلقت عليه "علم الأدب" الذي يعتبر، على حد تعبير تودوروف، لقاء ماثورا بين ما تحدث عنه أرسطو عندما حاول وضع أشكال للخطاب، وما طرحه الرومنطيقيون (شليغل، مانهايم...) من قضايا تتعلق بالفن. فهذه السمة المميزة للشكلانية هي ما ساعدهم على التطلع لخلق علم أدبي مستقل، يميز النص الأدبي عن بقية النصوص. وهو ما يجعل موقف الشكلانيين يقوم في أساسه كردة فعل على سيطرة المقاربات النفسية، التاريخية، الاجتماعية خصوصا...، في تلك الفترة.

ويرى تودوروف أن خروج الجماعة عن الإطار الرومنطقي، وعدم قدرتهم على الحفاظ على الخصوصية الأدبية التي تحددت في إطار تاريخي وثقافي وليس في إطار بنيوي/لغوي، كما كانوا يعتقدون، هو ما جعل فكرة ذاتية الغائية غير مبررة. ومن هنا سقطت الشكلانية نتيجة لظروف سياسية، ولقرار سياسي يتمثل في حل كل التجمعات الفكرية.

وبعد هذا الطرح، ينتقل تودوروف للحديث عن نوع أدبي آخر، وبنقاش فيه عودة استعمال مفهوم الملحمي عند دوبلن وبريخت. وبنفس الكيفية التي فحص بها تودوروف مفهوم اللغة الشعرية عند الشكلانيين الروس، يحلل تودوروف المفهوم الجديد للملحمي عند هذين الأدبيين، متعبا الطرق التي وصل من خلالها بريخت لمفهوم المسرح؛ وهو على حد قوله مستمد أساسا من مفهوم دوبلن عن الكتابة المتعدية (الرواية، الملحمة) التي تقوم في أساسها على الحوار الواعي بين المؤلف الفردي وصوت جمهوره «فلم يعد ينبغي تصور المؤلف هو أيضا كفرد منعزل (الرواية والطبقة البرجوازية)، وإنما بالأحرى كفرد ينقل أصواتا متعددة بشكل متزامن، صوته وصوت الآخرين، أو بدقة أكبر صوت جمهوره»¹.

1- المرجع السابق، ص43.

وهذا المفهوم الجديد الذي أتى به دوبلن يستغله ويتأثر به بريخت فيما بعد، عندما عرض مفهومه الجديد للمسرح، مجردا إياه من تلك النمطية الأرسطية التي كانت تقتل وعي المشاهد وتسجنه في وهم الأحداث (التطهير) «ينبغي على المشاهد أن يبقى واعيا، متحكما بملكته النقدية. ولهذا السبب عليه ألا يستسلم لإغراء التماهي (أي عدم تماهي المشاهد مع الشخصية) (مفهوم التغريب عند الشكلايين الذي تأثر به بريخت ونقله للمسرح) وواجب الكاتب المسرحي والمخرج المسرحي المنخرطين في تجربة المسرح الملحمي هو مساعدة هذا المشاهد في وعيه».¹

ووفاء للطريقة التي ينتهجها تودوروف في تحليله، يتتبع في الفصل الثالث مجموعة من النصوص كرست للحديث عن الأدب عند ثلاثة كتاب-نقاد هم: جون بول سارتر ورولان بارت وموريس بلانشو. ويركز في حديثه عن سارتر على مفهوم الشعر عنده من خلال كتابه "ما هو الأدب؟"، حيث يرى تودوروف أن مفهوم سارتر للشعر لم يخرج في منطقه عما كرسته الرومنطيقية، فهو «يحدد الشعر بلزومية اللغة وبالعلاقة المحفوزة بين الدالات والمدلولات، أي بنوع من التماسك الداخلي».²

في حين نجد تعريف النثر عنده يخالف هذا المنطق تماما، كون النثر عند سارتر، كما يرى تودوروف، شكلا من أشكال الحرية «فالنثر يُعرف بوظيفة اجتماعية ما بعد تاريخية، لا تتيح استنتاجها من الأيديولوجية الفردية والنسبوية الرومنطيقيتين، لأنها تتعلق بقيم مطلقة».³ وبهذا يصبح الأدب عند سارتر، كما يجيبنا تودوروف، مكانا للتفاعل بين الموقف الخاص/الرومنطريقي والحرية العامة/المجتمع.

1- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 45.

2- المرجع نفسه، ص 52.

3- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 53.

وعلى عكس هذا، تتحدد ممارسة النقد عند سارتر، كما يرى تودوروف، من منظور موضوعي بحث أكثر مما هو ذاتي؛ باعتبار أن الناقد يخضع في النهاية لموضوع موجود خارجه.¹ وهذه الموضوعية في النقد عند سارتر، في نظر تودوروف، ليست كما يعتقد؛ بل تتحدد في معنيين: الأول قريب من التعارض بين الخاص والعام (ذاتي)، والثاني يماثل في مقطع آخر بين الذات والإرادة (الحرية)، وبين الموضوع والخضوع (موضوعي).² ويبدو أن النقد عند سارتر، كما يقول تودوروف، هو قريب للمعنى الثاني أكثر من المعنى الأول، وهو السبب الذي يتعذر من خلاله البحث عن الحقيقة عند سارتر، كما يرى تودوروف، لأنها بقيت حبيسة دوغمائية الفلسفة الوجودية التي تؤطر أعماله النقدية.

وفيما يخص بلانشو، يرى تودوروف أنه لم يخرج في تعريفه للشعر عن الأفكار الرومنطيقية المعروفة. وتكمن مهمة الأديب عند بلانشو، وهو في ذلك مثله مثل الناقد، في تحرير القيم التي ترتبط بالنصوص «إن تحطيم القيم ليس بالأمر الصعب؛ إنه يقع كل يوم تحت أنظارنا. لكن اعتبار القيم مستبدا يجدر تحرير الفكر منه، وجعل هذا التحرير المهمة الأكثر أهمية للنقد والأدب، فهذا ما يكشف عن مثال فريد جدا».³

وهذا التهديم هو الذي أثار حفيظة تودوروف، وجعله يرى أن الطريقة التي هاجم بلانشو بها القيم مستمدة من إرث نيتشوي، تجند القوة/العدمية على حساب القيم النبيلة/الحق «في هذه اللحظة من التاريخ لا يعلن بلانشو فقط أنه لا ينبغي الأسف لانتهيار القيم وحسب، وإنما أيضا ينبغي تجديد الأدب والنقد في هذه المهمة النبيلة، المزيد من دوس هذه القيم أيضا».⁴ إنها مسألة خطيرة جعلت بلانشو، كما يرى تودوروف، ناطقا باسم الإنسان السامي.

1- تريفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 57.

2- المرجع نفسه، ص 58.

3- تريفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 64.

4- المرجع نفسه، ص 64-65.

وهو الوجه السياسي لنظرية بلانشو حول الأدب الذي بقي مضمرًا في كتاباته، كما يرى تودوروف.

أما رولان بارت، وهو المثال الثالث الذي يتحدث عنه تودوروف بشيء من الحميمية (بارتي أنا)، ولكنها حميمية تقوم على الفحص وإعادة القراءة، وليست حميمية متحيزة كما يمكن أن يظن البعض، لم يسلم هو بدوره من التأثير الرومنطقي في تعريفه للأدب الذي يرتبط عنده باللزومية وتعدد المعاني.¹ كما لم يسلم كذلك في نظرتة للنقد من هذا التصور الرومنطقي؛ فهو يرى أنه على النقد الاكتفاء «بالصلاحية وحدها، بالتماسك الداخلي دون الرجوع إلى المعنى... فالتعايش الحالي لعدة أيديولوجيات، عدة وجهات نظر، يبدو لبارت سببا كافيا لكي يقلع النقد نهائيا عن الكلام الصائب باسم المبادئ الصحيحة».² ولهذا تتحصر وظيفة النقد عند بارت، كما يرى تودوروف، في ذاتية/فردانية، تبين باستمرار موقفه الذي يحرص على إيجاد صيغة تناسب أهواءه/أنانيته الواهمة.

وفي الفصل الرابع تحت عنوان "الإنساني والتداخل الإنساني"، يناقش تودوروف فكر ميخائيل باختين المتعدد من وجهة نظر تقوم على التأمل وإعادة النظر فيما تطرق له باختين عند حديثه عن الشكلانيين الروس، الذين كانوا يعتقدون، على حد اعتقاد باختين، أنهم يمارسون العلم (علمة الأدب)، غافلين عن أنهم يعتمدون على افتراضات اعتباطية.³ ولا يقتصر تودوروف على هذه المعارضة، بل يسعى في حوارية شبيهة بحوارية باختين إلى توجيه النقد له، والدفاع في نفس الوقت عن الشكلانية الروسية التي انتقدها، على حد قول تودوروف، من وجهة نظر أكثر شكلانية منهم (عدم الانتباه للجمالية الرومنطيقية التي انحدر منها الشكلانيون) حيث يقول «وباختين على حق إذ يأخذ على الشكلانيين جهلهم

1- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 66.

2- المرجع نفسه، ص 67.

3- المرجع السابق، ص 75.

لفلسفتهم الخاصة، إلا أن لفلسفته هو لونا محددًا بدقة؛ إنه لون الرومنطيين (يعيد المذهب الرومنطقي إلى صفاته الذي مزج بالمنطق الأرسطي عند الشكلايين) ولا يعد ذلك عيبًا في ذاته، إلا أنه يحد من طرافة موقفه».¹

ومع أن باختين لا يقطع صلته بالجمالية الرومنطيقية، إلا أنه لا يقتصر عليها كما يرى تودوروف، بل يتجاوز ذلك إلى مسألة أخرى تعتبر أساسية في فكر باختين الثقافي بالنسبة لتودوروف «إنه مدار العلاقة بين الخالق والكائنات التي يخلقها، أو كما يقول باختين بين المؤلف والبطل».²

وهي علاقة كان ينظر إليها من منظور أحادي/الحقيقة المطلقة، يتم من خلاله النظر للشخصيات من قبل المؤلف بنظرة فوقية/متعالية. وهذا التصور لن يستمر عند باختين؛ فالتعدد الصوتي الذي تتخرط به الشخصيات داخل الحوار في الفضاء الروائي، منح «تعددا في وجهات النظر: وجهات نظر الشخصيات، ووجهة نظر المؤلف المتمثل بها، وهي لا تعرف امتيازات ولا تراتبية».³

وفي تتبعه للتحليل الذي قدمه باختين لدستوفسكي، وعلى الرغم من الأخطاء التي وقع فيها أثناء تحليله لنتاج دستوفسكي، يرى تودوروف أن الفكرة الأساسية التي توطر أعمال باختين في مجمل مسيرته هي «التداخل الإنساني هو المكون الإنساني». ذاك فعلا التعبير الأكثر شمولية عن فكر لا يختزل أبدا إلى الأيديولوجيا الفردوية، والذي لم يتوقف باختين من أجله عن البحث عما يبدو لنا الآن كلغات مختلفة ترمي إلى تأكيد فكر واحد فقط».⁴

1- تريفان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 76.

2- المرجع نفسه، ص 76.

3- المرجع السابق، ص 78.

4- تريفان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 83.

ولهذا قسم تودوروف الحقل الفكري الذي يشغل داخلة باختين إلى أربع مراحل كبرى، تتمثل المرحلة الأولى في الظاهرية التي درس فيها باختين العلاقة اللزومية بين المؤلف والبطل كشرط لتكوّن الكائن الإنساني ككل. وتتحدد المرحلة الثانية في التوجه الماركسي الذي تبناه باختين، ودرس من خلاله الطابع الاجتماعي للنصوص. كما وضع بعدها أسسا لألسنية جديدة، وهي المرحلة الثالثة؛ حيث درس من خلالها التفاعل الكلامي بين شخصين محددين اجتماعيا، وهي نقطة تغافت عنها الشكلانية والبنوية والشعرية. وتبدأ المرحلة الرابعة في منتصف الثلاثينيات؛ وهي مرحلة التاريخية الأدبية التي راهن فيها على تعددية الأصوات.¹

وتحدد من خلال هذه المراحل مفهوم الأدب عند باختين الذي أصبح يقوم، كما يرى تودوروف، لا على المعمارية والبناء كما كان سابقا، بل أصبح موضوعا يمثل «عبورا نصيا ليس بشكل الطرائق الشكلانية كما في السابق، ولكن كاتنماء لتاريخ الثقافة».²

أما النقد، فيرى تودوروف أن باختين استحدث نقدا جديدا أطلق عليه "النقد الحوارية". إن الحقيقة بالنسبة للنقد الحوارية، كما يقول تودوروف «موجودة وإنما لا تمتلك. يلتقي إذن لدى باختين تقريب بين النقد وموضوعه (الأدب)، ولكنه لا يحمل المعنى نفسه المعتمد لدى النقاد-الكتاب الفرنسيين. فبالنسبة لبلاشو وبارت يتشابه الطرفان بغياب أي علاقة بالحقيقي، أما بالنسبة لباختين فهما كذلك لأنهما منضويان في البحث عنها، دون أن يكون امتياز لأي منهما على الآخر».³

وصيغة الحوار التي اتخذها تودوروف عند حديثه عن إيان وات، وتعليقه عبر مراسلات بينهما عن بعض النصوص التي كتبها وات من منظور يدخل تحت سياقين؛ الأول

1- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص ص 83-84.

2- المرجع نفسه، ص 87.

3- المرجع السابق، ص 87.

إيديولوجي والثاني أدبي¹، يعكس تحمس تودوروف للحوارية والنقد الحواري الذي تحدث عنه باختين. ويظهر هذا النهج أكثر وضوحاً في الحوار الذي أجراه تودوروف مع بينيشيو في الحي اللاتيني، كمحاولة منهما لتحديد مفهوم الأدب والنقد.

من خلال هذا، يمكن أن نقول إذن إن نقد النقد عند تودوروف يتحدد في تسليط الضوء على عمل نقدي، من خلال عملية تقوم على التحليل وإعادة النظر. هذه العملية تتجسد داخل حوار يكون من سماته الانفتاح والموضوعية التي تجعل مثلاً من بارت، حتى ولو كان صديقاً حقيقياً لتودوروف (بارتي أنا)، خاضعاً للمساءلة وإعادة التقييم التي تنتهجها المعرفة النقدية.

ولهذا السبب يدعو تودوروف إلى تبني هذا النوع من النقد. ويطلق عليه في الفصل الأخير من كتابه الذي خصصه للحديث عن نفسه وعن الأثر الذي أحدثه بعض الكتاب في مسيرته الثقافية خصوصاً مفهومه للأدب، **النقد الحواري** «فالدوغمائية» (وهو يقصد هنا النقد البنيوي) تؤدي إلى مناجاة القارئ، والتأصيلية إلى مناجاة المؤلف المدرس، والتعددية الصرفة التي ليست إلا الجمع الحسابي لعدة تحليلات متأصلة...، أما إذا تم القبول بمبدأ البحث الجماعي عن الحقيقة، فإن ممارسة النقد الحواري يكون قد انطلق².

فالنقد في ذهن تودوروف هو النقاء صوتين؛ صوت الكاتب وصوت الناقد وليس لأي منهما امتياز عن الآخر³. ولهذا يجب على الناقد، كما يوضح تودوروف، ألا ينسى أن قراءته النقدية للنص الإبداعي ستغدو فيما بعد نصاً يقوم بدراسته ناقد آخر. ولهذا فالحوار هو حلقة الوصل التي تربط بين ما يريد قوله الناقد وما سيدرسه ناقد النقد فيما بعد.

1- تزيفتان تودوروف: نقد النقد؛ رواية تعلم، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص 149.

3- المرجع السابق، ص 147.

ومع أن هذا الاقتراح يفى بالغرض ويصب في إطار ما يسمى بنقد النقد، إلا أن بعض النقاد اعتبروا أن هناك فرقا جوهريا بين النقد الحواري ونقد النقد؛ فالنقد الحواري هو شبيه في آلياته الإجرائية بالنقد الأدبي. أي أن النقد الحواري هو جزء من نقد النقد «فبقدر ما يشترك نقد النقد والنقد الحواري - كما يفهمه تودوروف - في خاصيتي الانفتاح على النص الآخر، فإنهما يفترقان في اختصاص الأول بكلام النقد على النقد وغلبة الجدل عليه، واختصاص الثاني بكلام النقد مع الأدب وعنه في تكافؤ وندية».¹

وقد أحدث هذا الكتاب - أي نقد النقد؛ رواية تعلم - عندما قام سامي سويدان بترجمته، أثرا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة. ويكاد يجمع النقاد أنه في تلك الفترة عرف النقد العربي هذا المصطلح كوجود فعلي. على الرغم من أن ممارسته ارتبطت بالعصور القديمة، إلا أن هذه الممارسة لم تُصقل من قبل الوعي الذي كانت تفتقر إليه تلك المحاولات. فما قام به الأمدي في كتابه "الموازنة بين أبي تمام والبحثري"، وما جسده الجرجاني في كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، يمكن أن ندرجه تحت هذا المجال. ولكن غياب الوعي التام جعل من خطاب نقد النقد في الثقافة العربية محجوبا تماما.

ولما عرف الغرب المناهج النقدية، وبدأت نظرية النقد تتطور عندهم وتفتح على رؤى جديدة في عملية قراءة النصوص، تأثر العرب بهذا التطور. بل وصل الأمر إلى حد الانصهار في هذه النظريات والاكتفاء بعملية المناقشة التي كانت في أغلب الأحيان تحدث بصورة متفاوتة «بين حداثة المناهج الغربية وتطبيقاتها العربية، بحكم أن هذه المناهج تصل متأخرة إلى الفكر العربي، بعد أن تفقد قيمتها النظرية والتطبيقية، وتستنفد أغراضها في سياقها الأصلي، وتتحول إلى معارف معروضة في متاحف تاريخ النقد».²

1- نجوى الرياحي القسنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، ص 38.

2- محمد بوعزة: نقد النقد.. جدلية النظرية والممارسة، عالم الفكر، الكويت، ع199، سبتمبر 2016، ص 125.

ومن هنا أصبح الحديث عن "نقد النقد"، خصوصا في ظل هذه الأزمة التي تمر بها الثقافة العربية في عصرنا الحالي، أمرا شبه ملح. فالوظيفة التي توفرها الآليات النقدية التي يشتغل وفقها هذا البندول المعرفي، تُمكن العقل العربي من صياغة رؤى مرجعية يعيد من خلالها فحص ذاك التراكم المعرفي، لاسيما بعد هذه الانعطافات الإبيستيمولوجية التي أفرزت تضخما نقديا على المستوى المعرفي، نتيجة للاحتكاك بالثقافة الغربية التي شهد فيها النقد الأدبي رؤى جديدة أنتجتها الحداثة وما بعدها.

وبما أن هذا المصطلح هو وليد بيئة ثقافية مغايرة، فلا شك أن عملية نقله إلى الثقافة العربية وتأصيله داخل المفاهيم التي تميز هذا النشاط الفكري، ووضع أسس وإجراءات تحدد الهدف والغاية التي يمكن أن نجنيها من هذه الممارسة، ليس بالأمر الهين. وقد شكلت بعض المحاولات النقدية المعاصرة - كتلك التي ميزت العمل النقدي لمحمد مندور في كتابيه "النقد المنهجي عند العرب" و"النقد والنقاد المعاصرون"، و"تاريخ النقد الأدبي عند العرب" لإحسان عباس وغيرهم من المحاولات، التي حاولت رصد الممارسات النقدية داخل الثقافة العربية المعاصرة - أرضية لهذا الفرع المعرفي الجديد. ومع ذلك بقيت هذه الدراسات حبيسة الممارسة ولم ترق إلى التنظير الذي تتحدد من خلاله ماهية نقد النقد «فقد عومل نقد النقد، صراحة أو ضمنا، على أنه تابع للنقد الأدبي أكثر من كونه ذا طبيعة خاصة ومميزة تماما. ونتيجة لهذا فهي لم تقدم جهدا نظريا وفلسفيا مكرسا لتأصيل مفهوم نقد النقد».¹

وغياب هذا التأسيس كان له تأثير سلبي حتى على مستوى تلقي المصطلح. فقد تُرجم هذا المصطلح في الثقافة العربية إلى أكثر من مقابل لغوي، وتعددت ترجماته من ناقد إلى آخر، كل حسب انتماءاته النظرية، وتوجهاته الفكرية؛ فنجد مثلا باقر جاسم محمد في مقاله "نقد النقد أم الميتانقد؟" يقترح ترجمته إلى مصطلح "الميتانقد" وذلك على حد رأيه لأسباب

1- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتانقد؟، ص 110.

علمية وجبهة «فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد إلى نفسها، ولكنه يعبر عن مستوى من الاشتغال المنهجي والمعرفي مختلف عن النقد الأدبي، كما أنه ليس بعيدا عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات من مثل الميتافيزيقيا *métaphysique* والميتالغة *métalangage*...»¹.

ولم تتوقف ترجمة هذا المصطلح عند هذا الحد، بل تعدت ذلك إلى ترجمات عدة من بينها مصطلح "النقد الإبداعي" الذي يعتبره عبد الغني بارة مولودا جديدا استقبل بحفاوة كبيرة من قبل أصحاب المشروع الحدائي، كون هذا النقد يسعى «إلى لفت الانتباه، أولا وقبل كل شيء، إلى نفسه، متجاهلا النص الإبداعي. إنه انتقال من موقعه الأصلي كلغة ثانية إلى موقع لغة أولية (لغة الإبداع)»².

أما عبد السلام المسدي فيرى أنه من الأنسب أن نترجم مصطلح *métacritique* إلى "نص النص النقدي". فعلى الرغم من أن هذا المصطلح يصبو إلى الصحة نوعا ما إلا أن بعض النقاد يرون أن مثل هذه الترجمات لا تحقق «مبدأ الاقتصاد في التعبير الاصطلاحي». فالمصطلح المكون من كلمة واحدة أفضل من المصطلح المكون من كلمتين، والذي يتكون من كلمتين أفضل من ذلك الذي من ثلاث كلمات، وهلم جرا...»³.

وفيما يتعلق بجابر عصفور فهو يرى في كتابه "نظريات معاصرة" أنه من الأفضل ترجمة هذا المصطلح بـ "النقد الشارح"، وذلك موازاة مع مصطلح "اللغة الشارحة/الواصفة". فالنقد الشارح «مفهوم يشير إلى نظام لغوي ثان، هو لغة شارحة لنظام لغوي أو هو لغة

1- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتانقد؟، ص 121.

2- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحدائ، حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط 2005، ص 169.

3- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتانقد؟ مرجع سابق، ص 121.

الموضوع. وكما نُظر إلى التاريخ الشارح بوصفه فلسفة التاريخ، وإلى فلسفة العلم بوصفها العلم الشارح، نُظر إلى النقد الشارح بوصفه الخطاب النقدي عن طبيعة وأهداف النقد»¹.

ويبدو أن هذا الاختلاف وعدم الاتفاق على مصطلح واحد راجع بالدرجة الأولى إلى عدم توحيد الجهود وغياب ما أطلق عليه محمد أمهاوش "النقد المصطلحي" في مقاله "النقد المصطلحي؛ الرؤية المفهومية والمنهجية"؛ حيث يعتبر محمد أمهاوش أن هذا النقد مفهوم مركزي في علم المصطلح، ويجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أثناء نقلنا لمصطلحات نقدية، فهو يمكّننا من وضع قوانين نستطيع من خلالها ضبط العملية الاصطلاحية، كونه مجالاً «يلتقي فيه الانشغال بأمر المصطلحات والمفاهيم في إطارها النظري العام، والاحتكام إلى أطر نقدية كلية بالبحث في مصطلحات ومفاهيم مجال علمي محدد. وهو دراسة يلتقي فيها التنظير والتطبيق في صعيد واحد»².

ويتأسس النقد المصطلحي، كما يرى هذا الناقد، على بُعدين أساسيين ومتكاملين؛ بُعد اصطلاحي/معجمي «وهو - ذو طبيعة إجرائية - فيقتضي، من بين ما يقتضي، تتبع المصطلح باعتباره ذاتاً قائمة بذاتها ومرتبطة بغيرها ضرباً من الارتباط، حيثما ورد في مختلف المجالات والمقامات والسياقات والأنساق والتراكيب... ودراسته دراسة مصطلحية ونقدية (تأطيرا ومواكبة وتتويجا) تكشف عن حقيقته اللغوية والدلالية والمفهومية، وعن قيمته في ميزان العلم الذي ينتمي إليه، والرؤية النقدية التي تحكمه وتوجهه»³. وهذا البعد يفترض تتبع المصطلح منذ لحظة ولادته عن طريق مراعاة ورصد جميع العناصر المكونة للمصطلح

1- جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 273.

2- محمد أمهاوش: النقد المصطلحي؛ الرؤية المفهومية والمنهجية، مجلة علامات، جدة، مج 16، ع64، فبراير 2008، ص 07.

3- المرجع نفسه، ص 08.

اللغوية والدلالية، ومن شأن هذا كله «أن يزود الباحث والمتلقي بمعطيات تفصيلية ودقيقة عن حقيقة المصطلح في ذاته».¹

أما البعد الثاني فهو بعد رؤيوي/ تأطيري «حاضر ضرورة واقتضاء قبل الدراسة وخلالها وبعدها: مصطلحيا ومفهوميا وإجرائيا وتقويميا... فيقتضي بخاصة اعتماد التراكم المعرفي لعلم المصطلح بنظرياته العامة والخاصة، واتجاهاته اللغوية والموضوعية والفلسفية، التي تكونت لدى عدد من المصطلحيين والعلماء والممارسين للدراسة المصطلحية والمفهومية ممن لهم صلة خاصة بمكابدة أمر المصطلح التراثي والأجنبي في امتداداته وتجلياته وإشكالاته وفتوحاته».² ولو قمنا بتأسيس هذا المجال - أي النقد المصطلحي - ستتخلص الثقافة العربية من الأزمة الاصطلاحية التي أوقعتها فيها الحداثة وما بعدها.

وعلى العموم، يخلص الباحث عبد الحكيم الشندودي في كتابه "نقد النقد؛ حدود المعرفة النقدية" إلى أن الثقافة العربية في تمظهراتها النقدية الحديثة، وخصوصا في مجال نقد النقد لم تخرج عن ثلاثة نماذج أثناء اشتغالها على تحليل النصوص النقدية. يتحدد النموذج الأول في تقويم النقد الأدبي دون استعمال مصطلح نقد النقد (ممارسة دون وعي). أما النموذج الثاني فينحصر في إنتاجات اشتغلت على فحص النصوص النقدية مع استعمال مصطلح نقد النقد (ممارسة واعية دون تنظير واعية). أما المرحلة الثالثة وهي معاصرة نوعا ما، فقد تمثلت في محاولة تقديم تصور واضح لنقد النقد، ووضع المعايير التي نستطيع من خلالها دراسة نقد النقد كشكل مستقل عن النقد الأدبي (ممارسة واعية مع تنظير واعية)، وهذه المرحلة يمكن اعتبارها مرحلة تأسيس فعلي لنقد النقد العربي.³

1- محمد أمهاوش: النقد المصطلحي؛ الرؤية المفهومية والمنهجية، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 11.

3- عبد الحكيم الشندودي: نقد النقد؛ حدود المعرفة النقدية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 2016، ص 101.

وكمثال على هذا النموذج، يمكن أن نعتبر كتاب "نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر" للناقد المغربي محمد الدغمومي، أول محاولة سعت إلى وضع أسس معرفية وأطر علمية تتحدد من خلالها الممارسة الميثاقية. كذلك يمكن إدراج ما قام به حميد لحميداني في كتابه "سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر" ضمن هذا الإطار الذي يسعى إلى «وضع منهجية عامة قابلة للتطبيق بالنسبة لكل ممارسة في نقد النقد، لأنها أولاً تتساءل عن مدى صلاحية المناهج المتبعة في معالجة الإبداع بالنسبة لدراسة وتحليل الأعمال النقدية. وثانياً لأنها تبحث في البعد المعرفي والإبستمولوجي لنقد الأعمال النقدية. وأخيراً تطرح سؤالاً أساسياً عن الموقف الذي ينبغي أن يتخذه ناقد النقد، حين يدرس أعمالاً نقدية تعالج هي وحدها مباشرة نصوصاً إبداعية أدبية».¹

ومع أن هذه المهمة التي كلف بها نفسه حميد لحميداني داخل هذا الكتاب تبدو صعبة للغاية، لأن القضية ترتبط بوضع منهج لـ"نقد القراءة"،* إذا قلنا "منهج" فهذا يعني أننا أمام أدوات إجرائية أخرى، تعمل على صياغة آليات تتحدد من خلالها عملية القراءة. أو بصيغة أخرى نحن أمام ضرب من القراءة يتخذ من المناهج النقدية التي كانت تحكم عملية قراءة النصوص الإبداعية طريقاً لسبر أغوار النص، وإذا حصل هذا فنحن أمام "نقد دوغمائي" جديد بتعبير تودوروف. فما المنهج الذي اتبعه حميد لحميداني كي يستطيع - بتعبير الهرمنيوطيقيين - الإقامة في قلب التأويل؟

إن ناقد النقد في نظر حميد لحميداني مجبر أن يتسلح بمجموعة من الأدوات المعرفية، تمكنه من الإحاطة والإلمام بجميع أصول المناهج النقدية. فالحقل الذي يشتغل

1- حميد لحميداني: سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سيميائية أدبية ولسانية (دراسات سال)، فاس-المغرب، ط2، 2014، ص 07.

*- ونقصد هنا مصطلح نقد النقد، ونقد القراءة هو مصطلح من وضع أدونيس. وللمزيد ينظر كتاب أدونيس: سياسة الشعر؛ دراسات في الشعرية العربية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985، ص 49.

داخله ناقد النقد أثناء محاولة الإحاطة بإجراءات القراءة داخل النقد الأدبي، لا يرتبط فقط بالنصوص الإبداعية، وإنما يرتبط أيضا بما يسمى بـ"الحقل الإبيستيمولوجي". ولهذا يرى لحميداني ضرورة تحديد ضوابط منهجية يستطيع من خلالها ناقد النقد في الثقافة العربية التحكم في ممارساته النقدية. هذه الضوابط التي عرضها لحميداني داخل كتابه - كما يصرح - مستمدة من تحليل جوهانا نتالي Johanna Natali في دراستها لـ"قطط" بودلير، وتتحدد على العموم في ثلاث قضايا جوهرية، يقتضي المبدأ الأول منها دراسة "الأهداف" التي تتحدد غايتها في تحديد المنهج المتبع أثناء تحليل النصوص النقدية، خصوصا تلك القراءات التي تخلو من مقدمات منهجية على حد تعبير لحميداني، كما تمكنا هذه الخطوة من تحديد مدى «انسجام النظرية المنهجية نفسها ومدى تلاؤمها مع الأصول التي أخذت منها. فقد يكون هناك تغير في التصور الأصلي للمنهج أو إضافة أو عدم تمثل لبعض الجوانب المستمدة منها»¹.

أما المبدأ الثاني فيقوم على تحديد "المتن المدروس". وهو عملية أساسية في نقد النقد يحدد من خلالها ناقد النقد طبيعة وقيمة النصوص الأدبية المدروسة، ومدى ملاءمتها للمنهج المتبع الذي قام الناقد بتطبيقه على مدونته الأدبية. وفي الأخير تتحدد عملية التحليل فيما أطلق عليه لحميداني "الممارسات القرائية". هذه الممارسة لا تكون عشوائية كي لا يتسلط ناقد النقد على النصوص النقدية، بل يجب أن تكون ضمن آليات وأدوات إجرائية تحكم هذه العملية. وأول أداة يتعين على ناقد النقد استخدامها أثناء ممارسته لهذه الآلية "أداة الوصف" «فهي وسيلته الأساسية في النظر إلى الأعمال النقدية التي من شأنها أن تدرس الفنون الأدبية...، فالجانب الوصفي البنائي (لا يقصد هنا البناء بمفهوم البنيوية) هو البديل

1- حميد لحميداني: سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، ص 18.

الذي يمكن من اقتحام عالم الاتجاهات النقدية الروائية وكذلك اقتحام أنماط الممارسات التحليلية المصاحبة لها»¹.

والغاية التي تجعل من الوصف - في نظر حميد لحميداني - آلية مهمة أثناء التحليل، هي اختيار الناقد الزاوية المناسبة التي سينظر منها للنص. هذا الاختيار سيلعب فيما بعد دورا أساسيا في "عملية التأويل"، التي تعتبر، في نظر بعض النقاد الذين ينتهجون المناهج النصانية أثناء تحليلهم للنصوص الأدبية، محطة غير ضرورية. فالدراسات البنائية في أغلبها تعتبر أن ميدان عملها الخاص هو عالم البنيات والأشكال.² وبالتالي فالتأويل هو عملية خارجة عن تحليلاتهم النقدية، كونها تبقى وفيه لقوانين اللغة التي تحكم النص، ولا تتعداه إلى الحقل المعرفي الذي يتطلب علوما أخرى (علم النفس، علم اجتماع...).

كما يعتبر حميد لحميداني أن "التقويم الجمالي" هو أيضا أداة مهمة لناقد النقد داخل هذه الممارسة، خصوصا في الثقافة العربية التي تهتم بالجانب الفني كثيرا أثناء اشتغالها على النصوص الأدبية. هذه المرحلة تعتمد على النتائج التي قدمتها قبل ذلك مرحلتا الوصف والتأويل، وفيما بعد، يتبع هذه المراحل الثلاث ما أطلق عليه لحميداني "اختيار الصحة". وهي مرحلة يتم فيها «إعطاء فكرة عن القيمة المعرفية المتولدة عن بنیان تحليلي معين لما فيه من نظام وصفي وما يتصل بذلك أيضا من وسائل الإقناع المستخدمة، ثم ما ينتج في النهاية من تأويل أو تحديد لقيمة العمل المدروس من الناحية الفنية...، ولا تتصور أن هذه الأداة ستكون آخر حلقة في عمل نقد النقد، بل إنها ينبغي أن تصاحب جميع خطوات الدراسة»³.

1- حميد لحميداني: سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، مرجع سابق، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 21.

3- المرجع السابق، ص 24.

هذه الخطوات الإجرائية التي يستعين بها ناقد النقد؛ أي الأهداف، المتن، الممارسة النقدية، يدرجها حميد لحميداني تحت منهج "النقد الموضوعاتي". وهو المنهج الذي يتخذه من أجل دراسة المدونات النقدية التي اختارها. فالحقل الموضوعاتي - على حد قوله - يمكن الناقد الأدبي من التجول بسهولة داخل الثيمات المتحكمة في النص الأدبي، دون أن يخضع الناقد لمنهج مسبق أو محدد. كذلك حال ناقد النقد عندما يتخذ من "النقد الموضوعاتي" سبيلا لمعالجة النصوص النقدية. فهو نقد «يستفيد من البنيوية والتحليل النفسي والنزعة الشكلية، وفي نفس الوقت يؤكد على استخدام الناقد الموضوعاتي لطاقة الحدس، وينفي أن يكون الناقد خاضعا لأيدولوجيا معينة»¹.

هذا الشكل من أشكال النقد اعتبره حميد لحميداني من أبرز النقاط التي ستشكل الانطلاقة الفعلية لما سيمسى بالنقد الثقافي. بعد ذلك يحاول لحميداني تطبيق هذه الإجراءات على مدونة نقدية، وقد اختار كتاب غالي شكري "المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ"، وهي دراسة اتخذت من المنهج الموضوعاتي سبيلا للغور في عالم نجيب محفوظ الروائي. كما حاول الناقد تطبيق هذه الرؤية المنهجية على مدونة أخرى اتخذت من النص الشعري موضوعا للدراسة، والكلام هنا متعلق بكتاب عبد الكريم حسن "الموضوعية البنيوية - دراسة في شعر السياب".

وفي الأخير، يمكن أن نقول، كخلاصة لما سبق ذكره، إن نقد النقد مجال واسع يلتقي فيه الجانب النظري بالجانب التطبيقي. وقد شكلت مساهمات العديد من النقاد في هذا المجال إثراء فكريا، اتسعت من خلالها الحدود الفنية التي كانت تحكم النص، وانفتحت على آفاق ثقافية أخرى ساهمت في فهم النص وإعادة بنائه من جديد. ولا شك أن إدوارد سعيد من بين أبرز النقاد الذين حملوا لواء نقد النقد، خصوصا كتابه "العالم والنص والناقد". فما كتبه

1- حميد لحميداني: سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، ص 32.

إدوارد سعيد «من تأملات في اليسار النقدي الأدبي الأمريكي، أمثلة أخرى على هذا المستوى الذي يغدو فيه التنظير النقدي موضوعا للنقد الشارح، أو الذي يراجع فيه النقد الشارح ما سبق أن أنجز بحثا عن دلالة تأويلية من ناحية، وسعيا وراء أفق نقدي أكثر وعدا في طموحاته المنهجية من ناحية ثانية».¹

1- جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 295.

ثالثا: حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية المعاصرة

شكلت كتابات إدوارد سعيد النقدية والسياسية نوعا من التجسيد الثقافي في مختلف ثقافات العالم، خصوصا ثقافة دول العالم الثالث. فما طرحه إدوارد سعيد من آراء بخصوص نقده اللاذع للاستعمار الحديث وآليات هيمنته الثقافية، كان أرضية صلبة اتكأ عليها هؤلاء المثقفون من أجل تأسيس ما يطلق عليه "النظرية ما بعد الكولونيالية"، التي تسعى في مجملها إلى إعادة النظر في التاريخ الذي كُتب بحبر أبيض. تدخلت تحت هذه النظرية جهود كل من جياتري سيفاك Gayatri Spivak، هومي بابا Homi Bhabah، إعجاز أحمد A. Ahmad، أنيا لومبا E. Lomba... بالإضافة إلى جهود مثقفين آخرين ينتمون لثقافات أخرى مثل بيل أشكروفت b.Ashcroft، نيل لازاروس N. Lazarus وغيرهم... ولم تقتصر تأثيرات إدوارد سعيد الثقافية على هؤلاء فقط بل شملت بعض المثقفين العرب من مختلف البلدان العربية.

ومع أن الاستقبال الذي حظي به إدوارد سعيد في الثقافة العربية من ناحية التعريف بفكره وترجمة أعماله خصوصا كتاب "الاستشراق"، كان واسعا وشمل مختلف وسائل الاستقبال، إلا أن هذا الاستقبال كان باهتا جدا، مقارنة بالاستقبال الذي حظي به عند المثقفين الهنود وغيرهم؛ فقد تمت قراءة أعمال إدوارد سعيد في الثقافة العربية من منطلق إما إيديولوجي، كقراءات المنتمين للتوجه اليساري، أو من منطلق تعاطفي نظرا لاهتمامه بالقضية الفلسطينية التي جذبت تعاطف جل المثقفين العرب، أو من منظور يصنف إدوارد سعيد عربيا يعيش في الغرب ويدافع عن الإسلام. هذه الردود السلبية أثارت حفيظة إدوارد سعيد، وجعلته يتأسف لحال هذا الاستقبال. وفي هذا الصدد يقول «مع الأسف، لم يكن استيعاب عملي في العالم العربي فعليا بالعمق الذي كان عليه في الأماكن الأخرى. ينظر إلي في العالم العربي على أنني مدافع عن الإسلام ضد شرور الغرب. وهذا كاريكاتور.

الناحية النظرية، التي يشاركني فيها المثقفون الهنود، مثلاً، والأوروبيون أو اليابانيون غير موجودة هنا. لا يوجد اهتمام كبير في العالم العربي بأية مادة غير متعلقة بهم مباشرة»¹.

ومع أن إدوارد سعيد كان متشائماً جداً من هذا الاستقبال، بل وصل إلى حد الانزعاج من هذه القراءات، لأنها تصنف كتابه ضمن خدمة إيديولوجيا معينة، إلا أنه لم يعترض ولو مرة واحدة على ترجمة كتبه للغة العربية، كونه يعي جيداً مدى صعوبة المهمة التي كلف بها نفسه، ومدى صعوبة المصطلحات التي يتحدث بها عن قارئ عربي اعتاد أن يقرأ قضايا بسيطة مقارنة بما يطرحه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" أو بقية كتبه الأخرى. ومن هذا، نفهم أن الترجمة كانت الوسيط الأول الذي نقل إلينا أفكار هذا "المثقف النجم". كيف لا وهي المجال الوسائطي الذي تنتقل عبره المعرفة من حضارة إلى أخرى.

ولم تتوقف عملية التلقي عند حدود الترجمة فقط، بل شملت مختلف المجالات الوسائطية؛ مثل الصحف العربية التي كان يخاطب إدوارد سعيد من خلالها الجمهور العربي بمختلف أصنافه، إما الجالية العربية الموجودة في أمريكا والتي تتلمذ معظم مثقفيها على يدي إدوارد سعيد كالعراقية فريال عزول وغيرها.. أو المثقفون الذين يقطنون في البلدان العربية «منذ بداية السبعينيات وأنا أكتب عمودين شهرياً في إحدى الصحف العربية. وهذا هو الشكل الأخير لذلك النشاط (يقصد هنا النشاط السياسي المتعلق بالقضية الفلسطينية). لدي الآن وللمرة الأولى قراء عرب منتظمون، وهذا مهم جداً بالنسبة إلي»².

وعملية الاستقبال هذه لم تجر داخل الصحف فقط، بل انتقلت أيضاً إلى المقالة؛ حيث تم تخصيص أعداد وملفات في مختلف المجالات لهذا الناقد، وذلك في معظم البلدان العربية خصوصاً المشرقية منها. وقد كانت هذه العملية تجري في إطار - كما يصرح الكثير

1- غاوري فسواناثان: السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع إدوارد سعيد، تر: نائلة قليلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008، ص 306.

2- المرجع نفسه، ص 306.

من النقاد الذين شاركوا في أعداد هذه المجلات- تأسيس نظرية ما بعد الكولونيالية في العالم العربي. وهو أمر مشروع كما يرى رامي أبوشهاب في كتابه "الرئيس والمخاتلة؛ خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق"، كون هذا الناقد من الأعمدة الرئيسية التي ساهمت في تأسيس هذا الخطاب.

لكن التركيز فقط على هذه الشخصية وإهمال بقية الشخصيات الثقافية التي كان لها أيضا دور بارز في تأسيس هذه النظرية كهومي بابا، وغياتري سبيفاك، وإعجار أحمد الذي تُرجم له كتاب واحد فقط داخل الثقافة العربية، وهو الكتاب الذي خصص فيه الحديث عن إدوارد سعيد "الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي". وما عدا هذه الترجمة لا نجد أي ترجمة أخرى لهذا الناقد. والأمر نفسه ينطبق كذلك على هومي بابا الذي تُرجم له ثائر ديب كتابا واحدا وهو "موقع الثقافة". كما يتعلق الأمر أيضا بسبيفاك التي تُرجم لها مقال واحد فقط في مجلة "ألف" العدد 18، وقامت بترجمته تلميذة فريال عزول سامية محرز في مقال تحت عنوان "دراسات التابع؛ تفكيك التاريخ". هذا الاستقبال الذي انحصر فقط في دائرة واحدة وهي إدوارد سعيد «جعل من موضوع خطاب ما بعد الكولونيالية وضعاً هامشيا أو ملحقا، بل إنه كان يحل في المرتبة الثالثة، حيث يقدم عليه موضوع الاستشراق بتعدد مستويات معالجته... فعدد الكتب التي صدرت تحت مسمى خطاب ما بعد الكولونيالية قليل بالمقارنة بما صدر حول ظاهرة الاستشراق أو إدوارد سعيد».¹

ولهذا سنحاول هنا التكلم قليلا بلغة الميديولوجي ريجيس دوبريه Régis Debray، أي أننا سنركز على الوسيط الذي جعل من إدوارد سعيد في الثقافة العربية يحفى بهذا الاستقبال، ونبعد قليلا عن الفكرة/الأيديولوجيا التي سنركز عليها فيما تبقى من فصول. فالدور الذي لعبته الوسائط في الحفاظ على أثر إدوارد سعيد في الذاكرة العربية من خلال

1- رامي أبوشهاب: الرئيس والمخاتلة؛ خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات ناشرون، الأردن، ط1، 2013، ص 129

الأجهزة التقنية التي توفرها (صحيفة، مقالة، كتاب، أنترنت...) شكل خطورة وصلت لحد التقديس الذي جعل من إدوارد سعيد شخصية محاطة بهالة وحدود لا يمكن تجاوزها في الثقافة العربية «فالذين يروجون لكتابات إدوارد سعيد (وكثيرون منهم يروجونها لأنهم لم يفهموها) هم بعدد ما تستطيع دوائر الأكاديميات والمنظمات غير الحكومية أن توظف».¹

1- عادل سمارة ومجموعة من الأكاديميين: حدود البعد الثقافي؛ نقد أطروحات إدوارد سعيد، إعداد: عادل سمارة، المشرق للدراسات الثقافية، رام الله، دط، 2000، ص 04.

رابعاً: إدوارد سعيد من منظور ميديولوجي

يُعد ريجيس دوبريه من بين أهم المفكرين الذين ساهموا في تأسيس ما يسمى بـ"الميديولوجيا" أو "علم الإعلام العام". وهو تيار فكري جديد أراد من خلاله دوبريه تقديم تحليل لتلك القواعد المادية التي تشغل داخل المجال الرمزي.¹ وفي كتاب له تحت هذا العنوان "محاضرات في علم الإعلام العام -الميديولوجيا-"، يقدم لنا دوبريه مجموعة من المحاضرات يسعى من خلالها إلى توضيح الأسس والمقولات التي تؤطر هذا المجال الجديد. وتحت عنوان "الحق بالاستقلالية" يناقش دوبريه موضوع علم الإعلام وأحقية وجوده، فهو يركز من خلال تعريفه - كما يرى - على أمرين "الوسيط"، و"وسائل النقل المادية". وبصيغة أخرى هو «دراسة الوسائط التي بها تصبح الفكرة قوة مادية. تلك الوسائط التي ليست وسائل الإعلام سوى امتداد خاص لها، امتداد متأخر وكاسح».² فالمجال الذي يركز عليه علم الإعلام هو "وسائل النقل". لأن الفكرة، كما يرى دوبريه، تترك أثرها في عصر من العصور عن طريق المرتكز المادي (الرسالة، الكنيسة، الحزب، الكتاب، المدرسة...). ولهذا فهو علم يختلف عن علم الاتصال لأن «من طبيعته التاريخية والفلسفية أن يستعيد ويعيد طرح مشكلة النقل من بدايتها التسلسلية التاريخية والمفهومية على السواء، بعيداً عن الانفجارات المعاصرة. فالواقع التقني مثلاً لا يبدأ، بنظرنا، مع الإلكترونية ولا حتى مع الطباعة، وإنما مع الكتابات الأولى والقراءات الأولى».³

إن الركيزة المادية (الورق، الطباعة، الكومبيوتر...) في نظر دوبريه هي ما تحفظ الفكرة وتجسدها وليس العكس. فكتاب "رأس المال" مثلاً كان سيبقى مجرد عمل نظري لولا

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، تر: فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، مر: فريدريك معتوق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 11.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- المرجع السابق، ص 15.

الطباعة. ولم نكن لنعرف الثورة الفرنسية - كما يرى دوبريه - لولا التدوين الذي صحب هذه الثورة «اصنعوا لي جسدا بادئ الأمر والنفس سوف تلتحق فيما بعد...، إن البيروقراطية هي من تصنع الفكرانية وليس العكس».¹

ولهذا فعلم الإعلام كما يخبرنا دوبريه هو ابن عصره، ولكل عصر وسائله الخاصة التي لا يستطيع أن يقفز فوقها «نحن أبناء علم الإعلام نشأنا منه وهو الذي قام بحياتنا؛ فنحن مجرد تكملة لنسيج عمره ممتا عام كان له عشرات الصناعات المجهولين أو المشهورين يأتي في مقدمتهم ماك لوهان...، فالذي يعزينا هو اعتقادنا بأن علم الإعلام سيتجدد شبابه كلما مر الزمن. إنه العلم الاجتماعي للمستقبل لأن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن الوسائط التكنو-ثقافية».²

ومن هنا، فالمشروع الذي يطرحه دوبريه هو مشروع هجين، يتقاطع مع علوم عدة، ويختلف عنها في نفس الوقت. سيكون فخرا لهذا العلم أن يكون مدنسا كما يرى دوبريه، لأن التقديس هو سمة العلوم التي تريد أن تجعل من نفسها هالة لا يمكن تجاوزها. ولهذا فهي تفشل منذ بداية الطريق. وهو ما حصل مع علماء الاجتماع الذين اعتبرهم دوبريه مؤرخين فاشلين «فوظيفة علم الإعلام، على وجه الدقة، هي إقامة العلاقة بين العالم التقني والعالم الأسطوري، بين ما يتغير باستمرار وما يبقى عبر الزمن».³

ولهذا، فعلم الإعلام حسب دوبريه يختلف عن الإبتيمولوجيا، كما يختلف أيضا عن الأركيولوجيا «لأنه ببساطة لا يلقي حكما على الموسيقى، بل يُقَوِّم نوعية الاستماع في

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 20.

2- المرجع نفسه، ص ص 23-24 وينظر كذلك ص 25.

3- المرجع السابق، ص 28.

القاعة. فهو لا يهتم بأصل هذا الخطاب هل هو مستعار أم هو تحوير أو استيعاب لخطابات سابقة، بل يهتم بما أنتج هذا الخطاب فعليا».¹

وهو لا يهتم بالأيدولوجيات، كما لا تهمة الطريقة التي يشتغل بها علم الدلالات. إنه يهتم بالمادة/الوسيط ولا يعطي أهمية للدلالة، كونه يرغب في «التحدث عن الطباعة بدل النصوص، وعن صف الحروف بدل الدلالة، وعن وسائل النقل أكثر من التحدث عن المجاز».² إننا، كما يقول دوبريه، نرفض علم الدلالات لا لسبب سوى أننا «ماديون ومتعلقون بالمادة...، وثانيا لأننا ثالثيون ممارسون نبحث دائما عن العنصر الثالث المرتكز المادي مثلا أو الحامل العضوي...، لا يمكننا أن ننسى الوسيط الصغير، العنصر الثالث المعزول، أو اللص الثالث في عمليات النقل وهي أمور يحتقرها عادة كبار المفكرين».³

إن الفكر لا يمكن أن يتجلى إلا عندما يكون ماديا. وقد تم القفز في تاريخ المعرفة الإنسانية عن هذه الماديات/الوسائط، كما يرى دوبريه. ولهذا يجب إعادة التفكير في هذه الوسائط، كما يقول، لأننا لا نستطيع أن نتخيل عصرا من دون أدواته «لقد ولى الزمن حين كان علماء الاجتماع الباحثون عن الممارسات الثقافية للفرنسيين يستنتجون بأن التكنولوجيا اليوم تتفوق على الثقافة...، وكأن المسرح وقاعة الموسيقى والحفل الراقص العام أو الكتاب ليست ولم تكن دائما تقنيات ثقافية، وكأن التكنولوجيا قد بدأت مع التلفاز والأسطوانة».⁴

إذن الوسيط هو ما يجعل الحياة/الفكر يستمر. وقريبا سيصبح الإنسان بكامله خارج ذاته كما يقول دوبريه، ولن يستطيع العودة لإنسانيته التي توهمها في العصر الحجري، لأن العقل البشري يصنع الأدوات التي تجسد الرغبات والآمال «عند الإنسان الأداة تكمل الحركة

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 34.

2- المرجع نفسه، ص 38.

3- المرجع السابق، ص ص 38-39.

4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 45.

وتتفصل عنها، هذا الانفصال أو هذا البروز الخارجي المادي للملكات الإنسانية الخارجة بمعنى ما من الجسد، والآخذة بالعيش بشكل مستقل في توالي الأدوات والآلات، يحدد معيار الإنسانية مثلما تحدد اللغة».¹

ولهذا يدعو دوبريه إلى ضرورة إعادة النظر في هذه الأدوات من أجل «تخفيض المهارات الصناعية للفرد البشري»² والابتعاد قليلا عن الفكر، لأنه وهم مصطنع من مجموعة من العقائد مسجلة داخل كليشيهات يتوقع من خلالها الإنسان حول ذاته. ومن هنا «يأتي علم الإعلام لينفي هذه الذاتية/النسبية. ذلك أننا لا نفكر إلا كأجساد، والجسد يفكر عبر هذه الترجمة أو تلك، الأجساد هي التي تفكر وليس الأرواح».³

فلا شيء يبقى إن لم يحفظ له "الوسيط/وسيلة النقل" أثره. الكنيسة هي سر التجسيد الذي حفظ الدين المسيحي، وليست المسيحية بتأويلاتها الدينية «هناك العذراء مريم والروح القدس والرسول والقديسون والشهداء وآباء الكنيسة والفقهاء والطوباويون والمطارنة والكهنة والشمامسة... إلخ وصولا إلى خادم القديس والمنتصرين الجدد. إن عبقرية المسيحية هي عبقرية الوسطاء».⁴ وبإمكاننا أيضا أن نقول، كما يرى دوبريه، إن التلغاز (السمعي-البصري) أو الفخ التحديثي كما يقول في الهند، هو الوسيط الذي كوّن الأمة «كيف؟ من خلال مسلسل الماهابهاراتا باللغة الهندية، كل يوم أحد صباحا، فهو يسمح لسكان الجنوب برؤية نهر الغانج للمرة الأولى، مما يعطي جسدا وألوانا للهند الأم».⁵

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص ص 50-51.

2- المرجع نفسه، ص 53.

3- المرجع السابق، ص 55.

4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 70.

5- المرجع نفسه، ص 57.

إن الانتشار البطيء للمسيحية، في نظر دوبريه، وتفوق معتقداتها على التصور الفلسفي للعالم الذي كان أكثر رصانة في تلك الفترة، هو لغز محير. فكيف يمكن لكلام بسيط مثل الذي كان يقوله المسيح ويردده القساوسة أن يعترض الفلسفة اليونانية «جميع متعلمي القرون الأولى عاشوا مجيء المسيحية وكأنه هزيمة للفكر وتأخر وعودة مذهلة للبربرية».¹

لقد جرت لحظة الاتصال بين المسيح والقديس وبين القديس والشعب عن طريق النقل الشفهي الذي ضمن وصول الرسالة التاريخية التي أرادت المسيحية تجسيدها. فقد مكن الاتصال الشفهي، من خلال بساطته في فك الرموز، وقدرته على التغلغل في الطبقات السفلى - عكس الكتابي/الفلسفي الذي يجري فيه الاتصال من الأعلى إلى الأسفل، وهو ما يجعل إشاعة رسالته لا تتم بسهولة- المسيحية من نشر رسالتها بسهولة «تميزت المسيحية، أو بالأحرى نقول، كان لها الفضل بأنها وصلت إلى الإمبراطورية الرومانية من الأسفل، ووصلت جغرافيا من الأطراف، كدين مهاجرين وجوالين، واجتماعيا من الأعماق السفلى، من الحرفيين والنساء المهاجرين، على كل حال عبر الفئات الأقل ثقافة. وأدبيا، من الأنواع الأقل نبلا، كتابة السير وليس الفلسفة الماورائية، الرسائل وليست الكتب الضخمة، التبشير وليس المحاضرات».²

وهكذا، فالفضيحة المسيحية التي تسبب فيها اليهودي (صلب المسيح)، ودفع من خلالها المسيح ثمن تجسيده (سر التجسيد) انقلب إلى دعاية تحولت لنصر عظيم، ترويه لنا قصص أسطورية «إذا أردتم أن تؤثروا بالناس لا تقترحوا عليهم مسألة تستدعي التفكير والحل، أخبروهم قصة معينة... القصة المسيحية هي أسطورة حسنة النية حيوية ويمكن

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 73.

2- المرجع نفسه، ص ص 84-85.

حملها. ليست تخريفا فلسفيا ولا استعارة شعرية، بل قصة حقيقية ومعاشة بطلها إنسان حقيقي، يخبر قصته بنفسه».¹

هذا الانتشار لم يكن ليستمر لولا التجسيد/لوحة الكتابة، كما يرى دوبريه. فالكتاب/الإنجيل استطاع أن يحفظ النصوص المقدسة، ويضمن انتشار الرسالة المسيحية على عامة الشعب دون أن تقتصر على الراهب ومن هم داخل الكنيسة. وهنا تكمن نواة الرسالة الدينية «عندما تُولفون كتابا أو تلقون محاضرة أو مداخلة متلفزة ا طرحوا أولا السؤال عن الأداة من هو صاحب المصلحة...؟ أي جهاز أو شبكة أو حزب...، من هو المستفيد...».²

أما الوصلة الثانية فقد تمثلت في الكنيسة، التي اعتبرها دوبريه بمثابة جهاز نقل ساهم في الانتشار المنظم للدين المسيحي «كان يمكن للمسيحية أن تموت في المهد لو بقيت مجرد حركة ذات هالة دون شيطان ولا تضاريس...، وكما أن الله غير المنظور تجلى بواسطة ابنه المنظور، فإن الجسم الصوفي للكنيسة يجعل المسيح حاضرا أمام البشر...، فالكنيسة دليل المسيح المرتفع وسط الأمم، وسيط الوسيط».³ ومن هنا، حسب دوبريه، فالمسيح هو الوسيط الذي تجسد عبره الدين المسيحي عن طريق وسيط آخر هو الوحي/جبريل. والكنيسة هي الوسيط أو المؤسسة النموذجية التي حفظت الدين «وهي بدورها كوصلة لها هي نفسها وصلة الفاتيكان. هذا الجسد السياسي الصغير يجسد الجسد الصوفي الكبير».⁴

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 85.

2- المرجع نفسه، ص 91.

3- المرجع السابق، ص 95.

4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 97.

في المحاضرة السادسة تحت عنوان هل صحيح أن الأفكار تقود العالم؟ يناقش دوبريه مسألة مهمة تتعلق بالتأثير الذي تحدثه الفكرة. يفتح هذه المحاضرة بقوله «إن الأفكار تختبئ في الكتب. افتحوها فتلفت وكأنها جنيات أو حوريات. فهي تتغذى بأفكار أخرى وتولد لها أطفال ونحن نلتهمها لنقوى بها. إنها إحيائية خامدة، منقوصة ولكنها حيوية»¹. ويقول أيضا «ماذا نعني بالعملية الثورية غير تحوّل الكلمة إلى جسد، وتحول جماعة فكرية إلى جماعة قائدة، وتحول الأقاليم إلى بنادق»². صحيح أن لقوة الأفكار والكتب دورا مهما جدا في عملية الانتشار الواسع للثورة، كونها، كما يقول، مسدسات محشوة. ولكن دوبريه يشير إلى مسألة مهمة هنا وهي الوسيط الذي تتشكل داخله هذه الأفكار أولا، قبل أن تنضج ويصبح لها وجود ملموس، تكون نتائجه ما يسمى بالعملية الثورية. فالصرخات التي نزلت للشارع تستند للمطبوعة قبل كل شيء «الثورة الفرنسية قدست الخشب والورق والرصاص...»، وقد شهدنا منتصري الباستيل يحملون مطبوعة ليضعوها مع كل شعائر الاحتفال، على أنقاض تلك القلعة، وكأنها قديس مجيد على مذبح الوطن»³.

وفي هذا الصدد، يناقش دوبريه القضية التي جعلت المحكمة البوليفية سنة 1967م تقرر الحكم ثلاث سنوات سجنا على ريجيس دوبريه، عقب نشره لكتابه «ثورة في الثورة»، حيث اتهم، بسبب زمالته لقائد حرب العصابات في بوليفيا تشي غيفارا، بتحريضه وتأثيره الذاتي في جرائم الاغتيال والسرقة «فقد حكمت المحكمة على ريجيس دوبريه المشارك وفق هذه الأشكال الثلاثة من الجرح الخاضعة هنا للمحاكمة، وذلك بوصفه متقفا محرضا وباعتباره عضوا في مجموعة مسلحة غير نظامية»⁴.

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص 105.

3- المرجع السابق، ص 113.

4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص ص 117-118.

ويتوقف دوبريه هنا للحظة، ويقول إنه لو لم تكن للسلطات السياسية قناعة تامة منذ القدم بأن الكتاب متورطون بصيغة أو بأخرى في عمليات التحريض، وفي حالة دوبريه، يرى أنه إذا افترضنا مجازاً أن التهمة كانت صحيحة، وأنه ساهم في عمليات التخريب، فإننا كما يقول «كمن يؤمن بأسطورة زرع أسنان التين للحصول على مقاتلين مدججين بالسلاح».¹ لأن القضية لا تتعلق بمقترحات فكرية من أجل القيام بثورة، فتكوين الوعي يعمل وفق أهداف ودوافع «فالأكثر فاعلية والأكثر ثقلاً في الأيديولوجيا الاجتماعية لا يمر بالكلمات. الخطاب يمكن أن يلد صدمة أم لا، والمفكر يمكن أن يكون له نفوذ على معاصريه؛ أما التأثير بزمرة معينة هو من طبيعة أخرى».²

إن فاعلية الفكرة، كما يرى دوبريه، تقاس بمدى قوتها المادية «فالطباعة حولت عالم اللغة إلى محرّض، وفيما بعد قائد المدرسة إلى قائد عسكري».³ أو بلغة عصرنا «ما لا يمر في التلفاز لا وجود له، والحقيقي هو ما أراه في جهازي».⁴ وبالتالي، فكل شيء حسب دوبريه يتجدد من خلال الحلقة الوسيطة، ولكل عصر مجاله الوسيطي الخاص، ولا وجود لوسيط مجاني/بريء. فنحن مثلاً نعيش عصر الصورة (السمعي-البصري) الذي يُصنّف عند دوبريه في الخانة الثالثة من الجدول الذي وضعه في آخر صفحة من كتابه. فقد تدرجت علوم الإعلام، على حد قوله، وفق مراحل تاريخية تتحدد في ثلاثة عصور، لا تبدأ في نظره من الثورة الإلكترونية أو الطباعة «وإنما مع القراءات الأولى. والنقل المدرسي هو كذلك تقنية فكرية بدون آليات مصنّعة. والدين أيضاً هو واقع للنقل. إن المقاربة التاريخية في النهاية

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 118.

2- المرجع نفسه، ص 123.

3- المرجع السابق، ص 130.

4- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 133.

هي التي تستطيع أن تعطي مجددا وفي الوقت نفسه الوساطات الملموسة للفكر تماسكها الداخلي، والوظيفة الوسائطية عموميتها النظرية»¹.

ولهذا، فالعصر الميديولوجي الأول عند دوبريه يدخل تحت ما أطلق عليه "عصر المجال الكلامي" والركيزة المادية لهذا العصر هو الكتابة، المخطوطة... أما العصر الثاني فهو "المجال الخطي"، والركيزة أو الحامل العضوي لهذا العصر هي الطباعة، الكتاب... أما المجال الوسائطي الثالث فيسميه دوبريه "السمعي-البصري" وركيزته المادية، التلفاز والصور والكمبيوتر... «إن أطروحتي ستكون التالية: لا مناظرون بلا مؤسسات، ولكن لا مؤسسات سياسية بدون أدوات مادية مناسبة... فالاشتراكية العمالية كانت كائنا للعقل، مستنتجة من الكتاب، تقودها المدرسة، وتترجمها الصحيفة. المطبعي والمفكر والمربي، كانوا الأعمدة الثلاثة للوسيط الاشتراكي»².

ومن هنا، يعتبر دوبريه أن علم الإعلام العام هو مجال موغل القدم، وما نحن إلا أبنائه ومجرد تكملة له. فكل تقدم تقني هو نوع من تجديد للوسيط. فالتطور في المجال الوسائطي، كما يرى دوبريه، لا يعلن عن نفسه وإنما يمر خفية «وكأن الوسيط متقدم على مستخدمه الذي يُطرح عليه...»، كانت الطباعة في بدايتها تقلد الخط؛ وكان التصوير يقلد الرسم بإنشاء ديكور في الأستديو يحيط بإطار الصورة»³.

وتكمن خطورة الوسيط بصورة أكبر، كما يعبر عن ذلك دوبريه، عندما يقع في أيدي شريرة. فالتلفاز مثلا، كما يرى دوبريه، إذا وقع بين أيدي شريرة/السلطة سيستغل وفق ما يصنعونه هم، وتتحول هذه الأداة التي تقدم رؤية واحدة للعالم الخارجي إلى ركيزة تخدم السلطة، ووسيط للتلاعب بالعقول «فالتلفاز المحرر الذي انتظرناه طويلا يقع بشكل عجيب

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 15.

2- المرجع نفسه، ص ص 165-166.

3- المرجع السابق، ص 129.

في الفخ. فالأداة تحوّل أسيادها المفترضين إلى أدوات؛ وتبقى السلطة للأداة. إنه لأمر عجيب وغريب»¹.

إن السؤال الأساسي الذي يحكم أطروحة دوبريه، في منطقتها التأسيسي، سؤال يؤرق كل من يسعى لفهم الركائز الجوهرية التي يقوم عليها مجتمع أو ثقافة ما، خصوصا في هذا العصر الذي أصبح الوسيط فيه يسيطر على الرأي العام بامتياز. فقد ذاب هذا الرأي في الوسيط الذي تتحكم فيه السلطة المهيمنة، ولهذا ازدادت الخطورة، وأصبح عالم الإعلام أمام تحد كبير. فالسرعة التي وفرتها وسائل الإعلام مكنت للهيمنة من السيطرة على كل المجالات تقريبا بما فيها الكتاب، الذي تحوّل كما يرى دوبريه «إلى سلعة. وغاية الطباعي قبل كل شيء، أكان إنسانيا أم لا، ليست القارئ ولا النص، وإنما البيع. وتجارة السلعة الرمزية كانت دائما موجودة، ولكن الجديد هو الربط الصريح والواضح للإنتاج بالتوزيع أي وضع السوق في المقام الأعلى»².

لن يكون تحليلنا للدوريات والمجلات التي خصّت إيوارد سعيد في الثقافة العربية، أو تلك التي كتب فيها إيوارد سعيد، تحليلا يقوم على الإحصاء، لأن هذا ليس من مهام عالم الإعلام كما يرى دوبريه، ولن يكون تحليلنا أيضا عبارة عن دليل بليوغرافي، صحيح سنعمد على هذا التقسيم، لأن ما كتب عن إيوارد سعيد من مجلات ودوريات وكتب، يحتاج إلى نوع من هذا الدليل كي نقيس حجم انتشار إيوارد سعيد في الثقافة العربية مقارنة بمنقّبين مهاجرين آخرين كان لهم صيت في الثقافة الغربية كإيهاب حسن وألبرت حوراني وغيرهم... ولكن سيكون هذا الاعتماد فقط كي نثبت كيف تمت المحافظة على أثر إيوارد سعيد خصوصا في المجالات التي تحتفل كل عام تقريبا منذ وفاته بالإنتاجات الثقافية لهذا الناقد.

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 50.

2- المرجع نفسه، ص 143.

الفصل الأول: إدوارد سعيد ومسألة
الريادة في النقد ما بعد الكولونيالي

المبحث الأول: النظرية ما بعد الكولونيالية النشأة/التطور

المبحث الثاني: ما بعد الكولونيالية كآلية عبر ثقافية

المبحث الثالث: نظرية التمثيل الأدبي

أولاً: أفلاطون وأرسطو: نحو تأسيس نظرية في الشعر

ثانياً: نظرية الانعكاس: كيف يكون الأدب تمثيلاً للواقع الاجتماعي؟

ثالثاً: آليات التمثيل في الفكر النقدي عند إدوارد سعيد

1: التمثيل والاستشراق

2: التمثيل والثقافة

المبحث الأول: النظرية ما بعد الكولونيالية النشأة/التطور

أثارت لفظة "استعمار" الكثير من التساؤلات داخل الوسط المعرفي والثقافي، خاصة مع ظهور ما يسمى بـ"النظرية ما بعد الكولونيالية". هذه النظرية التي سعت بخلاف النظريات الأخرى لزعزعة تلك المفاهيم والفرضيات الإيديولوجية التي لطالما مارسها الاستعمار في حق الشعوب المستعمرة (تواطؤ المعرفة مع السلطة). ولم تتوقف فقط عند هذه النقطة، بل سرعان ما اقترحت بدائل منهجية مستمدة من تحليلات مفكري ما بعد الحداثة للخطابات المعرفية، وأسست أفكارا جديدة بغية دراسة التاريخ في مختلف امتداداته الاجتماعية والسياسية والثقافية (الهجنة، الهوية، تشابكات الإمبريالية مع المعرفة). وهو في الأخير ما يجعلها تطرح فكرة معالجة شؤون المهمّشين سواء تعلق الأمر باضطهاد المرأة أو حقوق الفلاحين... أو سواهم ممن ينسبون إلى الأقليات الاجتماعية (ما بعد النسوية ودراسات التابع subalterne).

ففي ظل تلك الصراعات التي تشكلت على مدى التاريخ، استطاعت هذه النظرية من خلال تلك المجهودات التي بذلها الثالث المعرفي إدوارد سعيد Edward Saïd، غياتري سبيفاك Gayatri Spivak، هومي بابا Homi Bhabah، أن تشكل خطابا نقديا وُصف في تلك الفترة بأنه الأقوى، نظرا لما قدمه من دراسات جادة «في وجه التكتلات السياسية والأيديولوجية المهيمنة بما في ذلك التكتلات الثقافية ذات الصورة المؤسسية»¹.

وقد اختلفت معاني مفردة استعمار باختلاف الزمان والمكان، كون الأمر -ونحن نقصد هنا النظرية ما بعد الكولونيالية - لم يعد يرتبط في ذهن رواد ما بعد الكولونيالية بأن

1- محمد الخطاب: عن الفضاء الثالث: المقاومة خارج المكان عند إدوارد سعيد، ضمن كتاب: ثقافة المقاومة، مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتقديم: الدكتور وحيد بن بوعزيز، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص 311.

الاستعمار يقوم فقط على فكرة احتلال شعب لشعب، بل أصبحت القضية ترتبط أولاً بتلك الآثار الأيديولوجية التي خلفها المستعمِر، وثانياً بالسبل والوسائل التي من خلالها نستطيع التخلص من هذه الآثار التي طالما صنعت أسطورة الرجل الأبيض. فقديمًا كانت تعني مفردة استعمار colonialism «مزرعة أو ضيعة colonie... تطلق على مستعمرة عامة للمواطنين الرومان في بلد تم غزوه حديثًا، حيث كان الرومان يحتفظون فيها بمواطنتهم الرومانية ويحصلون على الأراضي»؛¹ أي أن مفهوم كلمة "استعمار" في البداية كان يرتبط بالمكان، ثم تطور بعد ذلك ليصبح سياسة تميز القوة العظمى للدول.

يؤكد لنا هذا التعريف أن مفردة أو مصطلح استعمار، لم يكن مجرد تسمية ترتبط فقط بالاحتلال الأوروبي لقارتي إفريقيا وآسيا والأمريكيتين خلال القرن السادس عشر، بل كما يقال دائماً هي لفظة "قديمة قدم الاستعمار في حد ذاته". ففي «أوج ازدهارها في القرن الثاني للميلاد امتدت الإمبراطورية الرومانية من أمريكا إلى المحيط الأطلسي، وبقيادة جنكيز خان في القرن الثالث عشر فتح المغول الشرق الأوسط والصين... أما الإمبراطورية العثمانية فقد امتدت على معظم آسيا الصغرى ودول البلقان...».²

وتحت شعار "مات الاستعمار يحيا الاستعمار" بدأ الغزو الأوروبي بمختلف أنواعه، بأهداف لا تخلو من الرغبة في التسلط بمختلف الوسائل العسكرية منها والثقافية والسياسية، مدعماً بنظام كان له دور كبير في الحفاظ على امتداده على ساحة الكرة الأرضية.

هذا النظام، وعلى حد قول "آنيا لومبا" في كتابها "في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية"، تأسس جنباً إلى جنب مع ظاهرة الاستعمار الحديث في أوروبا الغربية.

1- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا للنشر والطباعة، ط1، 2007، ص 07.

2- المرجع نفسه، ص 18.

فقد «فعل الاستعمار الحديث أكثر من استخلاص الأدوات والبضائع والثروة من البلدان المقهورة؛ إذ أعاد بناء اقتصاديات البلدان المقهورة وأدخلها في علاقة معقدة مع اقتصاده هو؛ بحيث أصبح هناك تدفق للمصادر البشرية والطبيعية من البلدان المستعمرة والمستعمرة (...). وفي أي اتجاه سافر الناس فإن الفوائد تدفق إلى ما يسمى البلد الأم»¹. ومن هذا المنطلق، يصبح الاستعمار آلة اقتصادية هدفها الأول كما تزعم هو تصدير الحضارة الأوروبية إلى هذه البلدان المقهورة تحت شعارات مضللة "نحن هنا لسنا من أجل أوروبا، بل من أجلكم".

ومن جهة أخرى، يوضح لنا هذا المفهوم أيضا شبكة معقدة تحيلنا مباشرة إلى مفهوم "الإمبريالية"، والتي غالبا ما يربطها المفكرون بالنظام الرأسمالي؛ حيث ما إن تذكر كلمة رأسمالية إلا وتحضر بجانبها لفظة الإمبريالية. هذه الأخيرة التي يراها إدوارد سعيد - وتجدر الإشارة هنا إلى أن إدوارد سعيد هو أول من سعى إلى كشف ذلك التواطؤ الذي حصل بين الإمبريالية والثقافة «كلمة وفكرة مثيرة للجدل، ومحتملة بجميع أنواع الأسئلة، والارتياح، والجدالات والمصادرات الأيديولوجية، إلى درجة أنها تكون غير قابلة للاستخدام بأي شكل من الأشكال»². أي أن الأمر هنا يتجاوز ذلك الصراع الذي اعتدنا عليه سابقا؛ فقد تحول من صراع عسكري (الاستعمار التقليدي) إلى صراع اقتصادي سياسي بالدرجة الأولى (الإمبريالية). وبصيغة أخرى تعني الإمبريالية، كما يراها إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" «الممارسة، النظرية، والعقلية، التي يملكها مركز ميتروبوليتاني مهيم يدير من خلالها قطعة من الأرض بعيدة. أما الاستعمار الذي يعتبر تقريبا نتيجة من نتائج الإمبريالية، فهو زرع استيطاني يتم داخل بقعة أرض بعيدة... وفي أيامنا هذه التي انتهى

1- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 19.

2- Edward Saïd, culture et impérialisme, traduit de Langlais, ed: apic dissonances, p 38.

فيها الاستعمار المباشر تقريبا، تستمر الإمبريالية دائما كما سنرى، داخل مجال ثقافي عام، وفي ممارسات سياسية وإيديولوجية واقتصادية، واجتماعية معينة».¹

وبالتالي، فالآثار التي تتركها الإمبريالية تتعلق بالدرجة الأولى بالأفكار المشوهة ومدى أثرها على العقول. فهي «ليست مجرد فعل بل عملية أو سياسة مفروضة من قبل تشكيلات عقائدية مهيبية، تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتطلب وتتضرع أن تخضع للسيطرة، إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة: وإن مفردات الثقافة الإمبريالية العريقة في القرن التاسع عشر لتحفل بألفاظ وتصورات من مثل دوني، أعراق تابعة محكومة، شعوب خاضعة، تبعية، توسع...».²

وفي المقابل، وُصفت المقاومة/المعارضة من الجانب الآخر (المستعمر)، بشقيها المسلح والثقافي، بأنها وحشية ورفض للتخلص من تلك الصفات التي تخالف القيم والخصائص الغربية. فهو أحرص ولا يستطيع الكلام ويجب أن يُمثل، كما أنه حيوان والمنطق الذي يجب أن يخاطب به، على حد تعبير فرانز فانون Frantz Fanon، هو «اللغة المستعملة في وصف الحيوانات. إنهم يستعملون هذه التعابير: زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة، قطعان الأهالي تفريخ السكان...»³ إلى غير ذلك من الموصفات والألفاظ التي تشعر هذا المضطهد بأنه دوني، ولا سبيل لإثبات نفسه واسترجاع إنسانيته المسلوبة التي لخصها إيمي سيزار A. Césaire في معادلته المعروفة "الاستعمار يساوي التشيؤ"

1- Ibid, p, 44.

2- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبودييب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004، ص 80..

3- فرانز فانون: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2014، ص 44.

colonisation= chosification¹ إلا بشحن الأسلحة ومقاومة هذا الوضع الاستعماري «قلن تخيفني بعد الآن نظرتي، لن تسمّرنني في مكاني، لن يجمّدي صوتي، لن أضطرب أمامي، لن أعبأ به، لن يركني وجوده»².

انطلاقاً من هذا الوضع، وعلى حد تعريف ميشال فوكو M. Foucault للخطاب، ينشأ هنا خطابان مضادان؛ هدف الخطاب الأول هو اختزال الشعوب وإخضاعها لمنطقه، وذلك ضمن مجموعة من التمثيلات والتشكلات تستند على التفسير العرقي والجنسي والثقافي. في حين يتولد خطاب آخر، أو ما يسمى بالخطاب المضاد، يعمل على تقويض وتفكيك مقولات الآخر ودحضها. وهذا ما بدا واضحاً وجلياً في قراءات مجموعة من النقاد ساهموا في بلورة هذا الخطاب، كانت سماته جلية فيما يسمى بالنظرية ما بعد الكولونيالية، والتي تهمننا في هذه الدراسة خاصة أبرز ناقد فيها الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد.

ولا شك أن هذا الكلام سيقودنا إلى تفسير مفاده أن هناك فرقا واضحا وجليا بين "الخطاب الاستعماري" و"الخطاب ما بعد الاستعماري". فالأول تستخدم فيه جميع الوسائل للسيطرة والهيمنة على الآخر، العسكرية منها والثقافية والسياسية. وبالتالي، فالآثار التي يتركها هي آثار نفسية بالدرجة الأولى، لأن الحافز الأول والأخير للخطاب الاستعماري هو حافز إيديولوجي «وطبعا لم يكن الاستعمار يملك إيديولوجيا واحدة بل عدة إيديولوجيات كانت ظاهرة في مئات من الممارسات المؤسساتية والثقافية... فضلا عن ذلك استعمل العنف العسكري في كل مكان تقريبا من أجل ضمان الاحتلال وحقوق التجارة»³.

1- aimé Césaire: discours sur le colonialisme, suivi du discours sur la négritude, ed: présence africaine, 1955, p 23.

2- فرانز فانون: معذبو الأرض، ص 47.

3- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 120.

هذا الكلام يفسر بجلاء ووضوح السبب الذي دفع بفرانز فانون Franz Fanon - باعتباره طبيباً نفسانياً متخصصاً في معالجة الذات الاستعمارية، وبكونه أحد مؤسسي ما يسمى بخطاب المعارضة- لتحليل هذه الظاهرة - أي الاستعمار - منطلقاً من فكرة "محو الاستعمار" التي أراد المستعمّر تجسيدها على أرض الواقع، والتحرر من برائن هذه القيود التي قتلت إنسانيته. ولا شك أن الطريقة المثلى للتخلص من المستعمّر وتحقيق التوازن بين طرفي المعادلة، هي الحديث معه بنفس لغة الحوار، ولغة الحوار هنا هي العنف؛ «إن هذه الإرادة الثابتة التي تريد أن تنتقل الأواخر إلى طليعة الصف، وأن تجعلهم يتسلقون (بسرعة مفرطة كما يقول بعضهم) الدرجات المعروفة التي يتألف منها مجتمع منظم، هذه الإرادة لا يمكن أن تنتصر إلا إذا أُلقت في الميزان جميع الوسائل، ومنها وسيلة العنف طبعاً».¹

وبالتالي، فالرعب الذي يتسبب فيه فدائي انتحاري، سواء تعلق الأمر بمواطن جزائري أو هندي أو فلسطيني مثلاً، ليس الهدف منه «قهر إسرائيل، بل إعادتها إلى نفسها، سواء كان ذلك حسناً أم سيئاً. فالعنف الفلسطيني يسعى إلى الحفاظ على سلامة عقل شعبه عبر الإلحاح على أن الذات موجودة. وهو الأمر الذي يعرفه الشعب اليهودي أشد المعرفة من خلال كارثة الهولوكوست».²

ومن هنا، نشأ الخطاب الثاني باعتباره محاولة لرد الاعتبار، وإزاحة لتلك المقولات التي لطالما روجها الاستعمار في الذاكرة التاريخية لهذه الشعوب، من أجل صنع إمبراطوريته العظمى وسرد تاريخها. وبالتالي، من يعتقد أن كلمة مابعد استعماري هي مصطلح دال على التزامنية والتراتبية لمرحلة الاستعمار، وذلك لالتصاقه بالسابقة مابعد، فهو مخطئ؛ كون هذا الاعتقاد سيقودنا إلى فرضية مفادها أن مابعد الكولونيالية هي تلك الفترة التي أعقبت تحرر

1- فرانز فانون، معذبو الأرض، ص 40.

2- إدوارد سعيد: فرويد وغير الأوروبيين، تر: نائل ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004، ص 15-16.

المستعمرات سياسيا من بطش الدول الأوروبية العظمى (فرنسا، بريطانيا...)، أي فترة ما بعد الاستقلال.

في كتابه "الترجمة والإمبراطورية - نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية" يتطرق دوغلاس روبنسون Douglas Robinson، إلى مجموعة من التعريفات يوضح من خلالها مفهوم "الدراسات ما بعد الكولونيالية"، والتي تعد في مجملها - على حد قوله - جزءا من النظرية الثقافية التي تتداخل فيها مجموعة من العلوم كالأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والتحليل النفسي ودراسات الجندر (الجنوسة) genre

ويرى دوغلاس روبنسون أن هذه الدراسات «ترعرعت على كل من انهيار الإمبراطورية الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته، وما تلا ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية»¹ وبالتالي، تصبح الكتابة ما بعد الكولونيالية، على حد قول روبرت يانج Robert Young في كتابه "أساطير بيضاء - كتابة التاريخ والغرب" white mythologies «هي الكتابة عن هفوات التاريخ نفسه، عن الفضاءات التي طمسها البياض القاسي الذي لا يعرف الرحمة».²

وقبل أن ندخل في مناقشة التعريفات الثلاثة التي أدرجها دوغلاس روبنسون في كتابه سابق الذكر، يمكن أن نقول قبل ذلك إن هذا المصطلح يُعبّر -أي ما بعد كولونيالي- عن هجنة بشرية، صاغها مثقفون مختلفو الجنسية أُطلق عليهم لقب "مثقفي الشتات". فقد تمكن هؤلاء الباحثون أمثال سبيفاك J. Spivak وهومي بابا H. Bhabah من الحصول على

1- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية - نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، دار الفرق، دمشق، ط2، 2009، ص 31.

2- روبرت يانج: أساطير بيضاء - كتابة التاريخ والغرب، تر: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003، ص 07.

منحاح دراسية خارج بلدانهم الأصلية، مكنتهم، خصوصا بعد صدور كتاب "الاستشراق" للناقد الفلسطيني إدوارد سعيد، من إنتاج معرفة تقوم في أساسها على التجاوز كقاعدة فكرية. وبالتالي، فهوية هذا المصطلح هي هوية غير محددة، تقترب من مفهوم اليهودي. فاليهودي «يعيش في بلاد الغير كأنه مواطن فيها مندمج في أهلها، مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك فهو فيها وليس منها فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريب».¹

وقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية وعاصمتها نيويورك، هي الفضاء الذي هيا لهؤلاء المثقفين الجو المناسب من أجل الكتابة عن تواريخ القارات الثلاث بطرق شتى ومتعددة، وذلك من أجل إقامة «علاقة عادلة وأكثر إنصافا بين شعوب العالم كافة؛ حيث تعمل من أجل مجتمعات تقوم على قيم المجتمعات المحلية وليس الأفراد، ومن أجل المشاركة الشعبية وليس السيطرة المركزية، ومن أجل التمكين وليس الاستغلال، وذلك من خلال التغيير الاجتماعي المستدام الناشئ عن أنساق المعرفة المحلية ومواردها».²

مدينة "اللاجئين الفقراء" وأول "محطة للمهاجرين"، كما أطلق عليها إدوارد سعيد في كتابه "تأملات حول المنفى"، كانت مركزا للتعدد الثقافي والهوياتي، كما كانت بمثابة القابلة التي ساعدت المهاجرين والمنفيين في تأسيس "السرديات المدنية المغتربة". ولا شك أن أبرز هؤلاء المنفيين الناقد الفلسطيني/الأمريكي إدوارد سعيد، الذي مكنته نيويورك، على حد قوله، من الدخول في النقاش العميق الذي يخص القضية الفلسطينية، كما ساعدته في القيام بمراجعة «عظيمة في النقاش الثقافي الذي أشعر أنني قد أسهمت فيه على طريقتي بانتقاد

1- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005 ص 114.

2- روبرت يانج: أساطير بيضاء، ص 46.

المركزية الأوروبية، ذلك الانتقاد الذي مكّن القراء والنقاد من رؤية اليأس النسبي الذي تنطوي عليه سياسات الهوية، والسخف الذي ينطوي عليه إثبات نقاء الجوهر الأساسي».¹

كل هذه العوامل تجعل من هذا المصطلح، على حد قول بيل أشكروفت Bill Ashcroft وغاريث غريفث Gareth Griffiths وهيلين تيفن Helen Tiffin في كتابهم المشترك "الرد بالكتابة - النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة"، يواجه صعوبات في إيجاد التسمية المناسبة له. فهناك «بعض المحاولات المبكرة لإيجاد تسمية تشير إلى نطاق عالمي للكتابة باللغة الإنجليزية، لكنها لم تتل أبداً قبولا عاماً»² ومن بين هذه التسميات عبارة "إنجليزية الأرض" وكذلك "أدب الكومنولث"، التي لم تلق ترحيباً نظراً لحدودها الجغرافية والسياسية أولاً، ولأن هذه التسمية تعبر ثانياً عن تلك «الآداب الوطنية التي يجمع بينها الانتماء السابق أو الحالي للكومنولث البريطاني».³

وبالتالي، لن تخرج هذه الآداب عن نطاق مقولات الخطاب الاستعماري، وعمليات الهيمنة والسيطرة التي تفرضها المركزية الأوروبية. ولذلك سعت بعض المحاولات لاستخدام مصطلح «محدود وازدرائي في بعض المقررات التعليمية الجامعية هو آداب العالم الثالث. لكن المصطلحات المنافسة الأكثر شيوعاً كانت تضم عبارتي: الآداب الجديدة باللغة الإنجليزية ومؤخراً آداب ما بعد الكولونيالية».⁴

ويبقى مصطلح "آداب العالم الثالث" مصطلحاً تمييزياً عنصرياً ضيقاً لا يمكن أن يتسع لتلك الفرضيات والرؤى التي تطرحها "النظرية ما بعد الكولونيالية"، خاصة إذا اعتبرنا

1- إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 01، تر: نائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004، ص 19.

2- بيل أشكروفت، غاريث عريفث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة- النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص 48.

3- المرجع نفسه، ص 48.

4- بيل أشكروفت، غاريث عريفث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة، ص 49.

هذا المصطلح يعمل غالبا «في ضوء مفهوم مفاده أن الاستعمار هو التاريخ الوحيد لتلك المجتمعات».¹ وهذا ما يؤدي أيضا في الأخير إلى رفض مصطلح "الآداب الجديدة المكتوبة باللغة الإنجليزية"، لأنه «مصطلح ضبابي ومضلل بشكل آخر؛ إذ يضيف امتيازاً ضمنياً على منظور أوروبي في بعض المناطق مثل الهند وإفريقيا».² ويبقى بين أيدينا مصطلح "ما بعد الكولونيالية" وهو تسمية مقبولة لحد ما، كونها تطرح على سعيد آخر، بالإضافة إلى تلك الآداب التي كُتبت باللغة الإنجليزية رؤية «تتعلق بمستقبل أكثر تحراً وإيجابية...، إذ أن لديه القدرة على تضمين الأدب الإنجليزي في الفلبين والولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن كتابات الباكيها البيض أو الماوري في نيوزلندا، أو كتابات السود والبيض في جنوب إفريقيا».³

ولطالما ارتبطت "الدراسات ما بعد الكولونيالية" بتسمية أخرى، كان لها صدى واضح في النظرية ما بعد الكولونيالية، وهي ما يطلق عليه بـ"دراسات التابع" subaltern studies هذه الأخيرة التي تعتبر رؤية جديدة دشنها كل من الماركسي الهندي رانجيت غوها Ranjit Guha، ومجموعة من المؤرخين الهنود؛ تقوم في أساسها على إعادة النظر في التاريخ السفلي للهند من وجهة نظر الأقليات/المهمشين، ومحاولة إعادة كتابة هذا التاريخ ورواية تلك الثغرات التي تمت إعادة تشكيلها داخل البنية الاجتماعية للمستعمرة الهندية بفعل التدخل البريطاني. فقد حاول غوها Guha في كتابه "كتابات في مجتمع وتاريخ جنوب آسيا" «أن

1- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 32.

2- بيل أشكروفت، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة- النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ص 49.

3- المرجع نفسه، ص 50.

يؤسس لقطيعة مع التركيز النخبوي الذي يتصف به التاريخ الرسمي للهند، وذلك لكي يختبر تاريخ تشكل الأمة الهندية من وجهة نظر مجموعات التابع.¹

كما ظهرت دراسة كان لها صدى كبير في هذا المجال للناقدة البنغالية غياتري سبيفاك G. Spivak في ثمانينيات القرن العشرين، حيث عالجت سبيفاك في مقالة لها طُرحت على شكل سؤال "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟"، مجمل القضايا التي تتعلق بتهميش وإقصاء المرأة في العالم الثالث، وكان النموذج sati هو الوسيلة التي سعت من خلالها سبيفاك إلى شرح قضية **التابع** subaltern، ساتي sati هي تلك المرأة التي تعاني الأمرين «فحينما يكون أزواجنا أحياء فنحن عبيدهم، وعندما يموتون فقدرنا أسوأ».²

وتجدر الإشارة هنا أن غياتري سبيفاك G. Spivak تعالج هذه القضية من منظور ماركسي مابعد بنيوي (تفكيكي)، أي أنها في الوقت الذي تريد أن تُبرز فيه تلك الصراعات التي تحدث على مستوى إيديولوجي، تسعى في الوقت نفسه إلى تفكيك تلك الثنائيات بمفهوم ديريدي.

وهي عملية شاقة تجعل من النصوص التي تقدمها سبيفاك -حالتها في ذلك حال كتابات هومي بابا H. Bhabah - صعبة الفهم على المتلقي؛ فسبيفاك «متهمة في المقام الأول بالصعوبة، صعوبة الأسلوب، صعوبة مستوى التحليل، ثم صعوبة المرأة نفسها في

1- فردوس عظيم، مابعد الكولونيالية، تر: شعبان مكاي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، تح: ك. نلوف، ك. نوريس، ج. أوزبورن، مر وإشراف: رضوى عاشور، المشرف العام: جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع919، ج09، ط1، 2005، ص342.

2- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار ومابعد الاستعمار الأدبية، ص235.

عالم ذكوري داخل وخارج الأكاديمية، خاصة وأنها امرأة من العالم الثالث تتحدى وبجراً حدود العوالم التي تعمل بداخلها سواء كان ذلك في الغرب أو في الشرق»¹.

إن الأمر هنا لا يتعلق بقضية إنتاج نظرية للوعي، بل يرتبط بالدرجة الأولى بالذات؛ إعادة صنع الذات وفق معايير قومية تتجاوز حداثة العقل التتويري. فكأن السؤال الذي طرحته سبيفاك كعنوان لمقالتها يريد أن يقول بصيغة أخرى «هل بإمكانني الحديث لو تكرمتم؟ لقد بقيت صامته بعض الوقت، ولكنها - وهنا تكمن الصعوبة - حين طلبت رخصة الكلام، كانت سلفاً قد سألت: هل بمقدور التابع أن يتكلم؟»² أو بلغة ميشال فوكو لا أريد أن أسمع صوت سماعة الطبيب، بل لغة المجنون الذي حولته السلطة إلى ملف رقمي يقدم للمستشفيات، والتي من خلالها يقصى المجنون باعتباره إما شاذاً أو ساحراً أو خارجاً عن طبيعة الإنسانية، وبالتالي لم تترك له الفرصة كي يقول ما يقول.

وباعتبار أن *دراسات التابع* "subaltern studies" هي مشروع ثقافي؛ يسعى بالدرجة الأولى إلى إعادة النظر في تلك المقولات التي رسخها المستعمر بمختلف الوسائل، فإن مهمتها تتلخص في «إعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الكولونيالية أو من وجهة نظر البرجوازية الوطنية وإنما من خلال الدور التاريخي للتابع»³.

ذلك الهامش الذي غيبتة مجموعة من الأصوات (المستعمر، الراوية المحلي..)، ولم تترك له الفرصة كي يقول ما يريد التعبير عنه، أي أن الأمر يتعلق هنا، كما تقول سامية محرز، "بقطاعات اجتماعية أدنى"، التي سعت سبيفاك g.sbivak في معظم مقالاتها للإشارة

1- غياتري تشكرافورتى سبيفاك: دراسات التابع؛ تفكيك التاريخ، تر وتقديم: سامية محرز، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، خطاب مابعد الكولونيالية في جنوب آسيا، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع18، ص 122.
2 - حميد دباشي: مابعد الاستشراق - المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص 171.
3- غياتري تشكرافورتى سبيفاك: دراسات التابع؛ تفكيك التاريخ، ص 124-125.

إليها خاصة «فيما يتعلق بمكانة المرأة في تقسيم العمل الدولي بشكل عام وفي العالم الثالث بشكل خاص، باعتبار أن المرأة تشغل أدنى درجة على سلم التبعية».¹

مما سبق، يمكن القول إن مصطلح "مابعد كولونيالي" هو مصطلح ضبابي، لا يمكن أن نحدده داخل قالب تعريفي محدد؛ بل من الصعب جدا أن نربطه بتاريخ معين خاصة إذا قلنا مع رواد المابعد البنيوية إن التاريخ متواشج ومتداخل في بعضه البعض؛ وإذا أثبتنا مع أنيا لومبا Ania lomba أن تاريخ الاستغلال الاستعماري كانت له آثاره الأيديولوجية حتى على الأقليات التي تعيش في الغرب.

والكلام هنا متعلق بالأفارقة السود والأفارقة الأمريكيين، فعلى الرغم من اختلاف موقع كل فئة، إلا أنهم يشتركون في همّ واحد وهو إعادة بناء ثقافة طمسها وهمّشها الرجل الأبيض. وهذا الإثبات أيضا ربما سيقودنا إلى طرح إشكال مفاده هل نحن أمام نظريات ما بعد الاستعمار؟ بحيث تختلف كل نظرية منها على حسب الموقع الذي تنتمي إليه؟ أم إننا أمام مصطلح هو في الأخير شعار يمكن أن يرتديه كل من تعرّض للاضطهاد والظلم من قبل السلطات الاستعمارية؟ كيف نصنف ذلك التهميش الذي تعرض له الأسود الأمريكي، والأسود الإفريقي مع اختلاف موقع كل فئة؟ خاصة مع الوضع الحالي للولايات المتحدة الأمريكية التي أصبحت إمبراطورية تمارس هيمنتها بوسائل، مهما اختلفت، هي في الأخير استعمارية، بل فيها ما هو تقليدي؛ والدليل على ذلك الاحتلال الذي تعرضت له العراق من قبل هذه الأخيرة.

لكن من جهة أخرى، وعلى الرغم من هذه الضبابية التي تحيط بهذا المصطلح الذي أبهر العقل الأكاديمي على حد قول أنيا لومبا، حاول الدارسون الإحاطة على الأقل بمجال الدراسات التي ترتبط بهذا المصطلح. فاعتبر صاحب كتاب "الترجمة والإمبراطورية"

1- غياتري تشكرافورتى سيفاك: دراسات التابع؛ تفكيك التاريخ، ص 125.

دوغلاس روبنسون، أنه يمكن حصر "الدراسات ما بعد الكولونيالية" في مجالات ثلاث تقوم على «دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها...»، والفترة التاريخية التي تغطيها هنا هي ما بعد نهاية الكولونيالية...، أو دراسة مستعمرات أوروبا منذ استعمارها...، والفترة التاريخية التي تغطيها هنا هي ثقافات ما بعد بداية الكولونيالية...، أو بوصف آخر وبلغة أكثر اتساعاً نوعاً ما، دراسة جميع الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم/ من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم...، والفترة التاريخية التي تغطيها هنا هي التاريخ كله».¹

من خلال هذه التعاريف، يمكن أن نقول إن القبض على مصطلح اسمه "ما بعد الكولونيالية" هو شبيه بشيء اسمه القبض على الدلالة/المعنى/الحقيقة عند رواد ما بعد الحداثة (نيتشه، دريدا...). أو بلغة صامويل جونسون* Samuel Johnson هو محاولة لاعتقال "الشمس أثناء سيرها في السماء". فالتعريف الأول يخدم طبقة دون أخرى، والأمر نفسه مرتبط بالتعريف الثاني لأن «الصراع الثقافي بين الإمبريالية والمجتمعات التي تعاني الهيمنة لا يزال مستمراً إلى الوقت الحاضر».²

أما التعريف الثالث، فعلى الرغم من شموليته واتساعه إلا أنه يبقى في الأخير «طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التي تحدثها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغوي».³ والنقطة الأساسية التي

1- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية - نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ص 32.

*- صامويل جونسون ولد في 18 سبتمبر 1709 وتوفي في 13 ديسمبر 1784. كان أديباً، وكاتباً، وناقداً، وشاعراً بريطانياً، له إسهامات هامة في الأدب الإنجليزي. كان ينتمي للطائفة الإنجليكية وهي تقليد داخل المسيحية، يضم كنيسة إنجلترا.

2- بيل أشكروفت، بال أهولاليا: إدوارد سعيد مفارقة الهوية، تر: سهيل نجم، مر: حيدر سعيد، دار نينوى، دمشق، ط1، 2002، ص 25.

3- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية - نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ص 35.

تتمحور حولها التعريفات الثلاث السابقة، تقوم بالأساس على حتمية التمييز بين فترة ما بعد الاستقلال والمرحلة الكولونيالية عن مرحلة ما بعد الكولونيالية. فما قبل الاستقلال هو حدث تاريخي في تاريخ تلك الأمة (الاستعمار*). وما بعد الاستقلال هي فترة التخلص سياسيا من براثن الاستعمار. وهنا يمكن الحديث عن تلك المحاولات التي قام بها كل من شينوا أشيبي Chinua Achebe في روايته "أشياء تتداعى"، وما جسده نغوي وأثينغو Ngugi Wa Thingo في كتابه "تصفية استعمار العقل". وعادة ما تصنف هذه الدراسات تحت ما يطلق عليه بـ"الديكولونياليزم" décolonialism أي "تصفية الاستعمار". أما "ما بعد الكولونيالية" postcolonialism فهي آلية "عبر ثقافية" تتجاوز كل التعميمات السابقة لتشمل «كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى يومنا الحالي».¹

والتعريف الأخير -حسب ما نعتقد- هو الخيار المنهجي الذي سعى إليه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"؛ فقد أراد إدوارد سعيد إمطة اللحاف الإيديولوجي المتخفي/الغامض وراء مؤسسة اسمها الاستشراق، والتي استطاعت من خلال مجموعة من النصوص (وصف مصر، أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم، رحلة في الشرق...) أن تصنع شرقا لغويا/نصيا، ويتحول عن طريق تجسيد تلك الطموحات الإمبريالية (نابليون، دي ليسيس...) إلى واقع جغرافي يسعى الأوروبي/الغربي إلى السيطرة/الهيمنة عليه.

وبالتالي، يصبح الاستشراق، كما رأى إدوارد سعيد، أداة معرفية طيّعة نابعة من موقع القوة، تعكس خطابا غربيا عن موضوع اسمه الشرق. أي أن العلاقة بين الطرفين تتحدد من

*تجدر الإشارة هنا أنه يوجد فرق بين استعماري وكولونيالي في الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ فمفردة استعمار تدل على تلك العلاقة التي تربط بين المستعمِر والمستعمَر، وهي علاقة هيمنة واستغلال...، أما مصطلح كولونيالي فهي مفردة ترتبط بوجود معين. أي أن استخدامه لهذه اللفظة يرتبط بالمستعمِر كما يرتبط بالمستعمَر، فضلا على هذا يوجد عرق لغوي إنجليزي ترد فيه الهند الكولونيالية كما يتحدث عن بريطانيا الكولونيالية. هومي بابا ص 68.

1- بيل أشكروفت، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة - النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ص 16.

خلال ثنائيات استشرافية (مهزوم، آسيا/منتصر، أوروبا، عقلاني/شهواني...) هي في النهاية تبرير لتلك الجرائم الاستعمارية. بل والأدهى من ذلك، تصبح هذه الصور/المعرفة التي روّجها المستشرق عن الشرق بمرور الزمن، تقاليد/أعراف تصل درجة مصداقيتها إلى إقناع الشرقي في حد ذاته برؤية نفسه بمنظار الأوروبي /الآخر/النحن.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى بيل أشكروفت b.Ashcroft في كتابه المشترك "الرد بالكتابة"، أن اتساع التحليلات للنظرية ما بعد الكولونيالية، وخاصة ذاك الجدل الكبير الذي حصل بين النقاد المعاصرين، حول البلدان التي يمكن تصنيفها داخل هذه الدراسات، والكلام متعلق هنا "بمستعمرات الاستيطان الأبيض"، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية*، لا يترك لنا مجالاً إلا باعتبارها "ممارسة قرائية"، وهي أفضل طريقة، على حد قوله، نستطيع من خلالها إدراك النصوص المنتجة داخل المجتمعات ما بعد الكولونيالية.¹

وقد ركزت الدراسات ما بعد الكولونيالية من ناحية اللغة على تلك المحاولات التي كُتبت فقط باللغة الإنجليزية حتى في الدول التي كانت مستعمرة فرنسية، مهمله تماماً تلك الآثار الثقافية التي خلفتها التجربة الاستعمارية الفرنسية في دول العالم الثالث (شينوا آشيبي مثلًا...)، خاصة في الآونة الأخيرة. وهو أمر تفتن له إدوارد سعيد جيداً في كتابه "الثقافة والإمبريالية" حين اعتبر أنه لا جدوى من قراءة كاتبة مثل جين أوستن دون أن نسند بجانبها مثلاً فرانز فانون.

*- ترى جماعة بيل أشكروفت في كتابه الرد بالكتابة أنه لا بد من إدراج آداب الولايات المتحدة الأمريكية في التصنيف ما بعد الكولونيالي، كونها أبرز نموذج لهذا الأدب، فعلى الرغم من الدور الكولونيالي الذي تلعبه الولايات المتحدة الآن بوصفها الإمبراطورية العظمى، إلا أن دراسة هذا الأدب هي دراسة خصبة في هذا المجال (ص 16-17).

1- بيل أشكروفت، غاريث عريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة- النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ص 19.

وربما يرجع سبب هذا الاهتمام والتركيز على الآداب التي كُتبت باللغة الإنجليزية من قبل الدارسين، إلى انتشار "دراسات التابع" في جميع أنحاء العالم، والشهرة التي حققها قبل ذلك كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق" الذي يعتبر الأرضية الممهدة لهذه الدراسات.

لكن هذا لا يجعلنا نجزم أن دول العالم الثالث التي استعمرت من قبل الإمبراطورية الفرنسية لم تستفد من تجربتها الاستعمارية في مرحلة ما بعد الاستعمار. بل على العكس تماما؛ فالرواية مثلا في غرب إفريقيا على حد قول رضوى عاشور في كتابها **التابع ينهض** - الرواية في غرب إفريقيا - نشأت جنبا إلى جنب مع حركة التحرر الوطني، ثم تكفلت بعدها «بمهمة تقديم الصورة الأصلية للواقع الإفريقي والتي تشكل بالضرورة دحضا للصور الزائفة التي دأب على رسمها الكتاب الأوروبيون وأتباعهم من الإفريقيين».¹

بالإضافة إلى ذلك، كانت الثورة الجزائرية، كما جاء في كتاب روبرت يانج "أساطير بيضاء"، لحظة من لحظات إنتاج ما يسمى بما بعد البنيوية، فقد ارتبط ظهورها «بالأحرى بحرب الاستقلال الجزائرية، التي لا شك في أنها هي نفسها عارض وناتج. وفي هذا الصدد من المهم القول بأن سارتر J. Paul. Sartre وألتوسير L. Althusser وديدا J. Derrida وليوتار J. François. Lyotard وغيرهم، إما ولدوا في الجزائر أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب».²

وعلى ذكر ألتوسير هنا، طرح هذا الأخير مجموعة من المفاهيم عدّها دوغلاس روبنسون في كتابه السابق الذكر، بمثابة الأرضية التي انطلق منها رواد ما بعد الكولونيالية.

1- رضوى عاشور: التابع ينهض - الرواية في غرب إفريقيا، دار ابن رشد، دط، دت، ص 13.

2- روبرت يانج: أساطير بيضاء، ص 55

فقد استخدم هذا الفيلسوف الفرنسي أثناء حديثه عن أجهزة الدولة الأيديولوجية* مصطلحين هما **المناداة/الاستدعاء والتدويت**، شرح من خلالهما كيف تستخدم الدولة الأيديولوجيا لاستدعاء الأفراد من أجل السيطرة عليهم وإخضاعهم.

فالفرد، على حد اعتقاد ألتوسير، لا يمكن أن يكون ذاتا داخل المجتمع إلا إذا تم استدعاؤه من قبل هذه الأجهزة، التي تمارس الدولة من خلالها هيمنتها على أفراد المجتمع «المدرسة إذن (وكذلك مؤسسات أخرى مثل الكنيسة، أو أجهزة أخرى كالدولة) تلقن مهارات ولكن في أشكال تضمن الخضوع والإذعان للأيديولوجيا السائدة». ¹ ونحن نقصد هنا بالهيمنة الهيمنة بالمفهوم الغرامشي A. Gramsci، فقد حاجج غرامشي عند حديثه عن الهيمنة «أن الطبقات الحاكمة تحقق السيطرة ليس بالقوة والإكراه فقط، بل عن طريق خلق رعايا يستسلمون بإرادتهم في كونهم محكومين». ²

وهذا المعنى بالضبط هو ما قصده وعبر عنه ألتوسير L. Althusser عندما تحدث عن **الأيديولوجيا كوجود مادي**، مخالفا في ذلك مفهوم ماركس عن الأيديولوجية الذي يتحدد وجودها في عالم مثالي. فالذات، حسب ألتوسير، تمتلك **وعيا وتؤمن بأفكار**، وهذه الأفكار على حد قوله هي «أفعال مادية متضمنة في ممارسات مادية تسنها شرائع مادية تم تحديدها

*- يقول ألتوسير: إننا نعني بالأجهزة الأيديولوجية للدولة عددا من الوقائع تبدو لشاهد العيان متخذة شكل المؤسسات المتميزة والمتخصصة. فهناك جهاز واحد قمعي للدولة وفي المقابل هناك عدة أجهزة أيديولوجية للدولة (ديني عائلي، نقابي، ثقافي...). ويختلف الأول عن الثاني في كون الأول يدور بالعنف أما الأجهزة الأيديولوجية فهي تدور بالأيديولوجية، وحتى هذه الأجهزة تستخدم العنف ولكن هو عنف مخفف ومستتر بل ورمزي. ويرى ألتوسير أن هذه الأيديولوجية هي أيديولوجية موحدة على الرغم من تنوعها وتناقضاتها، تحت الأيديولوجية السائدة التي هي أيديولوجية الطبقة السائدة. ينظر: لويس ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عابدة لطفي، مرا وتق: أمينة رشيد، مجلة المفكر الفرنسية، ع151، يونيو 1970، ص ص 81، 82، 83.

1- المرجع نفسه، ص 73.

2- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 42.

هي نفسها عن طريق الجهاز الأيديولوجي المادي الذي تشير إليه أفكار هذا الشخص».¹ وبالتالي «ليست هناك ممارسة إلا عن طريق وتحت ظل أيديولوجية معينة، وليست هناك أيديولوجيا إلا وكان مصدرها ذاتا ولأجل ذات أخرى».²

فالفرد يصبح ذاتا فاعلة subject كما يرى ألتوسير عندما تقوم الأيديولوجية باستدعائه interpellation «وهكذا أقترح عليكم أن الأيديولوجية تعمل أو تسير بحيث إنها تضم إليها ذوات من بين الأفراد (إنها تضمهم جميعا) أو تحوّل الأفراد إلى ذوات (إنها تحولهم جميعا) عن طريق هذه العملية التي نسميها استدعاء interpellation. التي يمكن أن نصورها بالنموذج الأكثر شيوعا للمناداة البوليسية... إن المناداة لا تخطئ أبدا من تستدعيه».³

وبعد عملية الاستدعاء التي تكون على شكل ذوات فاعلة، كما يرى ألتوسير، تتجح الأيديولوجيا في إخضاع هذه الذوات لذوات عليا تتعرّف من خلالها الذات الفاعلة على نفسها «يُدعى الفرد كذات حرة من أجل أن تخضع نفسها بكامل حريتها لأوامر الذات العليا. إذن لكي يتقبل بكامل الحرية استعباده، إذن لكي يقوم بنفسه بإشارات وتصرفات إخضاعه».⁴

وهذه العملية هي الآلية التي مارسها الاستعمار أثناء حملته الشرسة على دول العالم الثالث، خاصة الكيفية التي كان ينظر بها إلى الفرد/الشرقي باعتباره همجيا وغير متحضر، بل هو متوحش وشهواني وغير قادر - كما يورد إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق عن بلفور - على حكم ذاته «بل لن تجد آثارا تبني على الحكم الذاتي إطلاقا».⁵

1- لويس ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية، ص 32.

2- المرجع نفسه، ص 33.

3- لويس ألتوسير: الأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية، ص 52.

4- المرجع نفسه، ص 59.

5- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2006، ص86.

وهو ما جعله يعتقد -أي جيمس بلفور- أن الشرق في ظل السيطرة الغربية كان يتمتع «بحكومات أفضل كثيرا مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله»؛¹ أي أن بلفور هنا يستدعي الذات الشرقية، ويلعب على ما يطلق عليه أنطونيو غرامشي Gramsci بالفطرة السليمة للشعب، تلك الفطرة «التي تمثل ما هو صحيح بصورة واضحة، ومألوف أو قياسي لدى كل شخص».²

ويتحقق في الأخير ما يسميه أيضا إدوارد سعيد بشرقنة الشرقي أو انتصار الاستشراق الذي يساهم فيه الشرقي في حد ذاته، كونه مستهلكا (النزعة الاستهلاكية) من الدرجة الأولى للفكر الأوروبي، بل يصل به الأمر إلى حدود الانبهار والتصريح علنا بأن الثقافة هي ما تنتجه أوروبا فقط، وهو ما حدث مع طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر".

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 87.

2- أنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 42.

المبحث الثاني: مابعد الكولونيالية كآلية عبر ثقافية

طرحت الدراسات مابعد الكولونيالية مجموعة من الإشكالات تدور في محورها حول فكرة "الوعي بالآخر". هذه المقولة، التي حرص منظرو مابعد الكولونيالية أشد الحرص عليها، شكلت صلب مواضيعهم. وباعتبار أن الدراسات مابعد الكولونيالية تنتمي إلى مجال أوسع وهو الدراسات الثقافية، فقد عُني النقد الذي ينتمي لهذا المجال بشكل خاص «بالمفاهيم المركبة المتعلقة بموضوعات مثل القومية والهوية والانتماء».¹

هذه المفاهيم أو المصطلحات، حسب هومي بابا Homi Bhabah، هي التي تحدد موقع الذات. هذا الموقع الذي طالما نسبه الغربي لنفسه باعتباره أولاً صاحب الهوية القومية النقية، وثانيا الحقيقة التي يجب أن يقتنع بها الأنا/الشرقي.

وللتصدي لهذا الموقع، لابد للمثقف مابعد الكولونيالي التسلح بترسانة من المصطلحات، تخرج هذا الآخر من مركزيته الموهومة، دون أن توقع الأنا في شوفينيتها (الاعتقاد المغالي في الوطنية) المرفوضة، وتُصبغ على هذه العلاقة منحى جديداً تتشكل من خلاله الهوية الثقافية. فما أريده والكلام لهومي بابا Homi Bhabah «هو أن أتخذ موقعي على هوامش الانزياح الثقافي المتحولة؛ تلك الهوامش التي تترك وتبذل أي إحساس عميق أو مؤصل بثقافة قومية أو مثقف عضوي، وأن أتساءل ما الذي يمكن أن تكون عليه وظيفة منظور نظري ملتزم، ما إن تؤخذ هجنة العالم مابعد الكولونيالي الثقافية والتاريخية على أنها المكان النموذجي لاكتشاف منحى جديد».²

1- فاتن مرسى: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005، ص 90.

2- هومي بابا: موقع الثقافة، تر: نائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 76.

إن يغدو الهجين/المنفي هو المثقف النموذجي، الذي يستطيع بفكره أن يكسر تلك المركزية التي شكلها السيد/الأوروبي على مدى التاريخ. فهو ينتمي إلى فضاء بيني/ثالث تجتمع فيه تلك الثنائيات القديمة بصورة هجينة. فالهجين بهذا المفهوم هو الإنسان اللانتمى. هو المثقف الهاوي بمفهوم إدوارد سعيد. هو شرط الاختلاف الثقافي الذي من خلاله تتحدد النظرية النقدية، حسب اعتقاد أحد أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية هومي بابا Homi Bhabah. وبالتالي يغدو الفضاء الثالث/الهجين «هو الذي يشكل شروط النطق الخطابية التي تضمن ألا يكون لمعنى الثقافة ورموزها أية وحدة أصلية أو ثبات أصلي. وهو الذي يضمن أن الدوال ذاتها يمكن تملكها، وترجمتها وإعادة تاريخها وقراءتها من جديد...، وباستكشاف هذا الفضاء الجديد/البيني فإننا يمكن أن نتفادى سياسة الاستقطاب ونبرز على أننا آخرو ذواتنا».¹

وكمثال على هذا المثقف الهجين، لاشك أن إدوارد سعيد هو أبرز نموذج يمكن الاحتذاء به داخل هذا الفضاء البيني. فهو «يمثل طبيعة الهوية القائمة على المفارقة، في الأغلب في دنيا متعولمة مهاجرة».² كونه المنفي الذي استطاع من موقعه كأكاديمي لامع في أبرز الجامعات الأمريكية، أن يتحدث بلغة متحمسة في وجه السلطة، التي مارست بمختلف آلياتها الأيديولوجية كل طقوس الهيمنة داخل الذاكرة التاريخية لمجتمعات العالم الثالث. فعمل سعيد «يبرهن على توازن نموذجي: نغمة متوازنة ورفض للاستبداد؛ توازن بين المواقف النظرية التي قد تفسر بأنها محافظة من ناحية وراديكالية/جزرية من الناحية الأخرى. توازن بين فهم لعملية السلطة في الغرب واللاعلاقة في عالم ما بعد الكولونيالية».³

1- هومي بابا: موقع الثقافة، ص 99-100.

2- بيل أشكروفت، بال أهلواليا: إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص 14.

3- بيل أشكروفت، بال أهلواليا: إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص 50.

لهذا السبب، اعتبر النقاد والباحثون إدوارد سعيد الصدمة -حسب تعبير مكسيم رودنسون- التي صنعت ضجة داخل المؤسسات الغربية، محدثة صدعا نتائجه ما يسمى "بالدراسات ما بعد الكولونيالية". فقد كان همه الأساسي في كتابه "الاستشراق" هو تبيين تلك الرؤية الأحادية التي طبعت فكر الغرب منذ العصر اليوناني إلى غاية القرن التاسع عشر؛ مشكّلة خطابا رسم حدودا جغرافية خيالية، تتطابق مع تلك الأفكار التي دعا إليها المستشرقون «هذه المعرفة، وهذا المتخيل، اتخذنا طابعا مؤسساتيا وشيدا خطابا غربيا عن الشرق خلال قرون. تعكس معرفة الغرب ومتخيله رؤية ازدواجية تقيم تعارضا بين نحن (الغرب) مرجع كل القيم وهم (الشرق) الذي يتميز بغيرية مفرطة في شططها».¹

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نضرب مثلا آخر يرتبط بالهجنة والمتفكك الهجين، من خلال ما أطلق عليه بيل أشكروفت، في كتابه المشترك "الرد بالكتابة"، "نظرية المتصل الكريولي". فقد ارتبط مصطلح الكريولية عموما بمجتمعات ما بعد الكولونيالية «التي يعد سكانها الحاليون المخلطون اثنيا وعرقيا نتاج الكولونيالية الأوروبية».²

كما امتزجت هذه النظرية بحركة دينية ظهرت في جامايكا يطلق عليها بالرستفاريانية rastfarianism. وهي طائفة نشأت في ثلاثينيات القرن العشرين «تتضمن معتقدات العبيد المتعلقة بعودة الروح بعد الموت من منفاها في جزر الكاريبي إلى إفريقيا».³ وقد حاول أعضاء هذه الحركة -أي الرستفاريانية- تقويض «ما اعتبروه هياكل سلطة النحو الإنجليزي...، وذلك من خلال تبني استراتيجيات متنوعة يمكن بواسطتها تحرير اللغة من

1- رابعة عبد الكافي: تمثيل الغرب في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد نظرية أم خطاب إيديولوجي؟ مجلة لوكسياس، باريس، ضمن كتاب إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 62.

2- بيل أشكروفت، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: دراسات ما بعد الكولونيالية مفاهيم أساسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 123.

3- بيل أشكروفت، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: دراسات ما بعد الكولونيالية مفاهيم أساسية، ص 306-307.

داخلها، كاستبدال الضمير المتكلم (me)، وصيغة الجمع (we)». ¹ لأن هذين الصيغتين في رأيهم لا ترتبطان إلا بما يدل على الخضوع والخنوع للمستعمر، وبالتالي «أصرت هذه الحركة على استخدام (I) للتعبير عن الضمير الشخصي في جميع المواضع...، كونه يتعارض بوضوح مع الضمير (me) الذي يستسلم للعبودية، ويحدد استخدام الرستا بوصفه فردا/شخصية». ²

هذا الإصرار على اختراق قواعد النحو التقليدي في اللغة الإنجليزية، جعل من الكريولية "حقلا معرفيا مابعد كولونيالي بامتياز". فهي أبرز نموذج يمكن الاحتذاء به في مجال المقاومة الثقافية. كما أنها بهذا الطرح تشدد على فكرة اللانتماء والهويات المتمازجة التي تميز أدبهم، فهو عبارة عن «مزيج من الاغتراب والنفور المركب؛ لكونه نتاجا لوهم الانتماء المزدوج إلى هويتين أو أكثر، ثم في الوقت نفسه عدم الانتماء لأي من ذلك. بل إنه أدب يستند في رؤيته الكلية إلى فكرة تخريب الهوية الواحدة والمطلقة. وبصفته تلك فهو أدب عابر للحدود الثقافية والجغرافية والتاريخية». ³

إضافة إلى هذا، وكعودة لما سبق ذكره، في اعتبار الدارسين والباحثين إدوارد سعيد الرائد الأول في مجال النقد الثقافي عموما، والنقد مابعد الكولونيالي خصوصا، عالج إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق -"، وبشكل مباشر، تلك العلاقة التمثيلية *représentation* التي سبغت العمل الاستشراقي والظاهرة الاستعمارية عموما. فهو يُعتبر من أهم النقاد المعاصرين الذين سعوا في مدوناتهم النقدية إلى تطوير ما أصبح يطلق عليه الآن داخل أوساط الساحة الأدبية والنقدية، **بنظرية التمثيل الأدبي**؛ فسعى إدوارد سعيد

1- بيل أشكروفت، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة- النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة-، ص 90.

2- المرجع نفسه، ص 90-91.

3- عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 21.

إلى كشف تلك الرؤى التي تورطت «في إعادة صوغ المرجعيات على وفق موقف نمطي ثابت يحيل على تصور جامد ذي طبيعة جوهريّة. الأمر الذي أفضى إلى سلسلة من عمليات التمثيل التي يمكن اعتبارها وثائق رمزية دالة على العلاقة بين المرجع الفكري وتجلياته الخطابية».¹ مكن لدراساته الثقافية وعلى رأسها "الاستشراق" طبعاً من تصدر المشهد الثقافي عموماً، وما بعد الكولونيالي خصوصاً.

ومن هنا طرّح مفهوم التمثيل *représentation* بشكل مغاير تماماً لما عهدناه سابقاً، وهو يعني في مجمله، كما ترى ليندا هوتشون في كتابها "سياسة ما بعد الحداثيّة" «تلك النظرة التي يكون فيها الممثل هو ذلك الشخص المخوّل أن يعمل، والذي أُعطي الحق بالعمل نيابة عن الآخرين».²

وقد أصبح مصطلح التمثيل حالياً ذا ثراء واسع. ولا شك أن هذا الثراء جعل منه أكثر القضايا تشابكاً بل تعقيداً في عصرنا الحالي. فنحن، كما يقول الناقد الفرنسي رولان بارت، أصبحنا نعيش **عصر الصورة بامتياز** «لقد صرنا نضع ثقنتنا بالوسائط التي تمثل العالم، أي تعيد تقديمه لنا وبصورة عامة. لقد فصلتنا عن عالمنا الحقيقي، لقد غربتتنا».³ وهذا الانتقال تحول معه مصطلح التمثيل من كونه وسيلة في صنع الحقيقة إلى غاية (تقنية) تهدف من خلالها أوروبا والغرب عموماً إلى ترويج معتقداتها وأيديولوجياتها، لا لسبب سوى للسيطرة/الهيمنة على الآخر، بل، وكما يرى إدوارد سعيد، إعادة التشكيل والبناء.

كيف كان التمثيل *représentation* وسيلة وأصبح غاية (تقنية، آلية)؟ هو سؤال سنحاول الإجابة عليه في العنوان التالي.

1- عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهوية، ص 41.

2- ليندا هنتشون: سياسة ما بعد الحداثيّة، تر: حيدر حاج إسماعيل، مرا: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ط1، 42.

3- المرجع نفسه، ص 36.

المبحث الثالث: نظرية التمثيل الأدبي

جاء في معجم المصطلحات العربية لمجدي وهبة أن التمثيل هو «الأداء الفني لمشهد أو حدث بالتصوير أو الوصف أو التمثيل المسرحي».¹ وورد أيضا في موسوعة لالاند representation «من الفعل مثلّ représerver أي قام مقام الشيء وجعله ماثلا في الذهن، أو بكلام أدق قدم للعقل مضمونا محددا معينا، يخطئ الحس المشترك في عدم تمييزه من الشيء ذاته».²

من خلال هذه التعاريف اللغوية، نستنتج أن التمثيل في مفهومه يرتبط بمجموعة قوانين تشترط وجوده وهي: المُمثل والمُمثل وموضوع/مسرح التمثيل، بالإضافة إلى أداة التمثيل، التي يمكن أن نقول هنا إنها العقل. هذا العقل الذي صنع هالة ميزت الفكر الأوروبي في مرحلة من مراحل تطوره، بل منحت له المركزية التي استطاع من خلالها أن يصنع الهامش وأن يمثله وفق مرجعياته الفكرية، كونه كما يدعي -أي العقل الأوروبي- مركز الحضارة والقيم النبيلة التي يجب أن يتحلى بها الآخر/الشرقي، وبالتالي «فكلما جرد الشرق من تاريخيته، واستحال إلى بني نصية مليئة بالتخييل تنتشر تقاليد متكلسة من التمثيل الخاطئ، تسربل الغرب بقناع من الشرعية لاسترقاقه، واستحق تدخله في الشرق الإشادة والتبجيل لأنه يحمل لأبنائه نور الحضارة، ويعينهم على استيعاب مظاهر المدينة الحديثة».³

1- مجدي وهبة، كامل المهندس: معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة دار لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص120.

2- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، مج1، ط2، 2001، ص 1209.

3- محمد الجرطي: النقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد؛ الخلفيات والمفاهيم، ضمن كتاب إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 10.

في الفصل الأول من كتابه "الاستشراق"، وفي غمار تحديده للصفات التي نسبها الغربي للفرد الشرقي، تحدث إدوارد سعيد عما أطلق عليه **الجغرافيا الخيالية** أو **الطموح الجغرافي للاستشراق**، والتي يعتبر فيها أن ذلك التفاوت الذي حصل بين الشرق والغرب لم يكن من صنع الطبيعة، بل كان صنعا خالصا ساهمت فيه مخيلة البشر/الغرب. ويبدو هذا التفاوت واضحا جدا، كما يرى إدوارد سعيد، في كتابه **الإلياذة لهوميروس**، ومسرحية الشاعر أسخيلوس **الفرس**، فأسخيلوس «يصور آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبي وبفضله، وتظهر أوروبا في صورة المنتصر على آسيا، كما تنسب إلى آسيا مشاعر الخواء والضياع والإحساس بالكارثة، كما ينسب إلى آسيا أنها تنعى زوال عهد ما في الماضي المجيد، استطاعت فيه التفوق وأن تنتصر هي نفسها على أوروبا».¹

هذا التقسيم الذي يقوم في أساسه على مجموعة من الثنائيات (الجماعات المتخيلة) مثل شرق/غرب، قوي/ضعيف، مجيد/ضائع، منتصر/مهزوم...، دُعِم بتقسيمات أخرى أطلق عليها إدوارد سعيد **مشروعات حضارية صغرى** تقوم في أساسها على الرحلة والفتوحات التي قادها كل من الإسكندر الأكبر، والمؤرخ المشهور هيرودوت الذي اشتهر بكتابة تاريخ حروب اليونان والشعوب المحيطة بها «وهكذا كان الشرق مقسما تقسيمات فرعية بين الممالك التي سبق أن عرفها وزارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأدنى منزلة».²

ولتكتمل هذه الصورة على أكمل وجه، يعتبر إدوارد سعيد أن ظهور المسيحية ونشأة الكتاب المقدس لعبا دورا كبيرا فيما بعد في وضع الصورة النهائية للعداوة العظمى بين الشرق والغرب، خاصة بعد بروز الإسلام كقوة عسكرية، وثقافية، ودينية، أثناء الفتوحات الإسلامية التي صوّر فيها الدين الإسلامي باعتباره إما رمزا للخوف والرعب، أو دلالة على الجهل...،

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ص 119.

2- المرجع نفسه، ص 122.

ولكن على الرغم من ذلك «تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومآثراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه في صلب حياتها».¹

وبالتالي، كان الهم الأساسي لأوروبا عموماً، والمستشرق الأوربي خصوصاً، كما يورد إدوارد سعيد، ليس الشرق، بقدر ما هو التعريف به، وتصويره في قوالب مسيحية، تكمن وظيفتها في تمثيل الإسلام داخل ذهن الفرد الغربي، وبهذه الطريقة «اكتسب الشرق من يمثله، إن صح هذا التعبير، وصوراً تمثله، وازداد كل منها تجسيدا عما سبقه...، فأصبح الشرق والشرقي عربياً كان أو إسلامياً أو هندياً أو صينياً أو سوى ذلك، صوراً شبه مجسدة ومتكررة لكيان أصلي عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب)».²

هذا التحليل الذي أراد به إدوارد سعيد أن يقنعنا بأن الاستشراق هو صورة/كليشيات منتظمة بدأت منذ العصر اليوناني، سنحاول نحن بدورنا أن نستفيد منه، ونتبع خطواته كي نثبت أن نظرية التمثيل بدأت إرهاصات منذ العصر اليوناني مع أفلاطون وتلميذه أرسطو إلى أن اكتملت مفاصلها الأساسية على يد هذا الناقد الفلسطيني/الأمريكي إدوارد سعيد. وسنستعين أيضاً بالمنهج الذي استطاع من خلاله ميشال فوكو أن يفضح مركزية الفكر الغربي، ويكشف به عن ذلك التواطؤ الذي حصل بين المعرفة والسلطة، والحديث هنا عن المنهج الأركيولوجي/الجينيولوجي.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ص124.

2- المرجع نفسه، ص 128.

أولاً: أفلاطون وأرسطو: نحو تأسيس نظرية في الشعر

لقد حرص الفلاسفة منذ هيراكليتس و أفلاطون... على فهم الكون، وذلك عن طريق تحليله واستنباط القوانين التي يسير وفقها نظامه. فكانت الفلسفة، حسب اعتقاد أفلاطون، هي وحدها الكفيلة بمعرفة هذه الحقيقة. وقاده هذا الاعتقاد إلى تأسيس نظرية عُرفت "بنظرية المحاكاة"، اعتبر فيها أن العالم الذي نعيش فيه هو مجرد محاكاة لعالم أصلي أطلق عليه عالم المثل «فعالم الصورة/المثل الذي يتوصل إليه الفيلسوف من خلال العقل، أزلي، أما عالم المادة/الحسي فمجرد ظل زائل للحقيقة المطلقة».¹

وبالتالي، فعالم الحقيقة هو عالم مرتبط بالعقل ولا يستطيع أن يعيه إلا من استدل بمنطقه. ومن خرج عن هذا المنطق فهو مطرود/منفي عن أصله. وبما أن الشاعر يميل في شعره للعاطفة ويسمح لها أن تجري مجرى العقل، فلن يصل إلى الحقيقة المطلقة، لأن تصوره للأشياء نابع من عالم المادة/الحس «وهكذا جرد أفلاطون الشعر من أي قيمة، وجعل الشاعر جاهلاً بما يُحاكي، يثير العواطف ويخرجها عن سيطرة العقل وسلطانه مما يحدث اضطراباً وخلخلة في النفس البشرية».²

ومن هنا، رفض أفلاطون كل أنواع الفنون، وطردها من جمهوريته، لا لشيء سوى لأنها لا تقدم صورة حقيقية عن الشيء الذي تمثله، بالإضافة إلى أنها تشوه العالم الآخر/المثل وتصوره على غير حقيقته. فالآلهة التي هي من المفروض رمز لكل ما هو

1- عبد الدحيات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 30.

2- المرجع نفسه، ص 31.

خير، يتم تصويرها داخل المقاطع الشعرية «بهيئات وصور مختلفة كما لو كانت مجموعة من السحرة الذين يغيرون أشكالهم وهيئاتهم وتصرفاتهم حسب الموقف الذي هم فيه».¹

أما أرسطو، فقد كانت نظريته مغايرة تماما لأستاذه أفلاطون. فقد انطلق من الرؤية التي أسسها أستاذه، لكنه في الوقت نفسه اختلف عنها اختلافا جوهريا؛ فقد اعتبر هو بدوره أن الفنون بأنواعها هي شكل من أشكال المحاكاة للطبيعة. ومن هنا كانت رؤية أفلاطون لفن الشعر رؤية نابعة من قوانين رسمها هو داخل عالمه المثالي. على عكس أرسطو الذي كان منطقته يفضي بأن لكل فن قوانينه ومعاييرها الخاصة التي يستتبطها من عالمه المستقل بذاته. وهذا من دون هوادة هو «رد ضمني على ما قام به أفلاطون عندما اتخذ من نظريته في المعرفة أساسا ومرتكزا للحكم على الشعر والشعراء».²

وبالتالي، فالشعر عند أفلاطون هو تمثيل فني للواقع، وهذا التمثيل بالنسبة له هو تمثيل زائف/مشوه، لأن الشاعر يستند في نقل الحقيقة على الميولات العاطفية، مغفلا تماما كل ما هو عقلي/فلسفي. أما أرسطو فهو يرى أن الأشياء التي يحاكيها الشاعر ويتمثلها فيما بعد، لا تعبر بالضرورة عن الواقع الذي نُقلت منه، بل هي تخلق/تصنع عالما جديدا، هو في الحقيقة إصلاح للطبيعة وليس تشويها لحقيقتها. ومن هنا أدرج أرسطو الشعر والشعراء في مرتبة الممكن جنبا إلى جنب مع الفلسفة، وفي مكانة هي أعلى من مرتبة التاريخ لأن «مهمة الشاعر ليست رواية الواقع فعلا، بل ما يمكن أن يقع/محتمل الوقوع...، وعلى هذا، فإن الشعر يكون أكثر فلسفة من التاريخ وأعلى قيمة منه».³

1- عبد الدحيات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، ص 35.

2- المرجع نفسه، ص 74.

3- أرسطو: فن الشعر، تر وتقديم: إبراهيم حمادة، المكتبة الأنجلومصرية، دط، دت، ص 114.

مما سبق، نقول إن مصطلح المحاكاة عند أفلاطون وأرسطو منذ بدايته، ارتبط في دلالاته العامة بالتزييف، والتشويه... وهو الأمر الأساسي الذي جعل أفلاطون يرفض كل أنواع الفنون/التمثيل، لأن عملية نقلها للحقيقة هي عملية تعتمد على آليات (العاطفة، الخيال...) لا يمكن أن تكون وفيه أثناء محاكاتها لما هو موجود في الواقع - وهو الدافع الذي جعله يضع الشعر في المرتبة الثالثة من المحاكاة - حتى مع أرسطو، لأن مفهوم المحاكاة عنده يبقى في الأخير تغييرا للواقع المراد نقله، سواء كانت الفائدة الجمالية أو المتعة أو استئناس النفس. بالإضافة إلى ذلك، كان الهم الأساسي الذي شغل بال أرسطو هو الفن المسرحي. ولا شك أن المسرح باعتباره فنا يقوم على عنصر التطهير عنده «يُحْضِنَا على عدم الارتهان للمعرفة الحدسية المباشرة، ويرغمنا على اكتشاف المعاني والدلالات الخبيثة خلف الوجود الظاهري».¹

ومع هذا، فالفرق بين المحاكاة عند أفلاطون وأرسطو والتمثيل الثقافي بمفهومه الحالي، هو أن موضوع التمثيل الآن مستوحى من عالم الخيال الذي تتحوّل فيه الأقوال الشخصية - على حد قول إدوارد سعيد - إلى أقوال رسمية داخل النصوص السردية «وفي هذه الحالة يغدو التمثيل أكثر واقعية ومقبولية من قبل من يتلقاه. وتأخذ هذه الدلالة حضورا أكثر في النصوص السردية خاصة الرحلات».²

كيف ارتبط التمثيل منذ بدايته بالتزييف وأصبح فيما بعد - خاصة مع الحداثة - آلية تعبر عن الحقيقة في نظر الغربي (تمثيل الشرقي)؟ وما هي الأدوات التي استعان بها من أجل تزويد مخياله الثقافي بمكونات مكنته من إنتاج الآخر بصفات يشوبها الكسل، والجهل...، بل والأمر من ذلك التحكم فيه، وإعادة صناعته وفق مقولات معرفية تعمل على

1- إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ومابعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص 61.

2- المرجع نفسه، ص 60.

إقصاء كل من لا ينتمي لدائرته، وترسم حصنا للذات تحتمي داخله ولا تترك مجالاً للآخر كي يوظف مرجعياته الفكرية المتنوعة؟ كيف استطاع الخبراء في مجال السياسة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع...، استثمار المتعة الجمالية الموجودة داخل النصوص الأدبية، واستغلالها جيداً من أجل الترويج لثقافتهم الاستعمارية؟

ثانياً: نظرية الانعكاس: كيف يكون الأدب تمثيلاً للواقع الاجتماعي؟

كان لتلك الآراء الفلسفية/النقدية التي أدرجها أفلاطون في جمهوريته المثالية، وما دونه أرسطو في كتابه "فن الشعر" فيما تعلق بالأجناس الأدبية (الكوميديا، التراجيديا، الشعر الملحمي...)، دور كبير في التأسيس لعلاقة الأدب بالمجتمع. فقد كان الأدب عندهم، كما رأينا سابقاً، هو مجرد محاكاة لعالم المثل أو الواقع.

هذه النقطة استفاد منها كثيراً جورج لوكاش George Lukacs في تأسيسه لنظريته الواقعية، لكنه لم يبق حبيساً فيها، بل انفتحت رؤيته على ما طرحه هيغل Friedrich Hegel في جدليته الفلسفية، وما أتى به كارل ماركس k.Marx من آراء في نظريته المادية «فذهب إلى أن العمل الأدبي الواقعي لا بد من أن يكشف عن نمط التناقضات الذي يكمن من وراء اجتماعي معين. وظلت نظريته ماركسية في إلحاحها على الطبيعة المادية والتاريخية لبنية المجتمع».¹

وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين انعكاسية أفلاطون وأرسطو (المرأة)، والانعكاسية التي جسدها لوكاش في نظريته لعلاقة الواقع بالمجتمع (المضمون الأيديولوجي للعمل الأدبي). ومن المعروف والبديهي، أن كارل ماركس Karl Marx أثناء اشتغاله على المصلحة الطبقية للمجتمعات الإنسانية، أرسى مجموعة من المفاهيم على رأسها زيف الأيديولوجيا (الوعي الزائف). فقد استفاد كارل ماركس من الإرث الفلسفي الألماني، خصوصاً فكرة العدمية التي ميزت فلسفة نيتشه Frederick Nietzsche، بالإضافة إلى ذلك كان الفكر الهيجلي مادة خصبة اتكأ عليها ماركس من أجل تجاوز فلسفة الأنوار. ومن هنا أصبحت الماركسية الوريثة الشرعية للفلسفة الهيجلية. كما أنها بهذا تعتبر دعوة لتجاوز

1- رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، ص 55.

تلك الأقنعة الأيديولوجية التي صنعها عقل الأنوار «كمجموعة أوهام تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع والحقيقة».¹

ولتوضيح هذه الفكرة، سنحاول أن ننطلق من عبارة ناقشها كارل ماركس Karl Marx وإنغلز Friedrich Engels في كتابهما المشترك "الأيديولوجية الألمانية"، حيث يقولان «اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه. ولقد نظموا علاقاتهم وفقا لأفكارهم عن الله، والإنسان العادي... إلخ».² توحى هذه الفكرة أن ماركس وإنغلز يريدان توجيه فكر الناس إلى فرضية تقوم في أساسها على تجاوز تلك الفرضيات المسبقة التي بناها العقل البرجوازي. وكلمة بناء هنا تقودنا مباشرة إلى الصراع الطبقي الذي يتحدد من خلال البنية الفوقية (أشكال الوعي) والبنية التحتية (علاقات الإنتاج)، والأولى تنعكس عن الثانية وتنتج ما يطلق عليه ماركس أوهام/زيف الأيديولوجيا.

استفاد جورج لوكاش كثيرا من هذه الفكرة في نظرتة لعلاقة الأدب بالواقع، واستخدم مصطلح "الانعكاس" استخداما مميزا. معتبرا أن الانعكاس في معناه الواسع هو «تشكيل بنية ذهنية تصاغ في كلمات. وعادة ما يكون لدى الناس انعكاس للواقع، أعني وعيا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية، بل يشمل الطبيعة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية».³ أي أن عملية تمثيل/محاكاة الواقع هنا لا تتشكل بصيغة آلية/فوتوغرافية، بل تتم عن طريق عمليتي التأثير والتأثر، فيندمج ما هو نصي بما هو واقعي، وما هو واقعي بما هو نصي. ومن هنا

1- عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 5، 1993، ص 30.

2- كارل ماركس، فريديريك إنغلز، الأيديولوجيا الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق، دط، ص 19.

3- رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص 55.

يصبح العمل الأدبي انعكاسا/تمثيلا لما هو اجتماعي، وليس تعبيرا عن حالة فردية كما كانت تدعي الرومانسية.

وباعتبار أن الرواية هي نمط من أنماط الكتابة الأدبية، فلا شك أنها الشكل المناسب الذي ستتخذه الواقعية من أجل أن تثبت قواعدها الأساسية. وبالفعل ظهر في هذه الفترة، وخاصة في أواخر القرن التاسع عشر، أدباء كبار ممن يمثلون هذا المذهب، ويحرصون أشد الحرص على توسيع نطاقه من خلال كتاباتهم الإبداعية التي بلغت الذروة في شهرتها، خصوصا تلك الإبداعات التي ولدت من رحم الثقافة الفرنسية والبريطانية على حد سواء. ويصادفنا في هذا المجال كل من غوستاف فلوبر، وبلزك، بالإضافة إلى ستاندال. كما برز أيضا في هذا المجال تشارلز ديكنز وولتر سكوت بالإضافة إلى الكثير من الروائع الأدبية الخالدة.

ويعد الكاتب الواقعي، وذلك استعانة بآليات الكتابة التي تشكل قوانين الرواية الواقعية، إلى تشكيل واقع تكون مرجعيته الأساسية مستمدة من الرواية (القدرة على تحويل العوالم التخيلية إلى عوالم تُناظر العوالم الحقيقية وذلك اعتمادا كما يرى عبد الله إبراهيم على الوظيفة التمثيلية) «فالرواية بتوغلها في عوالم نائية وغريبة استجابت لرغبات المجتمع البرجوازي الذي أفرز تطلعات استعمارية، وفي الوقت نفسه أدرجت نفسها ضمن سياق ثقافة المجتمع، واكتسبت مكانة خاصة كونها نوعا جديدا يحتاج إلى شرعية أدبية».¹

وهذا التواطؤ الغريب لفت انتباه إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" واعتبره رؤيا ثقافية تتدرج في سياق من التمثلات تعكس تلك الإرادة التي أرادت الإمبراطورية البريطانية والفرنسية تسويغها واستغلالها من أجل فرض هيمنتها السياسية على باقي الدول

1- عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، طبعة جديدة، 2008، ص

غير الأوروبية. كما أن هذا الالتقاء المعقد بين الرواية والإمبريالية، خاصة إذا اعتبرنا مع هيجل أن الرواية ملحمة برجوازية كبرى، وإذا قلنا مع إدوارد سعيد أن الرواية من طبيعتها المؤسساتية أنها ارتبطت بصورة رئيسية مع الطبقة البرجوازية، هو ما سيعكس بلغة لوكاتش تلك الحالة الاجتماعية بقوتها وسلطتها، بل «إن الرواية أكثر الأشكال الأدبية الرئيسية حدثاً زمنياً، وإن نشوءها هو الأكثر قابلية للتأريخ، وحدثها هو الأكثر غربية، ونسقتها المعياري للسلطة الاجتماعية هو الأكثر بنينة. ولقد حصنت الرواية والإمبريالية إحداهما الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها، تبعاً لما أطرحه، قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى».¹

ومن خلال هذا التصور، تحررت فكرة التمثيل، كما يرى عبد الله إبراهيم في كتابه "موسوعة السرد العربي"، من «فكرتي المحاكاة الأرسطية والانعكاس الماركسية، وأصبحت تضم تمثيل المرجعيات الثقافية بدلالاتها العامة، بما فيها العقائد والتواريخ والأساطير والعلاقات والقيم الاجتماعية، وكل النسيج المتشابك الذي يشكل هويات الأمم».²

وهذه التحليلات الثقافية هي فيما نعتقد الفكرة المركزية التي تقوم عليها أعمال الناقد الأنسني إدوارد سعيد، خصوصاً في كتابه "الاستشراق"، والعمل الذي تلا هذا الكتاب وهو "الثقافة والإمبريالية" والذي يعتبر استمراراً للطرح النقدي الذي عمل إدوارد سعيد على توضيحه منذ كتابه السابق الذكر، وتجلّى بصورة رسمية داخل ما طرحه في كتاب "الثقافة والإمبريالية"، باعتباره يركز بصورة أشمل على مختلف الخطابات بما فيها ما أطلق عليه "خطاب المعارضة" (الطيب صالح، فرانز فانون...)

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 139.

2 - المرجع نفسه، ص 397.

ثالثاً: آليات التمثيل في الفكر النقدي عند إدوارد سعيد

1: التمثيل والاستشراق

في مقال تحت عنوان "النقد العربي للاستشراق في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية" يقدم توماس بريسون Tomas Brisons مقارنة نقدية بين "نقد الاستشراق" في الأكاديمية الفرنسية ونظيرتها الأمريكية، ممثلة في الناقد المصري أنور عبد المالك ومقالته "الاستشراق في أزمة"، والكاتب الفلسطيني/الأمريكي إدوارد سعيد من خلال كتابه "الاستشراق" - المفاهيم الغربية للشرق.

يرى الكاتب أن الفرق بين ما قدمه أنور عبد المالك، وما أتى به إدوارد سعيد بعد خمسة عشر عاماً، يكمن في أن الناقد المصري بقيت مسألهته للاستشراق في إطار ما يسمى بـ: "الاستشراق العلمي"، مع ما حظيت به دراسته من إشارة إلى العلاقة المباشرة بين المؤسسة المعرفية للاستشراق والنوايا المضمره للاستعمار في القرن التاسع عشر. لكن في المقابل كان تصور إدوارد سعيد للمسألة يقوم على بناء منهجي عميق اعتمد في أساسه على مجموعة من المفكرين كان لهم دور كبير في ظهور نظريات جديدة على رأسهم ميشال فوكو M. Foucault وأنطونيو غرامشي A. Gramsci.

فقد كان لهذين المفكرين دور كبير في إضاءة أطروحة إدوارد سعيد فيما يتعلق بالاستشراق. كما استطاع هذا المفكر، من خلال المزج بين النقد التقليدي وبراعة المناهج الجديدة، أن يكشف ذاك التواطؤ الذي أنتجته المعرفة الاستشراقية واستغلته القوة الإمبريالية، وذلك عن طريق الاستعانة بمفهوم ميشال فوكو «للخطاب والأنظمة الخطابية»، وكذلك مفهوم

الهيمنة لدى غرامشي الذي يمدّه بأداة تحليلية قوية للتعرف على كيفية تحوّل الهيمنة إلى شيء تتفهّمه الشعوب المستعمرة عبر توفر عامل الموافقة والقبول».¹

يبدأ إدوارد سعيد ملاحظاته الأولى فيما يتعلق بقضية تمثيل الشرقي والشرق وعالمه من خلال الحديث عن محورين أساسيين هما **السلطة والمعرفة**. فالشرق، في اعتقاد إدوارد سعيد، هو مفهوم «اكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه، بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق...، أي أنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدي من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقي، وعالمه».² فقد استطاع الأوروبي انطلاقاً من هذين النقطتين أن يشكل أرشيفاً معرفياً يلجأ إليه كل من أراد دراسة الشرق والتعرّف عليه.

وتضرب جذور هذا التمييز المعرفي في الكتابات اليونانية (الفرس للشاعر أسخيلوس، عابدات باخوس للشاعر يوروبيدس) التي تعتبر بمثابة العدسات التي كان يُنظر للشرق من خلالها «فأوروباً قوية وتستطيع التعبير عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأسخيلوس يمثل لآسيا، أي يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هي أم كسرى. وأوروبا هي التي تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها محرك الدمى بل خالق حقيقي لديه القوة على أن يهبها الروح».³ وبالتالي فلغة اللقاء بين الشرق والغرب داخل هذه النصوص كانت تتحدد من خلال مجموعة من الصور/الكليشيات تشكل أجزاءها المتناثرة سجلاً/أرشيفاً له بناؤه الداخلي الخاص «وفي هذا السجل يبرز عدد محدود

1- فخري صالح: إدوارد سعيد دراسة وترجمات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص 99.

2- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 97.

3- المرجع نفسه، ص 120.

من القوالب التي تمثله خير تمثيل مثل: قالب الرحلة والقصة التاريخية، والحكاية الخرافية، والنمط الثابت، والمواجهة الجدلية»¹.

لقد كان تصوير أوروبا للفرد المسلم في القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن السابع عشر، والذي كان يتميز بسيطرة الدولة العثمانية على معظم بقاع الكرة الأرضية، يتم داخل طابع ترسم فيه مختلف الشخصيات (النبي محمد، الحروب الصليبية، صلاح الدين الأيوبي....) التي شكلت وكانت تشكل تهديدا وجوديا بالنسبة للفرد الأوروبي. فقد كان يُنظر إلى الإسلام أولا باعتباره دينا مزيفا يقوده دجال (والعياذ بالله) يدّعي بأنه نبي، والتسمية الصحيحة بالنسبة للأوروبيين لهذا الدين هو "المحمدية" نسبة إلى محمد.

هذه التسمية في رأي **بارتيميلي دربيليو**، صاحب أكبر معجم استشرافي المعنون بـ: "المكتبة الشرقية"، هي نسخة مشوهة عن المسيحية والتي لا تزيد على أن تكون بدعة آريوسية* من الدرجة الثانية. وهذا المعجم في نظر إدوارد سعيد هو من بين أهم المعاجم التي قدمت على نطاق واسع، فهما جديدا للدين الإسلامي «فقد ظل الببليوتيك العمل المرجعي الوحيد المعتمد في أوروبا حتى بداية القرن التاسع عشر وكان نطاق تاريخه واسعا وبالغ الأهمية حقا»².

استطاع **دربيليو** في هذا المعجم أن يناقش مجمل الأفكار المتعلقة بالشرق في صورة مرتبة، تدعم بشكل أو بآخر صدق وصحة المعتقدات السابقة التي رسمت للشرق، وذلك وفق

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 123.

*- الآريوسية هي مذهب مسيحي وإحدى الطوائف التي لم يعد لها وجود في الوقت الراهن، تنتسب إلى آريوس (حوالي 250 - 336) أحد كهنة الإسكندرية وتتمحور تعاليمها المختلفة عن سائر الطوائف في علاقة أقانيم الثالوث الأقدس ببعضها البعض.

2- Edward Saïd, l'orientalisme, l'orient créé par l'occident, traduit de l'Américain par Catherine malamoud ,éditions du seuil, 1980, p81.

منهجية تستند إلى ترتيب الحروف الأبجدية. وبالتالي تحوّل الشرق في يده «إلى بانوراما شرقية عقلانية، مرتبة من الألف إلى الياء. ففي باب محمد يذكر دريوليو أسماء النبي كلها، ثم يواصل مؤكداً مذهبه وقيمه الأيديولوجية (الرجال الشهير، المحمدية، النبي الزائف...)¹».

وهذا الترتيب الأبجدي، على حد رأي إدوارد سعيد، لا يعبر عن شيء سوى عن قوة الاستشراق بالدرجة الأولى ومدى فعالية التي تتسم بالانضباط المعرفي. هذا الانضباط الذي يساهم في خلق شبكة من المفاهيم، ترتبط بالمستشرق بالدرجة الأولى ودوره الفعال في توجيه العقل الغربي إلى الأعمال الاستشراقية بدل توجيهه إلى الشرق نفسه.

فالاستشراق في نظره هو عبارة عن أسلوب يعكس تلك المصالح السياسية التي أراد المستشرقون أن يقدموها لبلدانهم الأصلية. هذه المعادلة ليست متوقفة فقط على المستشرقين بل تتعدى ذلك إلى تلك الخبرات والإشارات التي تضرب بجذورها داخل النصوص التي كتبها كل من: كارل ماركس، وكارلايل، وإدوارد لين، وشاتبريان، ولامارتين، بالإضافة إلى الكتابات السردية لفولتير، والمذكرات والرحلات التي أطرها في بريطانيا كل من كنجليك وبيرتون...

ولا شك أن هذه الخبرات لم تتشكل من فراغ بل كانت مدعمة بقوة من تلك التعميمات التجريدية السابقة -مرجعية السلف في إعادة البناء- (دي ساسي الذي ارتبط اسمه بالاستشراق الحديث، وتلميذه أرنست رينان الذي دعم موقعه في مجال الاستشراق من خلال الجهود التي ارتبطت بفقهِ اللغة) التي شكلت صوراً جماعية ضخمة يصعب على كل من يدرسها أن يتخلص من تأثيرها حتى لو تعلق الأمر بعقل كارل ماركس. وبالتالي «فما أنجزه

1- Ibid, pp 82-83.

أوائل المستشرقين وما استغله غير المستشرقين في الغرب، كان نموذجاً مختزلاً للشرق، يناسب الثقافة السائدة المسيطرة ومقتضياتها النظرية».¹

وهكذا كانت تحليلات كارل ماركس الاقتصادية للثورات الاجتماعية وخصوصاً للدول المتخلفة (الهند على سبيل المثال)، ملائمة ومتناسقة إلى حد بعيد مع جهود الاستشراق السابقة. كما اعتبرت أعمال إدوارد لين محصلة واعية لموضوع اسمه الشرق، فقد «كانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب...، وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا وشتى مؤسسات النشر...، وبذلك يصبح أداة استشراقية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيّمة التي لولاه لتعذر الحصول عليها».²

أما الأدباء في القرن التاسع عشر، أمثال شاتبريان ونيرفال وفلوبير، فقد كانوا ينظرون إلى الشرق إما صورة تعكس الذات وافتراساتها، مثلما حصل مع شاتوبريان F. René de Chateaubriand الذي كان «يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التي افترضها لها...، فالشرق في ذهنه لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه»³ أو وطناً خيالياً مليئاً بالتناقض والطاقة الجنسية الذي تمثله المرأة الشرقية خير تمثيل (كشك هانم).

فقد كان الشرق عندهما - أي نيرفال وفلوبير - صورة ثابتة/صامتة تمثل شطحاتهم الخيالية الحاملة، تقوم على «الانتقاء في التجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار في إطار ما يطلق عليه تعبير اتفاق الآراء البحثية».⁴

1 - إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 252.

2- المرجع نفسه، ص 262.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 278.

4- المرجع نفسه، ص 285.

وهكذا أصبح الشرق في يد هؤلاء جهازا/مؤسسة ثقافية لها طابعها الخاص (هوية تراكمية جماعية) تشمل مجموعة من الأفكار والتصورات، مصاغة في قالب يشير إلى مجموعة محددة من المعلومات والمعارف عن الشرق. واكتسب بذلك المستشرق، كما يورد إدوارد سعيد، نمطا من الأقوال والأفعال صبغت على الاستشراق منهجا وتحيزات أيديولوجية ملائمة للشرق. وتحوّل الشرق «الذي يظهر في الاستشراق نظاما من الصور التي تمثله، والتي صاغتها مجموعة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعي الغربي، وبعد ذلك بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية».¹

ومن هنا، وجدت الإمبريالية الغربية الشرعية اللازمة في أواخر القرن التاسع عشر من أجل السيطرة والهيمنة على من أطلقوا عليهم الدول "غير المتحضرة". فقد هيا الأرشيف الاستشراقي (الاستشراق الكامن) كل الترميمات المناسبة من أجل إخضاع وحكم الشرقي (الأجناس المحكومة بتعبير اللورد كرومر، أو أمة مابعد نيوتنية بتعبير كسنجر)، وبالتالي كانت مصر بالنسبة لجيمس بلفور مشكلة تتطلب الحل (تحوّل الشرق من نصوص إلى ظاهرة اقتصادية).

فالخطاب السياسي الذي ميز حديث جيمس بلفور واللورد كرومر عن مصر والشرقي عموما، كانت مسألة التفوق/الامتلاك - وهو حكم سابق النطق فيه من قبل المنظومة الاستشراقية- فيه للدول المتحضرة هي مسألة مفروغ منها لصالح خطاب سلطوي يتحدث باسم الشرقي، ولا يترك له المجال كي يعبر عن نفسه، كونه مشاغبا وفهمه قاصر عن إدراك المهام الحقيقية للاحتلال الأجنبي. وبالتالي فمصر في معرفة بلفور هي «البلد الذي احتلته

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 319.

إنجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثم فإن الاحتلال الأجنبي يصبح الأساس الحق للحضارة المصرية المعاصرة، ومصر تحتاج بل تصر على الاحتلال البريطاني»¹.

لقد تحوّل الاستعمار بهذا المفهوم إلى فكرة تغرف من المعرفة والسلطة/القوة شعارات استشراقية عن مجتمعات شرقية، تحوّلت إلى موضوع -من خلال النصوص المترجمة أو التصوير المتعاطف كالرحلة- وجوده متعلق بما يعرفه الغربي عن هذه الشعوب. ومن هنا بدأت حملة التوسع الغربي داخل المستعمرات الشرقية، وبدا التنافس الجغرافي على الشرق في أواخر القرن التاسع عشر -والذي اعتبره إدوارد سعيد أساس الدعامة المادية للمعرفة بالشرق- بمثابة شبح يطارد كلا من الفرنسيين والبريطانيين من أجل الظفر بأكبر حصة داخل تلك التي اعتبروها ممتلكات خاصة بهم ومن حقهم (الشرق). كان البريطانيون والفرنسيون «يعتقدون أن لهم حقا تقليديا في تحديد مصير الشرق الذي كانوا يرون أنه كائن جغرافي وثقافي وسياسي وسكاني واجتماعي وتاريخي. ولم يكن الشرق في أعينهم يمثل اكتشافا مفاجئا، أو مجرد حادثه تاريخية، بل منطقة تقع في شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورة موحدة تحددت ملامحها من زاوية نظر أوروبية»².

ومن هنا اكتسب المستشرق بعدا إضافيا تستخدم فيه أيديولوجيته المعرفية من قبل السلطات الاستعمارية أداة/وسيلة لرسم خريطة سياسية لتلك التطلعات التي يطمح إليها الإحساس الأوروبي، وهو فرض الهيمنة على المناطق الشرقية. فاحتلت رسالة الرجل الأبيض/البشرة البيضاء، التي جسدها روديار كبلينغ في كتاباته الأدبية، الواجهة فيما ينتمي لنا وينتمي لهم. ومن هنا أصبح المستشرق «وحده هو الذي يستطيع أن يتكلم عن شرقيين، مثلما كان الرجل الأبيض هو الذي يستطيع أن يشير إلى الملونين أو الأجناس غير

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 88.

2- المرجع نفسه، ص 345.

البيضاء، ويسميتها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يحلان محل بعضهما البعض) يشير إلى المسافة التي من المحال تقليلها والتي تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربي عن الشرقي».¹

وهكذا استمد الاستعمار قوته من تلك الصور التي كانت تمثل الشرقي عند بعض الكتاب والفلاسفة، ومن الفوارق البشرية والأنماط اللغوية التي أقامها كل من أرنست رينان وإدوارد لين، هذا الأخير الذي اتخذ من شخصياته نموذجاً مصطنعاً يشجع الفوارق بين الشرقيين وغيرهم من الأنماط البشرية الأخرى (المصريين والأوروبيين).

فالمستشرق كان يرى الشرق بجميع تفاصيله الدينية والثقافية والعرقية والمجتمعية من خلال مجموعة من الفئات المختزلة (ساميين، العقل الشرقي، مسلمين، منافقين، متناقضين، غامضين....) «ولما كانت هذه الفئات أساساً فئات تخطيطية تتميز بالكفاءة (...)، فإن أي رؤية للشرق لا بد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو الخطاب الذي تنتمي إليه».²

ويرى إدوارد سعيد أن هذه الرؤية الاستشراقية الثابتة (روبوتسون سميث، لورنس العرب، موريس باريه...) تحولت إلى رؤية تخدم الرجل الأبيض والاستعمار، بل أصبح هؤلاء المستشرقون عملاء إمبرياليين يخدمون المصالح السياسية لوطنهم الأصلي. بالإضافة إلى ذلك، أصبحت الحجج والبراهين التي يقدمها هؤلاء للسلطات الكولونيالية بمثابة خبرة (أداة في الواقع العملي) يرى فيها الوجود الاستعماري دوره الفعال في عملية بناء الشرق.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 355.

2- المرجع نفسه، ص 371.

2: التمثيل والثقافة

يعد كتاب "الثقافة والإمبريالية" الوجه الثاني لما طرحه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق". فما طرحه "الاستشراق" من رؤى تتضمن تلك النظرة الاختزالية المشوهة التي رسمها الغرب عن الشرق، في صورة تمثيلية تدعم بصيغة أخرى تلك الهيمنة المكرسة التي لطالما مارسها الغرب ضد الشرق، يحتفي به كتاب الثقافة والإمبريالية متجاوزا هذه الرؤيا، ومنطلقا من نتائجها في الآن نفسه؛ معطيا تفسيرا واسعا لتلك الهيمنة الغربية، وموضحا بشكل جلي تلك الإنجازات الثقافية للمقاومة التي استقرت الإمبراطورية الغربية الكبرى، والتي تغافل عنها في كتابه الاستشراق؛ حيث يسعى في هذا الكتاب إلى تفسير تلك العلاقة المعقدة التي تربط الثقافة بالإمبريالية، وذلك وفق منظور استمراري ومخالف لما طرحه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق".

فإذا كان كتاب "الاستشراق" قد عالج وبشكل مباشر تلك العلاقة التمثيلية التي صبغت العمل الاستشراقي والظاهرة الاستعمارية، ففي كتابه "الثقافة والإمبريالية" لا يقتصر تحليله فقط على هذا الجانب بل يتجاوز به إلى الانشغال بقضية المقاومة وتشكلاتها المعرفية التي تغافل عنها في كتابه "الاستشراق". وربما يعود سبب هذا التغافل إلى اعتماد إدوارد سعيد على ميشال فوكو الذي اقتصر عمله على «إظهار كيفية تحوّل الخطاب لقوة مادية، مجردا بذلك الذات الإنسانية من إرادة المقاومة».¹

وقد استعان في تبيان هذا التواطؤ «بالقراءة الطباقية» التي استلهمها إدوارد سعيد من حقل الموسيقى، وهي تسعى في حدود ما أنيطت به إلى تبيان وتأويل «تجارب متفاوتة معا، لكل منها برامج أهدافها وتسارع تطورها، وتشكيلاتها الداخلية الخاصة، وتناسقها الداخلي

1- محمد الجرطي: النقد ما بعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد؛ الخلفيات والمفاهيم، ضمن كتاب إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 06.

ونظام علاقتها الخارجية، وكل منها تتعايش وتتفاعل مع غيرها».¹ أي أنها في الوقت الذي تركز على العملية الإمبريالية لا يمكن أن تتسى العملية المقاومة لها.

ومن جهة أخرى، تسعى - أي القراءة الطباقية- إلى فضح تلك الإنشاءات/الخطابات التي طالما كرسّت «أن العالم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه أو دونما إرادة. ثمة احتمالية؛ ثمة احتوائية؛ ثمة حكم مباشر؛ ثمة إرغام وقسر... لكن ليس ثمة إقرار - إلا في النادر- بأن الشعوب المستعمرة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يُعرف ما لديها من أفكار».² وبالتالي، يرى إدوارد سعيد أنه لا بد من إعادة قراءة للمنظومة المعرفية الغربية التي تشكلت من خلالها تبريرات ثقافية حصنت استمرار الهيمنة الإمبريالية.

إن إعطاء الإمبريالية هوية ملموسة داخل ثقافة المستعمر لا يمكن أن يدون إلا إذا تم تدعيمها وإنتاجها من قبل الثقافة. هذه الأخيرة التي سعت بمختلف تشكيلاتها المعرفية، سواء عن طريق الرواية أو وسائل الإعلام أو الأعمال السينمائية، لفرض مركزيتها. فتلك الأعمال العظيمة التي كانت تميز القرن التاسع عشر في الثقافة البريطانية هي رؤيا ثقافية «للحظة ما. وعلينا أن نقم هذه الرؤيا تجاوريا مع الرؤى التنقيحية المتنوعة التي استنارتها فيما بعد في هذه الحالة مع التجارب القومية لهند مابعد الاستقلال. وإضافة، فإن على المرء أن يربط بنيات القصة المسرودة بالأفكار والتصورات والتجارب التي منها تستمد الدعم».³

فمثل هذه القراءة الطباقية -كما يقول إدوارد سعيد- تتيح لنا النظر إلى تلك النصوص الثقافية الإمبريالية من وجهة نظر تتجاوز تلك الرؤى السردية الوصفية، والإسهامات الممتازة التي قدمها الكتاب والنقاد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وعلى

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 101.

2- المرجع نفسه، ص 118.

3- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 135-136.

رأسهم جوناه راسكن في أساطير إمبريالية، وغوردن لويس في الرق والإمبريالية والحرية، وجي كيرنان في الماركسية والإمبريالية.

وهكذا يمكن أن نقرأ عمل "قلب الظلام" لجوزيف كونراد ليس فقط بصفته عملا أدبيا/فنيا، قدّم نقدا لاذعا للاستعمار، واستطاع أن يوجزه في عبارة لغوية مكثفة "الرعب، الرعب" بل «إلى درجة خارقة متعلقة منشبكة في، وجزء عضوي بحق من هذا التزامم بالمناكب على إفريقيا الذي كان معاصرا لتأليف كونراد... فبالنسبة لمعظم الأوروبيين، كانت قراءة نص متشبيء نوعا ما مثل قلب الظلام، هي في كثير من الحالات أشد النقاط التي يبلغونها قريبا من إفريقيا. وبهذا المعنى المحدود، فقد كانت جزءا من السعي الأوروبي للتشبيث بإفريقيا، والتفكير بها، والتخطيط لها».¹

فكونراد، كما يرى إدوارد سعيد، أكبر مثقف شاهد على العملية الإمبريالية الأوروبية، وتسليمه داخل رواياته "قلب الظلام" و"توسترومو" بأن الإمبريالية هي حتمية تاريخية، وهذا بطبيعة الحال جزء من الثقافة الإمبريالية المهيمنة، أو بتعبير ألبير كامو "الجزائر فرنسية"، لم يدع له مجالاً كي يستوعب الطرف الآخر وهو المقاومة.

هذا الالتقاء المعقد بين الرواية والإمبريالية، خاصة إذا اعتبرنا مع هيغل أن الرواية ملحمة برجوازية كبرى، وإذا قلنا مع إدوارد سعيد أن الرواية من طبيعتها المؤسساتية أنها ارتبطت بصورة رئيسية مع الطبقة البرجوازية، لا شك أنها ستعكس بلغة لوكاتش تلك الحالة الاجتماعية بقوتها وسلطتها. بل «إن الرواية - من حيث هي مصنع ثقافي من مصنعات المجتمع البرجوازي - والإمبريالية غير قابلتين للخطر بالبال منفصلتين إحداهما عن الأخرى. إن الرواية أكثر الأشكال الأدبية الرئيسية حداثة زمنيا، وإن نشوءها هو الأكثر قابلية للتأريخ، وحدوثها هو الأكثر غريبة، ونسقتها المعياري للسلطة الاجتماعية هو الأكثر بنينة؛

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص136.

ولقد حصنت الرواية والإمبريالية إحداهما الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها، تبعا لما أطره، قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى»¹.

ولا شك أن هذا التأكيد والإصرار على هذه العلاقة من قبل إدوارد سعيد لا يأتي من فراغ؛ فقد انطلق من مجموعة أدلة تدعم بقوة هذا الرأي، منطلقا أولا من سبب تاريخي سياسي وهو اندلاع الحرب العالمية الأولى حيث «كانت الرواية الإنجليزية قد برزت بوصفها الشكل الجمالي المطلق في المجتمع الإنجليزي وصوتا رئيسيا فيه إذ جاز التعبير»². ومبينا ثانيا بصورة أدق - متجاوزا الحبكة وبنية الرواية إلى الفضاء الروائي والجغرافي - سعي روائية مثل جين أوستن إلى الدعوة الضمنية عن عدم التخلي عن المستعمرات بل إنها «تتبنى وجهة النظر البعيدة المدى القائلة بأنها مادامت تقع ضمن مدار السيطرة البريطانية، فإن هذه السيطرة هي نوع من المعيار. وهكذا فهي تحفظ وتسان جنبا إلى جنب مع المستعمرات»³.

ومن ثم يعتبر إدوارد سعيد أن تعزيز الرواية للسلطة هو فعل اجتماعي بامتياز. وهي تستند في هذا التعزيز لسلطة المؤلف أولا، وسلطة السارد ثانيا، وسلطة المجتمع ثالثا «الذي يغلب أن يكون ممثله - داخل الفضاء الروائي - العائلة لكنه قد يكون أيضا الأمة، والموضع المحلي المحدد، واللحظة التاريخية المحسوسة»⁴.

وبالتالي تصبح هذه السردية (الرواية) هي التي من خلالها نستطيع تمييز أمة عن غيرها من الأمم. أي بصيغة أخرى، تصبح هي التي تصنع التاريخ. وقد نجح لوكاش، على

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 139.

2- المرجع نفسه، ص 140.

3 - إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 142.

4 - المرجع نفسه، ص 145.

حد رأي إدوارد سعيد، بمهارته اللافتة «في تبين انبثاق التاريخ في الرواية الأوروبية -كيف يوضع سنتدال وسكوت خاصة سرديتهما في تاريخ عمومي وكعنصر من عناصر التاريخ، واضعين ذلك التاريخ في متناول جميع الناس، لا الملوك والأرستقراطية».¹

وهكذا، فإن الأمة أو القوم ترتبط ارتباطا قويا ووثيقا بالسرديات. وبالتالي لا يمكن أن تتشكل إلا عبرها، كونها تتيح لها الحفاظ على إمبراطوريتها وتعزيزها، وذلك من خلال «مراكمة الفضاء الاجتماعي وممايزته. وهو فضاء يراد له أن يستخدم لأغراض اجتماعية. وهذه السمة أكثر وضوحا بكثير في روايات القرن التاسع عشر الاستعمارية علنا».²

ولا شك أن الفضاء الاجتماعي الذي تسرده الرواية وتتحكم في ركائزه، يتكوّن من المطمع الأساسي وهو الجغرافيا، الذي تسعى الإمبراطورية سواء الفرنسية أو البريطانية إلى السيطرة والهيمنة عليه؛ حيث يرى إدوارد أن الرواية كان لها دور كبير في صنع التمايزات الجغرافية من خلال صياغة مجموعة من الخطط والتوقعات.

وتعد جين أوستن J. Austen وروايتها "روضة مانسفيلد" أبرز نموذج يبرر به إدوارد سعيد كلامه؛ حيث تدور حيثياتها بالضبط «حول سلسلة من أفعال الإزاحة وإعادة الموضعة في الفضاء، منها الصغير ومنها الكبير، تحدث في نهاية الرواية قبل أن تصبح فاني بريس، بنت الأخت، السيدة الروحية لروضة مانسفيلد».³ "فاني"، تلك الشخصية التي تنتقل للعيش في روضة مانسفيلد بطلب من السيدة برترام، فتشهد حياتها تحولا جديدا على جميع الأصعدة. يغيب السيد برترام عن الروضة للاهتمام بمصالحه ومستنبتاته في أنتيغوا، فتدب

1 - إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 145.

2 - المرجع المرجع نفسه، ص 146.

3 - إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 152.

فيها الفوضى (عهد العشق)، وترى فاني أنه لا بد للسيد من العودة كي تسترجع الروضة نظامها وهذا ما حدث بالفعل.

يرى إدوارد سعيد هنا أن جين أوستن تسعى في هذه الرواية إلى «مزامنة السلطة الداخلية مع السلطة العالمية، موضحة تماما أن القيم التي ترتبط بشؤون عليا مثل: الفنانون والقانون والاستقامة ينبغي أن توصل بثبات في الحكم الفعلي للأرض وامتلاكها. إنها لترى بوضوح أن امتلاك روضة مانسفيلد وحكمها هما امتلاك وحكم لإقطاعة إمبريالية مترابطة معها ترابطا وثيقا إن لم نقل محتما».¹

ومن الجلي أن وعي جين أوستن بالإمبراطورية، كما يوضح إدوارد سعيد، والذي يتركز على ثقافة الاستعمار، يختلف تماما عن وعي كونراد وكبلينغ (تجسيم منظوره الاستعماري داخل كتاباته الروائية) اختلافا واضحا. فرحلة السير توماس لأنتيغوا له وظيفته الأدائية الخاصة، وهي وظيفة يراها إدوارد حاسمة جدا في سير الأحداث. فتبعاً لأوستن «نستنتج أن المكان الإنجليزي (روضة مانسفيلد) مهما كان منعزلاً أو معزولاً يتطلب الدعم والتغذية من وراء البحار، كان لا بد لأملك السير توماس في الكاريبي أن تكون مستتبنة لقصب السكر يشتغل فيها ويصونها العبيد...، وقد أرادت بريطانيا وإلى درجة أقل فرنسا، أن تجعل إمبراطوريتها مشروعاً بعيد المدى، مربحاً، ومستمر، وقد تنافسا في هذا المشروع، وبلغ التنافس ذروته في مستعمرات الكاريبي».²

وبالتالي، يجب أن نقرأ عملاً مثل هذا لا باعتباره رواية عظيمة، بل بوصفه جزءاً من الثقافة الإمبريالية الذي لولاه ما استطاعت بريطانيا أن تفكر في اكتساب الأراضي وخاصة منطقة الكاريبي ومستنبتاتها.

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 154.

2 - المرجع نفسه، ص 156-157

وقد اعتمدت الثقافة الإمبريالية على التمثيل *représentation* كسمة أساسية من أجل السيطرة على الشرقي بل واختراعه. فإعادة تشكيل مجتمع ما وترتيبه عن طريق مجموعة من المعلومات، لا يمكن أن يحصل إلا إذا تم تدعيمه بالقوة -قوة المجتمع الإمبريالي. وقد اتخذت هذه القوة شكلا خطابيا في شتى مجالات المعرفة في الثقافة الفرنسية، تقوم بالأساس على إسكات التابع/الشرقي، أو الأصلاحي بتعبير إدوارد سعيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى مكنت هذه القوة أوروبا من «استحضار العالم غير الغربي إلى مجال التمثيلات، من أجل التمكن من رؤيته، ومعرفته معرفة متقنة، وفوق كل شيء من أجل القبض عليه والاحتفاظ به».¹

وفي هذا الخصوص، نتحدث عن شخصيات مثل جيروم وفلوبير اللذين أعادا صياغة "الأقاليم القصية الطرفية" «مستخدمين تقنيات سردية ووجهات نظر تاريخية واستكشافية وأفكارا وضعية من النمط الذي قدمه مفكرون مثل ماكس مولر، ورينان، ودارون... (مكتبة نصية)، وجميع هؤلاء طوّروا وأبرزوا المواقف الجوهريّة في الثقافة الأوروبية، معلنين أن الأوروبيين ينبغي أن يحكموا، وعلى غير الأوروبيين أن يُحكّموا، ولقد حكم الأوروبيون بالفعل».²

هذا الأمر متجسد أيضا بنفس النبرة في كتابات كل من ماكولي، ولدى رسكن أيضا في محاضراته "اسم سليد"، التي تتحدث بكلام واضح وصريح حول قدرة إنجلترا على حكم العالم، بل وأحقيتها في هذا، وينبغي هنا استخدام القوة. وبالإضافة إلى إيمانه الحاد بهذه الدعوة «يربط أيضا أفكاره السياسية عن السيطرة البريطانية على العالم بفلسفته الجمالية

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 166.

2- المرجع نفسه، ص 166-167.

والأخلاقية. وهو بقدر إيمانه العاطفي المشبوب بالأولى، مؤمن أيضا بالثانية إيماناً عاطفياً مشبوباً¹.

وبالتالي، من يملك القوة يجب أن يسيطر ومن لا يملك القوة فهو دوني، ويجب أن يُسيطر عليه. وهكذا «تم إخضاع جميع الأقاليم غير الأوروبية التي يمثل سكانها، ومجتمعاتها، وتواريخها، وكيوناتها جوهرًا غير أوروبي، التي أمعنت هي بدورها في السيطرة على ما لم يكن أوروبا، ومثلت غير الأوروبي بطريقة تدعم تلك السيطرة وتحفظها»².

ومن هنا، أصبحت الشعوب الخاضعة هي في حد ذاتها تؤمن بدونيتها، وتقر بالموافقة على استعبادها، وذلك عن طريق هذه التمثلات الثقافية والشعارات التي مارستها الإمبريالية بين "نا" وبين "هم". وهي ممارسات، كما يرى إدوارد سعيد، لم تناقش أسبابها - أي العلاقة بين الإمبريالية والثقافة - وظلت بشكل غامض مستترة مستثناة من التحليل.

ولكن هذه التمثلات الثقافية، والتي كانت تخدم الإمبريالية بشكل مباشر، ما لبثت أن لقيت تحدياً من الشعوب الخاضعة (الرد بالكتابة). وتجسد هذا التحدي في تلك الردود التي صاحبت ثورات المقاومة (الانتفاضة ضد الاستعمار). فاستطاع فرانز فانون ومجموعة من الأدباء الأفارقة (إيمي سيزار، شينوا اشيبى...) أو ما يطلق عليهم **بأنبياء التمرد**، استعانة بأبرز الجهود والأفكار التي قدمها كل من كارل ماركس وأنطونيو غرامشي وجورج لوكاش، أن يقدموا نظرة ثاقبة ثقافية **لفكرة الاستعمار** التي اعتبروها نظاماً من التشكلات الأيديولوجية والثقافية، تسعى من خلاله أوروبا إلى إعادة رسم خريطة العالم وفقاً لافتراضاتها التي تقوم على أساس حق الرجل الأبيض في سيادة العالم.

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 170.

2- المرجع نفسه، ص 171.

وقد ناقش إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" نقطة مهمة تتعلق بالإمبريالية الأوروبية أولاً، وبالمقاومة العنيفة بتعبير فانون ثانياً. فتاريخ الإمبريالية الأوروبية، في رأي إدوارد سعيد، هو تاريخ متواشج/متداخل مع نظيره في العالم الثالث، وليس تاريخاً نقياً كما كانت تدّعي. ومن جهة أخرى، فتاريخ المقاومة في حد ذاته هو تاريخ متواشج مع تلك المساجلات الإمبريالية كونهما يقيمان داخل أرضية واحدة (أرضية المستعمر).

فقد كانت الإمبريالية في صراعها مع الطرف الآخر «تتحارب على الأرضية ذاتها، وتتنازع على التاريخ ذاته. ومن المؤكد أن الطرفين تقاطعا حين واجه الجزائريون أو الفيتناميون ذوو التعليم الفرنسي وأبناء شرقي الهند وغربها، والعرب، والأفارقة ذوو التعليم البريطاني، أسيادهم الإمبرياليين».¹

وهذه النقطة الطباقية تركت تأثيرها على كلا الطرفين خاصة الطرف الثاني، فالأرضية الثقافية التي عاش عليها كل من الأصليين (l'indigène) والأوروبي كانت تتميز بالسيطرة والغلبة للمتقف الأوروبي. وبالتالي، كان التعامل بين الطرفين يقوم على أساس صبي/ناضح، مؤهل/غير مؤهل... «تلك هي الحالة الدائمة في كل علاقة استعمارية. لأن المبدأ الأول هو أن تميزا تراتيبيا مطلقا وصارم الوضوح ينبغي أن يظل ثابتا بين الحاكم والمحكوم سواء أكان الثاني أبيض أم لم يكن».²

وتبدو رواية ممر إلى الهند ل:إي.إم.فورستر أبرز نموذج يجسد فكرة أن القومية الهندية هي فكرة صيدانية، وأن الهنود ليسوا مؤهلين بعد لحكم أنفسهم. فهذه الرواية «جعلت

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 258.

2- المرجع نفسه، ص 286.

المرء يرى السياسات الهندية بوصفها مسؤولية بريطانية، ورفضت ثقافيا إعطاء موقع امتيازي للقومية الهندية»¹.

هذه العملية التي تمثل انضواء تحت أشكال ثقافية إمبريالية، لا تخدم ثقافة المقاومة كما يرى إدوارد سعيد، بل على العكس، يصبح التاريخ (بطبيعة الحال التاريخ هنا تاريخ كوني لا قومي) الذي تسعى هذه المقاومة التنافسية إلى كتابته من جديد وتدوينه خارج أسوار الإمبريالية الغربية، مجرد حارس لا ظلال له، وتحوّل المعارضة إلى مجرد ردة فعل تنحصر في السُننية الثقافية الإمبريالية، وليست نهجا بديلا يقوم على تصورات جديدة للمجتمع. ولن تتحقق بالتالي عبارة فانون "تحويل الوعي القومي إلى وعي اجتماعي/كوني"، لأن الوعي القومي في الأخير لا يعبر عن التعاون بقدر ما يعبر عن العدائية، ولن يجسد سوى مصيدة تعبر عن هوية محلية لا هوية كونية/مهجنة.

ولكن على الرغم من هذه التحذيرات، فقد ساهمت عمليات فكفكة الاستعمار (الأيرلندي بيتيس)، وثقافة المقاومة (سواء من داخل الثقافة الإمبريالية الأوروبية أو خارجها)، ويزوغ أدب المعارضة (فرانز فانون، إيمي سيزار، الطيب صالح...) في تشكيل وعي يقتضي -حتى وإن لم يكن وعيا كاملا سواء داخل الثقافة الغربية أو خارجها- بضرورة مناهضة الإمبريالية. وتجلت هذه المحاولات في أولئك المهاجرين الذين يقعون بين الثقافات، لافتين في منجزاتهم الفكرية التزاما ثقافيا، يقاومون من خلاله كل أشكال السيطرة. فالمشروع، الذي دشنه راناجيت غوها مثلا، كان هدفا أساسيا إعادة كتابة تاريخ الهند من وجهة نظر التابع، وذلك من خلال الدور التنموي الذي لعبته الأقليات في صنع تاريخ بلادهم. ومن هنا، فهو يتخلص تدريجيا من شرك البرجوازية الوطنية، وكذلك من أحوال النظرة الاستعمارية لتاريخ الهند.

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 264.

وبعيدا عن الإمبريالية الفرنسية والبريطانية، والتي يفترض أن عقابيلها تم تجاوزها (الفكر التحرري الذي كان من نتائجه ظهور ما يسمى في الدراسات ما بعد الكولونيالية الاختلاف والغيرية)، يطرح إدوارد سعيد إشكالية أخرى تتعلق بالارتقاء الأمريكي وصناعة إمبراطوريته الموهومة.

ويجزم إدوارد سعيد أن الولايات المتحدة الأمريكية في إطار زعمها، بعد الحرب العالمية الثانية، نشر الأمن والسلام في العالم، وأنها مسؤولة بطريقة ما عن الجنس البشري برمته، صاغت مذهباً إمبريالياً جديداً (غطاء الديمقراطية) لا تخرج أهدافه عن التوسع والسيطرة التي ميزت الإمبرياليتين السابقتين.

وخير دليل على هذا كتابات جورج كينان التي تعتبر، كما يرى إدوارد سعيد، ذات تأثير كبير على الرأي العام في الدور الكوني للولايات المتحدة. فهو كان ينطلق من وجهة نظر «جعلته يعاين بلاده بوصفها فتى يافعا ينمو ليؤدي الدور الذي أدته ذات يوم الإمبراطورية البريطانية».¹

وفي إطار هذا التوسع، استعانت الولايات المتحدة الأمريكية بمجموعة من الوسائل لا تخرج عن نطاق **التمثيل الثقافي** الذي اتبعته كل من بريطانيا وفرنسا، لكن اختلافه يكمن في أن السياسة المتبعة للتدخلات الأمريكية (حرب الخليج) تتبع برنامجاً تؤدي فيه وسائل الإعلام دوراً كبيراً في صناعة القرارات والتأثير على الرأي العام العالمي. فالسلطة الثقافية التي تنتجها غالباً وسائل الإعلام، حلت، كما يرى إدوارد سعيد، محل الحضور الأنطولوجي السابق للرجل الأبيض داخل المستعمرات الأوروبية، وأصبحنا بدل ذلك «نشهد حضوراً

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 341.

لوسائل إعلام عالمية، تدس نفسها في مستوى ما تحت الإدراك الواعي، غالبا على مدى عريض عرضا خارقا»¹.

بالإضافة إلى هذا، تكمن الفاعلية الأساسية لوسائل الإعلام الأمريكية في القدرة على "خلق آلية جديدة للاحتواء والتدميج والتبعية". ويتم ذلك من خلال تمثيل تلك الثقافات الأجنبية داخل كليشيهات وعدسات الكاميرا، وتروج بعد ذلك في شكل شعارات قوامها العداوة، العنف والإرهاب، إلى غير ذلك من تلك الشعارات التي جعلت حرب الخليج 1990-1991 مسرحا لنقاشات ومناظرات جريدتي **ول ستريت جورنال** و**النيويورك تايمز**، وبرنامج ساعة أخبار **ماكجيل/ليزر**.

وهكذا أصبحت قضية التدخل الأمريكي في حرب الخليج مسألة محسومة تقتضي منا "نحن" أي الأمريكيين «أن نكون في الخليج، لنقوم بتنظيم سلوك الدول، والجيش، والشعوب التي تقع على بعد عشرات آلاف الأميال عنا»². ويقتضي الحال كذلك وضع حد للانتهاك العراقي الذي يتزعمه "هتلر العرب" و"سفاح بغداد" و"المتعصب"، الذي قدم نموذجا استعماريًا بما للكلمة من معنى. وبالتالي ليس من حقه -أي صدام- وهو من العالم الثالث، أن يتحدى أمريكا، وهي تمثل السيد الأبيض الذي بذل قصارى جهده في مشاهدة حرب الخليج إعلاميا، لا لسبب سوى لصنع الكلمات داخل التقارير الإخبارية (سي ان ان)، وترويجها داخل فضاء ثقافي يشهد سكوت المنقذين وصمتهم العام تجاه هذه القضية، وعجزهم التام عن مناقشة هذه الصور المفبركة داخل النقاش الثقافي العمومي.

فالمثقف هنا متورط بصيغة أو بأخرى، وذلك لعدم قدرته على مقاومة هذه الصور من جهة (استقطاب السلطة للمثقفين)، ومن جهة أخرى تخليه عن أسى مبادئه المتمثلة في

1- إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص 347.

2- المرجع نفسه، ص 349.

قول الحقيقة في وجه السلطة، وجريانه وراء الشهرة العالمية التي تحققها وسائل الإعلام. وهذا كله يجعل المثقف ينحرف عن أداء مهمته التي تتمثل في التشكيك فيما هو مكرس، ومعارضة ما هو سائد، ومحاولة التذكير بما هو منسي وإقامة الروابط «التي كان المسؤولون ينكرونها، وأن يشير إلى طرائق عمل بديلة كان يمكن أن تجنبنا الحرب (حرب الخليج) والهدف المصاحب لها وهو إهلاك البشر».¹

إن لجوء المثقف إلى أسوار المهنة والقومية لن يصنع منه إلا أداة طيعة لمعايير السلطة، تلك المعايير التي تختلف كل الاختلاف عن الرسالة الكونية التي يريد المثقف أن يجعل منها المفهوم الشامل للإنسان. ومن هنا، يغدو النشاط الأساسي للمفكر - حسب إدوارد سعيد- هو مناصرة قضية الحق والعدالة التي ترتبط أساسا بفكرة الحرية «فهو شخص يمثل بوضوح موقفا من لون ما. وهو شخص يقدم صورا تمثيلية مفصلة على الرغم من شتى أنواع الحواجز والعراقيل».²

ويرى إدوارد سعيد أن المثقفين الغربيين، في ظل تحيزهم لآرائهم الشوفينية تجاه وطنهم خاصة ما يتعلق بقضية الاستعمار، والتدخلات العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط والفيتنام وبنما، صاغوا تبريرات استغلها صانعو القرارات لتدعيم بسط هيمنتهم على العالم، خصوصا في حال الولايات المتحدة التي استغلت انزياح المثقفين لها في قضية حرب الخليج، من أجل السيطرة على مواقع النفط. وهي معضلة يراها إدوارد سعيد تخرج عن المعايير الخلقية الموضوعية التي يجب أن يتحلى بها المثقف، ولا تدع مكانا إلا لاستفهام مفاده «هل يقبل المرء ببساطة أن يدعم دعما أعمى كل ما يفعله بلده، ويتغاضى

1- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 58.

2- المرجع نفسه، ص 45.

عن جرائمه، أم يقول بدرجة ما من الفتور إن جميع الأطراف تفعل ذلك، وهذا حال الدنيا؟؟؟»¹.

مما سبق، يمكن أن نقول، وكخلاصة لنظرية التمثيل في الفكر النقدي عند إدوارد سعيد، إن المشروع الثقافي الذي صاحب إدوارد سعيد في منجزاته الفكرية يدور في مجمله حول إشكالية تمثيل الآخر، والعلاقة الجدلية بين الوعي الغربي الذي شكلته تلك الصور الاختزالية لواقع شرقي هو مغاير تماما لما هو عليه في تلك التتميطات الثقافية، وكيف ساهمت هذه الصور/التمثيلات في صنع حصن متين شكّل استمرارية هيمنته للنوايا الاستعمارية.

شهدت بهذا الدراسات الثقافية تحولا كبيرا في مختلف المجالات المتعلقة بالعلوم الإنسانية. ويمكن الإشارة هنا إلى تلك القفزة النوعية التي ارتبطت بمجهودات بيير بورديو Pierre Bourdieu في الحقل السوسيولوجي الثقافي. فقد حاول بورديو في مساره الفكري تأسيس سوسيولوجيا نقدية (سيولوجيا السوسيولوجيا) من خلال الارتكاز على مجموعة من المفاهيم في مقدمتها الرأسمال الرمزي (الثقافي)، مقولة الهيمنة، مقولة الهابتوس، ومقولة الوهم...

كما ثار بيير بورديو على كل أشكال التصنيف التي تتجسد فيها السيطرة/الهيمنة داخل تلك المؤسسات (التربوية، الزوجية، الذكورية...) التي تتشكل منها المجتمعات. والمجتمع عند بورديو هو فضاء -وليس صراعا بين الطبقات كما أوضحت الماركسية- من المصالح يتحدد من خلال لعبة ترسمها السلطة بمختلف أنواعها، ويقوم هذا الفضاء في أساسه على أفراد يهيمنون وأفراد يُهيمن عليهم «يتلخص عملي في القول بأن الناس متموضعون في فضاء اجتماعي...، وأنه طبقا للموضع الذي يحتلونه في هذا الفضاء الشديد

1- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ص 162.

التعقيد، يمكنك فهم منطق ممارستهم، وأن تحدد بين أشياء أخرى كيف يصنفون أنفسهم والآخرين، وكيف يفكرون».¹

هذه الهيمنة لا تتم فقط على المستوى المادي/الاقتصادي بل تتم أيضا من خلال السلطة الرمزية أو ما أطلق عليها الرأسمال الرمزي (الثقافي، الاقتصادي، الاجتماعي...)، فهذه السلطة في نظر بورديو هي التي تصنع/تتمثل العالم عن طريق خلق الأشياء بالكلمات². هذا الموقع المعترف به يمكنها -أي السلطة- من إخفاء دلالات معينة ويجعلها تسبغ على الواقع الصفة الشرعية (الاعتراف) من خلال إخفاء علاقات القوة/الهيمنة التي تتأسس عليها هذه السلطة.

ومن هنا، تغدو مهمة السوسيولوجي، كما يوضح بورديو، فضح تلك الأوهام (العلم الناشئ أو المعرفة الجاهزة بتعبير إدوارد سعيد) التي تشكلها علاقات الهيمنة داخل اللاوعي الفردي للطبقة المهيمنة عليها (واقع مُبْنين)، والتي تتأسس داخل الفضاء الاجتماعي. هذه المؤسسة تتشكل وتصبح «منتظمة تتحكم فيها نية خالق يتصور كشخص، ولكنها نية جماعية أو مؤسسة تعمل كعلة غائية قادرة على تبرير كل شيء وبأقل جهد دون أن تفسر شيئا».³

ولعل النقطة الأساسية التي تلتقي فيها قراءات إدوارد سعيد الثقافية، وتحليلات بورديو السوسيولوجية، هي تركيز الاثنين على مفهوم **الهيمنة** وكيف تتخفى داخل خطاب يروج لها صحة مقولاتها الإيديولوجية. صحيح أن إدوارد سعيد في تطبيقه لمقولة الهيمنة التي أخذها

1- بيير بورديو: بعبارة أخرى؛ محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، تر: أحمد حسين، ميريت للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 91.

2- المرجع نفسه، ص 228.

3- بيير بورديو: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص 24.

من مذكرات السجن لأنطونيو غرامشي، كان مركزا على الخطاب الاستعماري، عكس بورديو الذي كانت تحليلاته تصب في الحقل السوسيولوجي، لكن غرضه الأساسي منها -أي إدوارد سعيد- هو كشف النقاب عن تلك الممارسات الثقافية الاستشراقية التي بسطت لهذه الهيمنة وجودها الفعلي (الاستعمار)، وحوّلتها لمقولات سياسية كانت أداة قوية (مشروعية) في يد صانعي القرارات، ومن يمتلكون نفوذا سياسيا (بلفور، كرومر).

هذه النقطة تفتن لها أيضا بورديو أثناء سعيه لتأسيس سوسيولوجيا انعكاسية، وتجلي هذا في حديثه عن مفهوم **العنف الرمزي** الذي اعتبره مفهوما يتميز بالذكاء والخبث في آن واحد، حيث يتم فيه «توظيف آليات ودلالات رمزية بهدف السيطرة على الآخر وإخضاعه إيديولوجيا وعقائديا...، إنه نوع من العنف الذي يعيش في خفايا الحياة ويتخفى في ثناياها، إنه شكل من أشكال العنف المتخفي والملتبس والمتواري عن الأنظار»¹.

وكما يسعى الاستعمار إلى إعادة كتابة التاريخ، وذلك وفق فرضيات نابغة من موقعه السلطوي الذي أكسبه شرعية وجوده، يتخذ العنف الرمزي شرعيته من خلال توليد منظومة من المعتقدات، وترسيخها كرؤية «للتقسيمات الاجتماعية على العقول الأخرى، تعتمد على السطوة الاجتماعية المكتسبة في صراعات سابقة، ورأس مال رمزي هو ائتمان. إنها السلطة الممنوحة لمن حصلوا على اعتراف (المشروعية) ليكونوا في وضع يمكنهم من فرض الاعتراف»².

وبالتالي، تصبح هذه المقولات الأيديولوجية هي مقولات مبنية، تقوم على نوع من **التبخيس الذاتي** كما يرى بورديو، أو ما أطلق عليه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق بتكليف

1- علي أسعد وطفة: من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي؛ قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية، شؤون اجتماعية، الكويت، العدد 104، شتاء 2009، ص 66-68.

2- بيير بورديو: بعبارة أخرى؛ محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ص 227.

الطبقة المثقفة الجديدة من الشرق مع الإمبريالية، ورضوخها للقوالب الفكرية التي رسمتها المنظومة الاستشراقية «وهكذا بإيجاز نرى أن الشرق يساهم في صنع نفسه بصيغة الشرق الاستشراقية».¹

وكما سبغ الشرق نفسه بالعقائد الاستشراقية، سبغت المرأة كذلك ذاتها بالعقائد الذكورية، بل رضخت لها وهي مطمئنة لذلك تماما. فمن أجل أن ترسم المرأة هويتها داخل المجتمع، يجب أن تعمل على تطبيق مبادئ مشتركة هي في الحقيقة ترسيمة تحفظ للرجل موقعة المهيمن «فهذا من أجله، ومن أجل كرامته التي تعترف له بها النساء قبليا، واللواتي يردن رؤيتها معترفا بها كونيا. وهو كذلك من أجل أنفسهن أيضا وكرامتهن، ألا يستطعن ابتغاء رجل وحبه إلا إذا كانت كرامته مؤكدة بوضوح في واقعة أنه يتجاوزهن بجلاء ومن خلالها».² وبالتالي، فالمرأة نفسها تساهم في دونيتها دون أن تستوعب ذلك. مثل هذا الاستنساخ يعزز هيمنة السلطة الرمزية، ويكسبها شرعية تأخذ غالبا شكل علاقة اجتماعية مجسدة.

لقد أصبح مفهوم السلطة مع إدوارد سعيد وبيير بورديو، وقبلهم ميشال فوكو، مفهوما واسعا يتجاوز ذاك الطرح التقليدي، والذي كان يرتبط في عمومه بالعنف المادي ومدى أثره على الجانب الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. فقد اتسمت مقاربات هؤلاء عموما بالطرح الجدي والتركيز على السلطة الرمزية، ودورها الفعال في صياغة وإنتاج خطابات الإكراه التي تم تكريسها داخل المؤسسات الغربية (التأديبية، الاستشراقية، التربوية...) والتي تستمد شرعية وجودها من السلطة.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 493.

2- بيير بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006، ص 64.

وبالتالي، تمكن هؤلاء من فضح تلك التمثلات المعرفية وتبيين المسكوت عنه/الغامض داخل آليات عمل السلطة الرمزية. مكن لهم هذا التنقيب والبحث من إنتاج أساليب «ساخرة، ومنتشكة وعنيفة في راديكاليته، وهي أيضا مضحكة ولا أخلاقية في إطاحتها بكل ما هو تقليدي ملتزم».¹

ولكن على الرغم من ذلك، كانت رؤية إدوارد سعيد رؤية شمولية فيما يتعلق بمفهوم الهيمنة خاصة في كتابه الذي تلا كتاب "الاستشراق" وهو "الثقافة والإمبريالية". فقد تجاوز في هذا الكتاب تلك الرؤية الفوكوية لعلاقة السلطة بالمعرفة، وفتح المجال للهامش/المقاومة (أو التجسد الأكمل لنقيض فكر فوكو كما وصفه كمال أبوديب في مقالته أن نقرأ فعل متعد متحول) معتمدا على قراءة طباقية يثبت من خلالها أن الهيمنة نص غير كامل، وهي أرضية مهمة تشكلت منها ثقافات المقاومة وتواشجت مع نظيرتها الإمبريالية بكل أنواعها السياسية منها والاجتماعية وخاصة الثقافية.

وربما سببُ انفتاح رؤية إدوارد على النصوص الثقافية للمقاومة يعود إلى اكتشافه فرانز فانون الذي أصبح مرجعا مهما في كتابات إدوارد سعيد المتأخرة، بالإضافة إلى اعتماده على ريموند وليامز خاصة في كتابه "الثقافة والإمبريالية" الذي تعتبر فكرته مستنبطة أساسا من ذلك الحوار الذي جرى بين إدوارد سعيد وريموند وليامز في كتابه "طرائق الحداثة". ولا ننسى أيضا تلك المحاولات التي ارتبطت بالمنظر الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي لعب دورا هاما في تصورات إدوارد سعيد ومقارباته الفكرية، خصوصا في كتابيه الاستشراق (المجتمع المدني والمجتمع السياسي)، والمتقف والسلطة (المتقف العضوي). فقد سعى إدوارد سعيد إلى بناء خطاب مضاد «يستلهم غرامشي ويتحرر منه،

1- إدوارد سعيد: ميشال فوكو، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، ع15، 1985، ص 282.

يستبدل بالمتقف العضوي المتقف الهاوي، وبالطبقة العاملة الجمهور، وبالثورة الاشتراكية الدفاع عن الحق».¹

إن إدوارد شخصية يصعب التكهن بها. فهو المتقف الذي رسم نفسه مساراً يختلف عن جميع المفكرين. كونه، كما يرى فيصل دراج في مقالته السابقة الذكر "إشكال فكري سعدي"، يستحيل تلخيصه في شعار أو مدرسة واحدة، فلا يهمه أن يأخذ من جوليان بندا وأنطونيو غرامشي ويوظفهما في سياق واحد. كما يستطيع أن يستعين بميشال فوكو بالقدر نفسه الذي يستجد بفرانز فانون. فهو يعتبر نفسه يخاطب جمهوراً من خلال أساليب تنطلق من تجربته الذاتية التي ترى في الشوفينية والتحزب سلاحاً قامعاً للتحرر القومي. فهو لا يرد على «التحزب الغربي بتحزب أيديولوجي شرقي، بل رد عليه بثقافة إنسانية لا مركز لها، تعترف بكل جهد ثقافي يرفض التراتب ويقول بمساواة البشر».²

وبذلك اعتبرت كتبه وعلى رأسها كتاب "الاستشراق" تمهيداً معرفياً لكثير من النظريات على رأسها النظرية ما بعد الكولونيالية. فقد شكلت جهود إدوارد سعيد نقطة تواصل معرفية، كما ترى ليلي غاندي في مقالتها "ما بعد الكولونيالية: إدوارد سعيد ونقاده"، بين عالم الإسلام والشرق من جهة وبين الإمبريالية الفرنسية والبريطانية ونظيرتها الأمريكية من جهة أخرى.³

وبهذا، كان الاستشراق درساً يعلمنا بامتياز ما بدأه ميشال فوكو أثناء حديثه عن السلطة والمعرفة، وما استكشفه إدوارد سعيد أثناء تبيينه للدور الذي تلعبه المعرفة في صياغة

1 - فيصل دراج: أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد؛ إشكالان مختلفان، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005، ص 131.

2- المرجع نفسه، ص 132.

3- ليلي غاندي: ما بعد الكولونيالية؛ إدوارد سعيد ونقاده، تر: غازي مسعود، مجلة أفكار، عمان، ع117، تمز 2003، ص 72.

سرديات أيديولوجية. وبالتالي تحوّل الكتاب، كما يقول الكاتب في تذييلة للنسخة التي صدرت سنة 1995، إلى صور متعددة، بعضها كان عبارة عن قراءات مميزة، وأخرى كانت متعاطفة، ومعظمها كانت تأويلات مغلوبة بمفهوم امبرتو ايكو. ولا شك أن استقبال الساحة العربية لهذا الكتاب باعتراف الكاتب نفسه يصنف إما في إطار القراءات المتعاطفة، أو القراءات المغلوبة.

فهل ما يصرح به إدوارد سعيد حقيقة؟ وإذا كان حقيقة فمن هم أهم المفكرين العرب الذين استفادوا في مشروعهم الفكري مما طرحه كتاب الاستشراق؟ وما هي أهم القراءات التي ساهمت في تعزيز ما جاء به كتاب الاستشراق على المستوى المعرفي؟ كلها أسئلة سنحاول أن نحيط بها في الفصل الثاني، مبيينين دور هذه القراءات في تعزيز أطروحة الاستشراق أو نسفها، أو الاختلاف معها إلى الحد الذي يجعل من الطريقتين مسدودا.

الفصل الثاني: إدوارد سعيد في الخطاب
النقدي العربي المعاصر

مدخل

المبحث الأول: الترجمة بين الخيانة والتشويه: إدوارد سعيد
والمترجمون العرب

المبحث الثاني: القراءات الإبستمولوجية للفكر النقدي عند إدوارد
سعيد

أولاً: إدوارد سعيد بين تأمل محمد شاهين ودفاع فخري صالح

ثانياً: خيرى منصور: عمر الفاخوري ومسألة الوعي المبكر بالخطاب
الاستشراقي

ثالثاً: إدوارد سعيد بين رضوى عاشور وفريال غزول

رابعاً: لونيس بن علي: استراتيجيات إدوارد سعيد في قراءة الخطاب
المعرفي الغربي

مدخل

يُعد إدوارد سعيد من القلائل الذين شكّلت كتاباتهم هاجسا معرفيا لدى القارئ، نظرا لأسلوبه الخاص، وتأثيره الواسع. فهو باحث أدبي في المقام الأول وناقد ثقافي في المقام الثاني. وقد أُعتبرت كتبه تمهيدا لكثير من النظريات وعلى رأسها "النقد الثقافي" و"النظرية مابعد الكولونيالية". صاحب "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - وأستاذ جامعة كولومبيا أحدث بلبلة عند إصدار كتابه "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق -" خاصة في الثقافة الغربية، وذلك لكشفه الغطاء عما يتخفى تحت ثوب الثقافة لتحقيق مطامع سياسية.

فقد نظر إلى الاستشراق نظرة مغايرة تماما، وذلك برؤية ثقافية سياسية من خلال الاعتماد على أفكار ومنهجيات مابعد الحداثة. فهو كما نظر إليه الكثير من النقاد خليط من فوكو M. Foucault (من خلال مفهوم الخطاب) وگرامشي A. Gramsci (من خلال مفهوم المثقف العضوي وتفريقه بين المجتمع السياسي والمدني) وجوليان بندا G.Benda (مفهوم المثقف)، وجامباتيستا فيكو G.Vico، وفي مرحلة تالية فرانز فانون F.Fanon وإيمي سيزار A. Sesaire... إنه النيوفوكو والنيوگرامشي...

ومن هنا يصعب الإمساك بدلالة اسمها إدوارد سعيد، خاصة خارج المكون الثقافي الغربي. فهو ذلك السؤال الذي له أجوبة متعددة، أو ذلك الفلوت الذي يصعب تحديده. إلا أن هذا الناقد لم يُعط حقه من قراءات جادة في الثقافة العربية، وذلك لأسباب من بينها وصف الإنتاج الفكري والإبداعي للعرب المقيمين في الغرب بالانتماء الغربي. ومع ذلك يبقى هذا القول محض كلام إذا خصصنا الحديث عن إدوارد سعيد، فمن منا ينكر عروبة إدوارد سعيد وفلسطينيته؟ ومن منا استطاع أن يتحدث عن الشرق في الغرب بلغته؟ فإدوارد سعيد هو ذلك الجريء الذي استطاع كشف التواطؤ بين الرواية الجديدة والإمبريالية الأمريكية (تقنية التمثيل

(la représentations) في كتابه الذي تلا "الاستشراق" وكان بمثابة إجابة على أسئلة طرحها هذا الأخير وهو "الثقافة والإمبريالية".

قبل الحديث عن إدوارد سعيد وكتابه "الاستشراق"، لابد أولاً أن نتطرق إلى موضوع نُسب دائماً إلى إدوارد سعيد باعتباره المدافع الأول عن القضية الفلسطينية، وهو الإسلام ونظرة الآخر في هذا السياق؛ فبعد كتابه "الاستشراق" أطل علينا إدوارد سعيد بكتاب جديدة درس فيه ظاهرة خاصة وهي ظاهرة الإسلام. فقد حرص في كتابه "تغطية الإسلام" الذي حلل فيه هذه الظاهرة، على تبيان تلك الصورة المشوهة التي تعرّض لها الإسلام في وسائل الإعلام الأمريكية. والأكيد، وهذا ما يجمع عليه مختلف الدارسين، أن صورة الإسلام التي تروّج الآن داخل الغرب في شتى مكوناته الثقافية والاجتماعية والسياسية والمعاملاتية...، هي صورة أذاعها أهل العلم سواء من قبل المستشرقين أو ممن هو مسؤول عن صناعة القرار من أهل السياسة والفكر ورجال الأعمال.

ما يهمننا هنا هي تلك الصورة المشوهة التي صنعها المستشرق في ذهن الغربي عن الإسلام. وهي الفكرة المحورية التي تدور عليها كتابات إدوارد سعيد، خاصة في كتابه "الاستشراق". فالأساس العام للفكر الاستشراقي، كما يرى إدوارد سعيد، يرتكز في جوهره على جغرافية خيالية لا صلة لها بالواقع الفعلي، يصنف الإسلام فيها مجرد بدعة آريوسية من الدرجة الثانية. ومن هنا، لم تعد الوظيفة الأساسية للفكر الاستشراقي، كما يوضح إدوارد سعيد، تعريف الإسلام؛ بل تمثيله في عيون المسيحيين.

هذا التفكير المختزل في أسسه، يعتبره إدوارد سعيد المسؤول الأول عن صناعة فكرة عدم التساوي بين الطرفين (شرق-غرب)، التي خلقت بدورها شرقاً من صنع الخيال، ساهم في تثبيت صورته رجّالة، وفلاسفة وأدباء...، حيث سرد هؤلاء، على نحو موسوعي،

مجموعة من المقولات، لا ترى الآخر (الشرق) إلا بمنظار نفسها، وتعتبره الجزء المتخلف في هذا العالم.

فلطالما ظل الغرب دائماً يعتقد أن الإسلام هو أكبر خطر يهدد وجوده بل سيادته على العالم، باعتباره أولاً وقبل كل شيء جزءاً من الشرق بل محركه الأساسي خاصة في الشرق الأوسط، وثانياً المنافس الأقوى والرهييب للديانة المسيحية حتى في أوج قوة أوروبا بعد عصر الظلمات. وبالتالي، فقد كان «قدر الإسلام الخاص أن ينظر إليه في المقام الأول كأنه كتلة صلدة واحدة لا تمايز فيها أو تعدد، ثم أن ينظر إليه بنوع متميز جداً من العداة والخوف (الإسلامفوبيا)».¹

ولكن على الرغم من ذلك، وحتى لا نصدر أحكاماً انطباعية، أو كما قيل نعطي ما لقيصر لقيصر، كان المستشرقون نصفهم، أو على الأقل بعضهم، منصفاً ونزيهاً «في خدمته للعلم والإنسانية. وفيهم المغرض الكذوب الذي لا نصيب له من الصدق والنزاهة والإخلاص للعلم، وفيهم أيضاً من جمع بين الحالتين، فكان في بعض من آثاره مفيداً ومنصفاً، وفي بعض آخر متطاولاً مسيئاً مجاناً للصواب».²

وتحضرنا في هذا المقام تلك الدراسة التي خصصها حميد دباشي في كتابه "ما بعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-". ففي مبحث تحت عنوان "اغناس غولدتزيهر ومسألة الاستشراق"، ناقش هذا المفكر الدراسات الاستشراقية التي نسبت لغولدتزيهر، الذي اعتبره إدوارد سعيد من أبرز المستشرقين الذين جسّدوا فكرة "الإسلام تركيب ثقافي موحد" ويضعه في خانة من ساهموا في صنع صور تراكمية شكلت جوهر الشرق في

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 35.

2- محمد فاروق النبهان: الاستشراق؛ تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، دط، 2012، ص 06.

ذهنية هؤلاء الثقافية. يقوم هنا حميد دباشي بتتزيهه من الاستشراق بمفهومه الإدواردي، ويضعه من أبرز الباحثين الذين خصصوا حياتهم الثقافية لخدمة الإسلام، على الرغم من انتمائه اليهودي الذي ظل محافظا عليه. ويبين دباشي ذلك التشويه الذي تعرّض له اغناس غولدتزيهر E. Goldziher خصوصا من قبل رفائيل باتاي Rafael patai الذي أصرّ على تحريف الإنتاج المعرفي لهذا المستشرق عند ترجمته لمحاضرات غولدتزيهر البانورامية. كما يسعى حميد دباشي هنا إلى إخراج النشاط العلمي لهذا المستشرق من دائرة الاستشراق بمفهومه الإدواردي وتجسيده ضمن الإطار الذي يجمع بين «خصال الحرفي الماهر، وأناقة النثر العلمي، ومرونة التفكير الاستكشافي العميق. وتلك أكثر المناقب المنسية ندرّة في عالمنا المختلف تماما».¹

فقد قدم غولدتزيهر للجمهور الغربي وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية مجموعة من الأبحاث تحتوي على مجلدين معنونين بـ"دراسات إسلامية"؛ يجسد كل منهما نظرة مغايرة لتلك الآراء التي سوّقت من قبل مستشرقين أمثال أرنت رينان E. Renan أو دي ساسي S. De Sacy وصولا لبرنار لويس B. Lewis عن الإسلام. ولم تقف مجهوداته العلمية عند هذا الحد، بل «كتب على نطاق واسع وبصورة أمينة في مواضيع مختلفة كالنحو العربي، الأدب العربي، التفسير القرآني، وله كتاب أيضا في الميثولوجيا العبرية».²

ومن موقع آخر، يرى حميد دباشي أن تلك الفرضيات والآراء التي ارتبطت بالاستشراق، باعتباره نمطا لإنتاج معرفة مزيفة عن الشرقي، كرّست جدلا عميقا ذهب إلى حد إسقاط البعد الشخصي في أي حوار يدور حول المستشرق والاستشراق عموما. ولا شك

1- حميد دباشي: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-، تر: باسل عبد الله وطفة، م ت: حسام الدين محمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2015، ص 48.

2- المرجع نفسه، ص 58.

أن غولدتزيهر لم ينج من هذا الجدل، وهذا ما خلق قلقاً معرفياً في ذهن دباشي، جعل مهمته في هذا الفصل من الكتاب هي الدفاع عن غولدتزيهر أولاً ونفي ثانياً «الرأي الذي يعمد إلى تحريف نقد إدوارد سعيد المبدئي للاستشراق لتحويله إلى مادة خلاف شخصي بينه وبين معارضيه الشرسين»¹ وهو ما حدث فعلاً خاصة من جانب برنار لويس ورايد فاينر في جريدة التلغراف البريطانية ذات الميولات الصهيونية، حيث ذهب هذا الأخير إلى الاعتقاد بل الجزم أن إدوارد سعيد زيف قصة حياته واختلق تفاصيلها داخل سيرته الذاتية "خارج المكان".

وبالتالي، فالنقطة المشتركة بين إدوارد سعيد واغناس غولدتزيهر، على حد قول حميد دباشي، تتمثل في ذلك العداوة الشخصي الذي مسّ وطال هذين الباحثين. فقد اعتبر رفائيل باتاي أن غولدتزيهر لا يعدو أن يكون «صورة شخصية لرجل (شيريروسه) "مفتون بالإسلام" ويعاني من "عقدة حادة من اليهودية"»². وهذه النظرة في رأي دباشي إسقاطيه غير منصفة في حق الرجل، الذي طالما أبدى التزامه العلمي في دراسته للإسلام على الرغم من تقمصه لديانة آباءه وأجداده «فقد وصف غولدتزيهر الإسلام كتطور ثقافي لليهودية (سمى الإسلام بالعقيدة المكية المتهودة، وعنى ذلك بأكثر مدلولاته إيجابية في كلا الديانتين الإسلامية واليهودية) والنتيجة أنه انجذاب عاطفي على الصعيد المذهبي والعلمي وهو أبعد ما يكون عن افتتاحان الشباب»³ الذي ألصقه باتاي في تأويلاته الشخصية بهذا المستشرق.

كما كان غولدتزيهر في نظر دباشي من بين الناشطين الذين رفضوا المد الكولونيالي للاستعمار الأوروبي داخل بلدان العالم الثالث؛ وتجلّى هذا في مشاركته الميدانية في التظاهرات التي قادها مجموعة من الشباب المصريين من أجل طرد المستعمر البريطاني،

1- حميد دباشي: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص 60.

2- المرجع نفسه، ص 66.

3- حميد دباشي: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص 75-76.

الذي طغى وازداد غطرسة بحكم امتداده الواسع في تلك الفترة. هذا الحدث يُبين مدى قناعة غولدتزيهر الأخلاقية وحيادته العلمية «رجل على قدر من الاستقامة الأخلاقية بقي مخلصاً بصدق لإيمانه الموروث رغم كل المصاعب معتبراً ذلك مبدأ أخلاقياً لا محيد عنه».¹

كل ما قيل دفعنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة، ستكون بمثابة استفهام لكل من يحاول أن يدرس هذه الظاهرة خاصة في جانبها الثقافي/الأكاديمي، مفادها: ما هي الأسباب التي أدت لبزوغ هذه الظاهرة؟ وما هي الأهداف التي ترمي إليها؟ ولماذا كان الشرق ولايزال بمثابة موضوع معرفي يدرسه الأوروبي باعتباره كيانا ثابتاً؟

ليس من السهل علينا، خاصة في هذه الصفحات، الإحاطة بظاهرة اسمها الاستشراق، كوننا نعلم جيداً أن هذه الأخيرة مدرسة تمثل صراعاً بين حضارتين، لكل منها سياقها التاريخي والثقافي والسياسي... الخاص الذي يميزها عن الأخرى. وإذا أردنا تعريف الاستشراق في أبسط صورته، قلنا هو تلك الدراسات التي قام بها الغربيون من أجل الإحاطة بالشرق ومعرفته من مختلف جوانبه العلمية والجغرافية والتاريخية والأدبية واللغوية. ويذهب أحمد حسن الزيات في تعريفه للاستشراق بقوله «يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممها ولغاتها وآدابها وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره. ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين، ودراسة العربية لصلتها بالعلم. إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منابر بغداد والقاهرة من أضواء المدينة والعلم، كان الغرب من بحره إلى محيطه يعمه في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح».²

1- حميد دباشي: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ص 89.

2- إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل؛ مدخل علمي لدراسة الاستشراق، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط3، 2000، ص10.

من خلال هذا التعريف، يكتشف القارئ أن الاستشراق في رحلته المفهومية مر بمجموعة من التغيرات إلى أن وصل إلى أوج قوته في عصر أوروبا البرجوازية، خاصة أثناء الحرب العالمية الأولى والثانية. بعبارة أخرى «نهض تاريخ الازدهار الحقيقي للدراسات الشرقية في قطاعي العالم العربي والشرق الأقصى، على عصر التمرکز الاستعماري عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على القارات المنسية في أواسط القرن التاسع عشر ميلادي، ثم في ثلثه على وجه الخصوص».¹

فقد كان الاهتمام بالشرق في القرن التاسع عشر من قبل الباحثين والدارسين له صبغته الخاصة، كونه على حد قول إدوارد سعيد «أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلمية. ولدينا مؤشران ممتازان، لانتصار هذه النزعة الانتقائية الجديدة؛ أحدهما هو الوصف الموسوعي للاستشراق في الفترة من 1765م إلى 1850م تقريبا. وهو الذي قدمه ريمون شواب في كتابه "النهضة الشرقية". وإلى جانب هذا، انتشر الوله بالفنون والآداب الآسيوية وخصوصا فنون الشرق الأقصى، انتشار الوباء الذي أصاب جميع الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة في تلك الفترة».²

إذن، من هذه الزاوية وكخاتمة لعلاقة الاستشراق بالإسلام، ينبغي النظر إلى الاستشراق المهتم بالإسلام على أنه ميدان واسع اهتم بفروع المعرفة الإسلامية من مختلف جوانبها، بطبيعة الحال بدءا بالقرآن الكريم الذي كثرت ترجماته بمختلف اللغات. وقد أطلق الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن على هذا النوع من الترجمة؛ أي ترجمة القرآن الكريم "القول الخفيف"، تمييزا له عن "القول الثقيل".* فالترجمة-أي ترجمة القرآن الكريم على وجه

1- وائل غالي: مابعد الاستشراق، دار الهلال، مصر، ج1، دت، دط، ص 04 .

2- إدوارد سعيد: الاستشراق -المفاهيم الغربية للشرق- ، تر : محمد عناني، ص 112.

*- نجد الإشارة هنا أن طه عبد الرحمن يطلق على القرآن الكريم "القول الثقيل" ، نسبة لقوله تعالى "إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا".

العموم - على حد قوله «مهما بلغت من الجودة والأمانة، لا ترقى إلى رتبة الأصل الذي تنقله، ولا تستطيع أن تغني عنه ولو تعددت أشكالها وتأنقت أساليبها، ظهر أنها قول أخف من هذا الأصل، فما الظن إذا كان الأصل قولاً إلهياً صريحاً، أي قولاً لا أثقل منه»¹.

والأخطر من هذا، أن بعض المستشرقين اتخذوا هذه الترجمات المليئة بالأخطاء مرجعاً يعود إليها الأوروبي كلما أراد فهم القرآن. ولم يقتصر اهتمام المستشرق في دراسته للإسلام على القرآن الكريم فقط، بل تجاوز ذلك إلى مجالات أخرى كترجمة أشعار العرب والمعاجم العربية. يصادفنا في هذا المجال الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو أستاذ عميد الأدب العربي طه حسين، والألماني أوغست فيشر.

إن المتمعن في المسألة الاستشراقية، ومن وجهة نظر معرفية، لا يشك لحظة أن الاستشراق كان له دور عظيم في تثبيت أقدام أوروبا البرجوازية على الساحة الشرقية، فقد اتخذته الإمبراطورية الفرنسية والبريطانية وبعدهما الولايات المتحدة الأمريكية، سلاحاً سياسياً فعالاً من أجل حماية نفوذهم، وقد تطلب هذا «معرفة نقاط الضعف لاستغلالها. كما احتاج كذلك إلى طبقة عميلة من أبناء البلاد المستعمرة تخدمه وتؤازره. وهنا يبرز مرة أخرى دور الاستشراق ليقوم كهنته بدراسة مستفيضة عن البلدان الإسلامية وتقديم النصائح المناسبة لأرباب الاستعمار والتي تكفل لهم قهر المسلمين وإذلالهم، واستمرار السيطرة عليهم»².

ومن هنا، يصبح الاستشراق، كما يرى إدوارد سعيد، أداة معرفية أيديولوجية غرضها الأول فرض السيطرة والتسلط على الآخر. وهذا التعريف هو النقطة الأساسية والمهمة في مجمل التعاريف الثلاث التي تطرق إليها إدوارد سعيد أثناء معالجته لظاهرة الاستشراق، في

1- طه عبد الرحمن: سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص 193.

2- إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص 57.

كتابه الذي نشره سنة 1978م بالولايات المتحدة الأمريكية. وتعتبر هذه الدراسة أول دراسة - إذا استثنينا قبلها دراسة أنور عبد المالك - خاضت في مجال ما بعد الاستشراق كمفهوم.

فقد استطاع إدوارد سعيد، مدعوماً بمعرفته الواسعة التي اكتسبها من خلال الاحتكاك بتيارات ما بعد الحداثة، خاصة أبرز روادها ومنظرّيها ميشال فوكو، أن يقدم لنا استيعاباً منهجياً محكماً لما يسمى بظاهرة الاستشراق. مؤكداً على سمتين أساسيتين «أولهما أن الشرق الموجود ضمن هذا الخطاب ليس إلا تمثيلاً يقدمه الفكر الغربي عن الشرق، بعيداً كل البعد عن الواقع الفعلي. وثانيهما أن هذا الخطاب، رغم أصوله التاريخية، قد أنتج في ظل السيطرة الاستعمارية للغرب على الشرق، ويهدف في نفس الوقت إلى ترسيخها وإعادة إنتاجها».¹

وقبل أن نغوص في الآراء التي قيلت في هذا الكتاب، سنحاول أولاً أن نقدم قراءة تلخص مجموعة الأفكار التي حاول إدوارد سعيد صياغتها حول ما سماه بالخطاب الاستشراقي. وتجدر الإشارة، والقول هنا لباقر بري، إلى أنه من الصعب ضغط الكتاب وتلخيصه في صفحات محدودة، فهو «كتاب يعالج أموراً صعبة بأسلوب مكثف لغة وتركيباً ومجازاً واستشهاداً. وهو على امتداد صفحاته محشو بالأفكار والتحليلات المثيرة للتأمل والتفكير، وبالنصوص والأدلة الحاسمة التي ساقها إدوارد سعيد للبرهنة بشكل قاطع على تحدياته النهائية لمؤسسة الاستشراق».²

ينطلق إدوارد سعيد في كتابه من مقدمة يطرح فيها مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالشرق، والمستشرق، والاستشراق؛ فالشرق بالنسبة لإدوارد سعيد ليس ذلك الشرق المجاور

1- أنور مغيث: سعيد وماركس والاستشراق، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005، ص105 .

2- باقر بري: إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص8.

لأوروبا فقط «بل إنه أعظم وأغنى المستعمرات الأوروبية ومنافسها الثقافي. وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين»¹. ويشير الكاتب بعدها إلى أن مصطلح الاستشراق لم يخرج منذ بداياته عن دلالات ثلاث؛ فقد ارتبط في البداية بالدلالة الجامعية/الأكاديمية حيث كان «المستشرق هو كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق»². ثم تطور بعدها ليصبح «أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى بالشرق، وبين ما يسمى في بعض الأحيان بالغرب. وهكذا، فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب من بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية واقتصاديون، قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة»³.

لنصل في الأخير إلى التعريف الذي وصفه إدوارد سعيد بأنه مبحث بالغ الانتظام، كونه ساعد الثقافة الأوروبية على تدبير أمور الشرق؛ بل ابتداعه والسيطرة عليه. فهو يستند في تعريفه «إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند له المعنيان الآخران، أي بمعنى آخر هو المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق، أو بصفة أخرى أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه، والتسلط عليه»⁴.

وبعد هذا الانتهاء من التعريفات الخاصة بالاستشراق، يذهب بنا إدوارد سعيد للحديث عن التقسيم الجغرافي والثقافي لكل من الشرق والغرب، رافضا كل الرفض هذا التقسيم الخاطيء، الذي كان من صنع البشر. فالشرق «شأنه في هذا شأن الغرب نفسه يمثل فكرة لها

1- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ، تر : محمد عناني، ص43.

2- المرجع نفسه، ص 44.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ، تر : محمد عناني، ص45.

4- المرجع نفسه، ص45-46.

تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعا له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب»¹.

فهذا التقسيم (شرق /غرب) غير المبرر/الخيالي، على حد تعبير الكاتب، ليس نتاجا للخيال البشري فقط، وإنما هو اختراع رسمه العقل الغربي في «صورة تجسدت عن طريق ثنائية السيطرة /الخضوع. فالعلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة ودرجات متفاوتة من الهيمنة»². هذه الهيمنة التي جسدها فلوبيير في رواياته من خلال إخضاع الشرقي لتلك الصورة الجديدة التي رسمتها مخيلة فلوبيير، وتجسدت بعد ذلك في الخطاب السياسي لجيمس بلفور واللورد كرومر اللذين شغلا مناصب ذات نفوذ في الإمبراطورية البريطانية، واستطاعا بخبرتهما أن يتحدثا باسم العالم المتحضر وباسم الغرب «فاللغة التي يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقي في صورة شيء يصدر الحكم عليه (كما يحدث في المحكمة)، أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال في المقرر الدراسي) أو شيء يؤدبه المرء (كما يحدث في المدرسة أو السجن)»³.

وبالتالي، فالاستشراق في نظر إدوارد سعيد لم يعد عبارة عن مؤسسة يرتبط ظهورها بأوروبا في عصرها البرجوازي، وإنما هو خطاب تشكّل بداية من المراحل الأولى للتفكير اليوناني، بل تجاوز ذلك إلى أن أصبح عبارة عن استراتيجية «تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق، أكثر من كونه خطابا صادقا حول الشرق. فقد أنشأه من أنشأه واستثمر فيه من استثمر فيه... إلى حد اعتبار الاستشراق مذهباً معرفياً عن

1- إدوارد سعيد: الاستشراق -المفاهيم الغربية للشرق- ، تر: محمد عناني، ص 48 .

2- المرجع نفسه، ص49.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق -المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص97.

الشرق، بل وتحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة عامة»¹.

فمنذ بدايات القرن الثامن عشر، وكتجسيد لما قاله إدوارد سعيد، كانت نظرة الأوروبي للثقافة الشرقية وخاصة الإسلامية منها تتسم «بالجهل، وإن كان مركبا من عناصر عديدة. فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائما فيما يبدو بعض المعاني التي تتداعى إلى الذهن حين يُذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تماما أو حد العلم تماما»². وهكذا، أصبح الشرق منذ أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر عبارة عن مكتبة أو أرشيف يعود إليه القارئ كلما أراد دراسة الشرق ومعرفته.

ويضرب لنا إدوارد سعيد مثلا على هذا التجسيد بالمكتبة التي وضعها بارثيميلي دريبليو بعنوان "بيبليوتاك أوريانتال"، وقدم لها المترجم المعروف أنطوان غولان Antoine Galland، الذي قام بترجمة كتاب ألف ليلة وليلة. وفي نظرنا نحن هذه الترجمة ماهي في الأخير إلا سعي من قبل غولان إلى إثبات تلك الصفات التي ارتبطت بالشرقي (شهواني، لا عقلاني، شاذ، بليد...)، نظرا لما تحويه تلك القصص من أمور غير أخلاقية تخرج عما أتى به الدين الإسلامي الحنيف. فالذي يفعله المستشرق هو السعي لتأكيد صورة الشرقي في ذهن الغربي ظنا منه أنه يفعل هذا، على حد تعبير إدوارد سعيد، من أجل نفسه، ومن أجل ثقافته، بل وفي بعض الأحيان من أجل المستشرق أيضا. وهذا ما تجلى في خطاب بلفور أثناء ممارسة الحكم الاستعماري على بلاد الشرق بقوله «لسنا في مصر من أجل المصريين فقط، وإن كنا هناك من أجلهم، فنحن هناك أيضا من أجل أوروبا كلها»³.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ، تر: محمد عناني، ص50.

2- المرجع نفسه، ص 118.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ، تر: محمد عناني، ص87.

وهو عينه ما فعله دريبليو؛ فقد كان «ينحصر في تمثيل الشرق تمثيلاً أشد اكتمالاً ووضوحاً، والمادة التي كانت مجموعة فضفاضة من الحقائق المكتسبة بصورة عشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور الشعرية في الكتاب المقدس، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وما إلى ذلك بسبيل، قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقية عقلانية مرتبة من الألف إلى الباء».¹

بعدها، يذهب بنا إدوارد سعيد، وذلك إثباتاً أن مقولة الاستشراق كبنية هي صورة منتظمة بدأت منذ العصر اليوناني مع إلياذة هوميروس وعابدات باخوس ليوربيدس، والتي كان الشرق والشرقي عموماً في ثناياها عبارة عن مقولات يتم مناقشتها داخل عالم نصي؛ أصبحت مع عصر النهضة -الذي اعتبره إدوارد عصر زحف الغرب نحو الشرق- مقولات تتجسد على أرض الواقع، وذلك من خلال مجموعة من المشاريع أبرزها مشروع نابليون للاستيلاء على مصر، فقد كانت «استعداداته التحضيرية -أي نابليون- تتسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى، ومع ذلك، فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تدريس مخطوط بعناية أو قل إنها كانت قائمة على نصوص معينة...، فنابليون كان يعتبر مصر مشروعاً اكتسب طابع الحقيقة الواقعة في ذهنه، ثم في استعداداته لفتحها فيما بعد من خلال خبرات تنتمي إلى مجال الأفكار والأساطير المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي».²

وفي الفصل الثاني من الكتاب، بدأ إدوارد سعيد بالحديث عما أسماه بالاستشراق الحديث والذي تميز عن الاستشراق في ثوبه السابق ببروز مجموعة من العناصر (التوسع، المجابهة التاريخية، التلبس المتعاطف، التتميط)، ساهمت في تحول الاستشراق وتحريره من

1- إدوارد سعيد: الاستشراق -المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، 132.

2- المرجع نفسه، ص 152.

سلطة التقصي الديني وتسليمه إلى مستشرقين حوّلوه إلى فرع من فروع المعرفة مرتبط بالمعتقدات الدينية العلمانية. فقد تحوّل المستشرق إلى كاهن يرى الشرق مذهبه الديني، ويعتبر طلابه وتلاميذه رعايا لكنيستته. ومن بين هؤلاء المستشرقين سلفستر دو ساسي وارنست رينان، فقد شغل الأول منصب المستشرق في وزارة الخارجية الفرنسية، وأسندت له مهمة تدريس اللغة العربية في الكوليج دي فرانس.

وارتبط اسم دو ساسي بالاستشراق الجديد كونه يعتبر أول مستشرق «وضع فعليا أمام العاملين بهذه المهنة مجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهبا تعليميا عمليا، وتقاليد بحثية، كما أنشأ رابطة مهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة».¹ أما ارنست رينان، فقد ارتبطت جهوده بما يلائم فقه اللغة. وهو باختصار على حد تعبير الكاتب «يمثل نمطا من أنماط العمل الثقافي والفكري، أو أسلوبا لإصدار الأقوال الاستشراقية في إطار ما قد يطلق عليه ميشال فوكو، أرشيف عصره».²

وهنا تكمن أهمية المستشرقين، كما يرى إدوارد سعيد، فقد استطاعوا أن يرسموا «للإنسانية في أذهانهم صورا جماعية ضخمة أو تعميمات مجردة»³ شكلت أرشيفا أو سجلا معرفيا (وهذا المفهوم هو مفهوم مهم جدا في رؤية إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي) لم يسلم منه حتى كارل ماركس، الذي كان في تحليلاته الاقتصادية يميل كما يرى إدوارد سعيد إلى "الشرق الجماعي" بدل الإشارة إلى هويات إنسانية وجودية؛⁴ أي أن معرفته بالشرق مستمدة من تلك الكيانات/الصور المصطنعة التي أصبحت تمثل الركيزة المعرفية لكل من يريد الحديث عن الشرق في الثقافة الغربية، سواء كان ذلك بطريقة واعية أو غير واعية. فهذه

1- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 213.

2- المرجع نفسه، ص 222.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 254.

4- المرجع نفسه، ص 255.

الصور التمثيلية أصبحت بمثابة الرقيب الذي لا يمكن أن يتملص منه كل من يرغب في دراسة علاقة الشرق بالغرب.

ولهذا، أدرج إدوارد سعيد كارل ماركس ضمن المستشرقين الذين كان لهم دور في صنع التفاوت بين الشرق والغرب. وتتجلى هذه الأقوال عندما بدأ ماركس بوضع تحليلات حول الحكم الاستعماري البريطاني على الهند، فقد «كان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأن بريطانيا حتى في تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية».¹

ومن بين هذه المقولات التي يستشهد بها إدوارد سعيد لتدعيم كلامه، وسنضطر هنا لنقل هذه المقولة، يقول كارل ماركس: «إن على إنجلترا أن تفي بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمر والثاني يعبدّ التوليد والإحياء، فالأول يعني إبادة المجتمع الآسيوي، والثاني يعني إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا».² ويرى إدوارد سعيد هنا أن الأرشيف الاستشراقي الموجود في ذهن كارل ماركس (إبستيمولوجيا الاستشراق) طغى عن المواقف الإنسانية التي تثير تعاطف ماركس «...فالذهن المفرد (وهو في هذه الحالة ذهن ماركس) قد استطاع العثور على طابع فردي في آسيا. لكن الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذا الموقف حين يواجه الرقيب الأشد جبروتا والمتمثل في المفردات التي يجد نفسه مرغما على استعمالها...، فهم شرقيون ومن ثم لا بد أن يعاملوا بطرائق أخرى غير الطرائق التي استعملتها لتوك...، وهكذا، فإن دفقة العاطفة تختفي حين تصطدم بالتعريفات التي لا تتزعزع

1- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق - ، تر : محمد عناني، ص252.

2- المرجع نفسه، ص 254.

والتي بناها العلم الاستشراقي التي تدعمه الآداب الخاصة بالشرق (مثل الديوان الذي كتبه غوته)¹.

وهذه الرؤية أثارت العديد من الردود خصوصا عند المثقفين العرب، على رأسهم صادق جلال العظم ومهدي عامل ونديم البيطار وغيرهم... وقبل مناقشة هذه الآراء، سنناقش أولا الدور الذي لعبته الترجمة في التعريف بإدوارد سعيد في الثقافة العربية.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، مرجع سابق، ص 255.

المبحث الأول: الترجمة بين الخيانة والتشويه: إدوارد سعيد والمترجمون العرب

حظي كتاب "الاستشراق" بأول ترجمة عربية على يد الناقد السوري كمال أبو ديب. وقد أثارت هذه الترجمة الكثير من التحفظات، وذلك لكونها، كما يقول الناقد، خلخت المحتوى الفكري/الروحي للنسخة الأصلية، خاصة أن كُتِّبَ كأمثال إدوارد سعيد يمتازون بأسلوب خاص. هذا الأسلوب، كما بين محمد عناني في الترجمة الثانية لكتاب "الاستشراق"، شكل صعوبة للقارئ حتى في البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية.

لعبت الترجمة دورا كبيرا في تعريف إدوارد سعيد داخل الثقافة العربية؛ فهي تعتبر وسيطا معرفيا، تنتقل من خلاله الثقافات الأخرى عبر وسائط مصطلحية توفر لنا نصوصا، لها دور فعال في عملية التلاحق الثقافي. وهذه العملية مع قِدَمها وأهميتها على مستوى صياغة المصطلحات الدخيلة/الوافدة، تبقى من بين أخطر الوسائل التي تساهم في تشويه النص الأصلي، خاصة عملية نقل تلك المصطلحات الحداثية.

فقد وجد الناقد العرب المعاصرون صعوبة كبيرة في ترجمة المصطلحات الدخيلة على الثقافة العربية في مستوياتها المختلفة اللسانية منها والنقدية والسيميائية... كون هذه المصطلحات ترتبط أولا بخلفيات فلسفية ومعرفية وفيه لمحاضنها الغربية، وثانيا «أن المترجمين حين يترجمون مثل هذه المصطلحات كثيرا ما يتساهلون في الأمر فيتسرعون في تدبير المصطلح العربي فيخرج مرقعا»¹. فلا يكفي أن يكون الناقد المترجم عالما باللغة المنقول إليها والمنقول منها فقط، بل يجب أن يكون «له كفاءة تُرجمية تقدره على وضع

1- عبد الملك مرتاض: مائة قضية... وقضية، مقالات ودراسات تعالج قضايا فكرية ونقدية متنوعة، دار هومة، الجزائر، دت، ص 364.

المصطلح المواجه في لغة المنطلق، كونه قارئاً ترجمياً...، كما أنه قارئ مصطلحي لتوسله بالترجمة لنقل المصطلح من لغة المنطلق إلى لغة الهدف».¹

فالمترجم يجب أن يتسلح بأدوات تمكنه من نقل المصطلح بطريقة سليمة خالية من الغموض؛ متسمة بالوضوح. أما إذا كان المترجم مجرداً من المستلزمات والأدوات الكافية في الترجمة، وخاصة في نقل المصطلحات والمفاهيم، تصبح هذه الوسيلة التي هي الترجمة من «أضعف الوسائل الاصطلاحية لأنها تحبس اللفظة في جمود عديم الفائدة».²

ونتيجة لعدم مراعاة مثل هذه الشروط، وقع كمال أبودييب، كما يرى هادي العلوي في مقاله "الاستشراق عارياً"، في هرطقات لغوية، نتج عنها استغناء المترجم عن المصطلحات المعربة التي دخلت ميدان التداول في الثقافة العربية آن ذاك، وأصبحت تُصنف ضمن التداولية العربية؛ فاستبدال مصطلحات مثل أرثوذكسي بسني، واستشراق سني بدل أرثوذكسي، توهي «للقارئ أن هناك استشراقاً خاصاً بأهل السنة. ولو أننا أردنا أن نقول على هذا القياس: طائفة الروم السنة فسوف نسبب سوء فهم عظيم، قد يترتب عليه تراشق مدفعي. وهذه ورطة يتحاشاها حتى سدنة الجامع».³

كما وظف المترجم مصطلحات أخرى ضبابية لا ترتبط في معناها بما يقابلها في اللغة الأصلية المنقول منها، مثل كلمة متروبول التي تعني المركز الحواصري أو المتروبوليتاني، وقد ترجمها كمال أبودييب الوطن الأم، ومصطلح فقه لغوي بدل فيلولوجي،

1- بلعابد عبد الحق: قصد رفع قلق المصطلح النقدي، علامات في النقد، م1، ع15، ديسمبر، جدة، 2005، ص 184-185.

2- خليل عودة: المصطلح النقدي في الدراسات العربية المعاصرة بين الأصالة والتجديد، مجلة جامعة الخليل للبحوث، م1، ع2، 2003، ص 48.

3- هادي العلوي: الاستشراق عارياً، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب الفلسطينيين، ع15، 1985، ص 192.

وكذلك مكاتبية بدل بيروقراطية، وشعيرة بدل كليشة... وغيرها من المصطلحات التي وظفها كمال أبوديب والتي لا تتطابق مع نظيراتها في الثقافة الغربية.

بالإضافة إلى هذا، ارتكب كمال أبوديب أخطاء على مستوى التركيب والنحت مثل رأس مال بدل رأسمالية...، كما جمع المترجم أنساباً على صيغة الجمع المذكر السالم هي مجموعة في أصلها من بينها الإغريقيون بدل الإغريق، الهندوسيون بدل الهندوس...، ومع هذه الأخطاء اللغوية التي ارتكبها المترجم، تبقى هذه المحاولة محاولة جريئة من قبل كمال أبوديب فتحت على العالم العربي تجربة مثقف، قدم للثقافة العالمية وعياً جديداً بمدى المهمة التي يجب أن يتسلح بها كل مثقف من أجل ثقافة إنسانية تضع الإنسان كأعلى قيمة في الوجود.

وعلى الرغم من الملاحظات التي أبدتها النقاد والقراء العرب لهذه الترجمة التي وُصفت بأنها عصية على الفهم، إلا أننا يجب أن نُقرّ بملاحظة تعود بالدرجة الأولى إلى حال الثقافة العربية في تلك الفترة، التي كانت تعج بالدراسات البنيوية، والتي يعتبر كمال أبوديب رائدها، وأول من مارسها على النصوص الأدبية (الشعر الجاهلي).

ومما هو معروف، أن تلك التحليلات البنيوية كانت تتسم بالغموض وصعوبة الفهم على متلقي عربي اعتاد أن يقرأ مجموعة من التحليلات مرتبطة بالمناهج السياقية (الاجتماعي، النفسي، التاريخي...). ولهذا كانت ترجمة كمال أبوديب موضع نقاش لا لسبب سوى لانتمائه إلى توجه حبس اللغة داخل آليات حدائية غامضة. أي أن العبء يعود بالدرجة الأولى إلى طبيعة الدراسات البنيوية التي انتشرت انتشار الوباء في تلك الفترة.

فقد حاول كمال أبوديب إخراج الثقافة العربية من جمود المناهج السياقية التي أثبتت فشلها في عملية قراءة النصوص، كونها كانت تركز في قراءتها على جانب محدد من

جوانب تشكلات النص المعرفية. ومن هنا اعتبرت محاولة كمال أبوديب من قبل النقاد براديجم معرفيا يسعى لتأسيس حداثة عربية جذورها مستمدة من نسختها الغربية. فهي نموذج مغاير لتلك المحاولات التي أرادت تأسيس مشروع حدائي جذوره المعرفية مستمدة من التراث العربي كمشروع الجابري، وجورج طرابيشي، وما نشهده الآن من تلك الدراسات الفكرية التي يقدمها طه عبد الرحمن في هذا الميدان بُغية تأسيس حداثة عربية/إسلامية.

كما يعتبر أيضا -أي المشروع الحدائي لكمال أبوديب- استمرارية لما طرحه أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول" حول تأسيس حداثة عربية تستمد روافدها الأساسية من المشروع الحدائي الغربي. هذا الانفتاح هو الذي جعل القصائد الشعرية التي يكتبها أدونيس غامضة وصعبة الفهم. فهو يعتبر -أي أدونيس- أن العقل العربي لحظة تأسيسه لحداثة خاصة به، استند على براديجم معرفي مستمد من العقل القديم الأصولي كمصدر للمعرفة الحقيقية/النهائية «ويعني ذلك أن المستقبل متضمن فيه: أي لا يجوز لمن يصدر عن هذه الثقافة أن يتصور إمكان نشوء حقائق أو معارف تتخطى ذلك القديم».¹

ولم يقف المشروع الحدائي لأدونيس وكمال أبوديب عند هذه النقطة؛ أي رفض كل ما يمت بصلة للتراث والتمرد عليه «بل اشتمل حتى اللغة، كون الحداثة تفجير للغة الحاضرة، والبحث عن لغة المستقبل المجهول، أو كما أسماها أدونيس، اللغة الآلية، لغة الغموض. واللغة المورثة بالنسبة لأبي ديب لغة مثقلة بالخطاب السلطوي الماضوي؛ الديني، والسياسي، والفني... وحتى تتخلص من هذه السلطة عليها أن تبحث عن لغة بكر لم تولد بعد».²

1- أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985، ص 82-83.

2- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، حوارية في الأصول المعرفية، ص 201.

وحسب اعتقادنا، فهذه الطريقة هي المنهجية التي انتهجها كمال أبو ديب أثناء القيام بعملية الترجمة اللغوية لكتاب "الاستشراق-المعرفة، السلطة، الإنشاء"- لإدوارد سعيد؛ فبعد أن يُقرّ كمال أبو ديب في مقدمته للترجمة العربية بصعوبة أسلوب التحليل الذي يتبعه إدوارد سعيد في قراءته للخطاب الاستشراقي، يعود باللائمة على عجز اللغة العربية في وضعها الحالي عن مواكبة التصورات الفكرية للفكر والحضارة المعاصرة «وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال: أن تطور اللغة مشروط بتطور الحضارة. لكن ما قد يقال بأقل بديهية هو عكس هذه المقولة، والقول إن تطور الحضارة مشروط أولاً بتطور اللغة، بثورة لغوية، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية-الحضارية».¹

هذا التفجير اللغوي لا يمكن أن تكتمل في تصور المترجم آلياته الإبلاغية، إلا عن طريق القيام بتوسيع اللغة «وتوسيع اللغة ليس شرطاً يخيف؛ بل إنه شرط أساسي لتطور اللغة في مراحل الصدام الحضاري».² لأن عملية انتقال المفاهيم من البيئة الغربية إلى البيئة العربية تتم في جو معقد تغيب فيه الصرامة من قبل الباحثين في هذا المجال، ويُعتمد غالباً على المعيار التداولي. ولا شك أن هذه العملية في نظر كمال أبو ديب تشكل عائقاً كبيراً في قضية التفجير اللغوي التي تحدث عنها.

ولكن مع ذلك تبقى هذه الإشكالية عقبة يمكن للنقد العربي أن يتجاوزها في نظر المترجم مهما كانت صعوبتها. وتبقى القضية الأساسية في نظر كمال أبو ديب هي مشكل قدرة اللغة على استيعاب النص الأصلي، بحيث لا يمكن أن نفرّق بين ما هو مُترجم، وما كُتب في النص بلغته الأصلية أثناء عملية الهجرة، والتي تشكّل فيها جنينا قبل أن يصبح مشروعاً منتقلاً بين مختلف الثقافات. وهو ما حصل مع كتاب "الاستشراق"، كونه خرج من

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مكتبة ديوان العرب، دط، دت، ص 13-14.

2- المرجع نفسه، ص 14.

الإطار الأساسي الذي وُضع له كجنين (مناقشة قضية خلق الاستشراق)، إلى مشروع تلاقفته مختلف الثقافات. وقد اعترف الكاتب بأن نصه، بعد تلك الترجمات والقراءات المتعددة، أصبح عملاً جماعياً يتجاوز المؤلف.

وباعتبار أن كتاب "الاستشراق" هو من أبرز النصوص التي انتهجت سمة التمرد خصوصية تميز النصوص الحداثية، فإن عملية ترجمته تخضع لذلك السؤال المحير الذي طرحه كمال أبوديبي في خضم ترجمته لكتاب "الاستشراق" «هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة بلفظة، لها خصائصها، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل؟ ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجمة؟»¹.

إن هذه الصعوبة تشكل عائقاً كبيراً للمترجم تجعله أمام مهمة تقتضي إجراءاتها اللغوية الوقوف عند المصطلح الوافد، وتحديد بنيته المرفولوجية التي تتغير وفقاً لمقتضيات اللغة المهاجرة إليها. وهو أمر بالغ الصعوبة، لأنه يضع المترجم أمام خيارات لغوية خصوصاً مع اللغة العربية التي تُعرف بجانبها الاشتقائي عكس شقيقاتها من اللغات الهندوأوروبية. مثال هذه الحالة كلمة Irony التي يمكن أن تترجم للغة العربية إلى كلمة سخرية. ولكن هذه الصيغة اللغوية في نظر المترجم لا يمكن أن تعطي المعنى الدقيق للكلمة في لغتها الأصلية. ومن هنا اقترح إضافة مفرد "مفارقة" كي يتحدد المعنى الدقيق لكلمة Irony، واستعملها بصيغة ملأمة أكثر في نظره، حيث وظف في ترجمته مصطلح "المفارقة الفكاهة" بدل المفارقة السخرية.

إن النقطة التي يريد أن يصل إليها المترجم، هي أن ترجمة مثل هذا النوع من النصوص الذي تختلط فيه التجربة الذاتية، كمصدر أساسي تتبع منه عملية تكوين الخبرة

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبوديبي، ص 17.

المعرفية، تتطلب منه بوصفه ناقدًا ترجميًا، أن يمثل هذا التكوين المعرفي المرتبط بالكاتب أولاً، وبالنص ثانياً، لا عن طريق نقل معنى النص، أو إنشاء خطاب مواز للنص في لغته الأصلية، لأن في هذا خيانة للعقل الفردي؛ وهو في هذه الحالة عقل إدوارد سعيد «إن مهمة المترجم، هي، أو ينبغي أن تكون، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص والعقل الفردي) في اللغة التي ينقل إليها. أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة إدوارد سعيد، لكن الإنشاء الناتج سيكون إنشائي، لا إنشأوه، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية. أي أن نصي سيكون نصاً آخر وذلك ليس نقلاً أو ترجمة»¹.

فذاً المترجم يجب أن تكون بعيدة عن النص، وتنتظر إليه، كما يرى كمال أبوديب، من زاوية ترتبط بالدرجة الأولى بطبيعة اللغة المنقول إليها؛ أي داخل اللغة أو بنيتها اللغوية. كما تتحدد بالدرجة الثانية بتلك المحاولات التي يضيفها المترجم من خارج اللغة، وتساهم في تفجير المصطلح الذي يشكل خلخلة في الاستعمال السائد داخل اللغة. وهذا التفجير من شأنه أن يوسع اللغة ويجعلها قادرة على استيعاب ذلك الغريب، ودمجه بوصفة جزء من المخزون الاصطلاحي لثقافة تلك الأمة. وكمثال على هذا استخدام مصطلحات مثل: الديمقراطية، الكوسموبوليتية...، التي اختار لها كمال أبوديب مقابلاً مصطلحياً وهو المكاتبية، العوالمية...، داخل الثقافة العربية وجسدها، بوصفها طارئاً جديداً على اللغة، وجب دمجها كعملية تدخل في إطار توسيع اللغة لمجاراة الحضارات الأخرى.

ومع ذلك، ومع كل الكلام الذي قيل كتبرير لنص الترجمة الذي قدمه كمال أبوديب للثقافة العربية، لا يمكن أن نُبرئ المترجم من تلك الأخطاء اللغوية التي وقع فيها. فقد خصصت نادية الخليل رسالة ماجستير تحت عنوان **"Abu-Dib's Translation of**

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبوديب، ص 20.

"Orientalism" ترجمة كمال أبوديب لكتاب الاستشراق -دراسة نقدية- أدرجت فيها الأخطاء الإملائية واللغوية والنحوية التي أدت إلى ركاكة التركيب في النص المترجم «تهدف هذه الدراسة إلى تحديد المشكلات البارزة في الترجمة العربية المذكورة لكتاب الاستشراق في المستويات الكتابية والمعجمية والنحوية والدلالية والبراغماتية، وكذلك إلى تقديم الحلول المناسبة لتلك المشكلات حيثما كان ذلك ممكناً».¹

وتأخذ الباحثة على هذه الترجمة عدم دقتها، بالإضافة إلى تغاضي الباحث عن أخطائه، ومواصلته نشر هذه الترجمة في الطبقات التي تلت الترجمة الأولى دون أي أدنى محاولة منه لإعادة النظر في ترجمته التي اعتبرتها حرفية مدعومة بالقناعة البنيوية التي تميز الدراسات الأدبية لهذا الناقد. هذه الحالة من المتوقع أن تؤثر سلباً على الأبعاد اللغوية للغة المنقول إليها. وهو ما جعل الباحثة تتبع منهجية تقوم آلياتها على الدراسة الصوتية للغة العربية في النص المترجم، وتركز في الفصل الثاني على اللاحقة .i.e. كما تسعى في الفصل الثالث إلى الإحاطة بالتراكيب النحوية لكل من اللغة العربية ونظيرتها الإنجليزية. كما تعالج في الفصل الرابع البعد الدلالي. وتختتم حديثها في الفصل الخامس حول ما أطلقت عليه الاختلاف العملي الذي تحدد من خلاله الأسماء الصحيحة وتتسببها لمصدرها الصحيح.²

وفي سنة 1995، أطل علينا إدوارد سعيد بطبعة جديدة لكتاب "الاستشراق" تتضمن ملحقاً تحدث فيه الكاتب عن مختلف الردود التي واجهت كتاب "الاستشراق". هذه الالتفاتة التي أدرجها إدوارد سعيد بعد تلك الشهرة التي وصل إليها كتاب "الاستشراق" بمختلف

1-Abu-Dib's Translation of Orientalism: A Critical Study. Prepared by Nadia Khalil Hamad An-Najah National University, Faculty of Graduate Studies, 2006, p02.

2- ibid, pp15-16.

صوره، تُصنّف ضمن مجال "نقد النقد"، الذي يسعى في حدود ما أنيط به، إلى المعارضة، وتبيين أخطاء النقد الذي قيل في الكتاب، وليس الرد على المنتقدين له.

وهي الطريقة التي من خلالها فسّر إدوارد سعيد اعتبار العرب كتابه دفاعا عن الإسلام، وتأييدا للأصولية الإسلامية، خاصة أن صدور الطبعة الأولى لكتاب الاستشراق تزامن مع ثورة الخميني في إيران 1978م، واعتبره الغرب -وذلك بمجرد الانتماء العربي لإدوارد سعيد- هجوما لاذعا ضدهم. فالوقوف على المرجعيات التي انطلق منها الفريقان في عملية قراءة كتاب "الاستشراق" وفهمه، مهمة جدا، وذلك من أجل الإحاطة بالهدف الذي رُسم له هذا الكتاب وهو «معارضة صريحة لمذهب الجوهريّة، أي نسبة خصائص جوهريّة لأية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه الجذري في جميع التسميات الفئويّة القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصا شديدا على عدم الدفاع أو حتى مناقشة الشرق والإسلام».¹

أردنا أن نُذكّر بهذا النقاش حتى نستهل به صدور الطبعة الجديدة، التي أراد أستاذ الأدب الإنجليزي محمد عناني -الناقد والمترجم المعروف داخل أسوار النقد العربي وخارجه- أن ينقلها للثقافة العربية. ويعتبر -أي محمد عناني- هذا التذييل الذي أضافه إدوارد سعيد هو المبرر الذي جعله يقدم على إعادة ترجمة جديدة لهذا الكتاب، نظرا لما يحتويه هذا التعقيب من أهمية كبرى في مناقشة القضايا التي ترتبط بكتاب "الاستشراق"، ومناقشة مختلف الردود التي صاحبت هذا الكتاب في تلك الفترة من أجل إعادة النظر فيها.

أما المبرر الثاني الذي وضعه محمد عناني في مقدمته لهذا الكتاب، هو التطور الذي صاحب اللغة العربية منذ الترجمة الأولى لهذا الكتاب؛ فانتشار مصطلحات جديدة داخل الثقافة العربية بفعل الاحتكاك الحضاري للغة العربية بنظيراتها في الثقافة الغربية، جعل مخزونها الاصطلاحي مليئا بثروة اصطلاحية تتجاوزها آليات (التعريب، النحت...)

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ص 503.

استطاعت أن تخلص الثقافة العربية من ذلك الغموض الذي ساد الترجمات في العقود السابقة بسبب عدم دقة واضطراب المصطلحات الوافدة أثناء عملية انتقالها من بيئتها الأصلية التي نشأت فيها إلى تربة أخرى، غير تلك التربة التي ترعرعت فيها.

فلغة العصر أصبحت تتطلب تقنيات أخرى مغايرة لتلك التقنيات التي اقترحها كمال أبوديب كالتفجير اللغوي. فبالإضافة إلى التقنيات السابقة كالتعريب والإحياء، أضاف محمد عناني في هذه الترجمة ما أطلق عليه مصطلح "التفسير"، ويعني عنده «تحويل الفكرة إلى لغة العصر. وهو يقترب اقترابا كبيرا، إذن، من مفهوم الشرح الذي يقدمه بازل ويلبي، وإن كان يختلف عنه في أننا نطلق على الترجمة لفظة التفسير أو الاجتهاد *interprétation* بمعنى تقديم المعنى بالصورة التي يفهمها أبناء العصر».¹

فالقضية إذن في ذهن عناني هي قضية فهم بالدرجة الأولى، وقضية أسلوب ينبغي أن يحتاط منه المترجم أثناء نقله إلى لغات أخرى بالدرجة الثانية؛ كون الأسلوب الذي يتبعه هذا الكاتب يندرج تحت ما يطلق عليه الآن بالدراسات الثقافية التي تمتاز بعبورها المنهجي لمختلف الحقول المعرفية (التحاقيات). وهو ما يشكل صعوبة حتى على القارئ باللغة الإنجليزية.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحا: هل استطاع محمد عناني أن يخلص هذا الكتاب من تلك التشويشات التي تعرض لها في الترجمة السابقة للناقد السوري كمال أبوديب؟ وإذا نجح في ذلك، ما الداعي لصدور ترجمة جديدة لهذا الكتاب والتي قام بها نذير جزماتي سنة 2016 الصادرة عن "دار نينوى للنشر والدراسات" بدمشق؟ هل مبرر إضافة تعقيبات جديدة لهذا الكتاب كالتالي قام بها نذير جزماتي في هذه الترجمة، وهي إضافة المقدمة الجديدة التي كتبها إدوارد سعيد سنة 2003م، والتي تغافل عنها محمد عناني قبل ذلك بسنوات في ترجمته

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق، ص 14.

سنة 2006م، هي السبب في وضع ترجمة جديدة لهذا الكتاب؟ ما الجديد الذي حملته هذه المقدمة الجديدة لـ: "الاستشراق"؟ هل هذا النوع من الترجمات هو الطريقة الجديدة التي تجعلنا نحكم على مقبولية الترجمة وتماشيتها مع لغة العصر كما يقول عناني؟ أم إن صيت كتاب "الاستشراق" وشهرته تجعل من دور النشر والمترجمين يستغلون هذا الكتاب كسلعة تجارية تدرّ أرباحاً مادية معتبرة، وهو ما نلاحظه في الآونة الأخير؛ حيث تشيياً chosification الكتاب وأصبح مصدر رزق لكثير من الكتاب ودور النشر؟ هل القارئ العربي بحاجة إلى أن يقرأ ترجمة جديدة لهذا الكتاب، لا لسبب سوى لوجود مقدمة جديدة أراد إدوارد سعيد أن يضيفها لإنجازه الذي فتح أبواباً عديدة في مجال الدراسات الثقافية...؟

لا يمكن أن نتهم المترجم نذير جزماتي بأن ترجمته لكتاب "الاستشراق" تدخلت تحت أغراض مادية بحتة، أو شهرة إعلامية، فقد انتقد الكثير من النقاد الترجمة التي قدمها محمد عناني؛ على الرغم من المقبولية الكبيرة التي لاقتها من قبل النقاد في الثقافة العربية، ومن بين هؤلاء تلك الملحوظات التي أدرجها حمزة المزيني - أستاذ جامعة الملك سعود - في جريدة الرياض السعودية سنة 2016م، فيما يتعلق بترجمتي كمال أبودييب ومحمد عناني، حيث علّق أستاذ اللسانيات على تلك الهفوات التي وقع فيها كلا المترجمين أثناء قيامهما بهذا العمل الشاق، ويأخذ عليهما عدم حرصهما على تزويد الترجمة العربية بالهوامش الضرورية التي تسمح للقارئ العربي بفهم أيسر وأوضح لكتاب "الاستشراق". كما يأخذ على محمد عناني حذفه لبعض المقاطع التي وردت في النسخة الأصلية لكتاب "الاستشراق"، وذلك عندما تحدث دانتى عن النبي عليه الصلاة والسلام، وأضاف عبارة عليه الصلاة والسلام، وعليه السلام للنبي عيسى، وفضّل حمزة المزيني لو أن المترجم وضع تهميشاً لهذا نرّه فيه النبي عليه الصلاة والسلام من تلك المواصفات التي ألصقتها دانتى بشخصيته.

هذا الحذف والزيادة، في رأي حمزة المزيني، هو تشويه للترجمة وخيانة للنسخة الأصلية، لأن القارئ العربي سيقع فيما حذر منه إدوارد سعيد؛ وهو أن كتابه دفاع عن الإسلام. بالإضافة إلى هذا أورد هذا اللغوي نموذجا صغيرا بيّن من خلاله ذلك القصور الذي تبع الترجمتين، فقد ترجم كمال أبوديب عبارة absolute solidarity بـ"التماسك المطلق". وهذه ترجمة قاموسية حرفية لا جرس لها في العربية. ويترجمها عناني بـ"التضامن" وهي ترجمة قاموسية حرفية كذلك لا وقع لها في العربية. أما إذا عدنا إلى مقال جليدن الذي أشار إليه إدوارد سعيد، فنجد أنه يورد الكلمة العربية التي يقصدها بهذا التعبير ويضعها بين قوسين وهي "العصبية". ويترجم أبوديب عبارة free-floating hostility بـ"عدوانية طليقة دون قيد". ويترجمها عناني بـ"العدوانية الطليقة". والترجمتان ليستا دقيقتين لهذا المصطلح الذي يدل على مرض نفسي عصبي معروف. ويمكن ترجمته بـ"العداء المُنفّلت".¹

والملاحظ في الترجمات الثلاث، أن مترجميها ينطلقون مباشرة في ترجمة كتاب إدوارد سعيد دون الرجوع إلى الترجمات السابقة، بل يحاولون دائما الرجوع إلى من هم أقرب في فكرهم لإدوارد سعيد، ومن عاصر إدوارد سعيد سواء داخل المؤسسة الأكاديمية بجامعة كولومبيا التي كان يُدرّس فيها، أو من يعرف إدوارد سعيد عن قرب. وهي الملاحظة التي أدرجها محمد عناني قائلا «وقد أمدتني الباحثة وفيّة حمدة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك (يقصد هنا الدراسات التي خصصت لإدوارد سعيد)، عكفتُ عليها في الشهور الأخيرة أقرؤها وأحاول استيعابها قبل الترجمة وأثناءها وبعدها».²

1- ينظر: حمزة المزيني، ملحوظات على ترجمتي كمال أبوديب ومحمد عناني لكتاب الاستشراق 02، جريدة الرياض، السبت 07 ماي 2016، العدد 17484، ص 18.

2- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ص ص 10-11.

ولا يذكر محمد عناني اسم كمال أبوديب إلا مرة واحدة، بيّن من خلالها أنه لم يطلع على هذه الترجمة، لأنها كما يرى تخرج عن لغة العصر العلمية التي شهدت تطوراً كبيراً في ربع القرن الأخير. وبالتالي من حق القارئ العربي أن يقرأ ترجمة جديدة لهذا الكتاب الذي يناقش أكبر القضايا معاصرة وتجديداً، بلغة علمية غلّفتها التحولات السريعة التي شهدتها العالم في القرن الماضي.

وبما أن الطابع الذي أخذ على ترجمة كمال أبوديب هو الغموض وعدم الفهم، نلاحظ أن عناني، من خلال المذهب الذي اتبعه في ترجمته، كأنه يريد أن يقول نعم سأزيل ذاك الغموض وتلك الخيانة للنص الأصلي التي تسبب فيها كمال أبوديب، وذلك لارتكابه أخطاء لغوية فادحة جعلت ترجمته توصف بعدم الدقة حتى من قبل إدوارد سعيد في حد ذاته، فهو يقول «مذهبي في الترجمة إذن أقرب إلى التقريب منه إلى التغريب. فليس الهدف منه هو تقديم صورة مقلوبة للنص الأصلي...، لكن صورة صادقة للأفكار التي يوردها الكتاب وقد اكتسب أسلوباً عربياً؛ بمعنى أنها أصبحت تمثل ما يفهمه قارئ اليوم في هذا الكتاب معبراً عنه بكلمات عربية واضحة».¹

إذن، قارئ اليوم هو ليس قارئ الأمس، وقارئ الغد ليس قارئ اليوم. فلكل قارئ زمنه الخاص، حسب تعبير محمد عناني. فالماضي يمثل قراءه، والحاضر له قراءه الذين تُسبغ عليهم سمة التطور في مفاهيم اللغوية. وهو مبرر كافٍ كي يحصر محمد عناني ترجمة كمال أبوديب في زمانها الخاص، كون ألفاظها وأساليبها تعبّر عن معانٍ ترتبط بثقافة القارئ في تلك الفترة التي كانت فيها اللغة العربية، على حد قوله، لغة كلاسيكية، لا تلائم متطلبات الفكر في تلك الفترة. عكس العصر الحالي الذي تمازجت فيه الحضارات، خصوصاً بعد

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق، ص ص 16-17.

الاستعمار الذي أصبحت فيها أرضية المستعمر، على حد قول إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية"، نقطة شراكة بين الإنسانية قاطبة.

ومذهب "التقريب" الذي اقترحه محمد عناني في ترجمته الخاصة يتجاوز تلك المذاهب التي كانت تركز على النصوص الأدبية من رواية وشعر...، ويفتح على مختلف النصوص الثقافية التي توائم نص إدوارد سعيد. وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى كمال أبوديب، كون المنهجية البنيوية التي ميزت كتاباته ودراساته الأدبية تركز على سلطة اللغة، وتحجز النص في نسقية تنغلق على ذاتها، ولا تترك الفرصة إلا للغموض الذي يسيج أفكار النص.

ومن هنا، فمذهب "التقريب" هو آلية يجب أن يهتدي بها كل من أراد أن يترجم نصوصا عابرة للحقول، وتدخل تحت إطار الدراسات الثقافية، كتلك التي شهدناها مع هومي بابا Homi Bhabha، جياتري سبيفاك Gayatri Spivak...، ونشهدا الآن مع بينيتا باري Benita Parry، ديبيش شاكراباراتي...

ويمكن أن نضيف مبررا آخر لترجمة محمد عناني، بالإضافة إلى الغموض الذي ساد الترجمة السابقة لكمال أبوديب، وهو وفاء المترجم لما كلف به نفسه قبل ذلك بسنوات، من خلال الإصرار على نقل أسلوب إدوارد سعيد الثقافي إلى البيئة الثقافية العربية؛ فقد ترجم لنا محمد عناني كتاب "تغطية الإسلام-كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم"- سنة 1981م، مفتتحا إياه بتصدير أراد من خلاله أن يوضح الأسلوب العلمي لإدوارد سعيد، باعتباره من بين أبرز المفكرين الذين افتتحو مجال الدراسات الثقافية، وأسسوا لما يعرف بالنظرية الكولونيالية، وكان لهم باع كبير في تأسيس وعي مضاد جعل اسمه يتربع على قائمة الدراسات مابعد الكولونيالية. كما ساهم إسهاما كبيرا من خلال تلك المنهجية التي عالج بها الخطاب الاستشراقي في تنوير الخطاب النسوي بطرق جديدة،

لإخراج المرأة من نمطيتها التي اختزلها النظام البطريركي في براديغم معرفي عزز سلطته الذكورية.

ولا شك أن هذا الأسلوب الرصين الذي اتبعه إدوارد سعيد لا ينبع من فراغ، فهو، على حد قول عناني، وليد المدرسة الظاهرانية من خلال فكرة الوعي ومقصدية تجسيده. كما أنه نابع من فكر الفيلسوف الإيطالي جامبتيستا فيكو، الذي اعتبره إدوارد سعيد في كتابه "المتقف والسلطة" أحد أبطاله الذين رافقوه في مسيرته الفكرية. وقد شكل هذا الوعي المغاير/المتناقض الذي يميز فكر إدوارد سعيد، كما يرى عناني، مذهباً تكاملياً دينامياً يقوم في أساسه على فكرة النسب (الحتمية) filiation والانتساب (الاختيار) affiliation «فهو مذهب تكاملي دينامي؛ بمعنى أنه يربط بين الظواهر المختلفة في المجتمع (التي يكمل بعضها بعضاً) ويقبل مبدأ الحركة والتغيير (أي الدينامية) باعتباره المذهب الذي لا بد من وضعه أساساً لتحليل أي ظاهرة إنسانية، ومن بينها الفكر والأدب».¹

إن المبتغى الذي يريد أن يصل إليه محمد عناني منذ ترجمته لهذا الكتاب وهو "تغطية الإسلام"، مروراً بـ"المتقف والسلطة"، وصولاً عند "الاستشراق" - المفاهيم الغربية للشرق -، هو صياغة فكر إدوارد سعيد وأسلوبه في قالب يراعي فيه المتلقي العربي بالدرجة الأولى. فهو لا يعطي أهمية للشكل (اللغة) على حساب المعنى كما كان يفعل البنيويون، بل يسعى، في حدود ما كلف به نفسه، أن ينقل فكر إدوارد سعيد بأسلوب عربي حتى ليُخيل للقارئ العربي أن المتحدث هو إدوارد سعيد نفسه وليس محمد عناني. وبالتالي، فعملية تمثيل النص في ثقافة مغايرة لتلك التي نشأ فيها، تقتضي عدم اقتصار المترجم على أسلوب يغلب من خلاله الدال على المدلول. وهي الملاحظة التي أبداهها نائر ديب في مقدمته لكتاب

1- إدوارد سعيد: تغطية الإسلام؛ كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص16.

إدوارد سعيد "تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 01" فيما يتعلق بترجمة الناقد كمال أبوديب. حيث اعتبر ترجمة كمال أبوديب لكتاب الاستشراق على الرغم من أهميتها، ترجمة صعبة ولا تبعث بالارتياح. فالمنهجية التي اتبعها كمال أبوديب ألا وهي «تمثيل النص المترجم» في لغة قادرة على تجسيد خصائصه البنيوية الكلية، وليس رسالته الفكرية وحسب...¹ «تبدو لثائر ديب، الذي ترجم نصوصا مهمة في حقل الدراسات الثقافية، ككتاب "موقع الثقافة" لهومي بابا، و"فرويد وغير الأوروبيين" لإدوارد سعيد، وكذلك كتاب "الترجمة والإمبراطورية" -نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية- لدوغلاس روبنسون، غامضة وتحتاج إلى قارئ يجيد اللغة الإنجليزية إذا أراد قراءة هذه الترجمة. فبعد اطلاعه على النص بلغته الأصلية «بدا لي أن من المستحيل تمثيل النص المترجم كما هو بالضبط، دون أي تقديم أو تأخير، دون احتمال أن نترجم بلفظة واحدة لفظتين أو أكثر، ودون... ودون... الأمر الذي ينطبق في الحقيقة على ترجمة أبوديب ذاتها في كثير من المواضع...، فهو يولي اللغة أهمية تفوق أهمية أي شيء آخر، حتى لا يكاد التفجير اللغوي الذي يدعو إليه أن يكون شرطا ومنطلقا لكل تفجير».²

وهو راجع في هذا كما بيّنا سابقا، وكما قال ثائر ديب، إلى المصادر البنيوية الفرنسية التي استمد منها كمال أبوديب ثقافته اللغوية، تلك الثقافة التي كان النص فيها «يسوده اللعب على الألفاظ واللحن أو استخدام الكلمات في غير ما وضعت له، والمعاني المزدوجة، والاشتقاق الجريء، ومختلف ضروب الغموض والإبهام والالتباس. وحيث لا

1- إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 01، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 11.

يكون مصدر الصعوبة مقتصرًا على الأسلوب وحده، بل يتعداه إلى تلك الرغبة الجدية في تحدي الأفكار التي تحكم الطريقة التي نقرأ بها»¹.

والمنهجية الجديدة التي يقترحها تائر ديب في مقدمة كتاب إدوارد سعيد "تأملات حول المنفى"، وكذلك "موقع الثقافة" لهومي بابا، هي فتح فضاء جديد بلغة جاك دريدا، ذاك الفضاء الذي تستقيم فيه الترجمة بوصفها هجينًا يقيم على الحواف، ويعمل على إزاحة التعددية الثقافية، ويفرض نفسه بوصفه مفهومًا ثالثًا «كل ترجمة يجب أن تسعى إلى فرض غرابة النص المترجم على اللغة المترجم إليها، فيبتعد عن ذاك قليلاً لجره إلى هذه اللغة، وتبتعد عن هذا قليلاً لجرها إلى ذلك النص، هكذا حتى تنشأ لغة ثالثة»².

وهذه اللغة الثالثة تحيل في جوهرها على ما أطلق عليه دريدا بـ: "المدلول المتعالي". هذا المدلول الذي تستطيع من خلاله الترجمة أن تكون خالصة ونقية من كل تلك الشوائب التي ترتبط بالذات وترهق الموضوع. وكذلك يصبح الاختلاف سمتها التي من خلاله تصل إلى الخلاص والشفافية المطلقة؛ كونها تبحث عن الأصل المغيّب الذي تحاول الارتقاء والوصول إليه. وإذا فشلت في سعيها هذا يقترح دريدا هنا استبدال «مقولة الترجمة بمقولة التحويل transformation من حيث هو تحويل منظم للغة من طرف لغة أخرى، ولنص معين من طرف نص آخر»³.

وبين تمثيل النص لكمال أبوديب والتحويل الذي اقترحه جاك دريدا، تموقع تائر ديب على طريقة هومي بابا في حديثه عن الهجنة. وبين هذا وذاك، وُلد فضاء ثالث تستقيم فيه

1- إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 01، ص 12.

2- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: جهاد كاظم، نق: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 45.

3- جاك دريدا: مواقع؛ حوارات مع جاك دريدا، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص 24.

عملية الترجمة بوصفها نصا جديدا، أراد عبر هجرته اللغوية أن يتنفس في لغة مغايرة كفعالية -على حد قول دريدا سابقا- تُكسّر الغرابة (القلق المقيم، أو حالة من القلق الدائم) كفعل لامتناهٍ أثناء القيام بعملية الترجمة «من الممكن القول أنني اخترت بين التمثيل المخلص للنص الممثل والتحويل الذي لا ينقل أية مدلولات عذراء نقية، أن أقطن فضاء ثالثا يزيل ما بينهما من استقطاب أو ثنائية، في تلك المنطقة من عدم قابلية الترجمة التي تولّد منها إمكانية الترجمة».¹

إذن، بين تمثيلية كمال أبوديب (تمثيل النص المترجم)، وتغريب وتفسيرية محمد عناني، وتموقعية (الغرابة، الهجنة) نائر ديب بين النصوص، ننتج نصا ثالثا، وهذا النص الثالث لا يمكن أن تستوي عملية ترجمته إلا بالجهود الجماعية لا الفردية، التي طغت على المحاولات العربية في عملية نقل النصوص الوافدة من الثقافات الأخرى. فتوحيد الجهود هو السبيل الوحيد الذي نستطيع من خلاله إخراج المصطلح من ذلك الغموض الذي لبسه في كثير من النصوص؛ خاصة تلك النصوص التي تبني أصحابها التيار الحدائثي الغربي كموضة تميز نصوصهم الإبداعية والمترجمة على حد سواء. وهو ما بدا واضحا وجليا في نص "الاستشراق" الذي قدمه لنا كمال أبوديب. فالحفر في الجانب اللغوي (التفجير اللغوي) للمصطلح يمكن أن يؤتي ثماره في التوليد الاصطلاحي «وعندئذ يتبين كل ذي حس أدبي بأن حفريات البحث اللغوي في أرض المصطلح لا تقل ثمراتها التي يجنيها الناقد عن الثمرات التي يجود بها خطاب النقد على عالم اللغة».²

لكن على الرغم من ذلك، يبقى الحفر في الجانب الفلسفي والتكوين المعرفي للمصطلح ذا أهمية كبرى؛ فالحفر هنا يكون شبيها بالحفر الذي مارسه نقاد مابعد الحدائث

1- هومي بابا: موقع الثقافة، ص 35.

2- عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، دط، أكتوبر، 1994، ص 121.

في الميتافيزيقيا الغربية من أمثال جاك ديريديا J. Derrida وميشال فوكو M. Foucault وفريدريك نيتشه F. Nietzsche...، فقد سعى هؤلاء إلى تقويض تمركز الفكر الغربي حول اللوغوس -بوصفه مصدرا للحقيقة- من خلال الحفر في أصول الميتافيزيقيا (التقويض، الجينياالوجيا، الأركيولوجيا...) فهذه الحفريات «تبدأ دائما من موقع الهامش، أو ما يعتبر كذلك، لا لتعيده عبر التحليل إلى المركز، وإنما لتجعل منه موقعا ممكنا للكتابة وفضاء فعليا للنص...»¹.

وبالتالي، فبمجرد نقل المصطلح من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر دون إدراك لخصوصية وخلفية هذا الوافد، سيؤدي أولا إلى إفراغه من دلالاته التي اكتسبها في التربة التي احتضنته لفظا قبل أن تقذف به مشروعا، ويؤدي به ثانيا إلى إعطائه مفهوما مغايرا تماما لمفهومه في أرض النشأة /الميلاد. دون أن ننسى أيضا أن نقل المصطلح بعواقبه الفلسفية، دون مراعاة الثقافة التي ننقل إليها-وهو المبرر الذي جعل من عناني يعيد ترجمة كتاب "الاستشراق"-، قد يؤدي إلى الفوضى «إذ إن القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف بل تتعارض أحيانا مع القيم المعرفية التي طورها الفكر الغربي المختلف»². كل هذه الأمور والأسباب أدت في النهاية إلى خلق غموض في المصطلح النقدي الحداثي، مما أثر على الخطاب النقدي العربي المعاصر، فنتجت أزمة مصطلحية في مختلف أطواره المعرفية.

وقد اصطدم كتاب "الاستشراق" بمجموعة من الردود بعضها، كما قال إدوارد في تذييله للطبعة التي نشرت سنة 1995، كان متوقعا خاصة من برنارد لويس وغيره من المستشرقين، والبعض الآخر أساء الفهم خاصة أولئك المتحيزين للنظرية الماركسية وعلى رأسهم مهدي عامل وصادق جلال العظم. ومع ذلك ودائما، حسب رأي الكاتب، كان تلقي

1- مواقع؛ حوارات مع جاك دريديا، ص 06.

2- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، من النبوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، 232، أبريل 1998، ص 55.

كتاب "الاستشراق" معظمه إيجابيا خاصة في بلدان العالم الثالث، بل تجاوز ذلك إلى تأسيس نظرية كانت نتائجها ظهور ما يسمى بالنظرية ما بعد الكولونيالية، وما يطلق عليه الآن "دراسات التابع" التي دشنها الماركسي رانجيت جوها والناقدة النسوية جياتري سبيفاك.

كل هذا خلق في ذهننا الكثير من التساؤلات والإشكالات من بينها:

هل يمكن قراءة إدوارد سعيد خارج النسق الثقافي الأوروبي؟ وإذا حدث هذا كيف قرئ إدوارد سعيد في الثقافة العربية المعاصرة؟ وما هي مختلف الردود التي صاحبت كتاب "الاستشراق" في الفكر العربي خاصة من قبل المنتمين للنظرية الماركسية؟

المبحث الثاني: القراءات الإبتيمولوجية للفكر النقدي عند إدوارد سعيد

أولاً: إدوارد سعيد بين تأمل محمد شاهين ودفاع فخري صالح

إن إدوارد سعيد شخصية ثقافية يصعب التكهن بها. ولذلك اعتبره محمد شاهين في كتابه "إدوارد سعيد -رواية للأجيال-" مثقف كوني. وتجدر الإشارة إلى أن محمد شاهين يعتبر من أبرز النقاد الذين اهتموا بالإرث النقدي لفكر إدوارد سعيد. وعلى عكس الدراسات السابقة، انحصرت قراءات محمد شاهين لهذه الشخصية الفذة داخل إطار التأمل لا التأويل.

فهذه الظاهرة، على حد تعبيره، تستحق التأمل نظراً لتلك الإنجازات التي ارتبطت بها على الصعيدين الفردي/الذاتي، والجماعي/فلسطين «فلم تعد فلسطين مجرد قضية لاجئين شردوا من ديارهم، ولا هي فقط فلسطين بحدودها الجغرافية والتاريخية. لقد نجح إدوارد سعيد في وضع فلسطين على خارطة العالم كما يشهد الجميع».¹

وهذا البعد -أي فلسطين- هو بُعد مهم جداً في الأرضية الفكرية التي شكل منها إدوارد سعيد تفكيره. ويركز محمد شاهين في كتابه "إدوارد سعيد -رواية للأجيال-"، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، على الدور الفعال الذي لعبته فكرة فلسطين داخل كتابات إدوارد سعيد؛ كيف لا وهو صاحب المقولة الشهيرة "على كل فلسطيني أن يروي قصته". فقد قدم إدوارد «أكبر مساهمة في رواية فلسطين ورواها في سياقات لا حصر لها، وأدخلها في روايات المقموعين والمشردين والمظلومين في أمكنة مختلفة من العالم، وفي أزمنة تتحدى الزمن الذي حلت فيه النكبة عام 1948م»² واستغل جيداً تلك المفاهيم والمقولات التي اغترفها من شتى أنواع المعرفة، ومن تكوينه الغربي الذي ساهم في نضجه

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2005، ص 09.

2- المرجع نفسه، ص 19.

الفكري، بالإضافة إلى جرأته التي مكنته من اعتلاء المنبر، والحديث بلغة كونية ترفض الصمت الذي استحوذ على العالم، وعلى قضية أمته «فكما أن اللغة الصامتة ليست بالضرورة أداة للتعبير عن الحقيقة أو الوصول إليها، فإن الصمت لا يعني غياب الحقيقة أو تغييبها»¹.

وبين الجاني والمجني عليه، تعرّض إدوارد سعيد في مسيرته الفكرية إلى أشدّ المواقع راديكالية فيما يتعلق بانتمائيه وولائه لقضية بلده الأم. وكان محمد شاهين يراقب تلك الاتهامات التي أرادت أن تشوّه الرسالة الكونية التي حملها إدوارد سعيد على عاتقه، فصحّح سوء الترجمة التي وضعت مقالته "أسس التعايش"، المنشورة في صحيفة الحياة، داخل مضمار التراجع عن أهم قضية في حياته، وفسّر هذه القراءة المغلوطة بتجاهل محمد جابر الأنصاري المسؤول هذا الاعتراض، وتغافله عن التحديّات التي يدرجها إدوارد سعيد في كتاباته فيما يتعلق باللغة الإنجليزية، ككلمة degraded التي ترجمها بـ"منحط"، وسوء هذا الفهم «أثار حفيظة القارئ العربي الذي دخل غارودي فيه من خلال تقييمه لحادثة المحرقة. وهكذا أصبح إدوارد سعيد متهما بتراجعه عن القضية الكبرى ومهاجمته لصديق العرب غارودي، كل هذا بفضل ما نشره محمد جابر الأنصاري على دفعتين في صحيفة الحياة»².

هذه الادعاءات، خاصة من جانب بعض المثقفين العرب، يرى فيها محمد شاهين انتقاصاً من "إشراقية عربية فكرية" كان على الثقافة العربية أن تحثي حذوها وتتبع طريق مجدها، بدل أن تنساق وراء بنترها وتشويهها، مثلما فعل الأنصاري في مقالته "إدوارد سعيد: مراجعة أم تراجع؟" وذلك جريا وراء تقليد غربي تزعمه الصهيوني رايد فاينر بمقالته التي أثارّت زوبعة جديدة على حدّ تعبير محمد شاهين «فور إعلان إدوارد سعيد عام 1996 م

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 13.

2- المرجع نفسه، ص 28.

أنه يقوم بكتابة مذكراته. ولولا أن فاينر كان يخشى إدانة نفسه بنفسه لنشر ادعاءاته قبل ظهور كتاب سعيد بدلا من التوقيت الآخر الذي اختاره سيما وأن الادعاء كان جاهزا للنشر فور ظهور الكتاب».¹

ويقدم محمد شاهين قراءة مميزة لكتاب "الاستشراق"، متاولا أهم المحاور التي تطرق إليها إدوارد سعيد في عملية إثباته لتلك الصورة التمثيلية التي استطاع الغرب أن يصنعها بمهارة فائقة لغريمه التقليدي الشرق. تقوم هذه القراءة في ثناياها على محاولة إقامة علاقة بين عمل فكري هو كتاب "الاستشراق"، وعمل فني روائي للكاتب السوداني الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال".

وكما أحدث كتاب "الاستشراق" بلبلة ومنعظا كبيرا في الدراسات الأدبية التي تحولت معه إلى دراسات ثقافية (العبور Trans من النص إلى الثقافة)، فقد كانت "موسم الهجرة إلى الشمال" من أبرز الأعمال الفنية التي تحولت معها العلاقة بين الشرق والغرب، ورُسمت بطريقة مخالفة لتلك الروايات السابقة، التي اعتاد القارئ العربي أن يستكشف من خلالها تلك العلاقة الثنائية الموجودة بين الشرق والغرب والتي هي في أصلها وهمية - كما رأى إدوارد سعيد.

وطرحا للتصورات نفسها التي تضمّنها كتاب "الاستشراق" حول ماهية العلاقة بين الشرق والغرب، رسم لنا الطيب صالح، كما تقول سيزا قاسم في مقالها "موسم الهجرة إلى الشمال"، طرفا ثالثا للعلاقة الضدية التي ميّزت علاقة الشرق بالغرب، فإذا «كان نسق الثنائية الضدية يُنظم النص في أعمال مثل "قنديل أم هاشم" أو "عصفور من الشرق"، حيث تتضح الثنائية القائمة على المفاضلة بين الشرق الروحي والغرب المادي، فإننا نجد في

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 64.

"موسم الهجرة إلى الشمال" نسقا مُحورا للثنائية الضدية. وينشأ هذا التحوير من إدخال عنصر ثالث في النسق، ينشأ من طبيعة العلاقة نفسها¹.

إنه "الوهم" الذي جعل من "عطيل" و"مصطفى سعيد" بتعبير الراوي "أكذوبة" اخترعها التاريخ، وحوّلها إلى واقع لعبت فيه مخيلة الطرفين (الشرق، الغرب) دورا حاسما في صنع ما أطلق عليه بينيديكت أندرسون Benedict Anderson "مجتمعات متخيلة"؛ إذ يرى أندرسون أن «الأمم الحديثة قد تشكلت لا من الأواصر القديمة، أو اصر الدم أو اللغة أو الثقافة، وإنما من أساليب جديدة، ترجع إلى القرن التاسع عشر، لتخيل الجماعة الجغرافية كجماعة مفردة (الكربول)»².

لقد شكل العملاق انتقالا خرجت من خلاله الدراسات من مجال الخطابة إلى الخطاب بمفهوم ميشال فوكو، على حد تعبير محمد شاهين. هذا التحول هو الذي مكّن "الاستشراق" ورواية "موسم الهجرة إلى الشمال" من تأسيس خطاب مضاد، خرج من خلاله موضوع الاستشراق، والرؤية إلى الشرق والغرب، من تلك القوقعة التي كان محصورا فيها إلى رؤية جديدة تناهض الاعتقادات السابقة، وتختلف عنها.

فتنائية الوهم/التمثيل التي توطر العاملين، تحل -كما يعتقد الطيب صالح وإدوارد سعيد- محل الواقع وتشكله، فكل تمثيل/وهم «يقوم على تمايز وكل تمييز يكتسب صلابته الحقيقية المولدة لذاتها: أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية»³. هذا التمثيل/الواقع

1- سيزا قاسم: موسم الهجرة إلى الشمال، مجلة فصول، القاهرة، ع02، 01 يناير 1982، ص 225.

2- تيموتي ميتشل: مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، تر: بشير السباعي، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، خطاب مابعد الكولونيالية في جنوب آسيا، ص 103.

3- علي سعيد: كيف وقع مصطفى سعيد أسير النظرة الاستشراقية لإدوارد سعيد؟ مجلة فصول، القاهرة، ع64، صيف 2004، ص 197.

يُصنع من كلا الطرفين (الشرق، الغرب)، باعتبارهما متورطين في تلك الرؤى التي تتركز على المخيلة لا الواقع.

فمصطفى سعيد، كما ترى سيزا قاسم في مقالتها السابقة، يصنع مكانا/غرفة مطابقة لتصورات كل من الشرق عن الغرب، والغرب عن الشرق «من خلال تأنيثه لغرفة على طراز الشرق...»، وكانت على نحو ما يتخيل الغرب ساحرة، وأيضا فإن مصطفى سعيد يحمل معه إلى القرية السودانية غرفة غريبة...، وكانت على نحو ما يتخيل الشرق»¹. وهذه النقطة - أي عمليات التمثيل - تجعل من كتاب "الاستشراق"، كما يرى محمد شاهين، يخرج من تلك القراءات الإسلامية التي وضعته في خانة الدفاع عن الإسلام والمضطهدين، باعتبارهما ثنائية تناهض الغرب، وتضعه في خانة العداة والتعدي. واعتراف إدوارد سعيد بأن كتابه ليس دفاعا عن الإسلام لا يُنقص، في رأي محمد شاهين، من موقفه تجاه الإسلام والعروبة، وإنما هو رؤية تتجاوز ما هو سطحي، وتركز على ما هو أعمق من تلك الصراعات التي ألفناها بين الدين الإسلامي وبقية الديانات الأخرى.

كما أن هذا الاعتراف يترتب في خانة تُبعد كتاب "الاستشراق" من حقيقة اعتباره «تتميطا آخر مثل تتميط المستشرقين أنفسهم، إذ عندما ينصبّ التركيز على وضع الشرق في نمط جامد مثل القول بأن الشرق شرق مظلوم والغرب ظالم، فإن مثل هذا النمط هو الوجه الآخر للنمط الذي يفنده الاستشراق...»، كما يمكن القول بأن كتاب "الاستشراق" يمثل خطابا يسمو بالمظلومين...، لا دفاعا وتعاطفا معهم. أفلا يمكن في هذا السياق الذهاب إلى أن شخصية مصطفى سعيد لا يقبل تعاطف أستاذه معه؟².

1- سيزا قاسم: موسم الهجرة إلى الشمال، ص 225.

2- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 88-89.

هكذا هو إدوارد سعيد، كما يرى محمد شاهين، مثقف هاوي/كوني، يرفض أن ينقسم العالم إلى مجموعة من التتميطات تُغلفها الثنائيات المتناقضة ظالم/مظلوم، مستعمر/مستعمر.. وعلى عكس القراءات التي ستأتي، يقدم لنا محمد شاهين قراءة لميشال فوكو يثبت من خلالها تأثير إدوارد سعيد بالأفكار التي طرحها فوكو أثناء حديثه عن السلطة والمعرفة.

وينزعج محمد شاهين من حادثة بيّن من خلالها ذلك التمجيد والتناقض الذي صحب تعليق ميشال فوكو، من خلال مشاهدة مناظرة حول الصراع العربي الإسرائيلي، وقضية استعادة/اغتصاب الأرض المقدسة؛ حيث كانت ملاحظة ميشال فوكو تنطلق من أحكام سابقة لا صلة لها بما يحدث على أرض الواقع، ونفي لحقيقة أن الشعب الفلسطيني تعرّض لاغتصاب من قبل عدو غاشم أراد أن يصنع من الوهم حقيقة، كفكرة أن فلسطين هي أرض أجدادنا «إن الفرق بين فوكو وإدوارد سعيد يكمن في أن الأول يناقض نفسه؛ إذ كان ينادي دائما قبل تعليقه المذكور بتخطي خطاب الأصل أو ما يسمى أحيانا بالمقدس أو الثابت كمرجع لا يتغير».¹ إنه عازّ، بتعبير عبد الكبير الخطيبي، أن يصبح المثقف الغربي عندما يتعلق الأمر بقضية النزاع الإسرائيلي الفلسطيني على الأرض المقدسة «يعاني من موقف مزدوج يمكننا أن نعتبره حيادا كاذبا أو تبريرا».²

إن هذه النقطة هي مربط الفرس بين تحليلات فوكو للسلطة والمعرفة، وتحليلات إدوارد سعيد لهذا التشابك السلطوي بالمعرفة؛ فهذا الأخير ترتبط تحليلاته بالواقع المعاش الذي استقت منه سببفاك عبارتها المشهورة "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟". لأن سببفاك

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 129.

2- عبد الكبير الخطيبي: نحو فكر مغاير، تر وتقديم: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، دط،

2013، ص 88.

عندما أطلقت هذه العبارة كانت متيقنة من أن الحقيقة تتبع من ذاك الصوت الذي خنقه الاستعمار، واعتقله داخل خطاباته المعرفية، ولم يترك له المجال للتحدث والبوح بما يعتري شعوره المضطهد الذي يؤكد استمراره بالعيش، رغم الأغلال التي تُعيق حريته وتهدده ليلا نهارا و«صمود الفلسطينيين واستمرارهم بالعيش، كما يروي إدوارد سعيد، ليس مرهونا بمجرد اعتقاد لا يخضع لتفسير عقلائي كما يحاول ميشال فوكو أن يقول في المقابلة...، ولا يوجد مبرر لحماس فوكو هذا إلا فشله في الوصول إلى نظرية ترسو عليها أفكار الفلسفة التاريخية مما دعاه إلى تمجيد اللائقين إلى هذا الحد بعد أن أفلس خطاب اليقين عنده».¹

إن القضية إذن، كما يعبر كارل يونغ في كتابه "أساطير بيضاء"، محصورة في كون عدم إصغاء المهيمين لذاك الصوت الذي يريد التابع أن يتكلم به ويستمتع له المستعمر، هي المعضلة الأساس. وليس كما ترى سبيفاك أن الحل هو إنهاض التابع، وكتابة التاريخ من صوته لرفع الظلم الذي فرضه الغرب كنوع من أنواع الهيمنة الجديدة. وأكد أن سكوت فوكو وإصراره على تحليلاته الأورومركزية، يضعه في براديجم المثقف الذي لا يحاول استعادة وعي التابع/المهمش، وإنما يقوم بتمثيله من خلال آليات ترى أن السلطة لا يمكن مقاومتها «أي التفكير بالسلطة من حيث إمكانية تحقيقها وليس من حيث إمكانية معارضتها... وباختصار، فإن تصور فوكو للسلطة هو إلى حد بعيد مع تيارها الجارف وليس ضده... لكن ما أود قوله هو أن اهتمامه بالهيمنة كان انتقاديا ولم يكن في المحصلة النهائية عدائيا معارضا كما قد يبدو للوهلة الأولى».²

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 129-130.

2- إدوارد سعيد: تصور فوكو للسلطة، تر: علاء الدين حسين، ص 86.

لقد اعتبر محمد شاهين إدوارد سعيد في المحصلة، من أبرز المثقفين الذين أطلوا علينا بنموذج جديد روى فيه قصة بلده، مبرزاً ذلك الصراع الذي يحدث على مستوى الخطابات المعرفية من أجل رواية قصة فلسطين التي أعاد إنتاجها من خلال تقديم مفهوم جديد للرواية «شكلاً ومضموناً، وكأنه يعيد صياغة تقاليدنا من جديد لتصبح قادرة على حمل الأمانة في هذا العالم...»، لقد أدخل الرواية في منظومة الثقافة التي لا حدود لأبعادها، وبيّن ذي بدءٍ أن البعد الاستيطاني للرواية لا يكفي لأن يكون الهدف المنشود، وأنه لا يمكن أن يشكل أكثر من جزء يجعل الرواية مغلقة على العالم».¹

ومن خلال القراءة الطباقية التي أخذها إدوارد سعيد من حقل الموسيقى، والتي تؤكد على تعددية الأصوات، كسر لنا إدوارد سعيد ذلك البراديغم المعرفي الذي ينطلق من تحليله في الرواية، معتمداً على صوت الراوي بصفته الصوت المهيمن داخل السرد الروائي. وبتحريره لهذا الصوت وترك المجال لبقية الأصوات كي تفصح عن مكبوتاتها التي طمستها المتعة الجمالية «نقل الرواية إلى العالم ليكون العالم هو جمهورها وقبالتها ومستقبلها في آن واحد، بعد أن كانت الرواية محض متعة حسية تستهلكها الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر، ومتعة ذهنية تمارسها الصفوة في القرن العشرين».²

وكما تعودنا من محمد شاهين في كتاباته عن إدوارد سعيد التي تنطلق في قراءتها من الاتصال المباشر بهذا المثقف العالمي، ومن خلال مقابلة سنة 1983، جرى حديث بين إدوارد سعيد ومحمد شاهين حول إمكانية كتابة رواية تدخل تحت استراتيجية "الرد بالكتابة" التي بدأها سلمان رشدي في روايته "أطفال في منتصف الليل".

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، مرجع سابق، ص 131.

2- المرجع نفسه، ص 136.

وانتهى هذا الرأي في الأخير بعدم كتابة إدوارد سعيد نصا سرديا، لأسباب حاول محمد شاهين في مقالته "إدوارد سعيد: رواية النص وثقافته" توضيحها من خلال ذاك الجواب الذي قدمه هو بنفسه عندما سُئل عن عزوف دراساته النقدية والأدبية عن دراسة الشعر والقصة، فأجاب: إنه رجل حبكة **i. Am a plot man**.¹

هذه العبارة أو الجواب يحمل في طياته، كما يرى محمد شاهين، الكثير من الإيحاءات من بينها الإشارة إلى حبكة الرواية، تلك الحبكة التي نسجت في نصوصها مشروعية الاستعمار واستمراريته. ومن غير المتوقع يطل علينا إدوارد سعيد بمشروع مخالف تماما لهذا الجواب كبديل معرفي، تيقن من خلاله «أن الرواية ما هي إلا جزء من منظومة الثقافة الإمبريالية. فبدلا من التصدي بالجزء، آثر أن يتصدى بالكل دون إغفال الجزء طبعاً. وهكذا حلّ بديل "الثقافة والإمبريالية" عام 1993 محل مشروع الرواية».²

وقبل أن نتحدث عن مدى استفادة محمد شاهين من الآلية القرائية التي وظفها إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية"، سنحاول قبل ذلك أن نبيّن كيف استطاع محمد شاهين، من خلال تأملاته الثاقبة في كتابات إدوارد سعيد، أن يصحح تلك المغالطة المعرفية التي اعتبرت كتاب "بدايات: القصد والمنهج" هو الشعلة النظرية التي مهدت السبيل لظهور كتاب "الاستشراق"، كمجال تطبيقي لتلك الأفكار التي طرحها إدوارد سعيد في هذا الكتاب.

ومن خلال شرح مقتطف من الكتاب، يؤكد لنا محمد شاهين أن "بدايات" «لم يكن لا في أصله ولا في فصله كتابا نظريا، بل إن كل ما فيه من جانب نظري ما هو إلا ليدفع بنا

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد: رواية النص وثقافته، مجلة المعرفة، دمشق، ع486، آذار 2004، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 52.

إلى الجانب العملي في العالم. وإنه ليس كما يظن أن "بدايات" مجرد رؤية نظرية تحققت في "الاستشراق"، أو أنها انتظرت "الاستشراق" ليكون ذلك تطبيقها العملي».¹

وعلى الطريقة التي يقرأ بها إدوارد سعيد تلك الأعمال الفنية في كتابه "الثقافة والإمبريالية"، اعتبر محمد شاهين رواية جبرا إبراهيم جبرا "البحث عن وليد مسعود" أبرز مثال تطبيقي لتلك الأفكار التي طُرحت في كتاب "بدايات"، خاصة مفهوم البداية الذي يضرب في أعماقه وجذوره كنقطة شراكة بين العمليين، أو بصيغة نقاد مابعد الحداثة "البحث عن وليد مسعود" هي المسكوت عنه في كتاب "بدايات"، خاصة أن إدوارد سعيد كان معجبا كثيرا بالإنجازات التي قدمها جبرا إبراهيم جبرا في مجال السرد الروائي.

كما ينفي محمد شاهين أن يكون كتاب "الاستشراق" هو البداية التي حدد من خلالها إدوارد سعيد التزامه بقضايا بلده الأم والأمة العربية على العموم؛ فمقالته التي نُشرت في مجلة "مواقف" البيروتية العدد 32 سنة 1972 تُظهر «التزام إدوارد سعيد المبكر بقضايا الأمة العربية والإسلامية. إذ كثيرا ما نسمع أن هذا الالتزام قد تزامن بداية مع ظهور "الاستشراق"...، أي أن هذه المقالة تُدلل على أن الوعي السياسي عند إدوارد سعيد لم يكن تعاقبيا ولا تكامليا، بل إنه وُلد شامخا ومبكرا».²

ولإلقاء مزيد من الوضوح على مشروع إدوارد سعيد الثقافي، يقدم لنا محمد شاهين قراءة طباقية على مجموعة من النصوص، يحاول من خلالها تبين ذلك التواشج الذي حصل بين نصي "في انتظار البرابرة" لكوتزي التي حصلت على جائزة نوبل للآداب سنة 2003، وقصيدة كفاي "في انتظار البرابرة"، ويرى محمد شاهين أن هذه الرواية هي أفضل نص يمكن أن نقرأ به قصيدة كفاي، كما أنها تعتبر تطبيقا لتلك الآراء التي وضعها إدوارد سعيد

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، ص 177.

2- محمد شاهين: إدوارد سعيد: رواية النص وثقافته، 189-190.

في كتابه "الاستشراق". فمن خلال الوهم الذي صُنِعَ جراء الخوف من مجيء البرابرة في قصيدة كفاي، أدخل كوتزي هذا النص المتواضع حسب تعبير الناقد، إلى ثقافة العالم الذي استطاعت من خلاله القصيدة أن تسافر بين ثقافات العالم، وتُدْرَج تلك الثقافة التي بناها المستعمر في لحظة من لحظاته الواهمة.

وهذه الريادة يمكن أن توضع جنباً إلى جنب مع رواية "قلب الظلام" لجوزيف كونراد في أي افتتاحية تختص بدراسات ثقافة الاستعمار. كما استطاعت الرواية أن تقدم، كما بين محمد شاهين من خلال ذلك العرض الذي قدمه أعضاء نادي كتاب "الميراج" «وصفاً بلغة واضحة ودقيقة للنهج الكاذب الذي تتبعه الحكومات من أجل الحفاظ على بسط سلطتها في الخارج؛ كما حصل في العراق وكما سيحصل في أجزاء أخرى من العالم».¹ وفي هذا السياق، يستحضر محمد شاهين ذلك التحليل المميز الذي قدمه إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" لرواية كبلينغ "كيم" التي اعتبرها من أبرز الأعمال الفنية التي تؤكد على أن الاستعمار هو نعمة. هذا التحليل الطباقى يشكل «حجر الزاوية في القراءات الجديدة، أو أنها اتخذت من قراءته -أي قراءة إدوارد سعيد- مرتكزاً للتنوعات المستفيضة التي توالى إثر كشف إدوارد سعيد عن منظور يخفيه منظور كبلينغ».²

وكل هذه القراءات تشكل، كما يرى محمد شاهين، لحظة مشتركة تؤكد أن الثقافة هي وليدة الجماعة، وليست وليدة الفرد كما كان يعتقد الرجل الأبيض. وأنجع وسيلة لخدمة الثقافة هي كشف أجندتها الخفية التي تعمل على تبرير الأحادية المهيمنة. كما تعمل أيضاً على القضاء على تلك الرؤى والثوابت الشوفينية التي صنعها الاستعمار في لحظة من لحظاته

1- محمد شاهين: إدوارد سعيد أسفار في عالم الثقافة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 53.

2- المرجع نفسه، ص 56.

التاريخية، وفقا لآليات إقصائية، تحجز الفكر داخل قوقعة المركزية الأوروبية؛ متجاهلة الآخر الذي يعاني الويلات جراء تعرضه لأشد النكبات في تاريخ الإنسانية كلها.

ومن جهة أخرى، يُعتبر الأردني فخري صالح من أبرز المثقفين العرب الذين أضافوا للمكتبة العربية الكثير من الإنجازات التي قدمها إدوارد سعيد على المستوى الفكري والثقافي. وعلى عكس محمد شاهين، تميزت قراءات فخري صالح للناقد الفلسطيني بالانكباب على كتبه وترجمتها، دون أن يحدث أي تواصل مباشر بين الناقلين، ماعدا مرتين ذكرهما الكاتب في مستهل كتابه "دراسات وترجمات" حيث يقول: «التقيت إدوارد سعيد مرتين: الأولى عام 1984م وقت انعقاد المجلس الوطني الفلسطيني في عمان، والثانية عام 1991م في عمان أيضا».¹

وبعد هذا اللقاء العابر الذي لم يتجاوز حدود العائلة، بدأ فخري صالح بالاهتمام الجاد بهذا المفكر العالمي. ويُعد الفضل في هذا الاهتمام، كما يصرح، للشاعر الفلسطيني محمود درويش الذي كان مسؤولاً عن تحرير مجلة الكرمل الفلسطينية؛ والتي خصصت الكثير من أعدادها للراحل الفلسطيني، وذلك من خلال ترجمة مقالاته السياسية، خصوصا بعد نشر كتابه المرموق "الاستشراق".

وقد ساهم فخري صالح في ترجمة هذه المقالات فقدم لنا "أفكار حول الأسلوب الأخير"، "إدوارد سعيد: عن العالم والنص والناقد"، "إدوارد سعيد خارج المكان: عن النفي والافتلاع وحكاية الاتهام بتزييف السيرة الذاتية"...، إلى غير ذلك من المقالات التي أثبتت من خلالها فخري صالح أن إدوارد سعيد تجاوز الأستاذية، ودخل عالم الإنسانية بكل جرأة، متسلحا بالمعارف الغربية التي مكنته من تفكيك المركزية الغربية أو بتعبير بودريار السرديات الكبرى التي هيمنت على المعارف الإنسانية. ومن هنا لم يكن المشروع الفكري

1- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 08.

لإدوارد سعيد كما يرى فخري صالح «دفاعا عن ثقافة العرب وحضارتهم...، كما يحاول أن يقول بعض مؤولي عمله ضيقي الأفق. إن مشروعه الكبير يتلخص في تفكيك الفكر الغربي، ونقد هذا الخطاب الذي اخترع الآخر، الشرقي والعربي والمسلم».¹

وتحت عنوان "ملاحم المشروع الفكري" في كتابه "دراسات وترجمات"، يقدم لنا فخري صالح مسحا ببيوغرافيا لكتب إدوارد سعيد التي مزجت، على حد قوله، بين اهتمامات مختلفة، تراوحت بين الأدب والسياسة والموسيقى، ومختلف الحقول المعرفية داخل ميدان العلوم الإنسانية. ويرى الناقد الأردني أن العامل الأساسي الذي جعل من إدوارد سعيد يشكل أسلوبا خاصا به هو فلسطينيته «التي انتقدها مثقفو اليمين في الغرب وصبوا عليه سخطهم بسببها».² فهذا الانتماء شكّل في كتب إدوارد سعيد قوة أخلاقية وضع من خلالها فلسطين، بتعبير محمد شاهين، على خارطة العالم، وصنع منه ناقدا عالميا جاب بفكره كل أصقاع العالم، حاملا معه وصية بلده التي صورها في كتبه بطابع من الحميمية لا يخلو من الحماس الذي ميز رحلته الفكرية. ويركز فخري صالح في كتبه على هذا الانتماء، ويعتبر أن نظرة إدوارد سعيد للقضية الفلسطينية كانت مغايرة تماما لتلك الرؤى التي سبقتها.

ويخصص كتاب "مابعد السماء الأخيرة" الذي استعاره إدوارد سعيد من عنوان لقصيدة محمود درويش، بقراءة تحليلية، كي يوضح لنا ذلك الإسهام الذي قدمه إدوارد سعيد لقضية بلده الأم «كتاب "مابعد السماء الأخيرة" هو ثمرة العمل في هذه الميادين، حيث يستفيد من إنجازه في حقل الاستشراق وما يسمى الدراسات الشرقية أو الإقليمية، وكذلك دراسته للقضية الفلسطينية في كتابيه "القضية الفلسطينية" و"لوم الضحايا"، للتوصل إلى

1- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 16.

قراءة حال فلسطين من خلال الصور التي صوّرها جون موهر وكتب سعيد نصه انطلاقاً منها»¹.

وبين عدسات الكاميرا، ورؤية إدوارد سعيد الثاقبة، نسج لنا هذا الناقد نصاً، استطاع من خلاله أن يُعبّر عن تلك المعاناة التي يمر بها الفلسطيني وفلسطين على حد سواء فيما يتعلق بقضية تقرير المصير منذ عام 1948م. هذا الكتاب ذو الطابع السردى، كما يرى فخري صالح، هو النموذج التطبيقي لتلك الممارسات التي نظّر لها إدوارد سعيد في كتابه "المثقف والسلطة"؛ فكما فضح تلك الصور النمطية التي صنعها المستشرق في كتابه "الاستشراق"، استكمل المشهد في كتابه "مابعد السماء الأخيرة" ورسم لنا حقيقة الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي الذي شاهده العالم الغربي في صورته الاعتبارية التي بث كليشياتها الصهاينة من أجل الهيمنة على الأراضي الفلسطينية «إن سعيد يوضح لقارئه أن هناك صعوبة في تعيين هوية الفلسطينيين، لأن جسماً ضخماً من المادة الإعلامية والأبحاث قد اختصرت الفلسطينيين إلى مجرد صورة نمطية متداولة في الغرب عن الفلسطيني اللاجئ أو المقاتل أو الإرهابي»².

وفي خضم هذا الصراع، يطل علينا إدوارد سعيد بكتاب "غزة أريحا سلام أمريكي" مبيّناً فيه الدور الذي لعبته سياسة الولايات المتحدة في التوقيع على سلام لا يضمن للفلسطينيين حقهم في تقرير المصير، ولا يضمن توقف الاعتداءات الإسرائيلية «ومن هنا يصدر سعيد في انتقاد إيمان القيادة الفلسطينية، بأن مركز صنع القرار السياسي في البيت الأبيض يمكن أن يجبر إسرائيل على تقديم تنازلات للطرف الفلسطيني»³.

1- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 32-33.

2- المرجع نفسه، ص 35-36.

3- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 42.

فالوهم الذي سببه الخوف من فقدان الأرض، جعل القيادة الفلسطينية ترضخ لتلك الأكاذيب التي بلورتها الاستراتيجية الأمريكية من أجل عملية السلام، ووقعت المقاومة الفلسطينية فريسة لهذه الاتفاقيات لأنها لا تنسجم مع ما تصبو إليه. وما يأخذه فخري صالح على هذا الكتاب هو تشخيص إدوارد سعيد للداء، لكنه لا يعرف كيف يصف الدواء، فهو «لا يشير إلى خطوات عملية مقنعة يتبناها الشعب الفلسطيني للخروج من هذه الأزمة السياسية المستحكمة، والتي برهنت الأيام التالية لتوقيع الاتفاق الفلسطيني /الإسرائيلي على صحة توقعات إدوارد سعيد بخصوصها».¹

كما حاول فخري صالح، في كثير من مقالاته، الدفاع عن ذلك التزييف الذي أثارته الدعاية الصهيونية، مُمثلة في برنار لويس، وتكذيبه لأطروحة "الاستشراق"، وكذلك رايد فاينر ومحاولة تشويه سيرة إدوارد سعيد الذاتية، من خلال مقال نشره في مجلة الكومنترى Commentary في سبتمبر 1999 والتي تدعمها وسائل إعلام صهيونية؛ حيث ادعى فاينر أن إدوارد سعيد زيف سيرته الذاتية في كتابه "خارج المكان" «بدليل أن سجلات مدرسة السان جورج لا تتضمن اسمه، وأن البيت الذي قال سعيد إنه كان يسكنه مع عائلته مسجل باسم ابن عمه».²

واعتبر فخري صالح أن هذه الدعاية التي روّجت لها مجلة الكومنترى تدخل في سلسلة الدعايات السابقة التي نشرتها المجلة في حد ذاتها، واصفة إدوارد سعيد بـ"بروفيسور الإرهاب" وليبيّن أن هذه الادعاءات هي كما قال محمد شاهين في عنوان أحد مقالاته "زوبعة

1- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 46.

2- فخري صالح: إدوارد سعيد خارج المكان؛ عن النفي والافتلاع وحكاية الاتهام بتزييف السيرة الذاتية، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع63، ربيع 2000، ص 262.

قديمة في فنجان جديد"، قام فخري صالح بترجمة هذه المقالة في مجلة البحرين الثقافية العدد 28، بعد أن قدم تعليقا عليها في مجلة الكرمل الفلسطينية العدد 63.

ويورد فخري صالح في مقاله المعنون بـ"إدوارد سعيد خارج المكان: عن النفي والافتلاع وحكاية الاتهام بتزييف السيرة الذاتية"، وكذلك "إدوارد سعيد وحكاية مقالة فاينر" شهادة بهيغوجيان، وميشيل مرمورة في مجلة كاوتنر بنتش Counter punch التي تثبت أن إدوارد سعيد كان زميلا في مدرسة السان جورج...، وطالبا شقيا في هذه المدرسة...، كما كان عربيا فلسطينيا...، ممتدا من عائلة كبيرة.¹ كما يثبت كريستوفر هيتشنز، وهو من بين الأصدقاء المقربين لإدوارد سعيد أن «الكثير من الأمور المتعلقة بملكية بيت العائلة في القدس سوف توضحها مذكرات إدوارد "خارج المكان". ومن ضمنها أن والد إدوارد، وديع سعيد، لم يكن يحب أن يسجل شيئا من أملاك العائلة باسمه».² وهذا التشويه المتعمد من قبل الصهيونية المتطرفة، يعتبره فخري صالح مواصلة لتلك التتميطات التي تريد إسرائيل من خلالها طمس الهوية الفلسطينية التي يسعى إدوارد سعيد ومن سار على خطاه إلى إثباتها. وفي المقابل، تسعى هذه التتميطات إلى «إضفاء هوية يهودية خالصة على أرض فلسطين».³

وقد بدأت هذه القراءات المختلفة لكتب إدوارد سعيد، التي قام بها فخري صالح، تؤتي ثمارها، من خلال تلك القراءة الجديدة التي أطل بها على الثقافة العربية، في كتاب له صدر مؤخرا عن الدار العربية للعلوم، تحت عنوان "كراهية الإسلام-كيف يصور الاستشراق الجديد العرب والمسلمين-". يأتي هذا المجهود كمواصلة لتلك الدراسات التي حملت لواء

1- فخري صالح: إدوارد سعيد خارج المكان؛ عن النفي والافتلاع وحكاية الاتهام بتزييف السيرة الذاتية، ص 263.

2- فخري صالح: إدوارد سعيد وحكاية مقالة فاينر، مجلة البحرين الثقافية، ع28، أبريل 2001، ص 126.

3- فخري صالح: إدوارد سعيد؛ دراسات وترجمات، ص 72.

الاستشراق بالمفهوم الإدواردي، كآلية للحفر في الخطابات الغربية المكّسة، على شاكلة كتاب علي عبد اللطيف أحميدة "مابعد الاستشراق -مراجعات نقدية في التاريخ الاجتماعي والثقافي المغربي-"، الذي أراد منه صاحبه أن يكون كتابا يرصد ردود الفعل التي صاحبت كتاب "الاستشراق" منذ صدوره سنة 1978م؛ حيث يقول «لقد كان هذا الجدل حول "الاستشراق" وتقييم نقد إدوارد سعيد من الأهمية بمكان، ونسبي ردود الفعل التي تقيّم نقد سعيد لظاهرة الاستشراق "مابعد الاستشراق"».¹

كما لا ننسى تلك الدراسة الجديرة بالاهتمام، نظرا لما تحتويها من أهمية كبرى في قراءة الإرث النقدي لإدوارد سعيد، وهي كتاب "مابعد الاستشراق -المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-"، للناقد الإيراني وخليفة إدوارد سعيد في جامعة "كولومبيا" حميد دباشي... إلى غير ذلك من قائمة الكتب التي استفادت من التحليلات الفذة التي قام بها إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق".

ويحاول هذا الكتاب -أي "كراهية الإسلام"- أن يتناول النموذج الخطابي لقيم التمثيلات التي تستند إلى الإسلام، عبر مقارنة تطال ثلاثة مفكرين أو مثقفين من مرجعيات مختلفة، يتفقون على مقولة "الإسلام خطير" «فبالرغم من اختلاف الخلفيات المعرفية، والتخصصات، والدوافع والتحييزات، والأصول العرقية، والانتماءات الحضارية والثقافية، فإن الصورة التي يبنونها للإسلام والمسلمين والعرب متقاربة. إنها صورة نمطية متحدرة من الرؤى الاستشراقية القديمة نفسها».²

1- علي عبد اللطيف أحميدة: مابعد الاستشراق؛ مراجعات نقدية في التاريخ الاجتماعي والثقافي المغربي 1990-2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 11.

2- فخرى صالح: كراهية الإسلام؛ كيف يصور الاستشراق الجديد العرب والمسلمين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2016، ص 09.

المفكرون الثلاثة الذين تناولهم الناقد الأردني؛ وهم الياباني صامويل هنتغتون، والأمريكي/الصهيوني برنار لويس، والترنيدي ف.سنايول، سبق لإدوارد سعيد أن قدم ملاحظاته فيما يخص التمثلات الخطابية التي ميزت كتاباتهم الثقافية، خصوصا برنار لويس الذي عُرف بعنائه المباشر للدين الإسلامي، وقد صنّفه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"، من أخطر المثقفين الذين يجانبون الموضوعية أثناء حديثهم عن العرب والدين الإسلامي.

ويبدو أن فخري صالح وصبحي حديدي سمعا جيدا تلك الملاحظة التي وضعها إدوارد سعيد بخصوص برنار لويس حين قال «ويعتبر برنار لويس من الحالات الجديدة بزيادة الفحص؛ لأنه يتمتع بمكانة بارزة في المجال السياسي للمؤسسة الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط».¹ فقد خصص الناقد السوري صبحي حديدي، أثناء ترجمته لذاك التذييل الذي أضافه إدوارد سعيد في الطبعة الجديدة لكتاب "الاستشراق" سنة 1995، مقدمة حلل فيها موقع برنار لويس الحالي من الدراسات الشرق أوسطية؛ حيث يحتل هذا الأخير مكانة مهمة أهّلته أن يكون، على حد تعبير صبحي حديدي، إمام المستشرقين المعاصرين بامتياز.

فالشرق في ذهن برنار لويس مازال ذاك الشرق الذي صنّعه مخيلة المستشرقين، ومازال العرض الجدلي لبرنار لويس متواصلا في مقالاته التي تُبين بسذاجة أن الإسلام هو أخطر ديانة تهدد الوجود الغربي، نظرا لتلك الكراهية التي يُبطنها للمسيحيين واليهود، فالإسلام في نظره كما يخبرنا إدوارد سعيد «ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق القطيع أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر».²

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 480.

2- المرجع نفسه، ص 482.

وبعد حرب الخليج 1991م، نشر برنار لويس مقالة حدد فيها معنى الثورة الإسلامية، والتي تختلف في رأيه عن الثورات التي قامت بها الشعوب الفرنسية، والروسية. ويدخل هذا التحديد في تلك التتميطات التي تصر على أن الدين الإسلامي هو دين معاد للحدث، وهذه المعاداة تجعله ثابتاً لا يتغير «الثورة الإسلامية تعرّف خصومها بمصطلح وحيد هو "أعداء الله" يغطي المجتمع والأيدولوجيا في آن معا».¹ كما يعتبر برنار لويس أن حرب الخليج «كانت الاستكمال الشكلي لسيرورة أفول العروبة كقوة سياسية محرّكة، والعالم العربي ككيان سياسي. وأنها لم تكن حرباً أمريكية...، ولم تكن حرباً إسرائيلية...، لقد كانت في التحليل الأخير عربية عربية تورطت فيها أمريكا وهي كارهة لها، دعماً لحلفائها ودفاعاً عن المصالح العامة المعروفة للعالم الحر...، وهذا العالم الحر مضافاً إلى الدولة العبرية هو الوحيد القادر على بعث الحياة في جثة العروبة، وإعادة خلق كتلة سياسية عربية».²

وبعد هذا التحليل لمجموعة من مقالات برنار لويس التي تشع بعداء واضح للدين الإسلامي والعرب، وتقوم بتبرئة تلك التدخلات العسكرية التي قامت بها أمريكا في كثير من المناطق، خاصة في الشرق الأوسط (العراق)، والتي تظهر أيضاً استمرار تلك الرسالة الثابتة/النمطية التي أراد الخطاب الاستشراقي أن تبقى مادة لموضوع المستشرق المعاصر، ينتقل صبحي حديدي ليبرز لنا الدور الكبير الذي يلعبه الخطاب السياسي للمؤرخ المعاصر في اختزال الخطابات المعرفية من أجل خدمة الإمبريالية الجديدة التي تزعمتها الولايات المتحدة الأمريكية.

1- إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 07.

2- المرجع نفسه، ص 08-09.

يرى الناقد أن بول جونسون، الصحفي والمؤرخ الأمريكي، هو أكبر مثال يمكن أن نتأمله، نظرا لما قدمه من نصائح وإرشادات للولايات المتحدة الأمريكية، بخصوص الكيفية التي يمكن أن تبسط بها نفوذها وهيمنتها خصوصا حول الشرق الأوسط. فمن خلال اقتراحاته العنصرية التي تفحص عن تعصب ذاتي متمركز حول نفسه، اعتبر أن أفضل طريقة يمكن أن نسيطر بها على هذه المنطقة، هي العودة إلى النظام الذي كانت الإمبراطورية الفرنسية والبريطانية تتبعه في حملتها الاستعمارية، أو ما أطلق عليه بالانتداب الاستعماري.

ولا شك أن المسؤولين عن صناعة القرار في الولايات المتحدة الأمريكية/الشرطي الكوني سمعوا هذا الكلام جيدا، فجاءت تطبيقاته في تلك الحملة الاستعمارية الشرسة التي قامت بها الولايات المتحدة الأمريكية على العراق. فما يسرده جونسون «في أعماله ليس تاريخا بل اجتهادات خرافية وأقنعة أيديولوجية ونشاطا خياليا مفرطا لا يعاني من مشكلة أخرى سوى الافتقار إلى المنطق السليم...»، وليس الأمر أنه لا يرى ما يجري من حوله في العالم، ولكنه يفضل النظر إلى الحاضر والمستقبل بتفاؤل غربي حذر¹.

هذا الاحتفاء بالمركزية الأوروبية الذي مارسه المثقفون من خلال تلك القوالب البلاغية المحكمة، لم ينج منه، في رأي صبحي حديدي، حتى مفكرو مابعد الحداثة، الذين حاولوا في كتاباتهم النقدية كسر تلك المركزية التي مارسها السلطة القمعية بمختلف وسائلها الثقافية، ولم ينج منه حتى ميشال فوكو، الذي رأى فيه إدوارد سعيد مثقفا يكرّس المركزية الأوروبية.

وهاهو صبحي حديدي يعتبر الخطاب الجديد الذي دشنه جان بودريار أثناء حديثه عن "حرب الخليج" وعدم إمكانية وقوعها على أرض الواقع، باعتبارها حرب كلمات دارت

1- إدوارد سعيد: تعقبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، ص 15.

رحاها بين وسائل الإعلام، هو خطاب مفبرك يدخل تحت استراتيجيات التأويل التي تمارسها ثقافة مابعد الحداثة في عملية إقصاء التاريخ. فقد حدثت الحرب فعلا وانتهت أقوال بودريار «بغتها وسمينها إلى اختزال الأنظمة المعرفية إلى مجرد ألعاب خطابية لا تبنى إلا بواسطة اللغة وفيها...»، في إसार وحش الممارسة البلاغية الذي تحوّل إلى سلاح استراتيجي يزهق الأرواح ويقصف المدن ويشعل الحرائق، ولكنه يظل كتلة كلمات ومسرودات وتخيلات»¹.

وفي ظل هذا الكلام، يرفع الناقد صوته عاليا، ويرى أننا بحاجة ماسة إلى كتب مثل "الاستشراق" تخرجنا من تلك الأزمة التي أوقعتنا فيها الحداثة الغربية. فكتاب إدوارد سعيد هو ثورة كوبرنيكية أحدثت تغييرا شاملا في طرق البحث العلمي؛ إذ أصبح يُنظر للنصوص بعد هذا الكتاب بطريقة مغايرة لتلك الطرق التي اعتدنا عليها في التحليلات البنيوية وما بعد البنيوية «لقد مضى ذاك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وتولد في كل يوم خطابات مضادة تشهد على جدل الهوية والفارق انطلاقا من نقطة نقدية واعية لذاتها، وليست نتاج سفاح ثقافي مع الخطاب الغربي بمختلف ضروبه وصنوفه»².

1- إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، ص 25.

2- المرجع نفسه، ص 29.

ثانياً: خيرى منصور: عمر الفاخوري ومسألة الوعي المبكر بالخطاب الاستشراقي

بين هذا وذاك، أدرج خيرى منصور في كتابه "الاستشراق والوعي السلبي"، وتحت عنوان "عمر فاخوري وإدوارد سعيد إعادة إنتاج السؤال"، كتاب "آراء غربية في مسائل شرقية" للناقد المصري عمر الفاخوري من بين الكتب التي كانت نظرتها نظرة معاكسة في تلك الفترة للأفكار الاستشراقية. فقد كشف هذا الكتاب عن وعي كبير مشابه لذلك الوعي الذي ميّز كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد «نستدل من هذا المثال القائم على فرضية معكوسة على وعي مبكر عند فاخوري، بمسألة كبيرة الأهمية هي إعادة خلق الآخر على غرار الأنا. وهذا ما سيقوله سعيد بعد ستين عاماً بشكل آخر. فبتغيير طفيف في عبارات فاخوري نصل إلى ما يسميه سعيد وغيره من دارسي الشرق في الأعوام الأخيرة: نفي الآخر».¹

لقد كانت الأجواء الثقافية العربية في الفترة التي ظهر فيها كتاب عمر الفاخوري تعم بالآراء الاستشراقية، خصوصاً بعد عصر النهضة، الذي تميز بظهور نشاط إحيائي، برزت من خلاله مجهودات معتبرة لمجموعة من النقاد الأكاديميين في مختلف الجامعات العربية، ومن بين هؤلاء النقاد عميد الأدب طه حسين. فقد مثلت جهوده النقدية في تلك الفترة نقلة نوعية في تاريخ النقد العربي، كونه بنى مشروعه النقدي على المتأقفة مع أوروبا، وذلك من خلال دراسته في الجامعة المصرية التي التقى فيها بجملة من المستشرقين، لاسيما أستاذه "كارل نالينو" K. Nallino، ومتابعته لتكوينه الثقافي في جامعة باريس التي أفاد فيها خلال مراحل مختلفة من مناهج أساتذته غوستاف لانسون G. Lanson، وسانت بيف S. Beuve، وهيبوليت تين H. Taine، رائدي المنهج التاريخي «كنت ألاحظ في هذه المقدمة

1- خيرى منصور: الاستشراق والوعي السلبي، مكتبة مدبولي، بيروت، دط، 2005، ص 30.

أنه قد كان في درس الأدب بمصر مذهبان: أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثلته الشيخ سيد المرصفي...، والآخر مذهب الأوروبيين الذي استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ نالينو ومن خلفه من المستشرقين، الذين كانوا ينحون في درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب».¹

وشملت هذه النظرة المفكرين العرب التجديديين، ومن سار على خطى طه حسين في هذا الأمر، حتى لُقّب هؤلاء بـ"صبيان المستشرقين". ووصل الأمر بمحمود محمد شاكر بعد مساجلات عميقة بينه وبين طه حسين إلى قوله «إن طه حسين هو المسؤول عن تخريب الثقافة المصرية، لأنه بتشكيكه في الثقافة العربية قد أحدث نوعاً من التفرغ في العقل العربي».²

ولا شك أن هذه المحاولات التي قام بها طه حسين ومن تبعه قد طمست على مجهود اعتبره خيرى منصور وعيا مبكرا طرح سؤال الاستشراق في تلك الفترة، على الرغم من أن الاتجاه الأول وهو تدعيم المستشرقين، وفتح الأبواب لهم لمعاينة الثقافة العربية، في إطار إقامة جسر ثقافي بين الحضارتين، قد سيطر على الدراسات العربية في تلك الفترة (وعى سالب).

ومع أننا نوافق خيرى منصور في هذا الكلام -أي كتاب عمر فاخوري- الذي كشف النقاب مبكرا عن قضية الوعي بمدى خطورة المستشرق وآرائه التمييزية التي صنعت التفاوت بين الشرق والغرب، يبقى السؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي يقصده خيرى منصور بقوله «فتغيير طفيف في عبارات فاخوري نصل إلى ما يسميه سعيد وغيره من دارسي الشرق في

1- طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط3، 1993، ص 1-2.

2- عبد العزيز المقالح: عمالقة عند مطلع القرن، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص 47.

الأعوام الأخيرة: نفي الآخر»¹ هل يعني هذا أن عمر الفاخوري هو المسكوت عنه في كتاب الاستشراق؟ وهل حقا استفاد إدوارد سعيد من هذا المنجز العلمي؟

وهذا السؤال لا نكاد نطرحه حتى نعثر على إجابة، ومع أنها غير محددة إلا أنها يمكن أن تفي بالغرض وتبعد الشبهة التي أحسنا بها منذ عتبة العنوان، فهو يقول «لا يعدم لهاتين المحاولتين -أي محاولة عمر فاخوري وإدوارد سعيد- فرصة القبض على أكثر من قاسم مشترك بينهما، بالرغم من البون بينهما منهجيا ومعرفيا».²

فالجدة التي انطلت على كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد، هي، كما يرى إعجاز أحمد، **جدة منهجية**، تبتعد في آلياتها عن تلك المنهجية التي وظفها عمر فاخوري في منجزه العلمي من أجل إدانة المستشرقين الذين انتشروا في تلك الفترة داخل الثقافة العربية انتشار الوباء. ويصدد الحديث عن هذا الصراع القائم بين طرفين أحدهما مدين والآخر مُدان، يطرح المفكر الجزائري محمد أركون في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" هذا النقاش، محاولا من خلاله تأسيس خطاب علمي، يتجاوز به المثقف تلك المباحكات الجدالية التي ميزت الصراع الإسلامي/الاستشراقي، فهذه الخطابات في رأيه «لا تعرف كيف تتفاهم ولا تستطيع أن تتواصل بالفكر العلمي الذي تدّعي هذه الخطابات المتضاربة التقيد به أو السيطرة عليه».³

وجاء في هذا الكتاب نقد لاذع لإدوارد سعيد ومن تبعه في منهجيته العلمية لنقد الخطاب الاستشراقي؛ فقد صنف محمد أركون هؤلاء الليبراليين، على حد وصفه، في خانة

1- خيربي منصور: الاستشراق والوعي السلبي، ص 30.

2- المرجع نفسه، ص 29.

3- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1998، ص

تلك الاعتراضات التي تضع الاستشراق في خانة الاعتراف الحريصة على ربط المستشرقين بقضية الاستعمار والهيمنة. هذا الخطاب زاد، على حد قوله، من حدة العداء بين الشعوب الإسلامية والشعوب الغربية الأخرى. فالنقد الذي وجهه إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي، يرى فيه محمد أركون انتهاجا لطريق صعب لا فائدة منه، فقد كان «من الأفضل له لو راح يحل بشكل مباشر تأثير الصراع العربي-الإسرائيلي على ممارسة وسير الدراسات العربية والإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص. عندئذ كان يستطيع أن يعطي شيئاً مفيداً ومهماً وضرورياً».¹

هذا التحليل نابع من ذلك التفكير الذي يضع من خلاله محمد أركون المستشرق "كرجل ثان" في الثقافة الغربية. أي أن هذا المستشرق هو بعيد تماماً عن تلك الشهرة التي يتمتع بها مفكرون على غرار ميشال فوكو وليفي ستراوش وغيرهم ممن سيطروا على المشهد الثقافي في الفكر الغربي. فالمستشرقون يحتلون مرتبة ثانية لا تؤهلهم لتكريس منجزاتهم العلمية أو الأدبية داخل هذه الثقافة «إنهم يظلون متضامنين مع ثقافتهم ومجتمعاتهم التي يوجهون إليها منتجاتهم العلمية. ولكن جمهورهم وشعبهم قليلا ما يقرؤهم ويظلون بذلك هامشيين حتى ضمن جدران جامعتهم بالذات. ولهذا السبب يشعرون بالفخر والاعتزاز إذ يلقون صدقاً واسعاً واهتماماً لدى المجتمعات الإسلامية التي لا يفكرون فيها أبداً عندما يكتبون».²

وفي سبيل تأسيس خطاب علمي يقوم في دعائمه على النقد الإبتيمولوجي لكلا الطريقتين، سواء تعلق الأمر بالخطابات الإسلامية، أو بالخطابات الاستشراقية التي تشترك على حد قوله في التعصب الذاتي بدرجات مختلفة، يرى محمد أركون أنه لا بد من هذه

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 248.

2- المرجع نفسه، ص 251.

الخطابات أن تفتح باب القراءات الإبيستيمولوجية على تلك المناهج العلمية التي يستندون عليها في تأسيس قناعاتهم الفكرية «وفي حال نجاح النقل والتطبيق وإعطائه نتائج مثمرة، ينبغي علينا أن نتجه نحو المقارنة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها لكي نقوم بمقارنة فوق ثقافية، أي تشمل كل الثقافات البشرية. وهذه هي المنهجية المقارنة التي تتوصل إلى نتائج أنثروبولوجية كونية».¹

هذا البديل الذي يقترحه محمد أركون، هو الذي يمكن من خلاله أن تُكتسب هوية ثقافية لا تخضع لتلك التصورات الثابتة التي بناها العقل في لحظة من لحظاته التاريخية. والحديث عن النزعة الأنسية وسطوة الخطابات الإسلامية والاستشراقية الذي يتبناه أركون، هو حديث طويل يتطلب مقاما غير هذا المقام، كون النزعة الأنسية التي يتحدث عنها أركون أثارت الشك فيما يتعلق بتطبيقها على النصوص الدينية خاصة القرآن الكريم. وبذلك راحت الاتهامات تصب على تلك الدراسات الحداثية التي حاول كل من حامد أبوزيد وأركون تطبيقها على النص القرآني، خاصة في اتخاذ المنهج الهرمنيوطيقي كآلية في التحليل من أجل كشف الأنساق المضمرّة في تلك التي أطلقوا عليها الخطابات الإسلامية. هذا الجهد البشري لا يمكن أن نطبقه على نص إلهي، خاصة إذا علمنا أن الأنظمة المعرفية التي تبلور من خلالها مصطلح الهرمنيوطيكا تضرر أنساقا غير معلنة، تجعل من هذا المصطلح ابنا بارا للثقافة التي نشأ فيها وهي الثقافة الغربية. فالحفر في هذا المصطلح على طريقة أركيولوجيا فوكو المعرفية، يكشف أنه مرتبط في محاضنه الفكرية بفكرة الإله هرمس، والدور الذي كان يلعبه كرسول/مؤول متعدد الخدمات/التأويلات.

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 254.

ثالثاً: إدوارد سعيد بين رضوى عاشور وفريال غزول

وعلى الصعيد النسوي، ارتبط اسم إدوارد سعيد بناقتين كان لهما دور بارز في قراءة المنجز الثقافي للناقد الفلسطيني/الأمريكي. والحديث هنا متعلق بالمصرية رضوى عاشور، وتلميذة إدوارد سعيد العراقية فريال جبوري غزول.

فقد قدمت الناقدة رضوى عاشور قراءة مميزة لكتاب "الثقافة والإمبريالية" في كتابها "في النقد التطبيقي-صيادو الذاكرة"، جاعلة منه من أبرز الكتب التي ساهمت في فتح مجال جديد في عالم الدراسات الأدبية، خاصة أن هذا الكتاب حمل في طياته آلية جديدة نستطيع من خلالها كشف ما هو مضمّر في تلك النصوص الإبداعية التي يرتبط أرشيفها الثقافي بفكرة الاستعمار.

ولا شك أن اهتمام رضوى عاشور بهذا الكتاب يدخل في تلك السلسلة التي ميزت كتابتها الإبداعية والنقدية؛ فقد كان كتابها "التابع ينهض" محاولة نقدية صالت وجالت من خلاله الناقدة في تلك النصوص التي كانت نموذجاً لثقافة المقاومة. وكلمة التابع هنا تذكّرنا بتلك المحاولة التي ارتبطت بالناقدة البنغالية جياتري سبيفاك. وسنستغل هذا الأمر من أجل أن نضع كلا من سبيفاك ورضوى عاشور في دائرة التساؤل التي جعلتهما يضعان مثل هذين العنوانين.

طرحت دراسات التابع مع هذه الناقدة البنغالية في مقالتها الموسومة بـ"هل يستطيع التابع أن يتكلم؟"، إشكالا اختص في جانب من جوانبه بأكثر القضايا التي شغلت بالدارسين منذ القديم، بل ومازالت لحد الآن تشكل الجانب المركزي داخل المجتمعات التي تعصف بها المابعديات، كإطار مرجعي تتم فيه مناقشة القضايا التي تم تهميشها بفعل سلطة المركز (الأبوي، المستعمر، الحداثة، الديني...).

ولا شك أن الوعي الذي تشكل في ذهن سبيفاك فيما يتعلق بقضية المرأة، والتمهيش الذي تعرضت له المرأة سواء من قبل الرجل باعتباره السلطة التي يجب أن تخضع لها المرأة، أو من قبل الاستعمار الذي زاد من دونيتها عن طريق حرمانها من تلك الطقوس (الساتي sati) التي كانت ترى فيها حقا من حقوقها سلب منها، جعلها تنتفض وتطرح هذا السؤال، الذي يرى فيه حميد دباشي في كتابه "مابعد الاستشراق" متاهة لغوية، أوقعتنا فيها سبيفاك منذ الوهلة الأولى التي نرتطم بها مع العنوان.

فما السبب الذي يجعلها تطرح مثل هذا السؤال: هل هو راجع إلى الوضع الذي يمر به التابع، باعتباره الجزء الضعيف في حلقة لا بقاء فيها إلا للأقوى، أم إن الأمر يتعلق بسبيفاك في حد ذاتها، كونها امرأة من جهة، وتنتمي إلى العالم الثالث من جهة أخرى، بالإضافة إلى أنها لم تستطع الكلام إلا عندما تحدثت من مركز ميتروبوليتاني، يترع عرشه الآن على إمبراطورية تعتبر نفسها الأولى عالميا؟

ومن جهة أخرى، ما الذي يجعل كاتبة مثل رضوى عاشور في كتابها **"التابع ينهض"** منذ البداية تضعنا أمام توكيد لغوي، تحاول القول من خلاله - وذلك عن طريق سرد مجموعة من المحاولات الأدبية التي ظهرت في غرب إفريقيا- أن التابع مهياً للنهوض كونه أصبح يعي جيدا أن الآثار الأيديولوجية التي خلفها الاستعمار لن تمحى بسهولة إن لم نملك خطابا مضادا، تقوم أساسيته المعرفية على خلخلة سلطة الخطاب الاستعماري، هل هو متاهة لغوية تستدرجنا من خلالها رضوى عاشور، أم إن الأمر يتجاوز المتاهة اللغوية إلى الحقيقة التي تريد أن تقنعنا بها هذه الناقدة، النابعة من تجربتها الإبداعية، التي تضيء جوانب كثيرة من المسكوت عنه في التاريخ العربي الإسلامي، خاصة ما يتعلق بالفترة الأندلسية، ولعل **"ثلاثية غرناطة"** هي أكبر دليل على هذا؟

ولكن في المقابل، هل استطاعت كل من سيفاك ورضوى عاشور تكوين وعي في ذهن هذا التابع؟ وإذا تشكل هذا الوعي كيف تبلور داخل تلك الدراسات التي شكلت مرجعيتها ما يطلق عليه الآن في الساحة النقدية الكتابة النسائية؟ ما هي الآليات التي اعتمدت عليها الناقدات النسويات من أجل إعادة كتابة التاريخ النسائي، انطلاقاً من موقعها كمتقفة تعي جيداً تلك الترسبات الأيديولوجية التي صنعها النظام الأبوي داخل الذاكرة التاريخية للمرأة؟ هل كانت نظرة سيفاك للمرأة المهمشة نظرة أفقية نابعة من موقعها كمتقفة جعلتها ترى أنه من المستحيل أن يتكلم هذا التابع؟ أم كانت نظرة عمودية تختزل مضامينها من الواقع الذي يعيشه التابع في واقعه، الذي لا يرسم إلا تلك الرؤى التي تثبتتها الدراسات الميدانية التي ترتبط بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا؟

وبين الواقع والموقع الذي يحتله المثقف، تأخذ رضوى عاشور على إدوارد سعيد في كتابها "صيادو الذاكرة"، تمجيده لمشروع أدونيس النقدي، واعتباره المثقف الوحيد الذي يمكن أن ندرجه كنموذج حضاري/ثقافي نستطيع من خلاله تحقيق مواجهة ثقافية. وفي تقدير رضوى عاشور أن «ما يطرحه أدونيس شعراً وممارسة وتأثيره على الأجيال الأصغر من شعراء (نجحوا على سبيل المثال وليس الحصر، عبر التقليد الهش لنصوص من الشعر الأوروبي في تبديد رصيد شعبي ممكن لأعرق وأرسخ فنون العرب بخلق قطعة بينه وبين جمهوره) ما يطرحه أدونيس يثير السؤال إن كانت أحداثه تحمل معها مفاتيح التحديث».¹

كما لا تتفق رضوى عاشور مع إدوارد سعيد في نقطة مهمة جداً طرحها في كتابه "الثقافة والإمبريالية"، وناقشها أيضاً في كتابه "المثقف والسلطة"، وهي نموذج المثقف الذي يقترحه إدوارد سعيد باعتباره متجاوزاً للحدود، لا يؤمن بهوية نقية، ويتخذ من الهجنة شعاراً

1 - رضوى عاشور: في النقد التطبيقي - صيادو الذاكرة -، ط1، 2001، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ص139.

له. هذا الاقتراح تعتبره رضوى عاشور مثالا يمكن أن يحتذي به المثقف الغربي أو المهاجر على شاكلة إدوارد سعيد، ولا يمكن أن يحتذي به أولئك المثقفون الذين يقطنون داخل الوطن العربي، يعيشون حالة اضطهاد كبيرة من قبل مؤسسات الدولة التي تضطربهم للعيش في المنفى. وهو ما حصل مع زعماء مدرسة المهجر.

وبالتالي، فسؤال الهوية الذي طرحه إدوارد سعيد في تقدير رضوى عاشور يسقط فقط في عالم يسوده العدل «أما في عالمنا حيث تهيمن الإمبريالية اقتصاديا وسياسيا كما هيمنت دائما، وتهيمن ثقافيا كما لم تهيمن من قبل، وقد ملكت بمنجزات الثورة الإلكترونية ما يُسهّل عليها مشروعها في إقامة القرية العالمية تحت جناحي النسر الأمريكي، فإن سؤال الهوية يطرح نفسه بالحاح أكبر».¹

فكأن رضوى عاشور بهذا الكلام تريد أن تقول، ويدخل في هذا كل من هومي بابا وغياتري سبيفاك، أن المشروع مابعد الكولونيالي الذي تريدون تأسيسه كنظرية تتحدث باسم العالم الثالث، لا يمكن أن يقوم إلا في البلدان الحواضرية. وبما أنكم تعيشون في تلك البلدان بعيدين عن تلك الشوارع التي تلاقي الولايات جراء ما تركه الاستعمار، وما تفعله الإمبريالية الآن، فلن تستطيعوا الوعي بمدى التثبيت بالهوية الوطنية، باعتبارها المخلص الوحيد من تلك المعركة التي يريد الغرب أن يبتلعنا في سوقها الاقتصادية. ومن هنا فإن «إسقاط المسميات أسود، أبيض، أحمر، شرق، غرب، شمال، جنوب...، حلم مستقبلي...، ولكن من حق سعيد في نهاية الأمر أن يحلم بعالم بلا حدود، لا حاجة فيه لإبراز الهويات بالمعنيين. أقول من حق سعيد أن يحلم، ولا بد أن ننتبه أنه في تلك النقطة تحديدا لا يقرر واقعا بقدر ما يصيغ حلما».²

1- رضوى عاشور: في النقد التطبيقي؛ صيادو الذاكرة، ص 141.

2- المرجع نفسه، ص 142.

ويستمر سؤال المقاومة، من المنظور النسوي، يثير الناقدات في الثقافة العربية، من خلال مجموعة من العروض الفكرية لتلك الآراء التي طرحها إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" وما تلاه من كتب أخرى، شكلت في مجملها رصيда معرفيا عبّر عن هواجس فكرية، لاحت بأفقتها تأملات جعلت النقاد يعيشون متعة القراءة، بما تحمله الكلمة من معنى. وفي هذا الصدد تقول فريال غزول في قراءتها النقدية لكتاب "العالم والنص والناقد" «في قراءتنا للعلوم الإنسانية نقع بين حين وآخر على كتاب يثير فينا التأمل ويدفعنا دفعا إلى الاستزادة من المعرفة؛ فهو يفتح شهيتنا إلى الاستطلاع العلمي والتحصيل الفكري...، فهو مثير عقليا ومؤثر وجدانيا».¹

وترى فريال غزول في قراءتها لكتاب "الاستشراق"، أن إدوارد سعيد، على الرغم من تحليله المميز لظاهرة الاستشراق، إلا أنه تسرّع في بعض الملاحظات، خصوصا في الفصل الأخير عندما تحدث عن آخر مرحلة من مراحل الاستشراق في هيئته الجديدة مع الخبير الأمريكي، فهي ترى أن إدوارد سعيد «أوقع القارئ في التشتت، بسبب الاستطرادات الكثيرة والتكرار، باستثناء التمهيد النظري المتماسك في بداية الكتاب. وهناك تسرّع في الفصل الأخير (المرحلة الأخيرة)، يجعله قريبا من اللغة الصحفية...، كما وقع تحت تأثير ثقافة الحرب الباردة، حين أوحى أن الاستشراق في روسيا وأوروبا الشرقية يتطابق مع جملة ماركس التي اقتنصها سعيد وصاغ حولها تأطيرا نظريا».²

أما باقي القراءات التي قدمتها الناقدة العراقية فلا تعدو أن تكون قراءات وصفية أو تأملية، بعبارة محمد شاهين، لمجمل الأعمال التي قدمها إدوارد سعيد في حقل النقد الثقافي

1- فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد؛ العالم والنص والناقد 1983، مجلة فصول، القاهرة، م11، ع4، شتاء 1999، ص 185.

2- فريال غزول: الثقافة بين الهيمنة والمقاومة، مجلة فصول، القاهرة، ع64، صيف 2004، ص 138.

المقارن. وتُركز فريال غزول في كل قراءاتها بصيغة أساسية على كتاب "العالم والنص والناقد"، نظراً للأهمية التي يكتسبها في المنجزات النقدية لإدوارد سعيد؛ ففكرة الوعي النقدي التي شرحها في هذا الكتاب وسعى إلى تطبيقها في مشروعه النقدي، جعلت منه سلاحاً «يتلخص في كيفية جعل الكلمة فعلاً متعبداً، فعلاً يغيّر ملامح الواقع، ويجعله أكثر إنسانية...»، وسواء كتّب سعيد عن القضية الفلسطينية أو عن الموسيقى الغربية أو عن السينما الفرنسية أو عن الرواية الإنجليزية أو عن النظرية الأدبية، فهدفه واحد: الوعي باعتبارَه الجسر بين الكلمة والفعل».¹

وتدعو فريال غزول في مجمل قراءتها إلى تبني روح المقاومة التي ميزت كتابات إدوارد سعيد في مسيرته الثقافية. وترى أن تمثل هذه المفاهيم وتطبيقها في الثقافة العربية من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً، كون النجاح الذي حققه إدوارد سعيد يتجاوز الحدود الأكاديمية التي تأسر المثقف في أستاذه «إنه يرى في المعرفة جهاداً، لا وسيلة لمكسب أو لمنصب. وربما كانت قناعة سعيد بأن المعركة في التحليل الأخير معركة ثقافية وحضارية جعلته يستمر على الرغم من متاعبه الصحية، وعلى الرغم من انكسارات الأمة العسكرية والسياسية والاقتصادية أمام العدو العنصري».²

1- فريال غزول: تمثل النظرية الأدبية وثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد، مجلة الآداب، بيروت، ع11-12، نوفمبر-ديسمبر 2003، ص 44.

2- المرجع نفسه، ص 46.

رابعاً: لونيس بن علي: استراتيجيات إدوارد سعيد في قراءة الخطاب المعرفي الغربي

وقد برز أيضاً مجموعة من الأكاديميين الجزائريين في مختلف الجامعات الجزائرية، جعلوا من إدوارد سعيد مركزاً لاهتماماتهم الثقافية؛ ولعل أبرزهم أستاذ جامعة بجاية الجزائري لونيس بن علي، الذي عُرف بدراساته السردية لكثير من المدونات التي تضع قضية الهوية، وتمزقات الذات العاكسة لأزمة الفرد العربي، كقضية محورية في عالم مابعد كولونيالي عصفت به الإمبريالية كسلاح لا يمكن قهره بسهولة. فاخياره لمحمد ديب كنموذج تحليلي في كتابه "الفضاء السرد في الرواية الجزائرية" جاء انطلاقاً من كون محمد ديب يعتبر في نظره رمزا من «رموز الكتابة المهاجرة التي بنت وعيا جدليا بين الوجود هنا وهناك كتجربة انطولوجية ثم جمالية، والاشتغال الفلسفي العميق على أسئلة الهوية والوجود، والأنا والآخر، والبحث في إمكانيات جديدة لحوار مثمر بين الشمال والجنوب».¹

فالسرد في نظر هذا الناقد، وذلك بفضل الوظيفة الجديدة التي منحه إياها النقد مابعد الكولونيالي، أصبح أداة مهمة لإعادة قراءة التاريخ من منظور يتجاوز تلك الرؤية الأحادية التي انحصرت في جماليات النص وبعدها الإمبريالي، فهو فضاء رمزي «لصياغة تاريخ الأمم وهوياتها الجمعية والفردية. لهذا شكلت مرحلة التحرر من الاستعمار سياقاً ملهماً لبناء ثقافة مقاومة للإرث الثقافي للاستعمار».²

1- لونيس بن علي: الفضاء السرد في الرواية الجزائرية؛ رواية الأميرة الموريسكية لمحمد ديب نموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص 13.

2- لونيس بن علي: الاستراتيجيات التمثيلية في السرد الروائي العربي المعاصر لقضايا الهوية واللغة والآخر، ضمن كتاب ثقافة المقاومة، ص 350.

وقد استلهم الناقد أدواته الإجرائية من المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد، خصوصا مفهوم **المنفى** الذي أعطى له هذا الناقد الفلسطيني بعدا جديدا، مكنه من التمتع داخل فضاء تتحدد جغرافيته داخل مواقف إنسانية معارضة لكل ما هو سائد. وتمثل رواية "الأجنبية"، على حد قول لونيس بن علي في مقاله "الاستراتيجيات التمثيلية في السرد الروائي العربي"، نموذجا مميزا نستطيع من خلاله استكناه الدلالات المتعلقة بمسألة تشكيلات الهوية داخل وطن اعتبرته الكاتبة جحيما تقيده الأطماع السياسية، لقد «أعدت الأنظمة السياسية العربية إنتاج نفس سلوكيات المستعمر، ولو كان ذلك تحت مظلة القومية والهوية الوطنية واللغوية والدينية».¹

إن هذه النقطة الأخيرة هي المعضلة التي حذر منها فرانز فانون في كتابه "المعذبون في الأرض"، وتبناها إدوارد سعيد داعيا في كتابه "الثقافة والإمبريالية" إلى ضرورة تجاوزها من أجل تأسيس ثقافة مقاومة، تقوم على دعائمها حركات ثقافية بديلة. ومن جهة أخرى، يحيلنا كلام هذه الكاتبة حول ضرورة "التحرر من الوطن"، أو بصيغة أخرى التخلص من هذا "الاختراع السياسي" إلى الثورات العربية التي قامت مؤخرا في بعض بلدان المشرق والمغرب العربي، ومدى استفادة هذه الثورات من الطروحات الفكرية التي قدمها إدوارد سعيد عن الديمقراطية، الهوية، التحرر....، فهل هذه الثورات تعتبر انتصارا لما أراد إدوارد سعيد قوله، كونه كما تقول فريال عزول يؤمن بالكلمة الفعل التي تغير ملامح الواقع، وتصنع الوعي الذي جعل إدوارد سعيد يؤمن بقضية بلده؟ أم إن هذه الثورات أخذت مسارا آخر، وخرجت عن مضمار التغيرات الجيوستراتيجية التي تطمح إلى استبدال قوى السياسة بقوى جديدة تخلص العالم العربي من استبداد أنظمة تدعي الديمقراطية؟

1- لونيس بن علي: الاستراتيجيات التمثيلية في السرد الروائي العربي المعاصر لقضايا الهوية واللغة والآخر، ص 367.

وقبل أن نخوض في مناقشة هذه الإشكاليات التي ستقودنا إلى باحثين آخرين شكل فكر إدوارد سعيد هاجسا بالنسبة لهم، سنحاول قبل ذلك مناقشة كتاب صدر في الآونة الأخيرة للناقد الجزائري لونيس بن علي، الذي يواصل قراءته المتبصرة على شاکلة كتابه سابق الذكر، ولكن هذه المرة ركّز على مشروع إدوارد سعيد النقدي.

وتحت عنوان "إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية- كيف نؤسس للوعي النقدي؟"، يعيد الناقد لونيس بن علي التساؤل من جديد حول هذه الظاهرة الفكرية، ويعتبر أن راهنية وحالة الفكر العربي المعاصر تفرض علينا إعادة قراءة مشروع هذا المفكر من جديد، خصوصا داخل الجامعات الجزائرية التي يكاد يُغيب فيها اسم هذا المثقف لأسباب لا يمكن تفسيرها إلا بإعادة النقاش من جديد حول ما تطرحه كتابات هذا المفكر «كتابات إدوارد سعيد مازالت في حاجة إلى القراءة، فهي من التنوع والغزارة ما يستدعي الاهتمام بها خاصة في الجامعة الجزائرية، حيث مازالت هذه الكتابات مجهولة، لو استثنينا منها كتاب الاستشراق، نقول هذا دون ادعاء مهما كان شكله، إنما نقصد بأن كتاباته هي أرض بكر بالنسبة للقارئ الجزائري».¹

وبغية تحقيق هذا المبتغى، وتقديم الإضافة المرجوة، يركز الناقد على أهم الكتب التي ميزت المشروع الثقافي للناقد الفلسطيني/الأمريكي إدوارد سعيد، ويعتبر أن ثلاثية "الاستشراق"، "الثقافة والإمبريالية"، "العالم والنص والناقد"، تشكل الملامح الأساسية التي قامت عليها استراتيجيات إدوارد سعيد القرائية للخطاب المعرفي الغربي. ولهذا نجده في الفصل الأول من الكتاب يحاول أن يحيط بالمرجعيات والأنساق المعرفية التي اتكأ عليها كتاب "الاستشراق"، خصوصا مفاهيم ميشال فوكو للخطاب التي شكلت أرضية فضح بها

1- لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي؟، ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2017، ص 14.

إدوارد سعيد البنية الخطابية للمؤسسة الاستشراقية «حيث أبرز كيف أن الاستشراق سار إلى جنب السلطة السياسية والعسكرية، وخدم المشروع الإمبريالي».¹

وفي الفصل الثاني، حاول إبراز الدور الذي لعبه إدوارد سعيد في تطوير حقل النقد الأدبي الأمريكي. فما طرحه إدوارد سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد" شكل منعطفا في النقد الأدبي الأمريكي الذي كان قبل ذلك أسير تقنيات النقد الجديد new criticism الذي أسسه جون كرو رانسوم J. Crowe Ransom سنة 1941. هذا الكتاب هو مجموعة من المقالات كتبها إدوارد سعيد في فترة حساسة شهدت فيها النظرية الأدبية والنقد الأدبي الأمريكي، تحولات معرفية (مابعد البنيوية) أنتجت حسب إدوارد سعيد رجال دين (الولاء للنزعة النصية) ولم تنتج فكرا ناضجا «لقد وصف الوضع النقدي في أمريكا بأنه سجين (النزعة التخصصية) التي أفرزت وضعا نقديا. سمته انقسام الممارسة النقدية إلى أشكال متخصصة، تحوّلت إلى حقول مستقلة عن بعضها البعض (النقد الديني)، وأنتجت لغة تقنية تتعامل مع الخطابات الأدبية بكثير من الصرامة التقنية، لتبتعد عن الأسئلة السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي تهم المجتمع (النقد الدنيوي)».²

وبالتالي، فالممارسة النقدية القادرة على مواجهة النزوع الديني/النصي هي "النقد الدنيوي" الذي لا يمكن أن تتحدد أبعاده، على حد قول لونيس بن علي، إلا بالوقوف عند مفهومين وهما "الوعي النقدي" ومفهوم "العلمانية"، وخصوصا المفهوم الأول الذي يعتبره هذا الناقد البؤرة الأساسية التي تدور حولها كل نقاشات إدوارد سعيد الثقافية. فهو المفهوم الذي يستطيع وحده «أن يقف في وجه النقد الديني، وفي وجه تدخلات السلطة السياسية (الريغانية). وأهم من ذلك يقوم بإعادة إحياء الروابط بين النقد والتاريخ، وبين الأدب

1- لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي، ص 76.

2- المرجع نفسه، ص 156.

والمجتمع، وبين النص والعالم، ويعيد للمثقف دوره المحوري في النقاشات العمومية التي تعني المجتمع، ليقول الحقيقة في وجه السلطة»¹.

وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب، يحاول لونيس بن علي أن يوضح كيف طبق إدوارد سعيد هذا التنظير النقدي على النصوص الإبداعية، ويتخذ من كتاب "الثقافة والإمبريالية" نموذجا يُبين من خلاله كيفية اشتغال النظرية عند إدوارد سعيد. فهذا الكتاب يعتبر، على حد قول الناقد لونيس بن علي، تجسيدا لفكرة الوعي النقدي التي تحدث عنها إدوارد سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد" «ومن جهة أخرى، فإن هذا الكتاب يبرر في أكثر من موقع فيه أن سعيد بصدد بناء نظرية جديدة حول السرد. وإذا أردنا الدقة أكثر، قلنا بأن هذه النظرية التي كشف عن ملامحها هي محاولة لتجديد أدوات قراءة السرد الروائي الأوروبي»².

لقد أحاط هذا الكتاب بالمشروع الفكري لناقد شكلت تجربته الثقافية هاجسا لكل من يروم تتبع القضايا الفكرية التي صنعتها التجربة الكولونيالية. ولكن ما نأخذه على هذا الكتاب هو تجاهله لبعض كتب إدوارد سعيد المهمة التي تحدث فيها عن القضية الفلسطينية بوعي سياسي، فخصوصيات الوعي النقدي عند إدوارد سعيد لا تقف فقط عند الخطاب الاستشراقي أو الرواية الإمبريالية، بل يتخطى ذلك إلى الإحاطة بالقضية الفلسطينية التي شكلت بؤرة السؤال المعرفي عند إدوارد سعيد.

وبرى يحيى بن وليد في كتابه "الوعي المخلق - إدوارد سعيد وحال العرب -" ضرورة التفات المثقفين العرب لكتابين مهمين لهذا المثقف، لبقيا تهميشا كبيرا في الثقافة العربية؛

1- لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي، ص 207.

2- المرجع نفسه، ص 273.

وهما كتاب "مسألة فلسطين" الذي خصص له إلياس الخوري مقالا في مجلة الكرمل العدد 72-73، وكتاب "القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي"، وهو عبارة عن محاضرة قدمها إدوارد سعيد في سلسلة المحاضرات التي كانت تقيمها مؤسسة الدراسات الفلسطينية. وفي مفتتح هذه المحاضرة يقول إدوارد سعيد «لا أذكر مرحلة في التاريخ العربي الحديث شهدت ما يشهده تاريخ العرب اليوم من الاهتمام الواسع المستمر اللاهث بالولايات المتحدة الأمريكية. ولا شك أن خلف هذا الاهتمام حقيقة لا جدال فيها، وهي أن أمريكا والمصالح الأمريكية تمس حياة العرب وتفتحها بصورة مباشرة».¹ وهذا التحليل والمقارنة تجعل هذين الكتابين من أبرز الكتب التي تدخل تحت الصراع السياسي الذي توجهه الولايات المتحدة الأمريكية، ويتم في إطاره قولبة القضية الفلسطينية. والمؤسف للأمر، وهذا مواصلة للتهميش الذي تتعرض له مثل هذه الكتب المهمة التي يتم فيها مناقشة حال العرب، هو عزوف المترجمين عن ترجمة كتاب "مسألة فلسطين".

1- إدوارد سعيد: القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1980، ص 05.

الفصل الثالث: آليات القراءة المعرفية للفكر
النقدي عند إدوارد سعيد في الخطاب النقدي

المبحث الأول: نادر كاظم وإدريس الخضراوي: السرد العربي ومجال
الآخريّة من منظور إدوارد سعيد النقدي

المبحث الثاني: وحيد بن بوعزيز: هل وقع لوكليزيو أسيرا للخطاب
الاستشراقي؟

المبحث الثالث: إدوارد سعيد والمتقفون الفلسطينيون: عادل سمارة
أنموذجاً

المبحث الرابع: إدوارد سعيد في الثقافة العربية من منظور ميديولوجي

المبحث الأول: نادر كاظم وإدريس الخضراوي: السرد العربي ومجال الآخريّة من منظور

إدوارد سعيد النقدي

مما هو ملاحظ في جميع القراءات السابقة التي قمنا بعرضها هو غياب الدراسات المغاربية للفكر النقدي عند إدوارد سعيد؛ فلا نكاد نجد في المغرب العربي مثقفا واحدا متخصصا في تلك القضايا التي فتح إدوارد سعيد بابها -ربما في الآونة الأخيرة فقط مع دراسة يحيى بن وليد ولونيس بن علي- كما في المشرق العربي، الذي حمل مثقفوه لواء هذا المفكر العالمي، وأعطوه صبغة تروق مقامه الفكري خصوصا في القضايا التي تتعلق بفلسطين.

ربما يعود سبب اهتمام المشاركة العرب بالنشاط الفكري لهذا المفكر إلى انتمائه الفلسطيني أولا، بالإضافة إلى نقطة، وقد ناقشناها سابقا في الفصل النظري، وهي الاحتلال البريطاني الذي مثلت لغته الإنجليزية معظم بلدان المشرق العربي، على عكس المغرب العربي الذي شهدت بلدانه غزوا فرنسيا، اتبع أسلوبا مشينا في نشر لغته عن طريق محاربة اللغة العربية وبقية اللغات الأصلية في المستعمرات التي هيمن عليها، وإقامة مدارس للتعليم الفرنسي.

وفي ظل فقدان اللغة الفرنسية هيبتها التي كانت تتمتع بها في القرن التاسع عشر، وانتشار اللغة الإنجليزية التي هيمنت لغويا على الصعيد العالمي، بدأنا نشهد محاولات معتبرة في الاهتمام بالأدب والنقد مابعد الكولونيالي داخل أقطار المغرب العربي. ومن بين هؤلاء النقاد إدريس الخضراوي الذي خاض تجربة الكتابة في الدراسات مابعد الاستعمارية من خلال كتابه "الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار"، الذي سبق له أن افتتح مجال

انشغالاته النقدية بدراسة مهمة في مجال الدراسات الثقافية بكتاب تحت عنوان "الأدب موضوعا للدراسات الثقافية".

وقد حاول في هذا الكتاب تقديم رؤية نظرية تستند على المنظور الذي بلوره إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق". فقد استطاع أستاذ جامعة كولومبيا من خلال هذه المحاولة تدشين حقل الدراسات الثقافية التي أصبح يُنظر للنص الأدبي من خلالها باعتباره خطابا تختفي وراءه أنساق إبستمولوجية وأنظمة معرفية. وبالتالي يتعين على القارئ تجاوز جماليات النص البلاغية من أجل الوصول إلى المرجعيات الأصلية التي تشكل منها هذا المنجز الثقافي.

وكتاب إدريس الخضراوي يحاول في مجمله أن يطرح أعمال مجموعة من المثقفين العرب الذين حاولوا تغيير وجهة النظر والاشتغال في مدوناتهم النقدية على منهجية جديدة، تستقي من النقد الثقافي آلياتها التحليلية. فقد رصد لنا تلك المحاولة التي تعتبر أول تجربة في مجال الدراسات الثقافية داخل النقد العربي، والتي خاضها الناقد السعودي عبد الله الغدامي من خلال كتابه "النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية-". فهو على حد قوله «أول كتاب عربي يحمل من خلال عنوانه إشارة صريحة إلى تبني النقد الثقافي منهجا في التحليل والدراسة. فلقد بدا هجوم الكتاب كاسحا وقويا على واقع الدراسة الأدبية التي أضاعت الشيء الكثير من جراء إبقائها على الشعر والأدب في حيز البلاغة والجمال»¹.

كما عرّج الكاتب على مشاريع أخرى، كانت لدراسة إدوارد سعيد أثرا بالغا فيها خصوصا كتابه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" اللذين يعدان من أهم مرتكزات النقد

1- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، جذور للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2007، ص 53.

الثقافي. ومن بين هؤلاء عبد الله إبراهيم الذي كرّس معظم كتاباته النقدية للكشف عن "المطابقة والاختلاف" داخل النصوص الأدبية التي كوّنت السرديات العربية. فهو ينطلق في «تعامله مع الظاهرة الأدبية بوصفها ظاهرة ثقافية لا يمكن فهمها إلا بردها إلى سياقاتها التاريخية والثقافية التي تشترك بها وتتراسل معها...»، هذا التراسل هو الذي يفسر التحولات التي تشهدها الرواية العربية على مستويات متعددة¹.

ويرى عبد الله إبراهيم في موسوعته السردية، وذلك من خلال تقديم قراءة أركيولوجية على طريقة ميشال فوكو في التحليل، أن نشأة الرواية العربية لا يمكن النظر إليها فقط من جانب تاريخي يربطها برواية "زينب" محمد حسين هيكل. فهذا الحكم في نظره هو تحليل قاصر يهمل البعد الثقافي الحقيقي لنشأة الرواية العربية.

وعلى طريقة إدوارد سعيد في نظريته للأرشيف الإمبريالي ودور الإمبريالية في صنع المقاومة، يعتبر عبد الله إبراهيم أن ظاهرة الاستعمار كان لها دور كبير في صياغة سردية عربية. فهذا الالتقاء عزز من ذاك التشابك المعرفي بين الثقافة العربية ونظيرتها الغربية. ومن هنا أصبح، كما يقول عبد الله إبراهيم، مفروضا علينا معالجة مثل هذه الموضوعات خارج سياقها التاريخي من أجل «كشف الأرضية التي بُنيت عليها فرضيات التحديث الشائعة، والنظر إليها بعيدا عن هيمنة المقولات التي أشاعها الخطاب الاستعماري. وبذلك تتكشف الآفاق الكبرى للتحولات الفكرية والأدبية في القرن التاسع عشر»².

ومن خلال هذه النظرة، يعتبر إدريس الخضراوي أن عبد الله إبراهيم استطاع أن يوضح بشكل موسوعي، وذلك عن طريق تبیین تلك المجهودات الثقافية التي لعبت دورا بارزا

1- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، ص 77-78.

2- عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج1، ص 342-343.

في بلورة الرواية العربية، سواء عن طريق الاحتكاك بالثقافة الغربية، أو الغرف من الموروث العربي، إثبات أنه لا بد «من إعادة التفكير في العلاقة بين الآداب العربية والآداب الغربية ودرجة التفاعل الذي حصل بينهما...، فالسياق الثقافي الغربي الذي أحاط بحملة نابليون على مصر، والذي تميز بهيمنة واضحة للفكر الرومانسي، هو الذي جعل من بونابرت رجلا حالما يرتبط في الذهنية الغربية بالإنسان المصلح المنور أكثر مما يرتبط بالقائد».¹

فالدور الذي لعبه نابليون، كما أوضح إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"، وكما يُبين عبد الله إبراهيم، استمرارا لهذه الرؤية التي أوضحها إدوارد سعيد في منجزاته الثقافية، كان له أثر عظيم في ترسيخ الخطاب الاستعماري وتغذيته، حتى أصبح هذا الخطاب متجسدا في اللاوعي العربي -بمفهوم إدوارد سعيد- بطريقة لم تستطع الثقافة العربية التخلص من تأثيراته العميقة.

ولهذا، يقترح عبد الله إبراهيم الأخذ بالدراسات الثقافية كملاد ينقذ الثقافة العربية من هيمنة الخطابات الغربية التي أرادت أن تكتب التاريخ من جديد بفرضياتها الخاصة، وتُضمّر تلك الخصوصيات الثقافية التي اضمحلت في ظل السيطرة التي مارستها هذه التتميطات المعرفية. ولا شك أن هذه الخطابات المعرفية لم تعمل فقط على فرض سيطرتها، بل قامت بتجديدها في اللاوعي الجمعي للثقافة العربية، أو ما أطلق عليه إدوارد سعيد "بشرفنة الشرقي".

وكمثال على هذا الكلام، يقدم لنا الناقد البحريني نادر كاظم في كتابه "تمثيلات الآخر -صورة السود في المتخيل العربي الوسيط-"، وهو المثال الثاني الذي يتحدث عنه

1- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، ص 80.

إدريس الخضراوي، نموذجاً ثقافياً يحاول من خلاله دراسة التتميطات الاختزالية التي تعرّض لها الأسود داخل الثقافة العربية.

ويرى إدريس الخضراوي أن هذا الكتاب يعالج في مضمونه ثلاثة مفاهيم مركزية هي: التمثيل والتمثيل ومسألة الآخر.¹ ويقدم لنا نادر كاظم مشروعاً الفكري في هذا الكتاب، واضعاً القارئ داخل سجل فكّ لغزه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق".

فمثلاً اعتبر إدوارد سعيد أن الشرقي تمثيلاً من قبل الثقافة الغربية التي كانت مهيمنة في تلك الفترات، من خلال الدور الذي لعبه الاستشراق في السيطرة على الوعي الجماعي، حتى أصبح خطاباً مثلت حدوده الفكرية عقيدة إيديولوجية، يتم فيها فحص الشرق والشرقي بوصفه مادة يتم تحديدها وفقاً للمعطيات التي يفرضها المستشرق (مشكلات تحتاج إلى حل، همجي، لا يمكن اعتباره مواطناً...)، قام نادر كاظم بفحص أشكال التمثيل التي اختزلت الأسود في صورة نمطية داخل الثقافة العربية «فإذا كان مجال الآخريّة في السياق الحديث قد أختزل في الغرب وحده، فإن مجال الآخريّة في السياق الوسيط كان متشعباً ومتعدداً وممتداً بامتداد المعلوم من العالم آنذاك. وكان الأسود واحداً من أولئك الآخرين الكثر الذين عرفتهم الثقافة العربية، وسعت إلى تمثيلهم بطرائق متعددة».²

ومن هنا، يرى نادر كاظم أنه لا بد من تفحص شتى الحقول المعرفية التي ساهمت في تمرير هذه الصورة وتعزيزها في التمثيل العربي، حتى نتمكن من فضح تلك التمثيلات

1- إدريس الخضراوي: الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، ص 90.

2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في التمثيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 15.

التي صنعت فارقا بين البشرة البيضاء والبشرة السوداء، في لحظة شهدت فيها الثقافة العربية حضورا شكّل مجتمعا متخيلا بمفهوم أندرسون.

هذا الحضور الثقافي بلغ أوجه مع ظهور الإسلام كديانة سماوية حملت في طياتها مسؤولية إخراج العربي من ظلماته التي كان يسبح فيها، إلى نور العلم والهداية التي فتحت له باب الهوية على مصراعيها، فالإسلام «دفع ثقافة العرب إلى الواجهة، وأتاح لها إمكانية التوسع والامتداد في بقاع العالم الوسيط...»، حيث كانت الهوية في هذه الثقافة، بمثابة مشروع غير ناجز ولا مكتمل، بل هي صيرورة متنامية تعظم بتكاثر الداخلين في الإسلام والمنضوين تحت رايته».¹

هذا التحديد الهوياتي هو الذي جعل مفهوم الآخر، على حد قول نادر كاظم، غائبا في هذه الفترة، كون الآخر بالنسبة للمسلم هو الكافر، لكن بمجرد أن يعتقد هذا الكافر الإسلام يدخل في الهوية العربية التي تحددت بالإسلام. فكل مسلم عربي، وكل عربي بالضرورة هو مسلم. وهذا المفهوم الذي قدمه الإسلام للهوية هو مفهوم يعبر عن «تسامح الإسلام وتجاوزه المشهود لحواجز اللون والعرق، إلا أنه ينطوي في الوقت ذاته على قومية وعرقية جعلت مجتمعات الإسلام المتباينة والممتدة والمنتشرة في بقاع العالم مشدودة بقوة إلى المركز، إلى ثقافة العرب التي انتصرت، وفتحت، وجعلت من نفسها قوة الإسلام المركزية والمرجعية».²

ولاشك أن طلب النبي عليه الصلاة والسلام من بلال الحبشي أن يكون مسؤولا عن رفع الأذان في مكة، لا يدخل كما يعتقد البعض في أن صوت بلال الحبشي هو الصوت

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 17.

المميز في تلك الفترة، بل يدخل تحت خطاب مفاده المساواة بين الأسود والأبيض، وأنه لا فرق بين أبناء آدم إلا بالتقوى. ويدخل هذا المثال عند نادر كاظم تحت آلية الجذب والاندماج التي يدعو إليها الدين الإسلامي. ومن جهة أخرى، يذكرنا اعتناق بلال الحبشي للإسلام، وإصراره على التشبث بدينه حتى لو اضطره ذلك إلى عصيان أوامر سيده، الذي لا يمكن أن يكون سيديا إلا بوجود العبد الذي يرسم الهوية الحقيقية لسيده (مفهوم الوعي الشقي عند هيجل)، بالظلم الذي تعرّض له الأسود/العبد لا لشيء إلا لأن لون بشرته يختلف عن اللون الأبيض، ولا لشيء آخر سوى أن البيض في تلك الفترة «يفهمون أنهم الأسمى فكريا وثقافيا، فحينئذ تدل صور السود على الجهل والبربرية».¹ هذا النوع من التمثيل في الثقافة العربية يطلق عليه نادر كاظم آلية الطرد/الإقصاء، وهي آلية حكمت تلك الخطابات التي تعرّض لها الأسود خصوصا في تلك الفترة التي سبقت مجيء النبي عليه الصلاة والسلام، وفي المرحلة التي غادر فيها النبي عليه الصلاة والسلام إلى مقام ربه.

ولكسر هذا التمييز الذي طغى على المتخيل الثقافي في هذه الفترات، يقترح نادر كاظم دراسة هذه التمثيلات، وفق تلك المنهجية التي جعلت ميشال فوكو يكشف التواطؤ الذي حصل بين السلطة والمعرفة، كما يوظف تلك المفاهيم القرائية العميقة التي وظيفها إدوارد سعيد في تحليله لعلاقات القوة والهيمنة. «تمثيلات الآخر» تنتظم وفق آليات ثقافية يرصد من خلالها الناقد «التمثيلات التي شكلها المتخيل العربي عن السودان، وتحليلها واستنتاج دلالاتها الثقافية».²

1- إيليس كاشمور: صناعة الثقافة السوداء، تر: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000، ص 272.

2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 24.

ولبلوغ هذه الغاية، ينتبع نادر كاظم تلك المرويات الكبرى التي تعرّض فيها الأسود في شتى الحقول المعرفية داخل الثقافة العربية الإسلامية إبان العصر الوسيط، الذي شهد هيمنة سلطوية في جميع المجالات، الثقافية منها والاقتصادية والعسكرية...، لسيرورة التهميش والإقصاء التي صنفت الأسود بوصفه إما شهوانيا أو عبدا، أو نصف بشر، ونصف حيوان (الهمجية والتوحش)...، وذلك عن طريق التمثيل الذي تشكلت منه المخيلة الجماعية لهذه الظاهرة في الثقافة العربية الإسلامية. ويطلق نادر كاظم على هذه الظاهرة "خطاب الاستفراق" *discourt africanisme*. ولا تختلف هذه الظاهرة في تعريفها ومضمونها عن المفهوم الذي ارتبط بالاستفراق مع إدوارد سعيد، فكلاهما يقومان على فكرة تمثيل الآخر وإقصائه «إن أغراض الاستفراق ومقاصده ليست متطابقة بالضرورة مع أغراض الاستفراق ومقاصده. غير أن الاستفراق العربي والاستفراق الغربي وجملة الكتابات الأوروبية عن إفريقيا والهند وبعض مناطق الشرق الأوسط...، كل ذلك قد نشأ وترعرع في سياق الغلبة الحضارية والسياسية والعسكرية للذات الدارسة والمعاينة»¹.

ولا شك أن هذه المعاينة تدخل في إطار تلك المدونات التي سعى كل من ابن النديم والجاحظ وغيرهما، في إطار الحديث عن السودان، إلى الاعتماد على الكتابة/اللغة، التي تعتبر أقوى أسلحة التمثيل، في الحديث عن ممارسات السودان. فالكتابة عن اعتقادات السودان في تلك الفترة، وطقوسهم الاجتماعية، بالإضافة إلى طريقة الحديث بينهم كانت تصنف في هذه المدونات (الفهرست، الحيوان... مع هممة الحيوانات وهمجية القطيع،

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 45.

ومن يلزمنا على حد تعبيراتهم «القيام بتمثيلهم لمعرفتهم من أجل ترسيم الحدود بيننا وبينهم. إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم لأنهم لم يتمكنوا من تطوير وسائل التمثيل».¹

هذه المضامين التي تتوارى في ثنايا الكتب العربية عن السودان، شكلت أرشيفا معرفيا تزودت منه المعرفة العربية بالسودان، حتى أصبحت نزعة تصاغ من خلالها مجموعة الآراء والأفكار التي لا بد للأبيض أن يوليها الاهتمام، باعتبارها التزاما يجب التقيد بلغته لتعزيز المعرفة حوله. وأبرز مثال هنا، ما تناوله رفاة الطهطاوي وقسطاكي الحمصي، في مؤلفاتهما التي تداولت تصورات لا تخرج عن تلك المفارقات التي نجدها في القرون السابقة. ولا شك أن هذا التقليد هو مجموعة العقائد التي شكلت ما يمكن أن نسميه "الاستفراق الكامن"، إنه «ضرب من ضروب الالتزام بقواعد إنتاج الخطاب العربي عن السودان وصيانتته وتمثله وتوزيعه على المستهلكين في الثقافة العربية الإسلامية».² هذه التمثيلات السلبية، يرى نادر كاظم أنها طغت في القرون الأولى الهجرية، وعمل التكرار بمفهوم هومي بابا على ترسيخ هذه النمطية المنسوجة. وزادت هذه الصورة حدة عندما تحولت موازين القوة التي وهبها الدين الإسلامي للثقافة العربية، خصوصا مع الفتوحات الإسلامية، التي يعتبرها نادر كاظم اللحظة التي تحالفت فيها القوة/السلطة مع المعرفة من أجل إشباع ما سماه الرغبة الجماعية التي تطمح إلى الإحاطة بالآخر من أجل السيطرة/الهيمنة عليه.

وبعد هذا التحليل، الذي شمل حقولا متعددة كالرحلة، والمدونات الدينية، وكتب المعارف العامة، ينتقل نادر كاظم، مثلما فعل إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق عندما حاول الإحاطة بمعرفة الشرقي في الفصل الأول، من خلال الحديث عن الجغرافيا الخيالية التي

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 167.

2- المرجع نفسه، ص 170-171.

صبغت على الشرقي هذه المعرفة، وتوضيح ذلك من خلال مجموعة من المدونات التي كانت تشكل في مضمونها ذاك التفاوت الذي حصل بين الشرق والغرب، في شتى الحقول المعرفية، كالأدب (مسرحيات أسيخيلوس ويوروبيديس...)، والجغرافيا، والرحلة، والحكايات الخرافية....، وكى يبين إدوارد سعيد الدور الذي لعبه الخطاب الاستشراقي في تشكيل المتخيل الجماعي عن الشرق، يقدم لنا أمثلة تضرب بجورها في علم الأنثروبولوجيا، وفقه اللغة (دي ساسي، أرنست رينان)، وفي الأعمال السردية الكبرى التي كرّست في الأدب الأوروبي باعتبارها نماذج شكلت المدونة السردية للثقافة الأوروبية (فلوبير، لامارتين...).

أما النماذج التي يقدمها نادر كاظم في مدونته التحليلية، فهي مقسمة بين مؤلفات مجهولة الكاتب مثل "ألف ليلة وليلة"، والسّير الشعبية التي رويت لنا، وتناقلتها الأجيال من جيل إلى آخر مثل سيرة "عنتر بن شداد"، وسيرة "الأميرة ذات الهمة"...، ومدونات معروفة النسب ويركز في هذا على شعراء عرب محددين مثل: ابن الرومي والمنتبي...، وتشارك كلا المدونتين في طبيعة الكتابة التي تقوم على السخرية من الأسود، وتستمد تصوراتها المعرفية انطلاقاً «من ذلك الأرشيف الضخم الذي تكوّن عن الأسود في مختلف الإنتاجات الثقافية العربية»¹.

ومع أن المدونات السردية التي قام نادر كاظم بمعابنتها لا تنتمي إلى الأدب الراقي/المكرس، بل هي تصنف تحت الكتابات الشعبية، التي تتميز عادة بمجهولية النسب، بالإضافة إلى تحررها من كل سلطة ترتبط بالمؤلف أو المجتمع، عكس الرواية التي تعتبر، على حد تعبير إدوارد سعيد، فعلا اجتماعيا بامتياز، تستند على سلطة المؤلف أولاً، وسلطة السارد ثانياً، وسلطة المجتمع ثالثاً، لتعزيز سرديتها داخل تلك الأمة. ومع ذلك، فمجهولية

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 301.

النسب تعتبر، في نظر نادر كاظم، حيلة من حيل المؤلفين في تلك الفترة، الذين استندوا عليها واستطاعوا من خلالها الكتابة وتمير الصور الانتقاصية عن الآخر بحرية تامة، دون أي إزعاج من قبل المؤسسات وإكراهاتها المعرفية. ومع أن هذه المدونات تختلف عن تلك الأمثلة التي وظفها إدوارد سعيد في تحليلاته لظاهرة الاستشراق، كونه ركز على النصوص المكرسة التي صنعت أمجاد الفكر الأوروبي، إلا أن هذه النصوص في نظر نادر كاظم، تشترك جميعها - حتى ولو كانت متحررة من سلطة المؤلف والمجتمع - في تلك اللحظة التاريخية التي لا يمكن أن تتحرر منها حتى النصوص مجهولة المؤلف. وبين القيد والتحرر وقعت المرويات الشعبية في «تعارض وتمزق صارخين، بين التحرر من قيود المجتمع من جهة، وبين الانصياع للشروط التاريخية من جهة أخرى. وهو أيضا ما جعل موقف هذه المرويات من موضوع الأسود والسودان موقفا متعارضا ومحكوما بازدواجية الرغبة، حيث يكون الأسود موضوعا للحب والكره، والتسامح والإقصاء، والمدح والذم...، حيث يختفي صاحب النص ويبرز نصه ويتم تداوله كملك جماعي. وهو ما يعطي للمتخيل فرصة للتعبير عن مكنوناته دون مراقبة أو مساءلة».¹

فسيرة بني هلال في ماهيتها تقوم على معضلة البشارة السوداء المرفوضة من قبل القبيلة، باعتبارها لونا يدل على العبودية (عبدا إذا كان ذكرا، وجارية إن كانت أنثى). وقد شكل سواد بطل السيرة بركات قضية محورية في هذه المروية، سببت أزمة عند سرحان، جعلته يعرض أصابعه ندما على ولادة بركات الذي فرح فرحا شديدا عند سماع ولادته. وتكرر معه الموقف نفسه ثانيه عند اعتقاده أن امرأته حبشية. هذا الموقف يفسر في رأي نادر كاظم، تلك التتميطات التي تعرض لها الأسود في المخيلة الذهنية المبنية على رؤية أفراد

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 307-308.

القبيلة، التي تصنف هؤلاء في أشكال يفرضها الوعي في تلك الفترة؛ أي حق الأسود في أن يكون عبداً أو جارية لا غير. في حين أراد سرحان أن يكون له ولد يحفظ نسبه الأبيض، ويكون كذلك فرداً من أفراد النبلاء الذين يمتازون بخصائل أخلاقية. ومع أن اللون الأسود في هذه السيرة لا يشكل معضلة كبيرة (إغفال الراوي حقيقة أن البطل ولد أسود وربما يكون أسمر) مقارنة بسيرة الأميرة ذات الهمة، التي سبب فيها سواد عبد الوهاب معضلة حقيقية تواصلت حتى بعد معرفة نسب عبد الوهاب الحقيقي، وبراءة ذات الهمة مما نسب إليها من خيانة.. إلا أن نادر كاظم يرى أن هذه السيرة شكلت مساراً فتح باب النظرة للآخر على مصراعيه، من خلال تلك المرجعية الثقافية التي تحكم السيرة من بدايتها إلى نهايتها. وتزداد النظرة إلى الأسود أكثر انتقاصية في سيرة الأميرة ذات الهمة، التي تشتعل بسبب ولدها الأسود حرباً أهلية بين أبناء العمومة، وصل بها الأمر إلى حد أن «أخرج المعضلة من كونها شخصية أو أسرية أو قبلية إلى كونها معضلة دينية كبرى. أي أن سواد عبد الوهاب كان بمثابة الشرارة التي ألهبت الصراع بين الأميرة ذات الهمة وعساكر الإسلام من جهة، وبين الروم وعساكر الكفار من جهة أخرى...، ومن هنا اتسع سواد عبد الوهاب في هذه السيرة حتى يكاد يكون هو المحرك الخفي لمسار الآخريّة»¹.

ولا تختلف النظرة للأسود في باقي السير التي تحدث عنها نادر كاظم. فالمتخيل الثقافي العربي عن اللون الأسود بقي متوصلاً في اللاوعي الجمعي ومتجذراً في هذه الأمة، التي بقيت تُصدم ويُكظم لون وجهها عندما يرون المولود أسود. وصدمة الولادة لم تشكل معضلة كبيرة في سيرة عنتر بن شداد، وسيف بن ذي يزن، كون الأمر كان متوقفاً من الأبوين. ولكن المختلف في هاتين السيرتين هو توسع مفهوم الآخريّة خصوصاً في سيرة

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 331-332.

عنتر بن شداد الذي لعب فيه وعي الراوي/الرواة دورا حاسما في خلق الآخريّة «فالأخريّة في سيرة عنتر لم ترتبط ببطلها وإنما ترتبط بمؤلفها وراويها، لأن النص تضخّم عبر روايات عديدة وانفتح على آخرين عديدين لم يشهده عنتر في عصره. أما سيرة سيف بن ذي يزن فمعياري الآخريّة فيها قائم على أساس ديني لا عرقي ولا لوني (الكافر المشرك)»¹.

إن التمثيلات السلبية للأسود في هذه السير، على حد قول نادر كاظم، اختلفت حسب وضعية البطل الأسود ودوره البطولي داخل المجتمع/القبيلة الذي يعيش فيه. وقد بلغت هذه السلبية ذروتها في حكايات ألف ليلة وليلة (أفسانه)، التي تقوم في مضمونها على مجموعة من الحكايات رويت في ألف ليلة وليلة، وتناقلها الرواة فيما بينهم. ومن بين هذه القصص "علاء الدين والمصباح السحري"، و"علي بابا والأربعون لصا"....، وقد شكّلت هذه الحكايات، على حد قول عبد الله إبراهيم، وساطة حقيقية بين الثقافة العربية ونظيرتها الفارسية.² كما أنها حكايات «ذات حبكة سردية متماثلة، وأحداثها تجري في مسار سردي واحد، يبدأ بمشهد الغواية والإغراء، ثم مشهد عن واقعة جنسية بين سيدة وعبد أسود ينتهي بإيقاع العقاب على السيدة والعبد الأسود معا».³ هذه الشهوانية المفرطة هي التي تؤطر معظم هذه الحكايات، وترتبط خصوصا بالعبد الأسود، والرغبة غير المحدودة للملاذ الجنسي عند المرأة.

كما اعتبر إدوارد سعيد أن النظرة للشرق كانت نظرة ذكورية خالصة خصوصا في روايات فلوبيير؛ حيث اعتبر فلوبيير المرأة الشرقية (كشك هانم) رمزا يعكس فسوقية الشرق، ويتحدد من خلاله كل ما هو شهواني. فقد كان جسد كشك هانم/الشرق مكانا للمتعة

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 393.

2- عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ج1، ص 179.

3- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 340.

الجنسية، والملاذ الشهواني الذي يستعصي على الأوروبي الوصول إليه «كانت كشك هانم لا تمثل المرأة بقدر ما تمثل الأنوثة الباهرة، وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الألفاظ. وهكذا أصبحت النموذج الذي بنى عليه فلوبيير شخصيتي سلامبو وسالومييه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدي الأنثوي الذي تعرضت له شخصية القديس أنطوني لديه»¹. وعلى نفس هذا المنوال، سار التحليل الثقافي لنادر كاظم؛ حيث اعتبر حكايات ألف ليلة وليلة حكايات تستبطن في مضمونها فكرتين أساسيتين، تدور الفكرة الأولى حول شهوانية الأسود، وتتمحور الثانية حول رغبة المرأة الجنسية التي لا ترتوي.²

هذا الإطار التحليلي في رأينا هو الذي جعل من أنطوان جولان، المستشرق الفرنسي، يقوم بترجمة حكايات ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية، وذلك من أجل تعزيز تلك الصور النمطية التي ترتبط بشهوانية الشرق. خصوصا أن مشاهد الحكايات مملوءة بالمجون والفسق إلى حد الإفراط. وهذه هي الصورة التي يطمح الأوروبي أن يراها في الشرق. وبالفعل تمكن من رؤيتها في هذه الحكايات.

تعكس هذه الحكايات، كما يرى نادر كاظم، تلك الصورة النمطية التي تعبر عن السلاح القوي الذي يمتلكه العبد الأسود وهو شهوانيته القوية/ المفرطة «إن المرأة تشترك مع العبد الأسود من زاوية خضوع كل منهما لاستعباد الرجل العربي، وكذلك من زاوية الشهوانية المفرطة. فالرغبة الجنسية عند المرأة قوية ولا تشبع ولا يمكن كبحها أو قمعها أو تهذيبها، مثلها في ذلك مثل العبد الأسود».³

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 300.

2- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 405.

3- المرجع نفسه، ص 412.

ولم يُبرر نادر كاظم ديوان العرب من التورط في أشكال التمثيل التي تظهر في الشعر أكثر من السرد؛ كون الشعر في أساسه يقوم على الصنعة اللفظية التي تضي عليه جمالا إبداعيا. كما أنها تخفي وراء تلك الصور المكثفة التي تصنعها الصور البيانية والمحسنات البديعية، أنساقا إقصائية، استطاع من خلالها الشاعر العربي أن يستحضر صورة الأسود باعتباره إما طرفا ثانيا في الصورة البيانية (مشبه به)، أو موضوعا للهجاء والسخرية والتشبيه المقذع والمباشر. فالشعر لعب «دورا خطيرا في إظهار وضع الأسود في الثقافة العربية الإسلامية ليس بوصفه نتيجة ظلم واقعي وخطابي وقع على هذا الأسود، بل بوصفه نتيجة طبيعية لما هو عليه هذا الأسود من قبح وسخف وغباء وقابلية فطرية للعبودية».¹

ونجد نادر كاظم يبدي غرابة في عدم تحرّج الشاعر من التغزل بالسوداء والسوداوات، في حين يشمئز ويقرف من الأسود. حتى إن بعض الشعراء أحبوا زنجيات حبا جعلهم يرفضون النساء البيض ويتخرجون من حبهن «ويذكر لنا تاريخ الأدب شعراء بلغوا في حبهم لجواريهن السوداوات مبلغا عظيما، لدرجة أن هذا الحب حسّن القبيح في نظرهم، بل أحبوا لحبهن جميع السودان وحتى سود الكلاب».²

وبالتالي، عزز الشعر تلك الهيمنة التي صنعتها المتخيل العربي على حد قول الناقد، وفقا لمعايير ساهم فيها السرد أيضا بمختلف عناصره الجمالية. وقد كانت الكتابة عن السود في قصائد كل من المتنبي وابن الرومي وأبي نواس وابن المعتز وغيرهم، تتطلق من موقع

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 436.

2- المرجع نفسه، ص 441.

الصمت الذي فرضه هذا المهيمن/الشاعر؛ كونه يتكلم من طرف يستطيع تمثيل الآخر/الأسود بوسائل لغوية تتيح له الهيمنة بمختلف آلياتها المعرفية.

فقد كان استحضار الأسود في مواضيع هؤلاء الشعراء، كما يرى نادر كاظم، يتم في إطار خطاب سلطوي يدافع عن مشروعية تلك الصور النمطية التي فرضها المتخيل العربي، ويُعزز منطق السلطة القائم على نبذ الهامش/الأسود بوصفه لعينا وخائنا وفاجرا وفاسقا...، وعلى طريقة إدوارد سعيد في قراءاته الطباقية، اعتبر نادر كاظم أن هذا الوضع التمثيلي قد تم الرد عليه من قبل مجموعة من الشعراء، بدءا مع تلك الثورة التي قام بها الزوج في العصر العباسي.

وكما بين إدوارد سعيد أن الخطاب الكولونيالي كان في كل مرة يسعى إلى تقويض وطمس النصوص الثورية من أجل كتابة تاريخ وفقا لمعايير سلطته الاستعمارية، يؤكد نادر كاظم أن السلطة العباسية أرادت أن تطمس جهود تلك الثورة التي قام بها الزوج، من أجل الحفاظ على المؤسسة وأجهزتها الأيديولوجية بمفهوم التوسير. فقد قام الشعراء والكتّاب بتصوير ثورة الزوج في نصوصهم الإبداعية، وذلك اعتمادا على استراتيجيات أطلق عليها نادر كاظم "استراتيجية التسمية". وهي استراتيجية قامت في أساسها على «تحريف جوهر الثورة من كونها صراعا سياسيا (بين الحاكم والمحكوم) أو اجتماعيا (بين الأسياد والعبيد) إلى تصويرها في صورة صراع ديني بين المسلمين والخارجين على الإسلام، أو صراع عنصري بين العرب والزوج. في حين، إن هذه الثورة لم تكن ذات طابع ديني ولا عنصري مضاد للعرب، وذلك بقدر ما كانت تمردا بين تمردات أخرى كثيرة على المظالم في أنحاء العالم العربي الإسلامي».¹

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 458-459.

وقد كان ابن الرومي من أبرز الشعراء الذين نجحوا في تصوير ذلك المشهد المريع الذي حدث بسبب ثورة الزنج في البصرة، فقد بذل كل جهده من أجل إقناع المتلقي وذلك باستخدام أدوات بلاغية استطاع من خلالها «أن يخدع المتلقين وأن يتستر على ذلك المضمون العنصري الذي تقوم عليه هذه القصيدة...، ولعل أخطر الافتراضات يتكشف في تلك الأحكام المتعددة التي أطلقها الشاعر حين صور الانتقام بوصفه حربا مقدسة وواجبا شرعيا على المسلمين، وتصوير الثائرين كعبيد طعام ملعونين وخونة ومارقين ومستحلّين لحرام الله...، في حين إن أهل البصرة مسلمون وأتقياء ومشمولون برضا الله ورحمته».¹

ولا يختلف المتنبّي عن ابن الرومي في استعانتة بالمتخيل العربي في مواضع تخدم غرضه الشعري، إلا أن الفرق بينهما، كما يرى نادر كاظم، أن هذا المخزون من الصور النمطية التي صنعها المتخيل الثقافي تختفي في أغراض محددة عند المتنبّي كالفخر والمدح. أي أن هذا الشاعر يوظف عن وعي تام ذلك الانتقاص الذي صنعه المتخيل العربي عن الأسود، وذلك من أجل خدمة أغراضه الشعرية. ويتجلى هذا في مدحه وهجائه لكافور الإخشيدي. فبين المدح والهجاء تشكلت الصورة الانتقاصية في شعر المتنبّي عن كافور الإخشيدي، بل بالغت في هجائها كما بالغت في مدحها من قبل.

هذا الهجاء أثبت تلك الصورة الانتقاصية وعمّقها أكثر؛ فإذا كان الموضع هجاء «فهو يطابق صورة العبد الأسود في المتخيل، وإن هي انحرفت عنه (أي عن المتخيل الثقافي) بأن صورت كافور الأسود في صورة تجعله في مقام العرب الأسياد أو يفوقهم، فإن القول يكون عندئذ مدحا صريحا. أما القول بين المدح والهجاء فيتحقق من خلال انحراف

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 465-466.

القصيدة عن المتخيل... لتصوره في صورة الأسود الذي تجاوز بني جنسه من العبيد السود ليس في الطبقة بالضرورة، بل في الصفات والأخلاق».¹

وكما اعتبر إدوارد سعيد أن المقاومة ولدت من رحم الإمبريالية. وكما بين أيضا الدور الذي تلعبه ثقافة المقاومة في إعادة موقعة التاريخ، خاصة إذا تخلصت من قوميتها وتجاوزتها إلى التحرر بالمفهوم القانوني/المانوي، جسد نادر كاظم هذا الكلام من خلال الإتيان بنماذج استطاعوا أن يجعلوا من المقاومة الثقافية سلاحا، يعيدون من خلاله النظر في تاريخ السود وإعادة كتابته من جديد. فإعادة الموقعة تستند «إلى معرفة أنسنية لا تؤمن بالمعجزات ولا بمشاعر الاطمئنان للخرافة التي صنعها الأجداد. المعرفة التي تلغي الجانب المقدس من التاريخ لكي تحيله إلى وقائع وأحداث جرت بأسبابها في هذا العالم الذي يتواصل فيه الإنسان ويشارك غيره لبناء قيم عالمية لا تعترف بالأعراق والأجناس».²

ومن هنا، فدور المثقف/الشاعر الحق، كما يرى نادر كاظم، يتحدد من خلال مجابهة تلك القوالب النمطية التي ينبغي عليه أن يسعى لمحاربتها. وبما أن المثقف عند إدوارد سعيد هو إله يفشل دائما، كونه خادما مطيعا للسلطة، فهو يساهم أيضا في ترسيخ هذه التتميطات التي تشكلها السلطة المعرفية. هذه الصورة في نظر نادر كاظم تشكلت في الثقافة العربية الإسلامية عن السود «فمن يدقق في شعر السودان في الثقافة العربية الإسلامية سيكتشف أن ثمة صورتين متعارضتين: صوت يمثل الأسود المستوعب داخل الثقافة العربية، أي ذلك الأسود الذي يسعى إلى الاندماج في الثقافة العربية الإسلامية، ويريد مشابهة أبنائها...، والخضوع لتمثيلات هذه الثقافة عنه...، ويعيد من ثم رمزية السواد والبياض

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 471.

2- محمد الخطاب: عن الفضاء الثالث: المقاومة خارج المكان عند إدوارد سعيد، ضمن كتاب: ثقافة المقاومة، 314-

بالصورة التي تشكلت في هذه الثقافة...، وصوت آخر يمثله الأسود المتمرد على عمليات التمثيل والناظر من محاولات الاحتواء والاستيعاب أو التمثل التي تمارسها الثقافة المضيفة».¹

ويمثل الطرف الأول عننزة بن شداد، ونُصيب بن رباح، وأبي دلامة. أما الصنف الثاني فقد مثلته القوائد الشفوية التي دُون بعضها مثل قصائد الحيقطان وسنيح بن رباح وعكيم الحبشي. فقد تعدى سنيح أسياده في ملكية النساء، وأصبح يقارعهم في نساءهم بتشبيبه الذي غطى قبح وجهه. فهو نموذج للمتمرد في كل شيء. فحتى المقصلة لم تمنعه من استفزاز أسياده، والانتقاص من قيمة شرفهم «لم يكن سحيم شاعرا خانعا وخاضعا. ولهذا فإنه لم يكن يمتثل لقيم المجتمع الذي استعبده ولا لأخلاقياته، بل كان على الضد من كل ذلك، فاخياراته كانت دائما على طرفي نقيض مع اختيارات هذا المجتمع».²

بيد أن هذه المقاومة التي تحدث عنها نادر كاظم والتي برزت، على حد قوله، داخل نصوص شكلت ما يمكن أن نطلق عليه الرد بالكتابة، لا تخرج في مضمونها عن تلك الأحادية التي أراد المتخيل الثقافي العربي أن يفرضها، كونها بقيت في مرحلة القومية ولم تتجاوزها إلى مرحلة التحرير التي تحدث عنها فرانز فانون. فذلك العنف الممثل في ثورة الزنج لم يكتمل وباء بالفشل، ولم يحقق شيئا سوى إثبات همجية ووحشانية العبد الأسود الذي وصفه المتخيل العربي بأنه إذا شبع خرب ودمر.

ونظرا لقوة هذا المتخيل، يرى نادر كاظم أن هذه المقاومة (ثورة الزنج) لم تصمد أمام أجهزة الدولة الأيديولوجية بمفهوم التوسير «وهكذا كان علينا أن ننتظر العصر الحديث لتأتي اللحظة التي نرى فيها هذه القوة وهي تتزعزع ماديا وثقافيا، وذلك حينما تغيرت المواقع

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 501.

2- المرجع نفسه، ص 534.

والأدوار. لقد اهتزت قوة التمثيل العربي تجاه الآخرين مع صدمة الاستعمار الحديث الذي شبك العرب والسودان في قدر واحد ومصير مشترك».¹

فهو يرى أن الميدان أصبح يعترف بشخص واحد فقط وهو الإفرنجي، الذي له الفضل، على حد قول نادر كاظم السابق، في تخليص المتخيل العربي من تلك الصور النمطية التي صنعتها الثقافة العربية في فترة من فترات التاريخ. فانقلاب الموازين، ومشيا على قاعدة فرانز فانون لا يمكن ردع العنف إلا بالعنف، مكن الإفرنجي بدهائه وقوة أجهزته الدولية من زحزحة المركزية العربية، وتشكيل مركزية خاصة به مكنته من الهيمنة على معظم أقطار العالم بمختلف وسائلها.

ويبقى السؤال الذي يمكن أن نطرحه على نادر كاظم في ظل اعتراف عبد الله إبراهيم بأن السردية العربية تشكلت من حكايات ألف ليلة وليلة: ما السبب الذي جعل الأرشيف الثقافي لألف ليلة وليلة بصوره النمطية عن السود لم يتسرب للرواية العربية المعاصرة، هل هو راجع، كما قال، للهيمنة التي فرضها المستعمر كونه أقصى التاريخ الشفوي، وحل محله تاريخ المستعمر؟ أم إن القضية ترتبط بالدرجة الأولى بالوعي الذي يصاحب المثقف العربي أثناء الكتابة، كونه عانى الأمرين نتيجة التمثيلات المشوهة التي وطئت ثقافته، ومن هنا أصبح هو والأسود داخل خانة واحدة وهي المهيمن عليه؟ هذا الصراع أو محاولة إثبات الذات أمام الآخر، لم يترك فرصة لتلك الصورة النمطية التي صنعها المتخيل العربي عن السود للتجذر في السرديات المعاصرة، فالآخر لم يعد الأسود، بل انحصر في الغرب وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية.

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 549.

هذا الطرح الأخير؛ أي علاقة الرواية العربية المعاصرة بآليات مابعد الاستعمار، يقودنا إلى المغربي إدريس الخضراوي وكتابه "الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار". فهذه الرؤية الجديدة التي تمتزج بمقولات مابعد الكولونيالية، على حد قوله، تمكننا من جعل الرواية العربية المعاصرة تصغي إلى «الأسئلة الثقافية التي تطرحها؛ إذ من شأن كل قراءة جديدة أن تبوّئ الرواية، باعتبارها نصا، حضورا مختلفا يحفل بدلالات وأبعاد جديدة».¹

وسنحاول بدورنا أن نتتبع هذا التحليل الذي استفاد فيه إدريس الخضراوي من الآليات الإجرائية، التي قرأ بها إدوارد سعيد في كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" المنجز السردي الغربي، واستطاع من خلال الاعتماد على هذه الآليات أن يُبين ذلك التواطؤ الذي حصل بين الإمبريالية والرواية من أجل الحفاظ على الإمبراطورية/السلطة وهيمنتها الأيديولوجية. ونرى كيف يشتغل المتخيل داخل هذه الروايات التي قام إدريس الخضراوي بتحليلها، أي كيف ذاب المتخيل الثقافي العربي في التجربة الاستعمارية، وتحوّل مساره إلى واقع يريد إعادة كتابة التاريخ، ويقوّض تلك المركزية التي تجذرت مقولاتها في اللاوعي الجمعي لهذه الأمة.

فقد صالت وجالت الإمبراطوريات الغربية في مختلف ثقافات الشعوب التي سيطرت عليها، ماحية بذلك كلما يرتبط بالمخيلة الجماعية التي تراكمت في العصر الوسيط للثقافة العربية، باعتباره أزهى عصور العرب رقيا في جميع النواحي الاجتماعية. وبالتالي، تأتي هذه المحاولة من قبل إدريس الخضراوي كتكملة لتلك الدراسة التي ركزت على الدراسات الثقافية عموما، لتركز هذه المحاولة الجديدة على فرع من فروع الدراسات الثقافية، وهو النقد مابعد الكولونيالي الذي قام بفتح بابه المقاوم الفلسطيني إدوارد سعيد. هذا الأخير الذي اعتبره الناقد

1- إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار، ص17.

من أبرز المثقفين الذين حللوا التمثيل السردى، متجاوزا بذلك تلك الدراسات التي ركزت في مضمونها على ما هو لغوي/جمالي، واضعة في رهاناتها الثقافة بوصفها هاجسا تتمركز حوله كل الممارسات الخطابية. ولذا تمنى إدريس الخضراوي أن يساعده إدوارد سعيد في الولوج إلى المناطق الخفية التي تكتنزها النصوص الأدبية. ويبدو هذا التمني واضحا في الإشكال الذي طرحه الناقد عندما قال: ما الدرجة التي يمكن أن يساعدنا بها تناول إدوارد سعيد للتمثيل السردى في إخصاب معرفتنا بالرواية العربية المعاصرة في سياق مابعد الاستعمار¹؟ وقد اختار إدريس الخضراوي أن تكون الرواية موضوعا للقراءة والتحليل «ذلك لأن المخزون الرمزي الذي تكتنزه محكياتها ووقائعها ولغاتها، هو الذي يجعل منها نصا ثقافيا ينهض بدور أساس في بناء صرح المعرفة بالإنسان والزمان، والتعريف بالهويات»².

حرص إدريس الخضراوي في نماذجه الروائية على اختيار تلك المساهمات التي تحرص في تجاربها الإبداعية على تحطيم تلك المركزية التي لطالما التصقت بها، واضعة إياها في إطار يحاكي السرد الغربي ولا يخرج عن أساليبه الإبداعية. فمبدعين مثل واسيني الأعرج، والطيب صالح، وعبد الرحمان منيف... تشهد كتاباتهم محاولات نتلمس من خلالها «الكف عن اعتبار الأساليب الروائية وكأنها صنعة غريبة. إذ ثمة عمل واضح ينصبّ على الرواية وأسلوبها، ويبحث بلا هوادة عن جماليات مختلفة تؤكد تأصل الرواية في بيئتها الاجتماعية والسياسية؛ حيث المقاومة الثقافية لكل أشكال الهيمنة التي تعد من بين أكثر العناصر ورودا في خطاب المتخيل»³.

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص ص 52-53.

2- المرجع نفسه، ص 32.

3- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 75.

ولهذا جاء تحليل إدريس الخضراوي لرواية "الأمير" للكاتب الجزائري واسيني الأعرج، من زاوية تُعنى بالدرجة الأولى بقوة هذا السرد التجاوزية داخل هذه الرواية، والذي مكنها من تقويض تلك التجربة الاستعمارية التي عمل خطابها على تكريس الانغلاقية في بلد شكلت ثورته منبعا أساسيا لكتابات فرانز فانون «وهذا ما يعطي لروايته -أي واسيني الأعرج- هذا الموقع في الثقافة السردية العربية المعاصرة، باعتبارها نموذجا يشق فيه السرد هويته بوصفه خطابا يتعدى حدود الذات الثقافية».¹

فالتمثيل السردية في هذه الرواية قائم على المزج بين وثنائق مختلفة يلتقي فيها الراوي مع المؤرخ، الذي يسعى في كتاباته التاريخية إلى تدوين ما أطلق عليه هايدن وايت العمق الزمني للتجربة الإنسانية؛ حيث هو عمق يمتزج فيه السرد، الخطاب والتمثيل التاريخي، من باب أن التاريخ هو عبارة عن قصص يعيد السرد صياغتها من جديد داخل نظام تتميز صيغته بالترابط والانسجام. ومن هنا اعتبر هايدن وايت أن التاريخ هو سرد تتبثق حقائقه من القصص التي يعيشها الأفراد والجماعات.²

وقد تمكن واسيني الأعرج، حسب إدريس الخضراوي، من تشكيل فهم للذات يستعيد من خلالها ذاك التاريخ الذي طمس الوقائع بفعل قوة الاستعمار في تلك الفترة. فشخصية الأمير في هذه الرواية لا تستعيد فقط «تاريخ أمة رأت في الأمير عبد القادر بطلا مخلصا، بل إنها في استعادتها لذلك التاريخ لا تعطفه على ماض ترى فيه انتصارات أصيلة، وإنما

1- إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار، ص 108.

2- Hayden whit: the content of the form, narrative discourse and historical representation, Johns Hopkins university press Baltimore and London, 1987, p 04.

تشرطه بسياقات الحاضر. تلك السياقات التي لم يكن البطل/الأمير نفسه يتجاوزها رغم مرجعيته الصوفية والدينية وسلطته التمثيلية».¹

إنه شرط المقاومة الذي تحدث عنه إدوارد سعيد، والذي يكشف في جوانبه النزوع الإنساني الذي تسعى شخصية الأمير إلى تمثله بوصفها تبحث عن واقع لا يسوده الصوت الواحد، وتعمل على الاحتفاء بكل ما هو أخلاقي. بالإضافة إلى أنها تسعى إلى زرع قيم التسامح. وما يؤكد اتصاف هذه الروح الثورية بكل ما هو إنساني تلك الإشارات التي «لا تدخر جهدا في تسليط الضوء على الأخطاء التي ترتكبها المقاومة، أحيانا، وهي تمارس حقها الشرعي في الدفاع عن مصالح شعبها».²

إن الاشتغال على الذاكرة الجماعية أو ذاكرة التاريخ لأمر جدير بالدراسة، خصوصا بعد أن شهدت الساحة النقدية بزوغ الدراسات الثقافية التي تسعى إلى تدوين التاريخ من وجهة نظر التابع. ولاشك أن إدوارد سعيد من بين الأقليات التي ساهمت في هذه العملية، كونه، كما تقول شالي واليا في كتابها "صدام الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ"، رسم لنا «عبر تعاليمه الممتدة خبرة لكشف العلاقة المركبة بين الأدب والتاريخ في كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية"؛ حيث ركز سعيد انتباهه عبر الكتابة التاريخية نفسها. عارضا لكيفية ربط القصص الأدبية والسياسية».³

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 115.

2- المرجع نفسه، ص 127.

3- شالي واليا: صدام الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، تر وتقديم: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،

ط1، 2002، ص 86.

وفي هذا الصدد، تحضرنا دراسة مهمة قامت بها الباحثة حياة أم السعد تحت عنوان "أوجاع الذاكرة وسيناريوهات المقاومة في كتابات رضوى عاشور"؛ حيث ترى هذه الباحثة أن السبيل الوحيد لمواجهة آثار الاستعمار الأيديولوجية هو التسلح «بالسرد والتاريخ وتحرير الذاكرة، من أجل رسم آفاق مقاومة تبتدئ ثقافياً لتستمر مستفزة كل الرضوخ الذي تعانيه الشعوب التابعة».¹ لذا تتجه أم السعد بدراساتها إلى الروائية رضوى عاشور، التي شكلت كتاباتها الإبداعية والنقدية هاجساً فضحت من خلاله سيرورات التاريخ المزيفة. فهي كما ترى امرأة «سخرت لغتها ومشاريعها الأدبية والنقدية واليومية خدمة لفكرة نبيلة هي محاربة الزيف ومواجهة الآلة المدمرة».²

وتشكل "أيام طالبة مصرية في أمريكا" و"ثلاثية غرناطة" بالإضافة إلى "رواية أطياف" و"الطنطورية" والدراسة النقدية الموسومة بـ: "التابع ينهض، الرواية في غرب إفريقيا" محاور أساسية تناقش فيها الباحثة "أوجاع الذاكرة" التي حددت المسار الثقافي لهذه الروائية، بدءاً من جامعات أمريكا التي كانت مدينتها نيويورك تعج بالمتقنين اللاجئين الذين غيروا النظرة لمجتمعات العالم الثالث من أمثال إدوارد سعيد، وهومي بابا وغيرهم من الذين شكلت انشغالاتهم الثقافية هاجساً دفع رضوى عاشور إلى إعادة "قراءة التاريخ" من وجهة نظر التابع، مستغلة السرد بوصفه رداً على ذلك التزييف التاريخي الذي صنعه المستعمر أثناء حملته الشرسة على البلدان الضعيفة في تلك الفترة.

فهي ترى - أي حياة أم السعد - أن "ثلاثية غرناطة" استطاعت أن تلملم أشلاء التاريخ الذي عصفت به الذاكرة الاستعمارية في قالب سردي شكلت شخصياته «الذاكرة التي

1- أم السعد حياة: أوجاع الذاكرة وسيناريوهات المقاومة في كتابات رضوى عاشور، ضمن ثقافة المقاومة، ص 227.

2- المرجع نفسه، ص 233.

انتقت مشاهد الفرح والسكينة...، ونقلت لنا تطوراتها من خلال تفاصيل ما عاشه حي من أحياء غرناطة "البيازين"؛ المكان الذي أعادت رضوى من خلاله ترتيب الواقع، باستعادة كثير من التفاصيل لتمثيل وجود حطمة القشتالة ومحو بوحشية آثاره».¹

ولهذا تقترح الناقدة أن ندمج هذا النص تحت "الكتابة ضد النسيان" ومقاومة التاريخ الذي حرص الغزو الاستعماري على تدوينه، كما حرصت فيما بعد شخصية شجر في رواية "أطياف" على عرضه وتدقيقه، ومحاولة تنقيته من تلك الشوائب. ويجري هذا المسح المقاوماتي «بصوت رضوى دائما، حتى ورضوى تعود إلى تاريخ حياتها وطفولتها تستند على شجر في لعبة سردية مكوكية، لأن ما يشغلها موضوع "الكتابة والتاريخ"، الذاكرة والنسيان، الأنا والآخر في علاقتهما الخاصة والعامة».²

إن النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من خلال التحليل الذي قدمه إدريس الخضراوي لرواية الأمير، وما أتت به أم السعد التي عودتنا دائما بعناوينها التي تركز في مضمونها على السرديات التي تعيد كتابة التاريخ المطموس، على شاكلة "إيديولوجية التعدد الصوتي في رواية "القلاع المتآكلة لمحمد ساري" و"سردية الخوف في الرواية الجزائرية"، بالإضافة إلى دياكتيك "الثقافة وصناعة الحقول الثقافية كحتمية تكنولوجية-مقاربة سوسيوثقافية"، تقودنا إلى حرص هذين الباحثين على ضرورة النظر في الوضع السردى داخل السرد

1- أم السعد حياة: أوجاع الذاكرة وسيناريوهات المقاومة في كتابات رضوى عاشور، ص 242.

2 - المرجع نفسه، ص 248.

العربي، وذلك من أجل الخروج به «من المنظورات السردية وطريقة الرؤيا التي باتت تختزل السرد في التحليل الأداتي دون أن تنفذ إلى جوهر السردية ذاتها».¹

وهو عينه ما تفعله الباحثة أم السعد؛ إذ تتوسل في جميع مقارباتها السوسيوثقافية، بتلك المقولات التي تمكّن الناقد من التخلص من رطانة التحليل النصي، الذي يحبس النص في انغلاقه لغوية، ولا يترك له مجالاً لتفجير طاقته المملوءة بالأسئلة والخصوصيات الثقافية. فهي تستغل جيداً المفاهيم النقدية التي بلورها جيرار جينات G. Genette أثناء حديثه عن الخطاب الروائي، كما تستعين بتلك الرؤى التي بلورها ميخائيل باختين M. Bakhtine في حقل الثقافة الشعبية، خصوصاً مفهوم "الكرنفال".*

وتتوجه الباحثة أيضاً إلى الطروحات النقدية التي طرحها كل من ريموند وليامز R. Williams وإدوارد سعيد اللذين يعتبران رائدي هذا المجال وأبرز مؤسسيه، خصوصاً ريموند وليامز الذي ركز في تحليلاته الثقافية على حد قولها «على المبادرة الفعلية للدراسات الثقافية التي نبتت خارج أسوار الجامعة والأكاديميات من خلال مشروع تعليم الكبار. ومؤلفاته هي خلاصة تالية لهذه التجربة التي نبتت منها الدراسات الثقافية، تجربة تؤمن بالعمل الجماعي

1- اليامين بن تومي: السرد الإمبراطوري؛ تفكيك الأنطولوجيا المغشوشة، ضمن كتاب إدوارد سعيد، الهجنة، السرد، والثقافة، مرجع سابق، ص 145.

*- فهو يبتكر مصطلح الكرنفالي نسبة إلى الكرنفال، وهو مهرجان طقس شعبي ينعم فيه الناس بحرية اللهو الصاخب أو العريدة أو الاحتفال المرح، ويتوسل باختين بالكرنفالي أو المهرجاني إلى الطعن في الخطاب السائد، أي الأيديولوجيا الرسمية. محمد النجار: المقاومة الثقافية والسلطة؛ سعيد وباختين، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، مرجع سابق، ص 142.

التطبيقي الذي تخالجه قراءة حسيمة للواقع في علاقاته بمختلف البنيات الثقافية المتولدة منه وفيه»¹.

ومن هنا استطاعت الباحثة في كل النماذج الروائية التي قامت باستنتاج جوهرها، أن تتجاوز الجمالي وتعبّر إلى الأنساق الثقافية المضمرّة التي يخترنها هذا الجمالي داخل لغته النصية. فالرواية الجزائرية في نظرها بلغتها العربية والفرنسية لم تعد حبيسة تلك النظرة الاستيطانية (علم الجمال) التي بدأت مع الشكلايين الروس؛ إن الكتابة الأدبية «اليوم لا يمكن بحال قراءة مشهدها بمعزل عن الحركات الاقتصادية والهيمنة السياسية وإن اختلفت مسمياتها، تحت مسمى المعلوماتية تارة، والميديا والتطور التكنولوجي تارة أخرى، والانفتاح المعرفي والتطور الحضاري تارة ثالثة»².

وقد اتخذت من روايات العشرية السوداء التي عصفت بالمجتمع الجزائري وغيرت مجرى التاريخ الجزائري، الذي حُكم عليه أن يكتب بلغة الدماء والدمار نموذجاً تحليلياً. ولهذا تقوم الباحثة في رواية "مهايات ليل الفتنة" لأحميدة العياشي و"أبناء المرارة" لسليمان بن عيسى بمساءلة الأنساق المعرفية للسرد، بغية توضيح أسباب الفتنة ومحاولة لملمة التاريخ المتشظي، الذي تسبب في شتاته وزيادة محنته السواد الذي دفع ثلة من الكتاب الجزائريين الذين عاشوا تلك المحنة إلى عدم السكوت، والتكفل عن طريق المنجز السردى بإعادة ترتيب الأوضاع داخل قلعة هدمتها المؤامرات الخفية. وعلى ذكر القلعة هنا، خصصت حياة أم السعد، كمواصلة لمساءلة المرجعيات الثقافية، رواية "القلاع المتآكلة" للروائي الجزائري

1- حياة أم السعد: الثقافة وصناعة الحقول الثقافية كحتمية تكنولوجية-مقاربة سوسيو ثقافية، مجلة الأثر، جامعة قصدي مرياح، ع24، 2016، ص 10.

2- محمود الضبع: المتخيل السردى وأسئلة ما بعد الحداثة في السرد العربي المعاصر، ضمن كتاب السرد وأسئلة الكينونة، جمع و إعداد: حاتم بن التوهامي الفطناسي، بحوث مؤتمر عمان الأول للسرد، ط1، فبراير 2013، ص 215.

الفصل الثالث: آليات القراءة المعرفية للفكر النقدي عند إدوارد سعيد في الخطاب النقدي العربي المعاصر

محمد ساري من أجل التعمق في الأزمة، خصوصا أن هذه الرواية على حد قولها «أرادت أن تسمع أصوات الجميع لا وهي تنقل أحداث ما جرى ولكن لتقدم الأسباب والمبررات. لهذا قامت على استمرارية موضوعاتية متشعبة حسبما تزويه الشخصيات من آراء وأفكار وأحداث لا ترتبط براهن الأزمة فقط بل لما قبله».¹

إن دعوة التجاوز في السرديات التي تميز التحليلات الثقافية للباحثة، تحيلنا إلى إشكال يخرج من تلك الكلمات ذات الطبيعة الإجرائية التي تتبناها الناقدة؛ مفاده حان الوقت للتفكير مليا في ممارسة النقد الثقافي واستيعاب آلياته الإجرائية التي تقوم على تغيير ابستمولوجي، نستوعب من خلاله المشكلات الكبرى التي خلقتها ما سماه محمد بوعزة في كتابه "سرديات ثقافية"-من سياسة الهوية إلى سياسة الاختلاف- "ميتافيزيقيا النسق".²

1- حياة أم السعد: إيدولوجية التعدد الصوتي في رواية "القلاع المتأكلة" لمحمد ساري، مجلة قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر 02، ع24، 2014، ص 162.

2- محمد بوعزة: سرديات ثقافية؛ من سياسة الهوية إلى سياسة الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 25.

المبحث الثاني: وحيد بن بوعزيز: هل وقع لوكليزيو أسيرا للخطاب الاستشراقي؟

اتخذ الناقد وحيد بن بوعزيز في كتابه "حدود التأويل-قراءة في مشروع امبرتو- إيكو النقدي" من رواية لوكليزيو "صحراء"، نموذجاً تطبيقياً، في قراءته التأويلية، معتمداً على "آليات التعضيد النصي" التي طرحها إيكو في مشروعه النقدي، وذلك من أجل الولوج إلى أعماق هذا النص ومساءلة مستوياته التعاضدية التي يمكن من خلالها، على حد قوله، أن تخرج هذا النص من كسله، كما يمكنها أن تدعو القارئ للمساهمة في عملية التنبؤ التي تطل أفعال الشخصيات داخل الرواية.

ولن نركز هنا على هذه القراءة التأويلية التي مست كل المستويات المختلفة لمعنى النص، واستطاعت، بمهارة تدل على قوة استيعاب بن بوعزيز للمفاهيم الإجرائية، أن تقارب وحدات النص من أصغر فونيم إلى ما هو خارجي وتناصي، وذلك عند الحدود التي يسمح بها التأويل الإيكوي (نسبة لأمبرتو إيكو).

بل سنحاول التركيز على الوصف السردي للصحراء داخل هذه الرواية التي جرّدها بن بوعزيز من تلك التتميطات الاستشراقية التي طالت هذه المنطقة، بوصفها فضاء يشكل كلا متكاملًا من «الإبل والزواحف وصفاء السماء وحرارة القيظ وزمهير الليل وحيوات البدو الرحل».¹

ويرى بن بوعزيز أن لوكليزيو سلّم أثناء حديثه عن الصحراء من الطابع السحري الذي أضفاه المستشرق على هذه المنطقة التي ميزت الرحالة أمثال فلوبيير ودونرفال وشاتويريان. فاستشراق فلوبيير، على حد قول إدوارد سعيد، كان «مثل كل استشراق آخر كان

1- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 222.

يؤمن بالإحياء وتجديد الشباب. فكان يحس أن عليه هو أن يعيد الحياة إلى الشرق وعليه أن يقدمه لنفسه ولقرائه»¹. هذا الإحساس المرهف هو الذي مكّن فلوبيير وغيره من المستشرقين، على حد تعبير إدوارد سعيد، من اتخاذ الصحراء فضاء يصدر عن عليه الأحكام الاعتبائية التي تخدم ذاتيتهم، وتضمن الهيمنة لثقافتهم المركزية المدعمة بأرشفيف استشرافي حدد البنية الثقافية التي ترتكز عليها الثوابت الأوروبية.

هذا الأرشفيف لم يسلم من حتى أكبر مدافع عن الإنسانية وهو كارل ماركس. هذا الطرح الإدواردي (الاستشراق المخيالي) جعل بن بوعزيز يطرح إشكالا يروم من خلاله السياق العام الذي تشكلت فيه البنية الثقافية عند لوكليزيو حول الصحراء. ومفاد هذا الإشكال هل توافقت بعض مقولات نص لوكليزيو مع السياق العام لبنية ثقافية عميقة مشروطة بآليات الثنائية المذكورة: شرق/غرب؟²

هذه الاستعانة المنهجية بأفكار إدوارد سعيد مكنت وحيد بن بوعزيز من الولوج إلى أعماق بعض النصوص الغربية التي تحدثت عن الصحراء، لاستنتاج بنيتها الثقافية التي نبعت من "مشكلة الاحتواء" التي تبنتها الثقافة الغربية. ولهذا اختار بالإضافة لنص لوكليزيو «نصوصا أخرى للرسام الفرنسي أوجين فرامونتين، ونصا لجورج لوي بورخيس ونصا آخر لألبير ميمي ونصا لباولو كويلو وفيلما أنتج في 2005 حول هذا الموضوع في هوليد»³.

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 297.

2- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ص 233.

3- المرجع نفسه، ص 234.

وسنقوم أيضا بإضافة تحليله لنص آخر اشتهر كاتبه "بالكتابة عن الصحراء" وهو نصرالدين دينيه، وروايته "خضرة -راقصة أولاد نايل" الذي لم يستطع اعتناقه للدين الإسلامي أن يخلصه من تلك النظرة التي صنعها المخيال الاستشراقي.

ويطرح وحيد بن بوعزيز تحت عنوان "الصحراء كبديل فني" في كتابه "حدود التأويل"، الدور الذي لعبه الاستشراق الفني في تشكيل مخيال ايكزوتيكي عن الشرق. وتمثل محاولة الرسام الفرنسي أوجين فرامونتين تشخيصا استعماريًا بنى من خلاله ما سماه الباحث بـ: "الاستشراق الشعبي الما قبل تقني" «الذي اتخذ الاستعمار ذريعة لاستقطاب الغرب نحو الشرق».¹ وغياب هذا الرسام عن التحليلات الفكرية التي قام بها إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق أثار العجب في ذهن الناقد، لأن هذا النوع من الاستشراق لعب دورا حاسما في النظرة للشرق باعتباره مرتعا للتجارب الحسية الذاتية، ومنتفسا للغرائز الجنسية التي حلم بها الأوروبي داخل كتاباته الإبداعية ورحلاته الاستكشافية.

هذا التوظيف الإقصائي يقوم في ذهنية المبدع الأوروبي، ويأتي إما بطريقة غير واعية نتيجة لقوة الأرشيف الثقافي الذي صنعه المتخيل الاستشراقي، وإما يوظف بوعي تام، وهو ما حصل مع الأرجنتيني بورخيس «الذي كان واعيا بالمزلق التي ينجرّ من خلالها اختيار الصحراء كفضاء لاكتشاف الآخر...، فهو لم يخرج من تلك البنية المستمدة من الأدب الرومانسي، وهو أن الشرق يكون دائما مرتعا لكي يكتشف الغرب ذاته».²

ويبقى لوكليزيو في نظر وحيد بن بوعزيز هو الوحيد من بين هذه النماذج الذي حاول في نصه الابتعاد قدر المستطاع عن الطابع العجائبي الذي صنعه المخيلة الأوروبية عن

1- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ص 245.

2- المرجع نفسه، ص 251.

الصحراء، على الرغم من بعض الاستثناءات التي لم يستطع لوكليزيو التملص منها نظرا لقوة المتخيل داخل البنية الثقافية للتفكير الأوروبي عن العربي والصحراء العربية.

فالباحث يرى أن لوكليزيو، عبّر استراتيجية ميتناصية، حاول اختراق هذا المتخيل، وسعى جاهدا ألا يقع في مصيدة اللغة التي تحجب ما هو مسكوت عنه بلغة مؤسسي مابعد الحداثة. وبما أن "اللغة هي بيت الوجود" كما يقول هايدغر «لم يستطع لوكليزيو التخلص منها، لأن الفرد لا يستطيع أن يتخلى عن ذخيرته الأصلية، ولا يستطيع أن يغيّر مساراته الأيديولوجية القابعة في لا شعوره بسهولة»¹.

ولكن على الرغم من هذا، كان لوكليزيو، على حد قول بن بوعزيز، واعيا تماما بخطورة ثنائية شرق/غرب، التي وُلدت في سياق المنظومة الاستشراقية. ولذلك قام بتعويضها داخل نصه الروائي بثنائية الطفولة/عالم الكبار. لأن لوكليزيو في نظر الباحث لا يعطي أهمية لتلك الصراعات الثنائية التي أوقعنا فيها الحداثة وما بعدها، بقدر ما يريد إرساء ثقافة تقوم دعائمها على النزعة الإنسانية والتفكير الديمقراطي الذي أراد إدوارد سعيد أن يجسده من خلال كتاباته الفكرية «وفعلا لا نتعجب من أنه بعد هذا الكتاب -أي كتاب صحراء- أصبح الطفل/الشخصية يأخذ اهتماما بالغا في الثقافة العالمية. وما نجاح هاري بوتر وسيد الخواتم في السينما العالمية، سوى دليل على أن هنالك عودة للمكبوت في الثقافة الغربية»².

ويبقى السؤال الذي يطرح نفسه هنا، أو بلغة أخرى نطرحها على الناقد: ماذا لو كان لوكليزيو معتنقا الدين الإسلامي، هل سيمكّنه هذا الاعتناق من التملص أثناء الكتابة عن

1- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ص 271.

2- المرجع نفسه، ص ص 271-272.

الصحراء من تلك التتميطات الاستشراقية التي التصقت بالعربي، والتي جعلت لوكليزيو، على حد قول بن بوعزيز، يقحم بطريقة لا إرادية العربي بوصفه عدائيا وهمجيا؟

يجيبنا الباحث في مقال له تحت عنوان "جغرافية المتعة كاستراتيجية استعمارية- نموذج خضرة ل: إتيين نصرالدين دينيه" عن هذه الإشكالية، مبينا أن اعتناق الكاتب الغربي للدين الإسلامي لن يمكنه من التخلص من تلك الأفكار الأرشيفية التي كرسها الاستشراق، خصوصا أثناء الحديث عن العربي والصحراء العربية «لا يمكن إدراج أعمال الفنان دينيه ضمن سياق المدرسة الاستشراقية بسهولة تامة، فاعتناقه للإسلام يطرح إشكالية جديدة في الخطاب الاستشراقي؛ فمن جهة كيف يمكن معالجة مسألة الفرادة والافتتاح المطلق بالآخر إلى درجة الاعتقاد بدينه...، ومن جهة أخرى هل اعتناق دينيه للإسلام يعد تجاوزا لبنية الاستشراق أم يعد بمثابة تحويل لها أو توزيع جديد لمقولاتها».¹

وكما اعتمد بن بوعزيز سابقا على مقولات إدوارد سعيد التحليلية للخطاب الاستشراقي، يلجأ أيضا هذه المرة إلى الاستعانة بما قدمه سعيد في هذا الصدد خصوصا نظرته للرحالة الغربيين على غرار فلوبيير ودونرفال، الذين عرفوا بدراساتهم الأكاديمية ذات الطابع الاستشراقي. ولهذا يقف الباحث عند السياقات الثقافية التي توطر البنى الجمالية للنص، وتختفي في سردية وصفية يتم من خلالها «ترويض هذا الفضاء -أي الصحراء-

1 - وحيد بن بوعزيز: جغرافية المتعة كاستراتيجية استعمارية؛ نموذج خضرة ل: إتيين نصرالدين دينيه، ضمن ملتقى حضور الصحراء في الأدب والشعر، محافظة المهرجان الثقافي الدولي للكتاب والأدب والشعر، جامعة ورقلة، ط1، 2015، ص 161-162.

الجغرافي الغرائبي *exotique* بحيث تخلق نوعا من الألفة معه ونوعا من التوطين الرمزي»¹ ويتم هذا الانسجام والحضور العجائبي داخل رواية "خضرة".

كما يرى بن بوعزيز من خلال ذلك "الاختزال" الذي طالما حاولت الثقافات المهيمنة فرضه على الآخر، وفي الثقافة الغربية يتم دائما، كما رأينا سابقا مع نادر كاظم، استحضار نصوص "ألف ليلة وليلة" كرمز للجنسية المفرطة والرغبة الجنسية البهيمية الجموح التي تطبع شهوانية المرأة/الأسود/الشرق، وتضفي عليه إيروتيكية تعمل بوصفها قانونا يحكم ثنائية شرق/غرب «إن وظيفة هذا التناص القائم على تحريض القارئ بالتفكير في الفانتاستيكي، تكمن في خلق سياق عام للنص -أي رواية خضرة- يضي عليه جوا من القراءة الحسية والأوروبية»².

وهكذا اشتم الباحث رائحة دونرفال وموباسان وفلوبير الأيروسية التي تلفح تحليلاتهم بعقب الانحراف الجنسي الذي تمتاز به شخصيات شرقية في وسط أعمالهم الفنية، داخل البناء الثقافي لرواية "خضرة". فنقطة التقاطع بين موباسان ودينيه تبدو واضحة وجلية على حد تعبير الناقد في "ظاهرة الانحراف الجنسي بالنايليات" والتي لا تعدو، حسب رأيه، أن تكون تلطيحا لسمعة قبيلة عُرفت بمقاومتها الجريئة للاحتلال الفرنسي «مهما يكن من الاختلاف في الحكم بين موباسان ودينيه على النايليات، إلا أنهما يشتركان في حالة عامة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالاستعمار...، فالنصان يتفقان في استراتيجية إصاق الإيروس بالآخر لتشجيع رجال المتروبول على النزول إلى المستعمرات»³.

1- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ص 171.

2- وحيد بن بوعزيز: جغرافية المتعة كاستراتيجية استعمارية؛ نموذج خضرة ل: إتيين نصرالدين دينيه، ص 173.

3 - المرجع نفسه، ص 175.

وهكذا لم يستطع نصرالدين دينيه الخروج من بنية الاستشراق المخيالي الذي طغى على كتابات موباسان وفلوبير، وراحت سرديته بين صمت خضرة، وسطحية وحيونة شخصياتها، تؤسس لإمبريالية لا تخرج في مضامينها عن الإمبريالية الاقتصادية التي يعيشها العالم حاليا كزوبعة جديدة في فنان قديم «لا يوجد فرق بين إمبريالية الاقتصاد وإمبريالية الفن. فالكل يبحث عن مستعمرته»¹.

ومثلما عجز ماركس عن مقاومة التركيب الثقافي الذي ميز تفكير الثقافة الأوروبية، فشل دينيه، على حد قول الكاتب، فشلا ذريعا في تجاوز المخيال الاستشراقي على الرغم من اقتناعه بالدين الإسلامي وممارسة عقائده الشرائعية كالصوم والحج.

وهكذا، جسد دينيه إمبريالية جديدة تقوم دعائمها في نصه السردي على "الاستلاب" بمفهوم فرانز فانون «بحيث يتم تسويغ جنون خضرة بأسباب جوانية وليس برانية»². فكتابة النص بمنأى عن تشكيلات الذات في تلك الفترة، التي تتحد أنطولوجيتها في سياق كولونيالي بحت، يجعل من فكر الرجل منغلقا على شوفينية لا تجسد إلا باثولوجيا مرضية تقوم على الرغبة في الاحتواء والسيطرة.

1- وحيد بن بوعزيز: جغرافية المتعة كاستراتيجية استعمارية؛ نموذج خضرة ل: إيتين نصرالدين دينيه، ص 183.

2- المرجع نفسه، ص 188.

المبحث الثالث: إدوارد سعيد والمتقنون الفلسطينيون: عادل سمارة

أنموذجاً

يقول باحث موريتاني في مقال له نشر في موقع الجزيرة العربية، تحت عنوان "الثورات العربية.. إعادة الاعتبار لأطروحات إدوارد سعيد عن الاستشراق" «لعل تلك الثورات هي أحسن إهداء لإدوارد سعيد بعد مرور سبع سنوات على رحيله. إن هي إلا لحظة تاريخية دقيقة نتذكر فيها دفاع إدوارد سعيد الحماسي عن تلك المنطقة وسكانها. بدون أدنى شك فإن هذه الأحداث العظيمة هي الأكثر عفوية وردود بليغة على وضم العرب بالشيطنة، والتنشوية، والتحريف الذي مورس على مر التاريخ وفي وقتنا المعاصر ضد العرب والمسلمين عن طريق خطابات المستشرقين القدامى والحاليين»¹.

هل تحقق حقيقة ما أراده إدوارد سعيد؟ وتحولت أفكاره إلى نضال سياسي يعكس دياكتيك النظرية الغرامشية التي سعت في محتواها الثوري، إلى القضاء على أشكال الهيمنة التي كان يعيشها العالم العربي تحت استبداد أنظمة سياسية، أم إنها لا تعدو أن تكون إنتاجاً جديداً لأخلاقيات المستعمر التي تشكلت في صيغ إمبريالية جديدة، تتخذ من "أشكال التسامح" شعاراً تدعم من خلاله الإمبراطورية الأمريكية عمليات السلام التي طالت العلاقات العربية/الإسرائيلية؟ هذا الإشكال يطرح من جهة أخرى موقف إدوارد سعيد من هذه العمليات التي دعم فيها مبدأ **حل الدولة الواحدة** (الدولة ثنائية القومية)، هل هذا التدعيم يدخل إدوارد في دائرة المتهمين الذي رضخوا لهذه الاستراتيجية الجديدة (حل المشاكل) التي تقر بهيمنة النظام العالمي للولايات المتحدة الأمريكية؟

1- الحاج ولد إبراهيم: الثورات العربية.. إعادة الاعتبار لأطروحات إدوارد سعيد عن الاستشراق، مركز الجزيرة للدراسات، 29 يناير 2012، ص 06.

طرح المفكر الفلسطيني عادل سمارة في مقاله "إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتخرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي" إشكالا يروم في عمومه ما نود قوله حول هذه الشخصية التي تشكل نموذجا للدراسات مابعد الاستعمارية، التي زعمت أن الاستعمار المادي انقضى وحل محله الاستعمار الاقتصادي/الثقافي، وما مهمة المثقف إلا فضح تلك الترسبات الأيديولوجية التي تركها المستعمر في اللاوعي الجمعي لتلك الأمم. ولكن ما موضع فلسطين من هذه الدراسات، هل يتم إدراجها ضمن دول مابعد الاستعمار؟ وإذا تم هذا ما محل الاستيطان العسكري داخل الأراضي الفلسطينية؟ ألا يحيل هذا على مصالحة الاستعمار وليس التخلص من برائته؟

هذه المصالحة تبدو واضحة في منهجية إدوارد سعيد التي لا تعدو أن تكون، على حد قول عادل سمارة، تأديبا أكاديميا لكومبرادور ثقافي. فبين إدوارد المفكر وإدوارد السياسي هنا تكمن المعضلة؛ فهو لا يستطيع أن يوفق بين هاتين الشخصيتين حسب تعبير عادل سمارة إلا في إطار تقديم نظرة تريد إنهاء الاستعمار وتطوير تحالف أخلاقي مع القوى التقدمية في المجتمع المستعمر. ألا يحيل هذا على تستر وانحياز للاستيطان اليهودي تحت اسم تمثيل المضطهدين؟ فإصرار إدوارد سعيد على صنع ذاك الاحترام الأكاديمي، وذلك من أجل مبدأ إنساني يضع التبادل الثقافي -وهو ما يركز عليه كتاب "الثقافة والإمبريالية"- كمعيار أساسي من أجل تسوية العلاقة بين المركز الاستعماري والمحيط المستعمر، جعله يرى أنه من اللاإنسانية أن لا نعترف بمأساة الآخر/الهولوكوست، والحل المناسب هو أن نضع النكبة الفلسطينية والمحرقه اليهودية التي تسببت فيها النازية جنبا إلى جنب. وفي هذا الإطار من الاعتراف تصبح قضية الدولة الواحدة هي حل وسطي لكلا الطرفين.

لقد كان اعتماد إدوارد سعيد على فرانس فانون، كما يرى عادل سمارة، اعتمادا متلاعبا، فمسألة الموقع في نقد إدوارد سعيد (أكاديمي) وفرانس فانون (ميدان الصراع) للقوميات تختلف اختلافا جذريا؛ فانون في تحليله المتقارب انطلق من هوية نضالية شاركت في الكفاح المسلح من أجل تغيير الأوضاع في العالم الثالث. بينما هوية إدوارد سعيد النضالية تشكلت من شعور إنساني أكثر مما هو قومي تجاه بلده فلسطين «الفارق بين هذه النظريات -أي مابعد الاستعمار- وفرانس فانون أن هذه تكشف وتشرح الاستعمار وحالة ما بعده لكنها لا تتحوّل إلى مشروع تغيير، هي تفكك لكنها تترك المفككات وراءها ولا تحاول تغيير التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية وثقافتها. فهي تقسم المهمة بينها وبين غيرها: نعم بينها وبين الاقتصاد السياسي ليقوم هو بالتغيير».¹

وبالتالي تذوب ثقافية إدوارد سعيد المناهضة لأشكال التحيز التي رسمها الاستعمار في نطاق أكاديمي مهدت له الدراسات الثقافية، التي اتخذت من المابعديات رهانا نظريا لا يتجاوز النقاش الجامعي، وينحصر في بوتقة المحاضرات والمناظرات النصية «لذا انتهت ما بعدية فوكو، دريدا وسعيد إلى الوعظ بالتسامح، والتسامح هو ارتداد مثالي يقف على النقيض من التناقض الطبقي، والأهم النضال الطبقي لوجوب إزالة الواقع الطبقي».²

إن رفض إدوارد سعيد الانتماء إلى التحزبات السياسية خصوصا الماركسية، وإصراره على الانتساب لبعض المفكرين الذين اتخذوا من الماركسية منهجا لتفسير المادية التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أدى به، وفي احترافية انتقائية تعوّدناها دائما من هذا المفكر الذي يتخذ من الأضداد سلاحا فكريا يحل بها نصوصه، إلى تأويلية هي قريبة كما قالت رضوى

1- عادل سمارة: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتحرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، مجلة كنعان، مركز احياء التراث العربي، ع140، كانون الثاني 210، ص 112.

2- المرجع نفسه، ص 113.

عاشور في كتابها "صيادو الذاكرة" إلى حلم في عالم بلا حدود «لم يتورع عن تجليس بعض من غرامشي في بعض أعماله لكي يعطي مسحة يسارية نضالية للنص الذي كتبه، ولكن ليحاول الجمع بين النزعات الفردية التدميرية لفوكو والنضال الطبقي الحزبي لغرامشي. أمور لا تتأتى ناجحة إلا للسحرة»¹.

إذن هذا الخليط السحري من المثقفين هو النموذج الأبرز الذي يستطيع كسر ما هو سائد. هو الذي يستطيع كشف ما هو متواطئ. هو الذي يعمل على عدم الانتماء/الهجنة ولذا فهو خليط من مثقف بندا، ومثقف غرامشي، ومثقف سارتر، ومثقف فانون؛ إنه مثقف إدوارد سعيد الذي لا يعدو أن يكون هو إدوارد سعيد نفسه.

فهل حقيقة هذا المثقف الدنيوي، على حد تعبيره، يمكن أن يخلصنا من براثن الاستعمار الذي مازال يمارس وجوده عن طريق الاحتلالات العسكرية (الاستيطان اليهودي، احتلال العراق..) التي عهدناه سابقا منذ أن عرف الإنسان ذنبه الإنسان بتعبير هوبز، بل أصبح يدعم وجوده بإمبريالية صهيونية تدعي العالمية والخير للبشر عن طريق شرور ناعمة تتسرب في ذهنيات الأنظمة العربية باسم "حقوق الانسان" «ما يحكم المثقف الإنساني، ودعاة الثقافة الإنسانية هو الما قبل والما بعد وصولا إلى عالم ماورائي. عالم ما قبل التحليل المادي التاريخي، ما قبل الماركسية، وعالم ما بعد الماركسية. يحكمها وجوب أن يعشعش في الأذهان أن الثقافة هي التي يرتكز عليها التطور، وكأن العالم هو مجرد مقارعة النص بالنص وتطور النص عبر علاقته بالنصوص الأخرى. أي الخطاب الثقافي هو محرك

1- عادل سمارة: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتحرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، ص

التطور»¹. هل يحق لنا في هذا المقام أن نقرأ العبارة التي قالها إدوارد سعيد أثناء حوار مع صحيفة "هارتس" الإسرائيلية، بأنه "المتقف اليهودي الأخير"، كإشارة صريحة إلى أن المعركة مع إسرائيل وليست مع المتقفين اليهود، الذين كان آخرهم تيودور أدورنو، أم إنها دعوة لديمقراطية علمانية/دنيوية يتم من خلالها دمج الفلسطينيين واليهوديين في وطن واحد يتمتع فيه الجميع بحقوق متساوية؟ وإذا تم هذا كيف يستطيع الفلسطيني أن ينسى ويتحمل وزر ذنب نازي لم يرتكبه؟ هل هذا هو متقف إدوارد سعيد؟ متقف همه التأويل وليس التغيير؟ ألا يحق لنا في هذا المضمار أن ندعو لمتقف براكسيسي هدفه معالجة قضايا الاستعمار من منظور ما يجري على أرض الواقع (فرانز فانون)، وليس من منظور أخلاقي كما يريد منظرو مابعد الاستعمار؟

فالخطأ الذي ارتكبه إدوارد سعيد، في نظر عادل سمارة، تمثل في تفضيله ما هو إنساني على ما هو قومي، وذلك من أجل تسامح جماعي. فبدل أن يقرأ «القومية بمنهج طبقي، قرأها سعيد بمنهج أخلاقي ثقافوي. وهذا ما حال دون قدرته على قراءة نقدية للمسألة القومية، للنضال القومي. وبالطبع، لم يقرأ سعيد المسألة القومية في المركز، ولا عبئ بذلك. لكنه، وإن لا مباشرة تأثر بموقف المركزانيين الأوروبيين تجاه قوميات المحيط. وفي موقف تعميمي آخر رأى أن الطموح الأقصى لمختلف أشكال القومية أن تكون ناقلة لعلم تشريح أمراض السلطة pathology of power»².

فالمثقف في حالة فلسطين، كما يرى عادل سمارة، لا يمكن إلا أن يكون **مثقفا متشابكا** (وهو مثقف ينطبق على حالة فرانز فانون) لا يعترف باليهود، لأن «الالتحام التام

1- عادل سمارة: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتخرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، ص 118.

2- المرجع نفسه، ص ص 124-125.

بين اليهودية والصهيونية هو المتجسد في إسرائيل التي لا يريد سعيد مسها بأي عنف، لأنه إنساني إلى هذه الدرجة»¹. وهذا ما جعل سمارة يتساءل عن مدى فلسطينية إدوارد سعيد؟ كيف ننظر لإدوارد سعيد انطلاقاً من الواقع الفلسطيني؟ هل إصرار سعيد على الانتماء الثقافي يمكن قراءته على أنه رفض للانتماء الديني الذي سيجعل من صورته الأكاديمية داخل الجامعات الأوروبية توهم بأنها إسلامية الديانة بحكم انتمائه الفلسطيني؟ كيف يقرأ الفلسطينيون إدوارد سعيد خصوصاً بعد تأييده لبند من بنود أسلو (حل الدولة الواحدة) التي رفض اتفاقياتها بعد خروجه من منظمة المجلس الوطني الفلسطيني سنة 1991م؟ أسئلة صعبة يصعب الجواب عليها في هذا الحيز الضيق.

لكن رؤية مثقف فلسطيني، مثل مصطفى الناشف وعادل سمارة، أكيد أنها تختلف عن رؤية مثقفين أمثال محمد شاهين أو فخري صالح لإدوارد سعيد، خصوصاً في ظل تأرجح آراء إدوارد سعيد التي تتخذ من الوساطة حلاً يجنب العنف الذي خلقه الاستيطان اليهودي. فالوساطة حتى في الفكر الأدبي لهذا المثقف تبدو واضحة وجلية، خصوصاً عندما يقول «إن مشروعني هو وصف نظام فكري خاص لا أن آتي، على الإطلاق، بنظام جديد يحل محله»².

هذه المنهجية اللاتاريخية المستمدة من رواد مابعد الحداثة، خلقت إشكالات، اعتبره علي أبوالحاج، أستاذ التاريخ الحديث في جامعة نيويورك، خلطاً تحليلياً نتج عنه تجاهل

1- عادل سمارة: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتخرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، ص 127.

2- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ص 493.

منهجي لأهمية المكان والزمان في الإنتاج العلمي الأكاديمي عند إدوارد سعيد.¹ أجل، إنه المكان الذي تجاهله إدوارد سعيد، واعتبر أن الصراع الفلسطيني الإسرائيلي هو صراع فكري/سردي/حكائي بالدرجة الأولى وليس صراعا مكانيا/وجوديا. صحيح أن كتاب "مسألة فلسطين" هو كتاب سياسي، لكنه يتركز بالدرجة الأولى «حول مسألتَي الحكاية والسردي، من يروي الحكاية، وفي أي إطار سردي توضع، الحكاية الفلسطينية الغائبة من جهة، والسردي الاستشراقي الذي انتظم المقترَب الصهيوني في داخله. إنه صراع بين الحضور والتأويل».²

فإدوارد سعيد في هذا التأويل يُرجع قضية الصراع إلى موقع القوة الثقافية التي يستطيع من خلالها المنتصر تمثيل نفسه، وإقصاء الآخر. بل والأدهى من ذلك طمس هويته التاريخية. فوعي البشر في هذا التأويل هو من يحدد وجودهم. وبما أن إدوارد ينتصر لكل ما هو ثقافوي إنساني، فقد حدد وجهته وقبَل هذا الوجود الذي ارتكز على الرواية التوراتية، ورأى أن من حق اليهودي أن تكون له أرض بالتساوي مع الفلسطيني الذي أُغتصبت أرضه، وطُرد منها، كمعادلة تُرجع لليهودي قيمته التي اغتصبتها النازي.

وبما أن إدوارد سعيد يرفض أن يحدد انتماءاته الفكرية والسياسية، أراد لموقفه هذا من المصالحة الفلسطينية الإسرائيلية أن يبقى ذا أوجه عديدة، كيلا يقع في هذه ولا في تلك «قرر أن يمرر لنا جملة صغيرة في كتابه "مسألة فلسطين" تكشف عن عودته إلى التيار المهيمن/السائد كلما جرّه الواقع إلى التخطي. لذا يقول لنا إن من يرفض الرواية التوراتية ومعاناة اليهود الاستثنائية لا مكان له في الغرب. فلكي يحافظ سعيد على مكانه لا بد له أن

1- علي عبد اللطيف أحميدة، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا؛ دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار، 1830-1932، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص 12.

2- الياس الخوري: سؤال النكبة-الصراع بين الحاضر والتأويل إدوارد سعيد ومسألة فلسطين، ص 48.

يُطَوِّع ويلوي فلسطينيته ومثقفه وموقفه من القومية وحق العودة وحتى التاريخ كي يبقى في الغرب»¹.

لا يمكن أن ننفي أن ما يدعو إليه عادل سمارة في تحليلاته لنصوص إدوارد سعيد يتقاطع كثيرا مع ما قاله مهدي عامل وصادق جلال العظم، خصوصا في المسألة الأخلاقية التي ميزت التفكير الجدلي عند إدوارد سعيد، والمادية التي تميز الديالكتيك الماركسي. فبين افتقار المنطق التحليلي عند إدوارد سعيد للمادية التي يقوم عليها الصراع الطبقي بين الأمم، وتصدر التحليل الأخلاقي داخل نصوصه التأويلية الذي يقوم على أساس ثقافوي، نافيا به كل قوانين الديالكتيك التاريخي التي تؤطر الصراعات المجتمعية، تموضع المشروع الثقافي عند هذا المثقف الهاوي.

وما نرومه هنا ليس مقاضاة إدوارد سعيد بقدر ما نرغب في معرفة صلاحية هذه الآراء في عصرنا الحالي الذي تحاصره الإمبريالية من كل أطرافه. وبالتالي من حقنا أن نطرح السؤال الذي طرحه الناقد الفلسطيني أحمد حسين في مقاله "تداعيات حول ظاهرة إدوارد سعيد" الذي تمحور حول الإشكال التالي: هل هناك مكان لاهتمام معرفي بالاستشراق . كآلية دجل إمبريالي أوروبي . في سياق الفكر الإمبريالي الحديث؟ وهل كان للاستشراق . أو ما زال له . أية صفة جوهرية . معرفية أو ثقافية . تتجاوز جوهره التأسيسي كسياق للتنكيل الميداني بالشرق، بحيث يمكن أن يُجاز كموضوع للمثاقفة من جانب أي مثقف

1- عادل سمارة: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتحرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، ص

عالم ثالثي يملك وعيا عالمالثيا؟¹

لا أظن أن المقام يسمح لنا هنا بتقديم إجابة على هذا السؤال، خصوصا في ظل الجواب الذي قدمه أحمد حسين في مقالته وهو الرفض المطلق، بل التعميم بالجواب "لا". وإحجامنا هنا عن الجواب، أو مناقشة هذا الطرح الإشكالي، يعود لأسباب تخص الاطلاع الواسع من قبلنا، خصوصا في ظل الحشد المعلوماتي الذي يرتبط بالمباحث التي يقدمها إدوارد سعيد في هذا المجال على الصعيد الأدبي والنقدي والسياسي. فقط ما حاولنا أن نفعله هو تقديم موازنة فيما يخص الطروحات القرائية العربية التي خصصت إدوارد سعيد في مدوناتها النقدية، وبين التأويل الذي تعددت استراتيجياته فيما يخص الإنتاج الفكري عند إدوارد سعيد.

1- أحمد حسين: تداعيات حول ظاهرة إدوارد سعيد، ضمن كتب حدود البعد الثقافي؛ نقد أطروحات إدوارد سعيد، إعداد: عادل سمارة، المشرق للدراسات الثقافية، رام الله، دط، 2000، ص 29.

المبحث الرابع: إدوارد سعيد في الثقافة العربية من منظور ميديولوجي

ربما يقول قائل إن سبب هذا الحضور الكثيف لإدوارد سعيد في المجالات والدوريات العربية، يعود للقضية الفلسطينية أولا التي تجذب تعاطف الشعوب، خصوصا البلدان العربية، وثانيا باعتبارها من بين أهم مؤسسي النظرية مابعد الكولونيالية التي يُعنى بها العربي بوصفه أحد الضحايا الذين عانوا من ويلات الاستعمار وخطابه. ولكن هذا الحضور كان مفرطا نوعا ما؛ فكما قلنا سابقا، كان إدوارد سعيد والاستشراق يُقدّم على النظرية مابعد الكولونيالية، ويتم تهميش مجهودات المؤسسين الآخرين لهذه النظرية، وحتى مع هذا الحضور الكثيف تمت عملية الاستقبال في ظروف غامضة صنفت في خانة الردود، ولم تؤخذ كتابات إدوارد سعيد على محمل الجد كما حدث في الثقافات الأخرى.

لقد كان حضور إدوارد سعيد بمقالاته قبل أن يترجم كمال أبو ديب كتابه "الاستشراق"، حضورا منتظما من خلال مساهمته في الحوار والنقاش الذي يرتبط بالقضية الفلسطينية. فبالإضافة إلى كبريات المجالات الغربية التي كان ينشر فيها كـ: "النيويورك تايمز"، و"الكومنترى"، وصحيفة "الغارديان" ومجلة "اليسار الجديد"، بالإضافة إلى دورية "ذا نيشن"، ومجلة "لندن ريفيو أوف بوكس"...، كان إدوارد سعيد، وكما قلنا سابقا، شغوبا بتكوين قراء منتظمين له في الثقافة العربية، فاتخذ من مجلة "الدراسات الفلسطينية"، و"الكرمل-مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين" - التي كان مسؤولا عنها صديقه الشاعر الراحل الفلسطيني محمود درويش، والذي كان بدوره حريصا جدا على نشر ما يكتبه إدوارد سعيد، خصوصا ما يتعلق بالصراع الفلسطيني/اليهودي، فمنذ أن تأسست هذه المجلة سنة 1981 على يد محمود درويش نشر فيها إدوارد سعيد مجموعة من المقالات المهمة، من بينها "تمثيل المستعمر: محاور الأنثروبولوجيا"، العدد 44، "بيتيس ومقاومة الاستعمار"

العدد 30، "فلسطين 1948 شذرات اقتلاع معن"، العدد 55-56، وغيرها من المقالات التي كتب فيها إدوارد سعيد عن القضية الفلسطينية، التي هيمنت على جيله ونزلت كالفاجعة عليهم، محدثة شرخا عميقا في جميع معارفهم، كما يورد ذلك في مذكراته "خارج المكان". بالإضافة إلى هذه المجلة، كان إدوارد سعيد ينشط في مجلة "المجلة" التي كان يترجم لها الأستاذ الليبي محمد حسين القزيري (1937-2007) والذي يعتبر من بين المترجمين النادرين الذين ترجموا لإدوارد سعيد في الثقافة العربية؛ فقد «نقل مقالات إدوارد سعيد إلى اللغة العربية بل جعل هذه المقالات وكأنها تكتب بهذه اللغة الأخيرة، مما مكن إدوارد سعيد، وعلى مدار النصف الثاني من الثمانينيات من مخاطبة شريحة من المثقفين ومجموعات قرائية واسعة ظنت في البداية أنه إنجليزي. وكان إدوارد سعيد قد أصر على زيارة الرجل في مقر عمله بالمجلة في دلالة على نوع من التحية الرمزية التي يمكن تقديمها له»¹.

كما كانت صحيفة "الحياة"، وصحيفة "أهرام ويكلي" القاهرية، من بين أبرز الصحف التي كان ينشر فيها إدوارد سعيد، خصوصا "الحياة" التي كان إدوارد سعيد ينشر فيها بشكل منتظم بعد تقديم استقالته سنة 1991 من المجلس الوطني الفلسطيني، في أعقاب رفضه لاتفاقيات اعتبرها "فرساي جديدة"، ولم تشكل بالنسبة له سوى فشل جديد للرئيس السابق عرفات والمحيطين به. ومن بين المقالات التي نشرها في هذه المجلة "الخطوة الأولى نحو سلام حقيقي" 30 آيار 1995، "تأملات في الانتخابات وما بعد الانتخابات" 1 آذار 1996...، وغيرها من المقالات. وقد جُمعت هذه المقالات في كتاب تحت عنوان "نهاية عملية السلام أوسلو وما بعدها" عن دار الآدب سنة 2002. وتجدر الإشارة أيضا أن إدوارد سعيد كتب باللغة العربية مقالا، ويعتبر المقال الوحيد الذي كتبه إدوارد سعيد بلغة

1- يحيى بن وليد: الوعي المطلق - إدوارد سعيد وحال العرب -، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص 131-132.

الضاد وقد نُشر في مجلة "مواقف" البيروتية، تحت عنوان "التمنع والتجنب والتعرف". والمثير في هذا المقال الذي كتبه إدوارد سعيد سنة 1972 أنه يُشعر قارئ هذا الزمان، أن إدوارد سعيد مازال حيا بيننا، يشهد ما آلت إليه أوضاع العرب من تدهور مس جميع الأصعدة «ما من عربي اليوم لا تثيره فوضى الأمور. فالأخبار اليومية العادية تبعث هزات من المفاجآت تتبعها سلسلة كاملة من التحليلات البلاغية والعلاجات والتعليقات، ثم تمحو ذلك كله مفاجآت اليوم التالي»¹. وما عدا هذه المقالة، كتب إدوارد سعيد عن العرب وخصوصا القضية الفلسطينية باللغة الإنجليزية التي كانت سلاحا استطاع من خلاله هذا المثقف أن يفضح عرش الاستشراق. هذا الأخير الذي استغل جيدا موقعه وحضوره وتمكن بواسطة اللغة من صنع صور تمثيلية اعتبرها إدوارد سعيد تشويها لحقيقة اسمها الشرق.

ويعتبر كتاب "الاستشراق" هو الكتاب الوحيد والمستثنى الذي كتبه إدوارد سعيد دفعة واحدة، وباقي كتبه هي عبارة عن مقالات كتبها في مختلف المجالات العالمية. وقد شكل هذا الاختيار تجسيدا تحوّلت من خلاله أفكار إدوارد سعيد بلغة دوبريه إلى قوة مادية، فالسرعة التي تمنحها المقال أثناء القراءة والتمحيص، تجعل من القارئ يستغني عن الكتاب الذي يتمحور حول فكرة واحدة، كما تمكنه من تعميق النقاش والتفكير حول مختلف القضايا. فاختيار إدوارد سعيد للمقالة هو اختيار ذكي جدا، يجعل عملية قراءة وترجمة ما يكتبه في الثقافة الغربية أو غيرها من الثقافات، أمرا ميسرا. بالإضافة إلى ذلك، يأتي هذا الاختيار في اعتقاد من إدوارد سعيد بقوة تأثير المقالة ودورها الفعال في معالجة القضايا بطريقة تجعل النقاش متوصلا، عكس الكتاب الذي تحسم فيه القضية تقريبا. وتجدر الإشارة هنا أن البذرة الأولى التي حملت مشروع كتاب "الاستشراق" هو مقالة كتبها إدوارد سعيد في مجلة "العالم

¹ - إدوارد سعيد: التمنع والتجنب والتعرف، مجلة مواقف، لبنان، ع19-20، يناير 1972، ص 17.

العربي" التي كان يترأسها صديقه إبراهيم أبو لغد، وقد «حسم إدوارد سعيد القضية نهائياً عندما كتب في تكريم أبو لغد: لقد اغتنمت الفرصة (كتابة المقالة) كي أنظر إلى صورة العرب في وسائل الإعلام، والثقافة الشعبية، والتمثيلات الأخرى التي ترقى إلى العصور الوسطى، وذلك كان أصل كتابي الاستشراق الذي أهديته إلى جانيت وإبراهيم»¹.

فبعد الشهرة التي حققها كتاب الاستشراق على المستوى العالمي، نظرا لما أحدثه من ضجة، وجد إدوارد سعيد وسيطا جديدا يمرر من خلاله مشروعه الثقافي بطريقة تحافظ على تلك السرعة التي انتشر بها كتاب الاستشراق، وهو المقالة، التي مرر من خلالها إدوارد سعيد مجموعة من الكتب المهمة في مناقشة القضية الفلسطينية. والحديث هنا متعلق بكتابه "تغطية الإسلام" الذي قامت سميرة نعيم الخوري بتقديم أول ترجمة عربية له بعد عامين من نشره سنة 1983، وبعدها قام محمد عناني سنة 2005 بترجمته مرة ثانية، ليقوم محمد كرزون بترجمة أخرى لهذا الكتاب سنة 2006، والكتاب الآخر هو "مسألة فلسطين". والمؤسف للأمر، وهذا مواصلة للتهميش الذي تتعرض له مثل هذه الكتب المهمة التي يتم فيها مناقشة حال العرب، هو عزوف المترجمين عن ترجمة كتاب "مسألة فلسطين"، الذي مازال ينتظر من يخرج من كهفه الإنجليزي، إلى نوره العربي. وربما يعود سبب هذا العزوف للآراء التي يتضمنها الكتاب، والجرأة التي طرح بها إدوارد سعيد أفكاره كمواصلة لمشروعه الذي بدأ به في كتابه الاستشراق.

فالشهرة التي حققها كتاب الاستشراق ارتبطت بالدرجة الأولى بعدد اللغات التي تُرجم إليها هذا الكتاب. وبعد ترجمة هذا الكتاب في الثقافة العربية من قبل كمال أبو ديب سنة 1981، تهافت المترجمون العرب على المنجز الثقافي لهذا الناقد، ليقدم لنا غسان غصن

1- صبري حافظ: ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي، تر: حسني زينة، مجلة مؤسسة الدراسات الفلسطينية، م15، ع59، صيف 2004، ص 06.

كتاب "صور المثقف" تحت هذا العنوان سنة 1996، والذي سيعيد ترجمته المتخصص في ترجمة إدوارد سعيد محمد عناني تحت عنوان "المثقف والسلطة" سنة 2006. وبعدها قدم لنا الناقد السوري صبحي حديدي سنة 1997 ترجمة لكتاب "تعقيبات على الاستشراق" الذي تضمّن مجموعة من الردود التي خصها إدوارد سعيد لأولئك القراء الذين هاجموا كتاب الاستشراق من منظور إيديولوجي تعصبي بحت. وبعدها قام المترجم فواز الطرابلسي بتقديم ترجمة لمذكرات إدوارد سعيد "خارج المكان" سنة 2003، والتي ركزت في معظمها على كيفية تشكيلات هوية طفل فلسطيني أدت به ظروف الحرب إلى الابتعاد عن بلد شكل وجعه وتشتته إلهاما أساسيا في حياة هذا المثقف. وعاد كمال أبوديب من جديد بعد التذمر الذي لقيه من قبل المثقف العربي، نتيجة لبعض الأخطاء التي وقع فيها عندما ترجم كتاب "الاستشراق"، ليقدّم لنا كتاب "الثقافة والإمبريالية" سنة 2004. وفي السنة نفسها، ترجم الناقد السوري نائر ديب كتابين لإدوارد سعيد: الأول "تأملات حول المنفى ومقالات أخرى"، والثاني "فرويد وغير الأوروبيين" عن "دار الآداب" البيروتية التي ترجمت هي و"دار رؤية" المصرية معظم كتب إدوارد سعيد. وبعد ذلك، ترجم توفيق الأسدي من العام نفسه مجموعة من الحوارات مع دافيد بارساميان في كتاب تحت عنوان "القلم والسيف؛ حوارات مع دافيد بارساميان". ويعود فواز الطرابلسي من جديد ليترجم لنا كتاب "الأنسية والنقد الديمقراطي". وفي سنة 2016 ذكرنا السياسي السوري نذير جزماتي من جديد وأعاد لنا الجدل الذي حصل عند أول ترجمة لكتاب الاستشراق، وأعاد ترجمته تحت نفس عنوان "الاستشراق"، عن "دار نينوى للنشر والدراسات" بدمشق.

وعلى مستوى ترجمة المقالات، قدم لنا الناقد الأردني فخري صالح، خصوصا في مجلة "الكرمل" التي أشرف فخري صالح فيها على ترجمة معظم مقالات إدوارد سعيد التي كان ينشرها في أعداد هذه المجلة، مجموعة من المقالات ضمّها في كتابين: الأول "دفاعا

عن إدوارد سعيد"، والثاني "إدوارد سعيد: دراسات وترجمات"، بالإضافة إلى مجموعة من المقالات كتبها فخري صالح عن إدوارد سعيد في مجلات مختلفة كمجلة "فصول المصرية" وغيرها... وتتعدد القائمة ولا تنحصر فقط في فخري صالح بل تشمل أيضا مترجمين آخرين كمحمد شاهين، وصبحي حديدي وغيرهما...

وبالتالي، يمكن أن نقول إن "المقالة" كانت هي الوسيط الذي مكّن إدوارد سعيد من أن يصنع له مكانة في الثقافة الغربية. و"المترجم" في الثقافة العربية هو الوسيط الذي استطاع أن يحفظ له أثره في الثقافة العربية. بل يمكن أن نقول إنه تحوّل مع المترجم، خصوصا في هذا العصر، إلى سلعة في الثقافة العربية؛ فقد أصبحت دور النشر تتسابق على نشر كتب يشار فيها لإدوارد سعيد، أو تُخصّص لإدوارد سعيد، لا لسبب سوى أن هذا الأخير أصبح يمتلك قُرّاء له في مختلف البلدان العربية. كما يمكن أن نعتبر "المجلة" أيضا وسيطا ساهم في تشكيل نوع من الأنصاف الجنائزية، كما يقول دوبريه، لإدوارد سعيد في الثقافة العربية، خصوصا بعد وفاته. فما كُتِب عن إدوارد سعيد سواء قبل وفاته أو بعد وفاته في الثقافة العربية، لم يحظ به أي مفكر عربي، فقد كان بمثابة "ذاكرة ليست للنسيان" كما قال عنه محمد شاهين.

بالإضافة إلى هذا، كانت المجلات التي تحتفي به، والتي خصصت له ملفات كاملة، هي من أكبر المجلات العربية مقروئية ومبيعا؛ ففي سنة 1994 خصصت مجلة الآداب البيروتية عددها السادس والسابع لهذا الناقد الفلسطيني/الأمريكي، والتي تعتبر أول مجلة تخوض في فكر إدوارد سعيد. لتتوالى بعدها الأعداد في مختلف المجلات العربية الكبرى كمجلة "البحرين الثقافية" سنة 2001 في عددها الثامن والعشرين، والذي ضم مجموعة من المقالات على شاكلة "إدوارد سعيد: التمثيل الثقافي وسياسة الهوية" لمنيرة

فاضل، و"إدوارد سعيد ونصه بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة" لنادر كاظم وغيرها... بالإضافة إلى ملف "الثقافة الجديدة" المصرية سنة 2003 في عددها 162، وملف "إدوارد سعيد: الشمعة التي انطفأت في ليل الغرب" في مجلة "ضفاف" المغربية في عددها الخامس 2003، ومجلة "فصول" المصرية في عددها 64 سنة 2004. وفي السنة نفسها في العدد 45، خصصت مجلة "المجلة العربية للثقافة" التونسية لإدوارد سعيد حيزا ثقافيا لمناقشة بعض القضايا الثقافية التي سلط عليها إدوارد سعيد الضوء في مشواره الفكري، وضمت مقالة لكamal أبوديب تحت عنوان "أن تقرأ فعل متعد متحول احتفاءً بالتأويل وإدوارد سعيد المؤول الأكبر"، ومقالة لعبد النبي اصطيف تحت عنوان "ماذا بقي لنا من إدوارد سعيد: تركمة المثقف الحر" وغيرها من المقالات الأخرى... كما خصصت مجلة "ألف: مجلة البلاغة والمقارنة" عددها الخامس والعشرين سنة 2005، ملفا لإدوارد سعيد تحت عنوان "إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار"، شارك فيه ثلة من المثقفين البارزين في الثقافة العربية على غرار تلميذته فريال غزول وغيرها. كما كتبت عشرات المقالات في مجلات مختلفة مثل مجلة "أفكار" في عدد 177، 186، 209، 212، ومجلة "جيل" البيروتية في يناير 1982، 1991، 1996، 1997، 2000، وغيرها من المقالات التي لو أحصيناها لبلغ عددها تقريبا عدد ما كتب من مقالات في العالم العربي في قضايا فكرية أخرى.

ولم تتوقف فقط القضية عند المجالات بل خُصصت كتب وأطروحات في مختلف الأقسام الجامعية عن إدوارد سعيد. وفي هذا الصدد، نذكر كلا من كتاب "إدوارد سعيد: آخر العمالقة.. جاء من فلسطين" للناقد سلطان الحطاب سنة 2003، وعامل مهدي "ماركس في استشراق إدوارد سعيد" سنة 1980، و"الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب" ليحيى بن وليد سنة 2010، وأيضا "إدوارد سعيد: الهجنة السرد، والثقافة" لإسماعيل مهانة وآخرين

سنة 2015، و"إدوارد سعيد: من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيلية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي" للونيس بن علي.

وبالإضافة إلى هذا، شكل الراديو والتلفزيون وسيطا مهما في نقل أفكار إدوارد سعيد؛ فقد كانت شخصية إدوارد سعيد التلفزيونية شخصية بالغة التأثير، حتى قيل إن إدوارد سعيد عندما يحاضر أو يتحدث في الإذاعة التي كان يقدم فيها مجموعة من المحاضرات على غرار "محاضرات ريث" في "بي بي سي" التي كانت تجذب كثيرا من المشاهدين والمستمعين نظرا لما تقدمه من جدية في الطرح، يُقنع مستمعيه أكثر مما يقنع قراءه داخل كتبه. ولا شك أن هذه القوة التي يتميز بها في الإقناع وليدة من خبراته الطويلة التي استلهمها من رواد مابعد الحداثة، الذين يتخذون من اللغة وسيلة مميزة في تبليغ الرسالة. كيف لا وهو الذي كشف زيف وسائل الإعلام والتشويه الذي تحدثه في العقول، نظرا لقوة التأثير التي تمارسها على الرأي العام. وبالتالي فقد كان على دراية واسعة بأهمية هذه الوسائل في نقل الأفكار، ودورها الفعال في إخضاع المشاهدين والتلاعب بعقولهم.

وفي الأخير، يمكن أن نقول إن إدوارد سعيد كان حاضرا في الثقافة العربية بالكتابة، والكتابة كما يقول دوبريه «هي الأداة الوحيدة لاستمرار الموتى في الحياة»¹ ولولا الأدوات التي جسدت عبقرية إدوارد سعيد بامتياز، لما كان حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية بهذه الكثافة.

إن عبقرية إدوارد سعيد، كما يقول ريجيس دوبريه عن الكنيسة، هي عبقرية الوسطاء. ومع أن وسائل النقل أو الوسيط سرّعت من انتشار أفكار إدوارد سعيد في الثقافة العربية، خصوصا في هذا العصر الذي ينتمي للسمعي-البصري حسب تقسيم دوبريه

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 164.

السابق، ومع التقديس الذي لقيه في هذه الثقافة، إلا أن النتيجة كانت تحوّل أفكاره إلى مقبرة «إن المجال الوسائطي الذي يجعل من السريع مرادفاً للأفضل يمكن أن يكتشف في فترة معينة بأن السريع الزائد مرادف للأسوأ».¹

وهو ما حدث فعلاً؛ فقد تحولت أفكار إدوارد سعيد في الثقافة العربية إلى شعائر دينية ترتبط بمتقنين يجعلون من مقولات إدوارد سعيد يسوع الكنيسة. فهو رمز فلسطين الضائعة، وهو أورشليم التي يحلم بها علي البدر في روايته "مصاييح أورشليم؛ رواية عن إدوارد سعيد" «رواية عن إدوارد سعيد... لماذا رواية؟... قال: لأن إسرائيل نشأت من أسطورة أدبية... من فكرة رومانتيكية... نشأت من رواية... وبالتالي يجب إعادة كتابتها عن طريق الأدب أيضاً... يجب تكذيبها عن طريق الرواية... الرواية هي أفضل حرب... طالما كل الحروب قد خسرت وفشلت لماذا لا نجرب الرواية... إدوارد سعيد كان أخطر حرب على إسرائيل، أخطر من كل الحروب الفاشلة التي خضناها».² وهو رمز للمقاومة، ونموذج للمعاناة الفلسطينية خصوصاً في مرحلة مرضه عند الشريف الأدرع في مسرحيته "إدوارد سعيد أو حكاية اليهودي المعكوسة"، وهو المنتمي لسؤال الضحية عند الشاعر محمود درويش في قصيدته "طباقي" التي كتبها عن إدوارد سعيد...

والملاحظ في الرواية التي كتبها علي البدر عن إدوارد سعيد، أن إدوارد سعيد يحضر فيها كرمز فقط، أي أن السارد يختبئ وراءها كي يمرر أيديولوجيته التي يفضحها العنوان في حد ذاته. فهل حقيقة حلم إدوارد سعيد بأورشليم ولم يحلم بالقدس؟ لماذا استخدم الكاتب هنا الاسم الذي يطلقه الآن اليهود على القدس (هيكل سليمان)؟ ما السبب الذي جعله لا يختار

1- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، ص 154.

2- علي البدر: مصاييح أورشليم-رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 2009 ص 12-13.

اسما آخر من الأسماء التي أطلقت على القدس «يبوس كان اسمها أورشليم صار فيما بعد، ثم إيليا كابوتولونيا بعد ذلك، وهي إيليا، وبيت المقدس، والقدس أيضا».¹

ما الداعي إلى الحلم ونحن نعلم جيدا أن القدس المحتلة هي أرض اغتصبها اليهود بناء على رواية مخترعة؟ هل الرد بالكتابة عن طريق مثل هذا النوع من الروايات يعيد حقيقة التاريخ الذي زيفه الاستعمار اليهودي؟ ألا يمكن أن نقول إن فلسطين في هذه الفترة بحاجة إلى العنف القانوني (نسبة لفرانز فانون) وليست بحاجة إلى التمثيل الثقافي؟ صحيح أن التمثيل، كما وضّح إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، كان له دور بارز في عملية صناعة جغرافيات متخيلة. وهو ما شكل سلاحا في يد الاستعمار روى من خلاله سرديته المفبركة التي غيبت الحضور الفلسطيني/الشرقي «التأويل الصهيوني يقوم بتغيب الحضور الفلسطيني في المبنى السردى، قبل أن يجهز عليه عسكريا في الحرب».² لكن ما يعيشه الفلسطينيون الآن يتطلب أولا طرد الاستعمار اليهودي والانتفات ثانيا إلى السرد الصهيوني ومحاولة كتابة تاريخ فلسطين مجددا، في إطار يقوم على نطاق واسع تتشكل من خلاله الهوية الفلسطينية التي اعتبرها إدوارد سعيد ضحية الضحية.

لم يقف حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية عند حدود المقال والرواية فقط، بل كان حاضرا أيضا في المسرحية. تمثل هذا الحضور في المسرحية التي كتبها الشريف الأدرع تحت عنوان "إدوارد سعيد أو حكاية اليهودي المعكوسة". وقد ركزت هذه المسرحية على الفترة الأخيرة من حياة إدوارد سعيد، وبالضبط منذ أن سمع خبر إصابته بسرطان الدم، بعد مؤتمر مدريد الذي أعلن على إثره استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني الذي كان

1- علي البدر: مصابيح أورشليم-رواية عن إدوارد سعيد، ص 236.

2- الياس الخوري: سؤال النكبة؛ الصراع بين الحاضر والتأويل إدوارد سعيد ومسألة فلسطين، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع78، شتاء 2004، ص 48.

يترأسه الراحل الفلسطيني ياسر عرفات. تأتي هذه المسرحية في خضم التعبير عن المعاناة التي يمر بها الشعب الفلسطيني في ظل الاستيطان اليهودي، وهي معاناة شكلت تجربة إدوارد سعيد الفكرية نموذجا مصغرا لها داخل المسرحية.

وسينحصر تركيزنا فيما تبقى من فصول حول الحديث عن القراءات الماركسية التي خصصت إدوارد سعيد في الثقافة العربية، نظرا لما تحتويه من أهمية في معالجة القضايا الثقافية والسياسية والنقدية التي ميزت مشوار إدوارد سعيد الثقافي؛ أي أننا سنخوض في الأيديولوجي (القراءات الماركسية). فما الجديد الذي أتت به هذه القراءات؟ وكيف كانت ردة فعل هؤلاء المثقفين العرب تجاه الأفكار السياسية والنقدية التي طرحها إدوارد سعيد في مشواره المعرفي؟

الفصل الرابع: الاستشراق وصراع
القراءات في النقد العربي المعاصر

المبحث الأول: إدوارد سعيد والماركسيون العرب

أولاً: صادق جلال العظم: هل كان سعيد مستشرقاً؟

ثانياً: بين قراءة مهدي عامل وتأويل إدوارد سعيد للنص الماركسي

1: إدوارد سعيد ومنطق التأويل التماثلي لفكر كارل ماركس

2: إنتاج المعرفة بين منطق التأويل المادي ومنطق التأويل التجريبي

3: نديم البيطار وموضوع الاستشراق عند إدوارد سعيد

المبحث الثاني: إعجاز أحمد والمنظور الماركسي لاستشراق إدوارد سعيد

المبحث الثالث: في نقد القراءات الماركسية

المبحث الأول: إدوارد سعيد والماركسيون العرب

أثارت الإشارات التي ضمّنها إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" عن كارل ماركس الكثير من ردود الفعل، خصوصا في الثقافة العربية ممن كانوا يعتقدون النظرية الماركسية، كصادق جلال العظم في مقالته الموسومة بـ"الاستشراق والاستشراق معكوسا"، ومهدي عامل الذي خصص كتابا كاملا ناقش فيه منظور إدوارد سعيد لكارل ماركس تحت عنوان "هل القلب للشرق والعقل للغرب" -ماركس في استشراق إدوارد سعيد-، بالإضافة إلى إعجاز أحمد في كتابه المعنون بـ"الاستشراق وما بعده" -إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي-. وسننظر هنا لمناقشة أفكار هذا الكتاب نظرا للأهمية التي تكتسي طابع الأفكار الموجودة داخله.

فالطريقة التي تعامل بها إدوارد سعيد مع فكرة كارل ماركس حول بريطانيا والدور الكولونيالي الذي لعبته في الهند، أثارت حفيظة هؤلاء المتقنين، خصوصا العرب منهم؛ فقد كانت ردة فعلهم عكس قراءة، مثلا، إعجاز أحمد الماركسية التي كانت تتعلق بالدرجة الأولى -كما يورد نائر ديب في مقدمة كتاب إعجاز أحمد "الاستشراق وما بعده"- «بالمنهج تعلقا صميميا وما يمكن أن يترتب على اختيار هذا الأخير من عواقب نظرية وسياسية محددة»¹. وهذا الكلام لا يدع مجالا للشك سوى القول إن القراءات الماركسية لفكر إدوارد سعيد تختلف من ناقد إلى آخر، كون الأمر هنا لا يتعلق بتلك النظرة السعيدية لكارل ماركس فقط، بل يتعلق أيضا بنظرة إدوارد سعيد لظاهرة الاستشراق عموما، خصوصا داخل الشرق الأوسط.

1- إعجاز أحمد، إدوارد سعيد: الاستشراق وما بعده -إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي -، تر: نائر ديب، دار ورد للطباعة، ط1، 2004، ص13.

وربما هذا هو السبب الذي جعل من إدوارد سعيد، في مقدمته للترجمة العربية لكتاب "الثقافة والإمبريالية"، يستغرب كثيرا من التلقي الباهت لكتابه الاستشراق خصوصا من قبل أولئك الذين رأوا في كتاب الاستشراق، إما دفاعا عن الإسلام أو قذفا عنيفا ضد الغرب.

هذا هو الفهم الذي شكل في ذهن إدوارد سعيد لغزا محيرا، كون هذه الاعتقادات تُخرج الكتاب من تلك المقولات والمفاهيم التي أراد الكاتب معالجتها (خلق الشرق) في دراسته للتاريخ والواقع الغربيين في ضوء علاقتهما بالاستعمار والإمبريالية. فقد ساعد كتاب "الاستشراق" - والقول هنا للكاتب - في «باكستان، والهند، وإفريقيا، أمريكا اللاتينية، وأوروبا، والولايات المتحدة، على إطلاق العديد من أنماج الإنشاء الجديدة، وأساليب التحليل الجديدة، وإعادة تأويل للتاريخ والثقافة، فيما ظل تأثيره في العالم العربي محدودا».¹

فما السبب الذي جعل هؤلاء المثقفين يقعون في الإقصاء والتنميط الذي تحوّلت فيه تحليلات إدوارد سعيد إلى مجرد موضحة جديدة لفكر مابعد الحداثة؟ كيف ستكون الردود لو أن إدوارد سعيد استثنى ماركس من الخطاب الاستشراقي؟ ما مدى إحاطة كلا من صادق جلال العظم و مهدي عامل...، بالحقل الجديد الذي دشنه إدوارد سعيد وهو النظرية مابعد الكولونيالية؟

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص 9.

أولاً: صادق جلال العظم: هل كان سعيد مستشرقاً (الاستشراق المعكوس)؟

أثارت المراجعة النقدية التي تضمنها كتاب "ذهنية التحريم" "الاستشراق والاستشراق معكوساً" للمفكر صادق جلال العظم، اهتماماً واسعاً داخل الأوساط الأدبية والنقدية، نظراً لما تحتويه هذه المقالة من أهمية في معالجة تلك الآراء التي عالجها كتاب "الاستشراق" للناقد الفلسطيني إدوارد سعيد.

ويبدأ صاحب المقال هذا السجال النقدي عن طريق فحصه لما جاء في كتاب "الاستشراق"؛ فالاستشراق، كما أوضح إدوارد سعيد، بدأت تشكلاته الخطابية منذ العصر اليوناني كمنطق يقوم عليه تفكير العقل الغربي. وهي ملاحظة أدرجها صادق جلال العظم ضمن ما أطلق عليه "أسطورة الطباع الثابتة" «التي كتب إدوارد كتابه ليفضحها ويجهز عليها بمقولتيها المطلقتين الشرق شرق والغرب غرب، ولكل منهما طبيعته الجوهرية المختلفة وخصائصه المميزة».¹

هذا الاعتقاد يقود الناقد إلى فرضية مفادها، أنه إذا كانت ظاهرة الاستشراق هي إفراز طبيعي يولده العقل الغربي، فكيف يمكن أن نثبت أنها وليدة شروط تاريخية معينة تعود أصولها إلى العصر اليوناني مع يورويديس وأسخيلوس، وأنها امتداد لهذا الفكر على مر العصور الوسطى والحديثة، كما يدّعي إدوارد سعيد؟

ولإثبات أن هذا الكلام هو مجرد ادعاء، يؤكد صادق جلال العظم أن الاستشراق هو لحظة من لحظات تطور أوروبا البرجوازية. وباعتبار أنه ظاهرة حديثة، فأكد سينطبق عليه ما ينطبق على «جميع الظواهر الكبيرة التي ولدها التاريخ الأوروبي الحديث (الحركات القومية مثلاً) كانت تدّعي لنفسها دوماً أصولاً كلاسيكية وجذوراً سحيقة، بحيث تقدم نفسها

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوساً، ضمن كتاب ذهنية التحريم؛ سلمان رشدي وحقيقة الأدب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1997، ص 16.

بمظهر المتحدر من عصر ذهبي بعيد في القدم، وبمظهر القوة المستمرة دون انقطاع على مر الحقب والمراحل التاريخية، في محاولة منها لإضفاء الشرعية والمصداقية على نفسها ولكسب الدعم والتأييد لبرامجها ومطالبها ومطامحها المستقبلية».¹

هذا الأمر ينطبق على الاستشراق، ولا يشكل، كما يقول مهدي عامل، استثناء من قاعدة عامة يحكمها فكر أمة سائد يميز الثقافة الغربية. ومن هذا المنظور، يصبح لجوء ظاهرة الاستشراق إلى تلك الأفكار الشائعة التي كانت تدور في أوساط الفكر اليوناني فيما يتعلق بالشرق، واعتناقها فيما بعد واستخدامها من أجل خدمة أغراض محددة، لا يدخل ضمن تصور تاريخي مستقيم ملازم للعقل الغربي، بل هو حالة طبيعية تمر بها أي ظاهرة تريد أن تضيف الشرعية على نفسها، سواء كانت تلك الأفكار متعصبة أو خاطئة أو لا تمت بصلة للواقع.

أما فيما يتعلق بكارل ماركس، فقد اعتبر صادق جلال العظم أن تأويل إدوارد سعيد فيما يخص موقف كارل ماركس عن الشرق، اتسم بالقسوة وعدم الموضوعية، فأطروحة كارل ماركس وتحليلاته الاقتصادية للدور الذي لعبه الاستعمار البريطاني في الهند «لا علاقة له بالاستشراق من قريب أو بعيد، ولا علاقة له بالتأكيد، بأي استبداد بعقل ماركس وروحه يمكن أن تكون قد حققت أوهام الاستشراق وتمثيلاته الزائفة... إنه لخطر كبير جدا وإجحاف ما بعده إجحاف أن ننسب إلى مفكر مثل كارل ماركس شكل التحول التاريخي المستمر اعتناق ميتافيزيقيا الاستشراق بمقولاتها الثابتة وطبيعتها، وطبائعها الدائمة».²

ولا يتوقف صادق جلال العظم عند هذه النقطة، بل يواصل تحليلاته إلى أبعد من ذلك، ويعتبر أن إدوارد سعيد كان متعاطفا مع بعض المستشرقين كماسينيون وجيب

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، ص 17.

2- المرجع نفسه، ص 32-33 .

وماكدونالد. فهذان الأخيران، وعلى حد تعبير إدوارد سعيد، كانت دراستهما الاستشراقية حول الإسلام والعرب والشرقي عبارة عن مجموعة من التقارير الخاطئة التي لا ترتبط بالواقع. وبالتالي فهي عبارة عن صورة مشوهة أراد جيب وماسينيون ترويجهما داخل الثقافة الغربية. فالشرقي في نظرهما لا يؤمن إلا بالقوى الغيبية، ويعتبر الدين بالنسبة له كل شيء (الفلاح)، بالإضافة إلى عجز عقله عن إدراك نظام الأشياء. وهذا ما يجعله غير قادر على سن القوانين. هذه المواصفات يعتبرها صادق جلال العظم صادقة وترتبط بالشرقي إلى حد بعيد «أوليس صحيحا على وجه العموم أن الغيب بالفعل أكثر حضورا وقربا بكثير بالنسبة لسكان دمشق والقاهرة مما هو بالنسبة لسكان باريس ولندن في الوقت الحاضر؟ أوليس صحيحا أن الدين يعني كل شيء بالنسبة للفلاح المراكشي والجزائري والإيراني، بطريقة لا يمكن أن يعينها بالنسبة للمزارع الأمريكي المعاصر؟ أوليس صحيحا أن فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفقا لقوانين ثابتة هي أكثر رسوخا بكثير في عقول طلبة جامعتي موسكو ونيويورك مما هي في عقول طلبة جامعتي الأزهر وطهران؟»¹

ولكن ما إن يضعنا صادق جلال العظم داخل هذه السجلات حتى يعود مرة أخرى لطرح أسئلة، من خلال العودة بنا إلى تاريخ الإنسان الأوروبي وبالضبط عصر الظلمات الذي كان الدين فيه يمثل نظام الأوروبي في ذلك الوقت. فالشيء الذي فعله جيب وماسينيون في نظر العظم هو العودة بنا إلى "أسطورة الطبايع الثابتة"؛ فهي في الواقع لا تغدو «مقارنة محدودة ونسبية بين الثقافة الأوروبية في مرحلة معينة من تطورها التاريخي الحديث، والثقافة الإسلامية والشرقية عموما في مرحلة ركودها وخضوعها»². هذه الحقيقة تغافل عنها صاحب كتاب الاستشراق.

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 28.

بعدها ينتاب صادق جلال العظم الفضول ويطلق على ماسينيون بطل كتاب الاستشراق بامتياز، لا لسبب سوى أن هذا الأخير الذي يعتبر الابن البار للأفكار الاستشراقية بما تحمله الكلمة من معنى، أشاد به إدوارد إشادة تفوق جميع زملائه، كونه «فاق جميع أقرانه في إنجاز المهمة الصعبة التي عجز المستشرقون كلهم عن إنجازها؛ ألا وهي تحقيق فهم داخلي وجداني للروح الإسلامية الشرقية ولدينها وثقافتها وعقليتها».¹

ويرى صادق جلال العظم أن السبب الوحيد لهذا التعاطف والمديح الذي يخصصه إدوارد لهذا المستشرق الفرنسي، الذي واصل نشر رسالة الاستشراق التقليدية في كتاباته، لا تفسير له إلا من جانب واحد وهو «أن إدوارد يرتاح كثيرا لتأويلات ماسينيون الميثافيزيقية الصوفية للإسلام باعتبارها تتسجم مع نزعاته المثالية على المستوى الأيديولوجي، والذاتية النسبية على المستوى الإبستمولوجي».²

وبالعودة إلى كارل ماركس، يعتبر صادق جلال العظم أن التأويل الإدوردي للنص الماركسي لا يعدو أن يكون مجرد رسم كاريكاتوري يخضع لتفسيرات إدوارد سعيد الخاطئة؛ لأن أطروحة كارل ماركس فيما يتعلق بالحكم البريطاني على الهند لا تمت بأي صلة لما يطلق عليه بميثافيزيقيا الاستشراق؛ بل يراه إجحافا في حق الأب الروحي للثورات البروليتارية.

هذا التماسك النظري للتحليلات الاقتصادية لكارل ماركس نابع بالدرجة الأولى لما كان يريد ماركس أن يثبتته دائما وهو أن القوى الصاعدة، والصراعات والنزاعات التاريخية بين طبقات المجتمع، والتناحرات السياسية بين الشخصيات القيادية لها دور مزدوج «دور أدوات التدمير وأدوات الإحياء في الوقت نفسه. كما كان ينظر إليها في أغلب الأحيان على

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، ص 28.

2- المرجع نفسه، ص 28.

أنها الأدوات اللاواعية التي يعمل عبرها التاريخ ويتحرك ويتقدم، كاشفاً بذلك عن صيرورته على مراحل تطويرية منعرجة ومتطورة».¹ وكدليل على هذه التحليلات ذات الطابع المزدوج للفكر الماركسي، يعطي صادق جلال العظم مثالا للدور المزدوج الذي لعبه الرأسمال الربوي في تاريخ أوروبا الحديثة، فقد استطاع هذا النظام أن يدمر النظام السابق (الإقطاعي)، ويحيي نظاما جديدا يقوم على الإنتاج الصناعي بدل الإنتاج الفلاحي.

ولا يقف تأويل صادق جلال العظم عند ماسينيون وكارل ماركس فقط، بل يصل به إلى اتهام صاحب الاستشراق بتأييده للهيمنة الأمريكية؛ فإدوارد سعيد في نظر صادق جلال العظم مارس استشراقا معكوسا، وذلك عندما قام بتقديم «نصيحة إلى صانعي السياسة الأمريكية وخبرائهم واختصاصيهم حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس التي يمكن أن تستند إليها التوظيفات الأمريكية في الشرق الأوسط، وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية المذكورة».²

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، ص 32.

2- المرجع نفسه، ص 36.

ثانياً: بين قراءة مهدي عامل وتأويل إدوارد سعيد للنص الماركسي

1: إدوارد سعيد ومنطق التأويل التماثلي لفكر كارل ماركس

افتتح مهدي عامل كتابه "في الدولة الطائفية" بعبارة يوضح فيها المنطق الذي يجب أن تشتغل به العملية النقدية داخل أطر النظرية المعرفية، حيث يقول «والحرب حريان: حرب لخصمك، وحرب عليه. وما كان للحرب يوماً منطق واحد. وربما كانت في جبهة الفكر أشد شراسة وأشد فتكا. كأن تفكر، مثلاً بفكر خصمك، إنها ضربة قاتلة». ¹ أجل، أراد مهدي عامل أن يوجه لإدوارد سعيد ضربة قاتلة من خلال حرب الكلمات، وأن يخرج من هذه الحرب رافعا علم الانتصار للنظرية الماركسية التي نسف إدوارد سعيد زعيمها في كتابه "الاستشراق"، ووضعه جنبا إلى جنب مع نظريات المؤامرة التي صنعت التفاوت بين الشرق والغرب. فمهدي عامل يُعتبر من أبرز المفكرين العرب الذين تبنوا التفكير الماركسي، ولكن حربه هذه المرة لن تكون سهلة أمام فارس اعتاد أن يقود قطيع المعرفة، ويقف في وجه من هاجمواه بكل موضوعية، خصوصا أولئك المتزمتين الذين يرفعون شعار المركزية الإثنية كبرنار لويس وغيره من المفكرين. وفي المقابل، لا يقل مهدي عامل أهمية عن إدوارد سعيد؛ فهو صاحب سجلات عميقة، وشعارات مناضلة، من بينها مثلا "لست مهزوما ما دمت تقاوم"، وهذه الجرأة الفكرية التي ميزت كتاباته النقدية، قادتته إلى نهاية خاتمتها اغتيال في أحد شوارع بيروت.

فما هي الحجج التي استند عليها مهدي عامل في تحليله للتأويل السعيد لكارل ماركس؟ وماذا يقصد بقوله أنه أثناء قراءتنا للنصوص الماركسية المتعلقة بفكر كارل ماركس، يجب أن نخضعها لمنطق التأويل المادي الذي يحكمها؟ هل يعني هذا أنه يستحيل تأويل/قراءة

1- مهدي عامل: في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1986، ص 10.

نصوص ماركس خارج هذا المنطق؟ أم إننا أثناء إخضاعنا لنصوص ماركس خارج هذا المنطق سنلوي عنق النص، وبالتالي يصبح التأويل مشوّها يلغي فاعلية النص الماركسي؟ كيف تكون القراءة/التأويل في ضوء المنطق الفكري الذي يحكم الطابع المادي للنصوص الماركسية؟

يبدأ مهدي عامل في كتابه "هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ - ماركس في استشراق إدوارد سعيد-"، مناقشة الأفكار التي يطرحها إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" من مقولة "الثقافة الطاغية السائدة". ويرى مهدي عامل أن هذه المقولة هي التي تحكم فكر المؤلف كاملا في كتابه "الاستشراق"؛ فقد اعتبر الناقد أن الشرق الذي تحدث عنه إدوارد سعيد بصفته شرقا إبيروتيكيا صنعه الغرب، وجرى الكلام عنه داخل ثقافة برجوازية مسيطرة، لم تُناقش في النص السعيدي من طابعها "الطبقي التاريخي" بل «بالقول عنها إنها ثقافة الغرب، أو الثقافة الأوروبية. وهي الثقافة السائدة الطاغية من حيث هي في الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة البرجوازية المسيطرة».¹

هذا الانتقاء، حسب مهدي عامل، يجعلها -أي الثقافة السائدة التي يدور الكلام حولها في كتاب إدوارد- تحتل طابعا شموليا تكتسح من خلاله الفضاء الثقافي الإنساني بمختلف تجلياته الفكرية، كونه يتكلم من موقع المسيطر/المهيمن. وبالتالي، فالمنطق الذي يتحدث به إدوارد سعيد، على حد قول مهدي عامل، هو منطق خارج حركة الصراع والطبقية التي ميزت التحليل التاريخي للفكر الماركسي. وهو ما يجعله ينظر للتاريخ من موقع الثقافة المطلقة لا الفكر النقيض «إذ يرى في الثقافة المسيطرة، أو "السائدة الطاغية"، الثقافة كلها

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1985، ص 07-08.

ولا يترك لنقيضها إمكان وجود. فهو فكر أقل ما يقال فيه إنه مثالي، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى ولو حاول أن يكون ضده».¹

وهي النظرة التي تداركها فيما بعد إدوارد سعيد حين اكتشف فرانز فانون. فقد اعتبر -أي إدوارد سعيد- الفكر الاستشراقي خطاباً ميز العلاقة التي تربط بين الشرق/خاضع والغرب/مسيطر، وبالتالي لا مجال لأي باحث أوروبي حتى لو تعلق الأمر بفيلسوف مثل كارل ماركس النجاة من أحوال الفكر الاستشراقي، لأن هذا الفكر يشكل فكر أمة (الأمة الأوروبية)، ومن يخرج عن هذا الفكر يعتبر شاذاً، أي يصنف خارج القاعدة التي تضبط قوانين فكر تلك الأمة، لكن هذا الشاذ هو في الأخير من يخلق الاستثناء، والاستثناء «في حقل الفكر، ليس، في الحقيقة، سوى فكر هو نقيض الفكر السائد أي المسيطر».²

من هذه النقطة، يتساءل مهدي عامل، كيف يمكن تصنيف فكر كارل ماركس، هل نضعه تحت خانة الاستثناء وبالتالي يُبْرَأ من الاتهام الموجه إليه، أم ندرجه تحت خانة القاعدة، وبالتالي يصنف ضمن المتواطئين في قضية صنع التفاوت بين الشرق والغرب؟

ولا شك أن الإجابة على هذا السؤال، حتى في كتاب "الاستشراق"، تميل إلى الضبابية وعدم الوضوح أو قل التناقض كما يوضح مهدي عامل؛ فتارة يصنف إدوارد سعيد فكر كارل ماركس استثناء، ومرة أخرى يدرجه ضمن شكل معقد من التشابكات عندما يقول «وأحياناً ما نصادف بعض الاستثناءات، فإن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المشاركة القائمة على التفاوت بين الشرق والغرب، ففي عام 1853 قام كارل ماركس...».³

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 08.

2- المرجع نفسه، ص 11.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 252.

هذا الكلام لا يدع مجالاً للقول سوى أن صاحب كتاب "الاستشراق" واقع تحت صيغة "إما... وإما"، التي لا تعني في واقع الأمر سوى الحيرة والريب. فقد قرأ إدوارد سعيد كارل ماركس 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».¹

ومن هنا، فما هو شاذ -وهو في هذه الحالة الفكر الثوري البروليتاري الماركسي- يخضع للتأويل التماثلي (الفكر الاستشراقي/الفكر البرجوازي)، ولا يترك له مجالاً كي يندرج في بنية القاعدة «طوعاً أو قسراً... حتى يبقى المبدأ سليماً ضد كل اختلاف، أو اعوجاج... وفي النهاية القاعدة أقوى من الاستثناء، وأن المبدأ العام في ضرورة انضواء الأفراد والأفكار جميعاً تحت راية الفكر القومي الواحد أو فكر الأمة، هو الصحيح بالمطلق».²

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر مهدي عامل أن وقوع إدوارد سعيد في الحيرة عند تصنيف فكر كارل ماركس في خانة الفكر الاستشراقي، وقوله إن الأرشيف الاستشراقي الموجود في ذهن كارل ماركس طغى على المواقف الإنسانية التي تثير تعاطف ماركس، هو، حسب تأويل إدوارد سعيد، "صراع بين القلب والعقل"؛ أي أن ماركس في بعض الأحيان يميل بقلبه أثناء تفكيره في الشرق، فيتعاطف معه (ضد الاستشراق)، لكن ما إن «ينطق العقل حتى ينتصر هذا الفكر انتصار الفكر الماركسي للضرورة التاريخية».³

*- منطق التماثل وهو منطق يرى أن الفكر الاستشراقي باعتباره بنية تميز الثقافة الغربية لا يمكن أن ينجو من تأثيرها أي فرد داخل المنظومة الفكرية الغربية، حتى لو تعلق الأمر بأصحاب النصوص المعتمدة مثل كارل ماركس وماسينيون وماكدونالد.

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 16-18.

3- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 19-20.

وبالتالي، فالمقاربة الوحيدة للشرق يجب أن تكون روحية/قلبية، كي تتجو من فكرة التفاوت بين الشرق والغرب. لكن إن جنحت إلى العقل فالأكيد أنها ستدخل في دوامة الوقوع في المنطق الذي يحكمه الفكر الاستشراقي. وليعزز إدوارد سعيد رأيه هذا، يضرب لنا مثلا بمستشرق آخر وهو ماسينيون بطل كتاب الاستشراق بامتياز، حسب رأي صادق جلال العظم، فقد أشاد به إدوارد سعيد لا لسبب سوى أن هذا الأخير حقق في إنجازهِ الفكري «فهما داخليا وجدانيا للروح الإسلامية الشرقية ولدينها وثقافتها وعقليتها».¹

ولكن على الرغم من ذلك، لم ينج هو أيضا من أحوال الخطاب الاستشراقي، لأنه واقع في أسر فكر الأمة التي تسيطر بالكامل على أفكار الأفراد داخل المجتمع، ولا تترك لهم المجال للحديث خارج مبدأها ومنطقها الخاص، حتى لو تعلق الأمر بالمتميزين منهم والعباقرة أمثال ماسينيون وكارل ماركس... «فمن جهة القلب يخرج الاثنان على فكر أمتها، لكن من جهة العقل يعودان إليه، يتوحد الأول بروح الشرق، في مقاربتة الشرق مقارنة روحية، تمكنه من الإفلات من البنية التقليدية للفكر الاستشراقي، لكنه في أحد اتجاهات أفكاره عن الشرق، يعود فيسقط في بنية هذا الفكر».²

ولا شك أن الرؤية الاستشراقية التي كوّنّها كارل ماركس حول فكرة الشرق نابعة من إحساس عميق بتأثره بمجموعة من المستشرقين، وعلى رأسهم الديوان الذي وضعه غوته في الشرق والغرب؛ حيث أدرج كارل ماركس في أحد استشهاداته التي أوردها إدوارد سعيد في كتابه، مقطوعة من الديوان، مدعما بها ذلك التعاطف الذي يشعر به على المستوى الشخصي. هذا التدعيم في رأي إدوارد سعيد «هو الذي يحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهي تصورات رومانسية، بل ومسيحانية أي تعبر عن رجاء عودة الخلاص... ومن

1- صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوسا، ص 28.

2- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 24.

ثم، فإن تحليلات ماركس الاقتصادية ملائمة تماما لجهود الاستشراق المعتادة حتى ولو كانت القضية تثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع معاناة البشر».¹

هذه القراءة السعيدية في نظر مهدي عامل، هي قراءة تجزيئية تقوم على أساس تأويل مغالط (مفرط) في حق كارل ماركس، لأن «في هذا تشويها للاثنتين معا. بل هو في تأوله النص الماركسي -أي إدوارد سعيد- يسقط 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».²

ويرى مهدي عامل أنه بالعودة إلى النص الأصلي، وقراءته في سياقه الذي نشأ فيه، نكتشف أن القضية الأساسية في هذه الفقرات تدور في محورها حول «قضية الثورة وضرورتها، كشرط لتحرير الإنسان في آسيا».³ فالفقرة الأولى تطرح في مضمونها ضرورة تفويض المجتمعات الرعوية حتى يتحرر التاريخ، ويتحرر التاريخ «يتحرر الإنسان، ولا سبيل للتاريخ وللإنسان فيه إلى الإفلات من هذه الضرورة التي هي في التاريخ، ضرورة الثورة نفسها».⁴

ومن هذا الموقع، يعتبر كارل ماركس أن الاحتلال الإنجليزي هو الأداة غير الواعية في الثورة الهندوستانية. وهو فرق كبير بين تأويل سعيد وهذا التأويل؛ فتأويل إدوارد سعيد هو تأويل مثالي/ذاتي لا يخضع للنظرة المادية التاريخية، بل يخضع «في حركة قاصدة يجري

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ص ص 253-254.

2- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 29.

3- المرجع نفسه، ص 30.

4- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 30.

فيها التاريخ بحسب منطقتها -أي إنجلترا- الأيديولوجي الذي هو منطلق الوعي الاستشراقي، أي الاستعماري»¹.

وبالتالي، فالتأويل الإدواردي في مقارنته للنص الأصلي، يُمارس من منظور ضيق/تشويهي يقوم بكامله على فكرة «إلغاء الأساس المادي الذي يقوم عليه بناء هذا الفكر-أي الماركسي- في جديده الثوري، ضد الفكر السابق عليه (الفكر البرجوازي)»². أي أن القضية هنا لا تتعلق بفكر ماركس كفرد، بل تشمل النظرية الماركسية بكاملها، لأن التأويل السعيدي في حيثياته يدرج الفكر الماركسي داخل مشروع رومانسي مسيحي ينتمي في أصله للمنطق والتصور الذي تقوم عليه الطبقة البرجوازية السائدة. ولا شك أن رؤية إدوارد سعيد هنا لتحليلات ماركس الاقتصادية، ستكون ملائمة جدا للطبقة البرجوازية التي تهدف لتدعيم أيديولوجيتها المعرفية التبريرية الهادفة للسيطرة والهيمنة.

وبما أن خوض كارل ماركس في الحديث عن بريطانيا وما أحدثته من جرائم أثناء احتلالها لآسيا، كان نابعا من تعاطف إنساني/أخلاقي حسب اعتقاد إدوارد سعيد، فالقضية هنا تصبح معقدة نوعا ما؛ لأن هذا التعاطف الإنساني يرتبط بلحظة شعورية مصدرها القلب، أي أن العقل في تلك اللحظة سيكون مغيبا وتوافق إدراكاته القلب، وبالتالي يحدث التطابق بين القلب (رفض ماركس لتلك الجرائم التي تقوم بها بريطانيا لأنها غير إنسانية) والعقل (ضرورة الاستعمار وهي ضرورة تاريخية لتطور النظام الاقتصادي للشعوب المستعمرة). لكن بمجرد أن يخضع هذا التعاطف للآليات الإدراكية للعقل سيستوعب القضية، ويستحيل عندها التوفيق بين ما أثار شعور القلب، وما شكل القناعات التي ترتبط بالعقل. ومن هنا باءت

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 31.

2- المرجع نفسه، ص 35.

محاولة كارل ماركس بالفشل «وانتهى به الأمر إلى تغليب العقل على القلب، فانحاز إلى الغرب في انحيازه للعقل، وانضوى فكره تحت لواء الاستشراق».¹

هذا التأويل السعيدي يعتبره مهدي عامل **محاكمة أخلاقية**، جرت في ظروف تقول إن الزاوية التي يجب أن ننظر إليها أثناء دراستنا للعلاقة بين الشرق والغرب، هي تغليب القلب على العقل، وليس العكس؛ لأن الأمر سيصبح عندها انحيازاً للغرب وفكره. وبالتالي، **فالحل الأخلاقي** هو الحل الأمثل في ذهن إدوارد سعيد لتجاوز ذلك التفاوت المصطنع بين الشرق والغرب. لكن مهدي عامل يرى أن الأمر لا يتعلق هنا بقضية حل أخلاقي لأن النص الماركسي في أساسه يشتغل على "الثورة الاجتماعية في ضرورتها التاريخية". هذا ما يجعل الناقد يجزم أن التأويل السعيدي هنا للنص الماركسي يقوم على عنصر الإلغاء الذي يطمح من خلاله إدوارد سعيد إلى «إحلال نص آخر محله - أي نص ماركس - يظهره 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».²

وبالتالي، خرج المنطق التأويلي لإدوارد سعيد، حسب اعتقاد مهدي عامل، من منطق **الفكر المادي** الذي يحكم الفكر داخل النص الماركسي، والذي بدوره يجب أن تخضع له عملية التأويل داخل النصوص الماركسية، إلى **منطق الفكر الديني** الذي ينفي حركة التاريخ في الفكر الإنساني.

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 39.

2- المرجع نفسه، ص 40.

2: إنتاج المعرفة بين منطق التأويل المادي ومنطق التأويل التجريبي

لا شك أن انتهاك قواعد المنطق المادي في الفكر الماركسي يقوم في أساسه على مخالفة تلك القوانين التاريخية التي تحكم الفكر الإنساني. فالماركسية تختزل تفسيراتها للظاهرة الإنسانية في عنصرين أساسيين يتحدد كل عنصر فيهما من خلال الآخر، وهما النزعة الاقتصادية، والحتمية التاريخية التي تقوم في أساسها على العوامل المولدة لها وهي الصراعات الطبقيّة. فكيف نربط هذا المنطق بتلك النظرة الاختزالية التي روّجها الفكر الاستشراقي؟

هذا الكلام ليس مستحيلا علينا أن نثبتته، وهو ما سنسعى إليه فيما بعد، لكن كيف نثبتته دون أن نقع في إحراج التأويل؟ وهو ما شكل استفهاما في ذهن مهدي عامل فيما يتعلق بالتأويل الإدواردي لنص كارل ماركس؛ فإدوارد سعيد، على حد رأيه، لم يستطع أن يفلت من المنطق الذي روّجها الفكر الاستشراقي عموما (الاستشراق معكوسا) الذي يقوم في أساسه على منطق استعلائي يتحوّل فيه الشرق إلى أرضية يمارس عليها الغرب كل مشاغله، باعتباره السيد/المتحضر/المرجع...، وبالتالي، جاء نقد إدوارد سعيد محكوما بهذه النظرة عند اتهامه الفكر الماركسي بتورطه في الخطاب الاستشراقي. فعند اتخاذ الاستشراق قاعدة أثناء نقدنا للخطاب الاستشراقي «يعجز النقد حينئذ عن فهم تلك العلاقة الإمبريالية، ويعجز تاليا عن فهم جوهر الاختلاف بين هذين الفكرين، وعن فهم علاقة التناقض الطبقي بينهما»¹. ويصبح المنطق الذي يحكم التأويل هو منطق تجريبي/إسقاطي يقود إلى وهم يرى 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»².

1- مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 49.

2- المرجع نفسه، ص 46.

بالإضافة إلى هذا، يموقع مهدي عامل الفكرة التي من خلالها اعتبر إدوارد سعيد كارل ماركس مستشرقاً (القلب/العقل)، داخل النظرية الفرويدية التي يعبث إدوارد سعيد بمفرداتها، ويوظفها في قراءته للنص الماركسي، مثل مفردة الرقيب، الرقابة، الطرد...، فالعقل من حيث مفهومه في النظرية الفرويدية هو **العقل الجمعي** الذي «يحتل في بنائه النظري موقع ما فوق الأنا sur moi في الهيكل النظري الفرويدي، ويحتل في العقل الفردي الأول موقع الأنا في الثاني، بينما تحتل المشاعر، العواطف، الحواس موقع ال-هذا».¹

وهكذا تصبح الأنا حبيسة بين سلطة العقل الجمعي/القمعي (وهو في هذه الحالة الفكر السائد في الثقافة الغربية التي تتشكل منه قواعد التفكير الأوروبي) وسلطة عقلها الفردي، ولا سبيل إلا للاستسلام لرغبة العقل الجمعي الذي يستطيع من خلاله فقط الدخول «في نظام المعرفة وملكوت سلطتها، وإما أن يتمرد عليه، فتطرده المعرفة، ويطرده العقل، فيبقى شريداً، هامشياً، بلا سلطان».²

ويحتل ماركس هنا موقع الأنا من العقل الجمعي. ومن هنا فالالتزامات الإنسانية لكارل ماركس بمجرد اصطدامها بالعقل الجمعي (الافتراضات التي بناها علم الاستشراق) تذوب بوصفها استثناء يدخل تحت قاعدة عامة. فرفض الذوبان تحت هذه القاعدة يهّمش بوصفه خارجاً عن لغة النظام المعرفي/العقل الجمعي «هكذا يدخل الجديد في سيرورة تحويله المعرفي إلى نقيضه، بانتقاله من مفردات الشعور إلى مفردات العقل، ومن وضعه ما قبل المعرفي إلى وضعه في المعرفة، فينتقي وجوده، كجديد، في وجود القائم، أي في وجود العقل الجمعي الذي لا عقل غيره».³

1- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 61.

2- المرجع نفسه، ص 61.

3- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 63.

وبالتالي، فالعملية التي يقوم بها إدوارد سعيد أثناء تحليله لسيرورة إنتاج المعرفة - حسب اعتقاد مهدي عامل- داخل النظرية المعرفية، تركز في جوهرها العام على «عملية تحويل تجارب إنسانية شخصية (ماركس، ماسينيون....) إلى لغة معرفية رسمية هي لغة العقل الجمعي (فكر الأمة السائد)». ¹ أي أنه بتعبير آخر، عملية يتم فيها تحويل ما هو قبل لغوي إلى لغوي. هذا التحويل اللغوي هو الذي يستطيع من خلاله الما قبل لغوي أن يدخل في سيرورة إنتاج المعرفة، وهذا يعني «أن الوافد إلى المعرفة، وهو الفردي بجديده الحدسي (تعاطف كارل ماركس)، يجد المعرفة قائمة كمؤسسة لغوية (الأرشيف الاستشراقي في عقل ماركس) ترغمه على الدخول فيها وعلى استخدام مفرداتها ومفاهيمها، إن هو أراد أن يصل إلى مرتبة القول من المعرفة. فلا معرفة إلا في القول والقول هذا جمعي (العقل الجمعي)». ²

ومنه، إذا أراد العقل الفردي/عقل ماركس أن يصبح قوله قول جمعي/عقلي، فلا بد له من الرضوخ للغة الرسمية للمعرفة. وبهذا يصبح وجوده مرهونا بما تنتجه هذه المؤسسة من مفردات وألفاظ «لإصرار منه على الوجود في شكل عقلي هو الشكل القولي، فأذعن لها، ودخل في المؤسسة كعنصر من عناصرها، أو كبرغي في آلتها، إسهاما منه في تعميم سلطتها ونشرها وتشاملها». ³

وبهذه النتيجة، يصل مهدي عامل في دراسته إلى الآليات التي حكمت كتاب الاستشراق، وهي لا تبتعد في رأيه عن تفسيرات جديدة للنظرية البنيوية التي سيطرت على تفكير إدوارد سعيد، باعتبارها موضة جديدة في إنتاج المعرفة، بدأت ظواهرها مع فريدريك نيتشه، وميشال فوكو الذي اعتبر كل خطاب لغوي تمثيلا لسلطة مؤسسانية.

1- مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 66.

2- المرجع نفسه، ص 68.

3- مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 68-69.

ومن هنا، استحال أن تكون تحليلات إدوارد سعيد لظاهرة الاستشراق، حسب مهدي عامل، إنتاجاً لمعرفة جديدة، لأن المعرفة البنيوية تشتغل وفق منطق لغوي، يجعل من صاحبه أسير نظرة أحادية لغوية «فإما أن يبقى ضد العقل، جديداً من المعرفة خارج كل انبناء، لهبا يمحو كل وجود مؤسسي للمعرفة، وإما أن يتعقلن في لغة المعرفة فيتمأسس (من مؤسسة)...، يكمن مأزق الفكر البنيوي الطاغي في منطق الفكر السعيد، ويكمن أيضاً بالتحديد في عجزه المطلق عن تفسير الجديد المعرفي، أي عن تفسير القفزات الثورية».¹

فكل معرفة هي تمثيل، وكل تمثيل هو تشويه للحقيقة. وهذا يخرج عن المنطق الماركسي الذي يفترض وجود حقائق علمية (وعي علمي)، وحقائق أيديولوجية (وعي/تصورات زائفة) «وهذه الحقائق هي التي تحكم منطق الفكر، وتنتج العلاقات المعرفية. وهذا يعني أن لمواقع الفكر في علاقات الإنتاج المعرفي طابعا طبقياً هو نفسه طابعها التاريخي الاجتماعي».² هذه العلاقة تغيب في الطرح السعيد، وتذوب لصالح تحليل ذاتي ينفي كل موقع فكري، باعتباره يمثل منطق الفكر السائد الذي تنطلق من نسقه كل التحليلات، وتنتج أدواتها الخاصة بها من منطقتها الخاص.

إن قدرة إدوارد سعيد الفذة في تحليله لظاهرة الاستشراق لم تجنبه الوقوع في أخطاء منهجية؛ كالاكتفاء مثلاً على ميشال فوكو الذي كانت تحليلاته ترتبط فقط بفضح المسكوت عنه في الثقافة الأوروبية، دون أن تلتفت إلى الجانب الآخر الذي تكوّن في سياق التمثيلات المركزية للثقافة الأوروبية.

ولكن مع ذلك، اعتبر هادي العلوي في دراسة له تحت عنوان "الاستشراق عارياً" إدوارد سعيد من أبرز المفكرين الذين أضاءوا أطروحة الاستشراق، نظراً لقوة وعمق تحليلها

1- مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص 70-71.

2- المرجع نفسه، ص 75.

أولاً، وثانياً تماسكها المنهجي الذي مكن لهذا التحليل أن يثبت أن ظاهرة الاستشراق سوّغت منذ البداية المشروعية لأضخم مشروع صاغه العقل الأوروبي وهو الاستعمار (من النص إلى الواقع)، مع ما في هذا الرأي، على حد قول هادي العلوي، من إسراف أحيانا «في نفسنة (من التحليل النفسي) الوقائع الاستشراقية إلى حد أن يسحبها على حدث استعماري ضخم مثل شق قناة السويس، تكون شريانا للاقتصاد الإمبريالي في الشرق، وللاستعمار مرتكساته النفسية بلا شك، لكنها من لواحقه وليست من مقوماته».¹

وقد اعتبرت هذه الدراسة الماركسية لإدوارد سعيد مقارنة بالدراستين السابقتين (صادق جلال العظم، مهدي عامل) أقل حدة، وركزت في مجملها على قضية المغالطات المنهجية، والصعوبات التي تواجه إدوارد سعيد في تخطي القيود المنهجية التي ميزت تكوينه الفكري داخل أسوار الثقافة الأوروبية «ويبدو ذلك واضحاً عندما يحصر أزمة المنهج الاستشراقي في دائرة العلاقة الاستعمارية المتعالية مع الشرق، دون أن يعطي كبير اهتمام لعوامل الخطأ المشترك بين المستشرق والمؤرخ الغربي».²

كما يرى هادي العلوي أن إدوارد سعيد وقع في إجحاف ما بعده إجحاف، عندما اعتبر كارل ماركس أحد المفكرين الذين صنعوا التفاوت بين الشرق والغرب؛ فكارل ماركس في نظر هادي العلوي من بين الفلاسفة الذين كان مهمهم التحدث بلغة الشعوب المضطهدة، فهو «فيلسوف بأفق نبي، وهو وريث فكر أوراسي متعدد الأمشاج وصل إليه جاهزا في صيغة فلسفة أوروبية كان هو، وزميله إنغلز، وابعين تماما لروافدها الأور-خارجية، كما

1- هادي العلوي: الاستشراق عاريا، ص 184.

2- المرجع نفسه، ص 187.

لبعدها الأوروبي الخاص. وهو بتمثله لمنطق البروليتاريا العالمية لم يعد قادرا على التكلم بلسان أوروبي».¹

ولكن في المقابل، يصعب علينا أن نقبل بمثل هذا الكلام خاصة في حالة إنغلز وماركس معا، فسالم يافوت في كتابه **حفريات الاستشراق - نقد العقل الاستشراقي** - يعتبر كتابات كل من إنغلز وماركس فيما يتعلق بالمجتمعات الشرقية أفكارا تمثل «إحراجا أيديولوجيا بوصفها تبريرا للاستعمار. فهي تؤكد على أن الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكافي للتطور الرأسمالي بنفسها، لذا لا بد من أن يُفرض عليها ذلك الإطار من خارج».²

ففي ظل دراساتها للركود الاجتماعي للمجتمعات الشرقية، كانت نظرتها تقتضي رسم إطار يتم فيه مناقشة أسباب هذا الركود من وجهة نظر رأسمالية، هي في الأخير نظرة تبريرية للاجتياح الأوروبي على المجتمعات الشرقية. وتحت غطاء غياب الطبقات الاجتماعية الحقيقية اعتبرت الأمم الشرقية عاجزة عن تكوين مجتمعات تدخل بها التاريخ نتيجة لعدم وجود بنية طبقية (صراع). هذه النظرة مستمدة من الإرث الهيجلي، كما تأخذ بجذورها من العقل الأنثوري الذي أراد أن يصنع مركزا وفقا للمعايير الأوروبية «لذا حملت الماركسية السمات المميزة للثقافة الأوروبية، والتي تبلورت منذ العصور الوسطى مرورا بعصر النهضة، حيث الاعتقاد بأن التاريخ تيار تديني منطلقه التراث الإغريقي-اللاتيني والمسيحي، أي باختصار الاعتقاد بوحدة الحضارة ووحدة التاريخ».³

1- هادي العلوي: الاستشراق عاريا، ص 188.

2- سالم يافوت: حفريات الاستشراق؛ في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1989، ص 51.

3- المرجع نفسه، ص 55.

ومن هنا، يعتبر سالم يافوت أنه لا فرق عند كارل ماركس بين ذات تسعى للسلطة والهيمنة على الآخر من خلال نزعات اعتبرت في ذهنه نزعات قدرية لا أنظمة استبدادية، وبين ذات مُورست عليها العنصرية بأبشع صورها، كونها شعوباً قدرها الخضوع للتبعية الأوروبية.

وبالتالي، فبريطانيا في ذهن كارل ماركس، الذي طغت عليه ثقافة الأمة السائدة/الطاغية، بنت نظاماً بقدر ما هدمت نظاماً (إقطاعياً) اعتبر عثرة في تقدم البشرية والتاريخ «إنها أنظمة أو مجتمعات مازالت في فجر التاريخ أو على أعتابه ويتعذر عليها دخول هذا الأخير من بابه الواسع ما لم تتدرج في مراتب الرقي والتقدم التي مر بها الغرب».¹ ومن هنا، فالرسالة واضحة في الخطاب الماركسي. وصيحة ماركس تقول إن في تحطيم نظامكم، وتبعيتكم، وسعيكم نحو تمدين شعبكم وإخراجه من دونيته، هو في الأخير خدمة لمصيركم، وضرورة تاريخية لا تعتبر سوى مبرر للحملات الشنيعة التي قام بها المستعمر في الأراضي الشرقية. فالمجتمعات الشرقية ليس لها تاريخ «أو أي تاريخ معروف؛ لأنها لم تعرف طبقات، بل أقليات إثنية ودينية تصارعت على السلطة، وحافظت في ذات الوقت على الظروف الاقتصادية الأساسية التي دعمت الجمود الاجتماعي».²

ولا شك أن هذا التحليل -على حد قول سالم يافوت- لا يترك مجالاً سوى الحكم على الموقف الماركسي من الشرق بأنه مستمد من الأرشيف الاستشراقي الذي يعتبر الشرق والشرقي عموماً، كليشيهات (تعميمات تجريدية) يتكلم من خلالها الآخرون (رينان، دي ساسي، ماركس...) نيابة عن الشرق الحقيقي. وبالتالي كان الاستشراق، على حد قول إدوارد سعيد، أسرة من الأفكار، أو منظومة تقوم على فكر تراكمي (فكر الأمة) تختزل فيه العينة

1- سالم يافوت: حفريات الاستشراق؛ في نقد العقل الاستشراقي، ص 56.

2- المرجع نفسه، ص 58.

الشرقية، بوصفها أجناسا بشرية لا ترتقي لمستوى التفكير الغربي. وأصبحت مهمة الأوروبي العقلاني في ظل هذا الزعم إيقاظ الشرقي الجاهل/الكسول من سباته العميق الذي يضعه خارج التاريخ، وبعيدا عن الصراعات البشرية بمفهوم ماركس.

ومع ذلك، حتى ولو كان كارل ماركس في تحليلاته الاقتصادية، كما يبين صادق جلال العظم، بعيدا كل البعد عن الاستشراق والأفكار الاستشراقية، وتصب في إطار تفسير التحركات التاريخية وصراعاتها الاقتصادية، لن يثير هذا إشكالا كبيرا في ذهن إدوارد سعيد، لأن الإشكال الذي طرحته هذه التحليلات هو تبرير الاستعمار بوصفه أداة تدميرية (الاحتلال البريطاني) خلقت أدوات للإحياء (التفكير الثوري التحرري)، انتشلت الشرقي (الهندي) من انحطاطه الذي كان مبنيا على نظام يشجع فقط الركود الاجتماعي.

إن النزعة التطورية التي أراد كل من كارل ماركس وإنغلز إضفاءها على الدين الإسلامي، باعتباره حركة تعيق التقدم التاريخي. أو بكلام آخر وذلك بوصف الدين الإسلامي على أنه الطابع الذي يميز المجتمعات الشرقية، كما أثبت ذلك إدوارد سعيد في كثير من المواضع، هو انغلاق يعيق تفكير العقل الشرقي ويضعه في دائرة اللاتاريخ. وردّ هادي العلوي في هذه القضية لا يخلو من اعتراف من أن الماركسية هي تفكير أممي النزعة، والتي غالبا مصدرها العداء الغربي للدين الإسلامي الذي يعتبره -أي الإسلام- عائقا كبيرا في وجه المخططات السياسية التي أراد الأوروبي والأمريكي، على حد سواء، تطبيقها في الشرق الأوسط.

ولكن هادي العلوي لا يأخذ باللائمة على النظرية الماركسية، كون الأمر في نظره - باعتبار الماركسية من التراث الغربي- ناتجا في الأغلب عن ضعف في «الإحاطة

بالعناصر المختلفة التي يتشكل منها الإسلام، وحضارته، وعدم القدرة على التمييز بين الأدوار المختلفة للظاهرة الإسلامية الواحدة».¹

ولا يقتصر الأمر فقط على كارل ماركس في هذا الجانب، بل يرى هادي العلوي أن اللائمة الأكبر تعود على الثقافة البروليتارية التي تبنت التفكير الماركسي في معالجة القضايا المرتبطة بالدين الإسلامي. فالماركسية في نظره وليدة بيئة ثقافية راقية، وليس من السهل أن يتبناها التفكير البروليتاري ويهضم تلك الطريقة المعقدة والمتشابكة التي اتبعها كل من كارل ماركس وإنغلز، في تحليلاتهم للظاهرة التاريخية والاقتصادية على حد سواء.

ولا يرتبط الأمر فقط بالتفكير البروليتاري، بل تحدث مهدي عامل عن تلك التي أطلق عليها إدوارد سعيد في المرحلة الأخيرة من الاستشراق "شرقنة الشرقي"، التي تساهم في إضفاء صفة التأكيد عن تلك الصورة التي رسمها الغربي عن الشرق. فالمتقف الشرقي متورط في تعزيز تلك الطموحات الغربية التي تسعى للهيمنة على الشرق. والفئة التي تحدث عنها إدوارد سعيد هنا هي تلك الفئة من أمثاله أي المهاجرة، كطه حسين، الذي كان في نظره شاهد عيان على السيمولاكار الذي يصيب الطبقة المثقفة العربية التي تهاجر نحو أوروبا بغية التحصيل العلمي والأكاديمي. لكن هادي العلوي يعتبر أن هذه المسألة تتطلب إعادة النظر قليلا، لأن هذا الاندماج يرتبط بفئات لم تلدها أم شرقية، أي أن ثقافتها الأصلية مستمدة من الفكر الغربي بكل حمولاته المعرفية، فالغرب «لم يجد عاملا شرقيا أو فلاحا شرقيا مستعدا لخدمته، وإنما وجد التجار والمثقفين، وعامة الأغنياء الذين اعتدنا أن نسميهم برجوازيين أو أرستقراطيين، فهؤلاء وحدهم الذين عرفوا الغرب، درسوه، استمتعوا بخيراته، قلّده، أدخلوه في رؤوسهم، وفي بيوتهم، ولفوه على أجسادهم».²

1- هادي العلوي: الاستشراق عاريا، ص 189.

2- المرجع نفسه، ص 189.

ولا شك أن النقطة المشتركة بين الانتقادات الماركسية الموجهة لإدوارد سعيد هي وقوعه في شرك ما حذر منه في الفصل الأخير من كتابه الاستشراق، وهي تلك التبعية التي تدعمها جماهير التلفزيون في المنطقة الشرقية، حيث تستهلك تلك الصور الثقافية المصطنعة حول الشرق، وتساهم في الطابع الشمولي الذي تريد أن تعممه الثقافة الاستشراقية الأيديولوجية، دون أن تُبدي أية ردود تجاه هذا الاختزال الذي تمارسه الذات الأوروبية. فالسكوت هو علامة الرضا، والرضا في الأخير هو تعزيز يخرج عن إطار التفاوض الذي دعت إليه سيفياك «وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشرق يساهم في صبغ نفسه بصبغة "الشرق" الاستشراقية».¹

هذا الطرح اعتبره صادق جلال العظم في دراسته السابقة الذكر، استشراقا معكوسا مارسه إدوارد سعيد في أطروحته باعتباره أولا ذا أصول شرقية. وبالتالي فهو نموذج للفكرة التي تحدث عنها. وثانيا قيامه بعملية معكوسة لتلك الجوهرية التي أضفاها الاستشراق على الشرق. ومن هنا أصبح الشرق موضوعا صامتا يُدرس من قبل ذات تمتلك المعرفة كسلطة تشريعية تخوّل لنفسها حق تقرير مصير الشعوب المنحدرة من أجناس مخالفة لجنس الرجل الأبيض/الآري. هذا الاتهام في حق إدوارد سعيد قاد نادر كاظم في مقاله "إدوارد سعيد ونصه" -بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة- إلى إشكال مفاده: كيف انتهى إدوارد سعيد من مقوِّض لميتافيزيقيا الاستشراق وأسطورة الطبائع الثابتة والجوهرانية، إلى مسلم بهذه الميتافيزيقيا وهذه الأسطورة؟ بل إنه يعطيها المصدقية والجدارة؟ ما الذي جعل ناقد الإمبريالية الشرس ينتهي إلى مسلم ومعزز لأساطيرها وتصوراتها؟²

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 493.

2- نادر كاظم: إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، البحرين الثقافية، ع28، أبريل 2001، ص

ثالثاً: نديم البيطار وموضوع الاستشراق عند إدوارد سعيد

وقبل أن نناقش الإشكالية السابقة، ونخوض في رحلة الدفاع عن إدوارد سعيد من تشويه القراءات المغلوطة التي تعرّض لها من قبل القراءات الماركسية، سنحاول أن نعرض رأي السوسيولوجي اللبناني نديم البيطار الذي عمل أستاذاً جامعياً في كثير من جامعات الولايات المتحدة الأمريكية.

وتحت عنوان "من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي" في كتابه "حدود الهوية القومية" -نقد عام-، يقدم لنا الناقد قراءة في ضوء النظرية السوسيولوجية لكتاب الاستشراق لإدوارد سعيد. ويبدأ نقده من النقطة التي أثارها الهندي إعجاز أحمد والتي سنناقشها لاحقاً، وهي فكرة النقاء إدوارد سعيد مع «هوع* الاستشراق الذي يحدده وينطبق على دراسته الانتقادات والاتجاهات نفسها التي يوجهها إليه».¹

ويزعم نديم البيطار بأن اعتبار إدوارد سعيد الاستشراق خطاباً تتحدد وشائجه المعرفية منذ العصر اليوناني، هو حكم اعتباطي ناتج عن نسبية تخرج من إطار التحديد العلمي الذي زعم إدوارد سعيد اتباعه؛ فالإحصاء الذي أورده إدوارد سعيد للكتب الاستشراقية التي تناولت قضية التفاوت بين الشرق والغرب، بلغت، على حد قوله، ستين ألف كتاب تقريباً. هذا العدد المهول من الكتب تتفق جميعها على ما أطلق عليه بـ: "الاستشراق الكامن". ويشكك نديم البيطار في قدرة إدوارد سعيد على قراءة هذه المجموعة من الكتب، بل يذهب إلى استحالة أي إنسان أن يقرأ هذه المجموعة التي تتجاوز رقماً خيالياً في عددها «فإن لم

*- الهوع هو العداوة وتعني أيضاً النقيض، والمعنى الثاني هنا أقرب من المعنى الأول، فالكاتب هنا يقصد أن إدوارد سعيد ابتلع الاستشراق الكلاسيكي، ولم يستطع أن يتقيأه وهو ما انعكس على دراسته.

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، دون مكان نشر، ط2، 2002، ص

يكن قد قرأها، كيف يصح له أن يعمم بشكل مطلق مفهوما استشراقيا واحدا أساسيا منسجما منسقا عليها كلها، كما تشير بوضوح ملاحظاته السابقة؟...، ولكن إن هو قرأها يصبح التناقض أشر وأنكى، إذ يحول إدوارد سعيد آنذاك إلى ظاهرة ليس فقط فريدة بل غير إنسانية»¹.

ومن هنا يصبح مفهوم الاستشراق الذي وضعه إدوارد سعيد، على حد قول نديم البيطار، تعريفا سطحيا ذاتيا، لا يخضع لأدنى شرط من شروط المصادقية، والبحث العلمي. فهذا السبك المعرفي في الإحاطة بمفهوم الاستشراق، يجعل من المثقف الفلسطيني/الأمريكي غارقا في الكوجيطو الديكارتي الذي لا يرى إلا ذاته كمركز للتفكير. وبالتالي، فتحديده لظاهرة الاستشراق، ومفاهيمها الإبستيمية، هو تحديد متناقض لأنه لا ينطبق في ماهيته التي رسمها له إدوارد سعيد مع أي «ظاهرة فكرية عبر التاريخ الفكري...، من انسجام كلي وترابط داخلي منطقي، المنهج العلمي الحديث ينكر كل تحديد من هذا النوع»².

بالإضافة إلى هذا، يعتبر نديم البيطار أن النتائج التي وصل إليها إدوارد سعيد من خلال تحليلاته الوصفية غير العلمية، نابعة من جهله التام لـ"موضوع الاستشراق"، وعدم إحاطته بشكل كاف بهذه الظاهرة التي ميزت في رأيه -أي إدوارد سعيد- كل تفكير نابع من القطاعات الأوروبية. وهذا إجحاف في حق الأفراد الأوروبيين فردا فردا -على حد قول المفكر اللبناني- الذين لا تنطبق عليهم ماهية الاستشراق الإدوردي، خصوصا أولئك المثقفين الذين خصصوا كتاباتهم الغربية في حقول معرفية متعددة كالحقل الأنثروبولوجي، السوسيولوجي...، والتي تبنت دراساتهم «مفاهيم مناقضة جعلت منهم ما يمكن تسميته

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص ص 106-107.

2- المرجع نفسه، ص 108.

"بعنصريين معكوسين"، أي مفكرين يجدون أن جميع ما لحق بالإنسانية من شرور يعود إلى الجنس الأوروبي الأبيض، وأن كل فضيلة تعود إلى الأجناس الأخرى».¹

وهذا التعميم في حق الفكر الأوروبي لا يدع مجالاً للشك عند المفكر اللبناني سوى القول بأن إدوارد سعيد نسف قواعد الفكر السوسيولوجي الذي تتحدد مهامه في "الجماعات الإنسانية" التي تحدد العلاقات الاجتماعية وتفاعل الأفراد داخلها. وهو الأمر الذي جعل إدوارد سعيد يعتبر كل إنجاز من قبل المستشرقين يدخل تحت خانة "التعميمات المجردة" التي يعتقد إدوارد سعيد أنها تُثبت نقاء الهوية للعرق الأبيض/الآري.

ومن زاوية أخرى، يتهم نديم البيطار إدوارد سعيد بعدم تمييزه بين تلك الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق، والتي كانت تريد أن تثبت على طريقة مارتن برنال Martin Bernal في كتابه "أثينة السوداء" -الجذور الآفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية-، أن التراث الشرقي هو السبب في النهضة العلمية التي أنتجت الظاهرة الحديثة العلمية في الفكر الأوروبي. وذلك باعتبار أن الاستشراق في ذهن نديم البيطار، وذلك سيرا على خطى صادق جلال العظم، هي ظاهرة حديثة ولدت مع أوروبا البرجوازية «فالشرق شاهد ولادة عدد كبير من العباقرة لا يقل عما شاهده الغرب، وأوضاع الحياة فيه أحسن مما هي عليه في الغرب (يقصد الكاتب هنا الفترة بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر)، بين هؤلاء المؤرخين والعلماء المجددين والمتمردين، نجد مجموعة كبيرة من أكبر مفكري أوروبا في ذلك الوقت تصحح الانحرافات والاتهامات السابقة التي أحاطت بالعرب وتاريخهم...، وكان عليه ابتداء من ذلك الوقت أن يفكر بمفاهيم أخرى، الاختلاف وليس التفوق أصبح الكلمة المناسبة».²

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، 109-110.

2- المرجع نفسه، ص 112-113.

وبالتالي، فالثورة على الكنيسة كانت لها إيجابياتها ليس فقط على العقل الأوروبي بل علاقة الأوروبي بغيره من الأجناس الأخرى. هذا التحرر في رأي نديم البيطار صاحبه تصحيح شامل في التفكير الأوروبي الذي سجنته الديانة المسيحية بين وثوقيتها المعرفية. ومن بين هذه الدوغمات الدراسات الاستشراقية التي نشأت جنبا إلى جنب مع الحكم الكنسي في عصر الظلمات. وبالتالي، يعتبر نديم البيطار أن الدراسات الاستشراقية كان ضحيتها الأوروبي نفسه. ومع ثورته التنويرية استطاع العقل الأوروبي أن يتخلص من ذاتيته التي طغت عليها «أشكال لاهوتية وأخلاقية وميتافيزيقية مليئة بالتزمت الديني والسخافات فيما يتعلق ليس فقط بالعرب والثقافات الغربية عنه، بل بكل موضوع تقريبا».¹ ولاشك أن هذا التطور التحرري في العقل الأوروبي سيضفي عليه مجموعة من الصفات تميزه عن بقية العقول التي شكلت حضاراتها الخاصة في فترة من فترات التاريخ الإنساني. ومن بين هذه العقول طبعاً العقل الشرقي، الذي خضع في تكوينه لتغيرات تتطلبها الحاجة الفكرية في تلك الفترة.

ومن هنا، وكما يرى نديم البيطار نشأ ما يسمى بالدراسات التي تتناول الفروقات بين العقلية الغربية ونظيراتها من الحضارات الأخرى. ومن هذه الدراسات ما تناوله المستشرق الفرنسي جيب، والخبير السياسي جيمس بلفور، أحد أبرز صانعي القرارات في الإمبراطورية البريطانية سابقاً؛ فقد اعترف هؤلاء على حد قول نديم البيطار «بأن ما يكتبونه لا يعني مقاييس تحدد التفوق والدونية، وينبّهون إلى ضرورة تجنب ذلك».² وهذا يجعل القضية في ذهن نديم البيطار لا ترتبط بقضية التفوق التي أقرّ بها إدوارد سعيد في خطابات بلفور السياسية والمحسومة لصالح عقل غربي، يرى في دونية الآخر إطاراً لا مجال فيه للمناقشة، بل تدخل في مجال دراسات موضوعية تُقرّ بالاختلاف كسمة تميز الحضارات الإنسانية.

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 112.

2- المرجع نفسه، ص 114.

وكنقد طبيعي لأي مرحلة تاريخية مرت بها ثقافة معينة، وعلى العكس من هذا، تكشف دراسة إدوارد سعيد «أن أي نقد يوجهه أي مفكر إلى الشرق، أو أي تنبيه إلى فرق أساسي بين الغرب والشرق، وإن كان من النوع الواضح والبديهي، كان كافياً إلى ضم صاحبه آلياً إلى الاستشراق كما يفهمه».¹

وهذا النقد يُخرج الاستشراق بالمفهوم الإدوردي بوصفه ظاهرة عامة ميزت التفكير الأوروبي، اعتمدت عليها أوروبا البرجوازية كآلية شائعة ومتداولة داخل الأمم الأوروبية، إلى ظاهرة خاصة حصرها إدوارد سعيد في تلك التبريرات، التي استغلها الاحتلال الاستعماري لفرض هيمنته على الدول الضعيفة. وهو تصنيف متناقض إلى حد بعيد، يرى فيه نديم البيطار أنه افتراض بلغة إعجاز أحمد التي سنوضحها لاحقاً، وهي استحالة تواطؤ الدراسات الاستشراقية مع الاستعمار، وتبريرها له. وحتى لو كان هذا الأمر صحيحاً في عُرف نديم البيطار، فهذا التعليق يطرح مجموعة من الأسئلة من بينها: ما هي إذن الغاية الاستشراقية في أعمال المئات والألوف الذين كانوا عبر تلك القرون، قبل الاستعمار الغربي، يترجمون، ينشرون، ويدرسون العلوم العربية في جامعات الغرب، ينقلون هذه العلوم من إسبانيا العربية إلى أوروبا؟²

كما يناقش نديم البيطار في جملة تعليقاته نقطة مهمة جداً، وقد تحدثنا عنها سابقاً، وهي قضية -شرقنة الشرقي لنفسه- التي أوردها إدوارد سعيد في كتابه، وهي نتيجة مُحيرة تضع نديم البيطار في كنف الأسئلة التي لا تعرف جواباً في كتاب الاستشراق، على حد علم المفكر اللبناني. فمن بين التعريفات الثلاث التي قدمها لنا إدوارد سعيد، أين يمكن أن نضع هذا النوع من الاستشراق الذي أضفى ودعم الصفات الشرقية التي رسمها الاستشراق، وساهم

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 115.

2- المرجع نفسه، ص 117.

فيها المفكرون والفلاسفة، والأدباء، وغيرهم ممن هم مسؤولون عن صناعة القرارات؟ «إنه لا يذكر شيئاً من ذلك. وهذا يفرض الاستنتاج أن هذا الاستشراق الذي امتد إلى الشرق، هو امتداد لمعاني الاستشراق الغربي الذي يتفرع عنه، وأنه كما يقول هو نفسه امتداد له»¹.

هذا الاستشراق، كما يوضح إدوارد سعيد، سببه العقلية الاستهلاكية التي تسيطر على التفكير الشرقي/العربي. ومن هنا أصبحت المجالات، والإذاعات، والبرامج التلفزيونية، داخل الشرق تروج وتبرر تلك الهيمنة التي يمارسها الغرب، تحت شعار منقذ العالم. ويرى نديم البيطار أن هذا التعميم الشامل هو حكم افتراضي، لا يمكن أن يتقبله العقل. بالإضافة إلى هذا، اعتبر سعيد أن هذه الاستهلاكية التي تساهم فيها الطبقة المثقفة تساعد النماذج الفكرية الجديدة التي أنتجتها الإمبريالية الجديدة في صورتها الأمريكية، وهو ما حقق انتصاراً كبيراً للاستشراق في هيئته الجديدة مع الخبير الاجتماعي. هذا التكيف يعتبره نديم البيطار برهاناً لا أساس له، لأنه «لا يذكر مرجعاً واحداً في التدليل عليه. في غياب هذا النوع من التحديد والتمثيل، فإن التحديد الذي يفرض نفسه هو التحديد الذي ينتج عن سياق هذا القول، ويعني أن هذا التذليل يعبر عن المعاني والمقومات التي ميّز بها الاستشراق»².

بالإضافة إلى هذا، فإن هذا الكلام لا ينطبق على الأنظمة في كثير من الدول العربية كالجائر، فلسطين، سوريا... التي أثبتت مقاومتها للاستعمار الغاشم بكل الطرق السياسية منها والثقافية. ولا شك أن الكلام هنا متعلق بفرانز فانون، ودور النظرية الماركسية في الفكر التحرري لأبناء العالم الثالث، والعالم بأكمله في وقتنا الحالي. كما يحيل هذا الاقتباس، على حد قول نديم البيطار، على تعميمية مجردة، تضع كل المدرسين في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية داخل الجامعات الأمريكية، تحت مفهوم الاستشراق الإدواردي.

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 119.

2- المرجع نفسه، ص 122.

ولا يترك كذلك أي مجال إلا بالقول أن الطلاب الذين يسافرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية من أجل التكوين الأكاديمي، هم الأكثر تأثراً بميتافيزيقيا الاستشراق. وهي مفارقة كبيرة، كون إدوارد سعيد في كتابه، على حد قول نديم البيطار، يعتبر أن قمة التفكير الاستشراقي كانت متجسدة في الإمبراطورية الفرنسية ونظيرتها البريطانية. فكيف يصح هذا؟ وما هو الحل للتخلص من هذا الواقع الذي يفرضه التفكير الاستشراقي حسب كلام إدوارد سعيد؟

أما فيما يتعلق بكارل ماركس ودوره الفعال في صنع التفاوت بين الشرق والغرب، ومن ثم إدراجه في الخطاب الاستشراقي، فقد اعتبره نديم البيطار، وذلك سيرا على خطى مهدي عامل، وصادق جلال العظم، بأنه تشويه للنظرية الماركسية التي فقدت مع هذا التأويل أهم خصيصة لها وهي الصراع الديالكتيكي، الذي لا يمكن أن تفسر تحليلات كارل ماركس إلا داخله كي تستوي عملية القراءة، وتخرج من سلبيتها التي تُدينها بوصفها مشاركة في نوايا الاستعمار البريطانية على الهند. ويضيف نديم البيطار خطأ ثانياً وقع فيه إدوارد سعيد في إدانته لكارل ماركس «وهو سلخ هذه الملاحظات الماركسية عن القانون العام الذي أشرنا إليه حول دور الاحتكاك الثقافي بالخارج، والتحديات والضغوط الخارجية التي تشكل حافزا كبيرا لهذا التحول، قد يكون في الواقع أكبر الحوافز والعوامل التي تفرزه».¹

فصحيح أن النظرية الماركسية لم تؤسس لنقد نظري منظم تدخل تحته، كيف تتم عمليات الاحتكاك الثقافي بين مختلف الحضارات، لأنها اهتمت بمسألة الصراع بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وكيف تتأثر هذه بتلك منتجة علاقات اجتماعية تحدد العلاقات الاقتصادية. ولكن دور الماركسية في تعميم ما أسماه البيطار بالديناميك الثوري اجتاحت تقريبا مختلف ثقافات العالم بما فيها العالم الثالث. وهو ما تجلّى مع مفكرين كان لهم دور كبير في

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 127.

نشر الوعي بفكرة معارضة الاستعمار، وضرورة طرده من الأرض بمختلف الوسائل العنيفة منها (فرانز فانون)، والثقافية من خلال إعادة كتابة التاريخ كما يراه المستعمر لا المستعمر، مثل تلك المحاولات التي تجلت مع الماركسي راناجيت غوها وغيره من المفكرين.

والنتيجة من كل هذا التقييم الذي قدمه نديم البيطار هو في رأينا لا يخرج من تلك الدراسة التي خصصها صادق جلال العظم لإدوارد سعيد، وهو ممارسته لاستشراق معكوس، ناتج، على حد قول البيطار، من مرض نفسي يسطّح جميع المعارف الغربية، ويحبسها في ميتافيزيقية استشراقية، تفسر فقط تلك الدراسات الاستشراقية السلبية التي خدمت التفكير الأوروبي في لحظة من لحظاته التاريخية (عصر الظلمات)، ولا تلقي بالا لتلك الدراسات الاستشراقية التي كان لها دور إيجابي في التعرّف بثقافة الشرق داخل أسوار الثقافة الأوروبية. وهو السبب الذي جعل إدوارد سعيد، على حد قوله، يُبعد الدراسات الاستشراقية الألمانية من دراسته نظرا لما تحويه تلك الدراسات من جدية في تناول الثقافة الشرقية ودورها الفعال في إنتاج عقول ذي تفكير مميز. وبالتالي كان الأولى بإدوارد سعيد «أن يقدم نقده للاستشراق، من دون هذا التسطيح الميتافيزيقي، كمدرسة خاصة لا تستنزف جوانب إسهامات حركة الاستشراق ككل. وثانيا كجزء من ظاهرة عامة بدلا من هذا التسطيح الذي مارسه واقتصر عليه وكأنه ظاهرة خاصة».¹

بل والأكثر من هذا، وهي النقطة الجديرة بالمناقشة، كونها تدخل تحت سؤال إدوارد سعيد في كتابه الذي تلا هذا الكتاب وهو "الثقافة والإمبريالية"، والذي اختلط بالحيرة التي جعلت كتاب الاستشراق في الهند وغيرها من الدول الأخرى في العالم الثالث يؤولي ثماره، ويؤسس لطروحات جديدة يعاد من خلالها النظر في ثقافتهم الخاصة التي تواشجت مع الثقافة الإمبريالية في سعي هذه الأخيرة لفبركة تاريخ الشعوب المضطّهدة، في حين كان

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 133.

تأثيره في العالم العربي الذي لقي نفس مصير الهند والدول الأخرى تأثيرا باهتا لماذا؟ لأنه كما يجيبنا نديم البيطار في ملاحظاته، هو اللغة الإنجليزية التي كتب بها الكتاب والتي كان لها دور كبير في شيوع هذا الكتاب، والإقبال على دراسته، وثانيا، وعلى حد سؤاله النابع من استنتاجاته، كيف يمكن لهم الاهتمام بدراسة كشفت عن التناقضات والمفاهيم التي أشرنا إليها¹ وهي وقوعه في ميتافيزيقيا الاستشراق التي بيّنها. وحجته في هذا تحرّضه على محاربة مثل هذا التفكير الميتافيزيقي -أي تفكير إدوارد سعيد- الذي يشكل عائقا كبيرا في تشكيل وعي فكري يحزر التفكير العربي من الأشكال الميتافيزيقية التي تُخندق فكره داخل أسوار الدوغمائية/الوثوقية.

1- نديم البيطار: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، ص 135.

المبحث الثاني: إعجاز أحمد والمنظور الماركسي لاستشراق إدوارد سعيد

إن الآراء التي نوقشت سابقا لم تخرج في عمومها عما طرحه إعجاز أحمد في كتابه سابق الذكر؛ فقد ناقش هذا الناقد الهندي أفكار إدوارد سعيد مركزًا على كتابه "الاستشراق" وذلك انطلاقًا من منظور ماركسي، في وجهة نظر لا تخرج عما قاله فيما بعد صادق جلال العظم ومهدي عامل. لكن طرح هذا الناقد لم يكن عبارة عن ردة فعل كما رأينا سابقا مع المتياسرين العرب، بل أتى في إطار مخالفته وجهة النظر التي عالج بها إدوارد سعيد كارل ماركس في كتابه "الاستشراق".

يناقش إعجاز أحمد في كتابه "الاستشراق وما بعده" أفكار إدوارد سعيد، انطلاقًا من الموقع المتروبولي الذي يشغله هذا الناقد العربي/الأمريكي داخل الوسط الثقافي الغربي باعتباره فلسطينيًا أولًا، وناقدًا أدبيًا ثانيًا متمرسًا في الآداب الأوروبية المقارنة. فعلى الرغم من أن إدوارد سعيد كان محاصرًا داخل وسط غربي أمريكي، إلا أنه كان في كل مرة، كما يرى إعجاز أحمد، صوتًا يعلو فوق كل الأصوات، دون أن يسعى في ذلك وراء شهرة أو كسب شخصي.

هذا المنقف الهاوي بمفهومه، كان همه الوحيد تشريف موطنه الأصلي، والوقوف إلى جانب قضيته الفلسطينية التي تعرّض بسببها إلى أشد المواقف راديكالية. فتلك الجرأة في طرح الآراء وصلت به إلى حد التهديدات من بينها محاولة الاغتيال، وذلك عن طريق حرق مكتبه والتهديد بالقتل. وهو في الأخير ما يجعل إعجاز أحمد، على الرغم من اختلافاته الكثيرة مع إدوارد سعيد، يقف متضامنًا مع هذا الأخير نظرًا لما يقدمه من جهود معرفية في سبيل تحرير وطنه الأصل.

إلا أن هذا الحياد لا يستلزم بالضرورة، على حد رأي الناقد، الموافقة على كل ما يطرحه إدوارد سعيد، فأولئك «الذين يعجبون منا بشجاعته لكنهم يخالفونه الرأي في قضايا جوهرية، عليهم أيضا أن يواصلوا مساعيهم النقدية. ذلك أن كبت النقد، كما بتُّ أعتقد الآن ليس الطريقة المثلى للتعبير عن التضامن».¹

وبعد هذا الإطراء، يدخل إعجاز أحمد صلب الموضوع مناقشا أفكار الاستشراق، معتبرا أن إدوارد سعيد منذ الوهلة الأولى أشعرنا بصوته الشخصي داخل هذا السجال. فطموحه لكتابة تاريخ مضاد لتلك النصوص المعتمدة المكرسة الغربية التي أعلنت من سلطة الغرب المعرفية، وساهمت بشكل واضح في تشكيل المعرفة الاستشراقية من أسخيلوس مرورا بماركس وصولا إلى إدوارد لين، جعلت إدوارد سعيد «قبالة المحاكاة رواية أورباخ المهيبة عن تكوين الواقعية والعقلانية الأوروبية السلسة منذ اليونان القديمة وحتى اللحظة الحداثية».²

هذا العمل الكلاسيكي الأورباخي هو ما جعل إدوارد سعيد يرى أن مقولة الاستشراق، على حد تعبير إعجاز أحمد، هي صورة منتظمة بدأت منذ العصر اليوناني مع إلياذة هوميروس وعابدات باخوس ليوربيديس. فالآلية التي كان يشتغل بها أورباخ، اتكأ عليها إدوارد سعيد أثناء معالجته لظاهرة الاستشراق وذلك عندما «حشد كامل سرد الأدب الأوروبي من أسخيلوس إلى إدوارد لين بوصفه تاريخا لتورط الأدب في تسفيل الشرق».³

إلا أن هذا التجاذب تجاه أورباخ لم يكن كافيا في نظر إدوارد سعيد لفضح تلك العلاقة المتواشجة بين طموحات الكولونيالية والاستشراق. وهو ما يجعل إدوارد يستند على

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، تر: ثائر ديب، دار ورد للطباعة، دمشق، دط، 2004، ص 23

2- المرجع نفسه، ص 27.

3- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 28.

مقولات فوكو وبالضبط مفهومه للخطاب في كتابيه **حفريات المعرفة والمراقبة والمعاقبة** - **ولادة العيادة** - فالمصطلحات الفوكوية تكاد تسيطر على هذا الكتاب، بل هي البؤرة الأساسية التي ينطلق منها إدوارد سعيد دائماً في هذا الكتاب من أجل تحليل ما يطلق عليه الخطاب الاستشراقي.

هذا التواشج ومحاولة التركيب بين ميشال فوكو وأورباخ في عمل إدوارد سعيد، جعل إعجاز أحمد يشكك في هذه العلاقة الفوكوية الإدواردية، نظراً للتناقض الذي يميز عمل كلا الناقلين. فعمل فوكو خاصة في نظريته لفكر ماركس «مؤطر تماماً من حيث بناؤه الإبستيمي بخطاب الاقتصاد السياسي. مثلما أن هذا الخطاب محتشد ضمن ذلك الإبستيم».¹ أما نظرة إدوارد سعيد لكارل ماركس فتختلف تماماً عما طرحه فوكو، فهو في نظره من أبرز الفلاسفة والمفكرين الذين كان لهم دور في صنع التفاوت بين الشرق والغرب.

وبالتالي، فهو مدرج هنا تحت ما يسميه الخطاب الاستشراقي. فمحاولة إقامة علاقة متساوية بين الفكر الأورباخي والعمل الفوكوي ستسبب بلا شك «سلسلة كاملة من المشكلات هي مشكلات منهجية ومفهومية في آن واحد معاً فضلاً عن كونها سياسية. ذلك أن عمل سعيد منقسم ليس بين الإنسانية الرفيعة واللاإنسانية النيتشوية فحسب، بل أيضاً بين حشد من المواقف في النظرية الثقافية تتعذر التسوية بينها، من المواقف الأشد راديكالية إلى المواقف الأشد رجعية، والتي تستغرق كامل الطريق من غرامشي إلى جوليان بندا، مروراً بلوكاش، وكروتشه وماثيو أرنولد».² وهذه من أبرز المؤشرات التي يعتبرها إعجاز أحمد دالة على انقسام فكر إدوارد سعيد؛ فأن تضع فكر غرامشي في نفس الموقع مع فكر جوليان بندا

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 31.

2- المرجع نفسه، ص 36.

المعروف بمعاداته للشيوعية وكراهيته للطبقة البروليتارية «هو ما يخفي التقليدية الشديدة في فكر إدوارد سعيد».¹

من الواضح أن تلك الأفكار التي عالجها كتاب "الاستشراق"، باعتباره اختصاصا تورط في العملية الإمبريالية، ليست فكرة جديدة تماما، فقد سبق العديد من النقاد إدوارد سعيد في معالجة مثل هذه القضايا من بينهم فرانز فانون في كتابه بشرة سوداء أقنعة بيضاء الذي نشر سنة 1952، وكذلك ما تناوله إيمي سيزار في كتابة خطاب في الكولونيالية سنة 1955، بالإضافة إلى كتاب ألبير ميمي المستعمر والمستعمر الذي نشر سنة 1965، بالإضافة أيضا إلى أعمال روائية كان لها صدى واسع في معالجة هذه القضية وأشهرها على الإطلاق رواية أشياء تتداعى للنيجيري شينوا أتشبي سنة 1958، ولا ننسى أيضا تلك الأعمال التي قام بها الشاعر والرئيس السابق للسينغال سنغور...، وما جسده دييوا تحديدا عندما دعا إلى فكرة الوحدة الإفريقية «فقد كان الأب الروحي لجيل قادة حركة التحرر الوطني في إفريقيا، كما كان الأب الروحي لنهضة ثقافية بين السود في الولايات المتحدة».² والقائمة طويلة تتعدى الكتاب الأفارقة بل تتجاوزهم، خصوصا كتابات نعوم تشومسكي الذي طالما ندد في كتاباته بإعادة النظر في الأشكال التقليدية للسلطة، بالإضافة إلى كتاباته المسهبة عن تورط علم الاجتماع في ظاهرة الاستعمار خاصة علم الاجتماع الأمريكي.

ولكن على الرغم من ذلك، وباعتراف إعجاز أحمد فإن «جدة الاستشراق -يقصد هنا كتاب إدوارد سعيد- الأشد لفتا للانتباه والتي أسبغت عليه هيئته الثقافية الطليعية. هي جدة منهجية لا تقتصر على استعاراته الواسعة من الفروع الأكاديمية القائمة بل تتعدى ذلك على نحو أشد حسما بكثير، إلى توسله فوكو توسلا صريحا، وإعلانه أن موضوع هذه الدراسة أي

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 38.

2- رضوى عاشور: في النقد التطبيقي - صيادو الذاكرة-، ص 131.

الاستشراق هو خطاب»¹. ويضيف إعجاز أحمد أن الجرأة التي يتمتع بها إدوارد سعيد، مكنته من توجيه نقد للكولونيالية يتجاوز تلك الانتقادات التي كانت موجودة في المراحل السابقة، والتي اعتمدت في معظمها على النظرية الماركسية؛ كون إدوارد سعيد يفاجئنا هنا ويضع كارل ماركس جنيا إلى جنب داخل الخطاب الاستشراقي، وبالتالي فقد «نُذ كارل ماركس نفسه في الكتاب بوصفه مستشراقا آخر، وأزاحت الماركسية جانبا بوصفها ابنة كريمة للتاريخانية»².

قلنا في صفحات سابقة أن إدوارد سعيد في مقدمته لكتاب "الاستشراق" قدم تعريفات ثلاث لما سماه بخطاب الاستشراق، وذلك برهان وتأكيد منه على أن هذه الظاهرة حلقة متواصلة من أسخيلوس إلى يوربيدس مرورا بدانتلي وشكسبير وصولا لماركس. هذه التعريفات على حد رأي إعجاز أحمد تعريفات مبعثرة نوعا ما، وغير دقيقة؛ ففي ظل إصرار إدوارد سعيد على إرجاع أصول الخطاب الاستشراقي للعصور القديمة الأوروبية، يتساءل إعجاز أحمد «كيف يمكن أن نتخذ القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة نهائيا تقريبا؟ وبعبارة أخرى نحن لا نعرف حقا ما إذا كان الخطاب الاستشراقي قد بدأ في مرحلة ما بعد التنوير أم عند فجر الحضارة الأوروبية، في معركة بلاشي أم في أيام معركة طروادة»³.

ويواصل إعجاز أحمد فكفته لهذه التعريفات نافيا كل النفي أن الاستشراق هو من صنع الكولونيالية، بل هو رأي جانبا للصواب يصل لحد التناقض، لأن هذا الكلام يوحي أن الكولونيالية هي «نتاج للاستشراق ذاته؛ وفي الحقيقة، كما لو أنها تحقق لمشروع متأصل

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 49.

2- المرجع نفسه، ص ص 49-50.

3- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 53-54.

مسبقا في مشروع أوروبا الأبدي الرامي إلى تسفيل الشرق في الخطاب أولا ثم في الاستعمار ثانيا»¹.

أما فيما يخص التعريف الثاني الذي أورده إدوارد سعيد في كتابه بقوله هو «أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى بالشرق، وبين ما يسمى في بعض الأحيان بالغرب. وهكذا فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب من بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية واقتصاديون قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة»²، يعتبره إعجاز أحمد غريبا نوعا ما، فهو يجعل من أوروبا كيانا ثابتا متطابقا مع ذاته، صانعا للمعرفة، بينما يجعل من الشرق موضوعا لذاك الكيان، وأرضية تستخدمها أوروبا لتطبيق تلك المعرفة، فكيف «لا يكون سعيد نفسه مستشراقا أو مستشراقا معكوسا...، فسعيد محق تماما في اتهامه المستشرق بأنه يجوهر الشرق، غير أن اللافت هو أنه هو أيضا يجوهر الغرب بالمثل»³.

وفي التعريف الثالث الذي أورده إدوارد سعيد في كتابه والذي يعتبر فيه الاستشراق «أسلوبا غريبا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه»⁴ هو تعريف يختلف عن التعريفين السابقين بإضافة كلمة «أسلوب غربي» التي يعتبرها إعجاز أحمد هي المفتاح «التي ينبغي لها أن تحول بيننا وبين افتراض أن سعيدا ربما كان يتكلم على اقتصاد الكولونيالية، والإمبريالية السياسية أو على أبنيتها الأيديولوجية»⁵. لكننا نصطدم في موضع آخر بصورة مباشرة، وفي كلام آخر لإدوارد سعيد يقول فيه إن الاستشراق لا يمكن أن يكون «مجرد

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 54.

2- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 45.

3- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 57.

4- المرجع نفسه، ص 45-46.

5- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 59.

موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات... بل وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية غربية دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم الشرقي».¹

فإذا كان الاستشراق هو أسلوب خاص بالثقافة الغربية، فلا شك أن المنطق الذي سيتعامل به مع الشرق هو منطق يقوم على ثنائية قوي/ضعيف، متحضر/همجي، منتصر/مهزوم. وبالتالي يصبح على حد قول إعجاز أحمد «من الصعب أن نعلم ما الذي يعنيه سعيد حقاً.. فهو يعطينا بعض المفاتيح لماهية هذا الكتاب -الاستشراق-، وكيف يرغب لنا أن نقرأه، غير أن هذه المفاتيح تنزع لأن تلغي بعضها بعضاً».²

اعتمد إدوارد سعيد في تفحصه لظاهرة الاستشراق على مجموعة من الآليات، تستمد أسسها من رواد ومؤسسي مابعد الحداثة، وذلك سعياً منه لتحطيم تلك الأصنام التي شكلتها الحداثة خاصة المرتبطة بالتجربة الاستعمارية. ويظهر في هذا السياق مفهوم التمثيل الذي طوره إدوارد سعيد، من خلال الاعتماد على تلك المفاهيم التي ارتبطت بأعمال ميشال فوكو في ميدان العلوم الإنسانية، وخاصة كتابيه "حفريات المعرفة" و"المراقبة والمعاقبة: ولادة العيادة".

هذا الأخير الذي كان اهتمامه الأساسي ينحصر في كشف الحقيقة التي تم استغلالها من طرف السلطة. وبذلك فهو يكشف بصيغة أخرى ذلك الزيف الذي أنتجه العقل في لحظة معينة من لحظات التاريخ عن طريق استخدام المنهج الأركيولوجي. وهو منهج ابتكره ميشال فوكو M. Foucault «للحفر في أبنية المعرفة وأنظمة الخطابات، قصد تعرية مركزيتها

1- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني، ص 58.

2- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 60.

وفضح سلطويتها وقهرها».¹ وبصيغة أخرى هو رؤية نقدية «لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف خطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر... فحفريات المعرفة ليست دراسة هدفها البحث في الآراء، صحيحها وفاسدها، بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجهه».² ومن هنا، فالتحفير الأركيولوجي، كما يقرر ميشال فوكو، يختلف في طريقة عمله عن منهج تاريخ الأفكار «فتحليل الفكر هو دوماً وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي».³

أما التحفير الأركيولوجي فهو «لا يجد شيئاً قبل أن يعثر عليه، وهو بالتالي ليس مضطراً أبداً لحمل اكتشافات الآخرين ودفنها في الأرض، ثم محاولة الحفر عليها واستخراجها كأنها مكتشفات جديدة، كما أنه ليس للتحفير أدوات متميزة عن أخرى إلا بالقدر الذي يمكن أن تؤدي إلى كشف المظمور».⁴

وقد استعان ميشال فوكو في منهجه هذا بالفلسفة التي كان لها تأثير كبير في نقاد ما بعد الحداثة، وهي الفلسفة النيتشوية؛ فقد سعى ننتشه F.Nietzsche في مختلف كتبه إلى الدعوة إلى مجاوزة الميتافيزيقيا، من خلال ما يعرف بالجينيالوجيا «والمعنى الحرفي لهذه الكلمة، كما هو معلوم هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل».⁵ وبالتالي

1- عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص 30.

2- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 128-129.

3- المرجع نفسه، ص 130-131.

4- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1989-1990، ص 11.

5- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقيا، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، دت، ص 145.

تصبح الجينيولوجيا هي الحفر في أصل الميتافيزيقيا للوقوف عند المنبع الذي صدرت منه. وهذا ما يجعلنا نعتقد بصيغة أخرى أن الجينيولوجيا هي إثبات للميتافيزيقيا لا تجاوزا لها. فإذا كان ذلك كذلك فما الجديد الذي أتت به هذه المنهجية؟

يجيبنا نتشه F.Nietzsche على هذا السؤال ويقول: «لا يعني الأصل هنا السؤال من أين صدرت الأشياء؟ بل أيضا كيف تكونت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها. فلا يدل الأصل أبدا على النشأة التاريخية التجريبية».¹ فالجينيولوجيا كما يرى نتشه ليست «بحث عن أصول ولا فلسفة في التاريخ. إنها ليست بحثا عن بداية، وما ذلك إلا لأنها ليست بحثا عن غاية ونهاية».² فهي ترجع للأصل لا لإثباته بل لزعرته ومحاولة استرجاع ذلك الغياب الذي كان خلف كل حضور، وذلك المضمرة الذي كان خلف كل ظاهر...

إذن من خلال هذا الكلام، يتضح لنا أن المرجعية الأساسية لفكر ميشال فوكو هي الفلسفة الننتشوية. والأكيد أن من يُوظف المصطلحات الفوكوية يسعى بصيغة أخرى إلى الاتساق مع الفلسفة الننتشوية ومرجعياتها. وهذا بالضبط الأمر الذي يريد إعجاز أحمد قوله؛ فهو يرى أن الطريقة التي تعامل بها إدوارد سعيد مع ظاهرة الاستشراق، وخاصة كيفية توظيف مصطلح التمثيل، تستند بالدرجة الأولى إلى تلك المقولات التي روجها نتشه عند حديثه عن الحقيقة. فالحقيقة بالنسبة إليه -أي نتشه- هي مجرد قناع زائف. وهكذا تصبح الحقيقة هي تمثيل غير حقيقي للواقع (إساءة تمثيل)، والمهمة الحقيقية للفيلسوف هي تعرية وكشف هذه الأفتنة.

هذه الفكرة يعتبرها إعجاز أحمد مدرجة في كتاب الاستشراق بطريقة غير مباشرة؛ فالفكرة الأساسية التي يدور حولها الكتاب تتعلق بالدرجة الأولى بالصورة المزيفة التي روجها

1- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقيا، العلم والأيدولوجيا، ص 146.

2- المرجع نفسه، ص 148-149.

الغربي في ذهن الغربي عن الشرقي والإسلام -إساءة تمثيل. وهو ما يبدو لإعجاز أحمد أنه قول «ينتمي مباشرة إلى التقليد الفلسفي الانتشوي، وأن إدوارد سعيد الذي هو هنا في خضم كتابة تاريخ للاستشراق، إنما ينسب نفسه إلى نوع جديد من الكتابة راح يبرز في هذه الفترة ويتخطى كثيرا ما اعتاد عليه المؤرخ الامبريقي... داخلا العالم الانتشوي الذي لا يقتصر على مساءلة البنى الوضعية وحدها بل يتعداها إلى مساءلة واقعية الوقائع ذاتها».¹

ولا شك أن هذا النزوع الذي حصر الفكر الغربي في دوامة اللاعقل، وأدخله في مركزية جديدة، تقوم دعائمها على الفلسفات اللاعقلانية، حيث يصبح لا شيء خارج الإبتيم الغربي -ميشال فوكو-، ولا وجود لفكر خارج مركزية اللوغوس -جاك دريدا- هو ما جعل إدوارد سعيد يعتقد أنه لا وجود لشيء خارج نطاق الخطاب الاستشراقي «لا طبقة، لا جنس، لا تاريخ، لا موقع للمقاومة، لا مشاريع متراكمة ترمي إلى التحرر الإنساني. فكل ذلك تكرر مع الاختلاف، كل ذلك فساد -فساد غربي خاصة- والاستشراق يظل هو ذاته على الدوام».² وهو ما يجعل من هذه الرؤية -أي رؤية إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي- رؤية متحيزة صنفت أكبر الحركات المناهضة للإمبريالية -ويقصد إعجاز أحمد هنا الماركسية- على أنها بنت للاستشراق، ومتورطة بشكل آخر في العملية الكولونيالية.

أما القضية الثانية التي يناقشها إعجاز أحمد في كتابه -وهي القضية الأساسية في هذا السجال- تتعلق هنا بماركس والنظرية الماركسية على حد سواء. فتلك الآراء التي جسدها كارل ماركس في كتاباته حول مجتمعات الشرق سببت إخراجا -بتعبير سالم يافوت - إيديولوجيا، باعتبارها من وجهة نظر إدوارد سعيد تبريرا لفكرة الوجود الاستعماري في الأراضي المحتلة. هذه المسألة المعقدة والمنهجية التي تناول بها إدوارد سعيد هذا الطرح

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 72-73.

2- المرجع نفسه، ص 75.

السجالي، اعتبره إعجاز أحمد «موقفا مرجعيا وناظرا في آن معا...»، بل هو إجراء شائع كما رأينا في حالة أسخيلوس ودانتي. فهو ينتزع مقطعا معينا من سياقه، ويقحمه في الأرشيف الاستشراقي دافعا إياه في اتجاهات مختلفة، بل ومتناقضة¹. أي أن الخطاب الماركسي هو على عكس ما يزعم إدوارد سعيد، فهو خطاب ذو صبغة إنسانية. وما طرحه ماركس هو مجرد تخمين لا تنظير لما هو محتمل من عواقب ترتبط بالكولونيالية البريطانية «فكرة أن تلعب الكولونيالية دورا تقدما معينا هي فكرة ترتبط في عقل ماركس بفكرة الدور التقدمي الذي يمكن أن تلعبه الرأسمالية ذاتها، بالمقارنة مع ما سبقها، سواء داخل أوروبا أو خارجها»².

وبطبيعة الحال، هذه النمطية الجاهزة في حق كارل ماركس، لا تدع مجالا للشك في ذهن إعجاز أحمد سوى أن مؤسسَي **البيان الشيوعي**، في بعض آرائهما، يصابان بوهم الذات والمركز، تلك المركزية التي تختزل الفكر البشري كاملا داخل قوقعة أوروبا ولا تترك مجالا لأي فكر آخر - وهي فكرة ناقشناها مع سالم يافوت سابقا. فحديث ماركس وإنغلز عن الركود الاجتماعي* نابع من تلك المقولات التي ميزت فكر هيغل عندما تحدث عن التاريخ وخاصة التاريخ الشرقي، ووصفه بأنه لا تاريخي.

لكن على الرغم من هذه الأخطاء، يرى إعجاز أحمد أن ماركس وإنغلز «لم يصورا مقاومة الكولونيالية على أنها تسير في الوجهة الخطأ؛ فهما يحتفيان بمقاومة العامل الصيني

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 116.

2- المرجع نفسه، ص 120.

*- بمعنى آخر؛ إعادة تشكيل بنية المجتمع الهندي وذلك للتخلص من أنماط الإنتاج الما قبل رأسمالية، وإحلال نظام رأسمالي يكون قادرا على مسايرة التطورات الحاصلة في التاريخ.

بتلك الإيقاعات الغنائية التي يحتفيان بها بمقاومة الكوموني* الباريسي¹. أي أن الخطاب الماركسي لا دخل له من قريب أو من بعيد في الظاهرة الكولونيالية، ولا تربطه أية علاقة بالفكر الاستشراقي الرومانسي. بعبارة أخرى، ما يقوله كارل ماركس «لا ينبع على نحو حكائي وقصصي من غوته أو الرومانسية الألمانية، ولا ينبع على نحو خطابي من استشراق يكتنف كل شيء، بل ينبع على نحو منطقي وضروري من المواقف التي يتخذها ماركس إزاء قضايا الطبقة ونمط الإنتاج»².

*- أول ثورة عمالية اشتراكية شيوعية في التاريخ الحديث، وقعت في فرنسا في مارس 1871 إلى غاية ماي من نفس السنة.

1- إعجاز أحمد: الاستشراق وما بعده؛ إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص 126.

2- المرجع نفسه، ص 128.

المبحث الثالث: في نقد القراءات الماركسية

إن ما كُتِبَ عن الاستشراق في منجزه السعيدي داخل أوساط الثقافة العربية، لا ينحصر فقط في تلك الدراسات الأيديولوجية التي سجت الاستشراق الإدواري داخل شرنقة ماركسية؛ مثلما رأينا مع صادق جلال العظم ومهدي عامل، وكذلك إعجاز أحمد، أو داخل مفهوم قومي كما تجسد مع نديم البيطار. ولا شك أن هذه الدراسات أثارت هي بدورها ردود أفعال داخل الثقافة العربية، لما أحدثته من ضجة في قراءتها التعصبية. فقد خصص نادر كاظم مقالا تحت عنوان "إدوارد سعيد ونصه" -بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة- تحدث فيه عن هذه القراءات المغلوطة التي شوّهت الهدف الأساسي الذي رسمه إدوارد سعيد للكتاب.

ويرى نادر كاظم أن هذه القراءات لم تخرج في قصديتها عن تلك الدراسات التي اعتبرت الاستشراق دفاعا عن الإسلام. فكلا القراءات تشترك في نقطة واحدة وهي تشويه ما أراد إدوارد سعيد قوله. وقد تزامنت القراءات الإسلامية لكتاب الاستشراق، كما يقول إعجاز أحمد في كتابه "الاستشراق وما بعده" -إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي- مع لحظات التغيير التي أصابت العالم في تلك الفترة؛ من بينها الثورة الخمينية التي أدانت التفكير الغربي في كل الشرور التي أصابت العالم.

ويأخذ نادر كاظم على هذا النوع من التأويلات خروجها عن القصدية التي يتمحور حولها الكتاب؛ وهو تأسيس نظرية مابعد كولونيالية. فالكتاب طرح أفكارا لم يتعود العقل العربي بعد على قراءتها، كونها تؤسس لمفاهيم مغايرة، تخرج في طرحها عن تلك الطروحات الماركسية التي سيطرت على التوجهات الفكرية في تلك الفترة. فإدوارد سعيد في كتابه «يتفحص الكيفية التي حدثت بها العملية الإمبريالية، لكن ليس على مستوى القوانين

الاقتصادية والسياسية كما هو مسعى الماركسية، بل على مستوى التشكلات الأيديولوجية، والتصورات الثقافية التي تمتلكها بعض الشعوب عن نفسها، وعن الشعوب الأخرى»¹.

فتوسل إدوارد سعيد مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو، جعله يبتعد في قراءته عن تلك الدراسات السابقة التي درست العلاقة التي تربط الغرب بالشرق، كما وظّف آليات قرآنية مغايرة لتلك الآليات التي استند عليها ماركس في تحليلاته للعلاقات الاقتصادية بين دول العالم. فعلى الرغم من أن كارل ماركس طرح في تلك الفترة مفهوماً جديداً للأيديولوجيا، غير به تماماً تلك التصورات الفكرية التي كانت تعبّر عن هذا المفهوم، إلا أن تحليلاته بقيت تفتقر للدقة التي حاولت الدراسات مابعد الكولونيالية أن تستدركها. فمع كارل ماركس أصبحت الأيديولوجيا تقابل الوعي الزائف وتعبّر عنه. ومع أن هذا الطرح الجديد لمفهوم الأيديولوجيا يناسب تماماً الغاية التي يريد إدوارد سعيد إيصالها وهي الشرق تمثيل زائف، إلا أن إدوارد سعيد تجاوز هذا المفهوم، واعتمد على مفهوم الخطاب الذي ارتبط بإنجازات ميشال فوكو في نظريته للسلطة والمعرفة. فالوعي الزائف بمفهوم كارل ماركس، على حد قول عبد المنعم الفيا في مقاله "في نقد أطروحة إدوارد سعيد"، يفترض «أن هنالك وعياً علمياً غير زائف، وفوكو لا يقرّ بهذا التمييز؛ فكل وعي هو خطاب والخطاب تمثيل للحقيقة وليس الحقيقة ذاتها. وبهذا المنظور لا وجود لمعرفة موضوعية مستقلة خارج نظام الخطاب»².

ومن هنا اعتبر إدوارد سعيد أن الاستشراق هو تمثيل توطأ مع الاستعمار من أجل إنشاء معرفة مزيفه عن واقع اسمه الشرق. وبالتالي فالشرق الذي يجري الحديث عنه داخل كتاب الاستشراق هو الشرق الذي خضع للتصورات الذهنية التي رسمها المستشرق بدافع التفوق الذي بدت ملامحه واضحة منذ العصر اليوناني، والذي تم فيه تصوير أوروبا داخل

1- نادر كاظم: إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، ص 117.

2- عبد المنعم الفيا: في نقد أطروحة إدوارد سعيد، مجلة الرافد، الشارقة، ع138، فبراير 2009، ص 15.

مسرحيات هوميروس ويوروبيدس، على أنها المنتصر. في حين تُقدم آسيا على أنها مهزومة وخاضعة. وبهذا بدأت تتشكل ملامح الجغرافيا الاستعمارية داخل الفكر الأوروبي، كما بين ذلك إدوارد سعيد «فكلمة استشراق قد انحصرت طويلا في الإشارة إلى تخصص مهني، وقد حاول سعيد تبيان تطبيقها ووجودها في الثقافة العامة والأدب والأيدولوجية والمواقف الاجتماعية وكذلك المواقف السياسية».

ولهذا، فالشرق الذي يقصده إدوارد سعيد هنا، ليس الشرق كما فهمه صادق جلال العظم، ومهدي عامل، وإعجاز أحمد، ونديم البيطار...، فقد توقع هؤلاء القراء أثناء قراءاتهم لكتاب الاستشراق الاصطدام بالاستشراق المادي، الذي ارتبط بأوروبا في عصرها البرجوازي. ومن هنا جاء تحديدهم لظاهرة الاستشراق التي بدأت، على حد قولهم، مع الاختلافات الجذرية التي رافقت أوروبا، بصفتها ظاهرة جديدة تريد أن تثبت مصداقيتها من خلال العود إلى التراث اليوناني والإغريقي الذي اتكأ عليه الفكر الأوروبي طوال مسيرته الثقافية؛ أي أن تفكيرهم لم يتجاوز التعريف الأول والثاني الذي وضعه إدوارد سعيد للاستشراق، وطوي في ذهنهم التعريف الثالث بوصفه حجة لا تنطبق في رؤيتها الاستنتاجية على المؤسسة الغربية «فالقارئ -يقصد هنا صادق جلال العظم- يفهم الاستشراق بوصفه القوة المؤسساتية الغربية التي كانت أداة التوسع الأوروبي نحو الشرق. في حين إن الذي يعني إدوارد سعيد في هذا السياق هو الاستشراق بوصفه نظاما من المعتقدات والتصورات التي كانت تحرك الغرب المادي إلى الشرق الواقعي أو المتخيل».¹

وكوفاء للمنهج الذي اتبعه إدوارد سعيد في تحليله للخطاب الاستشراقي، صاغ لنا بمفهوم هومي بابا فضاء ثالثا/هجيناً، استطاع من خلاله أن يتجاوز تلك الطروحات الماركسية التي صبغت الدراسات السابقة المرتبطة بهذا المجال، والاستعانة بمنظور جديد

1- نادر كاظم: إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، ص 119.

يقوم على تلك المحاولات التي قام بها فرانز فانون، إيمي سيزار...، فقد استطاع هؤلاء، على حد تعبير إدوارد سعيد، تطوير مفهوم المقاومة، من خلال التأكيد على ضرورة تحويل الكفاح القومي إلى التحرير كآلية جديدة تُخرج العقل القومي من شوفينيته التي يمكن أن تقضي عليه، وتحتزله في فكر معاكس/انتقامي، إلى فكر كوزمبوليتاني همه تحرير العالم من السواد الأبيض. وقد أدرج كارل يونغ في كتابه "أساطير بيضاء" -كتابة التاريخ والغرب- هذه المحاولات تحت اسم "الماركسية المتناقفة" كتميز لها عن تلك النزعات التي ارتبطت بالنظرية "مابعد الماركسية"¹.

ومن هنا جاء عزوف إدوارد سعيد عن الماركسية بوصفها نظرية أورومركزية لا تلبى حاجات العالم الثالث. بالإضافة إلى هذا، ومن خلال الكلام السابق، نستشف أن ما شغل بال إدوارد سعيد ليس كما ادعى أتباع الماركسية في النقد العربي هو هدم النظرية الماركسية، بل هو نابع من تفكير إدوارد سعيد الذي يرفض توريث الأفكار "النسب"، والانتماءات التحزبية التي تغلق على الفكر في سياج الدوغمائية. وبالتالي أخذ من ماركس روحه الثورية، ولم يلتزم بآرائه النظرية، بل اعتبر تحليلاته الاقتصادية فيما يخص الاحتلال البريطاني على الهند تدخل تحت فكر أمة، أرادت أن تفرض هيمنتها على جميع الأجناس البشرية.

فاختلافه عن ماركس هو الذي دفعه فيما بعد إلى أن يبتعد عن ميشال فوكو لغياب روح المقاومة في كتاباته، وانطلاقه من موقع يُحوّل له السلطة، ويشكل عمى في نظرية فوكو المعرفية «فعلى الرُغم من اهتمام فوكو المحوري في وقت مبكر بالسجن والملجأ، فإنه سرعان ما اقتنع بعدم جدوى المقاومة. هنالك نوع من التصوف قائم على الاستسلام يظهر

1- روبرت يانج: أساطير بيضاء، ص 45.

في نقاط مختلفة من مسار فوكو، بمعنى أن شيئاً يتم تحديده سلفاً. رافق هذا التصوف ما اعتبره إدوارد سعيد تصنعاً تمثيلاً عندما التقى فوكو لأول مرة¹.

هذا الابتعاد مكن له من اكتشاف فرانز فانون الذي طغى على كتابه في الكتاب الذي تلا "الاستشراق" وهو "الثقافة والإمبريالية". وهو من جهة، نقد ذاتي لدراساته التي لا تخلو من هفوات إنسان أراد التغيير، والوقوف في وجه السلطة، ويبيّن هذا من جهة أخرى أن إدوارد سعيد في انشغالاته المعرفية -ويدخل في هذا كتاباته الشخصية- يشتغل على الاعتراف بما لك وبما عليك. هذا الاعتراف يفسر تلك القراءة التي خصصها إدوارد سعيد لماسينيون، والتي اعتبرها صادق جلال العظم تعاطفاً ناتجاً عن توافق للنزعة الدينية التي يتبعها إدوارد سعيد «إن التقدير الذي لقيه ماسينيون من سعيد، لا يعود على اتفاق الاثنين على ماهية الإسلام، ولا هو تقاطع بين نزعة سعيد المثالية وتأويلات ماسينيون الميتافيزيقية، إنما هو في رأينا، بسبب انسجامهما حول منهجية البحث الرامية إلى النظر في ثقافة الآخرين من موقع الآخر. ورغم صعوبة تحقيق هذا الأمر، فسعيد يعي موانع تجرّد الذات من علائق مكوناتها التي لن تجعل من ماسينيون شرقياً على الإطلاق»².

ويعترض صادق جلال العظم، ومهدي عامل، وإعجاز أحمد، وهي نقطة مشتركة بين هؤلاء جميعاً، على تحليلات إدوارد سعيد الثقافية التي شوّهت في رأيهم الرسالة العالمية للنظرية الماركسية. هذا النقد في رأيهم نابع من بدعة آريوسية احتلت منطق الدراسات في ذلك الوقت، وغيّبت المنطق الذي تتخذه المصالح الطبقية، مجسدة مقولات تترتب مفاهيمها على بُعد مابعد بنوي، يتخذ من نيتشه وفوكو جسراً مضللاً لمناهضة جميع النظريات. هذا

1- سونيا دايان هرزبرون: الاستيهام الكولونيالي من فرانز فانون إلى إدوارد سعيد، مجلة الفلسفة الفرنسية، جامعة باريس، ضمن كتاب إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 47.

2- نديم قاسم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005، ص 139-140.

الاتهام تعتبره ليلي غاندي اتهاما مبالغا فيه، فعلى الرُغم من «أن نص سعيد يعرض كل قيود وعقبات علاقته التاريخية الخاصة بالماركسية وما بعد البنيوية والعالم الثالث، فإنه قادر أيضا على الاندفاع ضد هذه القيود البنيوية والشكلية بطرق شرطية (بالمفهوم الوليامزي) مهمة».¹

وبالتالي، فتحليلات إدوارد سعيد للمسألة الماركسية تخرج عن ذلك القصور الذي نسبه له نديم البيطار، وادعائه بأنها تحليلات أيديولوجية لا تمت بصلة إبستمولوجية للطريقة التي تعامل بها ماركس مع الهند البريطانية. فنقد إدوارد سعيد ينتمي كما يرى إبراهيم فتحي في مقاله "الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحليل" إلى الغريب أو اللامألوف الذي ميّز اتجاهه المابعد كولونيالي، في وقت أصبحت المابعديات تمثل إطارا مرجعيا، تتم فيه مناقشة القضايا التي تم تهميشها بفعل سلطة المركز (الأبوي، المستعمر، الحداثة...).

وهذا ما يجعل اعتراضه على الماركسية هو جوهريا اعتراض على مابعد البنيوية «فكلا الاعتراضين؛ يعني أن هاتين النظريتين اللتين تبدوان متعارضتين هما في الحقيقة متحدتان في ميلهما إلى مركزية عرقية معقدة».²

فالإهمال الذي لاقاه التاريخ من قبل مابعد البنيويين، باعتبارها نزعة جمالية تركز على النص، وتهمل التاريخ، أراد إدوارد سعيد كتابته من جديد، عن طريق فضح تلك التمثلات التي غلّفت الحقيقة داخل تصورات معرفية ترتبط في جوهرها بإرادة السيطرة. فالخطابات «الاستشراقية/ الكولونيالية نموذج للنشاطات الخطابية حين تزعم حق الكلام باسم الشرق الصامت غير المدرك. وهي، إذ تفعل ذلك، تصر على تمثيله صورة سلبية دونية أو آخر العقلانية الغربية المفقور».³

1- ليلي غاندي: مابعد الكولونيالية، إدوارد سعيد ونقاده، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 76.

3- ليلي غاندي: مابعد الكولونيالية، إدوارد سعيد ونقاده، ص 78.

إن القضية التي تشغل بال إدوارد سعيد هي الاستعمار. وبما أنه اعتبر أن الاستعمار فكرة فلا شك أن الحيز الذي سيثغله هو النص. وبما أن نصوص ماركس وتحليلاته الاقتصادية للدور الذي لعبته بريطانيا في الهند، تؤكد على المهمة الجديدة للنظام الرأسمالي الذي سار جنبا إلى جنب مع ظاهرة الاستعمار، أو المهمة الكولونيالية التي خلّصت، كما يعتقد ماركس، آسيا من ظلماتها الإقطاعية. فهي تصب فيما أراد إدوارد سعيد إثباته. وقد اعتبر إدوارد سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد" أن النقد «الذي ينحصر معناه بنعوت كالماركسي أو الليبرالي تنطوي من وجهة نظري على مغالطة مضحكة...، ولربما أن الطريقة الأبسط للتعبير عن هذا كله هي أن أقول إن الماركسيين تركوا أثرا علي أكثر مما تركته الماركسية أو أي مذهب آخر (لوكاش، وليامز، غرامشي...)، إن الماركسية بحاجة إلى حل رموزها وفضح أسرارها وتوضيحها بشكل منهجي».¹

لقد أكد تركي علي ربيعو في مقالته "المسكوت عنه في الخطاب النقدي-عقلية تأمرية واتهامات؟"، أن الاتهامات الموجهة إلى إدوارد سعيد من قبل اليسار العربي، هي مؤامرة كبيرة اعتقد من خلالها صادق جلال العظم ومهدي عامل، نديم البيطار، حازم صاغية...، أنها تدخل تحت بيان يضع إدوارد سعيد في خانة عميل يعمل لخدمة المصالح الأمريكية. وهي النقطة التي أسالت الحبر بين صادق جلال العظم وإدوارد سعيد، انتهت بالسب والشتائم بين الطرفين. ومن خلال مراسلات بينهما تكشف عن غضب إدوارد سعيد الذي اضطره، وهو فعل غير مسبوق، إلى الرد على هذه الاتهامات الخطيرة النابعة من فكر دوغمائي، على حد قوله، اعتاد أن يهاجم أناسا ضعيفي الحجّة. ومن غير المعتاد يتباهى إدوارد سعيد في هذه الرسائل بنفسه، وذلك من أجل تلقين صادق جلال العظم درسا في المجادلة، ويعتبره بمثابة أتباع الخميني/الماركسية الذين لا يحددون في فكرهم عن ذاك الهراء

1- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ت: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000، ص 34.

الذي ينتجه ولاؤهم الطبقي، بالإضافة إلى ذلك فهو مفسر ضال، وقارئ سيئ لا يجيد التعامل مع مثل هذا النوع من النصوص. ويكشف إدوارد سعيد في هذه الرسائل عن سر خطير جدا احتفظ به لنفسه لمدة طويلة؛ وهو إحصاء ذاتي ناتج عن طواعية العظم للنظام السوري. وربما يعود هذا التستر إلى المنهج الفكري الذي يتبعه إدوارد سعيد، وهو العمل على فضح التمثلات الخطابية لا الولاءات الحزبية. وبعيدا عن هذا، يرى إدوارد سعيد أن السؤال الذي سيكون علي أن أحاول الجواب عليه هو: لماذا يؤدي صادق نفسه وقضيته طواعيةً، ولماذا يشل مقدرته في ذات النفس الذي يعبر فيه عنها؟ هذا سؤال ثقافي من المفيد جدًا طرحه.

هذا الرد الإدوردي العنيف الذي يشبه كتابه الاستشراق، أساء التقدير، كما يرى صادق جلال العظم في رسالته التي رد بها يوم 02 كانون 1980، واعتبر مثل هذا الكلام البذيء هو إساءة فهم لتلك الصفحات القليلة التي اتهم فيها العظم إدوارد سعيد بتقديمه نصيحة إلى صانعي السياسة الأمريكية، وخبرائهم، واختصاصييهم حول أفضل الأساليب التي تمكّنهم من تحسين شروط وعلاقات التبعية التي شرحها إدوارد سعيد. وهذا في رأيه يقدم منفعة للإمبريالية الأمريكية. إن الصفحات المعنية توضح لك أن الإمبريالية الأمريكية يسرّها: (أ) حكمك أن علاقة التبعية العربية-الأمريكية غير مأساوية؛ (ب) إصرارك أن السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط تسير على ما هي عليه، لأن المخيال الاستشراقي ما زال يسيطر على عقول واضعي السياسات وغيرهم من الخبراء الذين يوجّهون هذه السياسة. يبدو لي، بشكل وجيه، أن هذه المواقف لا يمكن أن تنسجم مع موقف حقيقي مناهض للإمبريالية. وددت لو أراك تُجادل عكس ذلك بدلًا من أن تكون غاضبًا جدًا معي.

وفي 10 كانون الأول 1980، كان رد إدوارد سعيد هو شبيهه بتلك النتيجة التي وصل إليها في كتابه الاستشراق، تحت صريح العبارة «إن مشروعني هو وصف نظام فكري خاص،

لا أن آتي على الإطلاق بنظام جديد يحل محله».¹ هذا الكلام يوضح أن القضية متعلقة هنا بالثقافة، وليست مسألة ولاء لسياسات محددة. ما أقوله حول أن سياسة الولايات المتحدة يجري بناؤها على المخيال الاستشراقي ليس أكثر من إعراب عن حقيقة، لا تتضمن توجيهي النصح بشأن ما هو الشرق، ولا أنني أود أن أكون معاوناً في تغيير تلك السياسات. بل على العكس تماماً، أقول ما يجب أن يُقال كوصف لما حصل، و-إذا كنت تكمل القراءة- أقول أيضاً إنه ما من سياسة مختلفة ممكنة نظراً لطبيعة المؤسسات والنظام وما إلى ذلك. وينتهي هذا الجدل العقيم بين المفكرين بقول إدوارد سعيد "عندما أكتب... أكون في حالة معينة وأكتب لجمهور عمومي وليس لشخص"،² كأنه يقول لصديق جلال العظم: "أنت في الأساس ما علاقتك بكتابٍ كان حجم تأثيره هائلاً في مختلف ثقافات العالم؟ لماذا تتطفل عليه وتسعى إلى تزييف مشروع يسعى إلى فضح العملية الإمبريالية؟".

هذا التطفل اعتبره تركي علي ربيعو في مقاله السابق عقلية تآمرية ميّزت الخطاب النقدي للمتياسرين العرب- أي المنتمين إلى اليسار العربي-، ويعتقدون أن مثل هذه المحاولات كالتي قام بها إدوارد سعيد «مؤامرة كبيرة تستهدف اليسار العربي ورسالته الخالدة، وهذه المؤامرة تُحاك بشكل واع ومقصود؟».³ قام هذا الخطاب اليساري العربي خوفاً من تلك المحاولات التي يمكن أن تُنشئ فكراً جديداً داخل الخطاب النقدي العربي، سماته التمرد على النظرية الماركسية التي زحفت إلى العالم العربي في تلك الفترة وشكلت خطابه الثوري،

1- إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ص 493.

2- ينظر: محمد الدخايني: رسائل إدوارد سعيد إلى صادق جلال العظم، 18 ديسمبر 2016 www.ultrasawt.com 2017/07/15 على الساعة 13:49.

3- تركي علي ربيعو: المسكوت عنه في الخطاب النقدي؛ عقلية تآمرية واتهامات؟ مجلة نزوى، عمان، ع17، 01 يناير 1999، ص 48.

بمعارضة هذه المحاولات وتسفيهاها و«واتهامها باللاموضوعية واللاعلمية ورميها إلى ساحة العقلية التأميرية...»، والعمل على تبرير موقف ماركس التسلطي من الشرق، وذلك من خلال اتهام الطرف الآخر أنه يجهل الماركسية. وليس ذلك فحسب، فالجهل سمة تميز الطرف الآخر، الذي ينبري لفهم الماركسية وموضعها في سياقها التاريخي»¹.

وعلى أية حال، فالتقليل من شأن كتاب الاستشراق من قبل اليساريين العرب أنشأ بتعبير نادر كاظم "قراءات مغلوبة" حصرت النص في أفق ضيق شوفيني، كونها اتكأت على استراتيجيات قرائية تنطلق من قصد واحد، وهو مخالفة ما جاء في كتاب الاستشراق، وقراءته بناء على القراءات السابقة للتوجه اليساري. فقد اعتمد مهدي عامل على قراءة العظم، بل ويثني عليها كونها تنسجم مع التأويل الذي وضعه لكتاب الاستشراق. وتتواصل هذه القراءات تباعا كعملية تناصية تحيل القارئ إلى مفهوم الأثر لدى دريدا. هذا التأويل المفرط بمفهوم أمبرتو إيكو لا يقودنا إلا إلى تُخمة قرائية للنص، أو بتعبير وحيد بن بوعزيز «هنالك أناس يتوقفون في أكلهم عند نقطة يجب التوقف عندها، وهنالك من يكمل ويزيد إلى درجة التخمة»².

ومن هنا، فهذه الرؤية اليسارية الخاصة بها ترسم مساراً لنص الاستشراق يخرج في تأويله عن الهدف المنشود الذي وضعه له صاحبه. فالعظم يريد أن يقول بصريح العبارة، وبتأويل يُسيِّجُه الجزء لا الكل، كونه حكم على الكتاب انطلاقاً من ثلاث صفحات فقط، كما فعل بعده مهدي عامل. فما يريده اليسار العربي من إدوارد سعيد هو مقاومة الهيمنة، ولكن

1- تركي علي ربيعو: المسكوت عنه في الخطاب النقدي؛ عقلية تأمرية واتهامات، ص 49-50.

2- وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ص 123-124.

في مقابل ذلك «أن يترك الباحثين الغربيين يعمهون في نظرياتهم الخاطئة عن شرقهم الخيالي المزعوم، بدلا من إرشادهم إلى أخطائهم المنهجية».¹

وهل يُعقل هذا الكلام والناقد سخر كتابه أساسا لفضح التمثلات؛ فهو كتاب في التمثلات، كما يرى إدوارد سعيد، يدلنا على الطريقة التي تعمل بها السلطة داخل المعرفة، حتى تصبح كلتاهما وجها لعملة واحدة. والحديث مرتبط هنا بالاستشراق الذي اعتبره «أسلوبا فكريا يقوم في أساسه على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى بالشرق وبين ما يسمى بالغرب في بعض الأحيان».²

ولإثبات هذا الكلام، يرى أنور مغيث في مقاله السابق الذكر، أن توظيف كارل ماركس هنا جاء «بوصفه دالا، لا لكي يتم تفسيره، ولكن لكي يُفسَّر به. إنه مجرد تشخيص لإبراز مدى تمكن خطاب الاستشراق من عقول المفكرين. والأمر هنا لا يتعلق بإرادة ماركس ولا بنيته ولكنه يعد شرطا معرفيا عاما لا يمكن تجاوزه إلا عبر ممارسة معرفية ونضال سياسي».³

وعلى خطى تحليل التوسير للنظرية الماركسية التي ميّز فيها بين ماركس الأيديولوجي (الشاب)، وماركس صاحب الرؤية العلمية والبحث العلمي (الناضج)، استقى أنور مغيث من كتاب آلان تيرنر "ماركس ونهاية الاستشراق"، تحليلا مميزا للطريقة التي اتبعتها إدوارد سعيد في حكمه على كارل ماركس، واعتبر أن القضية ليست قضية تهكم من قبل إدوارد سعيد، أو انتقاصا من النظرية الماركسية، بقدر ما هي تحليل ميّز تلك القطيعة

1- أنور مغيث: سعيد وماركس والاستشراق، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، ص 107.

2- إدوارد سعيد: الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، تر: محمد عناني ص 45.

3- أنور مغيث: سعيد وماركس والاستشراق، ص 111-112.

التي حدثت بين الكتابات الصحفية والتأليف العلمي النظري لنصوص كارل ماركس. وانطلق الآن تيرنر من هذه النقطة الإدواردية ليثبت أن التحليل الماركسي في مرحلته العلمية هو إثبات لنهاية الاستشراق، وتجاوز لها من خلال اعتماد الباحثين على تلك الدراسات التي يقوم بها علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيون، بدل الاعتماد على التفسيرات التي ترتبط بفقہ اللغة.

ويفسر أنور مغيث إصرار إدوارد سعيد على ميشال فوكو في كتابه الاستشراق، وتجاوزه لكارل ماركس ومن أتى قبله وبعده، بتلك القفزة التي اعتمدها ميشال فوكو في تفسير انشغالاته الفكرية التي ارتكزت على الثلاثي نيتشه، فرويد، ماركس؛ حيث أخذ ميشال فوكو عن كل واحد من هؤلاء الثلاثة أهم التغييرات التي طرحوها في النظريات التفسيرية الجديدة كمفهوم الأيديولوجيا، اللاوعي، اللاحقيقة...، وتجاوز ما شكل في رأيه مادة سلبية للتفسير، واستطاع بفضل هذه الرؤية الجديدة توسيع مفهوم الأيديولوجيا الذي تحدث عنه كارل ماركس. هذا التوسيع لاعم كثيرا الهدف الذي رسمه إدوارد سعيد وهو زيف الخطاب الاستشراقي.

ورغم هذه التحفظات المنهجية التي أبدأها إدوارد سعيد تجاه الماركسية، اعتبر أنور مغيث أن مفهوم الأيديولوجيا الذي طوره كارل ماركس، كان له أثر كبير في ظهور العمل الفكري لإدوارد سعيد، وهو ما يجعله يقول «يمكن للعمل الفكري لإدوارد سعيد أن يكون استكمالاً للطريق الذي افتتحه ماركس تحت عنوان نقد الأيديولوجيا».¹

فقد رسم لنا إدوارد سعيد بفكره نضالاً سياسياً لمتقف شكلت ملامح نصوصه روحاً ثورية بمفهوم ماركس. وهي النقطة التي شرحناها سابقاً، وكشفت عن خطابات مزيفة بمفهوم ميشال فوكو، وفضحت تلك الهيمنة الأوروبية بمفهوم أنطونيو غرامشي، لتنتج لنا رؤية

1- أنور مغيث: سعيد وماركس والاستشراق، ص 115.

علمانية/دنيوية «إن التحدي الذي يطرحه هذا العالم الدنيوي أمام الناقد هو تعذر تقليص العالم إلى مجرد نظرية توضيحية أو نظرية مبدئية، ويتعذر تقليصه أكثر من السابق بكثير إلى مجموعة من التعميمات الثقافية».¹

وصاغ إدوارد سعيد هذا المفهوم كرد على تلك النظريات التي نعتها بالنصية، وتدخل في هذا كتابات كل من ميشال فوكو وجاك دريدا التي تحولت كتابتهما في ظل احتقائها بالنص إلى عقيدة تشبه المنظومة اللاهوتية/العقائدية أو ما أطلق عليه إدوارد سعيد **النقد الديني**. هذا الطرح جعله يختلف عن مابعد البنيويين/رجال الدين الذين كانوا يغالون في «بتر النصوص عن سياقاتها الخارجية، مركزة في التفاعل مع أنساقها التخيلية على اللعب الحر على الدوال، وما يُنتج عنها من إمكانيات تدليلية وافرة، تعتم المرجعي الكامن خلف بُناها النصية تاركة إياه عائماً وسط انزياحات اللغة والأعياب اللامحدودة».²

وبالتالي، يمكن أن نقول، كخاتمة لما تناولناه سابقاً، إن آراء إدوارد سعيد في الثقافة العربية مقبولة ويتم تداولها في ميدان الأدب المقارن والدراسات الثقافية، التي قدمت لها قراءات إدوارد سعيد للنصوص الأدبية - خصوصاً تلك النصوص التي تطرح في مضامينها مساندة قضية الاستعمار كقاعدة حتمية لبناء الإنتاج المعرفي عند الغرب - آليات يلج من خلالها القارئ إلى أغوار النص وسبر نظامه المعرفي الذي يتشابك مع صور وأفكار سياسية، تساهم في تدعيم الخطاب الاستعماري الذي شكلت فرضياته الإبستمولوجية ثقافة مركزية، شرعنت للأبيض حق الامتلاك ومن ثم الاستعمار بأبشع الطرق.

وبما أن مفهوم النضال يختلف أدبياً عن مفهومه في السياسة، فقد اعتُبر إدوارد

1- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، تر: محفوض كريم، ص 32.

2- محمد الجرطي: النقد مابعد الكولونيالي عند إدوارد سعيد، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ص 10.

سعيد من منظور الأدب المقارن مناضلا ثقافيا نظرا لما قدمه في ميدان الثقافة المقاومة. ولكن من منظور سياسي تتحدد فاعلية النضال في أرضية الميدان (الصراع الميداني) وليس على مستوى ثقافي. ولذا جاء نقد كل من عادل سمارة وأحمد حسين باعتبارهما كاتبين سياسيين، ينشطان داخل مجلات سياسية من بينها مجلة "كنعان" الفلسطينية التي تصدر في رام الله الفلسطينية، نقدا لاذعا ينطلق من واقع يجسد الصراع الطبقي، ولا يرضى بالجدليات الثقافية لحركة التاريخ.

ولهذا، كان المشروع الثقافي الذي حدد التوجه التحليلي عند إدوارد سعيد، في اعتقاد هؤلاء، مشروعاً غارقاً في الوسطية والتلاعب والتأويل الذي يخدم فكرة "حل المشاكل" التي انتهجتها السياسة الكومبرادورية للولايات المتحدة الأمريكية.

وصرح عادل سمارة، بعبارة صريحة، لن يكون إدوارد سعيد غرامشياً إلا إذا تخلى عن غرامشيته* التي تسيطر عليها التحليلات الثقافية، وتخلو من أي تحليل طبقي، وعليه «لا يستطيع تحليل إدوارد سعيد للسلطة الفلسطينية أن يؤشر لنا إلى أين تتجه هذه السلطة ومعسكرها الطبقي الحليف لها، اقتصاديا واجتماعيا. وهل ستتولد عن هذه السلطة تمفصلات فاشية بهذا القدر أو ذاك؟...»، وهكذا فإن غرامشي الغرامشي يوظف الثقافي في خدمة السياسي/الاجتماعي الطبقي، في حين يختار سعيد (الغرامشي) الجانب الثقافي ليوظفه في مشروع تصالحي مع عدو استعماري استيطاني!¹

فتحليلات غرامشي، على حد قول عادل سمارة، الثقافية قامت على أساس انتماء حزبي ماركسي يتخذ من الطبقة العاملة النضالية ميدانا لتجسيد الوعي الثوري المرتبط

* - قلب غرامشي إلى سعدي، وهو قلب يقوم على انتقائية ترفض الماركسية التي جعل منها -خصوصا فلسفة البراكسيس- مشروعه الفكري الذي يطمح من خلاله لتغيير العالم وليس تأويله كما يحدث في تحليلات إدوارد سعيد.
1- عادل سمارة: تنتهي الغرامشية حينما يصبح إدوارد سعيد غرامشياً، ضمن كتاب حدود البعد الثقافي، ص 69.

بالكفاح المسلح، على عكس إدوارد سعيد الذي كانت انتماءاته المتعددة «نخبوية محصورة، مكونها المحلي في الغالب مثقفو كومبرادور، علاوة على أنها متخارجة بتحالفها مع العدو ومتأجنية بحكم ثقافتها الرأسمالية الغربية».¹

ولكن؛ مهما علت الصيحات، يبقى النضال الفكري الذي ميز أطروحات إدوارد سعيد النقدية، نضالاً يعبر عن مثقف جند نفسه منذ طفولته، مستعينا بكل قدراته الفكرية من أجل بلد، جعل من قضيته قضية العالم. فقد كان، على حد قول حميد دباشي في كتابه "هل يستطيع غير الأوروبي التفكير"، بلسان تشابلي دي فيس، عندما سألها دباشي عن إدوارد سعيد في جامعة كولومبيا «لم ألتق به ولكنني أعرف أنه محارب، من أجل العدالة». ثم نظرت في وجهي، بعيون لامعة مشرقة، وأضافت: "محاربا من أجل العدالة". وقال زميل آخر عن سعيد، في يوم وفاته "لقد كان مثل ضوء، انطفأ، في الحرم الجامعي".²

ومهما كثرت القراءات حول إنجازات هذا المثقف، يبقى من أبرز المثقفين الذين غيروا مجرى التفكير في كثير من الثقافات خاصة الهندية وبعض دول العالم الثالث. فسلسلة الترجمات التي صبغت كتاب "الاستشراق" خصوصا وباقي كتبه عموما إلى لغات كثيرة، ولدت «مجادلات ومناقشات ذهبية بعيدا جدا، أبعد من أي شيء كان يفكر فيه الكاتب عند الكتابة. ونتيجة لذلك، يكون كتاب الاستشراق قد صار على طريقة بورخيس الفنتازية. فهو يبدو لمؤلفه، بعد تلك الفترة عندما يحاول تصحيح إساءة القراءة وإساءات التفسير المتعددة، عملا جماعيا يتجاوز المؤلف».³

1- عادل سمارة: تنتهي الغرامشية حينما يصبح إدوارد سعيد غرامشيا، ضمن كتاب حدود البعد الثقافي، ص 73.

2- حميد دباشي: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير، تر: عماد الأحمد، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2016، ص 70.

3- إبراهيم فتحي: الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحيز والتحليل، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، ص 157.

ولذا، ما طرحه عادل سمارة في رؤيته السياسية التي اعتمدت كثيرا على فلسفة البراكسيس، الممهدة لرؤية كل من لوكاش وغرامشي فيما يتعلق بتصوراتهما الفكرية حول عملية تشكيل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، لن يغير من سيرة ناقد اتخذ من "النضال النقدي"، على حد تعبير الناقد التونسي لطفي حجلوي في مقاله "إدوارد سعيد والكتابة المناضلة-النظرية، السياسي، والاستشراق"، سلاحا ناضل به «من أجل قضيته الشخصية الأولى، القضية الفلسطينية. ولم تكن فلسطين بالنسبة له وطنا بالمعنى المكاني...، بل كان أبعد من ذلك. إن فلسطين لسعيد هي رمز لكيانه الصميم، وعالمه الحميمي الداخلي وجوهره كإنسان...، ولم يكن تحرير فلسطين مجرد فضيلة أخلاقية بل كان عند سعيد نوعا من الهدف الأسمى أو المقدس»¹.

وقد استطاع دافيد بارساميان في كتابه "الثقافة والمقاومة" أن يلخص لنا السيرة النضالية التي استطاع من خلالها هذا المثقف أن يموقع نفسه، بوصفه صوتا حرصته حرب 1967 لانتشال القهر السياسي الذي رسم لفلسطين صمما غيَّبها عن الوجود «لسنوات طويلة كان إدوارد سعيد هو المتحدث الرئيسي باسم القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو يقول معلقا على ذلك: إن فلسطين قضية غير مجزية..، فأنت لا تأخذ شيئا في مقابل التزامك بها سوى الازدراء والاضطهاد والنبذ...»².

كيف لا وهو من تعرّض في سبيل التزامه السياسي بهذه القضية، إلى التهديد بالقتل، وأحرقت مكتبته لا لسبب سوى أنهم يريدون صمته كما عبّر هو عن ذلك. كما تم رميه بأبشع الألقاب "بروفيسور الإرهاب" بحكم انتمائه العربي الفلسطيني وانحيازه التام لقضية بلده،

1- لطفي حجلوي: إدوارد سعيد والكتابة المناضلة؛ النظرية، السياسي، والاستشراق، ضمن كتاب إدوارد سعيد، اللجنة السرد، ص 175.

2- دافيد بارساميان: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب بيروت، دط، 2006، ص 13.

خصوصاً بعد رفضه المطلق لاتفاقيات رأى فيها مواصلة لتوسيع الاستيطان؛ إنها رحلة "الأنين المطلق" بتعبير هيغل.

إننا نقترح بعد هذه الرحلة المعرفية أن يتم قراءة إدوارد سعيد في ظل ما سماه حميد دباشي "سوسولوجيا المعرفة"؛ أي أننا في الوقت الذي نستحضر فيه فخري صالح ومحمد شاهين، لا بد أن نسند بجانبه كلا من عادل سمارة وأحمد حسين، لا لشيء سوى لقراءة هذه الشخصية في سياق شرطها الانتمائي الذي يسمح لنا بتجسيد العقلانية التي تؤكد على الفحص النقدي أو "الوعي النقدي" بتعبيره هو، كاستراتيجية ترفع الإجلال الذي ارتبط بهذا المثقف داخل الثقافة العربية المعاصرة.

فما عرفه معظم المثقفين العرب من شخصية إدوارد سعيد الفكرية، هو إدوارد "الاستشراق" وإدوارد "الثقافة والإمبريالية"، أما إدوارد تيودور أدرنو، وإدوارد ياسر عرفات (قبل أسلو) فقد كان مغيباً بشكل من الأشكال داخل الثقافة العربية. ولهذا كانت قراءات مثل قراءة عادل سمارة مغيبة في المدونات النقدية التي خصصها العرب للإرث الفكري الذي ميز مثقفاً كإدوارد سعيد. وربما يعود هذا السبب إلى تلك العدائية التي شنها هؤلاء المثقفون الفلسطينيون، والتي أدت إلى إحراق ومنع دخول كتب إدوارد سعيد إلى فلسطين خصوصاً رام الله. ومن هنا قُرئت محاولات هؤلاء على أساس أنها قراءات ذاتية/عدائية وليست موضوعية/علمية داخل الثقافة العربية.

هذه المنهجية القرائية هي التي أنصف من خلالها الإيراني حميد دباشي في كتابه "مابعد الاستشراق" غولدنزيهر من الاستشراق بمفهومه الإدوردي، كما دافع من خلالها عن إدوارد سعيد. ويؤكد على وجوب قراءة إدوارد سعيد من منظور سوسولوجيا المعرفة. فهذه القراءة تمنح لكتابات إدوارد سعيد خصوصاً الاستشراق فسحة فكرية، يتم فيها تصحيح كل القراءات المغلوطة سواء التي تضع الاستشراق مثلاً بوصفه هجوماً ضد المستشرقين كما

رأى برنار لويس، وتنزهه كذلك من تلك القراءة الخاطئة التي اعتبرته دفاعا عن الإسلام. فسوسولوجيا المعرفة هي استراتيجية تمكننا من وضع كتاب الاستشراق في شرطه المعرفي الذي وُضع من أجله. هذا الشرط المعرفي أدى بإدوارد سعيد إلى متابعة التطورات المختلفة للاستشراق من حالته الكلاسيكية (استراتيجية كولونيالية مع فرنسا وبريطانيا) إلى حالته الحديثة (دراسات المناطق) التي مكنته من فرض الهيمنة السياسية كإطار يتم فيه إنتاج أنظمة تعليمية معرفية حول الشرق، لخدمة الأغراض الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، تمكننا من رؤية المزالق المنهجية التي وقع فيها إدوارد سعيد أثناء تحليله لبعض المستشرق.

فمثلا في حالة برنار لويس، يرى دباشي أن تركيز إدوارد سعيد على هذه الشخصية وإعطائها كل هذا الاهتمام الزائد في تنظيراته المعرفية للاستشراق، هو أمر كان على إدوارد سعيد تجنبه؛ حيث كان من الأفضل له لو تغاضى عن هذا المستشرق الصهيوني، لأننا أصبحنا نعيش خارج صراع شرق/غرب بمجرد سقوط جدار برلين. فقد تجاوزت الهيمنة الأمريكية الاستشراق الكلاسيكي وكذلك دراسات المناطق، خصوصا بعد الحادي عشر سبتمبر، وأصبحت تعتمد على "الداعية الناشط" أمثال هيننتغتون وبرنار لويس. هذا التحول التدريجي مكن برنار لويس من ابتداع نمط من الأوهام يتجاوز الاستشراق التقليدي، ويتطابق مع الأوهام والخزعبلات الذاتية التي شكلت الوهم الإمبراطوري للولايات المتحدة الأمريكية.

خاتمة

في ختام هذه الرحلة المعرفية، يمكن أن نقول إن البحث في فكر إدوارد سعيد، ومحاولة قراءة أطروحاته الفكرية، هو بحث في كثير من الأشياء؛ فقد شكلت ظاهرة إدوارد سعيد فسحة فكرية زوّدت قراءها بمجموعة من المفاهيم، استطاعوا من خلالها مواجهة الآخر من أجل تفكيكه لا الانبهار به. فالوعي النقدي الذي حملته تجربة إدوارد سعيد الثقافية حفّزت الكثير من المفكرين، وجعلتهم يرسمون طريقا في التفكير يتلاءم مع ما يصبو إليه الحوار الثقافي. وعلى العموم، وصلنا إلى بعض النتائج يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

إن ما قدمه إدوارد سعيد من تحليلات ثقافية للنصوص الكولونيالية جعلت منه أول من مهد الطريق لظهور ما يسمى بالنظرية ما بعد الكولونيالية. وذلك لكشفه الغطاء عما يتخفى تحت ثوب الثقافة لتحقيق مطامع سياسية. فقد نظر إلى الاستشراق نظرة مغايرة تماما وذلك برؤية ثقافية سياسية، فتح من خلالها حقلا جديدا من حقول المعرفة. كما عالج إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق-"، بشكل مباشر، تلك العلاقة التمثيلية *représentation* التي صبغت العمل الاستشراقي والظاهرة الاستعمارية عموما. وبالتالي صُنّف من أهم النقاد المعاصرين الذين سعوا في مدوناتهم النقدية إلى تطوير ما أصبح يطلق عليه الآن داخل أوساط الساحة الأدبية والنقدية، **بنظرية التمثيل الأدبي**. فق تحررت فكرة التمثيل مع التحليلات الثقافية لإدوارد سعيد، خصوصا في كتابه "الاستشراق" من فكري المحاكاة الأرسطية والانعكاس الماركسية، وأصبحت تضم تمثيل المرجعيات الثقافية بدلالاتها العامة، بما فيها النسيج المتشابك الذي يشكل هويات الأمم.

يعتبر كتاب "الثقافة والإمبريالية" الوجه الثاني لما طرحه إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق". فما طرحه "الاستشراق" من رؤى تتضمّن تلك النظرة الاختزالية المشوهة التي رسمها الغرب عن الشرق، يحتفي به كتاب "الثقافة والإمبريالية" متجاوزا هذه الرؤيا، وينطلق من نتائجها في الآن نفسه، معطيا تفسيرا واسعا لتلك الهيمنة الغربية، وموضحا بشكل جلي

تلك الإنجازات الثقافية للمقاومة التي استفزت الإمبراطورية الغربية الكبرى، والتي تغافل عنها في كتابه "الاستشراق".

ونتيجة لعدم مراعاة الشروط التي تحكم عملية ترجمة النصوص، وقع كمال أبوديبي في هرطقات لغوية، نتج عنها استغناء المترجم عن المصطلحات المعربة التي دخلت ميدان التداول في الثقافة العربية. كما وظف المترجم مصطلحات أخرى ضبابية لا ترتبط في معناها بما يقابلها في اللغة الأصلية المنقول منها.

وهذه الأخطاء وصعوبة الفهم هي التي جعلت محمد عناني يقدم على إعادة ترجمة كتاب "الاستشراق"، فانتشار مصطلحات جديدة داخل الثقافة العربية بفعل الاحتكاك الحضاري للغة العربية بنظيراتها في الثقافة الغربية، جعل مخزونها الاصطلاحي مليئا بثروة اصطلاحية تتجاوزها آليات (التعريب، النحت...) استطاعت أن تخلّص الثقافة العربية من ذاك الغموض الذي حملته الترجمة الأولى لهذا الكتاب.

ومع ذلك، وقعت هذه الترجمة أيضا في بعض الأخطاء، حيث لم يحرص محمد عناني على تزويد الترجمة العربية بالهوامش الضرورية التي تسمح للقارئ العربي بفهم أيسر وأوضح لكتاب "الاستشراق". كما يؤخذ على محمد عناني حذفه لبعض المقاطع التي وردت في النسخة الأصلية لكتاب "الاستشراق".

والملاحظ في الترجمات الثلاث، آخرها ترجمة المغربي نذير جزماتي سنة 2016، أن مترجميها ينطلقون مباشرة في ترجمة كتاب إدوارد سعيد دون الرجوع إلى الترجمات السابقة. بل يحاولون دائما الرجوع إلى من هم أقرب في فكرهم لإدوارد سعيد، ومن عاصره، سواء داخل المؤسسة الأكاديمية بجامعة كولومبيا التي كان يُدرّس فيها، أو من يعرف إدوارد سعيد عن قرب.

يرى محمد شاهين أن الادعاءات التي ألصقها المثقفون العرب بهذه الظاهرة الفكرية، هي انتقاص من "إشراقية عربية فكرية" كان على الثقافة العربية أن تحتدي حدودها وتتبع طريق مجدها، بدل أن تتساق وراء بترها وتشويهها، أكد فخري صالح أن انتماء إدوارد سعيد العربي شكل في كتبه قوة أخلاقية وضع من خلالها فلسطين على خارطة العالم، وصنع منه ناقدا عالميا جاب بفكره كل أصقاع العالم، حاملا معه وصية بلده التي صورها في كتبه بطابع من الحميمية لا يخلو من الحماس الذي ميز رحلته الفكرية.

ولهذا مكنت الاستعانة بالمنهجية بأفكار إدوارد سعيد مكنت وحيد بن بوعزيز في كتابه "حدود التأويل" من الولوج إلى أعماق بعض النصوص الغربية التي تحدثت عن الصحراء، لاستنتاج بنيتها الثقافية التي نبعث من "مشكلة الاحتواء" التي تبنتها الثقافة الغربية. كما بين أن انعتاق المستشرق للدين الإسلامي لن يخلصه من تلك النظرة التي صنعها المخيال الاستشراقي.

ولكن مع ذلك لم يسلم إدوارد سعيد من النقد، الخطأ الذي ارتكبه إدوارد سعيد، في نظر عادل سمارة، تمثل في تفضيله ما هو إنساني على ما هو قومي، وذلك من أجل تسامح جماعي. فبدل أن يقرأ القومية بمنهج طبقي، قرأها سعيد بمنهج أخلاقي ثقافي، وهذا ما حال دون قدرته على قراءة نقدية للنضال القومي.

وهو الأمر الذي توافق مع رضوى عاشور التي اعتبرت أن نموذج المثقف (المثقف الهاوي) الذي يقترحه إدوارد سعيد باعتباره متجاوزا للحدود، هو اقتراح تعتبره رضوى عاشور مثالا يمكن أن يحتذي به المثقف الغربي أو المهاجر على شاكلة إدوارد سعيد، ولا يمكن أن يحتذي به أولئك المثقفون الذين يقطنون داخل الوطن العربي، كونهم يعيشون حالة اضطهاد كبيرة من قبل مؤسسات الدولة التي تضطربهم للعيش في المنفى.

لاحظنا أن آراءه مقبولة ويتم تداولها في ميدان الأدب المقارن والدراسات الثقافية، التي قدمت لها قراءات إدوارد سعيد للنصوص الأدبية آليات يلج من خلالها القارئ لأعماق النصوص، خصوصا تلك النصوص التي تطرح في مضامينها مساندة قضية الاستعمار كقاعدة حتمية لبناء الإنتاج المعرفي عند الغرب. وبما أن مفهوم النضال يختلف أدبيا عن مفهومه في السياسة، فقد اعتُبر إدوارد سعيد من منظور الأدب المقارن مناضلا ثقافيا نظرا لما قدمه في ميدان الثقافة المقاومة. ولكن من منظور سياسي تتحدد فاعلية النضال في أرضية الميدان (الصراع الميداني) وليس على مستوى ثقافي. ولذا جاء نقد كل من عادل سمارة وأحمد حسين باعتبارهما كاتبين سياسيين، نقدا لاذعا ينطلق من واقع يجسد الصراع الطبقي، ولا يرضى بالجدليات الثقافية لحركة التاريخ. ولهذا كان المشروع الثقافي الذي حدد التوجه التحليلي عند إدوارد سعيد، في اعتقاد هؤلاء، مشروعا غارقا في الوسطية والتلاعب والتأويل الذي يخدم فكرة "حل المشاكل" التي انتهجتها السياسة الكومبرادورية للولايات المتحدة الأمريكية.

ومع كل هذه القراءات الجادة التي سبغت دراسات المثقفين العرب لما قدمه إدوارد سعيد للثقافة الانسانية، تعرض هذا الناقد في الثقافة العربية إلى "بروكست ثقافي"، فكل مثقف عربي له إدوارده الخاص به، ويحاول إنتاجه وفق حاجاته ووفق ظروفه الخاصة، ولذلك لم يتجاوز الأمر حدود الانبهار والتعاطف أو النقد، ولم يؤثر في النطاق العربي تأثيرا حقيقيا.

ولهذا اعتبر صادق جلال العظم، أن تأويل إدوارد سعيد فيما يخص موقف كارل ماركس عن الشرق، اتسم بالقسوة وعدم الموضوعية. فأطروحة كارل ماركس وتحليلاته الاقتصادية للدور الذي لعبه الاستعمار البريطاني في الهند لا علاقة له بالاستشراق من قريب أو بعيد.

كما يعتبر مهدي عامل قراءة إدوارد سعيد لكارل ماركس، هي قراءة تجزيئية تقوم على أساس تأويل مغالط (مفرط) في حق كارل ماركس. ويصل مهدي عامل بعد تقديم قراءته إلى نتيجة فحواها أن الآليات التي حكمت كتاب "الاستشراق"، لا تعدو أن تكون تفسيرات جديدة للنظرية البنوية التي سيطرت على تفكير إدوارد سعيد، باعتبارها موضة جديدة في إنتاج المعرفة، بدأت ظواهرها مع فريدريك نيتشه، وميشال فوكو. ومن هنا استحال أن تكون تحليلاته إنتاجاً لمعرفة جديدة، لأن المعرفة البنوية تشتغل وفق منطق لغوي، يجعل من صاحبه أسير نظرة أحادية لغوية.

إننا نقترح بعد هذه الرحلة المعرفية أن يتم قراءة إدوارد سعيد في ظل ما سماه حميد دباشي بـ: "سوسيولوجيا المعرفة"؛ أي أننا في الوقت الذي نستحضر فخري صالح ومحمد شاهين، لا بد أن نسند بجانبه كلا من عادل سمارة وأحمد حسين، لا لشيء سوى لقراءة هذه الشخصية في سياق شرطها الانتمائي الذي يسمح لنا بتجسيد العقلانية التي تؤكد على الفحص النقدي أو "الوعي النقدي" بتعبيره هو، كاستراتيجية ترفع الإجلال الذي ارتبط بهذا المثقف داخل الثقافة العربية المعاصرة. فالدور الذي لعبته الوسائط في الحفاظ على أثر إدوارد سعيد في الذاكرة العربية من خلال الأجهزة التقنية التي توفرها (صحيفة، مقالة، كتاب، أنترنت...) شكل خطوة وصلت لحد التقديس الذي جعل من إدوارد سعيد شخصية محاطة بهالة وحدود لا يمكن تجاوزها في الثقافة العربية.

ثبت المصادر والمراجع

أ: قائمة المصادر:

- 01- أحمد إعجاز: إدوارد سعيد : الاستشراق وما بعده -إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي - ، تر :ثائر ديب ،دار ورد للطباعة ، ط1، 2004 .
- 02- أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1998.
- 03- بن بوعزيز وحيد: حدود التأويل؛ قراءة في مشروع أمبرتو ايكو النقدي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.
- 04- بن علي لونيس: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية؛ كيف نؤسس للوعي النقدي؟، دار ميم، الجزائر.
- 05- البيطار نديم: حدود الهوية القومية؛ نقد عام، بيسان للنشر و التوزيع و الإعلام، دون مكان نشر، ط2، 2002.
- 06- خضراوي إدريس: الرواية العربية وأسئلة وما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.
- 07- سالم يفوت: حفريات الاستشراق؛ في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1989.
- 08- سعيد إدوارد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2006.
- 09- سعيد إدوارد: الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004.
- 10- سعيد إدوارد: العالم والنص والناقد، ت: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000.

- 11- سعيد إدوارد: القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1980.
- 12- سعيد إدوارد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- 13- سعيد إدوارد: تأملات حول المنفى ومقالات أخرى 01، تر: نائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004.
- 14- سعيد إدوارد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996.
- 15- سعيد إدوارد: تغطية الاسلام؛ كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
- 16- سعيد إدوارد: فرويد وغير الأوروبيين، تر: نائر ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 2004.
- 17- سمارة عادل ومجموعة من الأكاديميين: حدود البعد الثقافي؛ نقد أطروحات إدوارد سعيد، إعداد: عادل سمارة، المشرق للدراسات الثقافية، رام الله، دط، 2000.
- 18- شاهين محمد: إدوارد سعيد أسفار في عالم الثقافة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007.
- 19- شاهين محمد: إدوارد سعيد، رواية للأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2005.
- 20- صالح فخري: ادوارد سعيد دراسة وترجمات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.

- 21- صالح فخري: كراهية الإسلام؛ كيف يصور الاستشراق الجديد العرب والمسلمين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2016، ص 09.
- 22- منصور خيرى: الاستشراق والوعي السلبي، مكتبة مدبولي، بيروت، دط، 2005.
- ب: قائمة المراجع:**
- 1: المراجع باللغة العربية:**
- 23- إبراهيم عبد الله: السرد والاعتراف والهوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011.
- 24- إبراهيم عبد الله: موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، طبعة جديدة، 2008.
- 25- بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحادثة، حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005.
- 26- بارة عبد الغني: الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008.
- 27- البدر علي: مصابيح أورشليم-رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 2009 .
- 28- بري باقر : اضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2002.
- 29- بنعبد العالي عبد السلام: الميتافيزيقيا ، العلم والأيدولوجيا ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط2، دت، ص 145.
- 30- بوعزة محمد: سرديات ثقافية؛ من سياسة الهوية إلى سياسة الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

- 31- بن بوعزيز وحيد و مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتقديم ، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.
- 32- بن علي لونيس: الفضاء السردي في الرواية الجزائرية؛ رواية الأميرة الموريسكية لمحمد ديب نموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.
- 33- بن وليد يحي: الوعي المحلق- إدوارد سعيد وحال العرب-، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
- 34- حسين طه: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط3، 1993.
- 35- حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، 232، أبريل 1998.
- 36- الخضراوي إدريس: الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، جذور للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2007.
- 37- الخطيبي عبد الكبير: نحو فكر مغاير، تر وتقديم: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، دط، 2013.
- 38- الزمخشري عمر بن أحمد: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ط1، 1998.
- 39- الزين محمد شوقي: نقد العقل الثقافي، سلسلة إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج1، ط1، 2018.
- 40- الشندودي عبد الحكيم: نقد النقد؛ حدود المعرفة النقدية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 2016.
- 41- أبو شهاب رامي: الرسيس والمخاتلة؛ خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، المؤسسة العربية للدراسات ناشرون، الأردن، ط1، 2013.

- 42- عبد الدحيّات: النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007.
- 43- عاشور رضوى: في النقد التطبيقي - صيادو الذاكرة-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب- ط1، 2001.
- 44- عبد الرحمان طه: سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
- 45- العروي عبد الله: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1993.
- 46- عصفور جابر: نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، مصر، دط، دت.
- 47- علي محمد اسماعيل: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل؛ مدخل علمي لدراسة الاستشراق، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ط3 ، 2000.
- 48- الفطناسي حاتم بن التوهامي: السرد وأسئلة الكينونة، بحوث مؤتمر عمان الأول للسرد، ط1، فبراير 2013.
- 49- كاظم نادر: إدوارد سعيد ونصه؛ بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، البحرين الثقافية، ع28، أبريل 2001.
- 50- كاظم نادر: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
- 51- لحميداني حميد: سحر الموضوع؛ عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سيميائية أدبية ولسانية(دراسات سال)، فاس-المغرب، ط2، 2014.
- 52- عبد لطيف أحميدة علي ، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا؛ دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة

- الاستعمار، 1830-1932، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995.
- 53- عبد اللطيف أحميذة: علي مابعد الاستشراق؛ مراجعات نقدية في التاريخ الاجتماعي والثقافي المغاربي 1990-2007، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
- 54- مسدي عبد السلام: المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، دط، اكتوبر، 1994.
- 55- مسيري عبد الوهاب ، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات القرن العشرين، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012.
- 56- المقالح عبد العزيز: عمالقة عند مطلع القرن، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998.
- 57- نبهان محمد فاروق: الاستشراق؛ تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، دط، 2012 .
- 58- نديم قاسم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005.
- 59- وائل غالي: ما بعد الاستشراق ، دار الهلال، ج1.
- 60- وهبة مجدي: كامل المهندس: معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة دار لبنان، بيروت، ط2، 1984.

2: المراجع المترجمة:

- 61- أرسطو: فن الشعر، ترو تقديم: ابراهيم حمادة، المكتبة الأنجلو مصرية، دط، دت.

- 62- أشكروفت بيل، بال أهلواليا: إدوارد سعيد مفارقة الهوية، تر: سهيل نجم، مر: حيدر سعيد، دار نينوى، دمشق، ط1، 2002.
- 63- أشكروفت بيل، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: الرد بالكتابة- النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة-، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.
- 64- أشكروفت بيل، غاريت عريفيث، هيلين تيفن: دراسات ما بعد الكولونيالية مفاهيم أساسية، تر: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تق: كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- 65- بارساميان دافيد: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب بيروت، ط1، 2006.
- 66- بورديو بيير: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.
- 67- بورديو بيير: الهيمنة الذكورية، تر: سلمان قعفراني، مراجعة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006.
- 68- بورديو بيير: بعبارة أخرى؛ محاولات باتجاه سوسولوجيا انعكاسية، تر: أحمد حسين، ميريت للنشر والتوزيع، ط1، 2002.
- 69- تودوروف تزيفتان: نقد النقد؛ رواية تعلم، تر: سامي سويدان، مرا: ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986.
- 70- دباشي حميد: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-، تر: باسل عبد الله وطفة، م ت: حسام الدين محمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2015.

- 71- دباشي حميد: هل يستطيع غير الأوربي التفكير، تر: عماد الأحمد، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2016.
- 72- دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، تر: جهاد كاظم، تق: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 45.
- 73- دريدا جاك: مواقع؛ حوارات مع جاك دريدا، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.
- 74- دوبريه ريجيس: محاضرات في علم الإعلام العام؛ الميديولوجيا، تر: فؤاد شاهين و جورجيت الحداد، مر: فريدريك معتوق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
- 75- روبنسون دوغلاس: الترجمة والامبراطورية-نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية-، تر: تائر ديب، دار الفرقد، دمشق، ط2، 2009.
- 76- سلدن رامان: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت.
- 77- فانون فرانز: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2014.
- 78- فسواناثان غاوري: السلطة والسياسة والثقافة؛ حوارات مع إدوارد سعيد، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008.
- 79- فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1989-1990.
- 80- فوكو ميشال: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987.

- 81- كاشمور إيليس: صناعة الثقافة السوداء، تر: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000.
- 82- لومبا أنيا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا للنشر والطباعة، ط1، 2007.
- 83- ماركس كارل، فريديريك انجلز: الأيديولوجيا الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق، دط، دت.
- 84- هتشيون ليندا: سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج اسماعيل، مرا: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
- 85- هير نادي بول: ما هو النقد؟، تر: سلافة حجاوي، مرا: عبد الوهاب وكيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1998.
- 86- واليا شالي: صدام الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، تر وتقديم: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.
- 87- يانج روبيرت: أساطير بيضاء-كتابة التاريخ والغرب-، تر: أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003.

ج: المراجع باللغات الأجنبية:

- 88- Abu-Dib's Translation of Orientalism: A Critical Study. Prepared by Nadia Khalil Hamad An-Najah National University, Faculty of Graduate Studies, 2006.
- 89- Césaire aimé: discours sur le colonialisme, suivi du discours sur la négritude, ed: présence africaine, 1955.
- 90- Edward Saïd, culture et impérialisme, traduit de Langlais, ed: apic dissonanes..

- 91- Edward Saïd, l'orientalisme, l'orient créé par l'occident, traduit de l'Américain par Catherine malamoud, éditions du seuil, 1980..
- 92- Hayden whit: the content of the form, narrative discourse and historical representation, Johns Hopkins university press Baltimore and London, 1987 .

د: الموسوعات:

- 93- موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، تح: ك.نلوف، ك.نوريس، ج.أوزبورن، مر وإشراف: رضوى عاشور، المشرف العام: جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع919، ج09، ط1، 2005 .
- 94- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، مج1، ط2، 2001.

هـ: الدوريات:

- 95- أم السعد حياة: الثقافة وصناعة الحقل الثقافي كحتمية تكنولوجية-مقاربة سوسيو ثقافية، مجلة الأثر، جامعة قصدي مرياح، ع24.
- 96- أم السعد حياة: إيديولوجية التعدد الصوتي في رواية "القلاع المتأكلة" لمحمد ساري، مجلة قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر 02، ع24، 2014.
- 97- أمهاوش محمد: النقد المصطلحي؛ الرؤية المفهومية والمنهجية، مجلة علامات، جدة، مج 16، ع64، فبراير 2008.
- 98- بوعزة محمد: نقد النقد.. جدلية النظرية والممارسة، عالم الفكر، الكويت، ع199، سبتمبر 2016.

- 99- بن بوعزيز وحيد: جغرافية المتعة كاستراتيجية استعمارية؛ نموذج خضرة ل: إتيين نصرالدين دينيه، ضمن ملتقى حضور الصحراء في الأدب والشعر، محافظة المهرجان الثقافي الدولي للكتاب والأدب والشعر، جامعة ورقلة، ط1، 2015.
- 100- حافظ صبري: ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي، تر: حسني زينة، مجلة مؤسسة الدراسات الفلسطينية، م15، ع59، صيف 2004.
- 101- خوري الياس: سؤال النكبة؛ الصراع بين الحاضر والتأويل إدوارد سعيد ومسألة فلسطين، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع78، شتاء 2004، ص 48.
- 102- دراج فيصل: أنطونيو غرامشي و إدوارد سعيد؛ إشكالات مختلفان، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005.
- 103- ربيعو تركي علي: المسكوت عنه في الخطاب النقدي؛ عقلية تأمرية واتهامات؟، مجلة نزوى، عمان، ع17، 01يناير 1999.
- 104- سيفاك جياتري تشكرافورتي: دراسات التابع؛ تفكيك التاريخ، تر وتقديم: سامية محرز، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع18.
- 105- سعيد إدوارد: التمتع التجنب التعرف، مجلة مواقف، لبنان، ع19-20، يناير 1972.
- 106- سعيد إدوارد: ميشال فوكو، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، ع15، 1985.
- 107- سعيد علي: كيف وقع مصطفى سعيد أسير النظرة الاستشراقية لإدوارد سعيد؟، مجلة فصول، القاهرة، ع64، صيف 2004.

- 108- سمارة عادل: إدوارد سعيد بين ديالكتيك النص والطبقة يغطيه النقد وتخرجه السياسة ويحاصره الاقتصاد السياسي، مجلة كنعان، مركز احياء التراث العربي، ع140، كانون الثاني.
- 109- شاهين محمد: إدوارد سعيد: رواية النص وثقافته، مجلة المعرفة، دمشق، ع486، آذار 2004.
- 110- صالح فخري: إدوارد سعيد خارج المكان؛ عن النفي والاقتلاع وحكاية الاتهام بتزييف السيرة الذاتية، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع63، ربيع 2000.
- 111- صالح فخري: إدوارد سعيد وحكاية مقالة فاينر، مجلة البحرين الثقافية، ع28، أبريل 2001.
- 112- عبد الحق بلعابد: قصد رفع قلق المصطلح النقدي، علامات في النقد، م1، ع15، ديسمبر، جدة، 2005.
- 113- العلوي هادي: الاستشراق عاريا، الكرمل مجلة الاتحاد العام للكتاب الفلسطينيين، ع15، 1985، ص 192.
- 114- عودة خليل: المصطلح النقدي في الدراسات العربية المعاصرة بين الأصالة والتجديد، مجلة جامعة الخليل للبحوث، م1، ع2، 2003.
- 115- غزول فريال: تمثل النظرية الأدبية وثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد، مجلة الآداب، بيروت، ع11-12، نوفمبر-ديسمبر 2003.
- 116- غزول فريال: إدوارد سعيد؛ العالم والنص والناقد 1983، مجلة فصول ، القاهرة، م11، ع4، شتاء 1999.
- 117- غزول فريال: الثقافة بين الهيمنة والمقاومة، مجلة فصول، القاهرة، ع64، صيف 2004..

- 118- الفيا عبد المنعم: في نقد أطروحة إدوارد سعيد، مجلة الرافد، الشارقة، ع138، فبراير 2009، ص 15.
- 119- قاسم سيزا: موسم الهجرة إلى الشمال، مجلة فصول، القاهرة، ع02، 01 يناير 1982.
- 120- القسنطيني نجوى الرياحي: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، عالم الفكر، الكويت، ع1، م38، سبتمبر 2009.
- 121- ليلي غاندي: مابعد الكولونيالية؛ إدوارد سعيد ونقاده، تر: غازي مسعود، مجلة أفكار، عمان، ع117، تمز 2003.
- 122- محمد باقر جاسم : نقد النقد أم الميتانقد؟ ، محاولة في تأصيل المفهوم ، الكويت ، عالم الفكر ، م 37 ، ع 3 ، مارس 2009.
- 123- المرسي فاتن: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005.
- 124- مغيث أنور: سعيد وماركس والاستشراق، ألف مجلة البلاغة والمقارنة، إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار، دار إلياس للطباعة، القاهرة، ع25، 2005.
- 125- وطفة علي أسعد: من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي؛ قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية، شؤون اجتماعية، الكويت، العدد 104، شتاء 2009.
- 126- ولد ابراهيم الحاج: الثورات العربية.. إعادة الاعتبار لأطروحات إدوارد سعيد عن الاستشراق، مركز الجزيرة للدراسات، 29 يناير 2012.

و: الجرائد والمواقع الإلكترونية:

127- الدخاخي محمد: رسائل إدوارد سعيد إلى صادق جلال العظم، 18 ديسمبر

www.ultrasawt.com2016 2017/07/15 13:49.

128- المزيني حمزة: ملحوظات على ترجمتي كمال أبو ديب ومحمد عناني لكتاب

الاستشراق02، جريدة الرياض، السبت 07 ماي 2016، العدد 17484.

فهرس الموضوعات

تشكر وعران

إهداء

مقدمة:

- 11 مدخل نظري: في آليات القراءة ومناهجها:
- 11 أولاً: ما هو النقد؟
- 16 ثانياً: نقد النقد وآليات اشتغاله في الثقافة العربية:
- 36 ثالثاً: حضور إدوارد سعيد في الثقافة العربية المعاصرة:
- 40 رابعاً: إدوارد سعيد من منظور ميديولوجي:
- 51 الفصل الأول: إدوارد سعيد ومسألة الريادة في النقد مابعد الكولونيالي:
- 51 المبحث الأول: النظرية مابعد الكولونيالية النشأة/التطور:
- 71 المبحث الثاني: مابعد الكولونيالية كآلية عبر ثقافية:
- 76 المبحث الثالث: نظرية التمثيل الأدبي:
- 79 أولاً: أفلاطون و أرسطو: نحو تأسيس نظرية في الشعر:
- 83 ثانياً: نظرية الانعكاس: كيف يكون الأدب تمثيلاً للواقع الاجتماعي؟
- 87 ثالثاً: آليات التمثيل في الفكر النقدي عند إدوارد سعيد:
- 87 1: التمثيل والاستشراق:
- 95 2: التمثيل والثقافة:
- 116 الفصل الثاني: إدوارد سعيد في الخطاب النقدي العربي المعاصر:

- 116مدخل
- 132المبحث الأول: الترجمة بين الخيانة والتشويه: إدوارد سعيد والمترجمين العرب
- 151المبحث الثاني: القراءات الابدستيمولوجية للفكر النقدي عند إدوارد سعيد
- 151أولاً: إدوارد سعيد بين تأمل محمد شاهين ودفاع فخري صالح
- ثانياً: خيرى منصور: عمر الفاخوري ومسألة الوعي المبكر بالخطاب
- 173الاستشراقي
- 178ثالثاً: إدوارد سعيد بين رضوى عاشور و فريال غزول
- رابعاً: لونيس بن علي: استراتيجيات إدوارد سعيد في قراءة الخطاب المعرفي
- 184الغربي
- الفصل الثالث: آليات القراءة المعرفية للفكر النقدي عند إدوارد سعيد في الخطاب**
- 191النقدي العربي المعاصر:**
- المبحث الأول: نادر كاظم وإدريس الخضراوي: السرد العربي ومجال الآخريّة من
- 191منظور إدوارد سعيد النقدي:
- 220المبحث الثاني: وحيد بن بوعزيز: هل وقع لوكليزيو أسيراً للخطاب الاستشراقي؟
- 227المبحث الثالث: إدوارد سعيد والمتفقون الفلسطينيون: عادل سمارة أنموذجاً
- 236المبحث الرابع: إدوارد سعيد في الثقافة العربية من منظور ميديولوجي
- 248الفصل الرابع: الاستشراق و القراءات الماركسية في النقد العربي المعاصر:**
- 248المبحث الأول: إدوارد سعيد والماركسيون العرب
- 250أولاً: صادق جلال العظم: هل كان سعيد مستشرقاً؟

| | |
|-----|--|
| 255 | ثانيا: بين قراءة مهدي عامل وتأويل إدوارد سعيد للنص الماركسي |
| 255 | 1: إدوارد سعيد ومنطق التأويل التماثلي لفكر كارل ماركس |
| 263 | 2: إنتاج المعرفة بين منطق التأويل المادي ومنطق التأويل التجريبي |
| 273 | ثالثا: نديم البيطار وموضوع الاستشراق عند إدوارد سعيد |
| 282 | المبحث الثاني: إعجاز أحمد والمنظور الماركسي لاستشراق إدوارد سعيد |
| 294 | المبحث الثالث: في نقد القراءات الماركسية |
| 313 | خاتمة: |
| 319 | ثبت المصادر والمراجع: |
| 334 | الفهرس: |
| 338 | ملخص الدراسة باللغة الانجليزية: |

ملخص الدراسة

01: ملخص الدراسة باللغة العربية

شكل حضور إدوارد سعيد الثقافي خصوصا في الفكر الغربي حضورا معرفيا مميزا، نتج عنه ظهور حقل جديد في الدراسات الثقافية أطلق عليه "النظرية ما بعد الكولونيالية"، صاحب كتاب "الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق -"، وأستاذ "جامعة كولومبيا"، وأحد أبرز المنافحين عن "القضية الفلسطينية"، استطاع أن يتغلغل في الثقافة الغربية ويتحدث عن الشرق بلغة تكشف ذلك التواطؤ المعرفي الذي برّر ظاهرة الاستعمار ورسالتها التحضيرية المزعومة، ولم يتوقف عند هذا الحد؛ بل ساهم إدوارد سعيد، بلسان محمد شاهين، في وضع قضية بلده على خارطة العالم من خلال الدور الفعال الذي لعبه في سرد حكاية فلسطين، كيف لا وهو صاحب المقولة الشهيرة "على كل فلسطيني أن يروي قصته".

ولم يقتصر حضوره الفكري داخل الثقافة الغربية بل امتد إلى كل ثقافات العالم من بينها ثقافة العالم الثالث؛ حيث شكل كتابه "الاستشراق" بوابة ولج من خلالها مثقفو العالم الثالث إلى تاريخ أممهم، محللين تلك المقولات التي رسخها الاستعمار من خلال رؤية جديدة تقوم في أساسها على سرد تلك الثغرات التي تمت إعادة تشكيلها داخل البنية الاجتماعية للمستعمرات بفعل التدخل الاستعماري، كما حظي إدوارد سعيد بحضور، حتى ولو كان باهتا على المستوى النقدي، إلا أنه كان حضورا معتبرا في الثقافة العربية التي استقبلت الإنتاج الفكري لهذا المثقف بحكم انتمائه العربي أولا، وشهرته العالمية ثانيا، وقد اختلف هذا الاستقبال من مثقف إلى آخر، تحول معه إدوارد سعيد في الثقافة العربية إلى "بروكست ثقافي"، جعل منه إما مجحفا في قراءته لنص كارل ماركس عن بريطانيا ودورها الفعال في الثورة الهندوستانية، أو مدافعا عن الإسلام، أو المثقف البارز الذي دافع عن القضية الفلسطينية والمضطهدين في العالم.

وقد كان للترجمة دور كبير في تعريف "إدوارد سعيد" داخل الثقافة العربية، فهي تعتبر وسيطا معرفيا، انتقلت من خلاله تجربة مثقف رسم طريقا له في التفكير يتلاءم مع ما يصبو إليه الحوار الثقافي، فما قدمه إدوارد سعيد من تحليلات ثقافية للنصوص الغربية نبّه المثقفين العرب إلى ضرورة التأمل في هذا المنجز الثقافي، ولهذا اتخذ محمد شاهين وفخري صالح ولونيس بن علي و فريال غزول... وغيرهم من التجربة الثقافية لإدوارد سعيد نموذجا بينوا من خلاله المساهمة الفعالة لهذا الناقد الفلسطيني/الأمريكي على الساحة الفكرية.

ومن جهة أخرى استغل بعض النقاد العرب على غرار وحيد بن بوعزيز ونادر كاظم وإدريس الخضراوي الآليات التي حلل بها إدوارد سعيد النصوص التي تطرح في مضامينها مساندة قضية الاستعمار كقاعدة حتمية لبناء الإنتاج المعرفي عند الغرب. وولجوا إلى أعماق بعض النصوص مستنطقين من خلالها البنية الثقافية التي تبنتها تلك النصوص.

فكيف تم هذا الحضور؟ وما هي مختلف الردود التي صاحبت كتاب "الاستشراق" من قبل المثقفين العرب؟

2: ملخص الدراسة باللغة الإنجليزية:

Edward Said's cultural presence, especially in Western thought, was a remarkable cognitive presence, resulting in the emergence of a new field in cultural studies that was labeled as Postcolonialism. Said, author of *Orientalism -Western Concepts of the East-* a professor at Columbia University, and one of the staunch believers in the "Palestinian issue", was able to immerse himself within the Western culture and talk about the East in a language that reveals the knowledge complicity that justified the phenomenon of colonialism and its alleged civilizing mission, and did not stop at this point, but Edward Said contributed to the writing of Mohammed Shahin to put his country's cause on the map of the world through the active role he played in the story of Palestine, taking in consideration that he is the owner of the famous saying "every Palestinian has to tell his story."

His intellectual presence was not confined to Western culture, but extended to all the cultures of the world, including the culture of the Third World. His book "Orientalism" represented a gateway that enabled the Third World's intellectuals to the history of their nations. Analysing those sayings that the colonizer worked on confirming them through a new vision based on Those gaps which were restructured within the social structure of the colonies by colonial intervention. Besides, Edward Said presence, though a bit subtle at the critic level, was a prominent presence in the Arab culture that received the intellectual production of this intellectual due to; first, his Arab belonging first, and; secondly, his worldwide popularity. However, embracing his production has varied from an intellectual to another, rendered him by the end into a "Cultural Procost", making him either unfair in his reading of Karl Marx's text about Britain and its active role in the Hindu revolution, or as an defender of Islam, or as an intellectual Who defended the Palestinian cause and the oppressed in the world

The translation had a major role in introducing Edward Said within the Arab culture, it is regarded as a cognitive mediator, through which the experience of an intellectual was transmitted who succeeded in drawing a way of thinking that went hand in hand with the aspirations of the cultural dialogue, what Edward Said contribution through cultural analyses of Western texts alerted Arab intellectuals to the need of meditating on this cultural achievement. Therefore, Muhammad Shaheen, Fakhri Saleh, Lunis Ben Ali, Ferial Ghazoul, and others have taken the cultural experience of Edward Said as a model to demonstrate the active contribution of this Palestinian / American critic to the intellectual field.

On the other hand, some Arab critics, such as Wahid ben Bouaziz, Nadir Kazem and Idris El-Khadrawi, exploited the mechanisms which Edward Said used to analyze the texts that support the issue of colonialism as an inevitable basis for building knowledge production in the West, and went to the depths of some texts questioning the cultural structure adopted by these texts. How was this presence? What were the various responses that accompanied the book "Orientalism" by the Arab intellectuals