

سبينوزا ومشكلة التعبير، تأليف: جيل دولوز، ترجمة: أنطون حمصي
دار أطلس، دمشق، 2004.

تقاس عظمة وقوة فلسفة ما بالتصورات والمفاهيم التي تخلقها، أو تجدد معناها، والتي تفترض تقطيعاً جديداً للأشياء، والأفعال، ومختلف قضايا الكون. وقد يستدعي الزمن تلك التصورات والمفاهيم، لتغدو مشحونة بمعنى جماعي يتوافق ومقتضيات العصر المعيش، يكتشفها أو يخلقها أو يعيد خلقها أو أقلمتها ثلة من الفلاسفة أو المفكرين. وهو أمر يتطابق مع ما سعى إليه فلاسفة كثيرون، من أمثال أرسطو، وابن سينا، وابن خلدون، وديكارت، وسبينوزا، وكانط، ونيتشة، وميشال فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا وسواهم كثيرون.

ومن خلال قراءته لأعمال باروخ سبينوزا (1632 - 1677)، يحاول جيل دولوز، في كتابه «سبينوزا ومشكلة التعبير»، العثور على تصور سبينوزا لمشكلة التعبير، وتبيان علاقة هذا التصور مع تصورات كل من ديكارت وليبننتز.

تصور ليبنتر، إعادة اكتشاف الطبيعة وقوتها، وإعادة خلق للمنطق والأنطولوجيا، وفق «مادية» جديدة، و«شكلائية» جديدة.

وينطبق مفهوم التعبير عند سبينوزا على الكينونة المتعينة، بوصفها الله، بقدر ما يعبر الله عن نفسه في العالم، كما ينطبق على الأفكار المتعينة، بوصفها حقيقية، بقدر ما تعبر الأفكار الحقيقية عن الله والعالم، وينطبق كذلك على الأفراد المتعنين كذوات متفرّدة بقدر ما تعبر هذه الذوات المتفرّدة عن نفسها في الأفكار. ويتم ذلك كله بحيث أن التعينات الثلاثة: الوجود، المعرفة، الفعل، تقاس وتنسق ضمن هذا التصور. وتتجلى أنواع التعبير السبينوزي في الوجود والمعرفة والفعل، مجسدة حسب جيل دولوز عصر «السبب الكافي»، حيث تجرد فروع السبب الكافي في التعبير جذرها المشترك، والتي تتجسد في: العقل الموجود، والعقل العارف، والعقل الفاعل.

غير أن تصور التعبير، كما أعاد اكتشافه سبينوزا، ليس جديداً، فهو يمتلك، من قبل، تاريخاً فلسفياً طويلاً، ولكنه كما يقول دولوز: «تاريخ مخبوء قليلاً، ملعون قليلاً»، استوجب منه أن يبين بالفعل كيف كانت مسألة التعبير تتأرجح ما بين تجاذبات الفيض والخلق اللاهوتيين، مع أن تصور سبينوزا للتعبير ليس تصوراً ثالثاً ينافس تصوري الفيض والخلق من الخارج، بل يتدخل معهما، ويهدد بتحويلهما لصالحه. إنه مفهوم فلسفي، له مضمون كامن يتدخل في التصورات المتعالية للاهوت فيضي أو خلقي. ويحمل معه الخطر الفلسفي الحقيقي: وحدة الوجود أو الكمون، كمون التعبير، في الذي يُعبر، وكمون المعبر عنه في التعبير. وإن كان كل تصور يمتلك في ذاته -إمكانياً- جهاز مجازات، فإن التعبير المجازي يجد تحققه في المرأة والبذرة، حيث ينعكس التعبير، كعقل موجود، في المرأة

كعقل عارف، ويعاد إنتاجه في البذرة كعقل فاعل، لكن المرأة تبدو وكأنها تمتص الكائن الذي ينعكس عليها والكائن الذي ينظر إلى الصورة. كما تبدو البذرة، أو الغصن، وكأنها تمتص الشجرة التي تأتي منها، والشجرة التي تنجم عنها هذه البذرة.

ويتبدى التعبير لدى سبينوزا في ثلاثية، من خلال التمييز ما بين الجوهر والصفات والذات، فالجوهر يعبر عن نفسه في الصفات التي تعبر عن نفسها في الأنماط، والأفكار التعبيرية، أي أن الصفات تعابير، والذات معبر عنها. ويتفق التعبير مع الجوهر من حيث أن الأخير لامتناه بشكل مطلق، وهو يتفق أيضاً مع الصفات من حيث أنها لا متناهية، كما ويتفق مع الذات من حيث أن كل ذات لامتناهية في صفة، وبالتالي هناك طبيعة اللامتناهي. وقد لزم سبينوزا موارد عنصر تصوري ليعرض قوة اللامتناهي الإيجابي وحاليته.

وإذا كانت فكرة التعبير تقوم بهذا الدور، فذلك بقدر ما تحمل في اللامتناهي بعض التمايزات التي تناسب حدود ثلاثية الجوهر والصفات والذات، وهنا يتساءل دولوز عن ماهية نموذج التمييز في اللامتناهي، وما هو نموذج التمييز الذي يمكن حمله في المطلق، في طبيعة الله؟ وهي مسألة تشكل متن الكتاب الأول من مؤلف سبينوزا الضخم: «الأخلاق». لكن دولوز يؤكد أن المعبر عنه لا يمكن أن ينوجد خارج تعبيره، من جهة كونه معبراً عنه بوصفه ذات ما يعبر عن نفسه، الأمر الذي يقتضي ضرورة التمييز بين الجوهر الذي يعبر عن نفسه، والصفات التي هي تعبيرات، والذات المعبر عنها. وإذا صح أن الصفات تعبر عن ذات الجوهر، فكيف لا تعبر عن الوجود الذي ينجم عنها بالضرورة؟

لقد استعاد سبينوزا، في القرن التاسع عشر، تصور التعبير، واعطاه ضوءاً جديداً، ضمن سياق زمنه، وبموجب مشكلات منظومته، معيداً إنتاج تصوره

للتعبير. وأخذ على ديكرت صناعة فلسفة «أسرع» مما ينبغي، و«أسهل» مما ينبغي، ذلك أن ديكرت يمضي في كل المجالات، بدرجة من السرعة، يدع معها السبب الكافي يفلت منه، ليبقى عند النسبي. وتستند أدلة ديكرت البعدية إلى تأمل كميات واقع معطاة، ولا ترتفع إلى مبدأ ديناميكي تتوقف عليه هذه الأدلة، ثم إن ديكرت يكتشف معياري الواضح والمتميز، ولكن الواضح والمتميز، هو أيضاً، تعين خارجي المنشأ للفكرة، ولا يعطينا معلومات عن طبيعة الفكرة وإمكانية الشيء كفكرة، ولا عن الفكر بوصفه كذلك.

ويمتلك مفهوم التعبير السبينوزي أهمية مثلثة، من جهة نظر الكائن الكلي، والمعرفة النوعية، والفعل الفردي، حيث يقع التعبير في قلب الفرد، في جسده وروحه، في انفعالاته وأفعاله، في علله ومعلولاته، ولا يعني سبينوزا بـ«النمط» شيئاً آخر خلاف الفرد كمرکز تعبيري، وكذلك يعني ليبنتز في «الموناد». ويشكل ذلك كله فلسفة «رمزية» للتعبير لا يكون فيها التعبير مفصلاً عن علامات تنوعاته أكثر مما يكون مفصلاً عن المناطق المظلمة التي يغوص فيها. ومثل هذه الفلسفة الرمزية هي بالضرورة فلسفة تعبيرات ملتبسة، يعطي سبينوزا التعبير فيها تفسيراً حياً مختلفاً كل الاختلاف، لأن الأساسي بالنسبة إليه هو المعنى. وتتجسد علاقة التعبير بصورة أساسية بالواحد والمتكثّر، حيث أن كثرة الصفات مساوية، بشكل صارم، لواحد الجوهر، على أن نفهم من هذه المساواة الصارمة أن الصفات، هي صورياً، ما هو عليه الجوهر. وإذا تأملنا تعدد الأنماط في كل صفة، فإن هذه الأنماط تغلف الصفة، من غير أن يعني هذا التغليف أن الصفة تتخذ شكلاً آخر خلاف الشكل الذي تكوّن به ذات الجوهر. فالأنماط تغلف الصفة وتعبّر عنها ضمن هذا الشكل نفسه الذي يغلف ضمنه الذات الإلهية ويعبر عنها.

ما يمكن تسجيله هو أن دولوز يغوص في عالم سبينوزا ليصوغ التعبيرية في الفلسفة، وذلك ضمن اشتغاله الفلسفي الذي تطلب منه إعادة قراءة شاملة للفلسفة، استهدف منها تحويل المفاهيم الأساسية إلى أفاهيم، من جهة تبيان نسبيتها. وما اشتغاله على سبينوزا سوى كشف لهذا المفكر المتوحد، الانعزالي، المكروه، الذي تصور الفلسفة عملاً تحريراً، وكشفاً جذرياً، لذلك يصعب القول إن الهدف من اشتغاله الفلسفي كان تقويم التعبير، أم أنه لجأ إلى هذا التصور لتأسيس فلسفة ما بعد ديكرتية.

وينتمي جيل دولوز إلى مجموعة الفلاسفة الذين عرفوا باسم فلاسفة الاختلاف، الذين وجهوا نقدهم إلى منطقتي التمركز والهوية والجدل والمطابقة، وطرحوا المختلف ساحة ومنطقاً جديداً، فلم تعد الفلسفة تجد متحققها في الذات أو في منطقتها الميتافيزيقي، ولا في تمركزاتها أو في خطابها المتعالي، إنما في عالم المختلف: ساحة الآخر، المهتمّش والمغني، أو المنسي والمقصي في أحسن الأحوال. في الخارج ولحظة تمفصله مع الداخل على عالم المقامات والتشبيد أو المواجهة، في الاختطاط الواقعي، أو في الأثر الذي يحيل إلى عالم المتغيرات والفوارق والتباين.

وطرح دولوز المختلف بدلاً من الواحد المنوجد في عالم الإحالات والفصل الميتافيزيقي، باعتبار المختلف هو المتغير، أو الصيرورة، حتى أن قانون الوجود صار تكرار المختلف، وبالتالي فإن التكرار ليس في تشابه الواحد، أو في تشابه الكل.

كما وجّه دولوز نقده إلى كلياتية الأنظمة والخطابات، وإلى شمولية الميتافيزيكا التي تزيّف قوى الحياة وتعزل عالم الأشياء. وراح يبحث عن عالم آخر لا يتعامل مع القيم التي تمخضت عن كل المعياريات السابقة واللاحقة، وعن معيارية مختلفة تكشف عن كل ما يمت

المنسية أو الملعومة، وخلخلة الخطابات، بغية تغيير وعي الفرد الإنساني، وتخليصه من وحدة الشمولية وكليانية الأنظمة.

كان على «جيل دولوز» البحث عن متحقق الفلسفة خارج الفلسفة التقليدية، بحثاً عن فضاءات منسية، ومساحات لم تصلها الفلسفة بعد، واقتضى ذلك القيام بمراجعة فلسفية لمسار الفكر الفلسفي وأطروحاته، خلال مجمل تاريخه، بدءاً من «أفلاطون»، مروراً بنيتشه، وسبينوزا، وهيوم، وبرغسون.. وصولاً إلى كانط، وهيغل. كما اقتضى تفتيت فلسفة الذات الغربية، وتفكيكها إلى عناصرها الأبسط، بغية إيجاد إمكانات الخروج منها، بعد أن وصلت هذه الفلسفة إلى طريق مسدود.

مسعى دولوز هذا التقى مع تفكيكية دريدا، وحفريات فوكو، في الخروج عن فكر المطابقة الذي أنتج سلاسل ميتافيزيقية، عملت خلال تاريخ الفلسفة على حجب التناقض، كي تظهر الوحدة، وسعت إلى تبرير ما هو قائم من أوضاع على الصعيد السياسي، لدرجة أن الفلسفة غدت عون الأمن الذي تغيبه السلطة، كي يحرس حدود الفلسفة، بل والفكر برمته. لذلك، نهض المشروع الدولوزي على خلخلة أركان الفكرة المعرفية، التي تزعم بأن ثمة تاريخاً وتواتراً زمنياً، إذ ليس ثمة اتصال أو استمرار بين الأنساق المعرفية، كما يحصل في المتون الفلسفية، بل هناك نسق متعدد، دائم التبعرثر، يصطدم على الدوام بالموانع والقيود التي تحول دون انبساطه وامتداده.

بصلة إلى عالم إرادة القوة والقيمة في الفكر والعمل، وإلى الاحتكام إلى واقع الأشياء وطبيعتها، إلى الحياة، سلوكاً وممارسة. وهو بهذا تصدى للفكر الميتافيزيقي الذي ولّد التحديد الميتافيزيقي للغة بالعقل، وتحديد الدلالة بالمعرفة.

وكان مسعى الفلسفة يتجسد دوماً في مبدأ التماثل، وهو مبدأ قارّ، يقتضي الإحالة والفصل والإرجاع، من خلال مفاهيم «الكينونة»، و«المعنى»، و«الوحدة»، التي تمتلك مركبات وحمولات متقاربة التماثل، فهي حين تتأمل شيئاً حسياً، تقرّ بتعدد، أو تشتت، أو تناثر، لكنها حين تعالجه نظرياً، فإنها ترده إلى وحدة «المقصد» أو «المعنى»، بما هو ثابت التصور. من هنا تختزل الفلسفة التعدد الاجتماعي في إطار شمولي، وهو وحدة الدولة أو الأمة. وفي كل الأحوال تبقى على المماثل، وعلى الشمولي، وبالتالي لا تفكر في المختلف أو المغاير إلا بما يسمح برده إلى المماثل، من خلال مفاهيم: الوعي، والذات، والكوجيتو، والدولة، وغيرها.

لكن المختلف ينفذ إلى المساحات الفارغة رغم الموانع المحكمة، ورغم الأسبيجة التي تحاول الإبقاء عليه في المساحة المعرفية التي تفرضها سلطة معرفية أو اجتماعية، وهو يظهر في الكتابة، حيث تناوله «دريدا»، وفي التيه أو الرغبة، وتمحورت أعمال «دولوز» حوله، وفي الجنون الذي كرس له «فوكو» حفريات المعرفية. وفي كل الأحوال يقيم المختلف عند تخوم الهوية وأطرافها، مهدداً بنية النظام القائم ووحدته، وتفرد فلاسفة الاختلاف، من خلال التفكيك والتهيه والحفر، في الكشف عن قيمة الاختلاف في اليومي المعيش، وفي الجزئي والمحلي، حيث الواحد لا يقابله المماثل، بل الآخر. بما يعني تفحص مختلف أشكال الهوية، وصيغ الوحدة، وإبراز المستبعد، والوقوف بجانب الأصوات

سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني
في الشرق الأوسط المعاصر

المؤلف : خليل أحمد خليل

الناشر : المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، 2005 .

ثقافة الخوف من السلطان في مختلف أوساط المجتمع،
وخصوصاً في الأوساط الشعبية والفقيرة .

ويوصف السياسي بأنه الرجل العام، أو رجل الدولة
الموسوم - نظرياً - بسمة المدبر المسؤول عما يفعل أمام
سائليه، أي مواطنيه، لكن في ظل اختلال العلاقة بين
الحاكم والمحكوم في بلداننا العربية لصالح الحاكم، فإن
المسؤول لا يحاسب على أفعاله، حيث يمنع السائل من حق
السؤال والمساءلة، بل ومن أبسط حقوق المواطنة وحقوق
الإنسان كما أقرتها الأعراف الدولية . أما رجل الدين،
فهو صاحب امتياز خاص، يتجسد في خبرته في الدين
أو بوصفه عالماً بالمعنى الديني، وتنهض وظيفته على ربط
الديني بالأخروي، أي ربط المدنس بالمقدس . وبالتالي،
فهو يقدس وظيفياً . وفي مقابل هذين الرجلين ينهض العالم
الحديث كاستثناء، من جهة ممارسته للعلم بعلم، مفترقاً
به عن إدعاءات رجال السياسة والدين وإيديولوجياتهم
وشعائرهم . وهنا اختلف مع هذا الطرح، حيث الأجدى
وضع المثقف الحديث، مكان العالم الحديث، وخاصة
المثقف النقدي، أي حين يفترق المثقف الحديث عن
السلطة وأزلامها .

في المقابل، فقد توجه المثقفون الحديثون في بلداننا
العربية - خصوصاً بعد ستينيات القرن العشرين المنصرم -
يساراً في تناول مشكلات بلادهم، مع أنهم ينتمون إلى
حقل اجتماعي واسع المناحي، يتوزعون فيه بشكل متميز،

يبحث خليل أحمد خليل، في هذا الكتاب،
في سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في بلدان
الشرق الأوسط المعاصر، ويأمل في كشف واقع الجمهور
المستلب والمستبعد عن مجال إنتاج سلطته، وبيان
الأسباب الاجتماعية والسياسية التي تعطل دور الجمهور
في الحدائث والديموقراطية والحرية والسيادة . وعليه يجري
تحليلاً لأدوار رجال العلم وأهل الفكر والرأي، بوصفهم قوة
معرفية يمكنها أن تقدم للجمهور أفقاً حضارياً، مختلفاً
عما يفرض عليه من أطروحات إيديولوجية وشعارات
سياسية - دينية .

ووفق مقارنة إشكالية يتقدم رجل السياسة، بوصفه
مقدساً بالمعنى السياسي، بينما يتقدم رجل الدين، بوصفه
مقدساً بالمعنى الديني، وبناء على نمطية هاتين الصورتين
لمقدسين مفترضين، يتصرف الجمهور حيال السياسي
والديني، وكان كل واحد فيه من عامة الناس «العاديين»
يواجه شيئاً استثنائياً، فينتابه الخوف والرهبة منهما .
لكن واقع الأمر يكشف أن عمليات استلاب وتخدير
وغسل دماغ تجري للجمهور في بلداننا العربية، تصبّ
في مصبّ الخوف من السياسي والديني، فيفقد إمكانية
التعرف عليهما في واقعهما الاجتماعي، أي في سياقيهما
التاريخي والسياسي، وذلك قصد جعله آلة تدار من طرف
أعوان الحاكم ورجل الدين . يضاف إلى ذلك أنه في ظل
هيمنة السلطة الشمولية بواسطة القبضة الأمنية تنتشر

المناضلة والباسلة، فحضر السياسي بمفهومه الحزبي الضيق، الموالي للحزب، سواء أكان الحزب في السلطة أم في الأحزاب الأخرى. وغاب المواطن بمفهومه التعاقدى الحر والواسع، وغدت مقولة «الجماهير الأبية» مفتاح الخطاب السلطوي الحزبي و«شخصناته» الكارزمية. ولم تقتصر تلك «الشخصنة» على الأحزاب الحاكمة، بل تعدتها إلى الأحزاب المتحالفة معها والأحزاب المعارضة لها كذلك. وأخذ «المناضلون» من كل حذب وصوب يهتفون للزعيم الأوحد، صاحب الخلاص والمناص، بوصفه مخلص الأمة وباني مجدها، ولا مجد سواه! فيما جرى النظر إلى بقية فئات الشعب وخصوصاً المثقفين كفئات مارقة عن «الشرعية» يجب مراقبتها ومضابقتها وتوجيهها حسبما تقتضي ضرورات السلطة، وساهمت في ذلك أغلب الأحزاب السياسية الحاكمة بدرجات متفاوتة. وعليه، توجب كبح طموحات وتطلعات المثقف، بل وحتى ملاحقته أمنياً وسجنه وقتله إذا اقتضت الضرورة. كما توجب على الجمهور تقديم المزيد من الولاء والتضرع إلى صاحب السلطة، مالك كل شيء: البلاد والرقاب. وما زالت مثل هذه الممارسات تجد وقعها في أكثر من بلد عربي، رغم أن واقع الحال يشهد على حالات التردى والانهيال على مختلف الأصعدة: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وسواها.

من جهة أخرى، يكتشف الجمهور، في الحياة اليومية أو في الممارسة العملية، أن رجل الدين ليس خبيراً بالضرورة في أمور الدين إلا في حالات استثناء نادرة. وهو يشكل جزءاً من أجهزة السلطة وتركيباتها التي تقمعه وتقهره، وعلى استلابه وتعصبه للجهل تقييم استبدادها، الأمر الذي يجعله جمهوراً مشتركاً بين طرفي السلطة: السياسي والديني.

ويقترح خليل أحمد خليل تصنيف الجمهور العام إلى عادي وخاص، حيث يندرج تحت مسمى الجمهور

تبعاً لرأسالمهم الثقافي والاقتصادي، ولزمانهم السياسي والتاريخي، وهم كفاعلين اجتماعيين، حسب تعبير «بيير بورديو»، لا يجمعهم هدف واحد، أي ليسوا، ولم يكونوا في يوم من الأيام، جماعة واحدة أو فئة واحدة، إلا في أذهان بعض المفكرين أو على صفحات الورق الذي كتبه. وقد اختلفت أدوار المثقفين باختلاف تمثيلاتهم في الواقع الاجتماعي والسياسي المختلف بدوره والتمايز، وبرز من بينهم المثقف النقدي، الذي انحاز إلى القطيعة مع السلطة السياسية الحاكمة. ومن الطبيعي أنه في ظل غياب حرية النقد والمساءلة وحرية التفكير والرأي، يختفي الصوت الآخر، وتختفي التعددية لصالح واحدة صوت السلطة الحاكمة، ويفقد المثقف النقدي دوره. ولأسباب عديدة طاول القطع علاقته بالجمهور، الذي كان مباحاً ومتاحاً لرجال السياسة ورجال الدين. ثم بعد انقشاع الوهم الإيديولوجي انحاز المثقف النقدي إلى الخيار الديمقراطي، في تحول مهم، جرى في أوساط النخب الثقافية في معظم البلدان العربية، وبالأخص في مصر وسورية ولبنان، حيث يمكن القول إن المثقفين النقديين، اليوم، ينتمون إلى ذلك التيار الواسع، المنادي بالإصلاح والتغيير.

لكن النخب التي حكمت في البلدان العربية، منذ الاستقلال، وإلى يومنا هذا، ترفض التغيير، ولا تقوم بأي إصلاح لا يضمن استمراريتها في القبض على السلطة. وأسباب رفضها تعود إلى نشأتها وتركيباتها، فهي جاءت أصلاً بحركات انقلابية، وأضفت نموذجاً في الشرعية يختلف عن تجليات شرعية الدولة في نموذجها المحقق في البلدان الأخرى، وبرزت من أوساطها زعامات وشخصيات اعتلت قمة الهرم السلطوي، وادعت القيادة التاريخية، وما كان على عامة الشعب إلا الانضواء تحت عباءة كل قائد من هؤلاء. علاوة على ذلك جرت عمليات قتل للسياسة، حيث تراجع السياسي أمام الأمني، كما جرى اختصار الشعب أو الجمهور إلى حفنة من الجماهير

العادي عامة الناس في حراكهم الاجتماعي الخام، كما هو حال جمهور الناخبين المحتملين قبل ممارسة الاقتراع، وكذلك حال جمهور المؤمنين قبل ممارسة التدين، وأيضاً حال جمهور الرياضة قبل الانقسام إلى فريقين أو فرق، الأمر الذي يعني وجود جماعات كامنة، غير متشكلة الوعي والتنظيم .

أما الجمهور الخاص فينحصر في جزئية متفرعة من الجمهور العام العادي، وتتميز بعلاقة اجتماعية في مجال محدد، مثل: علاقة الزبون بالبائع، وعلاقة المريض بالطبيب، وعلاقة المتدين برجل الدين الذي يقلده، علاقة المتعلم بمعلم أو بعالم.. الخ .

وقد تكوّن الجمهور العام، العادي والخاص، في العالم العربي منذ بداية القرن العشرين وصولاً إلى يومنا هذا، وسط ظروف وشروط ذاتية وموضوعية شكلت إطاره الاجتماعي وحددت نسقه المعرفي. لذلك، تستلزم دراسة الجمهور سوسيوولوجياً معرفة مرجعيته الاجتماعية ونظامه المعرفي ونسقه السياسي، لأن المطلوب من الباحث السوسيوولوجي اكتشاف معنى الجمهور وتعيين وظيفته، من خلال فهم آليات حركات الجمهور في العالم العربي عبر البحث في تركيبته الاجتماعية، وتناول ديناميكية أو سكونيته وفق منهجية تربط بين مستويات الظروف والمعطيات المادية، بوصف الجمهور كتلة تاريخية، عضوية فعالة كما رأى غرامشي، وهو ينتج معنى وجوده من خلال معاناته.

وعلى المستويين، السياسي والديني، يقترن واقع الجمهور بخياله، إذ تُنتج له أيديولوجيات أو ثقافات قمعية وأخلاقية، الهدف منها غسل دماغه سياسياً. وهذا يجعل الجمهور ملتبساً، وربما منفصلاً في داخله، حيث تتقاذف أنسجته الاجتماعية البدائية مكونات العنف والخيال، مع استبعاد المعرفة النقدية، وكذلك استبعاد العلم الاختباري وتقنياته، مثلما هو الحال في المجتمعات الحديثة المعاصرة.

وهنا تتحول المشكلات الاجتماعية إلى عيوب، ينبغي التستر عليها في الخيال السياسي -الديني للجمهور .

ما يمكن استخلاصه بخصوص واقع الجمهور في المجتمعات العربية، أنه بحاجة إلى أنظمة دامجة، تدمج الفرد في فئته أو بنيتها الجماعية، وتدمج مجموع القوى الاجتماعية في نظام عام، ففي عصر التنظيم المادي الحديث للجماعات، تشكل الفوضى المصدر الأساسي لجنون القوة الذي يعانیه الجمهور العربي، الذي يظن أن مشاكله قدرية، بعدما غابت عن وعيه أسبابها السياسية. لذلك يلجأ إلى حلول لها في المجال الديني، ليدور في حلقات مفرغة، الأمر الذي ينتج عنه كسر أطره المرجعية المعرفية، إذ إن سجلاته لا تدور في مواقعها الاجتماعية، بل تنحرف إلى مواقع أخرى، حيث تمارس عليه التبعية أو الاستلحاق، والعبودية، ويصبح مستلب الشخصية، ومستلب الموقع أو الدور الاجتماعي.

إن الفرد من هذا الجمهور لا يتحول إلى شخص، وبالتالي إلى شخصية مستقلة، مميزة ومبدعة، إنما يتحول إلى مجرد رقم من أرقام الرعية. وتنهض عليه سلطتنا السياسي ورجل الدين وفق توازنات قلقة، تعبر اجتماعياً عن توازن الضعف، ضعف الحاكم وضعف معارضة الجمهور أيضاً.

والسؤال المطروح هنا، كيف يمكن العثور على المواطن السياسي وسط هذا الجمهور؟ فالمقموع بسياسة سلطة دولته لا يمكن أن يكون مواطناً سياسياً، لأنه مواطن وطن آخر، يجده في المنفى، عبر الهجرة، أو يجده في الملكوت، أي العالم الآخر، أو القيامة. وفي كلتا الحالتين، لا يجد الإنسان نفسه في موطنه. وبالرغم من ذلك، يتحدث بعض السياسيين والإعلاميين عن الساحة الوطنية، وعن الشارع العربي، كي يصفوا أحوال الجمهور، في ظل غياب مفهوم الوطن والمواطنة والدولة. مع أن المواطنين لا يمكن أن يخرجوا من وسط جمهور مستلب ومقموع مثل الجمهور

في البلدان العربية.

ولا يجد خليل أحمد خليل أي معنى للهوية الوطنية بين أوساط الجمهور المأخوذ بين فئتين: الفئة الأولى، هي فئة «العملاء» الذين يهيمنون عليه من الداخل، والفئة الثانية، هي فئة أسياد العملاء، ممثلة بالقوى الخارجية التي تسيطر عليه من الخارج. وبالتالي لا وجود لمواطنين وسط هذا الجمهور إلا بالمعنى الرومانسي، أي بمعنى الانتماء إلى التراث كحنين إلى أصل ما. بالمقابل، وعلى صعيد التكتل السياسي، يجد الجمهور نفسه مأخوذاً بين نظامين، الأول، نظام سياسي يجيز الأحزاب، ونظام لا يجيزها، فيسمع الجمهور كلاً عن الديمقراطية، ولا تقدم له نماذج ديمقراطية للحكم، ولا شخصيات ديمقراطية، فكرية وسياسية.

وبخصوص صلة الجمهور بالمؤسسات العامة للدولة، يجد الباحث أن الجمهور العربي هو خارج المؤسسة / الدولة تماماً، وأنه لا يشارك فيها إلا في المناسبات الموسمية، حتى عندما تكون هناك مشاركة شكلية في أنظمة جمهورية، فإنه لا يندرج في سياقها إلا كمجموعة مقهوراً. ولا يمكن أن يتصل الجمهور بشكل فاعل في مؤسسات الدولة في البلدان العربية. ذلك أن السلطة هي فوق الجمهور، وهي تهيمن على الدولة ومؤسساتها وأجهزتها، لذلك يسعى السياسي إلى تهييد الجمهور بكافة

الوسائل، وجعله مكلفاً بالمعنى الديني، والأيدولوجي، وليس مواطناً بالمعنى السياسي.

إذاً، ينشغل خليل أحمد خليل في هذا الكتاب بحال الجمهور، محاولاً سبر أغوار عقليته، وكاشفاً أدوار من تعاقبوا على استلابه، من رجال السياسة ورجال الدين، ومبيناً ضرورة تحرير الجمهور، بعدما أغرق في دمه. ويقترح علمنة الجمهور، ذلك أن الدولة العالمة هي نتاج مجتمع علمي أو متعلم، والعلمانية مستقلة عن الأيدولوجيات الدينية والسياسية. ويتخذ من تجربة لبنان مثلاً لدراسة تطور الجمهور وتطور النخبة في البلدان العربية، مختصراً نخبة الجمهور بالسياسي ورجل الدين، مع أن الواقع الاجتماعي يكشف تصنيفاً أكثر تنوعاً واتساعاً من هذا الحصر.

وبالتالي، يتمحور السؤال حول كيفية تحرير الجمهور في البلدان العربية، الذي فرض عليه الانغلاق في أنساق ماضوية معينة، بعدما انتفت السياسة، وتراجع الإجماع العام أمام مختلف الولاءات ما قبل المدنية. وبات يعيش في دولة المستلبين، لا في دولة المواطنين الأحرار، ليخرج من تدبير دنياه، ومن تحمل مسؤوليات، ويدخل في انقسام لا فكاك منه، واصلاً معارفه الدينية بمعارفه الحياتية، وكأنه يعيش في الدنيا وعقله في الآخرة.

الاستشراق وما بعده إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي

تأليف: إعجاز أحمد

الناشر: دار ورد، دمشق، 2004.

يوجه إعجاز أحمد في كتاب «الاستشراق وما بعده» نقداً ماركسياً حاداً لأطروحات إدوارد سعيد، وخصوصاً تلك المتعلقة بالاستشراق. ويعزو تأخر نقده سنين عديدة إلى كون إدوارد سعيد فلسطيني الأصل، وليس ناقداً ثقافياً وحسب، وبالتالي بسبب تضامنه الكبير مع إدوارد سعيد «المحاصر وسط أميركا الإمبريالية». ويقتر بأن إدوارد سعيد حاول أن يشرف هذا الأصل، إذ بالرغم من كل المصاعب، وبأقصى ما يملك من الطاقة، خرج من نطاق اختصاصه الأكاديمي، ومن تكوينه الفكري الأصلي، دون أن يخضع لمهنة أو شهرة، ودون أن يسعى وراء كسب شخصي، خرج من ذلك كله بمخاطرة شخصية مخيفة، ليوّجه نقده الثقافي لأميركا وسياساتها، ولبدافع عن القضية الفلسطينية، بوصفها قضية عادلة، رغم ما تعرّض له من صعوبات ومضايقات وصلت إلى حدّ التهديد بالقتل. وفي ذلك كله، نال إدوارد سعيد شرفاً كبيراً، وتلقى تضامناً واسعاً، فكيف يمكن لإعجاز أحمد أن يعبر عن اختلافاته معه وسط تضامنه الشديد؟

مع ذلك، فقد رأى إعجاز أحمد أن موقف الحياد الإرادي الذي اتخذته حيال سعيد، هو موقف خاطيء سياسياً، ولا مجال للدفاع عنه أخلاقياً، وأن كبت النقد، ليس الطريقة المثلى للتعبير عن التضامن. وعليه، يشحن أحمد قلمه الماركسي متجهاً إلى كتابات إدوارد سعيد، لينتج سجلاً نقدياً لأطروحاته في «الاستشراق» وفي المقالات الأدبية والفكرية التي كتبها بعد هذا المؤلف

التأسيسي. يركز أحمد نقده على مفهوم الاستشراق وملابساته، معتبراً أن إدوارد سعيد قد أقحم صوته الشخصي لأول مرة بهذه الحدة في كتاباته، وأن نسيج الاستشراق الخاص، وإلحاحه على النص المعتمد المكرس، وإعلاءه من شأن الأدب وفقه اللغة في تكوين المعرفة الاستشراقية، والعلوم الإنسانية بشكل عام، ومشيئته عبور جميع اللغات الأوروبية الأساسية، كل ذلك مستمد من الطموح إلى كتابة تاريخ مضاد، يمكن وضعه قبالة «المحاكاة»، ذلك الكتاب الذي كتبه «أورباخ» عن تكوين الواقعية والعقلانية الأوروبية السلس منذ اليونان القديمة وحتى اللحظة الحداثية. يفهم من هذا، أن إدوارد سعيد أنتج من خلال قراءة للأثار الأدبية الغربية ما يشبه قراءة مضادة للنصوص الغربية المعتمدة والمكرّسة، خصوصاً في مجال الأدب وفقه اللغة، وكان إريك أورباخ بمثابة البطل المضاد الغائب عن كتاب «الاستشراق» بوصفه عملاً كلاسيكياً مضاداً. فكما أن أورباخ كان قد بدأ كتابه «المحاكاة» بهوميروس، فإن إدوارد سعيد اضطر إلى أن يبدأ كتابه بالتراجيديا اليونانية، ثم حشد السرد الكامل للأدب الأوروبي، من أسخيلوس إلى إدوارد لين، بوصفه مساراً موحداً ودالاً، مع كل من الاستشراق والكلونيالية. ويأخذ إعجاز أحمد على إدوار سعيد هذا التحديد، بوصفه مشكلة يمكن أن تنقص هذه الرابطة التي بلغت من العمر قروناً ما بين سرديات الإنسانية الرفيعة وبين المشروع الكولونيالي.

المشكلات المنهجية والمفهومية في نفس الوقت، فضلاً عن المشكلات السياسية.

ومثلما أشار العديد من نقاد إدوارد سعيد، فإن إعجاز أحمد يقرّ بصعوبة تصنيف «الاستشراق»، فهو ليس كتاباً في الدراسات الشرق أوسطية، أو في أي فرع أكاديمي قارّ وراسخ، بل ينتمي إلى تقليد فكري شهير، يقوم فيه كتاب بفضح زيف تلك الآثار والنصب العظيمة في فروعهم الأكاديمية الخاصة، أو بتفحص تورّط المثقفين في إيديولوجيات سائدة، وفي اختلافات وتلفيقات تخدم سلطة لا شرعية.

هذا في الجزء الأدبي منه، أما من حيث النوع فلا يجد إعجاز أحمد قابلية لتصنيف «الاستشراق»، ذلك أن جدّة «الاستشراق» الأشدّ لفتاً للانتباه، والتي أسبغت عليه هيئته الأساسية في النظرية الثقافية الطليعية، هي جدّة منهجية، لا تقتصر على استعاراته الواسعة من الفروع الأكاديمية القائمة، بل تتعدى ذلك بشكل حاسم، إلى توسله فوكو وإعلانه أن موضوع الدراسة، أي الاستشراق، هو خطاب، وتأكيده أن هذا الخطاب هو المؤسس للحضارة الغربية، سواء كرونولوجياً أم حضارياً.

وبتعريف سعيد «الشرق» على أنه آخر أوروبا الخطر، والمتدني حضارياً، إنما يكون قد عرّف نفسه. لكنه في هذه الجدة يكون أيضاً قد تحول بشكل جليّ من ماركس إلى فوكو، وهو تحول يتسق مع اللحظة ما بعد الحداثيّة، حيث تتجسد قطيعة إدوارد سعيد مع التقليد السياسي الماركسي في نبذه ماركس، حينما وصفه في كتاب «الاستشراق» بأنه مجرد مستشرق آخر، ووصف الماركسية على أنها ابنة كرهية لـ «التاريخانية».

وبناقش إعجاز أحمد قضية الانتقائية في تعريف «الاستشراق»، حيث يقدم سعيد مصطلح الاستشراق في ثلاثة تعريفات متعارضة الواحدة مع الأخرى. فمرة يقدمه على أنه «كل من يدرس الشرق، أو يكتب عنه، أو

وبصدد علاقة ميشيل فوكو بإدوارد سعيد، فإن إدوارد سعيد يقرّ بأنه استخدم مفهوم الخطاب عند فوكو لتحديد الاستشراق، بينما يرى إعجاز أحمد أن الإحساس بالانتساب إلى فوكو يظل قوياً على طول كتاب الاستشراق، حيث تحضر المصطلحات الفوكوية بقوة: الانتظامية، الحقل، الخطاب، التمثيل، الأرشيف، الاختلاف، الإيستمي، وسواها. لكن ما يثير حفيظة إعجاز أحمد هو موقف كل من فوكو وسعيد من كارل ماركس، فاختلاف فوكو من الماركسية لا يقبل التسوية، إذ يضع فوكو ماركس على نحو قاطع ضمن ما يسميه بـ «الإيستيم الغربي»، من حيث أن فكر ماركس مؤطّر تماماً من جهة بنائه الإيستمي بخطاب الاقتصاد السياسي، مثلما أن هذا الخطاب محتشد ضمن ذلك الإيستيم.

لكن فوكو لا يخالف ماركس في المنطلقات الأساسية وحسب، بل يحدّد كل الحدود المكانية والزمانية المميزة للإيستيم الذي انخرط فيه ماركس، فيسمه بأنه إيستيم غربي، من جهة كونه بموقع هذا الإيستيم، تاريخياً، في السيرورات التي تمتد بصورة تقريبية من القرن السادس عشر وصولاً إلى القرن الثامن عشر. ويعتبر إعجاز أحمد أن إدوارد سعيد يستخدم المصطلحات الفوكوية على أنها عناصر متميزة ومتفردة في جهاز، لكنه يرفض أن يقبل عواقب خارطة التاريخ التي رسمها فوكو، ذلك أن الضغوط الفوكوية تدفعه لأن يعيد بدايات الخطاب الاستشراقي إلى القرن الثامن عشر، بينما ضغوط الإنسانيّة الأورباخية، والتي لا سبيل إلى مقاومتها، تدفعه لأن يعيد أصول هذا الخطاب ذاته، في الشكل التقليدي لنص أدبي أوروبي متواصل، إلى اليونان القديمة.

ولهذا، يقدم إدوارد سعيد تعريفين متضاربين لـ «الاستشراق»، بحيث يمكن أن يجنّد كل من هذين الموقفين، الفوكوي والأورباخي في نفس الوقت. بيد أن محاولة التسوية بين فوكو وأورباخ تشير إلى سلسلة من

يبحثه، سواء في جوانبه المحددة أم العامة، وسواء أكان هذا الشخص أنثروبولوجياً، أم عالم اجتماع، وما يفعله أو تفعله هو استشرقي، « ومرة ثانية يقول: إن «الاستشرقي» أسلوب من الفكر قائم على تمييز كياني [أنطولوجي] ومعرفي [إبستمولوجي] بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»، أما التعريف الثالث فيقول فيه: إن «الاستشرقي» يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق. باختصار، الاستشرقي بوصفه أسلوباً غربياً للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه، والتسلط عليه».

ويظهر التناقض في التعريفين الثاني والثالث، من جهة نقطة الانطلاق، فإذا كان الخطاب الاستشرقي، قد أطلق في أوائل التراجيديا الأثينية، فإن هذا يعني فصل الاستشرقي كمؤسسة، وكنشأة عن الكولونيالية، وكنظام سياسي واقتصادي وإيديولوجي. وعليه، يتساءل إعجاز أحمد: إن لم يكن هنالك أي تاريخ للخطاب الاستشرقي «سوى التاريخ المتصل والمتنامي من أسخيلوس إلى دانتي إلى ماركس، فكيف يمكن أن نتخذ القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق» وبالتالي، هل بدأ الخطاب الاستشرقي في مرحلة ما بعد التنوير، أم عند فجر الحضارة الأوروبية- الأمر الذي سوف يطرح مجدداً سؤال العلاقة بين الاستشرقي والكولونيالية.

ويأخذ إعجاز أحمد على إدوارد سعيد ما أخذه سواه من النقاد الماركسيين وغيرهم، من جهة أن سعيداً يتحدث عن أوروبا، أو الغرب، بوصفه كياناً متطابقاً مع ذاته، متجانساً، وثابتاً لظالماً امتلك جوهرًا، ومشروعًا، وخيالًا وإرادة، وعن الشرق بوصفه موضوعه، نصياً، وعسكرياً.

فهو يتحدث عن الغرب، على أنه الطرف الذي ينتج المعرفة، وعن الشرق على أنه موضوع المعرفة، وبالتالي، فإن ما يطرحه يمثل ضرباً من هويتين ثابتتين: إحداهما الذات، والأخرى هي الموضوع، فضلاً عن تمييز كياني ومعرفي بين الجانبين، وعليه يتساءل إعجاز أحمد عن إمكانية أن يكون

سعيد نفسه مستشرقاً أو «مستشرقاً معكوساً» حسبما يقول صادق جلال العظم.

لا شك في أنه لا يمكن الحديث عن الغرب بوصفه كياناً واحداً موحداً، إذ هو لم يكن كذلك في يوم من الأيام. كذلك فإن الشرق لم يكن موحداً في يوم ما، لكن مفهوم الغرب والشرق استخدموا ووظفوا في سياقات غامضة، وساهم هذا الاستخدام في إنتاج صور نمطية ملتبسة عن الغرب وعن الشرق. فقد تحول كل من الغرب والشرق إلى مفهوم متمثل أو تمثيلي، بناء على ميثاقين يتناقضان على تمرکز ذاتي محاط بتمركزات عديدة داعمة له، فابتعد الوجود المتعين لواقع كل منهما، وغاب بذلك المعطى الواقعي للمفهوم، حيث نسجت مكوناته ومركباته وفق أشكال متخيلة ونمطية تستلهم كل إمكانات التهميش والإلغاء، ليفقد المفهوم أي إمكان للجدل والرأي والتواصل.

لكن الغرب تأسس إيديولوجياً كصيرورة قابلة للتعيين، مع أن الصيرورة لا تأتي من التاريخ، إذ هي أنتجت الذات المتمركزة حول نفسها، وقد تأسست معها الهوية والتصورات الميتافيزيقية في العصور الوسطى على خلفية لاهوت المسيحية القادمة من الشرق، والتي جرى تغييرها و«أوربتها»، بمعنى أن العصور الوسطى هي التي صنعت من كلمة الغرب اسماً، وأعطته معنى مسيحياً، ثم ظهر الاستشرقي مع التوسع الإمبريالي كفعالية من فعاليات التمرکز الغربي على الذات، حيث شكل الشرق في إطاره موضوعاً لتفكير نتجت عنه دراسات وأبحاث وأقوال مختلفة، وبدا فيها الشرقي نمطاً ملتبساً ومفعماً بالأساطير والتصورات المغلوطة، وظهر فيه الشرق مغايراً ومفارقاً لواقع الشرق ذاته.

وإن كان التمرکز غير مقصور على الثقافة الأوروبية وحدها، فإن قول إعجاز أحمد بأن نوعاً من التمرکز على الذات، يتمثل في أن أعداداً كبيرة من المسلمين، ومن الهنود يضعون جوهرانية الإسلام أو الروحانية الهندوسية

«الماركسية» و«الليبرالية»، والذي يؤدي إلى نتيجة نهائية، تتمثل بإعلان الانحياز السياسي، وبالتالي، فإن ممارسة النقد الماركسي أو الكتابة الماركسية تفضي إلى أن يضع المرء نفسه خارج قدر كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا. وهو أمر ينطبق على نقد إعجاز أحمد وعلى نقد صادق جلال العظم، حيث يضع كل منهما خارج ما يجري في واقع الحال، وخارج صنوف النقد الأخرى.

وقد وجّه إدوارد سعيد نقداً شديداً إلى «الاستشراق» الغربي، وذهب في نقده بعيداً حين أظهر الإيديولوجيا الإمبريالية كأثر من آثار ضروب معينة من الكتابة. هذا الموقف النقدي المبني على النصوص، أثار حفيظة العديد من الكتاب والنقاد، ومن مختلف المواقع.

وفي رده على النقد الموجه لـ «الاستشراق»، يعتبر إدوارد سعيد أن الاستشراق عمل جمعي، يلغيه وينسخه كمؤلف. لكن اتهام الاستشراق بمعادة الغرب، يحمل تضليلاً بالغ الصخب، كما يحمل جانبن، أولهما: الزعم بأن ظاهرة الاستشراق هي ضرب من المجاز المرسل، أو الرمز المصغّر، الذي يعبر عن الغرب برمته. أما الجانب الثاني، فمفاده أن الغرب النّهَاب والاستشراق قد انتهكا حرمة الإسلام والعرب. ويعتبر أن التضاد الذي يضع الشرق مقابل الغرب، هو تضاد مضلل إلى أبعد الحدود. ويستغرب سعيد اللوم الذي تلقاه بسبب ماركس، وأن المقاطع من كتابه التي يفرداها النقاد الدوغمائيون، هي المقاطع التي تتناول استشراق ماركس، معتبراً أن اللجوء إلى الماركسية أو إلى «الغرب» بوصفه نظاماً كلياً متماسكاً، هو شأن ضروب الدفاع عن الإسلام، بمثابة استخدام لأرثوذكسية معينة لإسقاط أرثوذكسية أخرى.

عمر كوش

في مواجهة المادية الغربية، لا يعدّ اكتشافاً جديداً، ولا يلغي تاريخانية الماركسية، ولا النظرة الدونية التي وقفها ماركس من شعوب الهند والجزائر، ولن يجدي الدفاع عن المركزية الأوروبية بالقول بوجود نزعات تمييز وتصنيف ترتبط بالطبقة، والجنس، والاثنية والدين والخوف من الغريب، والتعصب الأعمى، وهي فاعلة وشغالة للأسف في كل المجتمعات البشرية، الأوروبية وغير الأوروبية.

وفي سياق دفاعه عن الماركسية وعن مواقف ماركس من الهند، ينبري إعجاز أحمد ليقول إن ماركس كتب في إحدى مقالاته الصحفية بأن بريطانيا تتسبب باستعمارها للهند في إحداث ثورة اجتماعية، وأن ماركس رأى في الكولونيالية البريطانية مهمة مزدوجة، مدمرة من جانب، ومجددة من جانب آخر، حيث ينجم التجديد عن آماله في نقل النموذج الغربي الرأسمالي إلى الهند، بغية التعجيل في انتقالها إلى طور اجتماعي أعلى يؤهلها للقيام بالثورة، لكن الذي حدث لم يشهد بذلك.

وكان إدوارد سعيد قد كتب بأن الماركسية ليست أكثر من سرد عن أنماط الإنتاج، وأن معارضتها للكولونيالية غارقة في أسطورة التقدم الوضعية التي تقدمها الماركسية. ولم يجد إعجاز أحمد غير القول بأن ماركس كان قليل المعرفة بالهند، وقد ارتكب أخطاء بخصوص نظام الملكية الزراعية هناك، ولكن قلة خبرته يجب أن لا تؤدي بنا إلى الإجراءات الاختزالية التي اتبعها إدوارد سعيد حين وضعه في صف واحد مع التفكير الاستشراقي.

يرفض إدوارد سعيد الأحكام والأفكار المسبقة، كما يرفض فكرة «النمذجة المسبقة» و«التأطير الإيديولوجي»، وشبه النقد المؤدلج بالنقد المقيد، والمسبق بعناوين مثل