

ادوارد سعيد
الحاضر، دائما
٢

إدوارد سعيد ونقاده

ليلى غاندي

تحققت السمات الرئيسة لميراث ما بعد الكولونيالية الثقافي - التي عالجتناها في الفصلين السابقين - وتوسعت على يد إدوارد سعيد في كتاب الاستشراق (المنشور في عام ١٩٧٨). في هذا الكتاب، كما في مجمل أعماله، يكشف إدوارد سعيد عن علاقة مضطربة بالماركسية، كما يفصح عن فهم ما بعد بنيوي للترابط ما بين القوة الكولونيالية والمعرفة الغربية. وبالقدر نفسه يظهر فهما عميقا للواجبات السياسية والعملية الملقاة على عاتق المثقف في عصر ما بعد الكولونيالية.

في هذا الفصل، نقدّم بعض السياقات التي تحوّل الكتاب بفضلها إلى أحد الأعمال المرجعية الأساسية [لنظرية] ما بعد الكولونيالية، وذلك من خلال العرض لنفوذها في الأوساط الأكاديمية،

ليلى غاندي، كاتبة وأكاديمية من الهند

الفصل الرابع من كتاب

postcolonial theory: a critical introduction 1998

الاستشراق يدخل إلى المشهد

يمثل كتاب الاستشراق - الذي يُعامل عادة كعنصر تحفيز، وعلامة مرجعية في تاريخ ما بعد الكولونيالية - الطور الأوّل لنظرية ما بعد الكولونيالية. وبدلاً من الانخراط في الوضع الملتبس الذي آل إليه الحال بعد انتهاء العهد الكولونيالي - وبالأحرى بدلاً من الانخراط في تاريخ ودوافع المقاومة التحررية ضد الكولونيالية - يوجه سعيد اهتمامه إلى عملية الإنتاج النصي والخطابي للمعاني الكولونيالية وتوابعها، وإلى كيفية تعزيز الهيمنة الكولونيالية.

ورغم أن «تحليل الخطاب الكولونيالي» يمثل الآن مجرد جانب من جوانب نظرية ما بعد الكولونيالية، إلا أن أحداً لا يستطيع التقليل من تأثيره على ما تلاه من اجتهادات نظرية لاحقة. أثنت غياتري سبيفاك، مثلاً، في الآونة الأخيرة على كتاب سعيد باعتباره النص المؤسس، و«المصدر» الذي اكتسبت «الهامشية نفسها» بفضلها مكانة العلم في الجامعات الأنغلو-أميركية. تقول:

«لقد أثمرت دراسة الخطاب الكولونيالي، التي بدأت بتأثير مباشر من عمل سعيد [الاستشراق]، ثم أزهرت لتصبح حديقة يتكلم فيها الهامشيون، ويُتكلّم فيها عنهم، وحتى من أجلهم، وهي الآن جانب مهم من جوانب العلم» (سبيفاك ١٩٩٣، ص ٥٦).

وبالقدر ينطلق محررو سلسلة إسيكس المتنفذة حول سوسولوجيا الأدب، من روحية المجاز الباذخ لسبيفاك للقول إن الجهد الريادي الفردي لسعيد نقل شؤون المستعمرة والإمبراطورية: «إلى مركز الصدارة في النظرية الأدبية والثقافية الأنغلو-أميركية» (باركر وآخرون ١٩٩٤ ص ١). وفي حين تدل هذه الشهادات على المكانة المرموقة لنص سعيد في جامعات المتروبول الغربي، يحاول آخرون البرهنة على نفوذ كتاب الاستشراق في الأوساط الأكاديمية في العالم الثالث.

وقد كتبت كل من زاكية باتاك، وساسواتي سنغوبتا، وشامله بوركاستا بحماسة عن الانتظار الطويل، والوصول الميسائي للاستشراق إلى أقسام الدراسات الإنكليزية المغتربة والمغربية في جامعة دلهي. وفي هذا السياق ذكّر أن كتاب سعيد علمهن كيف يدرسن أدبا لا يخصهن.

«إن تفكيك النص، ودراسة عملية إنتاجه، والتعرّف على أساطير الإمبريالية التي صاغته، وإظهار كيف تنشأ التعارضات، التي يقوم عليها، عن حاجات سياسية في لحظة تاريخية محددة،

أشياء عجّلت بعودة النص إلى الحياة في عالمنا» (باتاك وآخرون ١٩٩١، ص ١٩٥).
يمكن العثور على الروحية نفسها في تقييم بارثا خاترجي لكتاب سعيد من ناحية دوره في تشكيله ثقافيا كمؤرخ «ما بعد كولونيالي»، حيث تستعيد مقالته بنوع من النوستالجيا لحظة الكشف عندما قرأ الاستشراق للمرة الأولى في كلكتا، في ظل ظروف صعبة:
«سأذكر، دائما، يوم قرأت الاستشراق.. كان الاستشراق في نظري.. أنا المنحدر من كفاح ناجح ضد الاستعمار [في الهند]، كتابا يتكلم عن الأشياء التي شعرت بمعرفتي لها خلال فترة طويلة، ولم أجد اللغة المناسبة للتعبير عنها بوضوح، وعلى غرار الكتب العظيمة كان الكتاب يقول لي ما أردت قوله دائما» (خاترجي ١٩٩٢، ص ١٩٤).

تحاول الشهادات التي ذكرتها، بطرق مختلفة، تقديم كتاب الاستشراق «كحدث» مرجعي مؤسس. وبينما تقيس سببفاك، ومعها محررو سلسلة إيسكس المكانة المرجعية المعترف بها للكتاب استنادا إلى نفوذه العام، وفي الأوساط الأكاديمية، يدعونا خاترجي للمشاركة في المتعة الثقافية الناجمة عن لقاء خاص بين قارئ ما زال في طور تلمس الطريق، وكتاب عظيم. وإذا جمعنا بين النوعين من الشهادات، لا شك أنها فيها ما يبرهن بشكل حاسم على ما مارسه الاستشراق من دور ثوري في التكوينات والبنى الثقافية، وفي حيوات أناس في الغرب، وخارج الغرب.

يوجد، بالطبع، نقاد لم يتأثروا بما في الكتاب من جاذبية، وقد طرحوا أسئلة حول أهمية الكتاب ومكانته. ومع ذلك، كما قال تيم برينان في سؤاله لنقاد سعيد:

«لماذا.. كان الاستشراق.. الكتاب الذي غير مسار البحث في العديد من العلوم، ووجد قراء في عدد من اللغات، وتحول إلى مرجع لأعمال لا تخطر على البال، وألهم فيلما سينمائيا طويلا؟» (برينان ١٩٩٢، ص ٧٨).

قبل الكلام عن هذه المسائل، يجدر بنا استعراض بعض موضوعات واهتمامات الاستشراق بشكل موجز.

الاستشراق هو الجزء الأول في ثلاثية كرّسها سعيد لاستكشاف العلاقة غير السوية تاريخيا بين عالم الإسلام، والشرق الأوسط، و«الشرق» من ناحية، وعالم أوروبا والإمبريالية الأميركية من ناحية أخرى.

وفي حين يركز الاستشراق الاهتمام على المجال المعروف جيدا للإمبريالية البريطانية والفرنسية في القرن التاسع عشر، فإن الكتابين اللاحقين في السلسلة، مسألة فلسطين (١٩٧٩) وتغطية الإسلام (١٩٨١) يضعان في الواجهة العلاقة الخفية، أو الكامنة، بين الصهيونية وفلسطين، وبين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي.

يزعم نقاد سعيد أن هذه الكتب قليلة الأهمية بفضل تركيزها على ما تمارسه الإمبريالية من عنف. ويقدر انخراطها في تحليل السياقات الإمبريالية لا تعدو أن تكون نسخا مستحدثة عن الكتابات التقليدية المكرسة ضد الكولونيالية. وهي كما يقول إعجاز أحمد: «قديمة قدم الاستعمار نفسه» (أحمد ١٩٩٢، ص ١٧٤).

وقد صادفنا من قبل بعض التجليات المبكرة والأكثر مشاكسة لتلك الكتابات لدى غاندي، وفانون. بأي من المعاني، إذاً، تكون إضافة الاستشراق والكتابين اللاحقين إلى الكتابات الشجاعة المعادية للهيمنة التي ظهرت من قبل؟ كيف يشخص سعيد إرادة الغرب لتحقيق السيطرة بشكل مختلف؟

بداية، نقول إن سلسلة الاستشراق ككل تبلور فهما فريدا للإمبريالية/ الكولونيالية، باعتبارها موقفا معرفيا يصاحب العادة الغربية لحب السيطرة، وحكم بلاد بعيدة، إذا توفرت الوسائل. كما يقول سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية:

«لا الإمبريالية، ولا الاستعمار، مجرد عمل بسيط من أعمال التملك والتراكم، إذ يُدعم كلاهما، وربما يُدفع، بتكوينات أيديولوجية مهيبة تشمل أفكارا من نوع أن مناطق، أو شعوب بعينها، تستحق، وربما تتوسل، الهيمنة، كما يُدعم كلاهما بأشكال من المعرفة ترتبط بالهيمنة» (سعيد ١٩٩٣، ص ٨).

الاستشراق هو الكتاب الأول، الذي ينزع فيه سعيد بلا كلل، الألقنة الأيديولوجية للإمبريالية. وبهذا المعنى، فإن إسهامه الخاص في حقل الدراسات المعادية للكولونيالية يكمن في تعريفه المثابرة. وإن تكن لا تخلو من قدر من المبالغة. للعلاقة المتبادلة بين المعرفة الكولونيالية، والسلطة الكولونيالية.

توحي هذه العلاقة أن «الاستشراق» - أو مشروع التدريس، والكتابة، والبحث، حول الشرق - كان، دائما جزءا معرفيا مصاحبا، ومصدر غواية، لمغامرات أوروبا الإمبريالية في «شرق»

مفترض. وبالتالي، يشير الاستشراق إلى أن خصوصية الأسلوب الغربي في الهيمنة على الشرق، وإعادة تشكيله، مستمد من الأسلوب الغربي الخاص بدراسة الشرق، والتفكير فيه. بمعنى آخر، طريقة فوز الغرب بالشرق، تدعونا إلى النظر في بعض الوسائل التي عُرف الشرق عن طريقها.

ظاهرة إدوارد سعيد

لتقييم النجاح الحارق للاستشراق بصورة موضوعية، فإن علينا العودة إلى اللحظة التي نشر فيها في العام ١٩٧٨. يجب محاكمة الكتب - كما يصر سعيد في مقدمته لكتاب «العالم، النص، والناقد» استناداً إلى الظروف التي تظهر فيها، وإلى مدى انشغالها بالقضايا الاجتماعية، والسياسية، لزمان ظهورها. وفي هذا الصدد يكتب:

«أرى أن النصوص دنيوية، وإلى حد ما أحداث [تقع]، وحتى عندما تحاول نكران ذلك، فإن النصوص جزء من العالم الاجتماعي، والحياة الإنسانية، وبالطبع من اللحظات التاريخية التي تقع ضمن حدودها، وتُفسر على خلفيتها» (سعيد ١٩٨٣، ص ٤).

يطور سعيد في أعماله اللاحقة، مثل: الثقافة والإمبريالية، هذا الموقف قائلاً:

في حين أن كل النصوص دنيوية، فإن النصوص الكبرى، أو الروائع، هي التي تشقّ ضغط العالم ومشاغله من حولها. تكشف تلك الأعمال بنجاح، وتمنح الشكل، لبنى المواقف والمرجعيات السائدة، وفي قيامها بهذا العمل، تشير إلى ما تمتاز به تلك البنى من إمكانيات أو محدودية. يطرح ريموند وليامز وجهة نظر مشابهة في تمييزه المفيد جداً بين ما يدعوه بالنصوص الدلالية [التي تظهر شيئاً ما، أو تبرهن أن هذا الشيء موجود، أو أنه حقيقي]، والنصوص الشرطية [التي تعبر عن شكوك ورغبات واحتمالات يمكن تحقيقها إذا توفر شرط ما].

وفي حين تبيّن النصوص في الحالة الأولى ما يجري في العالم، فإن النصوص في الحالة الثانية توحى، أو تشير إلى مقارنة راديكالية، أو بدهاة، غير متحققة اجتماعياً، أو سياسياً، ولا هي ممكنة في ظل النظام الاجتماعي السائد. (وليامز ١٩٨٦، ص ١٦).

وبهذا المعنى، فإن النصوص الشرطية تحاول بصفة مستمرة رفع ضغط معين، أو دفع قيود معينة، وهي في الوقت نفسه ترزح تحت الثقل الكامل للضغوط والتقييدات. إلى أي حد يمكن تطبيق معايير سعيد ووليامز - لكيفية تكريس النصوص الأدبية - على الاستشراق؟

هل من الممكن، أو حتى المناسب، التفكير في الاستشراق كنص شرطي بشكل جذري؟ لقد تذرّع نقاد سعيد بمنطق وليامز في التمييز بين النصوص الدلالية والشرطية للقول إن الاستشراق ليس سوى عملية عرض دلالية، وحتى مضجرة، لما كان يجري في الأوساط الأكاديمية الأنغلو - أميركية في أواخر السبعينات، وأوائل الثمانينات. ويلح هؤلاء النقاد على أن العالم الأكاديمي لكتاب سعيد كان لا يزال في طور الشفاء من الأحداث الكارثية لعام ١٩٦٨.

وكما يعرف الجميع، فإن هذا التاريخ يعيد إلى الذهن ذكرى أحداث الثورة اليوتوبية التي اجتاحت أوروبا، وشارك فيها العمال والطلاب في هجوم موّحد، وغير مسبوق، على المؤسسات التعليمية المتسلطة، والدولة الرأسمالية. وصل الهيجان، بطبيعة الحال، إلى نهاية تثير الشفقة في شوارع باريس، من ناحية بسبب الطبيعة الفوضوية للهجوم نفسه، ومن ناحية أخرى، بسبب خيانة الزعماء الستالينيين للحركة.

وقد أدت إخفاقات العام ١٩٦٨ إلى إعادة نظر جدية، ومتحررة من الأوهام، في النظرية الماركسية، وكذلك التفكير في ما أغفلته. تبلورت إعادة النظر هذه، نوعاً ما، كما رأينا في الفصل السابق، في ما بعد البنيوية - ما بعد البنيوية محاولة نظرية حازت شهرة في الأوساط الأكاديمية في الفترة السابقة مباشرة لنشر الاستشراق.

يصعب على النقاد نفي مختلف أشكال التواصل بين نظرية ما بعد البنيوية والاستشراق. وفي حين حاول البعض بطريقة متعاطفة تشخيص ما يدين به نص سعيد للبنيوية، وما يميّز عنها، اختار آخرون توظيف نظرية ما بعد البنيوية ضده.

وهكذا، يلقي إعجاز أحمد على ما بعد البنيوية، وورثتها، مسؤولية احتضار الفكر الماركسي. يتأكد المحتوى الرجعي لما بعد البنيوية، في نظر إعجاز أحمد، بفضل تصادف صعودها المضلل إلى مركز الصدارة، مع صعود حكومات اليمين، والحركات اليمينية في العالم الأنغلو - أميركي. بهذا المعنى، يمثل صعود الريغانية، وشرية، وهزيمة الاشتراكية الديمقراطية في ألمانيا والبلدان الاسكندنافية، والاحتكاك الرجعي في فرنسا، خلفية للانحراف النظري للأوساط الأكاديمية الأنغلو - أميركية في أواخر السبعينات. ويجادل إعجاز أحمد بالقول: إن معظم المثقفين قد اتجهوا - في ظل غياب أدنى شكل جدي للفكر «اليساري» الشرعي في تلك الفترة الرجعية - إلى أشكال رمزية ورخوة، تعبر عن الإحساس بالذنب، مثل الاهتمام بالبيئة، وبالعالم الثالث، على حد

تعبيره.

وقد اتسم موقف هذا المثقف الجديد بالحصول على الشرعية من جهة اليسار، عن طريق الإشارة بحماسة بالغة إلى العالم الثالث، وكوبا، وحركة التحرر القومي. ومع ذلك، كان معاديا صريحا للشيوعية، ورافضا للاقتراب من كل حركة تنحدر من الماركسية التقليدية، مثل الاشتراكية الديمقراطية، وبالقدر نفسه كان ضد الانتساب، مهما كانت درجته، إلى أي حركة عمالية، مهما كان نوعها، وإن كان كثيرا ما يعبر عن مواقف معادية للبرجوازية، باسم موقف رجعي صريح في عدائه للنزعة الإنسانية، تبلور في كتابات نيتشه، وتكاثر تحت راية العداء للنزعة التجريبية، والتاريخانية، والبنوية، وما بعد البنوية (أحمد ١٩٩٢، ص ١٩٢).

يستهدف أحمد من وراء هذا الجدال عرض السياق، الذي ظهر الاستشراق من خلاله. ويقدر ما يعتقد أن فترة أواخر السبعينات كانت معادية للماركسية، وما بعد بنوية صاخبة، وعالمثالية بالمعنى العاطفي، فإنه يعتقد، أيضا، أن كتاب سعيد برمته - وبكلمات ريموند وليامز - علامة على أخلاقيات السبعينات.

ورغم أن في اعتراضات أحمد المحددة على الاستشراق الكثير من المصادقية، إلا أن ثمة ما يدعو للاعتقاد أن تشخيصه للظروف المصاحبة لظهور الكتاب ينطوي على كثير من المبالغة. ومع أن كتاب سعيد ينم عن حدود وكوايح علاقته المحددة تاريخيا بالماركسية، وما بعد البنوية، والعالم الثالث، إلا أن الكتاب يوسع تلك الحدود البنوية والشكلانية بطرق «شرطية» مثيرة للاهتمام.

فلنبدا بمعالجة موضوع الماركسية. عبّر سعيد منذ ظهور الاستشراق عن انتقادات مستمرة للنظرية الماركسية لما تعانیه من نواقص إبستمولوجية وأنطولوجية. وقد صدرت اعتراضاته في هذا الشأن عن رفض لوضع أعمال محددة من النقد، أو السياسة، مسبقا في خانة أشياء من نوع «الماركسية»، أو «الليبرالية».

النقد، كما يقول، يشبه نفسه:

«من حيث ارتيابه في القوالب الفكرية ذات النزعة الشمولية، وعدم ارتيابه لتجسيد الأفكار المجردة، ونفاذ صبره تجاه النقابات، والمصالح الخاصة، والإقطاعات الفكرية، والعادات العقلية الجامدة».

يدعو سعيد، حسب فهمه للنشاط السياسي/النقدي، إلى الابتعاد عن أنظمة المعرفة الجاهزة والاتجاه نحو «أحداث»، أو أعمال معرفة مغايرة. وهذا شبيهه، طبعا، بموقف ليوتار - وإلى حد ما فوكو - الذي ينكر أي قبول فكري أو أخلاقي بالشمولية.

وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن اعتراضات سعيد على الأرتذوكسية الماركسية تبلورت تاريخيا بفضل ارتياب منظري ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، في كل محاولة لخلق وتعميم «رواية كبرى». وفي الوقت نفسه - خلافا لفوكو وليوتار - فإن خيبة أمله في الماركسية لا ترتبط بتجارب ١٩٦٨ التي أنتجت، كما يقول تيري إيغلتنون:

ردة فعل عنيفة ضد «كافة أشكال النظريات السياسية، والتنظيمية، الساعية إلى تحليل بنى المجتمع ككل، والعمل على هذا الأساس، حيث بدا أن تلك السياسات مسؤولة عن الفشل» (إيغلتنون ١٩٨٣، ص ١٤٢).

تختلف المسألة نوعا ما لدى إدوارد سعيد، إذ يرى أن فشل المقولات الماركسية الراديكالية، ناجم عن عجزها عن التكيف مع الحاجات والتجارب السياسية الخاصة لشعوب المستعمرات. وفي هذا الصدد، يقول بالإشارة إلى التجربة الفلسطينية:

«لم يظهر أن تطور ماركسية نظرية في العالم العربي كان استجابة ناجحة لتحديات الإمبريالية، و [عملية] تكوين نخبة قومية، وفشل الثورة القومية».

لذلك، يجسد سعيد في الاستشراق النقص الثقافي للنظرية الماركسية، إذ يلفت الأنظار إلى عجز ماركس نفسه عن رؤية العالم خارج أوروبا.

يدافع ماركس، كما نعلم، عن ظهور وانتشار المجتمع الأوروبي الرأسمالي، أو البرجوازي، كشرط مسبق للثورة الاجتماعية. وفي هذا السياق، يتماهى مع الكولونيالية الأوروبية باعتبارها المشروع التاريخي، الذي يسهل عولمة نمط الإنتاج الرأسمالي، ويعمل بالتالي على تدمير أشكال التنظيم الاجتماعي «المتخلفة»، أو ما قبل الرأسمالية.

وفي الكثير من كتابات ماركس، خاصة تحليلاته الصحافية في العام ١٨٥٣ للحكم البريطاني في الهند، يمكن العثور على صلة ضمنية بين الدور التقدمي لرأس المال، والدور التقدمي للكولونيالية. وفي هذا الصدد يكتب:

«على إنجلترا تحقيق الدور المزدوج في الهند: في جانب منه تدميري، وجانب إحيائي - تدمير

المجتمع الآسيوي، ووضع القواعد المادية للمجتمع الغربي في آسيا». يرد سعيد على هذا التصريح بالقول: إن الفرضية الماركسية حول الثورة الاجتماعية/الاقتصادية خاطئة أخلاقيا، وخاطئة في نتيجتها، من وجهة نظر شعوب المستعمرات. أولا، لأن نظرتها إلى التقدم تعيد التركيز على فرضيات القرن التاسع عشر حول وجود عدم مساواة عميقة بين الشرق والغرب.

وثانيا، لأنها لا ترى في «الشرق» المستعمر سوى صورة مجردة لتوضيح نظرية ما، بدلا من النظر إلى الشرق ككتلة وجودية من بشر يعيشون المعاناة. وأخيرا، الفرضية الماركسية خاطئة، لأن ماركس يسير على خطى المنطق الماكر للكلام عن المهمة التمديدية للكولونيالية. ففي هذا المنطق تُقبل رواية أوروبا الكبرى، الساعية إلى خلاص آسيا الفقيرة، كأمر مفروغ منه.

وبهذا المعنى، كما أشار فانون، تصبح حتى الاشتراكية جزءا من المغامرة العجيبة للروح الأوروبية (فانون ١٩٩٠، ٢٥٣). بكلمات أخرى، تصبح الكولونيالية ضرورة عملية ونظرية لا مفر منها لتحقيق رؤية ماركس التحررية.

يصل نقد سعيد للنظرية الماركسية إلى وجهة ما بعد بنوية عندما يُظهر، مرة أخرى، مدى ما تتسم به العلاقة بين المعرفة الغربية، والمصالح العملية للدول الغربية، من تعقيد. ومع ذلك، فإن المعايير الجغرافية، والثقافية، لتجليات سعيد ما بعد البنوية تختلف جذريا - كما حاولت القول من قبل - عن تلك المستخدمة من جانب فوكو، ودريدا، في نقدهما التنقيحي للاستومولوجيا والهيمنة الثقافية الغربيةتين.

ففي حين يحاول أولئك المشاهير ما بعد البنيويين الطعن في صحة المحددات المفهومية للغرب، من داخل الثقافة الغربية نفسها، إلا أنهم - كما يقول هومي بابا - يمارسون التمرکز العرقي بوعي، وبصورة سافرة، في رفضهم لمذ تلك المحددات إلى «الهامش الكولونيالي، إلى حيث سيضطر الغرب إلى مجابهة صورة مزدوجة، ومهمشة، عن نفسه باعتباره قوة تمديدية، وفي الوقت نفسه قوة إخضاع عنيفة» (بابا ١٩٨٦، ١٤٨).

لذلك، بينما يعرض دريدا بمهارة للنواقص الداخلية، والخianات، وعمليات الحذف في ما يدعوه منظومة «الميتافيزيقا الغربية»، يتجاهل بشكل واضح التنظير للآخرين الحضاريين، أو العوامل

الخارجية، التي جعلت هذه المنظومة «غربية» بصورة لا تقبل التكرار. كما تبقى العناية النقدية التي أولاها فوكو لبنية الخطاب، ونظام الحضارة الغربيين، كليلة النظر من ناحية ثقافية بقدر ما يتعلق الأمر بالعالم غير الأوروبي.

لذا، تجدر قراءة الاستشراق، في هذا السياق، كمحاولة لتوسيع الرقعة التاريخية، والجغرافية لشكوى ما بعد البنيوية من الاستمولوجيا الغربية. فالاستشراق يقول: إذا أردنا فهم ظهور «الغرب» بصورة كاملة، كبنية ونظام، علينا، أيضا، الاعتراف أن «الشرق» المستعمر «ساعد في تحديد [ماهية] أوروبا باعتباره طرف المقارنة، التي تقيس عليها أوروبا صورتها، وأفكارها، وشخصيتها، وتجربتها».

بهذا المعنى، فإن ملاحقة إدوارد سعيد النقدية لماركس من شوارع باريس إلى آسيا، تدل على الطريقة، والكلام لهومي بابا:

التي نقل بها عمله بصورة جذرية مركز النظرية المعاصرة من الضفة اليسارية إلى الضفة الغربية، وما بعدها، من خلال تأمل عميق لأساطير القوة والمعرفة الأوروبيتين، التي تحكم على المستعمرين، والمنهوبين، بنصف حياة من سوء التمثيل والهجرة» (بابا، ص ١٤٩).

في الختام، يمكن أن نزور مشروع سعيد إذا رأينا في نقده للماركسية مجرد التزام أعمى بما بعد البنيوية. فنقده لماركس، كما رأينا، يشبه من حيث الجوهر نقده لما بعد البنيوية. وكلاهما يلفت الانتباه إلى حقيقة أن هاتين النظريتين ليستا على طرفي نقيض، كما يبدو الأمر للوهلة الأولى، بل توحدتهما عاهة التمرکز العرقي حول الذات.

ومع ذلك، علينا الاعتراف أن سعيدا، كما قال ثقاده، يمارس نوعا من الحصانة تجاه انجاز وقيمة النظريات والمعارف التي يختار نقدها، ويميل إلى التقليل مما يدين به من ناحية فكرية لسابقه ما بعد البنيويين، ويتفادى الكلام عن إسهام الماركسية الكبير في «العالم الثالث».

فالماركسية، رغم اعتراضات سعيد، غير متواطئة مع الإمبريالية بقدر ما هي بيان للتواطؤ المؤكد بين الرأسمالية والكولونيالية. وما تطرحه نظريا يتمثل في جملة من الأبواب، التي يمكننا العمل بها، وفهم أنفسنا من خلالها، واندراجنا في تاريخ الرأسمالية/الإمبريالية الغربية بصورة مختلفة (انظر شاكرابرتي ١٩٩٣، ص ٤٢١).

علاوة على ذلك، وكما جادلت غياتري سبيفاك في عديد من المرات، من المفيد إعادة التفكير،

في العلاقة الحالية بين العالمين «الأول» و«الثالث» بواسطة قراءات ماركسية لعولمة رأس المال، والتقسيم الدولي للعمل. فالفكر الماركسي يعتمد، كما تقول:

على إمكانية القول للعامل، إن العامل ينتج رأس المال، ولأن العامل، حاوية قوة العمل، فهو مصدر القيمة. وبالطريقة نفسها يمكن القول لما يسمى بـ«العالم الثالث» إنه ينتج الثروة، وإمكانية التمثيل الذاتي الثقافي في «العالم الأول» (سبيفاك ١٩٩٠، ص ٩٦).

بعبارة أخرى، يمكن التوصل إلى خلاصات سعيد دون تعرية كامل المشروع المعرفي لماركس. وليس من قبيل الإدراك المتأخر، فقط، أن باحثي ما بعد الكولونيالية ومنظريها أصبحوا قادرين، بعد ظهور الاستشراق، على تخيل التواطؤ - الذي يبدو مستحيلا - بين لا يقين ما بعد البنيوية والتاريخانية الماركسية.

إعادة التفكير في الخطاب الكولونيالي

حاولت البرهنة، حتى الآن، على أن الاستشراق، ومسألة فلسطين، وتغطية الإسلام، محاولات لسحب النموذج الفوكوي للتحالف بين السلطة والمعرفة، على الأوضاع الكولونيالية.

يستكشف فوكو، كما لاحظنا، خط التماس بين السلطة والمعرفة لتفسير وسائل المعرفة في تغيير السلطة، وتحويلها من جهاز ضخم تراكم في نطاق الدولة، إلى قوة متشعبة يتم تعزيزها، ونشرها، خلال التبادل اليومي «للخبرة»، أو المعلومات، المحركة للحياة الاجتماعية. وبالتالي، فإن السلطة، كما تكتب سنيا غونيو «تنتج عبر شبكات خطابية في كل لحظة يرشد فيها شخص «يعرف» شخصا لا يعرف» (غونيو ١٩٩٠، ص ٢٢).

وفي حين يستمع سعيد، بعناية، إلى معالجة فوكو المؤثرة للسلطة، يتضح أنه أكثر اهتماما في نهاية المطاف بمسائل المعرفة، أو - بشكل أدق - يهتم باستكشاف، ونقد، ظروف نقل المعرفة، وتشويهها عن طريق عدوى السلطة. ويبدو في هذا السياق أن سعيدا يستحضر القول الفوضوي عن السلطة باعتبارها مفسدة، للقول إن السلطة تفسد بشكل خاص عندما تحتك بالمعرفة. وهذا، كما يقول لنا، هو الدرس الذي ينبغي استخلاصه من الاستشراق.

وإذا كان ثمة من مستقبل لهذا الكتاب.. سيكون اعتباره بمثابة تحذير من أن كافة منظومات الفكر كالاستشراق، وخطابات السلطة، والجماعات الأيديولوجية - أصفاد يبتكرها العقل - تُصنع، وتُطبق، وتُحمى، بقدر كبير من التبسيط.. وإذا كان للمعرفة الاستشراقية من معنى، يتمثل هذا

المعنى في تذكيرنا بالامتحان المغربي للمعرفة، لأي معرفة، في أي مكان، ووقت، وربما في الوقت الحاضر أكثر مما مضى.

يفسر اهتمام سعيد، بالتأثير المؤذي للسلطة على المعرفة، قناعة لديه بكون النشاط الفكري والثقافي يحسن، ويجب أن يحسن العالم الاجتماعي، الذي يُمارس في نطاقه. ولا يمكن العثور على مناسبة يتجنب فيها سعيد «الذنيوية»، أو النسيج السياسي للمعرفة الإنسانية. يحرص في مقدمته للاستشراق على رفض التمييز بين معرفة «صافية»، ومعرفة «سياسية» على أساس أن لا احد يحترم نفسه من الباحثين، أو الكتاب، يستطيع من ناحية أخلاقية زعم عدم الانخراط في الواقع الراهن.

وبالتالي، فإن المعرفة أقرب ما تكون إلى طبيعتها، عندما تقوم بمجابهة، ومعارضة، التوزيع غير العادل للسلطة في «العالم». فهي تنتمي، كما يقول سعيد، «إلى ذلك الفضاء المحتمل داخل المجتمع المدني، وتعمل نيابة عن تلك الأعمال، والنوايا، الاختيارية، التي يتمثل في الدفاع عنها التزام إنساني وفكري عميق». كما أن المعرفة تكون أبعد عن نفسها عندما تتأسس، وتتعاون مع مصالح نخبة مهيمنة، أو حاكمة.

بهذا المعنى، ينظر سعيد إلى الاستشراق كنموذج معياري للمعرفة المأسسة و«المنحطة»، التي يجب مجابتهها بمعرفة نقیضة. وهو يبني تحليله في هذا المجال على ثلاث دلالات مميزة للاستشراق، يطرحها في مقدمة كتابه:

أولاً، يستحضر سعيد في البداية الفهم التقليدي «للاستشراق» ك مجال للتخصص، أو المتابعة الأكاديمية لشؤون الشرق. وعلى نحو أدق، فإن «الاستشراق» يوحى بالروح الريادية للعلماء، والمتحمسين للثقافات الشرقية، في القرن الثامن عشر - مثل وليام جونز، وهنري كولبروك، وتشارلز ويلكنز - الذين أخذوا على عاتقهم الترجمات الأولى لنصوص مثل باغافدا غيتا، شاكونتالا، وأجزاء من أبانيشادس.

سعيد متسامح، نوعاً ما، في قوله إن «الاستشراق» يشمل نشاطات أي أكاديمي غربي محترف - سواء كان مؤرخاً، أو عالم اجتماع، أو أنثروبولوجياً، أو عالم لغة - انخرط في الماضي، أو الحاضر، في دراسات، وأبحاث، أو تعليم «الشرق».

ثانياً، يتخلى عن المحددات النظامية للميراث الاستشراقي، ليقول بنوع من الشمولية، إن

الاستشراق يشير، أيضا، إلى أي وكل مناسبة حاول فيها غربي تخيّل العالم غير الغربي، أو الكتابة عنه. وبالتالي، يصبح الاستشراق طريقة العقل في التخيّل، أو طريقة في التفكير، تغطي حوالي ألفي عام من المعرفة الغربية للشرق. وفي هذا المنطق يُعاد تعميم هوميروس، وايسخيلوس، ودانتي، كمستشرقين.

ثالثا، يطرح سعيد في نهاية الأمر فهمه الرئيس «للاستشراق» كنظام هائل، أو شبكة من النصوص المتضامنة حول القواعد، والإجراءات، المنظمة لكل ما يمكن تخيله، أو كتابته، أو التفكير فيه، عن الشرق. ومن الواضح أن التعريف الثالث يشمل المعنيين الأول، والثاني «للاستشراق».

كما يشير، أيضا، إلى المرحلة التاريخية، التي جرت فيها كل محاولة غربية «لمعرفة»، أو الاحتكاك مباشرة مع العالم غير الغربي، عبر ما يدعوه جيمس كليفورد، بالميل إلى تقسيم العلاقة بين الشرق والغرب، كعلاقة بينهم وبيننا، ومن ثم إضفاء صفات حصرية على الآخر الناجم عن هذا التقسيم، من خلال عموميات حول «الشخصية» الشرقية، و«العقل» الشرقي، وهكذا دواليك (كليفورد ١٩٨٨، ص ٢٥٨).

بالنتيجة، يقدّم سعيد في وصفه الأخير فهما للاستشراق كخطاب - بالمعنى المستخدم للخطاب لدى فوكو.

تفيدنا النظرية اللغوية/الاجتماعية أن التشكيلات الخطابية ترتبط، دائما، بممارسة السلطة. فهي أنماط من التعبير، أو منظومات من المعاني، تتشكل في سياق إدامة الأنظمة الاجتماعية السائدة، وتلتزم بها.

ففي كل مجتمع من المجتمعات، كما يكتب فوكو:

«يخضع إنتاج الخطاب، وكيفية اختياره، وتنظيمه، وإعادة توزيعه، لإجراءات معيّنة، تتمثل وظيفتها في تجنب ما ينطوي عليه من مخاطر، وفي السيطرة على الأحداث العابرة، وتفادي ما يمتاز به الخطاب من مادية باهظة».

الخطابات، في واقع الأمر، أنظمة معرفية محروسة جيدا، وهي تحدد، وتسيطر، على أنماط ووسائل التمثيل في مجتمع بعينه. وبالتالي، فإن الخطابات الاستشراقية/الكولونيالية أمثلة نموذجية للنشاط الخطابية، كلما زعمت الكلام باسم الشرق الصامت، وغير المفهوم، فهي في هذا

الزعم تمثل الشرق، باستمرار، باعتباره صورة باطنية، سلبية، أو «الآخر» المحروم من العقلانية الغربية.

بعبارة أخرى، يصبح الاستشراق خطابا في اللحظة التي يبدأ فيها، بصورة منهجية، بإنتاج صور نمطية عن الشرقيين، والشرق، من نوع الحرارة، والغبار، السوق المكتظة بالحركة، الإرهابي، المحظية، الطاغية الآسيوي، المواطن الأصلي الذي يتصرف كالأطفال، والشرق الغامض. يخبرنا سعيد أن هذه الصور النمطية تعزز ضرورة، وجدوى، الحكم الكولونيالي، لأنها تؤكد، بعدد يصعب حصره من الأمثلة، تفوق الغرب على دونية الشرق. وما تعرضه [الصور النمطية] يتمثل في الصورة الثابتة «لعرق محكوم، يهيمن عليه عرق يعرف ما ينفع العرق المحكوم، أكثر مما يعرف ذلك العرق نفسه».

لقد كان عمل سعيد نموذجيا في احتجاجه على عنف التمثيل في الخطاب الكولونيالي، وفي التزامه الكبير برفع درجة الوعي في الأوساط الأكاديمية الغربية. وفي الوقت نفسه، يمثل الاستشراق نوعا من التبسيط في إصراره على أن الصور النمطية تفترض، دائما، وتؤكد، وجود خطاب إمبريالي موحد.

لذلك، أعاد عدد من النقاد، من اتجاهات مختلفة، النظر في الاستشراق في الآونة الأخيرة، للتدليل على أن الصور النمطية الثقافية أكثر تناقضا، ودينامية، بصورة ملموسة مما يفترض سعيد.

هومى بابا، بصفة خاصة، يقول: إن الصورة النمطية الاستشراقية مرتبة غير مستقرة للهوية والوجود الكولونيين. فهي ذات طبيعة مهددة إلى حد كبير، لأنها تمثل «آخر» الذات الأوروبية الباطني، والمطرود. وهي، أيضا، تجسيد لعمليات الإقصاء المتناقضة، التي تمارسها فنتازيا، وكراهية الغرب الكولونيالية، إذ تحول إلى واقع حيزا محتملا يعرقل لذة الغرب، ويسبب قلقه. وفي هذا الصدد يكتب هومى بابا:

التميط لا يعني، فقط، تكوين صورة زائفة لتصبح كبش فداء لممارسات تمييزية، بل هو أكثر من ذلك عبارة عن نص متناقض تعتمل فيه استراتيجيات مجازية، وكنائية، واسقاطية، وكذلك انزياحات، وإحساس بالذنب، والعدوانية، وتقسيم للمعرفة ما بين «رسمية» ومتوهمة. تُستكمل أفكار هومى بابا المعتمدة على التحليل النفسي - حول البنية غير المحددة، والمشظية

للصورة النمطية الكولونيالية - بوعي نقدي متزايد حول الاستخدامات الراديكالية بالمعنى التاريخي للاستشراق، في الغرب، والعالم المستعمر غير الغربي، على حد سواء.

وفي هذا الصدد، يجادل باحثون مثل رتشارد فوكس، وبارثا خاترجي بأن الحركات القومية المعادية للكولونيالية، غالبا ما اعتمدت على صور نمطية كولونيالية إيجابية، في سعيها لتعريف الهوية الثقافية الأصيلة، في مواجهة الحضارة الغربية.

مقاومة غاندي الثقافية، يقول فوكس، اعتمدت، بصفة عامة، على صورة نمطية إيجابية للهند باعتبارها من حيث الجوهر: «روحانية، تقوم على التواضع، ومتضامنة» (فوكس ١٩٩٢، ص ١٥١). لذلك، رد القوميون الهنود المتحمسون على الصور النمطية السلبية عن الهند - كمجتمع تسوده الطائفية، يعنى بالعالم الآخر، ويمتاز ببنية اجتماعية أبوية، واستبدادية - بحماسة، وبرامج إصلاحية.

بهذه الطريقة، لم يكن الخطاب الاستشراقي، من ناحية إستراتيجية، في متناول الإمبراطورية وحسب، بل كان في متناول خصومها، أيضا. علاوة على ذلك، لعبت الصور النمطية الايجابية، الملحقة بهذا الخطاب، دورا حاسما في تشكيل «الشرق» كيوتوبيا بديلة لأوروبا. وكثيرا ما استخدم باحثون، ورحالة، وكتاب، ومجادلون، وروحانيون، وجوالون، يصعب حصرهم، صورة الهند المؤتملة في الخطاب الاستشراقي، لنقد الرأسمالية العدوانية، والنظام الاجتماعي في الغرب الحديث.

كذلك - كما يكتب نقاد مثل دينيس بورتر، وكاور باكشي - يستمد أدب الجنسية المثلية الراديكالي، والمنشق، في القرن التاسع عشر، الكثير من أسباب معيشتته، من المواقف المتحررة للشرق (انظر بورتر ١٩٨٣ وباكشي ١٩٩٠). وقد قام كتّاب من أمثال فورستر، وإدوارد كارينتر، بين آخرين، بتخيّل الشرق، والكتابة عنه، والتفكير فيه، واكتشافه بطريقة نمطية، باعتباره عامل وقاية ضد مختلف أشكال القمع السياسية والشخصية في الغرب الإمبريالي.

وإذا كان الاستشراق نصا محدودا، فذلك ناجم في المقام الأول عن عدم قبوله لإمكانية الاختلاف داخل النص الاستشراقي نفسه. والمفارقة أن سعيدا في إصراره العنيد، أحيانا، على أن النص الاستشراقي أسكت المعارضة، يسكت المعارضة، أيضا، وينتج خلافا لمنطقه الخاص صورة نمطية مقلوبة للغربي العنصري.

إن مهمتنا بعد الاستشراق لا تنحصر في إظهار تناقضات الصورة النمطية الشرقية وحسب، بل

أيضا، وهذه مسألة حاسمة، في رفض مباحج الركون إلى صورة نمطية للغربي. ربما نرى شكل، واحتمال هذا الرفض من خلال العودة إلى الأرشيف الاستشراقي نفسه، للإصغاء بعناية أكبر إلى المستشرقين أنفسهم. كيف نستطيع الرد، مثلا، على وليام جونز، وهو مستشرق بامتياز، عندما يتكلم بمرارة عن ضيق الأفق الثقافي لأوروبا؟

لم يسمع البعض، أبدا، بالنصوص الآسيوية، ولن يقتنع آخرون بالعشور على شيء يعتد به في تلك النصوص، البعض يتظاهر بكثرة المشاغل، وآخرون يعانون من بطالة حقيقية. البعض يكره الفرس لأنهم يدينون بالإسلام، وآخرون يمتنون لغتهم، لأنهم لا يفهمونها. نحن نحب الأعداء، أو تمويه الجهل، ونادرا ما نقبل بتفوق أحد علينا، تماما على غرار البدائيين الذين يعتقدون أن الشمس تشرق وتغرب من أجلهم، فقط، وليس في مقدورهم تصوّر أن الأمواج التي تحيط بجزييرتهم، قد تترك اللؤلؤ والمرجان على أي شاطئ آخر (جونز ١٩٩١، ص ١٥٨).

لدينا، بهذا المعنى، نقد يمارسه مستشرق لعمليات الإقصاء السارية في المعارف الغربية، وهذا النقد يمثل قلبا للطرفين النقيضين في المعادلة الكولونيالية، حيث تصبح الرعونة المعرفية الأوروبية مصدرا لصفة البدائية التي تستحقها أوروبا. لا شك في أن مرافعة جونز نيابة عن معارف غير الأوروبيين، تتجاوز نطاق كتاب سعيد، وتستحق الاستيعاب في قراءة جديدة أقل شكلائية للاستشراق.

ترجمة: ح. خضر

هوامش:

- 1 Spivak G, Outside in the Teaching Machine, Routledge, New York 1993
- 2- Barker E, Hulme P. & Iversen M. (eds) 1994, Colonial Discourse/Postcolonial Theory, Manchester University Press, Manchester
- 3- Pathak Z., Sengupta S., Purkayastha S. 1991, "The prison house of Orientalism", Textual Practice, vol. 5, no. 2, pp. 195-218
- 4- Chatterjee P. 1992, "Their own words? An essay for Edward Said", in Edward Said: A Critical Reader, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 194-220
- 5- Brennan T. 1992, "Places of mind, occupied lands: Edward Said and philology", in Edward Said: A Critical Reader, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 74-95

- 6- Ahmad A. 1992, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press, Oxford
- 7S. Edward-1993, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London
- 8-1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- 9- Williams 1986, "Forms of fiction in 1848" in *Literature, Politics and Theory*, eds Francis Barker et al., Methuen, London, pp. 1-16
- 10- Eagleton T. 1983, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford
- 11-F.Fanon 1990, *The Wretched of the Earth*, 3rd edn, trans. Constance Farrington , Penguin, Harmondsworth
- 12- Bhabha H. 1986, "The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism", in *Literature, Politics & Theory*, eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Methuen, London, pp. 148-73
- 13 - Chakrabarty D 1993, "Marx after Marxism: history, subalterneity and difference", *Meanjin*, vol. 52, no. 3, pp. 421-34
- 14-1990, *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Harasym Routledge, New York
- 15- Gunew S. 1990, *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, Routledge, London
- 16- Clifford J. 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- 17- Fox R. "East of Said", in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker , Blackwell, Oxford, pp. 144-56
- 18- Porter D. 1983, "Orientalism and its problems", in *The Politics of Theory*, eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, University of Essex, Colchester, pp. 179-93
- 19- Bakshi P. K. 1990, "Homosexuality and Orientalism: Edward Carpenter's journey to the East", in *Edward Carpenter and LateVictorian Radicalism*
- 29-
- Jones W. 1991, "A grammar of the Persian language", in *Sir William Jones: A Reader*, ed. Satya S. Pachori, Oxford University Press, Delhi