في الثقافة والسياسة

أم في سياسة إعادة التثقيف

د. عادل سمارة

مركز المشرق /العامل للدراسات الثقافية والتنموية

عزيزي المحرر

تحية طيبة،

فقد قرأت بالعناية الممكنة مقالة المفكر المميّز إدوارد سعيد عن (الفن... الثقافة والقومية في ميزان الصراع مع اسرائيل) المنشورة في القدس يوم 30-4-1998.

ولقد استوقفتني اكثر من نقطة وقضية في هذا المقال. وإن كان المقال نفسه يندرج ضمن توجهات ادوارد سعيد بشقيها وهما: الدور الكبير الذي يعطيه للثقافة، ومحاولاته الجديدة للتركيز على القضية الفلسطينية والبعد العربي عامة. وعليه، فإن اهمية مقاله هذا تكمن تحديدا في ان سعيد ادخل هذين الامرين في نفس المقال.

لا بد من كلمة هنا عن المنطلق قبل كلمة عن الموضوع.

يعطي ادوارد سعيد الاولوية والاسبقية للثقافي على مختلف العوامل الاخرى في علاقات العالم، في هذه الحقبة على الاقل من التطور التاريخي. وهذا اتجاه لبرالي عالمي معاصر واسع ويحوي على تفرعات مدرسية عديدة. ورغم ان سعيد قد عالج الامبريالية في كتابات عدة، ليس آخرها كتابه في "الثقافة والامبريالية"، ورغم حضور الامبريالية في ذهنه بالنقد والتحليل، إلا ان الامبريالية نفسها وهي لم تكن بالاساس حالة او ظاهرة ثقافية، اي تحديدا رغم جوهرها الاقتصادي الراسمالي، إلا ان منظور ومنطلق تحليل ادوارد سعيد لها تغلب عليه الثقافة وليس الاقتصاد والمستوى الاجتماعي وتحديدا ليست الطبقات. وهذا شأن كثير من الكتاب الذين لا يعتمدون المنهج المادي التاريخي بدءا من هوبسن 1895، مرورا بجزويف شومبيتر في الخمسينات وصولا الى ادوارد سعيد نفسه.

لا شك ان منطلق ادوارد سعيد انساني الى حدود بعيدة. ولا شك ان هذا المنطلق أمر طيب ومنطقي وجميل. وعلى الاغلب، فان المنطلق الثقافي يكون انسانيا لأن الثقافة (بنظرنا) تساعد اكثر على المحايدة . ولأنه ثقافي، فان منطلق ادوارد سعيد يصل احيانا الى حالة من الوعظ اكثر منه حالة من تحديد موقف واستعداد للنضال من اجله.

وبالتالي، قد يغرينا الثقافي فنتورط في مشروع، يرفضه سعيد بلا شك، وهو إعادة تثقيفنا بما هو ضدنا.

ينقد ادوارد سعيد الثقافات المركزانية، والعنصرية التي ترى في نفسها قيمة اعلى من الثقافات الاخرى وتدعي نقائها كثقافة او كهوية او كأمة. وهذا امر صحيح. وهو ما يشكل قرابة نصف مقاله في الحديث عن المانيا.

لكن سعيد لم يحاول ربط هذه الثقافة او الاعتقاد الثقافي بالتفوق "والنقاء" مع الايديولوجيا التي "قررت" إدعاء التفوق على الثقافات او القوميات الاخرى. كما لم يحاول ربط هذه الايديولوجيا مع الطبقة التي نظّرت لمثل هذا التفوق. والحقيقة، ان دفع الادعاء بالتفوق الثقافي او القومي الى مداه الاجتماعي الطبقي لا بد ان يقود الى تجاوز الثقافي نحو السياسي ومن ثم الطبقي، وهو الامر الذي يتجنب ادوار سعيد دوما الانتهاء اليه.

اما عن الجانب السياسي الفلسطيني والعربي، فقد شهدنا منذ مدريد–اوسلو انعطافة ايجابية حادة لدى ادوارد للتعاطي مع القضية الفلسطينية والعربية عامة. وهذا ما لا نقاش لنا فيه، بل هو امر مفرح ولا شك. إلا ان هذا التطور في الموقف السياسي لادوارد سعيد ظل محكوما بقصور واضح نتيجة قيامه على ارضية ثقافية عامة وليس على موقف سياسي اجتماعي قومي او طبقي محدد.

الثقافة والقومية:

لكل امة ثقافتها. كما تقوم كل امة باستخدام الثقافة لخدمة الامة باعتبار ان الثقافة احدى عوامل وآليات الوعي القومي او وعي الامة بوجودها. وإذا كان متفقا عالميا اليوم، انه لم يعد هناك وجود لأمم نقية، فلا شك انه لا وجود لثقافات نقية معزولة ومتعالية عن الثقافات الاخرى.

ان الموقف الانساني او العالمي لادوارد سعيد فيما يخص الثقافة موقف لا غبار عليه. فالثقافة هي جزء من المعرفة الانسانية، جزء من المبنى الفكري للبشرية، وهذا لا ينحصر ضمن حدود الجغرافيا قط. وبعبارة اخرى، فان الثقافة كما هي المعرفة اممية، وهي بالتالي مقدمة للاممية.

لن المرونة واللاحدود فيما يخص الثقافة امر لا يمكننا سحبه بنفس النسبة على القومية. فالقومية هي وعي امة لوجودها، ومصالحها، وعليه، فان المرونة التي يمكن للعامل الثقافي ان يتمتع بها لا يمكن ان تطبق على الحقوق القومية بنفس القدر.

نسوق هذه الملاحظة للوصول الى القضية التي ناقشها ادوارد سعيد في مقاله المذكور اعلاه، وهي القضية الفلسطينية كقضية قومية، ومسألة الموقف من المثقفين اليهود اليساريين واليهود من اصل شرقي الذين ألغيت دعوتهم الى بيروت.
يأخذ ادوارد سعيد مأخذا على العرب والفلسطينيين الذين رفضوا دعوة يهود شرقيين ويهود يساريين الى لبنان للمشاركة في احياء الذكرى الخمسين للنكبة، من مدخل ان هذا الموقف يضر بالقضية القومية العربية اكثر مما يفيدها. وبأن رافضي دعوة اليهود إنما يريدون حصر الاهتمام بالقضية الفلسطينية في العرب وربما المسلمين، وان هذا انغلاق قومي وانسياق نحو الاعتقاد بأمة عربية نقية وهوية عربية نقية...
لكنني اعتقد ان الامر على ارض الواقع بالعكس تماما. لا اعرف بماذا يعتقد المعترضون على حضور اليهود فيما يخص نقاء الامة. ولكنني اعرف اننا في الوطن العربي كأمة ومن ثم كقومية لسنا في ذلك الوضع القوي الذي يوصلنا الى الغرورو العنصري. كل ما تشهده الساحة العربية اليوم هو صعود نسبي في "القومية العربية الكامنة" قومية الطبقات الشعبية وليس القومية الرسمية التي لا تعني سوى شعارات التطمين في حين تتم ممارسة التجزئة. لقد اتضح هذا التحرك الشعبي لمواجهة الامبريالية وهي تحاول ضرب العراق. ومن هنا ربما التقي مع ادوارد سعيد في ضرورة رعاية هذا النبت القومي اليانع من العنصرية. ولكنني اختلف معه في ضرورة حمايته من التطبيع ايضا.
لم ولن أعيب على اي عربي يعيش في الشتات، حتى من لم يصل هناك قسرا. ولكن علينا التنبه الى ان آليات العمل الميداني اليومي في الشارع تحتاج مقتضيات قد لا يراها من ينظر للامر من بعيد. اقول "قد"، لكي اكون دقيقا. متى نسمي العلاقة مع هذا

اليهودي او ذاك تطبيعا، ومتى نسميها عمل انساني ثقافوي ومتى نسميهاعمل ثوري كما فعلنا نحن الفلسطينيين في مرات عديدة، ولا زال البعض منا يفعل ذلك؟. أين، ومن الذي يمكنه إعطاء الكلمة الفصل في هذا الشأن؟. وأود الاشارة هنا الى ان المجال الثقافي يجعل من السهل على المرء اخذ المخاطرة اكثر من المجال الكفاحي الميداني والعملي لأن النتائج المترتبة ربما غير مرئية مباشرة مع انها قد تكون اخطر، كما أن الممارسة يمكن ان تكون في الثقافي، في اي مكان في العالم اما ميدانيا فداخل الوطن.
يقول ادوارد سعيد:
"**من هذا المنظور نجد ان الكفاح الفلسطيني استمد الكثير في موقفه الاخلاقي من مساندة اليهود المعارضين للصهيونية، خصوصا من بلاد عربية....**" هذا صحيح حتى وقت قريب، لكن صحته تحتاج الى تحذير لكي لا نوقع الناس في متاهة المبالغة.
فاليهود المعارضين للصهيونية درجات ومستويات. ولعل ما يهمنا هنا هو حدود تأييد هذا اليهودي لحقوقنا أكثر من حدود معارضته للصهيونية، والامران ليسا بالضرورة امرا واحدا. لقد اصبح مفهوم اليهودي المعارض للصهيونية في حاجة الى قدر كبير من التدقيق، لكي لا نؤخذ بالامر. هذا اضافة الى امر "قد" يراه ادوارد سعيد عنصريا وهو:
كم هو عدد اليهود المعارضين حقا للصهيونية؟ كم هو عدد اليهود اليساريين؟ هل يفاجؤك الامر لو قلت لك انهم ربما عشرة؟ اقول معارضين بمقياس صحيح، وليس معارضين من طراز المطالبة باعطاء الفلسطينيين 13% من الضفة الغربية.
الثقافي هام وفيه رادع اخلاقي وحراك ضمير. ولكن، هل تعلم ان من انشط اليهود اليساريين المعارضين للصهيونية يصر على تلمّك بيت فلسطيني والسكنى فيه للتمتع بالطراز الشرقي والملكية الخاصة!. رغم نقد زملائه له؟. هل تعلم ان هناك بعض اليهود اليساريين الذين يعظون بدمج كل الشعب الفلسطيني في اسرائيل (الحالية اي كدولة يهودية وصهيونية– ولك ان تعارض من داخلها) ولا سيما بعد أوسلو معتبرين ان تقسيم فلسطين امر مرفوض .انا اعرف المناضل ابراهام سرفاتي، وقد التقيته مرات في فرنسا (عندما كنت احظى بإذن خروج من سلطات الاحتلال). السيد سرفاتي مؤيد متحمس

لاتفاق أوسلو. ويرى فيه تحقيقا للحقوق الفلسطينية بوضوح ودافع عن دور وفوائد اقتصادية لهذا الحل. وقد كتب هذا في نشرة حركة "الى الامام" الجناح الذي كان يراسه في فرنسا قبل انحلال الحركة. وهي نشرة تطبعها عضوة البرلمان الاوروبي السيدة ماري كريستين أولاس. ولا اريد تقديم امثلة كثيرة ولكن...

ولكن اختصارا على القارىء، أود اقتراح المعيار التالي الذي اعتقد ان الصديق فواز طرابلسي يوافقني عليه علما بانني وافقته على نقده "لانحصارية واقليمية الكثير من القيادات والمثقفين الفلسطينيين" والاقتراح هو: ان يتحدد موقفنا من اليهودي على ضوء موقفه من حق شعبنا في العودة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يتحدد موقفنا (كعرب) من اي عربي، نعم من اي عربي على اساس من استعداده بالمطالبة برفع نكبة فلسطين الى مستوى المذبحة النازية ضد اليهود. نعم كارثتان يجب ادانتهما بنفس النسبة. فلماذا ندين من يقلل من جريمة النازية، في حين نحاول إيجاد عذر لمن يقلّل من عمق مصاب وكارثة شعبنا عام 1948؟. لماذا ندين من يدافع عن هتلر، ولا ندين من يرفض حق شعبنا في العودة؟. ترى، هل هي مشكلة ثقافية لدى الذين يرفضون حق العودة، ام هي اعمق من ذلك؟.اذن دعونا نطمح في التساوي في النكبة مع اليهود المنكوبين. اليس من حقنا ان نطالب بالمساواة كبشر اضطهدنا مع بشر آخرين اضطهدو من قبل غيرهم!. اليست مفارقة عجيبة حقا، ان يقوم شعب تعرض للمذبحة بارتكاب جريمة من نفس الطراز، نعم ان يمارس هو نفسه ما تعرض له، ومع ذلك لا يجاز لنا وضع نكبتنا بمستوى نكبته؟.

هنا يعود الثقافي مرة ثانية وربما الايديولوجي. اسمح لنفسي بالاعتقاد ان كل يهودي لا يقر بحق العودة يعاني من مشكلة ايديولوجية اولا، ومن ثم ثقافية. ايديولوجية اقصد صهونية بالتحديد. ربما لم يعد يعتبر نفسه صهيونيا، لكنه لم يتخلص من "التربية" التي اصبحت ثقافة، والتي دمجت هويته بهوية الدولة اليهودية. ليس لديّ شك في نوايا ومقدرة مفكر مثل فواز طرابلسي، ولكن لماذا لا نتحاور، ونتفق على معيار محدد في قضية يمكن وضع معيار محدد لها. ارجو ان اختتم هنا بالقول ان الصهيونية قد

اصبحت ظاهرة ما فوق قومية، وان هناك الكثير من الفلسطينيين والعرب الذين عبر محاولاتهم "التأسرل) قد "اكتشفنا" انهم تصهينوا. والسبب هنا واضح. ليست هناك هوية اسرائيلية. الاسرائيلية هي جنسية. هناك هوية وثقافة لليهود وهناك هوية وثقافة للعرب في فلسطين. وعليه، فالمطروح هو الصهينة لان الصهينة لا تكلف اسرائيل شيئا تجاه المتصهين. وباختصار, ان العودة حق لنا. ليس لنا ان نمنع احدا من التعاطي مع القضية، أما اذا كان لا بد من عمل مشترك، فليكن باعلان موقف واضح مؤيد لحق العودة. هل تعتقد ان اي يهودي يمكن ان يشترك في لقاء حتى صحفي مع مؤيد للنازية!.

تمهيد

اعترف بان التصدي للفكر البرجوازي/اللبرالي في مركز النظام العالمي وتفريخاته من الكمبرادور الثقافي في محيط هذا النظام، ولا سيما في الوطن العربي، مهمة صعبة. أما والامر على هذا النحو من التعقيد والمخاطرة، فما بالك اذا كانت الكتابة التي نتصدى لها من طراز لغوي فذّ وإحاطة موسوعية مبهرة، تجعل من السهولة بمكان لوي أعناق محطات تاريخية بأكملها كما هو حال كتابات المفكر المعروف ادوارد سعيد التي يعالجها هذا الكتاب!.

على ان هذا يضعنا امام موقف اخلاقي في الاجابة على سؤال هو الاول على اجندة هذه المرحلة الرهيبة وهو: اين يختار الكاتب العربي، واين يختار المثقف

العضوي/المثقف الثوري موقعه؟. إما ان يتساوق مع المرحلة عبر الارتباط بأنظمة الكمبرادور فيعيش "نعيمها" ونعيم الامبريالية ومنظماتها غير الحكومية التي وظّفت، من الشارع الثقافي واليساري" كثرة من المثقفين واليساريين المتعبين باستحياء او رِدّة، وإما ان يختار الوقوف الى جانب الطبقات الشعبية ليساعد على تجاوز انخداعها بمثقفي المرحلة او رعبها من جلاوزتها تاسيساً لمستقبل انساني بالضرورة.

أعترف ثانية بأن هذه المهمة ليست سهلة وكنت قد جربتها طيلة حياتي الكتابية. فلم يكن سهلاً تجنيد الناس لصالح تفكير جذري جديد يقف بالضرورة في وجه ذلك الضخ الهائل من التجهيل سواء بركاكة او ببلاغة او بالعصا. وسواء كان الخلل في عدم نضوج المرحلة او الناقلة الطبيعية للفكر الجذري الجديد (اي الحزب السياسي) او لعدم وضوح ذلك الفكر او لخلل في اختيار التوقيت، فإن الأهم هو ان طرح موقف المثقف العضوي او الثوري يظل ضروري حتى ولو من ناحية اخلاقية محضة؟.

بعد ان طرحت الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين مشروع "السلطة الوطنية" عام 1973، وبعد ان أخذت م.ت.ف في الاقتراب منه، بل والتسابق على براءة اختراعه، حيث تنسب منظمة فتح لنفسها وضع تصور مماثل، قبل الجبهة الديمقراطية، وبعد ان اتضح غوص "جبهة الرفض" (بقيادة الجبهة الشعبية آنذاك) في ضياع الموقف، وبعد معرفة متواضعة بالكتلة الاشتراكية، توصلت عام 1975 الى الاستنتاج بأن م.ت.ف اعجز من قيادة المرحلة، وبأن الاتحاد السوفييتي ليس دولة اشتراكية وليس حليف الحركات الثورية، وان منظمات يسار م.ت.ف منظمات قومية يسارية برجوازية صغيرة، وبالتالي، فإن م.ت.ف لن تحصل حتى على دولة حقيقية في الضفة والقطاع.

لم يكن أمراُ سهلا ان يكتب شخص نقدا للاتحاد السوفييتي وليسار المقاومة، ويمينها بالطبع، في تلك الفترة. لم يكن ممكنا تشكيل تيار ثوري ماركسي عروبي آنذاك، ولا سيما ممن هم ضمن حركة المقاومة. ولأن هذا الموقف لم يكن سهلا، فقد انفتحت ضدي هجمات من كافة قوى م.ت.ف بيساريها التقليدي والجديد ويمينها! ودار الزمان،

وجائت محطات مدريد وأوسلو والتقاني بعض الاصدقاء ليقولوا: "يبدو ان نقدك للجماعة الذي بدى لنا متطرفاً في منتصف السبعينات كلن في الحقيقة حتى معتدلاً".

وقبل بضعة شهور التقاني صديق ليقول: "اختيارك للوقت الحالي لنقد ادوارد سعيد الوارد في مجلة كنعان العددين 97 و 98 (وهما متضمنان في هذا الكتاب) لم يكن موفقاً. ادوارد يتصدر النقد ضد السلطة الفلسطينية ويتعرض في الوقت نفسه لهجوم صهيوني يشكك انه ليس من مواليد القدس".

لم يكن لي إلا أن اؤكد للصديق ان التوقيت مهم، ولكن الأهم هو الرسالة. فليس سهلا التبشير برسالة نظيفة في حقبة اصبحت فيها الخيانة وجهة نظر، وطغت على الشارع، إما ظاهرة عدم القراءة او القراءة التي لا تربط المواقف ولا تحللها. قراءة مفككة لا تفكيكية!. صحيح ان ادوارد سعيد هاجم التسوية وركز على السيد ياسر عرفات شخصيا، ولكن قراءة جيدة لادوارد سعيد تبين انه كان من اوائل الوسطاء بين م.ت.ف وعدو شعبنا الاول (الامبريالية الامريكية) وأنه ساهم الى جانب فريق التسوية من الاكاديميين الفلسطينيين في امريكا، في إدخال م.ت.ف في المطهر الامريكي. ولذا، قد يكون ما يريده سعيداً ان يتبنى فريق أوسلو: تسوية تلغي وجود اللاجئين وحق العودة وتدمج فلسطينيي الضفة والقطاع بالدولة اليهودية الاشكنازية القائمة"!. وهذا يعطي لتحليلنا الطبقي مصداقية على مستويين: الاول: هو أن العراك البرجوازي/البرجوازي في الشارع كثيرا ما يكون مظهرا يخفي التصالح من وراء الكواليس. وثانياً: ان عراك فرق التيار الواحد ليس شرطا ان يكون من اجل الطبقات الشعبية. وقد يزيد من مصداقية هذا الحديث ان الصحف العربية الصادرة في الخارج والتي تتبع حكوماتها وتمول منها والتي تؤيد التسوية والسلطة الفلسطينية، ترفض هي نفسها، اعني هذه الصحف، نشر اي نقد لادوارد سعيد حتى لو كان النقد مدعوما باثبات مناداة ادوارد سعيد بالتخلي عن حق العودة وبدمج فلسطينيي الضفة والقطاع باسرائيل، وهو النهج الذي يؤسس له بنشاط بالغ عضو الكنيست الاسرائيلي عزمي بشارة !. اي التخلي عن فلسطين. ولا غرابة ان يفعل هذا احد منظري ما بعد الاستعمار.

وازداد "الضغط" عليْ، من اصدقاء ورفاق، بأن لا انقد كتابات سعيد عندما تضامن واستنكر، اقصد ادوارد سعيد، قيام سلطة الحكم الذاتي الفلسطينية باعتقال ثمانية (انا من بينهم)، من موقعي "**بيان العشرين**" وهو بيان ينقد أداء السلطة الفلسطينية اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا حيث تصور البعض ان نقدي لسعيد هو نكران "للجميل". ولكنني لا أرى علاقة بين هذا وذاك. فقد كنت من بين من وقفوا ضد منع كتب سعيد في الضفة والقطاع، اما الموقف من افكاره، فهذا امر آخر.

من اللافت للنظر، ان ادوارد سعيد لم يتقارب مع م.ت.ف إلا عندما بدأت تغوص عمليا في وحل الانتهاء الى التسوية. لقد قبل تعيينه عضو في "المجلس الوطني الفلسطيني" عام 1977 واستقال عام 1991. اي دخل المجلس في نهاية السبعينات، الفترة التي انتدبه فيها وزير خارجية العدو الامريكي لترتيب حوار مع م.ت.ف وترك ذلك المجلس عام 1991، اي عندما اصبح "الحوار" مع امريكا واسرائيل تفاوضا مباشرا.

ولا تقف الخطورة عند هذا الحدّ، بل هي أولا في الحجم العددي للمروجين لكتابات منظري ما بعد الاستعمار، أمثال ادوارد سعيد. فالذين يروّجون لكتابات إدوارد سعيد، (وكثيرون منهم يروجونها لأنهم لم يفهومها) هم بعدد ما تستطيع دوائر الاكاديميا والمنظمات غير الحكومية ان تُوظف. وثانيا، وهو متولد عن أولا، وهو الطول الزمني الحرج الذي يقف او يفصل بين تعميم هذه الافكار وبين قدرتنا على نقل الوعي الثوري الشاب الى مواقع تقويضها وتفنيدها. وعليه، فإن هذه الافكار تتمتع، وسوف تستمر في التمتع بمدى زمني لا باس به قبل ان تتكشف مخاطرها وتهافتها. ولكن الخطورة كامنة في انه بين اليوم، ولحظة انكشافها، تكون الامبريالية قد فرّخت طبعات مشابهة ولكن اكثر مهارة في الكمون تحت جلود الناس. وهذا يجعل المعركة اصعب، ولكن أكثر ضرورة وملحاحية.

لقد انتقل سعيد من وسيط بين الادارة الامبريالية الامريكية والمقاومة الفلسطينية عام 1969 (كتابه: **غزة- اريحا أولاً**)، الى وسيط ثقافي بين الامبريالية الامريكية تحديدا وبين محيط النظام العالمي وخاصة الجزء العربي منه (كتابيه: **الاستشراق و الثقافة والامبريالية**)، لينتهي الى إغلاق الدائرة بطرح حل مهين بين الضحية "الشعب الفلسطيني" والجلاد "الحركة الصهيونية مجسدة في دولة اسرائيل" وذلك بعقده مساواة بين حق الشعب الفلسطيني في العودة، وقانون "العودة" الذي وضعته سلطة الدولة اليهودية الاشكنازية المحتلة.

ان إدوارد سعيد، كفلسطيني الاصل- امريكي الثقافة، هو نموذج مثقف ما بعد- استعماري من حيث مساهمته في إحلال جدلية الثقافة مكان جدلية الطبقات، من حيث انحيازه (الماهر وربما الثقافوي الساذج سياسيا) لمعسكر القوة، وليس الحق والذاكرة. فالثقافة تسمح بأماكن ومساحة تمويه لا يسمح بهما التحليل الطبقي.

في تمتعه بالانتقائية والوسطية وتمترسه ورائهما، رفض سعيد المادية التاريخية، بما هي مدخل يصل بمتبنيه الى تسبيق الطبقي والاقتصادي، أو إن شئت الاقتصادي السياسي، على الثقافي. وبرفضه هذا المدخل، فقد اقام سعيد طلاقا جوهريا، وإن لم يكن علنيا، بين الثقافة والاقتصاد السياسي. لذا، لم يتعرض لدور الولايات المتحدة الاستعماري بما فيه موقفها ضد الشعب الفلسطيني والامة العربية فتوسط بين م.ت.ف وامريكا! التي يتعرض لكون مبناها الداخلي منخورا باشكال عدة من الاستعمار الداخلي سواء بالنسبة للهنود الحمر، او التشيكانوز، او السود، او الهاسبانك...الخ. وقد يكون الانفضاح التراجيدي، لكنه تدريجي في نفس الوقت، لهذه المساومة "اللا-سعيدة" لسعيد، انه بينما كان ينهي كتابه في *الثقافة والامبريالية*، كانت الولايات المتحدة تعيد المستعمرات السابقة الى اشكال من المستعمرات أكثر انحطاطا مما كانت عليه تحت الاستعمار الاوروبي، الذي تنافس هي اوروبا عليه وبأدوار واساليب تخجل منها بربرية جنكيز خان وهولاكو. هكذا كان في العراق والصومال ويوغسلافيا. فإذا كانت نظريات ما بعد الاستعمار، تدرس كيف تقوم قيادات دول ما بعد الاستعمار بخلق نفسها على

شاكلة سادتها، فإن الامبريالية الامريكية تخلق علانية هذه القيادات، على غير شاكلتها ذاتها، ولكن كما تريد، وتفتخر هي ويفتخرون هم بأنهم "خلقة" امريكا لا "خلقة" اممهم وحاجاتها ومتطلبات تطورها!.

بعض مواد هذا الكتاب يُنشر لأول مرة، دراسة الكاتب أحمد حسين التي كان لنشرها مناسبة لافتة للنظر. فقبل ان اقرأ كتاب *الثقافة والامبريالية* سألني الصديق الشاعر فوزي البكري إن كنت قد قرأت هذا الكتاب؟ فقلت لا بعد. فقال سمعت فيه رأيين: واحد نقدي من أحمد حسين، وآخر مؤيد ومعجب من أكاديمي فلسطيني معروف. فقلت، أعتقد ان قراءة أحمد حسين هي الأصح. أما دراسة د. صادق جلال العظم، فنُشرت سابقا، إلا ان لها موضعاً في الكتاب. وما كتبته كان قد نُشر في مجلة ***كنعان***، وكذلك مقالة سان خوان. ولكنني أعتقد ان هذه المواد مجتمعة تشكلً عملا متكاملا يواجه بالنقد الهالوك الثقافي الذي فرخته الهزيمة والتسوية وما بعد الاستعمار.

عادل سمارة

بيت عور الفوقا–الضفة الغربية

2000–1–1

نقد خطاب إدوارد سعيد

في

نظرية ما بعد الاستعمار Postcolonial Theory

إي سان خوان

مقدمة بقلم ألان والد:

ما هي نظرية ما بعد الاستعمار؟(ما بعد الكولونيالية)

ألان والد: محرر في مجلة "عكس التيار" ومحرر سلسلة منشورات جامعة الينوي " إعادة الاعتبار للرواية الراديكالية"

استنفر التكاثر الملموس في الكتابة عن نظرية ما بعد الاستعمار في العقد الماضي نقاشا حادا وبالاحرى ذي طابع نكد في الدوائر الماركسية. تطورت هذه المدرسة المشاكسة في النقد الثقافي عن جناح يساري اهتم مبكرا بثقافات الالوان (الوان الشعوب) في المستعمرات الداخلية والخارجية في الغرب، حيث أُعتيد على إدراجها ضمن "ادبيات العالم الثالث" و "خطاب الاقليات" و "ادب المقاومة".

لقد تأثر التشديد على حقل نظرية ما بعد الاستعمار، بما هو قوة في الجامعات، بهيمنة المشهد الثقافي في الثمانينات متخذا شكل هجمة من "المابعديات"، أي ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، وما بعد الماركسية. وقد ترافق معه خلق نخبة اكاديمية جديدة في الغرب هي التي تسمى اليوم "نظام النجوم" ، التي كان المشاركون الرديكاليون فيها (((((ما بعد الاستعمار))))) بعيدين على الاغلب عن المنظمات الاشتراكية والنضالات العادية للشعب العامل.

لقد قام الجيل الجديد من الاكاديميين ذوي النفوذ بإعادة التفسير وبتوسيع نطاق الكتابة عن المنظرين الذين كتبوا نظريات ثقافية ضد الاستعمار ليحشروا تحت عباءة نظرية ما بعد الاستعمار مناضلين نشطين، امثال فرانز فانون، في *"معذبوا الارض" (1963)*، واميلكار كابرال في *"العودة الى المنبع" (1973)*، . وتم هذا في نطاق مقالات ومقابلات جمعت مؤخرا، كما فعل جاياتري شاكرافورتي سبيفاك في كتابه *"نقد ما بعد الاستعمار" (1990)*و هومي. ك. بهابها في كتابه *"موقع الثقافة"* (1994)، وكانت نتيجة هذا التمطيط والمزاوجة ان طلاب نظرية ما بعد الاستعمار قد اخذوا يتكلمون لغة خفية لا يسهل فهمها إلا على علية القوم ذوي الامتيازات.

((((بالطريقة نفسها يتم الخلط بين النقابات العمالية والاتحادات الشعبية وبين منظمات الأنجزة لتسمى جميعاً المنظمات الأهلية)))))) هنا احتلال الموقف عبر احتلال المصطلح

ان ظهور اعمال بيل اشكروفيت وآخرين، *The Post-Colonial Studies Reader* (1995) وباتريك وليامز ولاورا كريسمان، *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (1994)، قد سمحت لعد د ضخم من النصوص بأن تصبح مصادر لقراءات حلقات وندوات الطلبة. وحيث ان الجامعات لا تزال تقدم الكثير من الانشطة الرئيسية للحركات الاجتماعية، والثوريين الذين يبحثون عن إعادة

بناء الحركة الاشتراكية، لم يعد بوسعنا الاستمرار في إنكار هذه الظاهرة، ولا يمكننا دحضها بمجرد عرض كاريكاتور هزيل.

من الصعب تقييم اهمية هذه النظرية ، لا سيما ان المدرسيين (العلماء) يرفضون حتى وضع شحطة ما بين كلمة "استعمار" وكلمة "ما بعد"!. فمن جهة، مكّن هذا المجال الجديد العمل الثقافي من خارج هيئة الكهنوت الامبريالي بأن يحوز على وضعية لم يسمع بها قبلا في الاوساط الاكاديمية، فالباب مفتوح باوسع من أي وقت مضى للاعتراف بكتابات أُنتجت غالبا من قبل نشطاء ثوريين، نساء وعمالا واعضاء في حركات أقليات ما زالت مزدراة حتى الان .
ان الاسئلة المتعلقة بالفوارق الثقافية، والعرق، والاثنية، والنوع، وحتى "الطبقة" هي موضوعات لمؤتمرات ادبية قومية ومساقات تدرّس في جامعات رئيسية. لقد تم التنكر لآداب وثقافات فرعية للعديد من الجماعات لعقود من الزمن في الولايات المتحدة وها هي اليوم تبدو كمجالات شرعية للبحث.

وبالطبع، فإن هذا الاحتواء الجديد لما كان مهمشا ذات يوم وفي بعض الاوقات متفّها من قبل المدراء اللبراليين تحت عنوان "التشعب"، ولكنه امر مثير للجدل، فبالمقارنة مع ما كان موجودا من قبل، فقد احدثت نظرية ما بعد الاستعمار تاثيرا ايجابيا على العمل الايجابي ، ونوعية الحياة في الجامعة وعالمية التعليم الجامعي الاول.

هل الحقيقة واقعية؟

وفي الوقت نفسه، فإن الكثير من نظرية ما بعد الاستعمار، حتى عندما تستخدم مصطلحات ماركسية، فإنها بشكل واضح او ملتبس إنما تستثير الجناح الاكثر غموضا من –حركة ما بعد الحداثة– التي هي، رغم انها تتورط احيانا في اقوال مزدوجة كي

تتحاشى الظهور بمظهر مزر، فإنها تنكر إمكانية ان تقوم اللغة كوسيلة لنقل الحقيقة الموضوعية وذلك بناء على نظرتها الى اللغة باعتبارها نظاما للمرجعية الذاتية. كما يمكن للمرء ايضا ان يجد طبعات ذات طابع استحواذي "غير ماهوية " مندمجة مع طبعات دوجمائية من "الانشائية الاجتماعية" Constructionism.

تعامل هذه الاتجاهات الفلسفية بشكل تشاؤمي أية اشارة محتملة للاعتقاد بأن نوعية ما قد تكون ملازمة في ثقافة، او في وجود، غير تلك التي تم إنتاجها كوظيفة او أداء للمبنى الاجتماعي. وفي حين ان المحاورة تبدو مادية، فانها ترمي على الاغلب الى تفكيك المعطيات المفترضة والادوات التحليلية دون ان تقترح أدوات أكثر فاعلية لتفسير، او تعمل لتغيير، التشكيلة الاجتماعية وثقافتها.

ومع انه من غير المقبول ان تعامل مظاهر الخطاب التاريخي عبر النظرية السردية، فإن الانتقادات الموجهة ضدها ضعيفة حيث عجزت عن تقديم بدائل، تفرض نفسها بقوتها، للمفاهيم الماركسية عن وكالة الطبقة العاملة وايديولوجيا لتمكين النشاطات الاجتماعية من التحكم بالقوى التي تشكّل حياتنا ووعينا.

ان مجلة *Against the Current* (عكس التيار) محظوظة حيث تتمكن من نشر نقد جناح يساري لنظرية ما بعد الاستعمار الذي كتبه إي سان خوان، وهو مدرسي كبير في الدراسات الثقافية للعالم الثالث، والذي كتب حديثا كتاب *"ابعد من نظرية ما بعد الاستعمار"* *Beyond Postcolonial Theory* (منشورات سانت مارتن، 1998)، وهو مستشار تحرير لمجلة "عكس التيار".

ولكونه طليعيا في الاطلاع على الادب اليساري في الفلبين، ومدافعا منذ زمن طويل عن الممارسات الثورية الماركسية، فان لسان خوان نظرة متشائمة وحذرة تجاه المسار العام لنظرية ما بعد الاستعمار.

ومن ناحية عملية، فانه يشارك إعجاز احمد صاحب الكتاب المعروف جدا *"في النظرية"* (1992) الذي اخذ وجهة نظر نقدية جدا ضد دور المدرسي من جامعة كولومبيا البروفيسور الناشط الفلسطيني إدوارد سعيد في محاولته تكييف مفكرين

ماركسيين من طراز انطونيو غرامشي ليضعهم ضمن اجندة ما بعد الحدائة، وفي تذرعه بالخدمة كوسيط ثقافي بين اهداف الامبريالية والاكاديمية الغربية.

ولا حاجة للقول ان هذا التقييم لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة، مع اننا متشوقون دوما لاستضافة هذا الحوار المعمق. ومن اجل وجهة نظر ماركسية بديلة لعمل ادوارد سعيد، فإننا نوصي بالاطلاع على *At Home in the World* (منشورات جامعة هارفارد 1997) ل تيموثي برنان، وهو ما يستشهد به الروائي سلمان رشدي وممن يكتبون بين الحين والآخر للمجلة. كما نوصي بقراءة مايكل سبنكر الذي أعد كتاب : *Edward Said: a Critical Reader* (1992) And Edward's Said *Culture and Imperialism*: A Symposium" in *Social Text* 93 .(1994).

اما القراء الذين لم يتابعوا الحوار المبكر حول ما بعد الاستعمار، ووجدوا انفسهم في دائرة النقاش في هذه اللحظة، ربما يفضل ان يقرؤوا كتاب ماركس *Grundrisse* وأن يقرؤوا قبلا من ذلك كُتيِّبهُ *Value, Price, and Profit* or *Wage labor and Capital.* ومن اجل تعريفات للمصطلحات الاساسية وشرح اعمال الكثير من المنظرين الذين وردت اسماؤهم، نوصي بقراءة عمل مايكل جوردن ومارتن كريشورث، *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism* (1994) . ومن اجل مسح حديث لحياة سبيفاك، و بهابها نقترح بارت مور–جلبرت، *Postcolonial Theory:Contexts, Practicies, Politics* (1997).

حدود النقد المابعد كولونيالي

خطاب إدوارد سعيد

إي. سان خوان، جي آر

لعل احد الاكتشافات الاساسية في عملية التأريخ الماركسي هو ان الراسمالية كنظام عالمي قد تطورت بشكل لا متكافىء، من خلال عمليات "السوق الحرة" التي تحدد على اساس غير مخطط (ولكن بعد التحليل) يتضح انها الاتجاهات "الشرعية" لتراكم القيمة الزائدة.

ومع بروز الراسمالية التجارية، فإن عددا متباينا من انماط الانتاج، الى جانب عدد متباين آخر من الانظمة السياسية "والبنى الفوقية" قد اثرت منذ تلك الفترة على اعادة ترتيب الكوكب. وفي سياق عملية اعادة ترتيب جديد للخرائط، وجدنا ان بلدان المتروبول المركزية قد ألحقت المناطق والشعوب المحيطية بها. فالاستعمار، ولاحقا الراسمالية–المالية (الامبريالية) قد اختصرت وضغطت المكان والزمان، وربطت عددا كبيرا من الثقافات المتنوعة، التي ترتبط باقتصادات وسياسات مختلفة، بالمركز المستعمر (بكسر الميم) فارضة عليها معايير الحداثة.

أدت، في اعقاب الحرب العالمية الثانية، الهجرة المتزايدة لمواطني المستعمرات السابقة الى المراكز الامبريالية، الى جانب قفزات تطور تكنولوجيا الاتصالات والاستثمار

الاجنبي، الى تزايد حاد في عدد المشاهد غير الاعتيادية ممثلة في مزيج من اللغات المتضاربة ومزيج من الممارسات متعايشة مع سيناريوهات متجانسة في الحياة اليومية في المركز والهامش (المحيط).

انني اعتبر ان *ما بعد الاستعمار* هو المنطق الثقافي لخليط متعدد الاشكال ،اعتبر مثابة المزاج الاساسي للحداثة المتأخرة، وهو منطق مفصول جدا عن ارضيته واساسه الممثل في التفاعل غير المتزامن بين القوى الكولونيالية والتوابع المخضعة لها.

اعطى الناقد الهندي–البريطاني هومي بهابها، هو وآخرون، اولوية انطولوجية (طبيعة الوجود) لظاهرة الاختلافات الثقافية بين المستعمِر والمستعمَر.ان مفصلة هذا الاختلاف في "ما بين" الاماكن ينتج تهجينا في الهويات: " تكمن اسس التفاوض في التوافق –واقتلاع مناطق الاختلاف– عبر التفاعل الداخلي والتجربة الجماعية للجماعات التي لم تصبح اممًا، ومصالح الجاليات او القيمة الثقافية " (بهابها 1994،1–2).

وأخذا بما قال به وولرشتين (1991)، طالما ان راس المال يؤثني (من إثنية) الشعوب بهدف زيادة تشظّي العمل، فان التهجين والظواهر الاختلافية الاخرى لا بد ان تنتج عن ذلك. ولكن، بالنسبة ل بهابها، فان التضارب يظهر من "الفارق المابعد ثقافوي للكتابة"، الذي ينبىء بقدر من الإنجاز الثقافي.

لقد ،وجدت هذه الانجازات في مواضع وتجارب معينة حظيت بامتيازات: "اي تاريخ هجرات ما بعد الاستعمار، والروايات عن الشتات السياسي والثقافي، واعمال الاقتلاع الكبرى للفلاحين والجماعات الاصلانية، وأشعار المنافي، والكتابات النثرية اقتصاديا وسياسيا عن اللاجئين"(5) لذا، وصف ألكس كالينكس مدخل بهابها بأنه "انحطاط مثالي للعامل الاجتماعي الى مستوى ظاهري او علاماتي او أعراضي"(1995:111)

تتصف النظرية الا دبية وممارسة مدرسة ما بعد الاستعمار بعدم التحديد، وبتفكك في المسار الاساسي، وبتخليعات واقتلاعات من السياق لا نهاية لها، وترجمات، ومساومات

لا تنتهي. أشار إعجاز أحمد (1996) الى الغموض في المراجع التاريخية لخطاب ما بعد الاستعمار. مثلا، التنقل من نصّ الى آخر مما يعوّم الامور الهامة، والبلاغة اللغوية، وعدم التماثل الموضوعي في السلطة والموارد بين الكتل المهيمنة والجماعات الخاضعة(الاقليات التي تمارس ضدها العنصرية في المتروبولات "والعالم الثالث")، كل هذه يخفيها خطاب ما بعد الاستعمار كما يخفي ايضا الصراعات اتي تنجم عنها وتصاحبها.

من الواضح ان التركيز على تمظهرات "اللاتكافؤ" قد أخضع لحالة فيتيشية، حيث فصل تماما عن محدّداته الاجتماعية المحددة. ان نظرية ما بعد الاستعمار التي (يمارسها بهابها هي إعادة لاعمال جياتري شاكرافورتي ، سبيفاك، و ترينه مين–ها وآخرين) التي تهتم وتنسب المقاومة الى حالات فردانية والى تأثيرات عارضة وفورية بسبب الاستعمار متخذة اشكالا متعددة من "الاستشراقات" واستراتيجيات التكيّف والانحباس– دون ارتباط بالمؤسسات والادوات التي تقابلها.

وحين النظر اليها من منظور الاقتصاد السياسي الراسمالي المتأخر، فان ارقام الاختلافات، التشظية، والشعور بمرارة الشتات، التي اعتبرها لورنس جروسبرغ (1996) مثابة مبادىء هوية الدراسات الثقافية لما بعد الاستعمار (التي تعتبر نظرية ما بعد الاستعمار إحدى تشعباتها)، ليست اكثر من انماط من تضبيط علاقات الانتاج الاجتماعية ، وبشكل محدد تقسيم العمل الاجتماعي عالميا وإعادة انتاجه .

لا يقف هذا النقد المابعد استعماري عند حدود خلع أسس الهوية هذه من ارضيتها ومناخها، من سياقاتها التاريخية، بل إنه يعاملها كذلك كظاهرات منفصلة منفكّة عن بنيات الانتاج الثقافي والمشروعية السياسية في المجتمعات ذات التطور المتأخر .

وبكلمات الفيلسوف الفرنسي هنري ليفيفر ، " ان كل لحظة من هذه اللحظات في الواقع ، هي نموذج ومثال على التهجين والتذرير ، الخ وعندما تعزل أو يتم تجاوزها ، تصبح نفياً للحظة الاخرى ومن ثم نفياً لذاتها وعندما تحصر أو تولج في شكل معين ، فان المحتوى يصبح قمعياً ومدمراً لواقعها الخاص " (1968 : 167) .

ان ما بعد الاستعمار مذنبة فيما تدعي انها ترفض الاعتراف به: الارباك والتمسك بالاخلاقيات . ان ما تحاول نظرية ما بعد الاستعمار أن تفعله، في النهاية، هو تمدية (جعله ماديا)ممارسات انتقالية محددة ، وأنماط ، مستويات شكلية من التفكير، والتعبيرات التي تظهر على شكل محاولات لحل تناقضات تاريخية محددة في سياق الأزمة الأخيرة للمجتمعات الرأسمالية التي تعيش وضعاً انتقالياً .

ان الفارق الثقافي هو نتيجة واحدة ومتناقضة للاستعمار التي يمكن مفصلتها بطرق متعددة . إن عدم التكافؤ لم يعد مجرد مقولة مجردة ، ولكنه وصف امبريقي متحيز يعرض الأطراف التابعة المكتشفة حديثاً ويعطيها فرصة لتعرية اساليب الدهاء التحرري .

وهو ما يسميه المنظر الماركسي جورج لوكاتش (1971) " اليوتوبيا الأخلاقية – الجمالية " ، السقوط في الذاتية، هو امر يوجع اصحاب نظرية ما بعد الاستعمار لأنها تنكر المجموعة المعقدة للمحددات الداخلية التي هي شرط كونها ممكنة. إن التوسط عبر التهجين وإحداث تفكيك وفصل في تجربة المناطق في علاقتها بالبنية الكلية المحددة للتشكيلة الاجتماعية هو امر قد تم رفضه بحجة انه " ما هوية " أو شمولية " (سان خوان 1998) .

وبدلاً من البحث معمقاً في الارباكات المابعد بنوية التي سماها ديفد هارفي (1996) " الاختلاف الجغرافي " المعاصر مرتباً في ديالكتيك معقد من التدفقات والاستمراريات، فإنني اود أن أعلق بشكل موجز على كتاب ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية (1994)، وبشكل خاص رفضه للمادية التاريخية كإطار عام وسقوطه اللاحق في " اليوتوبيا الأخلاقية " .

وإذا أخذنا بالاعتبار عمله واسع التأثير، الاستشراق (1978) ، فإن ادوارد سعيد يستحق أن يدعى المؤسس بل والشخص الموحي بإعطاء نظرية وخطاب ما بعد الاستعمار حالة من القدسية . لقد اعتبر مرجعاً لكتابات كثيرة مثل سبيفاك ، بهابها ، موهانتي ، وأخرين .

ربما يمكننا ان ننسب الموقف اللاماركسي لنظرية ما بعد الاستعمار، ولو جزئيا، لانتقائية سعيد ، واعتقاده بأن نقد اليسار الأمريكي نقد هامشي، وأن تحريفاته، إن لم نقل فهمه الزائف كليا للماركسية، إنما هو قائم على العقيدة المضادة للشيوعية ونموذج (الاشتراكية الفعلية المحققة) خلال فترة الحرب الباردة .

لعله من المدهش على نحو ما أن المدرسي البريطاني فرنسيس مولهيرن قد ضمن في مجموعة ادبية مختارة مقالة سعيد عن جين أوستن كمثال على النقد الأدبي الماركسي ، رغم انها تلمّح الى "انحطاط جغرافي" يزعم " إعادة إيلاج التقاليد الإنسانية للثقافة البريطانية في دورها الغامض في كشف التاريخ الاستعماري البريطاني" (1992 :97)

ومن أجل التأكد، فان سعيد قد ساهم في المراجعات الجيدة التي استهدفت الماركسية المبتذلة أو الدغمائية التي نقدها فريدرك جامسون ، آلان واد ، وتيري ايجلتون وآخرين ولكن سعيد لم يستثر المادية التاريخية من أجل أهداف اشتراكية ثورية .

هناك نقاد آخرون كثيرون مثل اعجاز احمد ، كانوا قد بيّنوا ضعف والأجزاء المفقودة من تفسير سعيد والأحرى استخدامه الانتهازي للكلاسيكيات الماركسية . وأعتقد أن هذا الاقتطاف بشكل انتهازي وأخذ مقطتفات بطريقة تشبه كلام المفكرين الماركسيين من قبل أرثوذكسية ما بعد استعمارية، هذه كلها ربما تعرّي جذريته المشكوك فيها .إن هذا التضامن المقبول بشكل عام ، قد اعطى نقد مابعد الاستعمار وازعا لكي تشجب الانحطاط المنظم والافراطات الأخرى المحسوبة على الماركسية، (التي تنسب في العادة الى دغمائية الاتحاد السوفييتي) مموهة نفسها بالتعاطف مع وبعمق المعرفة في الماركسية.

‘أذكّر هنا بزميل قديم ، عاش في الستينات ، حيث كان يحذرني دائماً من الماركسيين لأنه كان هو نفسه تروتسكياً في الأربعينات . كما يذكرنا ايضا عالم الاجتماع بريان بتبني سعيد لاستراتيجية ذات توجه تدميري مشتقة من كل من ميشيل فوكولت و مارتن هايديجر ، اللذين لا تحتاج مواقفهما المضادة للماركسية لأي شرح .فهي ليست مجرد فوضى رومانسية ولكنها أيضاً تأويل ذاتي تقود نصيّته الى إرباك وخلط " مادية

العلاقات الاجتماعية مع مادية زائفة في هذا السياق " وهي التي ولدت البدايات الأولى لأعمال سعيد المبكرة التي تقوم على " النظرية المفرغة القائلة بأن لا وجود لشيء غير الانا " (تيرما 1994 : 7)

بودي الاشارة بشكل موجز الى ملاحظات مكسيم رودنسن وصادق جلال العظم وسمير أمين (1989) الذين أشاروا إلى إنحصار سعيد المناطقي والى عجزه عن توضيح السببية التاريخية لعدوانية المركزانية الأوروبية .

في كتابه "الثقافة والامبريالية" استخدم سعيد كل من غرامشي و سي . ال . ار ، جيمس ، من ضمن كثيرين في التراث الماركسي ، لكي يعطي مسحة يسارية للنص الذي كتبه . اشار الى غرامشي في سياق الارتباط بوظيفة ثقافية، وبأشعار ذيتس ، وبالدراسات المتعلقة بالهنود المقموعين . ولكن تم ذلك بالطريقة التي تناسب قيام سعيد بإعادة استخدام أو توظيف أفكار أو مفهوم غرامشي حول الهيمنة التي هي احد مظاهر محاولته (أي سعيد) الانسجام مع مشروع التكيف الذي يريد.

بادىء ذي بدء، يقوم سعيد بفصل غرامشي عن لوكاتش ، ناسبا الأخير إلى التراث الهيجلي، وناسبا غرامشي الى " ابتعاد فيشيا كورسيان عنها" (49) وعليه، يصبح لوكاتش اقرب الى مدخل السلطة السياسية بينما غرامشي اقرب الى التاريخ الاجتماعي والعملياتية التي يمكن التقاطها ضمن مصطلحات جغرافية. وهو يقول ان هذا واضح باستخدام غرامشي لكلمات مثل "طبيعة الارض"، "المنطقة"، الوحدات السكنية"، والاقليم في مقالته *بعض ملامح المسألة الجنوبية*.

ولكن من الواضح ان مفهوم غرامشي للمكان هو بالضبط فهم تأريخي لهذه الاماكن في جنوب ايطاليا التي تركها الاتجاه الراسمالي الاساسي في التصنيع خلفه نظرا للقبضة القوية لطبقة ملاك الارض هناك ومثقفيها التقليديين مثل كورسي. وبرأيي، فأن تفهّم غرامشي للطبوغرافي هو تاريخي وليس محصورا بجنوب ايطاليا الريفي او البيئة الجنوب اوروبية وذلك لأن الالحاق السياسي للاقتصاد الزراعي بالقوة المالية للبرجوازية الايطالية في الشمال، لا يعود لمجرد التخلف الثقافي.

ان المشكلة التي يشتبك فيها غرامشي في ذلك النص هي الطائفية العمالية للحزب الاشتراكي الايطالي، فهو يقترح سياسة جبهة موحدة تظهر بها البروليتاريا قدرتها في

السلطة عبر الاستجابة لمطالب وحاجات الفلاحين ضمن برنامجها الوطني الشعبي للعمل. ان الشرط الاولي لهذا هو الاعتراف بالتطور اللامتكافىء في التشكيلة الاجتماعية الايطالية.

وباختصار، يرى غرامشي ان الوعي العميق بالتطور اللامتكافىء هو واجب عام على المثقفين الماركسيين ان يضطلعوا به وذلك على اساس المحاولة المنتظمة لتوسيع نطاق الجانب العملي في الماركسية في حقل تهيمن عليه الافكار الكوزموبوليتانية البرجوازية مدعومة بالكنيسة الكثوليكية.

يجب ان يتبنى مثقف البروليتاريا العضوي هذا الدور التعليمي والتحريضي ، وذلك للمساعدة على دمج الجنوب الايطالي ضمن الاجندة الوطنية– الشعبية للطبقة القائدة، البروليتاريا. وعليه، فان مقارنة ذلك او مناظرته بنظرية التبعية او بنموذج وولرشتين عن النظام العالمي او مركز/محيط، ليست مناسبة تماما.
وبدلا من التناول التأريخي لاشكالية الخلاف او التناقض الجيوسياسي، فإن سعيد يتناول الامر كأمر مثالي وليس ماديا، وعلى العكس من موقفه الاولي، يركز على البعد المؤقت (في الحقيقة الوجودي–الخاص بالوجود) للتقدم الثقافي. ولكن ما ينكشف هو تمطيط سعيد لدور المثقف ، الذي يقوم بشكل استعادي، وهو الدور المحفوظ للوسيط المابعد استعماري:
" **يدرك غرامشي ايضا انه على امتداد الزمان والمكان الذي عاشه ذلك الجزء من التشكيلة، فإن المرء يحتاج "الى قطع من نوع عضوي". 'يمثّل غوبيتي واحدا من هذا القطع، انه شرخ ينفتح في داخل البنى الثقافية التي دعمت وابقت على اختلاف شمال–جنوب في التاريخ الايطالي**"(1993:50)

ان ما يميّز مثقفي غرامشي انهم متجذّرون طبقيا ومدفوعون بحافز كوني، في حين ان المثقف المابعد استعماري هو اكثر شبها مع المثقف المجرد من الانتماء الطبقي في

دوائر الادب المتروبولي. ان "العنصر الجوبيتي" الذي هو، المثقف الذي "بكلمات سعيد" "يمّهد الطريق او يعدّ الصلة ما بين المناطق ذوات السمات المختلفة ، المناطق التي لها استقلال ذاتي شكلي عن التاريخ الانساني"، هو نموذج او موديل ما بعد الاستعماري، مثقف الشتات، الذي سوف يربط الادب المقارن والجغرافيا الامبريالية، ويخلق انسجاما ما بين الاختلافات، ويجعلها سهلة بعيدة عن التناقضات.

ان ما يحدث هنا هو بالضبط منهجية سعيد. فالشغل الشاغل للمثقف المابعد استعماري كوسيط–ومسهّل ومسوّ للتناقضات ما بين المناطق التابعة والقوى الاستعمارية حيث يكسبها مشروعية عن طريق مقدمات غير شرعية، إن لم يكن عن طريق إفساد فكرة غرامشي عن كيف يمكن للمثقفين الماركسيين الانصار ان يحفزوا التحالف العمالي–الفلاحي ضمن برنامج يحيط بعملية التحول الاشتراكي.

ان فكر سعيد المتقلب والمتنقل حسب الظروف ينسب الى قراءة غرامشي "لمسألة الجنوب– جنوب ايطاليا ، "وعيا فضائيا" وذلك بهدف إعادة تفسير الارشيف الثقافي الغربي وكانه انفساخ جغرافي عن شيء ما من خلال تفعيل تقسيم امبريالي" (50) ولكنه بدلا من ان يدعو الى جبهة متحدة للبروليتاريا الغربية و "الفلاحين" في "العالم الثالث"، ينكفىء سعيد الى تمرين اكاديمي عبر قراءة طباقية للارشيف الثقافي الغربي. وباختصار (حسب سعيد) ، فإن نفاذ بصيرة غرامشي يمكن ان تعقلن العمل الاكاديمي في تفسير الروايات الانكليزية في سياق "التاريخ المحدد للاستعمار، والمقاومة، واخيرا القومية الاصلانية" دون ان ‘يخضع لتساؤل ايديولوجي وسياسي ذلك الاطار الاصلاحي الواسع للارشيف الامبريالي.

ان "تضامنية" سعيد مع الماركسية مكونة اذن من الالقاء بمجموعة من المفاهيم المنتقاة لتطوير ايجاز غير بنائي. ففي *الاستشراق* ، على سبيل المثال، يطرح تمييز غرامشي بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي الذي فيه الثقافة، الموجودة في المجتمع

المدني، مأخوذة باعتبارها الاداة الاساسية للتوصل الى إجماع وبالتالي الى هيمنة. اما الدولة فتختفي منذ ان تتم ثقفنة الهيمنة.

(((انظر صبحي حديدي)))

وبطلاقها عن الاقتصاد السياسي فإن الثقافة تقدم عندها إطار الوضوح اللازم لفهم تقسيم العمل الاجتماعي، علاقات الملكية، ومبنى السلطة. وهكذا، يكون الظلم والاستغلال محتجزين حبيسين.

وفي كتابه "*العالم، النصّ والناقد*" ، فإن سعيد يقلب غرامشي الى متفلسف مثالي، الى تعددي ينسب الثقافة الى "نوع او مستوى من الجهد الثقافي الواسع–انظمة وتيارات تفكير– مترابطة بطريقة معقدة لعمل اشياء، لانجاز اشياء محددة، للقهر، لطبقة اجتماعية وانتاج اقتصادي، لاطفاء افكار، وقيم، وصور العالم" (170:1983).

يقدم غرامشي، بالنسبة لسعيد، الصياغة الثقافية "النشاط الثقافي المركزي"، باعتباره "المادة التي تجعل المجتمع مجتمعا." (171) ان قوة الثقافة الغربية، مرتكزة على " تعددها، تعدديتها، وعدم تشابهها،" وهذا سبب "قوة الدولة الغربية الحديثة." (171) وبالنتيجة، فإن سعيد قد جعل من غرامشي مجرد مروّج تابع لاطروحات كروسي وهيجل.

إنني أجادل بأن الهيمنة عند غرامشي لا يمكن تقزيمها الى مجرد هيمنة الثقافة او البنية الفوقية التي تضمن إعادة انتاج العلاقات الاجتماعية، الدولة، وكل شيء آخر. ان مختلف علاقات القوى الاجتماعية مشروطة بالتناقضات المادية في التشكيلة الاجتماعية. ان جهاز الدولة المسيطر إضافة الى المجتمع المدني عند غرامشي لا بد من التقاطه ضمن إطار شمولي، كما أوضح ذلك المدرسي الفرنسي كريستيان بوكس–جلوكسمان:

"**يتحول جهاز السيطرة ليصبح جزءا من تأسيس علاقات الانتاج كعلاقات "ايديولوجية اجتماعية"، طبقا للتمييز الذي صاغه لينين. تجد الايديولوجيات العملية وانماط الحياة**

والشعور، تجد جذورها في الاساس الاقتصادي: ان العلاقة ما بين الحالة المدنية *Civilta* والانتاج هي نقطة محورية في كامل الاشكالية التي يطرحها غرامشي تجاه الراسمالية، والاشتراكية ايضا. (89:1980) .

وإضافة الى هذا، فإن المجتمع المدني بالنسبة ل غرامشي لا يمكن الإحاطة به كليا بمعزل عن علاقاته الداخلية بالمجتمع السياسي، حيث ان المجتمع المدني يشتمل على الترابط ما بين العلاقات الاجتماعية في الاقتصاد والمستوى السياسي الواضح لاداة القسر الاساسية، أي الدولة. يوحد المنظور المزدوج الاجماع/والارغام المجتمعات السياسية والمدنية في دولة غرامشي المتكاملة إوالممتدة ، " الموقع الموحد الذي اقامت فيه الطبقات البرجوازية الغربية سلطتها الاجتماعية "كهيمنة محمية بمظلة القسر" (ريوبرت، 79:1993).

تأخذ السيطرة البروليتارية المقابلة وضعها ايضا في الدولة المتكاملة التي صيغت من قبل غرامشي باعتبارها " التكوين الكلي المعقد للنشاطات العملية والنظرية التي تتمكن الطبقة الحاكمة بواسطتها ليس فقط من تبرير والابقاء على هيمنتها، بل تستطيع كسب اجماع نشط من قبل اولئك الذين تحكمهم." (غرامشي 244:1971).

على ضوء هذه القراءة السيئة ل غرامشي، لا يصبح مستغربا ان يعجز سعيد، في *الاستشراق*، عن اقتراح بدائل للخطاب المهيمن للا ستشراق. يعلق دينيس بورتر قائلا:" وبما ان سعيد قد سدّ التناقض المحتمل ما بين الخطاب النظري، والهيمنة الغرامشية، فإنه قد فشل في ان يؤرخ بشكل كاف النصوص التي اوردها ولخّصها، واجدا بشكل دائم نفس الخطاب الانتصاروي نفسه ان المختلف هو غالبا في صراع." (160:1994).

يقودنا هذا الى انتقائية سعيد المابعد استعمارية، التي تتصالب لتصبح ارثوذكسية مثل "عالمثالثية" باندونج في الستينات ولبرالية التبعية في السبعينات متحولة الى مدرسة ما بعد الحداثة المحافظة الجديدة للثمانينات والتسعينات.

في نقده للتيار الاساسي لنظرية ما بعد الاستعمار، يشير عارف درليك الى فيتيشية التهجين ورفض التاريخ غير القائم على اساس من قبل بهابها وآخرين. اما مشاركة

ما بعد الاستعمار في الجريمة مع الراسمالية والصنمية البضاعية، فقد تمّ اختبارها على يد كالينكوس، باري وآخرين.

((((لقد قرأ شرق /غرب من مدخل الاستشراق من مدخل ثقافي ولم يقرأ شرق/غرب من مدخل الاقتصاد السياسي)))قراته متحررة من عبىء التاريخ...لذا تقود ألى التطابق والتسامح

((((لم ينتقد سعيد الاستعمار الجديد، والسؤال هو: هل يرى ان الاستعمار الجديد هو ما بعد الاستعمار، وبالتالي ليس في إطار النقد، ومن هنا سؤالنا هل هناك ما يسمى ما بعد الاستعمار، لا سيما على ضوء العولمة؟؟؟؟

يتفق سعيد (1994) مع مفهوم بهابها العالمي لتهجين كافة الثقافات، ولكن الاحتفال بالتعددية، الاختلاف، وجمع اشكال مختلفة من الافكار والاعمال في النهاية ضمن كتابه **الثقافة والامبريالية** ما زال يحدث ضمن تعددية السوق المعولم القادر على تحمّل احتجاج سعيد الاخلاقي.

يجادل ديرليك، انه على الرغم من هذه الاخلاقية، فان سعيد يفتقر الى منهج ديالكتيكي الذي يبيّن لماذا أخفق في أن يأخذ بالاعتبار "المشاركة الشرقية في كشف خطاب الشرق" (118:1997 ، انظر ايضا شين اكسياومي 1994)، ويعير الانتباه لحتمية تاريخ الحداثة الراسمالي وتمديتها المسيطرة على الثقافات غير الغربية.

في كتابه *الثقافة القومية والنظام المعولم الجديد، فإن* فردريك بويل، وهو احد المعجبين ب سعيد قد تعلم بسرعة كيف يشرح ويطري موقف سعيد "... لقد حاول سعيد ان يجمع (موقفي كل من سارة سوليري وبانيتا باري)، مطورا على سبيل المثال، منظوره نحو شعور فرانس فانون المضاد للقومية، ولكنه ايضا مضاد للامبريالية، للمرحلة الحالية، متجنبا "سياسة اللوم" مدافعا عن مشاعر الاشفاق، وساعيا لتأليف تابعين جدد... عبر الحدود، الانماط، الامم، ويؤصل في الوقت نفسه كما كتب متوسعا في ادانة الثقافة الامبريالية." (237:1994)

وهكذا، فإن فانون قد تمت إعادة تفعيله إو إعادة تحويله ليصبح صالحا للاستعمال لغرض إضفاء مشروعية على نظام اكاديمي جوهره المساومة والتعدديية اللبرالية الثقافية –وهذا وصف مكتمل للمفاوض الوسيط. ومن جهة أخرى، فإن مسعود ظفارزاده ‘يجلّس يراجماتية سعيد ذات الطابع النيوإنساني في أفق نظرية المعرفة، "انها نظرية يوتوبية في الاستحداث الفردي والوكيل... انها إرادوية متحررة من عبىء التاريخ." (7:1995)

لعل إحدى الشواهد التي تشير الى محدودية سعيد التي تتصف برفضه للمادية، ذلك ان التنظير الماركسي للتاريخ يمكن ان ‘يرى بالعين او ‘يدرك بالدماغ وذلك في تناوله ل سي. أل. آر جيمس. يرى سعيد ان إنجاز جيمس في عمله المسمى *The Black Jacobins* بانه شبيه بافكار القومي البرجوازي الصغير جورج انطونيوس مؤلف كتاب *النهضة العربية Arab Awakening* : وكلاهما يتذرع بالوقوف ضمن ملف التقاليد الثقافية الغربية، "مهما كان القدر الذي يمفصلان به التجربة المناوئة للشعوب الاستعمارية و/أو غير الغربية." (284)
ومن ناحية عملية، فإن كلا من انطونيوس وجيمس، شانهما شأن رناجيت جوها، يشبهون سعيد نفسه ، او هم مرآة لتصور سعيد للشخصية ما بعد الكولونيالية. لقد إنمسخ جيمس الى مجرد نموذج للمهاجر المتماهي. وطبقا ل سعيد، فإن جيمس قد "رأى النموذج المركزي في السياسة والتاريخ بمعنى خطّي... وإن مجازه الرئيسي هو رحلة قامت بها افكار الناس، الذين هم عبيد او من الطبقات المذعنة الذين يمكن ان يصبحو مهاجرين في البداية ومن ثم المثقفين الاساسيين في مجتمع متعدد جديد."(253)

إن سبب عجز تفكير ما بعد الاستعمار وتفكير سعيد مثال على ذلك، عن الذهاب لما هو ابعد من حدود العقلية اللبرالية، نابع من الشرط الغريب لمثقفي الشتات، المأزق السياسي للولايات المتحدة في الثمانينات والتسعينات، وانحياز القوة العالمية.

لقد ناقش كل من بيتر جران، وعارف ديرليك، وإيلا شوحاط، وآن ماك–كلينتوك وآخرون الازمة التاريخية في حالة سعيد، التي هي النضال الفلسطيني في إطار الحرب الباردة، اتجاه ما بعد البنيوية، الخ –الذي يفسّر جزئيا بروز إجماع محافظ مابعد استعماري.

ان المعيار الاجتماعي التاريخي العام ل "التطور اللامتكافىء /الموحد" الذي صاغه سمير امين (1977) ومايكل ليفي (1981) ونيل سميث (1984)، هو انجاز معرفي مادي يضع على الخريطة النظرية السنة الضوئية المحذوفة من علم الانساب النيتشوي، التي هي نمط البحث النظري في المعرفة المحبّب الى سعيد (على الرغم من الزواج غير السهل ما بين الخطاب النظري لميشيل فوكو وطبعة من اطروحة غرامشي في السيطرة). (بورتر 1994).

تتحاشى هذه الإشكالية المدخل الديالكتيكي للشرط الاساسي للحداثة المتأخرة:أي التمدية (المتركزة على فيتيشية البضاعة وتدوير القيمة الزائدة) على صعيد عالمي.

وفي التحليل الاخير، فإن صمت سعيد او موقفه المضاد للماركسية الذي بالكاد ‘يرى، كامن في خيار منظور "تحرري" او منظور مؤيد لمذهب الحرية. لقد تصدى كل من نيكوس بولانتزاس (1978) وألكس كالينيكوس (1989) للتناقضات المبادئية، وتناقض المساومة الكامن في هذا الوهم الفوضوي.

في هذا المنظور، فإن السلطة/الرغبة تحدد مسار المجتمعات، وأيّ زعم بالمعرفة والحقيقة– فالحقيقة عند سعيد، "هي وظيفة التقييم المتعلّم" –للخطابات الممأسسة– لن تكون اكثر من شكل من مناورة ايديولوجية، وان التاريخ او أي من "الروايات السردية الكبرى" مشتقة جميعا من التنوير ومشكوك فيها باعتبارها ابتزازا شموليا.

وفي حين ان طموح سعيد هو تحرير الآخرين الصامتين في اوروبا، من إطار المتحكمين بالسلطة والمعرفة هناك، لكي يُعطى هؤلاء الصامتين الصوت او الحق في التمثيل والاهمية، هو امر استثنائي مقابل التوجهات الانانية ل باودريلارد، والعدمية الشاملة لما بعد الاستعمار، ان مثل هذه المحاولة إنما تحصر نفسها في تبرير

المحتوى اللبرالي للانسانية التي يعتمد تراكم راس المال الامبريالي عليها في إضفاء مشروعية اخلاقية وجمالية على نفسه.

ان موقع الرجل الوسيط هذا نابع من ثورة ضد إلحاق القيمة الاستعمالية بالقيمة التبادلية ومن الفشل في التقاط التناقضات الموروثة في نظام انتاج السلع، في منطق الراسمالية (هاوج 1986).

على ان مفتاح هذه الاستراتيجية التراجعية للتعويض الانساني كامن في الغياب الذي يكتنف تفكير سعيد في مقولة الكلوية المتفارقة والدينامية التي تؤكد التطور التاريخي، الذي هو مبدأ النقد الماركسي للامبريالية. هذه الشمولية، بكلمات ميزساروس، هي "تعقيد شامل محدد بنيويا وتاريخيا" "(480:1983) متجسد في تنويع من التوسطات والانتقالات والتحولات في الحياة العينية.

يمكن ان يكون للتمييز معنى فقط ضمن وحدة متكاملة، ضمن تعقيد من العلاقات الداخلية في حركة التاريخ. يبّن هارفي في التفكير الماركسي، "ان الفوارق معطاة في نظام الاشياء هذا من منظور الشمولية، وليس من افتراض واحد معرّف سلفا ، او كيان معزول بأنه كلوية لذاته" – على انه انتقال انطولوجي يضع الرؤية المادية– التاريخية بعيدا عن النصيّة المابعد بنيوية وفيتيشيتها للمحلي وغير المتجانس، وبتراجعها المضاد للاساسية والذي بلا اساس في ظلامية لاكان النفسية.

بالرغم من تأكيد سعيد على النطاق العالمي لعمل رأس المال المالي والامبريالية وعلى كثافة وغزارة الاستغلال في تجربتهما، ، فإن من الغرابة بمكان ان يعجز عن الإحاطة الديالكتيكية بشمولية المبنى متعدد المستويات لراس المال المالي والامبريالية في مختلف أطوارها . يرمي سعيد بالطبع الى التحرر، "والتنوير" ولكنه يعترف بأن "الراسمالية عابرة القارات لرأس المال المالي المعولم" هي "لا عقلانية نسبيا ومن الصعب ادراكها" (24ك1994) –وهي الصعوبة التي تربك سعيد نفسه أكثر كلما حاول تقييمها لا عقلانيا.

يخيل اليّ ان ماري لويز برات، قد وضعت اصبعها بشكل صحيح على آفة غياب أي نقد من قبل سعيد للاستعمار الجديد، حيث ان هذه الظاهرة التاريخية تكشف حدود نظرية ما بعد الاستعمار. تجادل برات بالقول: " هذا الفارق الزمني في تتابع الاحداث فيما يخص الاستعمار وتراجع الاستعمار يبدو انها إحدى الاسباب الاساسية التي ابقت على الامريكيين كليا على الاغلب خارج خريطة خطاب حركة الاستعمار والدراسات الاستعمارية بشكل عام."(4:1994).

ان استعمار الولايات المتحدة الجديد هو الحلقة المفقودة في الميثاق الذي يضعه سعيد عن الامبريالية الجديدة. ومن الملحوظ ايضا في هذا السياق، غياب الاشارة الى نضالات "المستعمرات الداخلية" في الولايات المتحدة، وخاصة مشكلة بورتوريكو، ونضال هاواي من اجل السيادة، والصراعات التي تمور حول "العمل الايجابي" "والاغراب غير الموثقين" وغيرها.

لا أود الاستفاضة في حقيقة ان النقد ما بعد الاستعماري قد عجز عن استيعاب او إبداء الاهتمام بالمشكلة الدائرة حاليا في افريقيا، وشرق تيمور، وميانار، وبيرو والمجتمعات الاخرى التي تعاني من بنيات ما بعد استعمارية. ان العجز عن استيعاب نتائج الاستعمار الجديد، كما اعتقد، نابعة من العجز عن استيعاب وتمثّل التطور المترابط وغير المتكافىء نفسه ، منسوب الى ميتافيزيقا مثالية تبالغ في اعطاء قيمة لتدخل مثقف شتات الما بعد استعمار في الصراع السياسي.

بهذه الثقافوية او التنظيرية، تنتحل شخصيات من امثال سعيد، و بهابها وترينه، وسبيفاك وآخرين، لنفسها وكالة دور الشخصية الوسائطية المائعة الموقف باحثة عن منطقة للتفاوض والمساومة بين البرجوازية–الكمبرادورية القومية لدى الدول–القومية المستعمرة حديثا والاوساط العالمية "عالية الثقافة " للدوائر الاكاديمية المبجلة.

وعلى الرغم من ذكر فانون، واميلكار كابرال، فإن سعيد ‘يقزّم النضال السياسي الجماهيري المنظّم الذي هو القطب الاخر للكلوية الديالكتيكية. فليس لديه ما يقوله عن عملية التحول العملي الثوري، عن التعليم التثقيفي (الذي ركز عليه باولو فريري)

ومختلف تلك العوامل الذاتية التي يعتقد ميخائيل ليفي انها ضرورية لمواجهة الاستبداد البيروقراطي في مجتمعات ما بعد الراسمالية: "الطابع الشعبي المشارك في العملية الثورية، النظرة الديمقراطية للطليعة الاشتراكية، درجة تفعيل الذات لدى البروليتاريا وتنظيم الشعب لذاته."(ليفي 230: 1981)

وبالتركيز على حالة التغير الطبقي المتواصل، وتهجين المواقف او الانجذاب الى هنا وهناك بما ينطوي عليه من مخاطر سيئة وانعدام الوجهة والتعقيدات التي يثيرها مثقفو ما بعد الاستعمار والمعارضة ذات المعرفة الواسعة لراس المال المعولم يمكن ان تخدم فقط كناقلة لتهدئة وتنعيم غضبة المقموعين، كما تعد و تبشر بيوتوبيا "التحابب الثقافي".

References

Ahmad, Aijaz. 1992. *The Theory: Classes, Nations, Literatures* London: Versi.

----------1995. “Post |Colonialism: What’s In A name?” In *Late Imperial Culture.* Edited by Roman de la Campa, E. Ann Kaplan, and Michael Sprinker. London: Verso.

Amin, samir. 1977, *Imperialism and Unequal Development*. New York:Monthly Review Press.

---------- 1989, *Eurocentrism*. New York : Monthly Review Press.

Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*. New York:Routledge.

Buci-Glucksman, Christine. 1980. *Gramsci and the state.* London: Lawrence and Wishart.

Bue;;, Frederick, 1994. *National Culture and the new Global System.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Callinicos, Alex. 1995. “Wonders Taken for Signs: Homi Bhabha’s Postcolonialism>” In Post-Ality: M<arxism and Postmodernism.Edited by Mas’ud Zavarzadeh, Teresa Ebert, and Donald Morton. Washington, DC: Maisonneuve Press.

----------1989. *Against Postmodernism*.New York:St. Martins Press.

Chen Xiaomei, 1994. *Occidentalism:Theory of Counter-Discourse in Post-mao China*.New York: Oxford University Press.

Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura*..Boulder:Westview Press.

Gramsci, Antonio. 1971. Selection from the Prison Notebooks. New York: International Publishers.

Gran, Peter. 1997. "Subaltern Studies as Praxis in India and in the United States." Unpublished draft.

Grossberg, Lawrence. 1996. "Identity and Cultural Studies: Is that All There Is? In *In Questions of Cultural Identity.*Edited by Stuart Hall Paul du gay. London:Saga Publishers.

Harvey, david. 1996. *Justice, nature and the Geography of Difference*. Cambridge, mass:Blackwell.

Haug,W.F. 1986. *Critique of Commodity Aesthetics.*Minneapolis:University of minnesota Press.

Lefebvre, Henri. 1968. *Dialictical Materialism*. Tr.by John Sturrock. London: Jonathan cape.

Kukacs, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. Tr . by Rodbey Livingston. London: merlin Press.

Meszaros, Istvan. 1983. "Totality>" In a *Dictionary of marxist Thought. Ed.Tom Bottomore. Cambridge, Mass:* Harvard University Press.

Mulhern, Francis, ed. 1992. *Contemporary Marxist Literary Criticism.* London:Longman.

Porter, Dennis. 1994. "Orientalism and its Problems." In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory.* Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press.

Poulntzas, Nicos. 1978. *State, Power and Socialism.* London: verso.

Pratt, Mary Louise. 1994. "Comment on Edward Said's Culture and Imperialism." *Social Text* 39 :2-10.

Rupert, Mark. 1993. "Alienation, capitalism and the Inter-States System: Towards a Marxxian/Gramscian Critique." In *Gramsci, Historical Materialism and International Relations.* Ed. Stephen Gill. New York: Cambridge University Press.

Said, Edward. 1979. *Orientalism.* New York:Vintage Books.

---------- 1983. *The World of the text, and the Critic.*

---------- *1994. Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf.

---------- 1994. "Response." *Social Text* 39:20-24.

San Juan, E. 1998. *Beyond Postcolonial Theory.* New York: St. Martins Press.

Smith, Neil. 1984,*Uneven Development.* New York: Basil Blackwell.

Turner, Bryan S. 1992. *Orientalism, Postmodernism and Globalism.* New York:Routledge.

Wallerstein, Immanuel. 1991. “the Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity.” In *Race, Nation, Class by Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein.* New York:Verso.

Zavarzadeh, mas’ud. 1995. “Postality: The (Dis)simulation of Cyper-capitalism.” In *Post-Ality: Marxism ans Postmodernism.* Ed. Mas’ud Zavarzadeh, Teresa Ebert and Donald Morton. Washington DC: Maisonneuve Press.

تداعيات حول ظاهرة ادوارد سعيد

احمد حسين

كاتب عربي من فلسطين

"دعونا نمنح بعض الشرف لهذه الزانية (الشرق) لكي نستطيع أن نقيم معها علاقة شرعية".

الترجمة التأويلية لخطاب بلفور

أمام مجلس العموم البريطاني

13حزيران 1910

المقدمة:

هذا التقوُّلُ من جانبي، أطرحه بعد قراءات متداخلة . أدعي أنها مخلصة . في كتابَيْ " الاستشراق، والثقافة والإمبريالية" معا لادوارد سعيد. وقراءة ادوارد سعيد . خاصة في كتاب الثقافة الإمبريالية . هي سياحة فكرية . تكاد تكون شاملة . متعبة جدا، وممتعة إلى حدود غير مألوفة بالنسبة لي. موهبة بحثية وإبداعية نادرة في مكتبة التاريخ والحضارة، تبحث عن ذاتها . فقط . من خلال ما تدّعي أنه محاولة لتنصيص اقتراح المعاصرة. بين الأزمة (البحث عن الذات) وبين الانخراط التسليمي التام في مشهد المعاصرة بحتمياته وضغوطاته واملاءاته المرحلية واقتراحاته لتمدين (حوضرة) الطغيان، يتحرك ادوارد سعيد ببراغماتية النبي ليصنع نفسه وعصره معا. يتحرك في العصر الأمريكي الهمجي الذي يشكل التزامه البراغماتي، مسكونا بثقافته الأوروبية المثخنة في إنسانيتها بالتجربة الإمبريالية الأخيرة، وبالملاشاة التي يهددها بها انحياز الخاصيات البشرية المعاصرة نحو التمدن والتكنولوجيا، كبديل عن الملابسات الحضارية الطاعنة في السن. في وضع كهذا، يصر ادوارد سعيد، على متابعة مشروع حياته، مضطرا إلى مفارقة المنهج، والسهو المتعمد، والتجاوز التاريخي والمعرفي، والاعتماد على تلاعبات الوحي "المحدث"، ورؤيوية المبدع الباذخ الثقافة، ليصبح أحد أنبياء العصر الأمريكي ونظامه العالمي "الجديد"، مبعوثا إلى العالم الثالث، أو على الأصح إلى العالم "العربي".

وعند تفكيك مشروع ادوارد سعيد فسوف نجد بمنتهى السهولة والوضوح أن تلاعباته كلها دارت حول مجموعة من البُنى "البحثية" المؤسسة، التي لا يمكن إخطاء دلالاتها التمهيدية المرتدة، أو دلالاتها التوظيفية اللاحقة، لتقديم ادوارد سعيد الباحث من ناحية، وتقديم اسهام بحثي متميز، لكنه لا يتجاوز توفير أسس نظرية مساندة، لمشروع العولمة الأمريكي كما هو مطروح أمريكياً، وبدون أية إضافة أو تعديل، من ناحية أخرى. ويمكن تشخيص هذه البنى التلاعبية في ثلاثة مواقع بحثية هي: الاستشراق، التطابق، الثقافة. في هذه المواقع ينجح ادوارد سعيد أن يبتكر إلى درجة الإدهاش، ليس فقط بوصفه مفكرا مثاليا موهوبا، وإنما لأنه أيضا يستبيح حمى المعرفة النظرية . على اعتبار أنها

مجرد ورشة لمهارات العقل المنظم . ويبدأ من هناك بتركيب نظام من الأفكار " المحققة " بحثيا، يؤدي إلى النتائج التي كان قد توصل إليها بالمشاهدة وقراءة الصحف الأمريكية.

لقد كان ادوارد سعيد عظيما عند مستويات التلاعب التمهيدي لمشروعه الالتباسي بين فكر الحضارة وسياسة الفكر، ولكنه عند مستويات استخلاص وترتيب النتائج السياسية و"الثقاسياسية" لمشروعه كان يتكلم داخل دائرة البؤس الإعلامي والاستخدامي لأناس في مستوى لطفي الخولي وأنيس منصور وبعض أعضاء الكنيست "العربي الفلسطيني" في إسرائيل.

قدم لنا ادوارد سعيد في كتابيه عملا استشراقيا "حديثا" بعد إصراره الشخصي على أن ثقافة الاستشراق ليست مجرد موضوع تقتصر أهميته على الدلالة المزاجية لمرحلة من مراحل الإمبريالية، ربما كانت تستحق العودة إليها، وانما على ثقافة السياق المعرفي للمستقبل . كما يراه هو. وهذا هو الجانب العبثي والجميل في المشروع. وقدم لنا مشهد التطابق الثقافي بين "الحواضرية" و "الأطراف" كحاصل تطوري أخير لجدل الثقافة البشرية.((أحد إشكاليات ما بعد الاستعمار هي في سحب محاولة الاستشراق ، خلق الشرق على شاكلة رؤية الغرب له، وقيامها بمحاولة تقديم مشهد ثقافي متلاقي بين المركز والأطراف))) (وهذا هو الجانب الذي يمثل الباحث في منتصف الطريق إلى الحقيقة . كما يعتقد هو . وفي منتصف الطريق إلى الضياع كما يعتقد البعض. وقدم أمريكا على أنها دولة أوروبية عالمية، أي ممثلا سلاليا أخيرا للأرومة الحضارية للبشرية. وهذا هو الجانب الإيهامي الجنائي الذي جعل من مشروع ادوارد سعيد، مرجعا للحذر من "سياثقافة" الإعلام الأمريكي.

تلاعبات الوعي . أوهام الحقيقة وحقائق الوهم

كل شيء موجود هو في النهاية مادة مغلَّفة بخصوصيات تناول بشرية بالفكر والإحساس والعلاقة الشخصية. والعصور والحضارات كلها مشاهد تاريخية لتلك الخصوصيات البشرية المتغيرة، التي يشكل تغيرها المستمر المنتج الأساسي للقلق والحزن بالإضافة إلى السلوك العملي في الحياة الاجتماعية. ولكن من هو المسؤول عن صياغة هذه الخصوصيات؟

لا يمكن الادعاء أن الفعل البشري المدبَّر هو المسؤول الأول والأخير عن صياغة مزاج العصر أو المرحلة، لأن وعي الذات . في المدى والكيفية . ليس أمرا اختياريا. فنحن أولا ما وجدنا أنفسنا عليه وما نتوهمه بهذا الخصوص. وإمكانيات التلاعب بذواتنا وتاريخنا الخاص هي إمكانات محدودة بخط القصور الذاتي للوعي والإرادة وأداة التنفيذ (العقل). ولكن هذه الإمكانيات هي إمكانيات تصاعدية، تختلف بالتطور من عصر إلى آخر. وتزداد خطورتها كلما اقتربنا أكثر من الرؤيوية العلمية الحديثة، بأدواتها التكنولوجية الاستشرافية، التي تظن أنها قادرة ليس فقط على استنتاج المستقبل، وانما على إنتاجه أيضا. ومصدر الخطورة هنا، أن أزمة الاغتراب المتفاقمة مع تفاقم التكنولوجيا، وازدياد الفوارق الاجتماعية اتساعا يوما بعد يوم، وسرعة وتائر التغيير والتغيّر التي تؤدي إلى اختصار زمن التأقلم لدى الأفراد والجماعات، وهيمنة اقتصاد السوق على كل مجاهل الوجود البشري . كل منتجات القلق والاغتراب هذه، أصبحت الآن تستغل في الإيهام بأن كل ركائز الوعي القديمة قد سقطت، وأننا في سياق نقلة نوعية ستسفر عن النهاية المحتّمة لمفاهيم و مصطلحات التجربة الحضارية "السابقة"، التي ثبت فشلها، ونشوء تجربة جديدة، وتاريخ ابتدائي جديد، وإنسان جديد. أي أن تلاعبات الوعي التي تصنع مزاج العصر الذي نعيش فيه، تحاول أن تدخل الآن في سياق من العلاقة بالمجهول، لا يمكن التنبؤ بنتائجه.

صحيح أنه يمكن الادعاء دائما أنه لا وجود لحتمية نشوئية ذات سياق طبيعي محدد سلفا، يمكن أن يتجاوز قدراتنا المتنامية على التلاعب بمصيرنا. ويمكن في هذا السياق أن ندعي أن هناك حتميات لا تعد ولا تحصى من حولنا، ولكننا نحن . كبشر . لم نعد .

بالوعي . خاضعين تماما لميكانيكية التطور الطبيعي أو جهويته. وإذا لم نكن نريد . في هذه الحالة . الاعتراف بحتمية غيبية خاصة بنا، فيمكن أن نقول إننا نمثل تفوق الطبيعة على نفسها، بحيث أصبحنا نستطيع أن ننشئ معها علاقة قائمة على الفوضى فيما يخص بشريتنا. في هذا الإطار نستطيع أن نتحرك في التطور ذهابا وإيابا. نستطيع أن نتقدم في التاريخ وأن نرتد فيه أيضا. نستطيع أن نصنع عصرا يخدم الفعل المدبَّر للقوة المهيمنة التي نمتلكها. أي نستطيع أن نتلاعب وعيويا.

ما يبدو إذن هو أن علينا العودة إلى المقولة السهلة حول "الصراع" بين "الإنسان والطبيعة"، مع التنازل فقط عن سهولة المصطلح التي رافقت بداية الإحساس بثنائية للوجود، هي الإنسان والطبيعة، وما تبعها بعد ذلك من ثنائيات فرعية تابعة لها في النشأة والدلالة. ويبدو أن هذا الوعي للثنائية وتوابعها، هو الذي شكّل بداية الانفصال الوهمي للإنسان عما حوله، وتوهم مشهد ثنائي من العلاقة بهذا " الحول "، تقوم فيه الصياغات التلاعبية للوعي من معنى، ودلالة فكرية أو وجدانية أو مصطلح معرفي بوظيفتي الاتصال والانفصال، داخل هذا المشهد، على حد سواء.

قد يبدو هذا الكلام " شيئا له معنى حقيقي"، فقط لدى التسليم بأن اللغة هي "كاميرا" الوعي، وأنه يمكن التقاط صورة "قولية" محددة، أو حتى صورة على أي نحو كان لتلاعباتنا الوعيوية. ولكن الوعي كوهم يستطيع أن يمارس ألاعيبه على البشر وحدهم وليس على الطبيعة. وبالتالي فإن اللغة ليست سوى وهم الوهم لأنها صفة داخلية للوعي في جانبها الدلالي، ومحاولة من جانبه لتقديم نفسه للحسّ . للطبيعة . من خلال الحضور الفيزيائي الصوتي أو البصري للكلمة. وبذلك فهي . أي اللغة . مجرد أداة تلاعب إضافية في العلاقات البشرية، وليس لها أي حضور خارج إطار المشهد الانفصالي أو العلاقاتي المتوهم بشريا. ويستطيع الوعي أن ينسب أفعاله إلى الصفة أو الموقف الذاتي أو الأخلاقي أو الحضاري الذي يريد، بل وأن يختار أحيانا الفعل الذي يناسبه، ولكن هذه الاستطاعة بالذات هي لب ما يسمى بمأساة المصير أو الوجود البشري، لأن ميكانزم قوانين الطبيعة هو الذي يحدد النتائج الحاسمة للفعل، ويحصر

تلاعبات الوعي في هامش انعكاساتها على البشر وحدهم. وعجز الوعي عن اختراق هذا الحاجز من السلبية والبرود المطلق للطبيعة، بينه وبين التأثير، أو تأسيس معنى معترف به لوجوده الخاص، هو مصدر حزنه أو مأساته أو فجيعته. وهذا بدوره هو الأساس لكل تطلعاتنا الغيبية وتلاعباتنا الأخرى التي لا طائل تحتها إلاّ من حيث كونها خدعا ضرورية يمارسها الوعي على ذاته للتخفيف من مأساويته. يعني أننا في النهاية مجبرون دائما على مقاومة وعينا بوعي آخر، تحت دعوى البحث عن شيء ما، هو، في قمة التأزم، ما نسميه الحقيقة، لأنه يجب أن يكون هناك حقيقة غائبة قيد البحث، لنبرر تلاعباتنا ونواصل الزعم بأن البشر هم الذين يقودون حركة الوجود، ناسين أن بشريتنا ليست سوى اغترابنا في الطبيعة، ووهم المسافة الذي "يفصل" بيننا وبين طغيانها الأعمى.

لقد وصل التوغل في الإنسّية قمته الانفصالية عن الطبيعة في الدين الذي يعتبر أوضح الدلالات التلاعبية على وجودنا الخاص، ووصل هذا التوغل قمته الاستعلائية على الطبيعة في الرومانسية، التي اعتبرت الطبيعة طفل الإنسانية المدلّل.

ويبدو أن التوازن هو حتمية ميكانيكية ليس في إطاره الكوني والطبيعي فقط، وإنما هو كذلك أيضا في إطار التلاعب الوهمي . الوعي . على هامش حركة الطبيعة أو المادة. فحينما بلغ الوعي حدا من التوغل في ذاته إلى درجة طرح نفسه كمنتج . مبدع . للشيئية واعتبر الأشياء . في المثالية . صورا بيانية لبلاغته الخَلْقيّة

(((((من مدخل مادي يرفض أحمد حسين أولوية الوعي وأولوية اللغة))))

، توالت الصدمات العلمية لتحشره في سياق اتباعي عملي وتجرده من كل، أو من معظم الملابسات التلاعبية التي أثارها حول إنسيّته المبجلة وحضوره النوعي على حادثة الوجود. لقد أهان عصر التكنولوجيا إنسيته بشكل فظ، وخارج عن إرادته أيضا، وطرحه ليس كنتاج خالص للشيئية فقط، وإنما كأداة تنفيذية لها، كونها كذلك، هو المبرر الوحيد لإنتاجها من قبل جهاز التطور الشيئي للوجود، في طريقه نحو غاية شكلية خالصة للحتم الميكانيكي في المشهد الكوني.

ما هو مطروح الآن هو أن الوعي مجبر على تبني موقف جديد يؤكد انه يشبه أن يكون في الأساس حركة ميكانيكية مركّبة للتطور . ما نسميه كذلك . تعي (تتوهم) نفسها. وهو بذلك مجرد ظاهرة تطورية تالية للإدراك الذي يتواجد في العلاقات الطبيعية بشكليه الناموسي (ميكانيزم نظام) والعقلي (ميكانيزم علاقة) في الجماد والحيوان على التوالي، مما يؤكد . ولو بشكل استنتاجي . صحة الاقتراح بأن التلاعب الذي يمثله الوعي هو تلاعب موجه تطوريا، أي . بلغة التباين الثقافي . هو إما سياق "حتمي" أو سياق"قدري" . نحن ننفذ رغبات الطبيعة بأدواتها هي، ونحن منها. وكوننا نوجد . مظهريا . على رأس اندفاعة الطبيعية نحو التغيير ، لا يعني أننا نتحكم فيها بقدر ما يعني أننا أكثر أجزائها تعرضا للاستخدام والجذب بقابلية الوعي. جذب أمامي مصدره رغبة . وظيفة . الوعي الواعي في اكتشاف مدارات جديدة باستمرار في الفضاء المقابل، وجذب خلفي مصدره الوعي المضاد المحكوم بالإدراك الحاد للآنية والموقع، للمرحلة والطبقة. لتثبيت الواقع. للأول مهمة جدلية هي القدرة على تدمير الفكرة الحالية . تدمير الذات . يسميها الحرية والتقدم، وللثاني مهمة جدلية مضادة هي تثبيت الفكرة . تأكيد الذات . يسميها الواقع وأحيانا المقدس. الأول كوني والثاني شخصي، وكلاهما مستعبد لذاته، أي لأداتيته في جدلية واحدة للتطور. إذا صحّ، فينبغي الاعتراف سلفا أن حركة الوعي– الثقافة هي صراع بين "الحرية" و "الاستعباد"(الترجمة الوعيوية لثنائية حركة التغيير في الطبيعة) داخل حركة استعباد شاملة، ذات سياق دائري مغلق في مكان ما . كما يدّعي العالِم . أو حر لا حدود له كما يدعي من يشاء. أي أن إشكالية الحرية كما نعيها هي مفروضنا الوجودي الجدلي الذي لا فكاك منه بمواهمات الوعي المتبادلة. فالوعي والوعي النقيض كلاهما حقيقي _ وهمي.لأن الوهم حقيقة من حيث إنتاجه وتوظيفه طبيعيا، والحقيقة وهم من حيث وعينا لها. الأشياء واللا أشياء في الدائرة الأنسية حقائق وهمية أو أوهام حقيقية. وبالتالي فإن أي وجود وعيوي يقع إما في دائرة أوهام الحقيقة(وعي الطبيعة والواقعة التاريخية) أو دائرة حقائق الوهم (الثقافة). ما يفرّق بينهما هو الحركة الشكلية للتلاعب، حيث تقوم الأولى على تحري وعي الظاهرة أو الواقعة، بينما

تقوم الثانية على تحري واقعة الوعي. وبانغلاق الباب ناموسيا أمام أية نهائية معرفية، فإن أهم خاصيات الوعي البشري تبقى هي التلاعب في دائرة المعرفة أو التلاعب في دائرة الثقافة. هذا التلاعب هو كل ما نملكه أو يتملكنا لصناعة ما نسميه " وجودنا لخاص"، أي امتدادنا "الذاتي" في سياق احتوائي عديم المبالاة، نحاول أن نفعل شيئا إزاءه، فقط لأنه يريدنا كذلك. داخل هذا الامتداد "الذاتي" تقوم كل اعتداءاتنا المباشرة وغير المباشرة على الآخر لنكون " نحن". هذا "الهراء" لا نستطيع أن نوجد خارجه كبشر، لذلك فإنه . وبحق . هراء مطلق الأهمية بالنسبة لنا، وللطبيعة أيضا كما يبدو. وشيء هو نحن كبشر، لا يمكن أن يكون أداتنا فقط، بل هو وظيفتنا أيضا. إنه يتضمن حتما بالالتزام النوعي لأن له هوية بشرية هي عبارة عن وظيفة معرفية نحقق بها وجودنا المميز في الطبيعة. هذا الالتزام المعرفي هو الذي يمنح التلاعب الوعيوي قيمته. تلاعب موجّه بالإخلاص نحو ما نظن أنه صحيحنا النوعي في مشهد الوجود. أما التلاعب في هوامش الكذب المسبق، والتآمر على"كلية" النوع بتحييد الوظيفة المعرفية "الخالصة" لصالح الوظيفة السياسية الطبقية، والايهام المعرفي بالتلاعب في دائرة حقائق الوهم وحدها(الثقافة) فإنه هراء محض.

ونحن حينما نضع تلاعباتنا في مواجهة تلاعبات الآخر، فإن العلاقة الوحيدة الممكنة معه هي النفي والتأسيس. وهما يكوِّنان معا لبنة جدلية واحدة حيث يقوم كل طرف بتأسيس الآخر على غرار وعيوي محدد، يسِّهل نفيه، وفي ذات الوقت فإنه يقوم بنفي ذاته المحددة في الوعي، لتأسيسها من جديد على غرار يصعب نفيه. هذه هي علاقة التلاعب الوحيدة الممكنة والتي حاول ادوارد سعيد أن يخفيها . وهذا جزء من أية لعبة مواجهة . وراء ستار من إعادة التسمية لذات المضمون حينما أطلق على هذه العلاقة اسم "التطابق". وأهمية هذه التسمية تكمن في وقعها التخييلي في الذهن، تمهيدا لاستغلال التداعيات العفوية التي تثيرها الترجمة التشكيلية في التصور للكلمة. ومن المفروض أن تسود هذه التداعيات حالة التصور المطلوبة، التي ترى العالم وكأنه وجود ثنائي التشكيل تسوده المشاغبة بين طرفين ينشغل كل واحد منهما بالآخر انشغالا تاما.

هذا الانشغال المشاغب هو الذي يحدد ليس فقط ماهية كل طرف، بل وجوده أيضا، لأن تلك الماهية لا تملك هوامش فعل أخرى بادية للعيان، لتحقيق أي وجود آخر مستقل. وهذه الحالة هي التي سوف تسمح لإدوارد سعيد أن يؤسس وينفي كما يشاء على جانبي الوجود الثنائي للعالم، وتسهل على مشروعه "الثقافي" الرؤيوي، أن يبلور للنظام العالمي الجديد سفر تكوينه الخاص. ولعله من المؤكد أن هذا الاستسهال وتلك السهولة كانا وراء حالات التناقض الكثيرة جدا، التي وقع فيها أو تعرض لها ادوارد سعيد.

ويمكن نظريا تحرى الظاهرة الجزئية المحددة، حتى في إطار الشمولية الخاصة، بدون الوقوع في التناقضات، وذلك بغضّ النظر عن قضية الصح والخطأ. ولكن البحث في "الكليات" أو دراسة الظاهرة الجزئية في الاطار الشمولي العام للعلاقة بالظواهر الأخرى، يصبح انشغالا فلسفيا يشكل التناقض إحدى صفاته الداخلية. ومع أن ادوارد سعيد يبدو منشغلا بتحري مجموعة من الظواهر الجزئية مثل الاستعمار والأصولية والحواضرية وبعض الجزئيات الثقافية المتعلقة بتفكيك العلاقة بينها وبين الامبريالية، إلا أنه ينحاز انحيازا تاما نحو الموقع الفلسفي، تحت تأثير مشروعه الرؤيوي الذي قدمه كخلاصة مستلهمة من نتائج بحثه في تلك المجموعة من الظواهر الجزئية. وقد فعل ذلك بالطريقة الوحيدة الممكنة بهذا الشأن، وهي الربط الفلسفي بين الظواهر الذي سيؤدي بالحتم إلى"كلية" ما، يقدمها شخص أعلن سلفا أنه يرفض مبدأ "الكلية". ومع ذلك فإن هذه المفارقة لا تحظى بالمكان الأول من لفت النظر، لأن نفس الشخص الرافض للكلية، يستخدم التجربة التاريخية للإمبريالية كمطابق "علمي" بديل عن "كلية" الصراع الطبقي. أي أنه يقوم بمقايضة رابحة في "سوق الكليات" يستبدل فيها آلة حاسبة بجهاز متطور للكومبيوتر، عن طريق استخدام الفلسفة وحدها.

((((((رغم انه يفكك الإمبريالية لكنه فكك بعض أدبيات الاستشراق ولم يفكك الشرق نفسه ولو فعل لقاده ذلك ألى تفكيك الإمبريالية وإلى قراءة المرحلة من مدخل

مركز/محيط)))))

وبما أنه لا توجد، ولا يمكن أن توجد فلسفة بريئة من التناقضات، التي ينبغي حلها تطوريا، فإن ما يتبقى أمام ادوارد سعيد هو تبني بعض التناقضات الأميّة كأداة "تجاوزية" لحل "اجتيازي" يتيح له العبور ارتداديا إلى مواقع التأسيس المثالي ليبدأ من هناك مشروعه الثقافي "الكلي" بدون إعطاء تفسيرات طبقية لا تناسب المشروع. فالتجربة الإمبريالية في "الاستعمال" هي كلية التاريخ التطورية، ولكنها ليست كلية فقط في "التسمية". والأصلانية ليست هوية داخلية في مجتمعات العالم الثالث عند مستوى التقابل الثقافي مع الأصلانية الحواضرية، ولكنها كذلك وبصورة "احتقانية"و "احتدامية" عند مستوى تصنيع الإرهاب فقط. ومع أن "التطابق" هو جدلية المرحلة والمستقبل، إلا أنه ليس لها حل تطوري جدلي، كما تزعم قوانين "الديالكتيك"، وانما لها حل استدخالي تطوري مبني على المصالحة والتسليم بين طرفي الصراع. أي حل مثالي بسيط حتى الإدهاش ، لولا نغمة الحداثة . وهي نغمة تشترط الغموض التام، لأنها قادمة من مناطق وعي غير مأهولة بالتاريخ . التي تضفي على الحل طابع التركيب والتعمق السطحي. ويمكن القول إن تلاعبات الوعي لدى ادوارد سعيد قد بلغت درجة من الحدة، والانفلات من التاريخ والجغرافيا وثوابت المعرفة الموحدة للفكر والتجربة، إلى درجة انعدام المنهج. وبينما كان يوهمنا بأنه يقوم بتفكيك التجربة الإمبريالية وتداولاتها وانعكاساتها المختلفة في المصدر والكيفية وردة الفعل، على المستوى الكوني، فإنه في الحقيقة كان عاكفا على تفكيك نصوص مختارة من أرشيف الاستشراق أو ورشة "تفكيك" الاستعمار على ساحة الأدب المقارن، داخل سياق "استبنائي" إمبريالي حديث، يستلهم النصّ . أو يبتزه أحيانا . لإحداث أنماط علاقة مبتكرة أو تحديث أنماط أخرى قائمة، نحو هدف التواشج الثقافي الكوني، لتنقية "الحتمية" الإمبريالية للتاريخ من أخطاء التجارب السابقة.

((((يحاول إدوارد البحث عن تصالح الواقع من خلال الأدب))))

وبالطبع لم يكن بوسع ادوارد سعيد الاستفادة من ما ورائية النبوّة لإخفاء تناقضاته المستلزمة باستباحة اللامنهج، فظل نبيا محاطا بالتناقضات. وعلاقة ادوارد سعيد بالعرب

في مباحث "الثقافة والإمبريالية" علاقة طريفة ومتميزة. وأعترف بدون تردد أن العرب حالة تاريخية مميزة سلبا، وإلى درجة البذاءة، ثقافيا و"اجتماسيا"، ليس فقط قياسا على مشهد المعاصرة، وإنما قياسا على أية تجربة تاريخية إطلاقا. ولكن حالة كهذه تشكل بالنسبة للباحث تحديا استثنائيا للتفكيك، والمغامرة الاستكشافية، رغم استثارتها للشجب والتنديد في المشاهدة التلقائية. ويبدو ادوارد سعيد في هذا المجال مستسلما تماما لحالات لا يمكن أن تخص الباحث الحقيقي مثل التناول بالإحساس، والنبذ المسبق، والاكتفاء بالتحسس عن بعد، والانسياق وراء ظواهر التنديد والشجب المسيّس للمشهد العربي. أي مستشرق أو حتى إعلامي سيء النية، يستغل واقع البذاءة العربية في مشروع للعداء أو التشهير الغرضي بالعرب، لا يفترض أن يتجاوز "إنشاء" ادوارد سعيد بهذا الخصوص. فالعرب لم يكونوا حتى ممثلين بحثيا في "الثقافة والإمبريالية" سوى في حالات نادرة، من قبل أشخاص قيد المجاملة المكشوفة، أو قيد التنديد السياسي المباشر وبشكل رخيص تماما، أو قيد المنافقة المؤسفة والمستهجنة حتى على مستوى النفاق ذاته. من بين مئات الأشخاص والنصوص التي تناولها استهلالا أو تضمينا في كتاب "الثقافة والإمبريالية" لم تتخلل السياق أية أسماء أو نصوص عربية استهلالا. أما الإشارات التضمينية إلى بعض الأشخاص كالجابري، ومنيف على سبيل المثال، فقد كانت عابرة كالبرق، ومستدعاة بالحمل وليس بالتخصيص. كانت هناك بعض المجاملات الشخصية الرقيقة لمحمود درويش وأدونيس، لا يعيبها سوى أنها حاولت أن تبدو أكثر من مجرد مجاملة. ولكن ما يعيب حقا، ذلك النفاق المقرف . لم تسمح لي الموضوعية باستعمال وصف آخر . للكويت والسعودية. وهو نفاق مباشر يقوم كلية على تعمد الكذب حتى ولو اختبأ داخل عبارات شبه خالية من المعنى مثل أن " السعودية بلد مهم لديه ما يسهم به " أو أن هناك علاقة وعي من نوع ما بين الكويت وما يقوله ادوارد سعيد عنها حينما يعلن . بكل معنى كلمة "يعلن". أنها " تحررية وليبرالية" في بعض الجوانب وغير ذلك في جوانب أخرى. أما صاحب الحظ الأوفر من الذكر في سرديات التاريخ المعاصر للعرب كما أوردها ادوارد سعيد، فهو صدام حسين. ويبلغ التناول بالإحساس هنا مداه الأقصى

بحيث يصبح مجرد " نرفزة " ذات طابع دهمائي. فصدام حسين ومعه العراق غير قابل للتفكيك كما هو الأمر مع بوش وبعض كبار الصحفيين الأمريكان الذين يحافظ ادوارد سعيد على لياقة موضوعية واضحة في الإشارة إليهم، حتى عندما يبلغون درجة التهتك والكذب الإعلامي المباشر. وكون صدام حسين والنظام العراقي . وهما بالطبع شيء واحد بالنسبة لادوارد سعيد . ظاهرة غير قابلة للتفكيك نابع من كونها ظاهرة التباسية شخصية تتحرك خارج السياق "المقنن" الذي اكتشفه ادوارد سعيد " للكلية الجديدة" لحركة التاريخ والتطور، وهي " التطابق الإمبريالي" الذي أخبرنا المكتشف أنه سياق تاريخي وثقافي يقوم بحل تناقضاته "بالتخطيط الجدلي" المسبق، بطريقة تواشج الأضداد تواشجا سوريواليا. فصدام حسين لا يمكن اعتباره حتى عرَضا مرضيا على هامش هذا السياق، لأنه قرصان معاصر قام "باختطاف القومية العربية" لغرض الاستثمار الشخصي والعائلي، دون أن يشبه بذلك أي نظام عربي أخر

(((((يبين النفاق غير المبرر لسعودية والكويت ان سعيدا اهتم بتفكيك النصوص وليس ما ورائها وما خلقها)))))

حتى السعودية أو الكويت. ويعود غياب هذا الشبه المتوقع إلى تأثر صدام حسين باسمه الأول، والذي جعله ينحاز بالقومية إلى حلبة المواجهة "الصدامية" مع "الغرب!!" ملحقا أفدح الأضرار بالشعب العراقي وبالليبرالية الشيخية في "دولة" الكويت. بالطبع هناك شبه مؤكد . بالقرصنة والاختطاف . بين صدام وعبد الناصر، غير أن الفروق الفردية بين الرجلين من حيث الاسم والمزاج والرصيد العائلي، جعلت الأخير أكثر ميلا إلى الشعبوية والتعبئة القومية الشاملة. أما لماذا وقفت أمريكا . ومعها معظم الأنظمة العربية . من الرجلين موقفا عدائيا موحدا حتى أدق تفاصيله، يسيطر عليه الشجب الشخصي، وتكرار ذات التهم، فذلك أمر يحتاج إلى تفكيك الموقف الأمريكي. صحيح أن ادوارد سعيد قد عاتب الموقف الأمريكي بما يشبه تفكيك ردة الفعل، دون التعرض لأية قَبلْيةِ استراتيجية لهذا الموقف إلا أنه من الصحيح أيضا أنه لم يجد سببا لما فعلته أمريكا بالعراق سوى ما فعله صدام حسين بالكويت . الدولة المستقلة . وبالشعب العراقي.

((((امر جدير بالملاحظة ان غير العرب لا يناقش هذه المسألة في مبنى سعيد السياسي والثقافي (((إلا بعد 2003))) ، اي القومية العربية وتدمير العراق...الخ

وهذا أمر قد أثلج صدري شخصيا، لأنه أتاح لسوداويتي القومية التلذذ بحالة ادوارد سعيد المتردية، وهو يراوح بين عناء المحافظة على حيثية الباحث وعذاب الكراهية الشخصية لصدام حسين. والمهم أن صدام حسين قد انتصر أيضا عليه، حينما جعله . بدون علم أو تدخل من جانبه . يهدر كل مدخراته العاطفية، وطاقاته الانفعالية، وحيثيته المكتسبة كباحث، على موقف سياسي نزق، مفعم باندفاع أريحي بدائي نحو كراهية ماجنة.

إن الأوصاف الفاقعة التي أضفاها ادوارد سعيد على الوضع العربي العام أثناء تتبعه لظواهر الفساد الشامل في هذا الوضع، هي صحيح وصفي، لم يوفّ حتى الآن حقه من التنديد المكافئ لأن اللغة الاجترارية الشائعة عاجزة عن ذلك. ولكن كون ذلك صحيحا وصفيا، مهما كان فاقعا في الإدراك، يظل أقل استنفارا للاستهجان من ذلك الانهيار المنهجي العلني لادوارد سعيد، حينما يستجدي الإنشاء فرصة تتيح له استغلال الظاهرة وكأنها خامة معرفية مؤكدة تبدأ وتنتهي بالبدء والانتهاء من وصفها. فحينما يختص الأمر بالعرب، يتحول ادوارد سعيد إلى مجرد داعية سياسي عصبي المزاج، يقوم بتناول الظواهر تناولا ميدانيا تكتيكيا لدعم مزاعم تحليلية منحازة سلفا إلى الهدف السياسي. واعتزال المنهج . مهما كان رديئا في التركيب والأداء . لصالح مزاعم التحليل الذاتي، وبمثل الوضوح الذي اتبعه ادوارد سعيد، هو عمل ناب يشير إلى الاستهانة بالمتلقي من ناحية، وإلى انغماس الباحث في سيكولوجيته الخاصة في التناول . والأمر المؤكد أنه . حينما يتعلق الأمر بالعرب . فإنه ينصرف إلى عملية تركيب غائي للظواهر المتاحة وليس إلى عملية تفكيك كما يريدنا أن نعتقد. وهو يفعل ذلك بهوس "واحتدام" شديدين، ولكن دون أن يفقد وعي المهمة. فإهمال الصيغ النشوئية للظواهر أو الوقائع الجزئية، والاكتفاء بجردها وصفيا، يعني الادعاء أن هذه الأمور هي إنتاج مرضي محلي

خالص من حيث المسؤولية، وأن المحلية العربية التي من المفروض أنها . على الأقل في مظهريتها المعاصرة . وليدة أوضاع التطابق مع الإمبريالية . كما ظل يردد دون انقطاع . تعود الآن لتصبح عند المستوى التقابلي الإمبريالي وكأنها حادثة تشوه خَلقي ومطابقة مجانية لاستيهامات عرقية وأصلانية ترفض بشدة حوار الثقافة والخضوع لاملاءات التطابق الجدلي مع الفعل الإمبريالي الموجه نحوها. أي أن هناك انعزالية محلية عربية تجعل من "الداخل" العربي مسؤولا مسؤولية كاملة عن جدله الارتدادي الخاص المنكفئ نحو ملاحقة التخلف والأصلانية وإعادة إنتاج تراثه العقائدي إنتاجا جديدا إرهابيا قائما على القرار البشري والاجتماعي الخاص وعلى فرادة التجربة وحدها. والمعنى، أن ادوارد سعيد يعترف بوجود "داخل" عربي غير مستباح، سياسي وثقافي واقتصادي لا يستطيع التغلغل الإمبريالي الوصول إلى نواته الصلبة. وأن هذا الداخل يتجاوز في اندفاعته الثقافية والاجتماعية المفردة، وفاعليته الارهابية، سياق المواجهة التطابقي مع الامبريالية، إلى الانبعاث الشمولي البدئي الموجه ضد مجرد وجود الآخر وليس ضد فاعليته المناهضة. ووصفيا، فإنني أتفق مع ادوارد سعيد حول صورة الوضع العربي الظاهرة للعيان، ولكنني أختلف معه في ادعاءاته التفكيكية المريبة. وكم كنت أتمنى لو كان ادوارد سعيد صادقا، وأن هناك مساحة غير مستباحة في المحلية العربية يمكن أن تشكل نواةً لداخل عربي مستقل مهما كان مضمونه، يسمح بمجرد ادعاء حضور عربي . ولو شيطاني . على واقعة التضاد مع أمريكا أو "الغرب" إذا شاء. ولكنني واحد من أؤلئك الذين استهجن ادوارد سعيد غرارهم الوعيوي، والذين لا يستطيعون تفسير أية واقعة مرحلية، سياسية أو ثقافية أو إجرائية في المحلية العربية خارج إطار التدبير والاحتواء الأمريكي. والسبب كامن تفصيليا في أن المتاخمة بين الحضور الأمريكي الإيجابي حتى حدود المداهمة الشرسة، المزودة بكل ديناميات الفعل وآلياته، وبين الحضور العربي "الجثماني" على موات السلبية وغياب الفعل، لها نتيجة منطقية واحدة هي التغلغل الحر والاختراق التام حتى حالة الاحتواء الكامل كما هو حاصل فعلا. والتفكيك الحقيقي لهذا الوضع يجب أن يضع في اعتباره أن "أصلانية"

العالم العربي ومدخراته التراثية الهجرية، يتم تفعيلها الآن كديناميات وعي زائفة وآليات استخدام من جانب أمريكا، بادراك أمريكي تام أن هذه الأصلانيات والمدخرات اليهوسيحية، هي عقابيل ردة عربية تاريخية عن أصلانية قومية وعرقية وحضارية أصيلة، تشكل هذه العقابيل والمدخرات اليهوسيحية الهجرية نقيضها القومي والعرقي والحضاري التام. وأمريكا بوعيها التام لعبثية أي انبعاث ديني معاصر، وارتداد مضار هذه العبثية على مصادرها فقط، هي المشجع . بل والداعم الأكبر . لمثل هذه الانبعاثات العبثية. إن ما يقلق أمريكا هو الانبعاثات القومية الأمامية، التي تجمع بين وجدانيات الهوية والسيادة الوطنية، وبين ديناميات الوعي المعاصر المندفع بدون عوائق نحو استخدام كل إمكانات وآليات التقدم والمعاصرة، وليس عملاء التخلف الذين تقوم باستغلال الأصول الهجرية . تحديدا . لإنتاجهم، ونسبتهم إلى "الأصلانية" المتطرفة، ثم التلويح "بخطرهم" لخدمة أهدافها الخفية، وإجراءاتها الظاهرة. ويجب على الباحث أن يتعمد التجاهل لكي لا يرى ويعترف أن العلاقة الأمريكية بالأنظمة العربية التي تعيش على مجرد كونها دفيئات لأصلانية تقوم على تحري المضمون الهمجي بالذات للقَبْلية، في مقابل علاقتها الصدامية الهوجاء بأنظمة عربية أخرى تحاول الاقتراب من العلمانية والمعاصرة، هو أمر بحاجة إلى تفكيك.

((((احمد حسين يرى ان القلق الأميريك هو من القومية العربية الأصلانية وليس الهجرية او بعض الأنظمة العربية))))

إن انكباب الإنشاء الهجري . حتى في مستوياته التي تتوهم العلمانية . على الأصولية والنص المتبنى قداسيا، هو في الأساس ظاهرة إفلاس فكري عميق الجذور، ناجم عن تعطيل الجدل الاجتماعي داخل التجربة اليهوسيحية الهجرية، أكثر مما هو ناجم عن صدمة تجربة المعاصرة، نفيا أو استدخالا. وهؤلاء الذين يمثلون اليوم الخطاب الأصولي المباشر والمتشدد لا يشكلون ردا واعيا على أي شيء، بقدر ما يمثلون عزلتهم القسرية داخل متاحهم الفكري المحدود في بنية اجتماعية معطلة الجدل منذ قرون عديدة. وكان من المفروض . كما هي الحال في جغرافيات عالمثالثية أخرى كالهند أو الصين . أن

يحتل هؤلاء تاريخيا موقع النقيض الجدلي الداخلي لحركة تحرر "اجتماسية" عربية، تتحرك نحو اختراق الدائرة الهجرية المغلقة في اتجاهين: ارتدادي نحو التأصيل الحضاري "الأصلاني" السابق على التهجين اليهوسيحي الهجري، وأمامي نحو المواجهة التطابقية مع الإنشاء والفعل الإجرائي الامبريالي، ضمن ثقافة التحرر القومي العلماني المعاصرة. ولكن المستنقع الهجري تجربة تاريخية بالغة الندرة والتفرد من حيث قوة التأسيس، والتغلغل الوجداني والسلوكي في العيّنة البشرية، بفعل سهولة وسطحية وتشعب النصوص وجماليات الأداء التعبيري، استطاع أن يمتص باستمرار كل ظواهر التأزم الاجتماعي ويجردها من دلالاتها التطورية وحركتها الجدلية ويحيلها . بعد قصرها على مستواها العيني . إلى الحل الجاهز بالنص قمعا أو تأويلا أو مصالحة. ولقد استطاعت مؤسسات الإثبات وتعطيل الجدل الممتدة على المساحة الكلية الاجتماعية للعالم الهجري، أن تملأ بإنشائها الأصولي المتطرف " والمتعلمِن" كل الفراغات التي أنشأتها المعاصرة حول مستنقع عزلتها التطورية المقدسة. كما أن التطرف الأريحي من ناحية والتعلمن النسبي استطاعا بسهولة أن يضفيا على هذا الإنشاء الأصولي الهجري حيوية زائفة على شكل حركة مراوحة دائرية حول المركز، اعتمادا على سطحية الوعي والثقافة لدى الكائن الهجري. هذا النمط من ملء الفراغات بأوهام التطور والجدل هو إنتاج هجري خالص، ولكنه أيضا انتاج إعجازي من حيث مطابقته التلقائية والفورية للحدود القصوى للمصلحة الأمريكية. ففي حين وفرت "الاجتماسية" المحلية الهجرية لشعوبها البديل الوهمي عن المعاصرة وأخطار التطور، فإنها وفرت لأمريكا مساحة فارغة ومسالمة ليس فقط لاستيطان مصير هجريات العالم الثالث، وإنما أيضا لإنشاء ورشة تصنيع للأزمات العالمية، يلعب فيها الإسلام دور المادة الخام. ونظرة سريعة على كل بؤر التوتر والصدام في العالم نجد أول ما نجد الحضور البليغ للأصولية الإسلامية، ونجد ثاني ما نجد أن هذا الحضور هو حضور أمريكي بدون أية شبهة محتملة.

لقد لجأ ادوارد سعيد مع قرائه إلى ذات الأسلوب الذي اتبعته "المحلية العربية" مع شعوبها، في ملء الفراغ بأوهام "الوجود". لقد تحدث عن داخل "عربي" أصلاني يقوم

على الاحتدام القومي والعرقي والديني، ناسيا أن "الفكر الهجري". صاحب السيادة على الساحة العربية . هو رافد يهوسيحي أصلاني يعادي علنا "الأصلانية" العربية قوميا وعرقيا ومذهبيا. وأية التفاتة تاريخية إلى المقدمات ونشوئيات ونتائج الحركة اليهوسيحية تكفي للتبليغ عن أساسية عنصر التهويد في نصوصها التبليغية وسياقها اللا قومي منذ بدايته. فهي بالنص المباشر بديل توراتي عن كل ما سبقها من أصلانية عرقية ومذهبية وحضارية "للجاهلية" العربية. وهي أيضا بديل مذهبي أممي عن القومية. ولم تسمح هيمنة الوجدان الهجري على وعي الذات بنشوء أي تأسيس قومي عربي فضلا عن نشوء "احتدامات" قومية أو عرقية. أما "الاحتدامات" الحالية التي عجز ادوارد سعيد عن تشخيصها فهي . كما سبق وبيّنا . احتدامات هجرية مصطنعة تعمل في خدمة "المحلية العربية" وأمريكا إذا جاز الفصل بين الاثنين. وحتى تلك "الاحتدامات" ذات الوجه القومي الطيب كالناصرية فقد كانت تحمل بذور فشلها في داخلها، لأنها كانت تنقصها الجرأة على تشخيص النقيض الهجري، والعمل على تقويضه بالعلمانية الصدامية. وحينما يضع ادوارد سعيد المواقع العالمثالثية جميعا في سياق تفكيكي واحد، متجاهلا الثقافة الدينية الأرثوذكسية لليهودية التي شكلت السياق الغيبي والأسطوري والأخلاقي والسلوكي للعينة الهجرية، والتي ميزتها بفرادة وجدانية وسوسيولوجية عالمثالثية خاصة إلى درجة الافتراق، فإنه يكرر تلاعباته السابقة، حينما تجاهل فرادة الظروف المؤسِّسة لما يسميه " المجتمع الأمريكي"ليضع أمريكا في ذات السياق التفكيكي لأوروبا والإمبريالية، مع بعض الإضافات المضلِّلة. بهذا النهج الارغامي، استطاع أن "يعولم" مصطلحاته البحثية كالحواضرية، والأطراف، والأصلانية، والعولمة وغيرها داخل مخترعه النظري الذي أطلق عليه اسم "التطابق". ولا أقول هذا على سبيل الاستفزاز أو السخرية المبطنة من الإنجازات الثقافية والأكاديمية البديعة وعديمة الفائدة لادوارد سعيد، وإنما للإشارة إلى أن الجو الثقافي الذي يحيط بأي مشروع يتجاوز الثقافة، هو مستبنىً ذاتي، يصلح فضاء للإشادة بالأفكار فقط، وبدون أية مصداقية تتجاوز الاستئناس لمساندة المشروع المشار إليه. فحينما بلجأ "المشرّع" الثقافي "للكلية" الامبريالية، إلى قصر مجهوده الوعيوي على

محاورة حقائق الوهم (الثقافة)، ويهمل أو ينسى أن مصادر التفكيك وأدلته الفعلية موجودة في وقائع التأسيس التاريخي، أي عند مستوى أوهام الحقيقة (وقائع الصراع التاريخية بكل تمظهراتها ذات المنبع الطبقي)، فإن أية عملية تفكيك مدعاة، تتحول إلى مشروع تلاعب داخل ورشة الإمبريالية السياسية. وما حاول ادوارد سعيد أن يقوم به هو عملية بناء طوابق وعيوية جديدة بمعمار إمبريالي أمريكي محض. وهو يحاول ذلك بمنهجين انتقائيين مختلفين ومتناقضين في التمثل والأداء. الأول استبنائي نقدي استدخالي، على الساحة "الحواضرية" . بنموذجها الأمريكي . يقدم فيه الشجب السريع لبعض ظواهر الإنشاء والسرد والتمثيل والاختلاق على تلك الساحة، بمهمة الاسترضاء الثقافي للآخر الأطرافي، وايهامه أن هناك عملية تفكيك جارية ستؤدي إلى فكفكة الضغط الإمبريالي عليه، إذا قام بتبني استراتيجية الرد التطابقي المتحضر، الخالي من "الاحتدامات" و "الاحتقانات" الأصلانية ذات الجوهرانية القومية والعرقية الدينية. أما المنهج الثاني فهو خاص "بالاطرافيين الاصلانيين العالمثالثيين". والتفكيك هنا حقيقي هذه المرة، ولكنه تفكيك لهيكلية اختلاقية تم تركيبها مسبقا، من المفردات الأصلانية بعد تهميجها، واستبعادها عمليا وأخلاقيا من عملية التطابق الجارية مع الامبريالية، حتى ولو توفرت مكافِآتها العدوانية. هذه المفردات الأصلانية هي مكنونات تراثية قبلية وجوهرية ما قبل استعمارية ولكنها في الحضور والفعل ظواهر ما بعد استعمارية. وهي كذلك للمصادقة على فكفكتها وتقويضها، من حيث أنها المسؤولة عن كل مظاهر التحكم والقمع والتمزق والصراعات الدموية وغياب الحرية التي تسود العالم الثالث. فهي أشبه بانبعاثات وبائية على شكل فقاعات تتصاعد إلى سطح المرحلة ما بعد الاستعمارية من غليانات القاع الأصلاني التي أيقظها غياب الحياة المدنية الهادئة التي وفرها الحضور الاستعماري. وفيما عدا الفراغ الإداري والتنظيمي الحاصل من غياب الاستعمار . الذي يجب أن يدعو إلى بعض الأسف كما يبدو . فإن ادوارد سعيد يعتقد أن فكفكة الاستعمار كانت على درجة من الجذرية بحيث لم يخلف وراءه شيئا آخر. وكان الباب مفتوحا على مصراعيه أمام "حركات التحرر القومي"، لتؤسس سياقا بديلا من النمو الاقتصادي

والاجتماعي على طريق نظيف وساحة نظيفة خالية من أية عراقيل. هناك طبعا بعض الأوضاع الإشكالية التي نشأت بالتلقائية على أرضية المرحلة الاستعمارية . ثقافية على وجه الخصوص . ولكن" التذرع" بأن الاستعمار قد ترك خلفه بنى عميلة أو بؤرا للتوتر محتمة الانفجار، أو أوضاعا اقتصادية مهلهلة قائمة على التشرذم الطبقي المؤسس على تقاليد الجشع البدائي وملاطمات السوق الفوضوية، فهو أمر غير مقبول على ادوارد سعيد إلا عند مستويات التأثير الهامشي فقط. ومع أننا نتفق مع ادوارد سعيد أن كل أشكال ومستويات التحكم والقيادة المحلية . العربية هنا . هي مستويات "أصلانية" هجرية تتراوح بين الطغيانية العامية، والتعايش بين "الليبرالية" والدكتاتورية، إلا أنه من الإنصاف أن يتفق معنا أيضا أن هذه "الأصلانية" بتمظهراتها المتعددة هي أصلانية مستدعاة بالتوظيف المباشر من جانب الوريث الأمريكي للإمبريالية الأوروبية التي خلفت وراءها كثيرا من مواقع الاستقبال والتحكم عن بعد. و"الاصلانية" لم تستبدل عبد الناصر في رئاسة الجمهورية بضابط أمريكي تعبيرا عن "احتداماتها" المذهبية أو مصلحتها "الاجتماسية" بل كبنية عميلة موروثة أو مستحدثة تستغل خامات الاصلانية في سياق معاد للذات بتوجيه مباشر من أمريكا. لذلك فإن التطابق مع "الاصلانية" هو تطابق محلي داخلي بالتموضع العضوي وتطابق وافد من الجانب الآخر للفالق بالتموضع الضدّي. وتكاد الصدامية مع "الأصلانية" الهجرية في كل أنحاء العالم تساوي الصدام مع المشروع الأمريكي _ الصهيوني تماما. وكوننا . كعرب . إحدى الجماعات العرقية المسكونة بهذه الخامة الفريدة، لا يعني إحالة سلوكياتها " المافيوية" المستدعاة، ضدنا بالذات، على حالة "التطابق" مع أمريكا أو الإمبريالية إلا بالسطحية وحدها. أما اتهام هذه الخامة بأنها " أصلانية" احتدامية أو إرهابية موجهة ضد أمريكا بالذات فهو جناية بحثية متعمدة، وإنشاء أمريكي خالص له أبعاده المغشوشة. بينما يعزو ادوارد سعيد" مواراة " أشكال الاستعمار الحضورية . أو انتهاءها كما يظن . إلى غلبة أفكار ونشوئيات ثقافية إمبريالية أكثر تطورا وأخلاقية وإحساسا بواقعية الآخر، مضافا إلى ذلك . بالطبع . التأثير الضعيف لبعض أشكال المعارضة والمقاومة المحلية للإمبريالية الحضورية .

الاستعمار . والتي هي في زعمه مظاهر متساندة في بعض جوانبها مع مثيلات لها على الجانب الامبريالي، فإن من يقرأ قول كرومر:" نحن لا نحكم مصر، بل نحكم حكام مصر" يجد أن الاعتماد على هذا التفسير في فهم ما يحدث الآن، أكثر اتساقا في العقل من الاعتماد على تأويلات ادوارد سعيد التلاعبية. إن كُلفة الحضور الاستعماري العالية، وما وفرته التكنولوجيا الحديثة من سهولة للتناول عن بعد، واتساع فوارق القوة والتمدن اتساعا خارقا بين طرفي المواجهة، إضافة إلى استبناء وترسيخ أوضاع محلية كآليات هدر وانشغال وتصفية ذاتية، قابلة بطبيعة التأسيس الهادف وكيفيات التركيب، للمتابعة بالتحكم عن بعد من جانب المراكز الإمبريالية . كل هذه الأمور مجتمعة كانت وراء أي تمهيد ثقافي إجرائي لمواراة التجسد الاستعماري كآلية تحكم أصبحت الآن آلية متخلفة. وربما تكون هناك حاجة للتذكير بأن صورة العربي . على سبيل المثال . في "الثقافة" الاستعمارية، تحت ضغط التماس المباشر في العلاقة والتعيين المشهدي، كانت أقل مسوخية بكثير . وإن كانت أكثر اضطرابا في التصورات الجانحة للاستشراق . منها في التمثيل الإمبريالي للوريث الأمريكي الذي يستخدم النموذج الخليجي مرجعا إعلاميا أمثل لمسوخية الكيان العربي، ثم يقوم بضرب العراق دفاعا عن هذا النموذج بالذات. هذا المستوى من العنف المبتكر، الذي يتخلى سلفا عن قضية التبرير ، بوجهيها الأخلاقي والسياسي، هو عنف سيكولوجي خالص، يمكن أن يكون موضوعا لمباحث مدرسة علم الاجتماع السيكولوجي، وليس لمباحث "علم" الاستشراق "الاضطراري".

الاستشراق، التطابق، الثقافة – العودة إلى عالم الأفكار

((((لا يستحق الاستشراق ان يكون موضوع ماقفة غرب/شرق والأمر نفسه لما بعد الاستعمار

"لسؤال

السؤال الأول الذي يطرحه الموقف على المتلقي العالمثالثي، بعد قراءة ادوارد سعيد في "الاستشراق" و "الثقافة والإمبريالية" هو: هل يستحق موضوع الاستشراق كل هذه

الحفاوة الإنشائية والبحثية الكبيرة والمعقدة التي خصصها ادوارد سعيد له؟ صحيح أن خطابه لم يكن موجها إلينا مباشرة كعالمثالثيين أو كعرب، وإنما إلى الاستماع الأكاديمي، وربما الثقافي "الاستشراقي" في أمريكا، ولكن كلاهما وثيق الصلة إلى درجة الالتحام بدوائر وآليات الرصد والتحرير والتعميم السياسية، والتي بوسعها تحويل أي خطاب بالانعكاس والمباشرة نحو أهدافه التأثيرية المحددة. ومع ذلك فإن أية سلعة ثقافية قابلة للاستهلاك ، لا بد أن تحتفظ في داخلها . كالسلعة الغذائية تماما . بصلاحية ظرفية اجتماعية (اتجاه استهلاكي) وصلاحية ذاتية (زمنها النوعي المخصص للاستهلاك) لكي يكون طرحها في التداول عمليا. والسؤال مرة أخرى . ولكن بالصيغة العينية هذه المرة . هو: 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 عالمثالثي يملك وعيا عالمثالثيا؟

الجواب في الحالتين هو "لا" قطعية. وإذا كان ادوارد سعيد قد استطاع أن يتألق داخل هذا الفراغ البحثي إلى درجة تجسيد الوهم، فذلك لأنه يملك قدرة مدهشة على تسخير موهبته الإبداعية الواضحة وقدرته التعبيرية الفريدة، في ملء الفراغات البحثية ببدائل تأويلية لنصوص وعناصر التأسيس الاستشراقي السننية. لقد أوّلَ الاستشراق ووظائفه وظواهره وانعكاساتها على مساحات التلقي وهوامش الانفعال ليقدم لنا عملا بحثيا "تخييليا" يقوم على عنصر السرد "الاختلاقي" الذي تقوم عليه الرواية. ولقد كان شيقا وممتعا وصعبا إلى حد بعيد، ولكن المزعج في الأمر أن الفقرات النصّ . تأويلية " لثقافة الاستشراق" والمفروض أنها لبنات تأسيسية لبناء سياق "استشراقي جديد"، قد تكون نجحت . تلاعبيا . في إلقاء بعض الظلال السيكولوجية على وعي الاستشراق التقليدي، ولكنها تركيبيا فشلت في استبناء أي سياق وعيوي تلاعبي يؤدي بالترابط الخارجي بين مكوناته إلى الهدف. لقد ظلت نوايا ادوارد سعيد وحدها تشكل سياقه الرغبوي الخاص

الذي يصله بهدفه المحدد سلفا، مضطرا إلى الافتراض أننا سنصل معه إلى الهدف "المشترك" عبر التنقل العشوائي بين وقائع بحثية مفردة متناقضة في النص والمضمون وموحدة بالتأويل.

لقد بلغت الحفاوة التأويلية التلاعبية بظاهرة الاستشراق أوجها في الزعم أن هذه الظاهرة قد تحولت إلى جدلية تكوين، ولم تبق استئوالا مرضيا للذات على خلفية الاحتدام السيكولوجي المتولّد عن الأفعال "العظيمة" للاستعمار، كما يعترف ادوارد سعيد نفسه في سياق تناقضاته التي يصعب إحصاؤها. وقد يمكن القول إن الفعل الاستعماري قد أسهم في تكوين الوغد الأوروبي الاستشراقي، وبالتالي نسبة الاستشراق إلى جدلية التخلق الثقافي المستمرة لهذا الوغد، ولكن كيف يمكن الادعاء أن "الشرق" هو توليد استشراقي بالتضاد، وأنه لم يكن له أية دينامية وعي أساسية أخرى لإدراك ذاته من خلالها . حتى ولو بالإضافة . سوى ديناميّة التصدي للتصورات الاستشراقية حوله؟ لا يمكن أن يكون ادوارد سعيد قد فكر بإنكار كيفية تصور ذاتي للشرقي سابقة على تجربة التضاد مع الاستعمار ومقدماته وتوابعه الاستشراقية، ولكنه يتمثل هذه الكيفية تمثلا استشراقيا خالصا. يصف ويشكل ويتأول ويرمّز داخل هذه الكيفية الواهية من التعلق اللا واعي بوضعية وجود . أو حتى صيغة وجود . مبنية على حقائق الوهم وحدها، بحيث لم يستطع الشرقي بسبب انقطاع صلته بأوهام الحقيقة المتعلقة بتاريخه أن يتمثل ذاته الأصلانية، إلاّ بعد أن قام الاستشراق بالكشف عن خاماتها الضدية لاستكمال جدليته الرمزية في" صناعة" الذات المتفوقة من خلال الانتصار المستمر على النقيض. وتشبه هذه القفزة التلاعبية الأخاذة قول علماء الاجتماع الذين استخدموا مهارات مماثلة ، إن النزق والاندفاع الاستعماري الأوروبي، قد نجم إلى حد بعيد عن تأثر الرأسمالية الأوروبية بالأفكار البروتستنتية الكالفنية، وليس العكس. لقد بدا الاستعمار استؤالا رأسماليا للكالفينية حتى لا تبدو الكالفينية استؤالا طبقيا للرأسمالية. وعلى الاستشراق إذا أريد له أن تمدد فترة خدماته البحثية المنتهية . وهذا التمديد هو اقتراح ادوارد سعيدي خالص . أن يؤول تأويلا مصطنعا يحوله من خاصية اجرائية وسلوكية، إلى ظاهرة تاريخية، إلى

سياق معرفي خاص، إلى نظرية معرفية تمهد الفهم واستدخال الظاهرة الأمريكية ونظامها العالمي الجديد. إن ادوارد سعيد يبدو محاصرا في عدة دوائر منفصلة يسعى إلى إقامة صلة من التقاطع بينها لتكوين كلية . ولو شكلية . واحدة، يستطيع التباحث من خلالها مع نفسه ومع الآخر في ذات الوقت. فادوارد سعيد أمريكي بالولاء، محاصر داخل ثقافته الأوروبية . التي هي بحق ثقافة الثقافة في فضاء آخذ بالتلاشي . وفي ذات الوقت أسير سيكولوجية اغتراب مزدوج: ثقافي ما بعد أوروبي في فضاء يرفض كل أشكال الولاء لحقائق الوهم التي تشكل هوية الحضارة في العالم القديم، وتاريخي ، عنصري وأنثروبولوجي وسوسيولوجي في فضاء آخر، ليس انفصاليا، ولكنه يملك السلطة الثقافية التامة لتحديد هوية وسياق التفاعل الثقافي في الاطار التقليدي لمصطلح الحضارة. حالة الاغتراب الأولى تطرح استبدال بنود التأسيس الحضاري القديمة ببنود تأسيس جديدة لنظام عالمي من العلاقات ذي هوية داخلية ذات اضطراد تكوّني مشترك مع السياق العملي، لا يسمح بأي تدخل خارجي (استلهامي) في نمط التناول المقتصر على اوهام الحقيقة. أي أنها تطالب العموم البشري بالانسلاخ عن وعي الحضارة واستدخال وعي النظام. ومن الطبيعي أن يكون هذا النموذج المتطرف للاغتراب أشد وقعا على مثقفي (الثقافة الأوروبية) الذين يظنون أنهم يتكلمون من منطقة وعي الوعي، منه على مثقفي الوعي المنتشرين على هوامش طبقية لا تحصى لثقافة الثقافة. ومن الطبيعي أن يكون لدى كل من الجانبين رد فعله المختلف. وهذا يتعلق . أولا وقبل كل شيء . بنوع المهمة التي تحدد بالاسناد الذاتي لدى كل طرف. والمهمة لدى الطرف الأول هي تحويل الوعي إلى ثقافة طبقية، أي إلى تلاعبات وعي، بينما هي لدى الطرف الثاني وعي الثقافة وعيا طبقيا، وانتاجها وعيويا. وسوف يبدو هذا الكلام انشاء مدرسيا مضى زمنه بالنسبة للنوع الثالث من المثقفين . وهو النوع الذي لم أذكره بعد . وأعني به اتباعيي الثقافة الذين يتطفلون على الجانبين بذهنياتهم الفارغة . أيضا من التواضع . والذين هتفوا لادوارد سعيد، فقط، لأنهم لم يفهموه.

ولم يعترف ادوارد سعيد بهذه الحالة المدوّمة من الاغتراب الشامل، داخل دائرة " وعي

النظام" الموحد الذي تطرحه أمريكا الآن في مستوياته التمهيدية. فهو لا يعترف بالثنائية الجديدة: أمريكا والعالم، رغم كل دلالاتها السلوكية على الصعيد الاجرائي والسياسي والاعلامي. إنه يعترف فقط بوجود بعض الفروق الظرفية ذات المنشأ التطوري بين أمريكا وأوروبا داخل "ديمومة" الاستشراق. هذه "الديمومة" البحثية لهذا النهج الغابر هي التي ستتيح لادوارد سعيد مد المصطلح الامبريالي والتاريخي "الغربي" ليشمل أمريكا، وبالتالي يستطيع إخفاء ثنائية التضاد بين مسوخية أمريكا والسوية النسبية لحركة التاريخ، خلف ثنائية التضاد بين الشرق والغرب. ولقد حلّ ادوارد سعيد بهذا التلاعب مشكلته البحثية حلا "استخطاطيا" مكنه من تجاوز اشكالية الجمع بين الرؤية الأمريكية الفاقعة والبدائية للعالم، وانحباسه داخل دائرة ثقافته الأوروبية المحكومة بمنطق التضاد مع تلك الرؤية. اما قضية الولاء السياسي فلم تعد مطروحة لأنها أصبحت جزءا من مشروع الولاء العالمي للمستقبل الرؤيوي الذي ستتم المؤاخاة بين جدلياته الاجتماعية عامة داخل "ديالكتيك الثقافة" كبديل عن ديالكتيك الصراع الطبقي.

ديالكتيك النص

أما احتمال وجود مساحة من الاغتراب بين النشأة العالم–ثالثية لادوارد سعيد، وانغماسه الاضطراري في مكتسباته الثقافية الأوروبية، فهو احتمال شبه مؤكد ولو في مكنوناته السيكولوجية. ولكن ليس من الضروري أن تكون هذه المكنونات أو بعضها انحباسات عاطفية كما كانت لدى الكثيرين من شعراء المهجر على سبيل المثال. قد تكون مجرد شعور مكبوت بغيرية لا ارادية ذات دينامية اندفاع أمامية تتلهف للخلاص من انعكاساتها على خاصية التحفظ لدى الآخر. وربما اتخذت هذه الظاهرة شكلا "هجوميا" يقوم على النقد والتظلم وليس على الاستخذاء العلني من جانب الباحث، كما فعل ادوارد سعيد، ولكنه يقوم أيضا على اقرار مسبق بدونية عالمثالثية، بشرط أنها ليست "جوهرية" وأن بعض مظاهرها التي تبدو "جوهرانية" هي استدعاء وحاصل "احتدامي" لبشاعات استعمارية من ناحية، وقصور استشراقي في الفهم المعرفي للشرق من ناحية أخرى. ويحاول أو. يقوم . ادوارد سعيد بتعميم هذه الجزئية التحايلية الخاصة، على المشهد

التطابقي بين " الشرق والغرب"، كما يؤكد السياق الايحائي "للثقافة والإمبريالية". فليس هناك سوى بدئية تأسيس تمدنية واحدة، أمام المحليات العالمثالثية، وهي الالتحاق الاستهلاكي بالمركز "الحواضري" الغربي، الذي لن يسمح بنشوء مراكز "حواضرية" محلية في العالم الثالث. وأول شروط هذا الالتحاق هو تبني التحفظات الغربية بشأن قضايا التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية العالمثالثية، ومتابعة تلك التحفظات بالتحييد والتعديل و"الفكفكة" التدريجية كبديل عن "الصدامية" على سبيل المثال. وبالطريقة ذاتها . أي تبني التحفظات بشكل مؤقت . يمكن أيضا انشاء فضاء ثقافي موحد، انساني، يؤدي إلى الملاشاة التدريجية لمشاعر الغيرية الحضارية، وترويض حالات استبعاد الآخر استعلائيا أو أصلانيا. هذا التأسيس النظري لنظام من الرهبنة الحضارية يلاشي الأعراق والغيريات الدينية والعقائدية والطبقية في فضاء كهنوتي موحد بشريا حول "كنيسة" النظام العالمي الجديد الامبريالية، سوف يكون معجزة التحدي التي ستوكل إلى انسان ما بعد التاريخ. وأية شبهة حول جدية ودقة هذا الوصف سيكون المسؤول الوحيد عنها هو ادوارد سعيد.

إن تجاهل أمريكا كمركز "حواضري" مختلف ونوع "تاريخي" مختلف، يعي ذاته سياديا فقط، ويملك السيطرة الكاملة على نصوص هذا الوعي، لخلوه من أية نصوص قبلية للحوار الذاتي، لا يمكن أن يقبل حتى من الوعي العادي إلاّ كظاهرة تلاعب. وتقديم أمريكا بحثيا وكأنها حاصل تطوري حضاري لعالم لم تكن جزءا منه أبدا، إلاّ مؤخرا، بعد خروجها من عزلة تكوينها الذاتي المتأخر، وعلى غرار "أصلاني" مستحدث، يؤلف نصوصه ميدانيا، هو استغفال بالتلقائية. هذه التلقائية اعتمد عليها ادوارد سعيد عندما وضع ثقافته الأوروبية في مركز البحث واستنطق نصوصها الاستشراقية العابثة تأويليا بما شاء. واعتمد عليها أيضا في استلحاق الشرق المكابر بالغرب استلحاقا لا مفر منه، بوجوب التبعية" للحواضرية" من أجل تمدين الذات. وبلغ قمة الاعتماد على التلقائية حينما استدخل أمريكا أوروبيا ليستدخل أوروبا أمريكيا، سعيا وراء استدخال النظام العالمي الجديد عالميا.

أعرف أن هذا الكلام ليس حوارا مباشرا مع ادوارد سعيد أو كتاب "الثقافة والامبريالية". ولا أعتقد أنني مؤهل لمثل هذا الحوار لأسباب تخص مدى الاطلاع من ناحية، وتخص الحشد الفسيفسائي للمباحثات التي قدمها ادوارد سعيد من ناحية أخرى، والتي استوعبت من حيث كمية النصوص وتنوع اهتماماتها والحضور الفكري والابداعي الحاد لتدخلات الباحث مساحة لسياق مكتمل من التناول الحضاري. ما أظن أنني أفعله هو موازاة "السياق الاستشراقي العالمي الجديد" الذي يحاول كتاب "الثقافة والامبريالية " تقديمه سواء من خلال الايحاء بديمومة بحثية للاستشراق، أو من خلال المداولات بين ادوارد سعيد ونصوصه الاستشراقية باعتباره "مستغربا" عالمثالثيا، يسعى إلى استبدال صورة التطابق الاستشراقي الأوروبي، بصورة جديدة مؤولة استشراقيا لتطابق تفاوضي استدخالي تواشجي مع غرب تقوده أمريكا.

لقد قدم ادوارد سعيد الاف البيانات التاريخية و النصوص والمصطلحات الوصفية والتأويلية و"المعرفية" الجديدة في حقل الاستشراق والثقافة والامبريالية المشترك. وقدم أيضا عشرات "التعريفات" المتناقضة للاستشراق كلفظة ونظام ومصطلح، في سياقات مختلفة للعلاقة. كل ذلك في سبيل توفير الأهمية والحيوية الغائبتين لسياق دائري من التصورات الذاتية، تحيط بالشرق دون أن تخصه أو حتى تهمه في شيء لأنها تحتويه دون أن تمسه . كما اعترف ادوارد سعيد . مثل أفعى ماسونية ميتة لا تزال تعض ذنبها. إن الأوروبي الثمل العائد من "الحانة" إلى "البيت" حاملا مظلة تصوراته المضحكة حول كونه . شخصيا . حاكما أعلى للهند، قد وصل للتو، ليجد رجلا أمريكيا مع زوجته. هكذا استبناه ادوارد سعيد.

أما نحن الهجريين، البعيدين عن حقول الاختصاص المعرفي، فإن لدينا القدرة على تشخيص الذات على الأقل. وذلك البعد الاختلافي الواسع بين تشخيصات ادوارد سعيد لوعيوياتنا وسلوكياتنا ومرجعياتها الاستلهامية أو المعرفية، وبين ما نحس أنه صحيحنا الذاتي هو الذي قد يغري أمثالي بتجاوز موقف التهيب والتعرض لتلاعبات ادوارد سعيد الاستشراقية، حول هوية حضورنا الحالي في مدى بشري شامل يقدمه على أنه " أرض

الميعاد" للنظام العالمي الجديد ، وحول هوية حضورنا التاريخي على ماض مبتور يقع خارج سياق الأصالة الحقيقي. إننا نعي هجنتنا الثقافية وورطتنا التاريخية الهجرية بالادراك المعرفي في بعض الأحيان، وبغرابة المشهد الكئيب في أكثر الأحيان. وهويتنا الحاضرة تتشكل داخل محاولة التأسيس لردنا التطابقي على وضع الذات، وليس داخل المعتقل الاستشراقي الثقافي والمعرفي لتلك الهوية. ومن المؤسف أن كل التفكيكات العظيمة والمذهلة الدقة التي قدمتها نصوص وليم سميث للشخصية الهجرية، والتي أوردها ادوارد سعيد في "الاستشراق" لم تستطع أن تصرفه عن تفكيكاته المختلقة لهذه الشخصية في"الثقافة والامبريالية". لقد كان ادوارد سعيد في "الاستشراق" يتحرك بحثيا في ذات الحقل الذي يتحرك به سميث وهو التفكيك الوصفي الميداني الذي يرجح الاكتشاف والمعرفة. ولكن حينما انتقل إلى ميدان الثقافة الرؤيوية في "الثقافة والامبريالية" حيث يصادر النص ذاتيا بالتأويل، ويحال الواقعي إلى الاستلهامي، وتصبح قضية النهج متعلقا رغبويا، أو املاء سيكيولوجيا، وجدناه يتحرك في ساحة التلاعب التي تحرك فيها دزرائيلي حينما قال بدون أية إثارة من الصدق أو الكذب: "إن العربي يهودي يركب جوادا". إن الصدق التفكيكي الناقص يؤدي غرض التلاعب المطلوب والمشترك بين دزرائيلي وإدوارد سعيد، حيث يقدم "العربي" على أنه هو ذاته "الهجري" لدى دزرائيلي. إنه مجرد محمول مذهبي مجهول الهوية لليهودية. توهان غير مشخص أصلانيا على فضاء توراتي. هذا الفضاء هو جغرافيا عرقية، أو عرق جغرافي تسبق عرقيته أي تحديد معرفي، بحيث لا يمكن التواجد عليه عرقيا لغير اليهود. وبهذا فإن كلمة "عربي" في عبارة دزرائيلي تكافئ لغويا لفظة "الجواد" الذي يمنحه تمييزه الوحيد كظاهرة وجود فعلي يجب تحديدها بشكل من الأشكال. ولم يتجاوز ادوارد سعيد بالكيفية التلاعبية أو التكييف الغرضي، ما قام به دزرائيلي سوى أنه استبدل صحيح دزرائيلي المضلل حول تمثيل الكائن "الهجري" من خلال التفكيك الناقص، بدجل تفكيكي استشراقي لذات الكائن، يحل الاستشراق فيه محل الجواد، ويبقى "العربي" استهلالا لغويا وراء التفكيك ووراء الدجل أيضا. لم يحاول ادوارد سعيد أن يتلاعب "عربيا" خارج دائرة اليهوسيحية الهجرية لأن

ذلك سيكشف عن جزئيات تطابق لا حصر لها داخل أنثروبولوجيا الثقافة، تجعل من "كليته" التطابقية الإمبريالية وديناميا تها الاستشراقية سواء على مستويات التماس البيولوجي أو الثقافي، مجرد حادثة واقعية محدودة، مثل غيرها من جزئيات التطابق المتفرعة استلهاميا أو تلاعبيا حول فالق التطابق العظيم بين الحرية والاستعباد. هذا التطابق يقع في كلية الوعي البشري، أي في الجغرافيا المتحركة للتطابق الدائم. وفي حركة الثقافة فإن التطابق بين اليهوسيحية– كورشة امبريالية خالصة، تأسيسا – وبين الخلاصات الثقافية المترسبة من عهود العلاقة الديالكتيكية بين مجتمعات الناس ومجتمعات الآلهة (الوثنية) هو الذي ظل يملك السيادة التامة على دخيلة الثقافة في جميع العصور. لقد تضمنت الوثنية إلى جانب القسوة والمباشرة في مراحلها الأولى سياقا استفساريا لا مركزيا حول هوية الطبيعة والمجتمع. كان هذا السياق مفعما بحيوية الحوار والتمرد ومحاولات الاستعلاء البشري من خلال الأسطورة والملحمة واقتراب البطولة من الألوهية. وكانت الفوضى هي الحرية لأنها لم تكن بعد . الفوضى . قد أصبحت "حرية الطبقة". وكان الامتداد المتوقع لهذا السياق هو انتصار الانسان على الدين، والوعي على التوعية، وانكشاف الصراع الطبقي للعين المجردة بدون مسوح أو عمائم أو حتى ملابس داخلية، لولا ظهور المركزيات الدينية التوحيدية. هناك كثير من الحلقات المفقودة بين الوثني و اليهوسيحي، ولكن اليهودية تمثل الحلقة الانتقالية البارزة بينهما، فهي ثيولوجيا رد وثني يقوم على تنمية الاحساس بالغيرية لدعم فكرة المركزية لدى أتباعها. ولكنها كانت أيضا إنشاء منظما . لأول مرة . لشكل المجتمع الثيولوجي المتطور، المزود بكل النصوص التأسيسية المقدسة التي اعتمدت عليها اليهوسيحية فيما بعد، لاستكمال شخصية الإله الواحد الذي يدين بدون أية مهادنة بحرية التملك الخاص، ويتحلى بأخلاق رأسمالية متشددة. لقد اختفت كل مظاهر الانطلاق والمبادرة من الوعي لتحل محلها القطعية الغيبية برموزها المقموعة والقمعية، تاركة . رغما عنها . ديناميات الوثنية ، للفن والأدب والموسيقى حيث تجليات الحنين إلى عهود ما قبل اليهوسيحية ذات الوجه البشع والمنفر. ومع أن تجليات الحنين هذه قد قادت الكثيرين إلى المحرقة ،

إلا أنها ستظل تشكل الدخيلة الخاصة للابداع والثقافة الحقيقية لكل البشر المبدعين والذين لم تسيطر عليهم حالة الاغماء الثقافي اليهوسيحي. ولا حاجة للتأكيد على أن اليهوسيحية هي ـ كديانة ـ وثنية في حالة تلاعب بالوعي. لأنه لا يمكن أن يكون هناك ديانة غير وثنية أصلا، ما دام الرمز هو صاحب السيادة في التجربة الدينية. والترميز هو التجسيد الأقوى لحضورية الشخص (الإله).

يجدر التنبه إلى أن أحمد حسين مأخوذ بدور اليهوسيحية اكثر مما هو مأخوذ بدور الطبقة الراسمالية، وهذا يضعه في جانب ما وبمعنى ما ثقافوي بالمقلوب مقارنة مع إدوارد سعيد، ربما لأن مادية أحمد حسين وشاتراكيته ليست ماركسية.

وأهم الفروق بين الوثنيات الأولى، والوثنية اليهوسيحية، هو في مدى تسلط المطلق على الغيبية والترميز، حيث لا أثر للمطلق في (مجتمع الآلهة) القائم على نسبية القوة، في الحالة الأولى، بينما يصبح المطلق في الوثنية اليهوسيحية مرادفا لعدم القدرة على الادراك بحيث ان الغيبية والرمزية الموجودة في ورقة الدولار أو أي شكل آخر من أشكال البنكنوت، أصبحت الآن مطلقا للعلاقة الاجتماعية، له ملكوته الخفي العصي على الادراك حتى من جانب كهنوته الخاص المتمثل في الفلسفات الاقتصادية. وحينما يتعلق الأمر بالابداع، فإن اعادة الترميز إلى سياق الاستفسار، والعودة إلى وحشة الموقف الوجودي، حيث يشكل غياب المطلق أساسا لحضور الرمز، يصبحان شرطا وحيدا للابداع، لأن هذا الأخير لا وجود له خارج الطقس التراجيدي المتحدي أو المغامرة "السندباتية" كتلخيص وحيد في الوعي لتجربة الوجود. لقد كان حب "دانتي" لبياتريس ومشاهده "الاوليمبوسية" معادلا شبقيا لوثنية المبدع الدفينة حيث تمت اعادة ترميز اليهوسيحية إلى مستواها الوثني الأصيل، من خلال تراجيديا الموت، وتحدي المطلق الغيبي، ورحلة الاستفسار. لقد رسم دانتي (وقبله آخرون) كل حدود التطابق الفعلي في تجربة الابداع (الثقافة) في التجربة البشرية. وهي معادلة تطابق بين راهبين، أحدهما لاتيني وثني، والآخر أنجلوسكسوني يهوسيحي(هوغو). الأول عاد من المطلق

ليوقد شعلة حبه، والثاني " أطفأ شعلة حبه" ليصل إلى المطلق. أما التطابق الثقافي الذي رسمه ادوارد سعيد فهو يقوم على ترميز الاستشراق ليصل به إلى درجة المطلق "الثقافي" للإمبريالية، تماما كما تم ترميز الخبز في اليهوسيحية ليصل إلى درجة المطلق الدولاري للعلاقات الطبقية. وبذلك يمكن اعتبار ادوارد سعيد من أتباع (هوغو) من حيث ميله الواضح إلى الإطلاق والذي وصل به إلى حد اعتبار" صدام حسين" مطلقا شريا ينافس الشيطان ذاته. هذه السطحية التلاعبية هي التي قضت على تهيبي من التعرض لادوارد سعيد.

إن التطابق الثقافي الذي افترضه ادوارد سعيد هو "صنعة" يهوسيحية بدون أي تحفظ، أي أنه في النهاية صنعة إمبريالية . التمهيد التفكيكي على الجانبين يجنح بوضوح نحو تحديد علاقة من التبعية المحتمة بغيبية واقعية، مختلقة بالتلاعب، بين طرف يمثل المطلق الرياضي للقوة بجميع أشكالها وطرف مطالب بموقف ايماني أو تسليمي . على الأقل . بأن طريقه إلى "الخلاص" هي في التواشج التبعي مع الطرف الأول. وكما في كل ديانة، فإن أي خلل أو أية عراقيل تعترض سياق "الخلاص" الروحي أو الاجتماعي . كما في حالتنا البحثية . هو محصلة للإثمية والخروج على السياق النظري السائد للدين أو الثقافة. هذه الإثمية المتمثلة عالمثالثيا في طغيانات محلية منغرسة ثبوتيا في تربة التراث والأصلانيات الجوهرية للشرق، والتي تمتد حركيا في اندفاعات " ضدية"، "احتقانية" تتخذ من "معاداة" الحواضرية الغربية خامة معنوية لخلق "جوهرانيات" انفصالية، هي السبب الرئيسي في اضطرابات وانتكاسات وانتكابات السياق "الاجتماسي"في العالم الثالث. صحيح أن ادوارد سعيد لا يفقد أبدا سياق التشكي من مظالم الاستشراق والاستعمار والإمبريالية، فهناك لزوم موضوعي وتلاعبي أيضا لهذا التشكي، من حيث لا يمكن . موضوعيا. تجاهل وقائع تاريخية ثابتة، أو التنازل . تلاعبيا . عن التأكيد على ضرورة الانغماس العالمثالثي في لعبة تطابق استشراقية ثقافية من ناحية، ولعبة تطابق "سياجتماعية" تعديلية تقوم على فهم مصالح الغرب من ناحية أخرى.

والخلاصة، اننا أمام مشروع رؤيوي، غارق في الاستشراف الحر والتلاعب والتأويل، وعدد لا يحصى من التناقضات والتساهل المقصود في ترسيمات الحدود بين المصطلحات لاستباحة التداخلات الضرورية للمشروع بين الثقافة والمعرفة والنظرية الاجتماعية، وكل ذلك لتأسيس آلية استشراقية جديدة لمشروع النظام العالمي الجديد، ذات وجه ثقافي إنساني عقلاني يهوسيحي. هذا المشروع يختلق آلية تلاعبية، تحيّد التاريخ، وحركة المجتمع وحتميات الصراع الجدلي الكلية، يسميها التطابق الإمبريالي على اعتبار أن الامبريالية الرأسمالية هي حتمية التاريخ البشري، ومرجعيته التطورية الحاضرة لمحاورة الماضي واستشراف المستقبل.

ويكاد يكون من المستحيل نسبة ادوارد سعيد من خلال خطابه إلى الموقف الاستشراقي العادي، أي المعادي. ولكن من السهل جدا نسبته إلى الموقف الاستشراقي الاستدخالي الحديث الذي لا يحاول نفي الآخر بنسبته إلى وضاعة الخاصية العرقية أو النشأة الأنثربولوجية ذات الانزياح الهمجي، وانما يحاول استلحاقه بفوارق التمدن(الحواضرية)، وحتميات التراتب الوظيفي داخل بنية نظام عالمي إمبريالي جديد. لذلك فإن هذا الموقف الأخير لا يستدعي معرفيا أو أخلاقيا أية استحقاقات قبول أو مديح لم تكن من حظ الموقف الآخر، بل على العكس من ذلك فإنه يبدو بوضوح كمحاولة للتثبيت الاستراتيجي لثقافة الإمبريالية، في الوقت الذي انتهى فيه الدور الطليعي الاجرائي للاستشراق الأوروبي القديم. إن الخبث التأويلي وإعادة تركيب العلاقة ذاتها على أسس أكثر نجاعة للوصول إلى نظرية استشراقية تتجاوز حقل التصورات إلى حقل المعرفة، يتضمن من العنف المختلف ما يفوق بالخطورة ومدى الاجتياح ونوعيته كل مظاهر العنف المباشر التي شكلت بدئية الاستشراق. ما كان عدواناً على تصميم المظهر البيولوجي (اللون والعرق) أو المظهر الأنثربولوجي (الايراثي، التطوري، السلوكي) أصبح الآن عدواناً على الدخيلة الوجودية (ادراك الذات) لدى الآخر غير الأمريكي بالتحديد. ولا يمكن لهذه الطفرة الوظيفية للاستشراق، أن تكون ناجما تطوريا لحقل من الملابسات التآمرية المختلقة ذات البعد التخطيطي . حتى بعد تطفل أوهام الثقافة

والوجدان على المساحات المعتمة الواسعة التي أهملها التحري المعلوماتي للاستشراق . وإنما هي ناجم اجرائي تكتيكي مستدعى بالانقلاب الحاد في معادلة القوة دوليا ونشوء مركز إمبريالي عالمي يسعى نحو أممية إمبريالية ذات وعي إملائي منطقي لقوة النمط.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الانقلاب المفاجئ إلى احتدامات سيكيولوجية حادة على مساحات التوقع والتطلع والتقييم الفردي والاجتماعي على نطاق العالم. ومن الطبيعي أيضا أن تتحول هذه الاحتدامات السيكيولوجية إلى أزمات وعي قد تسفر تحت تأثير العوامل السيكولوجية ذات المستوى الموازي من التأزم، إلى تورطات وعيوية بالانحياز الطوعي إلى تبني الواقعة ونمطها الاملائي، أو بالتسليم السلبي، أو البحث عن مكافئ ضدي لها.

ويمثل ادوارد سعيد بوضوح حاد الحالة الأولى، مما يجعله . بالضرورة . طرفا في حالة تطابق مع الحالة الاخيرة. فهو يصرح بوضوح . أيضا . أنه ضد أي مظهر احتدام صدامي أصلاني مع جسدية أو ثقافية المشروع الإمبريالي الجديد، رغم أنه مكون من مجموعة من الاحتدامات الأصلانية والسيكولوجية الانتصاروية، واستعلاءات القوة والتمدن التكنولوجي، والوعي الخاص لشرعية التحكم والجريمة، والتي تترجم يوميا إلى سلوك سياسي وعسكري واقتصادي و"ثقافي". فالفعل الاحتدامي الأصلاني القومي أو المذهبي لا يملك شرعية التطابق المكافئ مع احتداميات الفعل الاخر، لأن التطابق الذي يعنيه ادوارد سعيد ليس سياقا جدليا مفتوحا على التطور، إنه رؤية مشروطة لحل تفاوضي محتم يؤدي إلى استدخال "شجاع" و "ذكي" ومتناسق ثقافيا مع الحتم الإمبريالي، للمستقبل. فالأصلانية هي موضوع للخلع والانسلاخ الكلي أو الجزئي في جانب، وهي موضوع للاستئناس والمحاورة النقدية في الجانب الآخر. ومع أن ادوارد سعيد يتسلل أحيانا . بشرط التحفظ . إلى دائرة التنديد الهادئ ببعض الأشخاص أو الأفكار أو حتى الضمير الجمعي على الجانب الامبريالي، إلا أن انعدام الخيار في وجوب التسليم بالمركزية "الحواضرية" للغرب . أي أمريكا لدى ادوارد سعيد . لا يحتم اختلاف تأويل النصوص والسلوكيات فقط، على جانبي الفالق التطابقي، وإنما يحتم

ايضا اختلافا في فهم المصطلح. فالفعل الصدامي المتطرف مع أي فعل امبريالي مضاد، هو "ارهاب" قطعي لأنه يتجاوز وعي المصلحة الذاتية إلى سيكولوجية التنكيل ذات المنبع المتصل بالغيرية " الأصلانية". اما تطرفات الفعل المضاد ، حتى ولو كانت بدائية عدوانية خالصة، فإنها "ارهاب" تكتيكي مرتبط بوعي المصلحة الامبريالية ، قد يتجاوز أخلاقيات الموقف العام باستدراكات الموقف العيني، لكن لا يمكن رده إلى خاصية همجية متأصلة. في الحالة الأولى هناك واقع قبلي موروث يجب استئصاله، أما في الحالة الثانية، فهناك احتدام مصلحي يجب التنديد به كخطأ قابل لعدم التكرار. في هذه المساحة النموذجية لتلاعبات الوعي يمكن البحث عن النموذج الاستشراقي لإدوارد سعيد. وفيها أيضا يجب تشخيص نموذجنا الاختلاقي لنستطيع تحديد فالقنا التطابقي مع الباحث. إن أهمية أو خطورة الحالة الاستشراقية لادوارد سعيد لا تكمن في نتائجها البحثية الضائعة في أثير الرؤيوية، وإنما في انسلاخيتها الانشائية التلاعبية عن التاريخ والمعرفة، وتسليمها الايجابي بواقع الاستقواء الإمبريالي كإمكان تاريخي وحيد، متبق، لمثاقفات الوعي. هذا التسليم الايجابي له نتيجة واحدة محددة سلفا، هي الخروج من وعي التاريخ إلى مجرد تصوره. وحالة التصور العينية هنا، هي أن التاريخ "صنعة" كما قال دزرائيلي عن الشرق، وأن الاستقواء الامبريالي الأمريكي، لايعتزم فقط التدخل في "صنعة" التاريخ التي تم استيعاؤها قبل وجوده، وإنما هو مصرٌ على استبعادها استبعادا تاما كحركة لا مركزية سيطرت عليها الفوضى والتسيب والصراعات الدولية المستمرة تحت تأثير تعددات القوة وتداولاتها . ما سيكون بعد الآن هو تحويل العالم إلى "دولة" ذات تاريخ موحد ووعي موحد، وحركة دورانية استلحاقية تمتد من المحيط الأطرافي وحتى المركز الحواضري الأمريكي. الأمور بعد تخليصها من زينتها الثقافية الخاصة . تلاعبات الوعي لدى ادوارد سعيد . هي على هذا القدر من البساطة والاجرائية العملية التي ترى في التمدن التكنولوجي بديلا عن الحضارة، وفي الاملاء النموذجي بديلا عن الوعي، وفي القوة بديلا عن جدل الصراع، وفي الهمجي المتمدن بديلا عن الانسان. إن المثقف في العصر الأمريكي هو خامة إعلامية موظفة في سياق ليس له ثقافة أصلا.

وكل مثقف أمريكي بالمواطنة . مثل ادوارد سعيد . هو مثقف أوروبي متورط بين أمريكيته وتعلقه الاضطراري بخلفيته الثقافية الأوروبية. هذه الثقافة الأوروبية بالتفكيك المختصر هي حاصل تفاعل اليهوسيحية بالحضارة اليونانية داخل بوتقات أصلانية أوروبية متعددة. وهي مدينة بطابعها الشمولي للمد الامبريالي من ناحية، ولصمت الحضارات الشرقية من حولها من ناحية أخرى. لذلك فإن اليهوسيحية . كمركب أساسي لهذه الثقافة . استطاعت أن تلاشي جزئياتها وتبدو وكأنها دين العالم الرسمي، وبالتالي حاصله الحضاري العام. ولقد كانت مهمة الاستشراق الاساسية هي املاء هذا الادعاء المتوهم على فضاء عالمي يفوق أوروربا امتدادا في الزمان والمكان الحضاريين والتمثيل البشري بمئات المرات، ولكنه غارق في العزلة (الهند والصين) وفي الهجنة والتنكر الذاتي للأصالة الحضارية والعرقية (العالم اليهوسيحي الهجري). ولقد وصل التبني التلقائي لهذا الادعاء الاستشراقي المزيف حد التسليم الثقافي لدى معظم مثقفي العالم الثالث، والذين كانوا مثل ادوارد سعيد العملة الثقافية المتداولة للامبريالية اليهوسيحية. والخلط بين أمريكا وأوروبا في الجانب التطبيقي الامبريالي من جانب ادوارد سعيد– وكأن أمريكا مظهر إمبريالي يهوسيحي تقليدي . واعتبار الموقع الهجري موقعا أصلانيا عالمثالثيا أو شرقيا، في الجانب التطابقي المقابل، هو نتاج حميمي العلاقة بكون ادوارد سعيد مستشرقا أوروبيا ومواطنا أمريكيا من أصل عربي، في ذات الوقت. ومع أنه لا يمكن لأحد أن يطالب ادوارد سعيد بوعي حالة التطابق السيكولوجية داخل ورطته الاغترابية، إلا أنه لا يمكن لأحد أيضا أن يظن أن ادوارد سعيد ليس على وعي تام بحالة التطابق بين التزامه السياسي الأمريكي وثقافته الأوروبية، وأن التطابق بين النزعة الأمريكية نحو الهيمنة، وبين"العالم القديم"وأصلانيته الحضارية، ليست تطابقا يمكن تفكيكه استشراقيا بأي حال من الاحوال. هذا الوعي المؤكد من جانب ادوارد سعيد شكل دافعه الاضطراري إلى الاعتماد على تلاعبات الوعي إلى درجة الاسراف. ويبدو وكأنه أراد أن يثبت أن الحاجة إلى مباحث الاستشراق لا تزال قائمة، كجسر لعبور حوارات الثقافة بين الشرق والغرب. وهو أمر يمكن الموافقة عليه ولو جزئيا، لو كان الطرف الآخر لهذا

الجسر يقع على الساحل الأوروبي كما كان دائما. أما نقله أو مده إلى الساحل الأمريكي فهو مشروع تلاعبي خالص من بدايته، بحيث أن لحظة التأسيس ولحظة التلاعب لهما زمن واحد. لقد كان هناك زمن عالمي لإشكالية التناول الثقافي الامبريالي الأوروبي للشرق اصطلح على تسميته بالاستشراق. ولكن هذا التناول فقد الكثير من ديناميته الاشكالية وكل عالميته ليتحول إلى جزئية ثقافية صالحة للدرس على هامش كونية ثقافية جديدة يقع فالقها التطابقي بين أمريكا والعالم. من هنا فإن "الاستشراق" لم يعد له ما يصنعه أو يقترحه داخل مشهد التطابق العالمي الحالي، فضلا عن أن يكون أساسا لتفكيكه وفهمه. وقد اختار ادوارد سعيد تجاهل هذا المشهد ، والاعتماد على تلاعبات الوعي داخل "صناعة" بحثية تستخدم خامات التصور ببراعة مهنية استشراقية . على أساس التأثر بمهارات الاستشراق الذي هو سياق من التصورات المهنية "الثقافية" حول الشرق . لخلق مشهد آخر تكون فيه أمريكا مطابقا حضاريا وامبرياليا أوروبيا ذا نشأة ثقافية استشراقية، مما يوفر له امكانية استدخال أمريكا استشراقيا واستدخال الاستشراق أمريكيا، محققا بذلك ، الاعتبار "الموضوعي" اللازم لبحثه، كرؤية أمامية لمستقبل الثقافة.

الثقافــة

معنى أن يولد الإنسان على سرير ذي أغطية بيضاء نظيفة في أحد المستشفيات، أو على كومة من الخرق، ضمن جلبة لها طابعها الخاص، هو أن يولد على ثقافة خاصة أيضا. ويتم توظيف الخامة الجديدة في استمرارية سياق ثقافي مفرد الخصوصية منذ لحظة الانفصال الجسدي الأولى. وسوف تنغمس هذه الخامة منذ تلك اللحظة في جدلية توليد متبادلة، يحقق فيها السياق تجذرات بيولوجية وثقافية على نموذج استدخالي وتطوري يحقق بدوره مساهمات محققة بالتواجد والحركة التاريخيين على ملامح هذا

السياق . هناك حتم قدري متواصل تدور حوله العلاقة بين الطرفين، مهما كانت الانتكاسات أو التدخلات الطارئة في هذه العلاقة. ونظرة سطحية فقط إلى التاريخ الطبيعي أو الأنثربولوجي تحتم الاقرار بان التعددية هي أصلانية الطبيعة والتاريخ معا. هذه التعددية تقوم على حواجز العزلة التي تمليها ظاهرتا الزمان والمكان في الأساس، ولكن لها استتباعاتها الجدلية اللاحقة ، وأهمها فوالق وتواشجات الصراع التي تعمل على تبديل التناقضات وتؤدي إلى تطامن الحواجز أو تعميقها أو تعليقها في الظرف الموضوعي. وبما أن المقصود الآن هو الثقافة، فإن أية رياح ثقافية يمكن أن تهب عبر حواجز العزلة هي رياح محكومة سلفا بالحتم التشكيلي والايراثي، ولا يمكن أن تستوعى أيضا في الجانب الآخر إلا بأداة استقبال مماثلة. صحيح أن تلاعبات الوعي من خلال الترميز والمصطلح والانشاء الكاذب يمكن أن تؤثر في أدوات وأشكال تناول واستيعاء النصوص المتعددة، لاستيهام النص الموحد للثقافة، خدمة لمشاريع الهيمنة والصراع الطبقي، إلا أن النتيجة الوحيدة الممكنة لمثل هذا التلاعب، هو تحقيق شكل اصطلاحي ورمزي يمكِّن من تبني الوعي لوعيويات شكلية مشتركة تؤلف وهم الحضارة الجميل الدموي–الطبقي، في آن واحد. أما محاولات "عولمة الثقافة" واختراع مصطلحات ورموز الايهام والتنديد بناموسية التعدد الثقافي، كالحواضرية، والأصلانية، والواحد الثقافي الغربي(بما في ذلك امريكا)، والقومية الصدامية، والاحتقانية، وأخيرا النظام العالمي الجديد، فإنها كلها ظلال ثقافية لوعي سياسي منغمس في مشروع "الوعي الموحد"، استلابا، أو ترويجا واعيا، لأرقى مشاريع الهيمنة والاستعباد الأممي. إن مثقفا كبيرا بحجم ادوارد سعيد، يستطيع بسهولة انزلاقية، تجاوز الماركسية . رغم كل ما يمكن أن يثار حولها . إلى جلبة إعلامية تثاقف بسطحية متعمقة فضاءهم الثقافي المأخوذ بروعة الانجاز"البطولي" للاستعمار، وتدفق الثروات وشيوع الوفرة، وما يعكسه ذلك من أحاسيس تتعلق بالسيادة والتفوق والأداء الانساني والحضاري الفاخر. وكون ادوارد سعيد مفكرا رأسماليا وناقدا استدخاليا للتجربة الامبريالية هو ما يجعل منه "مستشرقا" بكل معنى الكلمة، وليس أية "تهمة" قد تكون جزافية. إن الانطباع المموه الذي توحي به

إحالة المصطلح لفظيا على الجغرافيا، لا يعني أي شيء غير مزاجي، وبالصدفة الكاملة. وما يتبقى بعد ذلك من المستشرق هو أنه مثاقف مثالي وأصلاني يتشظى من بنية اجتماعية قوية ومتمدنة تعاني من دناءة الوعي.

هذا الوعي الدنيء بالمعنى التطوري، ظل مسلمة التاريخ المعرفية حتى ظهور الماركسية. وهو وعي يشكل الإطار المعرفي لذاته، أي أنه وعي يدارس الثقافة بالثقافة، ويعتبر ما يسفر ذلك عنه معرفة. وبالتماهي الناقد . البالغ الحدة أحيانا . يحاول ادوارد سعيد تنقية "التجربة الامبريالية العظيمة" من شوائبها . وهي شوائب متأتية عن احتدامات شخصية المصدر في السرد والتمثيل . في سبيل تبني تلك التجربة العظيمة كمصدر معرفي ثقافي، أو ثقافي معرفي لبداية جديدة للتاريخ. وهذا التاريخ الجديد هو تاريخ اعجازي سوف يسفر عن عولمة الثقافة بدون عولمة مستويات الدخل القومي أو الفردي، وعن إلغاء الحدود الثقافية بدءا بجوازات السفر وانتهاء بالرسوم الجمركية، وبدون المسّ بنظام النقد الدولي. سيكون هناك عالم من الناس الموحدي الثقافة يهمشون الاقتصاد والسياسة والتراتب الاجتماعي، لأنهم سينتجون ثقافتهم بأنفسهم انتاجا ثقافيا خالصا مثل ادوارد سعيد ومحمود درويش . على سبيل المثال . وأبي الطاهر الجنابي (الاسم المستعار لأحد القوميين الثقافيين الاسرائيليين المؤقتين). إن المعوقات التي تشكل الهوة الهائلة بين رؤيوية ادوارد سعيد الصوفية وبين خامة الواقع الإنساني سوف تؤدي إزاحتها جانبا إلى فراغ ينقل الهوة من السياق الواقعي الى السياق الرؤيوي، ولا يمكن تجنب مثل هذا الفراغ إلاّ عن طريق استبدال تلك المعوقات الواقعية بمعوقات رؤيوية. وباللجوء إلى تلاعبات الوعي، يبلور ادوارد سعيد جدلية ثقافية لحركة التاريخ والمجتمع، بدلا من جدلية الصراع الطبقي، تقوم على التناقض المجاني بين الأصلانيات والهويات والعرقيات والعقائديات الغيبية على جانبي الفالق الثقافي الإمبريالي. وهنا ينحدر ادوارد سعيد رغما عنه من الرؤيوي إلى النبوي، ويتخذ موقعه النهائي كأحد أنبياء قضايا الوعي والثقافة في حركة التاريخ والمجتمع، على أنها تكوينات بدئية– على غرار توراتي . تفصل بينها فوالق من استيهامات الغيرية العرقية والثقافية القابلة للتجاوز،

لا بد أن يوحي بشيء يدعو إلى الحذر. فالقضية لا تتوقف عند غلاظة التشبيه بحيث يصور خط الالتحام الجدلي بأنه فاصل ثقافي طوبوغرافي، بل إن هذه الفوالق، وصفا وتحديدا، هي من صنع ادوارد سعيد نفسه، وليست من صنع التاريخ إلا بالقدر الذي ربما يستطيع أن ينفي شبهة التركيب الغرضي للمشهد العالمي الذي أنشأه ادوارد سعيد. لقد سيطر الترميز والاصطلاح أو القراءة الخاصة للرمز والمصطلح القبلي، وتلاعبات الوعي . الابداع الذاتي . على ادوارد سعيد بحيث أتلف مشروعه البحثي دون أن يودي بجمالياته ، كما اتلف مشروعه الفكري رؤيوية مثالية ذات اتصال تصوفي أو صوفي بالواقع . كان عليه طيلة الوقت أن يبتكر وأن يكوّن أو يعيد تكوين نصوص التركيب الثقافي الخاص أو العام ليقوده ذلك بالحتم إلى ضرورة إهمال نصوص الارتكاب الثقافي المسلم بها تاريخيا. وكان حماسيا، بل واحتداميا . استعارة منه . إلى درجة مكنته من دراسة الثقافة على جانبي الفالق العالمي الذي استعاره من مخيلته الجريئة، بمنهجين مختلفين كل الاختلاف. منهج اتباعي نقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص الثقافي والحضاري والنفسي في جانب، ومنهج استشراقي استعلائي يتجاوز النقد إلى مداهمة النصوص المقابلة بالرد والتنكيل في الجانب الآخر. وكان من المستحيل أن يتمكن من تبرير مثل هذا السلوك بدون ارتكاب سياق مواز " لعالم التجربة التاريخية "، ذي مرونة فائقة، وقابلية مدهشة للجمع بين المتناقضات من خلال القراءة الانتقائية للنص، ومحاورة الأصلانية التاريخية المتشددة على جانبي "الفالق" الثقافي الإمبريالي، بأصلانية ثقافية أكثر تشددا، تخص جانبا واحدا فقط من الجانبين. وحتى الآن، لا أدري لماذا يرفض ادوارد سعيد "اتهامه" بأنه مستشرق، سوى أن يفتش عن مصداقية أكبر في إطار تصنيف آخر، لا أظن أنه هو نفسه يستطيع تحديده بوضوح. إن ما يمكّن المستشرق ألا يكون مستشرقا ليس مزاجه الانشائي أو السردي وإنما موقعه الفكري. فالاستشراق من حيث النشأة والدافع وثقافة التناول هو نشاط استعماري وامبريالي محض مرتبط بأفكار ونوايا مسبقة ليس لها علاقة مباشرة بذاتية الثقافة أو التواشج الحضاري . أما التدخل الثقافي اللاحق . مهما بلغ من "الروعة"و "الجمال الشابح" فإنه عبارة عن

سياحات ابداعية واستكشافية صادرة عن ذات الموقع الاستعماري، لأُناس مستلبين سلفا داخل النظام العالمي الجديد.

في "الثقافة والامبريالية" يوكل النبي . المفكر الجبراني . إلى الباحث . المبشر. مهمة خلق مشارفة ذهنية عامة تهجس بمتوقع مرحلي للخلاص. وبفذاذة مدهشة، تلامس الابداع، في التحليل والتركيب والغزو الجريء للمعرفة بمجرد الثقافة، يحاول الباحث ارتكاب الأساس النظري لمشروع رؤيوي سياسي وثقافي ، يتحايل بدوره لاكتساب مكانة معرفية، في اطار بنية ثقافية، تقترح إعادة صياغة أنثربولوجيا الثقافة على أسس غير أنثربولوجية. وينجح ادوارد سعيد في استدراج سياقه الانشائي إلى قبول مثل هذه المغامرة وتجاوز آنية لحظة الاستهجان لدينا، بواسطة مجموعة من اقتراحات التجاهل لبعض مسلمات المعرفة، وباتباع تقنية انشائية تعتمد على اقتناص لحظات الاستيهام المناسبة، بشكل مكنه من تركيب مصوغات سردية خاصة لمشروعه الرؤيوي "الغرائبي". وفي حين يكتسب هذا المشروع رؤيوته من مفارقة الممكن، فإنه يكتسب "غرائبيته" من اتصاله بعدمية "سامية الأهداف" ، لا يحد من انطلاقها سوى ضرورة انكار ذاتها، ومن الشبه الكبير بينها وبين سفر "التكوين" . وما يجمع بين الاثنين هو استهلال التاريخ والمعرفة بواقعة غير مسبوقة تخص الواحد منهما قصرا. وفي حين أن هذه الواقعة المؤسسة في سفر التكوين هي واقعة ما قبل–تاريخية، فإنها في مشروع ادوارد سعيد واقعة مسبوقة بتاريخ منته،أي ما بعد تاريخية. أي أن صعوبة استنطاق الآلهة من جديد كما حدث في سفر "التكوين"، قد ألجأ ادوارد سعيد إلى افتراء حادثة "اوليمبية" موازية، تصلح لتأسيس مشروعه الاستهلالي في تكوين العالم على غرار ما بعد . تاريخي. فالتاريخ الجديد لدى ادوارد سعيد ، ليس مجرد نشوء العولمة كتطور تاريخي نوعي، أو صيرورة جدلية ذات نسيج تاريخي متلاحم من التحولات الكونية، وإنما هو أيضا وأساسا جدلية نشوء انقلابية تؤدي إلى شجب ماضوية التطور الحضاري، ولهذه الجدلية أيضا مواز توراتي انقلابي هو "طوفان نوح"، حيث يكافئ كل منهما الآخر في السبب والنتيجة. الاحتدام الشرّي المتبادل يستدعي معادلا انقلابيا للخلاص يتمثل في اعادة تشكيل العالم. ما يفصل بين

التجربتين هو أن سفينة الخلاص هذه المرة ترفع العلم الأمريكي. إن الشجب المتكرر لمفردات التكوين الخاص في بيئة العالم " القديم" لدى ادوارد سعيد، هو تمهيد "استخطاطي" لسرديته التكوينية الجديدة، يدعو إلى اعتقال التاريخ "السابق" داخل زمنه البحثي الخاص وسردياته الأثرية،. لذلك فإن مفردات مثل الهوية، والقومية، والعرق، وخصوصية الثقافة يجب أن تخلي مكانها لمفردات سرد جديدة مثل العولمة، والاستدخال الثقافي، والحواضرية ، والامبريالية الحديثة، واللا أيديولوجيا. وكما هو واضح فإن مجموعة المفردات الأولى لا تزال تملك السيادة شبه المطلقة في كل ثقافات العالم عدا أمريكا بالذات، وأن المجموعة الثانية هي مفردات أمريكية خالصة يمكن ترجمتها على التوالي إلى: النظام العالمي الجديد ، التفوق التمدني الأمريكي، أمريكا استدخال حضاري أوروبي متميز، نمط الحياة الأمريكي، استبدال وعي العالم، وإذا وضعنا مكان هذه المفردات موازياتها الاعلامية الأمريكية مثل الديمقراطية، وحقوق الانسان، وضمان السلام العالمي، وأفلام الهوس الأمريكية بالذات، فسوف يجد ادوارد سعيد نفسه في أحضان مشروعه الرؤيوي المخالس، وليس العكس. ولعله سيجد نفسه أنه كان ضحية "مفارقة فكهة" سببها راهب سكسوني متحاذق. فبعد سياحة طويلة ومرهقة بالنسبة له، وأخاذة وممتعة بالنسبة لنا في الثقافة العالمية، وجد أن "الرجل الكامل هو من أطفأ شعلة حبه" كما يقول ذلك الراهب الغارق في مجونه الغيبي. ومع أن هذه العبارة الأخاذة الرعونة، توافق بعدميتها وانسلاخيتها طبيعة" الوعي الأمريكي الموحد" الذي يؤدي إليه مشروع ادوارد سعيد الرؤيوي، إلا أنها . هذه العبارة . شطط أوروبي مسيحي خالص، لا علاقة له "بـ يهوسيحية امريكا" التي تتجلى في قول أحد الرابانيم من يهود بروكلين: " من الخطر ألا نحمل قسطا من الكراهية للآخرين لأن ذلك قد يقود إلى توجيه كراهيتنا نحو أنفسنا". إن جبرانية ادوارد سعيد المفعمة بالحب والولاء للانسانية تجد نفسها فجأة في قاع الفالق الحقيقي للحقيقة، وهو الفالق بين العدم والتاريخ، العدم والصراع، بين خيار الابحار المستمر في الطبقة ومواليتها الثقافية، أو الرسو على شاطئ العدمية والانسلاخ الطبقي الكاذب للرهبنة، كما أضطر ادوارد سعيد أن يفعل بانحيازه سهوا إلى عدمية

"هوغو".

إن كل الأصلانيات هي أوهام للحقيقة لا بد منها. حتميات للوجود تتحرك نحو تأصيل الذات من الفرد حتى الامبراطورية. هذا التأصيل الذاتي هو الذي اقترف السياق الطبقي للتاريخ والحضارة وحتّم التعددية تعبيرا عن الحضور النسبي للقوة داخل كلية الصراع. إن الرقي والتمدن والحضارة هي رقي وتمدن وحضارة شكل وأدوات المواجهة. وملاشاة الهمجية وتخفيف وتائر العنف هي تعبير عن نشوء كليات مصلحية بشرية مطبوعة بكليات ثقافية موالية لها. ولكن هذه الكليات تبقى أيضا ادوات صراع لأنها ذات منشأ طبقي متطور محكومة داخليا بعلاقات القوة والمصلحة المتفردة. هناك كليات ثقافية وأيديولوجية وإنسانية وعقائدية مثيرة للوجدان والعقل، تبدو في غاية البساطة ولكنها انعكاس لكليات مصلحية غامضة ومعقدة التركيب، وخاضعة لها أيضا. إن كليات مثل السلام العالمي، وحقوق الانسان، والديمقراطية، هي في الثقافة أمور بالغة الجدية والأهمية، ولكنها في الممارسة الفعلية تصبح . كما هي الحال اليوم . من أهم تبريرات العدوان والهيمنة في العصر الأمريكي. ويكفي أن أهم آلية لمتابعة هذه الكليات وهي ما يسمى بالأمم المتحدة قام ادوارد سعيد بمنحها قسطا وافرا من التمجيد، لا تعدو أن تكون في التجربة اليومية وكرا للسقوط والبذاءة السياسية تديره دبلوماسية القوة.

إن اسناد أي دور استهلالي للثقافة في العلاقات البشرية، أو حتى نسبتها إلى أي شيء غير تلاعبات الوعي بأوهام الحقيقة، هو سقوط فكري ومعرفي مدبر أو تلقائي. وما دامت التعددية هي حتمية الوجود ولو في نهائيته الفردية التي لا يمكن افتراض تجاوزها حتى بالخيال العلمي الأمريكي، فإن الثقافة سوف تظل كما هي . اندفاعا أو استدفاعا . مجرد وجهة نظر عدوانية اعتدائية في العلاقة بين الذات والآخر. ومشروع الثقافة الانسانية الكلية التبشيري لادوارد سعيد . الذي يجب التذكير بأنه لا يؤمن بالكليات . هو نوع من عبث مفكري ما بعد_ الماركسية الذين يخجلون من الاعتراف بأنهم لا يستطيعون مواصلة تفكيرهم إلا بالعودة لما قبل _ الماركسية. ولعلهم يعتقدون أن الجمع

بين الموقعين يتيح لهم الكلام من منطقة وعي الوعي بلغة ما قبل _الوعي مما يمكنهم من اسناد التطور التاريخي إلى الثقافة ، لتفعيل دور "الأمية المادية" التي تشكل الموالي الاعلامي للمشروع الأمريكي الصهيوني المسمى بالنظام العالمي الجديد. والاعتراض على موالاة ادوارد سعيد الثقافية لهذا المشروع هو نوع من العبث، لأن معالجة الأعراض، أو التصدي للادوات الاستكمالية لن يوقف مشروع الهيمنة الأمريكي. ما يمكن أن يوقف هذا المشروع الكارثي هو مشروع اعتراضي عالمي، يكافئ عدوانية التوسع المصلحي والهيمنة الإدارية على العالم، واستبدال التمدن بالحضارة ، وتفريغ الانسانية من منجزاتها في حقول الوعي والمعرفة والوجدان. والموالي الثقافي المفترض لهذا المشروع الاعتراضي هو عولمة التأصيل التراثي بالحداثة وتثقيف الهوية القومية بالتسييس والمعاصرة والقراءة المعرفية للتاريخ، والتواشج الثقافي مع الآخر في حدوده الممكنة، بشرط ادراك عالمي موحد بأن أمريكا هي عدو الجميع وعدو "عالم التجربة التاريخية". وإذا كان لا بد من حلم أممي فقد قالت الماركسية الكلمة الأخيرة في الموضوع من الناحية المعرفية. ولكن اصرارها على تحويل المعرفة إلى بديل عن الثقافة، وحصر ظاهرة الوجدان في رومانسيات العمل، ومحاولة احتواء الانسانية والحداثة بدلا من مواصلة التاريخ داخلهما، أدى إلى تعطيل أهم جدليات التطور الاجتماعي وهي جدلية العلاقة بين حقائق الوهم وأوهام الحقيقة، لتتحول بذلك كيميائية الجدل الاجتماعي إلى هيكلية جدلية تركيبية قابلة للنقض السهل كما حدث فعلا. أما مشروع أممية الاستعباد الأمريكي، فإنه مجرد مشروع إرهابي آلي يحاول بالقوة وحدها تركيب آلية مجتمعية وأممية سلعية حول مركز انتاج عالمي فوقي يستبدل وعي المصلحة بوعي المنفعة، لتفكيك الطبقة، واحالة الصراع على غوغائية السوق. لقد كان صدور ادوارد سعيد عن فرضية التماثل الغربي(اوروبي–أمريكي) واعتبار الظاهرة الامريكية مجرد إضافة تركيبية إلى بنية الامبريالية الحديثة، نتيجة متوقعة لتسليمه الواضح بوجود ذاتية واحدة لعالم الأكاديميا في التحري المعرفي فضلا عن استبعاد وجود ذاتية من أي نوع كان . خاصة في موضوع الثقافة . لهذا الصرح المستوهم بوحدة أشكال

السرد ورواج السلع المستخرجة. إن المنافس الوحيد لآليات الترويج المبتذلة للصهيونية في أمريكا هو أجهزة التفريخ الأكاديمي الخاضعة للاشراف الصهيوني المباشر. وكل نتاج "استشراقي" أمريكي هو تقريبا نتاج صهيوني بالحتم الظرفي الأكاديمي. وإذا لم يكن للصهيونية تأثير مباشر على الانساق التطبيقية للعلوم، فإن لها التأثير الموازي على أدبياتها وأشخاصها. وادوارد سعيد يتكلم من داخل ثكنة أمريكية–صهيونية لا يمكن لحسن النية وحده أن يتدارك تأثير ملزماتها البيئية على موضوع هلامي كالثقافة نهجا ونتيجة. لذلك لم يكن بوسع ادوارد سعيد أن يتكهن أو يمارس وعيه "الكوني والانساني" خارج موقع معرفي وثقافي واستلهامي ذي خصائص ملزمة بالتلقائية. أي أن ما ينطبق على فئة المستشرقين"ذوي النوايا الحسنة" والذين عجزوا رغم ذلك عن استدخال الشرقي كإنسية عرقية وثقافية عادية، يكاد . بالتحفظ المنصف والمستوفى . ينطبق على ادوارد سعيد نفسه. فهو يتكلم مثلهم من منطقة وعي الوعي، ويبدع في استعمال اللغة المفكرة كأداة "لفكفكة" وعي الآخر الشرقي، بواسطة"تفكيك" الثقافة الغربية. ولكنه مثلهم ايضا ، ينشئ ويسرد ويتأمل داخل الفجوة الوعيوية الوحيدة الممكنة موضوعيا له ولهم. والمقصود ، فجوة الوعي "الحواضري" الغربي الموحد، التي هي بدورها فجوة الإمكان والملاءمة الوحيدة لاحتضان بيض الثقافة الموالية للنظام العالمي الجديد. وهي ثقافة . كما يمسرحها ادوارد سعيد . تتظاهر بالانشغال بتفكيك الأصلانيات على جانبي "الفالق الامبريالي" بادعاء مسبق أن أصلانيات الشرق هي مكافئ جنائي لاصلانيات الغرب الامبريالي ومسلكياتها الاستعمارية. ومع أن هذه الأصلانيات الشرقية ظلت معطلة في الفعل والاستيعاء الايجابي داخل التجربة الاستعمارية، فإنها تشكل أيضا لدى ادوارد سعيد مكافئا "جغرافيا" من حيث مساحة وحجم الواقعة التاريخية والثقافية داخل التجربة المذكورة. هذا الاخراج الفهلوي سيسمح للمخرج بتحييد السيطرة التامة للاستعمار على عامل المبادرة داخل التجربة، ويمنح له . للمخرج . الرحابة اللازمة لتلاعبات الوعي، وتمرير "مسلّمة" التطابق كمنتج لاستيهام الذات والآخر . فقط . في جانب ، وكمصدر لاستبناء الهوية في الجانب الآخر. ففي حين أن الاستعمار كبذاءة من بذاءات القوة . لم

يتضمن الهوية "القيمة" للحواضرية . بعد فكفكة انحرافاتها الأصلانية . فإن المطابق الأصلاني الشرقي بالمقابل، لا يتضمن هوية مشروعة . ولو قبل حواضرية . وإنما هو مجرد انحراف منجمعي مطابق لحادثة الاستعمار وحدها. وعلى الشرق أن يستبني هويته المشروعة من استثمار رصيده الثقافي التطابقي . أي المكتسب بتجربة التطابق . في مصارف "النقدية الضدية" للثقافة "الحواضرية الغربية"، وليس في أروقة الأصلانية المتحفية. وعملية التفكيك (مرة بدون أقواس ومرة مع أقواس) قائمة . بالطبع . في الجانبين ولكن بطريقتين مختلفتين. فهي في "الغرب" تتم بالشكل الدائري التكاملي المنحاز إلى اعادة التركيب:حواضرية غربية(امبريالية (استعمار (استعلاء ثقافي (محاولات تفكيك (نقدية ضدية (حواضرية حديثة (نظام عالمي جديد (ثقافة عالمية موحدة. أما في العالم الثالث فإن التفكيك (مع قوسين) منحاز بحماس رسولي إلى الفكفكة، حيث تتوالى احتدامات الشر بشكل متصاعد على الطريق المؤدي إلى جهنم: أصلانية احتقانية (فاشية قومية (فاشية دينية (فاشية تراثية (فاشية فاشوية(ارهاب مجرد) (استقطاب فاشي معاد للحواضرية الغربية (استعارة مساوئ الاستعمار والتزام الديكتاتورية الدموية في الحكم والإدارة ... تصفية ذاتية (خلاص بالتبعية.

وسيكون من المضحك لو طالبنا ادوارد سعيد بعدم الانحياز إلى وعيه المتحدر . عدا بعض الشوائب الهامشية . من أصلانية أمريكية خالصة، فهذا يشبه ما يطالبنا به هو. وقد يقال إن نقده الضدي "لسياثقافية" وطنه الأمريكي قد بلغ أحيانا حد التبذير العنيف، ولكن صلة البَنَوية والمشاغبة الأسروية ظلت هي الطابع المسيطر على انشائه النقدي. ويمكن بسهولة ملاحظة ذلك الشغف الأرعن الذي ظل يردد به كل شتائم الاعلام الأمريكي ومقولاته الفجة حول شخصية وسلوكيات "صدام حسين"، في مقابل الرزانة والعتاب الاستنكاري الأكاديمي الذي كان يحاور به تصريحات شخص مريض بالسوداوية العرقية مثل كيسنجر. ألا يشكل هذا دلالة قاطعة على تأصل الطبيعة الاستشراقية حتى في قصورها الأخلاقي لدى ادوارد سعيد . إن الاستبداد هو النموذج

الخلقي لكل أشكال الحكم التاريخية والمعاصرة. وقد يكون الاستبداد الحواضري الغربي استبدادا دستوريا، أي استبدادا منظما، أصبح حتى نظام الحكم فيه واجهة للتمويه على الجهة الحقيقية صاحبة القرار، ومسرحا لعروض ظلية تديرها قوى الضغط الاستبدادية من الكارتيلات وعصابات المافيا، واللوبيات، ولكنه يكتسب مصداقية شكلية من التسليم الجماهيري المستدعى برعاعية تلقينية مدعمة بالقمع المتواشج مع القانون ، وبحد أدنى من مستوى المعيشة ، المضمون علنا بنهب ثروات الشعوب الأخرى. وقد يكون من المفيد التذكير بان نمط الحياة الأمريكي يقدم من الضحايا قتلا وخطفا، وتنكيلا، واختفاء مفاجئا من الوجود، أضعاف ما يماثل ذلك في بلد مثل العراق. وكون أن الآلية والمصدر مختلفان شكليا فقط، لا يعني ذلك سوى أن تراث الجريمة السياسية والاجتماعية في امريكا هو انعكاس لتقنيات اكثر تطورا. وبما أن الاستبداد هو وظيفة القوة وتلقائيتها ، فلا أهمية لكون بنية المصدر الاستبدادي جماعية او فردية. الفرق الأساسي بين نوعين من الاستبداد هو في المشروع الخاص بكل منهما. وعند مقارنة مشروع الادارة الأمريكية بمشروع صدام حسين، فإن الأول هو مشروع طبقي رأسمالي إمبريالي يحاول الحفاظ داخليا على استقراره الاجتماعي بالجريمة العصرية، و خارجيا، على رشوة رعاياه بتقسيم غنائم النهب الثرواتي للآخرين تقسيما تراتبيا، وإثارة نشوتهم القومية بتمظهرات العظمة الامبراطورية. اما المشروع العراقي فهو مشروع تراجيدي تلعب فيه شخصية صدام حسين دور البطل المأساوي الذي لا ينقصه الوعي أو الالتزام . بل لعلهما السبب الأساسي في مأساوية المشروع بحكم السلبية الجماهيرية العربية وانفراده بالمسؤولية. ولكن ينقصه القوة اللازمة لمواجهة عالم بأكمله يقع ضمن هيمنة التبرير السياسي، لكونه ضحلا عديم الكرامة ومتواطئا مع همجية الاجراء الأمريكي. وإذا كان هناك ما يمكن أن نطلق عليه همجية الاستبداد الشرقي "التقليدي" فإن أفضل نماذجه هي ممالك وإمارات الخليج وعلى رأسها السعودية التي ينحدر ادوارد سعيد . بالمعنى الشخصي . إلى التودد إليها، ونسبتها إلى الأهميّة بدون تحديد مضمون أو نسبة هذه الأهمية، متقمصا موقفا شبيها إلى حد بعيد بأحد الشعراء المداحين في العصر

العباسي المتأخر، حينما كان الخلفاء موضوعا للمدح فقط، بينما كانت السيطرة بيد " وصيف وبغا". وكم يؤسفني أن اضطر إلى هذا الاسفاف في المحاورة، لولا أن ادوارد سعيد قد تبنى في "فكفكة" الوضع العربي النظامي، مستوى من الابتذال وصل إلى الانخراط في نسق فكري اعلامي يتماثل مع الحيل "الفكرانية" المبتذلة التي تطلع بها شاشة فضائية الجزيرة. لقد حيّد حثالية هذا الوضع سياسيا، ليبدو انتاجا قوميا خالصا. لقد كان ادوارد سعيد معرضا . لولا احتياطه المسبق . أن يتوصل، وبنفس المدى، إلى نتيجة معاكسة تماما إلى ما توصل إليه . من خلال انشاءاته ومباحثاته . بوجوب تطبيق تاريخ غير أرضي علينا. فعلى الرغم من كل المداجاة والمداورة وتجنب التركيز على مسوخية التأسيس والنشأة في مدركة الذات والآخر في الثقافة الغربية، والأمريكية على وجه الخصوص، واختلاف الفوالق التي تفصل بين الشيء الحقيقي وظله . بتقريرية لا تحتمل النقاش . وتدخلاته الاصلاحية في قانون الفعل ورد الفعل ، على الرغم من كل ذلك، فإن السلوكيات العملية التي يعترف بها لهذه الثقافة . الأمريكية خصوصا . والتي تتواشج فيها المنفعة وضرورات القوة مع هوس الجريمة المجانية، واستقباح كل ما هو عربي بالتلقائية، تكفي لإلزام الانساني والكوني والثقافي داخلنا بمسؤولية الرد المكافئ وبأية وسيلة ممكنة، من أجل المحافظة على تلك المضامين. وبغض النظر عن موقفنا الثقافي أو الوجداني أو المعرفي من قضية القومية العربية والهوية . والتي هي اشكالياتنا الخاصة . فإن مصلحتنا في الوجود الانساني تستدعي التنكيل غير المتحفظ . لو استطعنا . بكل ما هو أمريكي، لأن كل ما هو أمريكي هو سيء إنسانيا وليس عربيا فقط. ولا توجد مهارات انشائية أو بحثية، حتى لو تسلحت ببعض التمصدقات النقدية الرخوة، تستطيع أن تقنعنا أو تقنع أحدا غيرنا باتخاذ موقف ذلك الراهب السكسوني الذاهل في مواجهة ذلك "الرباني" الذي يرى بوضوح أن الكراهية المجانية هي إحدى مكونات . أو لنقل . مستلزمات الوجود البشري. وجبرانية ادوارد سعيد الثقافية، وأمريكانيته السياسية، تمنحنا الفرصة الملائمة لنقول له إننا مثله بشر عاديون. لسنا قديسين ولا أبالسة. والتجربة التي نركن إليها . على غراره . هي أن الشيطان والقديس لا يوجدان في

التجربة البشرية كلا على حدة. فالانسان هو كما ولدته أمه التاريخية، بشري على الاطلاق، وكائن سياثقافي على الاطلاق أيضا. وإذا كانت الثقافة هي الحاصل المعنوي للتاريخ، فإن السياسة هي الحاصل العملي لتوازنات القوة بجميع مظاهرها في المرحلة. ونحن كائنات سياسية بما نحن كائنات ثقافية أصلانية أو حداثية، حواضرية أو هامشية، نبحث عن ردة الفعل لموازنة الفعل الهمجي حتى داخل همجيتنا. ليس لنا مخرج مجرد ثقافي أو مجرد سياسي من وضع المداهمة الذي نواجهه. وموازين القوى لا تسمح لنا بأن نوظف كمالنا الانساني في معادلة العلاقة بالآخر، كما أننا لا نستطيع بالموقف العادي مواجهة مجرم مسلح وخطر يستهدفنا بدم بارد. فكيف وادوارد سعيد يطالبنا بأبعد من ذلك بكثير؟! إنه يكاد يطالبنا بتبني حكمة راهبه السكسوني العليلة، القائمة على التفريط ورفض التعلق بالمكان. ويبدو أن اشكالية كونه " أمريكيا عربيا" كما يعرف نفسه . وهي اشكالية نعترف بأنها سوريالية على أي مستوى . هي التي طوحت به إلى فضائه الغريب الذي تُدوّم فيه الأفكار، التي تحاول أن تخلع حتى التباسها بالمصدر. وحتى يكون لهذا التدخل في حالة ادوارد سعيد الفردية مبرره "الاستدفاعي" العادل، عليّ أن أحاول استيضاح حالتي الفردية بالمقابل ، باعتبار أن هذه المناهضة الفردية من جانبي قد تتعدى حدودها إلى مناهضة مفترضة أوسع مجالا.

أنا لا أتعامل مع المقدس أو حتى المبجل، وإن كنت لا أنكر شعوري بالاعتزاز بالحادثة القومية الحضارية. أحاول أن أقرأ التاريخ كواقعة أو مرحلة قراءة مادية طبقية كمرجعية أساسية لوعي التاريخ، ولكن ليس لوعي الانسان أو صناعة البشر. ومع أنني لا أؤمن بحمل النصب على الكتفين في الطريق نحو المستقبل، إلا أنني أعتقد أن التمسك الغائي باللبنات التاريخية التي تشكل الهوية القومية أو الوطنية، ليس مطلوبا في هذه المرحلة، فقط كموقف احترازي من اعتداءات الوعي الآخر المتكالب على أصلانيته الاستعمارية القومية، وتسليمه التام بنهائية القوة المعتدية في العلاقات البشرية، وانما أيضا كمنتج لشحنات ضرورية . جدليا . من العنف والغضب والكراهية وأحلام الضرب، لخلق نموذج

اندفاعي نحو اختراق عدوانية الوعي الآخر بالصدمة. وبالضرورة أيضا، لا أهمية لمصطلحات التنديد بأي فعل . "همجي" على سبيل المثال . ما دام فعلا دفاعيا موجها نحو نقيض يرى في الهمجية أفضل الطرق للوصول إلى ما يريد، وينفرد في نفس الوقت بتأليف وطرح مصطلحات الصراع في التداول. و لا يمكن لأي وعي غير مرضيّ، على ضوء واقع الحال، أن يزعم أن فكفكة المشروع الوحشي الأمريكي يمكن أن تتم بالمواجهة الثقافية المتعالية حتى عن الشجب الانفعالي، على غرار الصراع من أجل تحرير المرأة. نحن . كما أعتقد أنا . بحاجة إلى كل أوهام الحقيقة وحقائق الوهم، على اتساع الوعي واتجاهاته في الزمن الاصطلاحي . مستقبليا وحاليا وماضويا . لتجنيد أقصى طاقات العنف الممكنة . وبغض النظر عن الثمن الذي يجب دفعه اجتماعيا وتحرريا للأصلانية . من أجل تشكيل مكافئ صدماتي لمشروع يريد أن يخلق تراتبا " هتلريا ". إنسانيا هذه المرة . ، ويقترح تصنيفنا من الخارج على أساس " ماذا نحن؟" وليس على اساس "من نحن؟". وإذا كان الخيار هو بين التسليم بهذا الوضع او انحياز الثقافة نحو التلاعب في فضاء الأصلانية المتضمنة في الوعي الجماهيري "المتخلف"، فنحن مع الخيار الثاني. إن السباحة في برك الثقافة والاكاديمية في الصيف أو الطقس المعتدل هي متعة وضرورة في نفس الوقت، ولكن البرد في بلادنا . وربما في العالم كله لاحقا . قارص ومميت، ويجب على المثقف أن يكون مستشرقا أمريكيا حتى لا يشعر به.

إن العالم في سرديات ادوارد سعيد يبدو وكأنه عربة تجرها الثقافة . وبما أن العالم قد تم اختصاره ليمكن تفكيكه عمليا داخل المساحة المحدودة للتجربة الامبريالية، فإن هذه التجربة تبدو لدى ادوارد سعيد وكأنها مستنبت أو دفيئة ليس فقط للوعي والوعي المضاد داخل التجربة ذاتها، وانما أيضا لنشأة تكوينية انقلابية تتهجى العالم في قاموس جديد للمعرفة. وهو قاموس قائم على تحري وعي اللغة وليس على تحري لغة الوعي، لأن مفرداته كلها مجرد حويّات لغوية لحالات من الاستلهام والشجب على غرار دينوي موحد. إن أية رحلة رؤيوية داخل مفردات ثقافية (مصطلحات للوعي الخاص)، او ثقافات مفردة (انشاءات) أو سرديات تخييلية (ابداعات)، يقوم بها ذهن متميز، لا تكفي

حتى لاستجلاء النصوص المؤسسة لأية نزعة ثقافية خاصة، فضلا عن أن تسفر مثل هذه الرحلة عن التفكيك الكوني للثقافة، ولو في إطار الجزئية التاريخية للامبريالية. وليس هناك ما يحول دون تناول الثقافة بالثقافة كوسيلة لاستحضار "روح التاريخ" واستلهام صورة رؤيوية للمستقبل على سبيل الانشغال الممتع بالذات الثقافية، أو توفير مثل هذا الانشغال للذهنيات الراقية، التي لم تعد تجد ما تفعله بنفسها بعد ظهور الماركسية، ولكن بشرط قصر نشاطات هذا التناول على ساحة "التخلف الحداثي" التي اكتسبت شرعيتها . مثل حرب الخليج . من انهيار التوازن الدولي، وحرية الارتداد الفكري إلى مواقع "الأصلانية" المثالية الما قبل– ماركسية.

إن البحث عن الهوية القومية ليس مصدره الوله الرومانسي بالذات فقط، إنه أيضا أداة تاريخية معتمدة في سياقات التحرر الاجتماعي المعاصرة، وفي سياقات الهيمنة القومية الامبريالية المناهضة لها. ولا يعرف التاريخ حركة تحرر اجتماعي مجهولة الهوية، قامت على استصدار هوية لاحقة. والعدوانيات القومية ذات المصدر الامبريالي لا يمكن أن ينجم عنها صدامات عرقية أو قومية مجردة، تقوم فقط على الرد المجاني على هوية الآخر. ببساطة أكثر، هناك عدوان محدّد الهوية على وجود آخر محدد الهوية أيضا. "احتدام" أصلاني ناشئ عن ظروف موضوعية أهمها فوائض القوة و"الاحتقانات" السيكولوجية للتفوق التي تحتم النزوع إلى تحويل فوارق القوة إلى هيمنة وفوارق التمدن إلى "حواضرية" وكليهما معا إلى امبريالية. وفي المحيط "الأطرافي" فضاءات مقابلة مهيأة بالفوارق السالفة، لكل أشكال الاختراق بالقوة. عند هذا الحد الاجرائي يريد ادوارد سعيد أن يتوقف تاريخيا في مباحثاته الكونية، من أجل جوهرة الواقعة الامبريالية، وتقديمها كمبدئية تطورية كلية للتاريخ الجديد، مما يتيح له القفز فوق مبدئية "الصراع الطبقي" وجوهريته في تفسير الامبريالية وفضح "الحواضرية". ولا يوجد أي مغزى . غير تلاعبي . لمزاوجاته النقدية "للأصلانية" في الجانبين. ففي حين أن التسليم بجوهرية وحتمية السياق الامبريالي هو المنطلق نحو شرطية العلاقة الاستدخالية معه، وهو ما يعني صرف النظر عن تأسيساته الأصلانية بضمانات التعديل الثقافي، فإنه يعترض

بمنتهى الشدة والبلاغة على أي محاولة ارتدادية نحو الما قبل امبريالي في العالم الثالث. وبالطبع ليس هناك اعتراض ادوارد سعيدي على اعتقاد العالمثالثيين . كل على انفراد . بجوهريتهم التاريخية، إذ أن أمريكا ذاتها تسعى لجوهرة التاريخ الأمريكي، ولكن الاعتراض هو أن العالمثالثيين هؤلاء تحولوا إلى ذات –جوهرانيين وإنزياحيين يرفضون جدل التطابق الامبريالي والثقافة "الحواضرية" ذات "الجوهرانية" التي تغصّ بحركات النقد الضدي والمعارضة الليبرالية التي تسعى إلى اقتحام جوهرية الآخر ليس بالنفي الأحادي، وانما بالتواشج الثقافي الكوني الذي سيؤدي إلى كونية الوعي الموحد للنظام العالمي الجديد . أي أنه ما دامت " جوهرانية" الغرب قد أنتجت مطابقها الضدي الداخلي، الذي يستمد من كونية التجربة الامبريالية كونية ثقافية حواضرية، فإن عدم التزام الأطراف بالمكنونات والمضامين الجدلية لهذه الثقافة المبنية على استدخال العالم في حضارة" جديدة واحدة"، يشكل احتداما شعوريا بالضدية، يتم التعبير عنه بالارتداد نحو خامات الأصلانية العرقية التي تنتج وتؤكد الانعزال، وشعور الضحية، وحتمية العلاقات الصدامية، والارهاب. بمعنى آخر ، فإن الداخل الثقافي للأطراف العالمثالثية يجب أن يكون بالمستلزم العملي، والمسوغ المصلحي المشترك، مساحة شبه فارغة للاستثمار الاستهلاكي للثقافة الامبريالية، حيث لم يعد هناك حاجة لإنتاج البشر انتاجا محليا بسبب الكلفة العالية، ومخاطر الصراع الذاتي بين خامات " أصلانية" جدلية ذات قابلية عالية للانفجار. الأمر مختلف فقط في المستنقع الثقافي الهجري، حيث تشكل "الأصلانية الهجينة" مصدرا لاستقرار الوضع على اضطرابه العبثي، أو على التماثل والطواعية لكيفيات الاستخدام الطارئة. هناك لا مانع من أية أداءات أصلانية طقوسية، ما دامت تلتزم الدوران حول ذلك النصب اليهوسيحي الهجين، الذي تعدت صنميته سلبية الحجر، وأصبح عقلا جماعيا للمراوحة الاجتماعية في العبث. هذا المشهد السوريالي من دموية التصفية الذاتية والاغتراب المقدس في النقيض التاريخي والاجتماعي والقومي ، وتبني أصلانية ذلك النقيض المذهبية والثقافية والعرقية (الاسطورة العدنانية الاسماعيلية)، لا يمكن أن يسفر عن حالة من التطابق الثقافي مع

نموذجه المعاصر المتمثل في استدخال لاهوت القوة الأمريكي للثقافة الصهيونية من ناحية، واستدخال اليهوسيحية استدخالا قوميا(هتلريا) في الغرب من ناحية أخرى. ومالم يتم استدخال الحادثة الهجرية، استدخالا تاريخيا نقديا فقط، والعودة إلى تأصيل المرجعية القومية تاريخيا و وجدانيا . وهو ما يكوّن حالة وامكانية التطابق الثقافي الوحيدة حاليا للساحة العربية، فإن المشهد الهجري بتفاصيله المريعة، سوف يظل متعلقا هامشيا للصراع الحضاري العالمي الدائر بين وثنية اليهوسيحية القومية، ووثنيات التحرر القومي في العالم الثالث. وعلى الساحة الهجرية هذه أن تكسب معركة التطابق الداخلية بين الهجنة والأصالة، قبل أن تصلح لدور التطابق "الأصلاني" الثقافي مع أي طرف. وإذا لم يكن هذا الادعاء صحيحا فعلى ادوارد سعيد أن يفسر حالات النهوض والانجاز النسبية على الساحات العالمثالثية الأخرى مقابل مشاهد النكوص واعادة تأسيس التخلف، واعتماده موقعا مشتركا لصراعات دموية مجانية لا أثر فيها لأية احتدامات تطابقية ، غير احتدامات العمالة البدائية، والمصلحة في أضيق حدودها، على الساحات العالمثالثية الهجرية. عليه أن يفسر أيضا ذلك التزامن التطوري المدهش داخل السياق النشوئي للحركات الأصولية، بين انبعاثاتها كفصلات "أصلانية" وفوراتها السريعة كفصلات اقتصادية رأسمالية، مصرفية واستثمارية تعتمد أرقى آليات التخطيط والتأسيس ، ودعم "الخصخصة" بالدين. كما أن عليه أن يفسر تزامنات أخرى ليست أقل أهمية مثل التزامن بين سقوط الناصرية المدبر، واندلاع الأصولية في العالم العربي، وبين اندلاعها هذا واعتماد التعلق غير المشروط بامريكا كأيديولوجية "اجتماسية" للمحلية العربية في كل مستوياتها. عليه ان يفسر كل ذلك أو يتخلى عن اختلاقاته حول وجود "أصلانية" عربية من أي نوع، وحول وجود "تطابق" من أي نوع أيضا بين "اجتماسية" أو "سياثقافية" المستنقع الهجري المتفرد الخصوصية، وأي مقابل تطابقي مستوهم على المستوى العربي القومي.

((((ما العلاقة بين التطابق ونهاية التاريخ)))

العنف بجميع أشكاله هو أقوى املاءات المرحلة الحضارية المعاصرة. فلم يحدث من قبل أن توفر لتجاوزات الهيمنة ومخططات القمع والاستعباد بتدرجاته المتعددة من أدوات القوة المزودة بأعلى مستويات الضبط والإحكام وضمان النتائج، مثلما يتوفر لها الآن. ولم تحدث أيضا من قبل عملية اجتياح بمثل هذا الاتساع والنزعة الشمولية لوجوديات الأفراد والجماعات وأنماط وعيهم الحضاري الخاص. لقد تم اعداد نمط واحد للوعي والسلوك الاقتصادي والسياسي والاجتماعي يتم تثبيته ونشره بوسيلة واحدة هي التلقين بالاكراه. وبالمقابل فإن امكانيات التعرض أو المواجهة التقليدية لهذا الاجتياح لم تعد قائمة لأنها لم تعد عملية من حيث نتائجها. لم يعد هناك توازنات أو خيارات من أي نوع كان، وبالتالي فإن مصطلحات عملية مثل التغيير والثورة والاستراتيجية والتكتيك لم تعد مطروحة كإمكانيات تَعرُّضٍ أو مواجهةٍ حاليةٍ أو مستقبليةٍ بموازاة محفزاتها النظرية كالحرية والقومية والاستقلال السياسي والاقتصادي. وتلخيصيا، فإن الخيار الوحيد المتبقي أمام واقع التعددية الحضارية الذي ظل قائما حتى الآن، هو الانصياع الهادئ والتدريجي لمشروع استبدال الوعي وتوحيد النموذج العملي لحضارة المستقبل ضمن التمثلات الهادفة لأصحاب المشروع الجديد، أو اللجوء إلى امكانات العنف لمنع ذلك. وأفضل الترجمات لمفهوم القوة هي تعدد الخيارات، أي حرية الفعل. ولكن العنف يظل هو وظيفتها التلقائية، وبشكل أقل تشاؤما، هو خيارها المفضل. وتمتد تدرجات العنف على اشكال وصيغ العلاقة الانسانية. لذلك فإن العنف السياسي قد يكون خيارا ملائما للقوة في بعض الحالات، ولكن العنف العسكري يظل هو الهاجس الدائم لعلاقات الاكراه

السياسي. وفي اطار هذين المصطلحين للعنف دارت كل العلاقات الدولية حتى الآن. صحيح أنه كانت هناك ظواهر عنف أيديولوجية على مر التاريخ، وأنها كانت هناك ظواهر عنف أيديولوجي على مر التاريخ، وأنها كانت أكثر دموية من أية ظواهر عنف أخرى، ولكنها في أغلب الأحيان كانت مجرد تصعيد شكلي للنزعة الامبراطورية . ومؤخرا الامبريالية . كنتيجة حتمية لفائض القوة. وما يحدث اليوم هو تصعيد آخر . ولذات السبب . يرتقي بنزعة الهيمنة إلى المستوى الأيديولوجي، أي الهيمنة الحضارية.

إن النظام العالمي الجديد هو ادعاء أيديولوجية أممية بكل معنى الكلمة. وعند مقارنته بالماركسية فإننا لا نجد أي فرق في مستوى الخطورة أو شمولية الهدف أو الطابع النبوي للفكرة بين الاثنين. كلاهما يدعي أنه يتحدث من منطقة وعي الوعي، وكلاهما يدعي أنه يجسد واقع حركة التاريخ. ويتفقان أيضا في حتمية التفسير الاقتصادي للمجتمع وحركته في التغيير دون أن يلتقيا في النتائج والأهداف النهائية. إن التوازي بينهما في الشكل الأيديولوجي يكاد يكون تاما. بل هو تام فعلا. ولكن التطابق . التضاد . بينهما من حيث النهج والمضمون يبلغ أيضا درجة الكمال. وما دمنا نتحدث عن العنف فإنه في الماركسية "عنف ثوري" أي مرتبط بتطور الوعي، بينما هو في النظام العالمي الجديد "قمع منهجي" أي مرتبط بتلقين الوعي. وهذا ما يجعل من الماركسية اقتراحا أيديولوجيا للتحرر والعدالة الاجتماعية ومهمة تطورية تقع على عاتق جميع الناس، ويجعل من النظام العالمي الجديد املاء أيديولوجيا يطالب بالانصياع لمشروع اقتصادي خاص يشارك جميع الناس أيضا في تبنيه والتموضع الطبقي داخله. حتمية تحرر طبقي مقابل حتمية تراتب اقتصادي. حتمية فعل، مقابل حتمية انفعال . وفي النهاية مشروع تحرر بشري مقابل مشروع استعباد أمريكي–صهيوني. ومع قليل من الانفعال المبرر والانحياز نحو عمومية التعبير فإنه يمكن القول إنه إذا كانت الماركسية أرقى مشاريع "الخير" البشري فإن النظام العالمي الجديد هو بالمقابل أرقى مشاريع "الشر" البشري وأكثرها احكاما في عصرنا. إنه مشروع يقوم على وعي وتراث الجريمة. وإذا كان العنف هو خيار القوة، فإنه بنفس المدى الخيار الوحيد أمام الرفض الأعزل. فالموقف السيكيولوجي

هو الموقف الوجودي الوحيد الذي بإمكانه تخطي حالة الأعزلية وتحقيق حالة الرفض. أي هو الخطوة الأخيرة التي يمكن اتخاذها لتحقيق الذات في حالة انعدام أية امكانية أخرى للمواجهة. واقتراحات النظام الجديد وقوته اللانهائية تدفع كل أولئك المتواجدين في مساحة وعي الوعي أو الوعي الأيديولوجي نحو الموقف السيكيولوجي دفعا. وأهم اقتراحات هذا الموقف هو تخطي المصلحة البيولوجية التي تقوم عليها معادلة العلاقة بين الضعف والقوة. إن كل امكانات القوة تصبح بدون معنى في مواجهة قرار الانتحار الايجابي، أي الاستشهاد، بدوافعه السيكولوجية، الوجودية أو الغيبية.

إن "يوتوبيا" الامبراطورية الكونية الخاصة بالمشروع الأمريكي–الصهيوني أو ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، أقل تعقيدا وأكثر مباشرة في التناول من "يوتوبيا" الماركسية. فالأهداف وادوات الفعل أكثر تحديدا في الادراك وأبعد عن ملامسة الوعي. والنهائية المستهدفة هنا هي نهائية اقتصادية محددة لا يجعل منها "يوتوبيا" سوى اهمالها التام لحقائق الوهم وتعلقها المطلق بأوهام الحقيقة. فهي تعتقد بأن الأداتية المتطورة والتخطيط المحكم قادران على خلق سياق لإنتاج الوعي الموحد، مع صعوبات محسوبة سلفا، يمكن حلّها والتغلب عليها اجرائيا. ومع شيء من التمعن فإن هذا الاعتقاد هو من البساطة بحيث يذكّر بذهنية أي مجرم عادي، ولكنه موهوب وقادر بشكل غير عادي ايضا. والحديث عن الجريمة هنا ، هو بغض النظر عن كونها مصطلحا أخلاقيا، وإنما عن كونها ظاهرة وعي(تلاعب) خصوصية ومدعمة باجراءات القوة وحدها. وهي بهذا المدى سياق مكافئ لحركة التاريخ كما تصورته الماركسية واستمرار له.

ولكن جملة من الظروف من أهمها انتفاء أهمية المكان في التناول، بفضل التكنولوجيا الحديثة، واتساع الهوة بين القوة والضعف لهذا السبب، والخصوصية النادرة تاريخيا "للمنجمع" الأمريكي، قفزت بمشروع النظام العالمي الجديد من حيث الشمول ونبوغ الإمكانيات والعنصر البشري الخاص إلى مستوى الجريمة الكونية، من ناحية والجريمة النوعية من ناحية أخرى. وأخطر ما في هذا المشروع هو بساطة التوجه وانعدام المعاناة الانسانية أو الحضارية داخله، والاعتماد على صناعة الحدث . حتى المعادي . لأغراض

السيطرة والتبرير. ويمكن القول بدون أي تردد إن امريكا قد استدعت ولا تزال تستدعي كثيرا من احداث العنف الموجه ضدها او ضد الغرب لأهدافها الخاصة. وكافة مظاهر التطابق . التضاد . مع الامبريالية هي "بالطبع" مظاهر "ارهابية" ليس على سبيل التصنيف المغرض فقط بل لأن أمريكا تريدها من أجل هذا التصنيف بالذات لدعم مصطلح الارهاب وتوظيفه في اجراءاتها العملية والتعبوية. وأهم هذه التوظيفات في الجانب التعبوي هو الربط بين " الأصلانية" والارهاب بعلاقة منطقية وحتمية، لتسهيل الاستهداف من ناحية والغاء وعي التاريخ والحضارة القائم على الانغماس في الهوية الخاصة والتعددية الحضارية، والذي يشكل العقبة الأساسية امام توحيد الوعي من ناحية أخرى.

لقد كان العنف الناجم عن التطابق مع الاستعمار الأوروبي والامبريالية الأوروبية عنفا مزودا بأدواته التاريخية المرحلية وهي الوعي الأيديولوجي لدى المثقفين، والوعي التحرري لدى الشعوب المستعمرة، وحركة التحرر العالمي بقيادة المعسكر الاشتراكي. لم تكن هناك دوافع احباط وعجز وامتهان قومي وعرقي تستوجب العنف السيكولوجي. ولا يمكن . اليوم . الاقتصار على تعريف مشروع النظام العالمي الجديد على أنه مشروع إمبريالي مكافئ للتجربة التاريخية المتاخمة له في هذا المجال. إنه مشروع نوعي يكافئ نفسه فقط. فهو من ناحية يمثل التطور الأعلى والأشمل لفكرة الامبراطورية، ومن ناحية ثانية ينفرد بأهم أدوات الفعل على الساحة العالمية. ولكن اخطر ميزة نوعية له هي التحالف الثنائي بين ظاهرتي الشذوذ التاريخي والثقافي في عالمنا: أمريكا والصهيونية. فالأولى تمثل مسوخية حضارية لا شك فيها تجمع بين ثقافة همجية منهجية تتجاوز الميكافيلية إلى وعي العالم كمسرح تلقائي للجريمة، وبين أداتية علمية وتكنولوجية غاية في التطور ، والثانية تمثل قمة السياق الذهني الخاص الذي يمزج بين حقيقة الوهم ووهم الحقيقة بتخصص عبقري يمثل قمة التفوق البراغماتي. لذلك فإن أية محاولة لإهمال الملابسات الخاصة بمشروع النظام العالمي الجديد والتي تجعل منه سابقة نوعية في التاريخ البشري، واعتبار هذا المشروع امتدادا مستقيما للسياق الامبريالي الأوروبي هي محاولة

مرتبطة بالتسويق الاعلامي لثقافة الوعي الموحد. وهي تتضمن أيضا . المحاولة . إدانة تلقائية "للأصلانية" العالمثالثية الحاضرة، عن طريق استخدام المغالطة، وطرح نقيض افتراضي في ساحة المواجهة، هو الامبريالية "الغربية" بعد "فكفكة" الاستعمار، لإخفاء حقيقة النقيض الفعلي الطازج الذي يقوم الآن بالمداهمة، ولا يكاد يمت بصلة إلى النقيض المطروح افتراضيا فقط. وعدم "فكفكة" مصطلح "الغرب" والفصل بين المشاريع الامبريالية الأوروبية ومشروع التحالف الأمريكي–الصهيوني الجديد، هو أمر يتراوح بين المغالطة "الرغبوية" والغفلة. هذا الفصل يجب ان يكون تاريخيا، ونوعيا على الأخص، لفهم سلوك "الأصلانية "العالمثالثية المعاصرة من ناحية، ولتبرير السعي نحو المصالحة الثقافية والسياسية مع الثقافات الأوروبية المتلاشية والمستهدفة من قبل مشروع النظام العالمي الجديد بشكل أكثر عمقا وخطورة من استهداف مشاريع" الهوية" المرتبكة في العالم الثالث. هذه المصالحة وعلى أساس هذا الفهم فقط لحقيقة المواجهة المشتركة وضرورتها، يمكن اسئناس العنف "الأصلاني" وتوجيهه نحو المعاصرة والانخراط في مشروع عالمي للدفاع عن الحضارة والانسان في مواجهة مشروع بربرية الاقتصاد وهمجية التكنولوجيا وأممية الاستعباد، والذي يجعل من كل أشكال ومضامين العنف أمرا مشروعا. مصالحة كهذه يمكن أن تشكل النقيض النوعي الملح لنوعية المشروع الأمريكي–الصهيوني ، وتمكن من الانتقال من الموقف السيكولوجي إلى الموقف "التخطيطي والاستخطاطي" للعنف. أما الخلط "الرغبوي" في اطار الشغف الشخصي للباحث بتقديم عمل رؤيوي متكامل . أو في اطار آخر أقل سموّا . بين التجربة الامبريالية الأوروبية، والاقتراح الأمريكي–الصهيوني الجديد، فإنه مساهمة منه في تسهيل "استيعاب العالم الامبريالي الكلّي" حتى ولو كانت غير مقصودة.

إن تغيّر أشكال العنف المقاوم في أيامنا، واختيار بعضها اسلوب المداخلة المدنية والمداهمة السريعة الحانقة، يعود إلى طبيعة" العنف الآخر " الذي لم يعد . كما كان في العهد الامبريالي الأوروبي . اجتياحا للجغرافيا الاقتصادية يتصف بالمباشرة العدوانية الساذجة والثقافة" البيتية" المتمخضة عن اختلاط وضاعة الأهداف بمشاعر الاستعلاء

الناجمة عن فوارق التمدن، وإنما أصبح اليوم اجتياحا لجوهرية الآخر، وفرض كيفية ومدى تواجده في وعيه هو ذاته من خلال وعي الآخر له. إنه مطالب . ببرود قدري . بالتخلي عن أية أفكار أو مدارات وعي لا تخص الحلم الأمريكي الصهيوني الدموي. أما توهماته القديمة عن نفسه وعن العالم فيجب أن تخلي مكانها لمسلّمة "العولمة" بالمواصفات التي يفرضها"النظام العالمي الجديد".ولا يعني هذا سوى أن يتحول العنف المقاوم إلى موت مجاني لانعدام التوازن النسبي مع العنف المداهم الذي يملك كل القوة، أو أن يلجأ إلى خيار "الارهاب".

يجب أن نكون طيبين أو سَفَلة إلى درجة نستحق معها الموت، لكي نتعامى عن حقيقة اننا أمام نشأة جديدة للتاريخ تقوم اصلا على اعتبار حركة التاريخ"التقليدية" نهاية لسياق العولمة التلقائي وتحويله إلى "فكرة عولَمَة"مختصرة في مشروع خاص للقوة يسعى إلى "تركيب" العالم خارج ورشة التطور الحضاري للبشرية. والبحث عن جذور هذا المشروع وامتداداته التطورية في السياق الإجرائي والثقافي للإمبريالية الغربية بما في ذلك امريكا" هو طيبة مميتة أو توظيف جنائي. إن البحث يجب ان يتم على ساحة النشأة الشاذة والتاريخ المنحرف لأمريكا، يجب البحث عن تلك الجذور في المزاج الجماعي الأمريكي الذي يمجد بإخلاص تام بطولات"عصر الآباء" الذين نظفوا امريكا من همجية السكان "الأصلانيين". يجب استكشاف ذلك في التلكؤ الأمريكي في الحرب العالمية الثانية لإعطاء النازيين الفرصة لإثخان أوروبا حتى النزع الأخير للاستيلاء على ميراثها الاستعماري. يجب البحث عن ذلك بشكل خاص في أعظم حادثة إرهاب عالمي عند إلقاء القنابل الذرية على نغازاكي و هيروشيما بدون أي مبرر سوى ضرب المثل للآخرين، وتغيير مزاج الحضارة المتحفظ من الجريمة الهادفة. وأخيرا يجب البحث عن تلك الجذور في أُمثولة العراق، حيث يتم تكريس الإبادة الجماعية كأداة مشروعة للدفاع عن الديموقراطية وحقوق الإنسان وعن شعب العراق بالذات، الذي يعاني من طغيان صدام حسين فقط.

إن الاسقاط الثقافي المناسب لمشاهد الوعي والسلوك الأمريكي، ليس موجودا في

الإبداعات العظيمة التافهة لأي "سندباد" ثقافي أوروبي . حتى مع جنسية أمريكية . ينافق نفسه سلفا بحكم كونه "حواضريا" ومسيحيا في آن واحد (ولكنه على الأقل يعترف بأهمية المكان والجنس المغايرين ولو لمجرد أهمية حضوره التنويري عليهما) ولكن ذلك الإسقاط موجود في رسولية القوة، وقداسة النهج، وتأويل العالم امريكيا فقط، والتي تشكل سوية السبب الأساسي لوجود ثقافة أمريكية من أي نوع كان. إن كل أمريكي تقريبا . حتى وإن كان من أصل عربي . يصدّق أن أمريكا تتحمل مسؤولية أخلاقية تجاه العالم. ليس لأنها تملك القدرات اللازمة لتحمل مثل هذه المسؤولية، بل لأنها أيضا مؤهلة أخلاقيا وحضاريا لذلك!! هذا الوعي العنيف ليس وليد أميّة حضارية لا تحسن محاكمة القيم فقط، وإنما هو نتاج التبعية لثقافة أساسها العنف الإعلامي، وما يترتب على ذلك من صياغة بشرية رديئة. إن "الأصلانية" الأمريكية المستندة إلى تلخيص "الخلاص الإنساني" في "نمط الحياة الأمريكي"، وتشخيص الألوهية في حكمة القوة ورسولية العسكر، تطالب بتبني الغيبية أكثر من الأديان، مع فارق كبير في مساحة وعي الحرية لصالح الأخيرة. فهذه الأصلانية لا تقدم ولا تقترح أو حتى تسمح بمساحات فلسفية أو وجدانية يتحرك فيها الآخر . الفرد أو الجماعة . في دورة من الاقتراب والابتعاد النسبي حول المركز كما تسمح الأديان والعقائد الأخرى، لأن المطلوب هو وعي الأداء وملاحِقِهِ النظرية بدون محاورة. وفي الحقيقة فإن باب المحاورة مغلق سلفا لأننا أمام مشروع إجرائي يستغرق الانشغال العملي والانجاز الاقتصادي كل اهتماماته. وهو يمتلك وعيه الذاتي امتلاكا تاما، وبالتالي فهو يمتلك سياقه ايضا. هذا السياق يحيّد قضية الثقافة والوعي ويحاصر المعرفة بالمعلوماتية والابتكار العملي، ويقترح نموذجا موحدا لوعي الذات هو النموذج الأمريكي. وقضية تعميم هذا النموذج ليست خرقا محضا من جانب اصحاب المشروع الأمريكي الصهيوني. إنه خرق القوة والامكانيات العظيمة، مضافا إليها إحلال التجربة الأمريكية الخاصة مكان التجربة البشرية واستيحاء نتائجها على الفرد "والمنجمع" الأمريكي، في بناء التوقعات. وإذا كانت ظاهرة التجاوز هي إحدى حتميات التأسيس في مشاريع المستقبل ، وإحدى ديناميات الجدل التطوري أيضا، إلا

أنها في ظروف التجاهل الأرعن لقضايا التباين الحضاري والاجتماعي الأساسية، تتحول إلى أزمة سياق وتؤدي في النهاية إلى تعطيله. والنازية والماركسية . مع الفارق . هما آخر الأمثلة على ذلك.

إن نجاح التجربة الأمريكية داخل أمريكا أمر غير مشكوك فيه من الناحية الاجرائية والتنظيمية. ولكن نجاح هذه التجربة قام على الفرادة والعزلة معا، وبموازاة السياق الحضاري البشري العام. ويستطيع أي مسخ أن يعيش بهدوء على جزيرة معزولة، ولكن المشكلة تبدأ عندما يغادر ذلك المسخ جزيرته إلى منطقة مأهولة. وليس هناك حاجة إلى التأكيد أن خروج أمريكا من عزلتها قد أدى إلى اضطراب عالمي شامل، حضاري بالدرجة الأولى، واجرائي بالدرجة الثانية. وبغض النظر عن مظاهر الفوضى السياسية والاقتصادية التي تسود عالمنا اليوم فإنه ليس هناك مجتمع "حواضري" أو "غير حواضري" لا يعاني من حالة التمزق الذي يتراوح بين" نمط الحياة الأمريكي" ونمط حياته الخاص. هذا التمزق الذي يتراوح بين المشادات الثقافية والحروب الأهلية بمتابعة أمريكية يقظة تتراوح بين المبادرة والدعم التآمري، هو الطريق المقترح والمدبر، الذي سيؤدي إلى العولمة. إن الرغبة أو الموافقة على الانسلاخ المسبق عن الوطن الاجتماعي السابق هو ما ميّز منذ البداية وحتى اليوم التوافدات البشرية على العالم الجديد. هذه التوافدات سواء كانت ظواهر "صرف" اجتماعي، أو ظواهر اندفاع نحو المغامرة، كان يجمع بينها الانتماء إلى عينة بشرية قاصرة وجدانيا واجتماعيا، وخالية من مشاعر التعلق بخصوصية الظاهرة سواء كانت في الزمان والمكان أو في محتواهما الحضاري والاجتماعي. ومن الطبيعي أن يكون بوسع هذه التوافدات تبني الانتماءات السهلة داخل تراكم بشري يرتجل علاقاته العملية بالتجربة والخطأ ويكوِّن قيمه النظامية على أرضية اقتصادية خالصة، لها غيبياتها ورومانسياتها السوقية المعزولة عن غيبيات ورومانسيات العالم القديم، بسهولة وسرعة فائقة. وبعيدا عن تراث العالم القديم، بعيدا عن الأسطورة والدين والشعر والفن والفلسفة الإنسانية، كَوّنَ التراكم البشري الأمريكي مزاجه الخاص المبني على المباشرة . أي العنف التلقائي . وليبرالية استهداف الآخر، أي

تجاوز معوقات الثقافة والوجدان الحضاري القديم للبشرية في السلوك والأداء العملي على كل المستويات. هذا المزاج الجنائي المعزز بحيوية العلم والتقدم التكنولوجي الباردة هو الصحيح الثقافي في أمريكا وليس الأدبيات والإبداعات الأوروبية الوافدة في مطالع القرن والتي أكملت سياقها الأصلي في مناخ من التلاشي التدريجي ثم انطفأت اليوم تماما. ولا يمكن الإتكاء اليوم . إلا جزافا . على "فولكنر" أو "شتاينبك" أو حتى على تفاهات همنغواي الروائية لوصف الصحيح الثقافي الأمريكي، والزعم أن هؤلاء يمثلون الصورة "الحواضرية" لأمريكا، والتي من الواجب أن نتجرد من " أصلانيتنا" لنتشكل داخلها إسهاما في "يوتوبيا" عالم ادوارد سعيد الثقافي العنيف. ومؤسسات الفكر والمثاقفة والاعلام الأمريكية الموجهة إلى الآخر " –الغوي" الأمريكي في مقابل الغوي اليهودي . تستهدف أصلا تخلف هذا الآخر ونزعاته الغريزية الأولية في مثاقفاتها الاعلامية الخالصة. أما النخب الأخروية الحائزة على ملكات الاعجاب الابداعي و الثقافي والعلمي فهي متروكة بالاستهداف إلى كوادر التجنيد الخاصة، أو اغراءات عالم "الأكاديميا" الأمريكي المتميز، التي تسفر دائما عن استجلاب المواهب "العالمثالثية" التي تتحول تحت تأثير المثاقفة غير المتكافئة مع مصادر التلقي والتلقين إلى مواهب استشراقية. عقدة النقص تجاه "الأكاديميا الحواضرية"، والانبهار المبرر بمنجزاتها، تتحول بعفوية صادقة إلى عقدة تعالٍ وشعور استشراقي بالتفوق . كان ادوارد سعيد قد خصص له اهتماما يحمد عليه . تجاه فكر وثقافة المنبع. ولكن الخطر واستحقاق اللوم ليس هنا على النزوح الثقافي باتجاه النقيض، وإنما على الانغماس في الاتباعية إلى درجة السهو عن اهمية التمييز بين الثقافات. وعندما يسهو أي باحث جدي . أو يتعمد السهو . عن الخصوصيات والوقائع والخلفيات السيكولوجية المؤسِّسة للثقافة الأمريكية، والتي تباعد جوهريا بينها وبين كل ثقافات العالم القديم وبضمنها الثقافة الأوروبية، فإن نصوصه من القيمة الموضوعية وأهمية المضمون تصبح أفضل فنيا فقط من ادلاءات أعضاء الكنيست العرب في التلفزيون حول القضايا الوطنية والقومية. ولكن هؤلاء يتمتعون بحصانة نقص الأهمية من ناحية وكونهم مجرد "أثرياء نكبة" على غرار

"أثرياء حرب" من ناحية أخرى، وهو ما لا يتمتع به باحث ذو سمعة عالمية.

((((لاحظ هنا استحضار الواقع نقدياً لخدمة مسألة فكرية ولو بعيدة))))

إن مجموعة الأفكار والمضامين الإعلامية والأدبيات السياسية المكوّنة للمشروع الأمريكي الثقافي، تمثل أعلى مراتب العنف المساندة للمشروع الامبراطوري الشاذ لأمريكا والصهيونية. وكون أمريكا جملة هي مفارقة جغرافية نجم عنها سلسلة من المفارقات الاجتماعية والسياسية والثقافية يحتم شذوذا في التجربة يعتبر تجاهله من جانب الباحث موتا مؤكدا لمصداقيته. إنه يصبح جزءا من الانكفاء الحضاري نحو تبني العنف كأساس وحيد للنظام والعدالة الاجتماعية والتصدي له في مستوياته غير النظامية فقط. وفي حين يحرم الانكفاء "الأصلاني" نحو العنف كأيديولوجية وفعل، فإنه يروّج بمهارة وإخلاص . ربما . لتقبل العنف المؤسس للنظام العالمي الجديد كأيديولوجيا وكفعل.

والتخفي وراء مغالطة ان"الأصلانية العالمثالثية" سلوكيا هي وليدة التطابق مع السلوك والتراث الاستعماري التآمري"الغربي" "بما في ذلك أمريكا" والدعوة إلى التصالح الثقافي مع "الحواضرية" "بما في ذلك أمريكا"هو مجرد لجوء محض إلى الكذب، او قصور مستهجن في الرؤية. "الأصلانية" المتشددة في المنطقة العربية . مثلا . هي جزئيا وليدة التطابق مع التحالف الأمريكي الصهيوني ضد المستقبل العربي، والأضرار والهزائم المادية والمعنوية التي الحقها هذا التحالف بالكيان العربي وحركته الاجتماعية القومية. هذه الأصلانية بتياراتها المتعددة، سواء تلك التي انطلقت بداءة من الارتجال والعفوية، أو تلك التي ولّدتها الفعاليات التحريضية اللاحقة بشكل مباشر، هي بالتمهيد والنشأة وبالرعاية . في كثير من الأحيان . ابنة شرعية للظروف التي أنشأتها أمريكا والصهيونية انشاء على الساحة العربية. ومهما كانت دوافع العنف "الأصلاني"، سواء الاستشهادية منها أو الاجرامية، فإن أمريكا بالهيمنة وحرية التصرف بالواقعة أو الظاهرة هي المستفيد الأكبر من أعمال العنف لمساندة تدابيرها الإعلامية والسياسية والإجرائية في المنطقة والعالم. إن العنف الذي يكتسح كل الساحات العالمية الآن، هو من حيث الإثارة أو التأسيس . أحيانا . عنف أمريكي خالص، يخص في جزئه الأكبر تحديد الموقع

الأمريكي الصهيوني مقابل الموقع الأوروبي في النظام العالمي الجديد. صحيح أن علاقات الشراكة القديمة بين أوروبا وأمريكا ما زالت تطغى على علاقاتهما المشتركة مع البلدان الواقعة خارج هذه الشراكة، إلا أن إعادة النظر في الموضوع قائمة على أشدها في الجانبين. ومن غير المحتمل في سياق التمحور بين الطرفين أن تظل الشراكة الشكلية الزائفة للثقافة بمعزل عن هذا التمحور، وأن يظل مصطلح"الثقافة الغربي" أو اسمه الجديد "الثقافة الحواضرية" مرتعا لمداورات الباحثين "الرغبوية" او الاستعراضية. وحينما يضطر العنف الثقافي الأمريكي بمختلف دعاواه مثل " نمط الحياة الأمريكي" و"النظام العالمي الجديد" وبمختلف ادواته مثل الديموقراطية وحقوق الانسان والسلام العالمي ومحاربة الارهاب، وبمختلف ظواهره النموذجية من "السوبر مان" و "رامبو" المدججين بالقوة الخارقة والقيم الإنسانية وحتى المفكرين والباحثين المأخوذين بالنظام العالمي الجديد . حينما يضطر هذا العنف الثقافي إلى مواجهة "الأصلانية الحواضرية" الأوروبية سيصبح كتاب "الثقافة والامبريالية" لإدوارد سعيد مجموعة من النصوص الخارقة الجمال، بدون أن يكون لها علاقة بالواقع الثقافي الفعلي. هذا الواقع كان يستدعي بالموضوعية ولا يزال، البحث عن مشروع ثقافي اعتراضي لمشروع تصنيع الثقافة وتسويقها وربطها "بوجدانيات" الاقتصاد والنظام والمشروع الخاص الذي تقوم امريكا بالتأسيس له على نطاق العالم. ومشروع اعتراضي كهذا له شكل افتراضي واحد، يقوم على استغلال التشابه الحضاري في مجال حقائق الوهم . إنسانية القيم . بين كل حواضريات العالم وأصلانيات "العالم القديم"، لمواجهة مشروع العنف الثقافي الأمريكي القائم على حواضرية التكنولوجيا وأصلانية الصهيونية. أي أنه لا بد من "فكفكة" مشروع ادوارد سعيد لتوحيد الثقافة، وتخليصه من الولاء الأكاديمي المسبق لتصوراته حول وجود شكل واحد "لحواضرية غربية" متجانسة تتضمن نوعيا المشهد "الحواضري" الأمريكي. يجب أيضا تخليصه من سيطرة تداعيات التباعد وقطعية التضاد التي اعتاد . تأسيسا . أن يثيرها مصطلح الشرق والغرب، دون إفساح المجال لأية تداعيات نحو المشترك الحضاري والتاريخي بالإنسان حتى خارج الإقرار بمركزيته. هذا المشترك . حتى مع

اهماله المتعمد من جانب مثقفي الإمبريالية الأوروبية– كان يجب أن يلفت نظر ادوارد سعيد اثناء تصنيفه للثقافة، ليدرك أن التجانس الجوهري بين الشرق والغرب متوفر من خلال السياق الموحد لحضارة "العالم القديم" وأن الانفصال الجوهري في الثقافة العالمية يبدأ من خطب وكتب الرؤساء الأمريكيين الأوائل أمثال جيفرسون المصرفي السوداوي، و لينكولن الذي حرر العبيد من مزارع القطن والقصب ليستعبدهم في المناجم و مصانع الشمال. ذلك التجانس من ناحية وهذا الانفصال من ناحية أخرى هو المناخ الذي سيفرض التمايز الثقافي القادم: أمريكا والعالم. ثنائي التضاد والافتراق هذا هو الذي كان يجب أن يثير لدى ادوارد سعيد تداعيات الرؤية والنبوءة الثقافية القادمة، التي تضع أوروبا والشرق وليس أوروبا وأمريكا في امكانية تثاقفية واحدة، وفي طرف واحد لمعادلة الثقافة الأمريكية القادمة، التي تطرح ثقافة الابتكار مقابل ثقافة الإبداع.

((((((السؤال لأحمد حسين: هل التضاد هو بين أميركا والعالم؟ أم الراسمالية والعالم؟
هل التضاد على اسس قومية أو دينية ايديولوجية.
هل التضاد كلوي قومي أم طبقي
هل تختلف أوروبا جوهريا عن أميركا؟
وحتى مركز محيطن هل هذا هو التضاد؟ ما هي اوروبا غير راس المال
دفاع أحمد حسين قومي أخلاقي وفيه حنين للماضي القديم الذي كان تضادات ولكن دون غلاف وإخراج إيديولوجي.
هذا الوضوح ضد أميركا ينظف وجه اوروبا الذي حاول سعيد نقد استشراقيته.
خلل احمد حسين في تناول اوروبا كثقافة وحضارة وليس كرأسمال
وهنا قصوره المادي
ان اميركا هي اوروبا في النصف الثاني من عصر الإمبريالية وفي حقبة العولمة تماما كما ان اسرائيل هي امتداد للاستيطان الأبيض الذي اسسته اوروبا

الابتكـار

ابرز مميزات المرحلة التي نعيشها الآن هو الابتكار. فهو يحتل الآن مركز اهتمامات الفعل البشري. ويستمد الابتكار أهميته المتزايدة من تزايد الاهتمام بقضية الوقت على حساب قضية الزمن، أي من انتصار مفهوم المستقبل في الوعي المعاصر على مفهوم المصير. ومع تراجع الصراعات الاجتماعية وتفاقم الصراعات الدولية، اصبح التنافس يتمحور حول قضايا الانجاز الاقتصادي والتكنولوجي والسياسي. لم يعد للفرد أو الجماعة اهمية تذكر خارج اطار الإنتاج او الاستهلاك أو المهارات أو الأداء الوظيفي في مشروع المستقبل المحدد باحصائيات عينية وزمنية، لم يعد تناول الفرد للآخر الفردي أو الجماعي جزءا من مشروعه الخاص للوعي بل جزءا من وعيه المسبق. لقد زالت حميمية التساؤل حول كثير من المواجهات والقضايا المشتركة، وأصبح الوجدان ظاهرة تخص الفشل في وعي العالم الواقعي. لم يعد السياق بحاجة إلى أية مهارات لا يمكن تقييمها اقتصاديا. والمدى المتاح لحركة الوعي في الزمان والمكان أصبح مدى محددا في الموقع والمساحة. أصبح مدى للابتكار وليس للابداع. مدى لأوهام الحقيقة وحدها وبدون حقائق الوهم.

وإذا كان لا بد من حركة للوعي حتى في الاطار الذي يتيحه توقيت المستقبل الخاص بموقع بشري محدد، أقرب إلى الصورة منه إلى التصور فإنه يصبح بالإمكان تعريف الابتكار على أنه نشاط ذهني عملي إجرائي يحتم الاقتصار على التعامل مع أوهام الحقيقة، وتعطيل حقائق الوهم. ويعني ذلك اختصار "الإنسان" إلى كائن مكرر ذي بعد واحد وحرمانه من اوهام الريادة الابداعية التي تقربه من مراودة الألوهية وتسهل عليه مواجهة لغز المصير المرعب، بوسيلة وحيدة هي الإبداع والانشغال بقضايا الحرية.

وانتصار حركة الابتكار على حركة الإبداع في عصرنا يُشكل أهم دعائم الوعي الأمريكي للعالم وبالتالي للذات وللآخر. ويكاد الابتكار ان يكون "القيمة" الوحيدة في العقل الأمريكي، أو على الأقل القيمة الأساسية التي تندرج تحت ظلها أية قيمة عملية أخرى. وهو في التجربة العامة احد العوامل المؤثرة في الابداع ولكنه في التجربة الأمريكية يشكل البديل له، بحكم انعزال هذه التجربة في "المادية الأميّة" للفكر الأمريكي. هذا المنحى الأمريكي في تناول حادثة الوجود والمجتمع، ذي التركيبة العقلية المفردة، المعزولة عن جدلية التحضر، داخل جدلية التمدن، لا يمكن أن يكون مناخا لأية "مركزية حواضرية" تصلح لتأسيس ثقافة إنسانية "موحدة"، سوى بالطريقة الاستلحاقية والاسقاطية التي اتبعها ادوارد سعيد. إن تجاهل الخصائص الجوهرية المفردة للنشأة والتجربة الاجتماعية الأمريكية واعتبارها جزءا أو امتدادا سياقيا لكلية تطورية "حواضرية" مشتركة مع أوروبا هو افتراض شديد السهولة مصدره اعتبار الخامات الاستيطانية الأولى "للعالم الجديد"، ذات المصدر الأوروبي جوهرا حاسما في طبيعة السياق التطوري الاجتماعي اللاحق. على هذا الأساس من اعتياد السهولة والتحرك الأفقي للوعي نستطيع أن نزعم نحن أيضا ، أن تلك الخامات الاستيطانية، كنفايات مجتمعية، أو كظواهر "سندباتية" مدفوعة بالقلق وتوتر العلاقة الاجتماعية نحو المغامرة، أو . وفي أحسن الفروض . كنماذج انتفاعية مدفوعة بالفقر أو الشره إلى ملاحقة الثروة في "الوطن" البديل . نستطيع أن نزعم، كما قلت، أن تلك الخامات غير العادية تؤسس لعلاقة افتراق جوهرية عن المصدر أكثر مما تواصل تجربة الانتساب القاسية لماضيها. ولكن هذا يعتبر تبسيطا يكاد يكون أحمق لمورفولوجية حركة اجتماعية تنشأ في ظروف شبه اسطورية من حيث بدئية التاريخ والجغرافيا وحميمية اللقاء بين الوفرة والشره في خلوة عن أية قيم أو قوانين علاقة أخلاقية أو وضعية مع الآخر الأصلاني. لقد كانت معادلة مركبة وقاسية وغير مسبوقة إلا في الأساطير، تشبه وجود جماعة أرضية على كوكب مأهول بكائنات غير أرضية. وإذا صدف أن هذه الجماعة فئة جانحة فارّة من أحد السجون، فإن ذلك سيشكل فقط مؤثرا ظرفيا . ربما شديد الأهمية . على التطور

المورفولوجي لنشأة المجتمع الجديد. أما الموروث السطحي للتمدن في سياق هذه النشأة الجديدة، فسوف يكون . تحت وطأة التجربة الغارقة في الشذوذ التام عما يسبقها من تجارب . أداة للمواجهة مع الآخر وليس أداة لاستدخاله أو تبنيه، أي نفيه حضاريا أو سلميا. لقد استدخل المسخ الأمريكي المتمدن كل امكانات التمدن الأوروبي، ولكنه لم يحاول أن يستدخل الحضارة أو الثقافة الأوروبية لأنه محكوم بسياق تطوري يفهم الحضارة فهما نظاميا خاليا من عوالق الأسطورة أو الرمز أو استبطان العلاقات الوجدانية. أما تلك السرديات الأمريكية الروائية التي تحدث عنها ادوارد سعيد فمن الوضوح بمكان أنها سرديات وافدة، ورواسب للماضي غير الأمريكي في طريقها إلى التلاشي. وادوارد سعيد نفسه"بأصلانيته" الأمريكية وثقافته الأوروبية الخالصة هو مثل جيد على ذلك، كما أن مفهوم كلمة "الحب" المختلف بين انكليزية اللندني وانكليزية النيويوركي هو مثل آخر صغير، ولكنه جوهري، على ذلك أيضا. ومن هنا فإن كل اسقاطات ادوارد سعيد الثقافية الأوروبية على ما يسميه الثقافة الغربية "بما في ذلك أمريكا" هي ابتكار المفكر الأمريكي مضافة إلى ابداع الباحث الأوروبي. وهي تشكل مساهمة أمريكية "أصلانية" في تأسيس الابتكار الأمريكي "الثقافي" الأهم وهو ثقافة الوعي الموحد، المفرغ من أية رموز أو دلالات تتجاوز اعتبار المارينز . السود منهم على وجه الخصوص . شرطة دولية لحماية النظام العالمي، والاقتناع أخيرا بأن العالم الأفضل هو العالم الذي تقوم فيه السلعة بانتاج المستهلك. ولم يبق سوى أن نضيف تفريغ الوعي من الرموز واستئصال ادواته في الترميز للوصول إلى الحقيقة المجردة في كون الإنسان وحدة استمتاع طبقية في نظام أمريكي خال من أية أوهام أوروبية أو أساطير شرقية، لتكتمل صورة " التطابق " الحقيقية والفعلية القائمة بين أمريكا والعالم شرقا وغربا، بين النظام والأيديولوجيا، بين التمدن والحضارة ، بين الابتكار والابداع ، وليس بين "الغرب بما فيه أمريكا" والشرق العالمثالثي كما لا يزال ادوارد سعيد يعتقد، متوقفا عند "فكفكة" الاستعمار الأوروبي.

من هنا فإن مشروع ادوارد سعيد الرؤيوي، المنغمس في طقوس التدين الثقافي والابداعي

بكل الإخلاص الذي يميز المفكر والباحث المثالي والموضوعي في آن واحد، يتمخض عن مشهد سوريالي، يقوم فيه رجل ما برعي نعجته على صخرة صلدة محاطة بالعشب. وفي الحقيقة فإن هذا المشهد هو نتيجة محتمة للجمع بين الابتكار الأمريكي العظيم لفكرة "الوعي الموحد" وعولمة الثقافة في مشروع انشائي واحد، يتحدث عن فالق أصبح الآن ثانويا رغم استمرار فاعليته الثقافية كأحد الشروخ الفرعية المشتركة بين أوروبا والشرق. وفي حين أن ادوارد سعيد منشغل حتى ثمالة الوعي في العمل على توحيد الثقافة على جانبي هذا الشرخ بأداته الراقية، الجميلة وغير الموفقة في الحوار، بل والتبشير أحيانا، فإن الفالق العالمي الجديد يتكون في مكان آخر، ليس فقط على مساحات جغرافية وسياسية واقتصادية، وإنما بالذات على المساحة الإنسانية والحضارية للفرد وللجماعة . بين جانب تتماهى فيه أمريكا مع الصهيونية وجانب آخر ملزم بالتماهي على أي مدى مستطاع، يشمل ما تبقى من العالم. ومع أن هذا الفالق لا يزال شرخا دقيقا على الجانب الأمريكي الأوروبي إلا أنه محكوم بالتوسع بفاعلية تناقض المصالح وانتماء أوروبا إلى العالم القديم المتحضر، وأمريكا إلى العالم الجديد . عالم التمدن الهمجي.

إن الابتكار بمفهومه الأمريكي الجانح، كأداة تمدن براغماتية معزولة عن تحري الثقافة أو الرمز في الصيرورة البشرية، قد لا يكون فقط تعبيرا عن الانسجام بين النموذج الأمريكي وعالمه الخاص، وإنما تعبيرا أيضا عن غياب أهمية الابداع في مزاج الوعي المعاصر بعد سلسلة الفضائح التي رافقت الإمبريالية الأوروبية، وأسفرت عن تراجع مستوى التمجيد لمقولة السمو البشري في الطبيعة. لقد تم . بحق أو بغير حق . إفلاس مقولات إنسانية وجمالية دعمت حضارة العالم القديم بحقائق الوهم التي شكلت مغناة الوعي الإنساني على الطريق نحو مصير مجهول، ولكنه ذو ثراء معنوي ووجداني فاحش. وبغض النظر عن أن إفلاس هذه المقولات . إذا اعتبرنا الإنساني فينا تطورا جدليا نوعيا . ناجم عن رداءة استعمالها اجتماعيا، كملابسات وجدانية أو أيديولوجية لدعم غائيات القوة والهيمنة، مما أسفر عن اتلافها في الوجدان الفردي، أو أن هذه

المقولات لم تكن أصلا سوى ابتكارات طبقية استهدفت شغل الوعي عن التفسير الحسي للتاريخ والحضارة بالتفسير الغيبي، فإنها لم تعد في حسابات الحاجة المرحلية تساوي الجهد المبذول في مواصلة إتلافها أو دعمها. وقد كانت هذه هي فرصة "الوعي الموحد" للإجهاز على ما تبقى منها، لملء الفراغ الوعيوي الحاصل بمقولته حول "الحتمية الطبقية" واستكمال تأسيس نظام التراتب على الامكان العملي وحده للقوة داخل تلك الحتمية. وليس صدفة أن يتزامن تراجع الابداع مع سقوط الأيديولوجيات الشاملة الحديثة، أو مع محاولات استرجاع اللاوعي العقائدي، إذ أنّ كليهما . الابداع والأيديولوجيات . يكونان معا السياق العام لجدليات الوعي أو تلاعباته في تاريخ "العالم القديم". ومع انخذال الوعي الجماعي الخاص للطبقة أمام "الوعي الموحد" للحتمية الطبقية، انتفت مقولة الحرية كجدلية وحيدة للوعي، ولم يعد هناك أية امكانية للابداع إلا خارج المرحلة. أما الأيديولوجيا فقد تركت مكانها لكفاءات الابتكار والقوة وليبرالية التسلط، وهي تجرجر أذيال فشلها الامبراطوري الامبريالي من ناحية و"مطابقة" الامبراطوري الماركسي من ناحية أخرى. لقد مثلت انشاءات وسرديات الثقافة الامبريالية مجموعة من التلاعبات والمزاعم والتصورات حول نفسها وحول الآخر، تحت تأثير الثمالة . او حتى العربدة . الناجمة عن الشعور بفوارق القوة والتمدن. ولكن هذا المجون لم يتعد ظاهرة الفسق المألوفة التي رافقت نشوء الحضارات وصراعها، واستقواء الهوية كهامش تبريري أو استمتاعي لقوة الفعل المادي. لقد استولت الثقافة الامبريالية . كما هو لازم ومحتم . على الفضاء الذي استولى عليه العسكر، لتكرر . ربما بشكل مختلف قليلا . عادة التاريخ " القديم " المألوفة في انتاج حالات الفجور والطغيان الثقافي المناسب لمرحلة الاستقواء. وعلى الغرار المألوف أيضا، فإن الثقافة الامبريالية لم تسع إلى نفي الثقافات "الأصلانية" لشعوب المستعمرات، بقدر ما سعت إلى تثبيتها لتدنيئها واستباحتها على خلفية منافقة الذات والهوية وتوفير السياحة الابداعية من ناحية، ولحفظ "التخلف" وفوارق التمدن والحضارة كعوامل خضوع من ناحية أخرى. قد يكون هناك ظواهر نفي اضطرارية من خلال حركات التبشير "التجسسية" في الهند أو بعض الدول

الأفريقية، باعتبار أن التحويل الثيولوجي هناك يشكل مؤثرا ثقافيا حاسما يطابق النفي، ولكن مثل هذا الأمر لم يكن واردا أبدا في البلاد الإسلامية المستعمرة والعربية منها على وجه الخصوص. فيهوسيحية أوروبا لم تكن لتشكل طارئا ثقافيا مصيريا على يهوسيحية الاسلام. وفيما عدا الهاجس "الصليبي" المزيف، الذي استغل من قبل الطرفين اليهوسيحيين في مقارعات الهوية والدفع الاستعماري، فإنهما . بدون ذلك . وخاصة في الجانب الاسلامي يشكلان سردية تكاد تكون واحدة. والفالق الثقافي الحاسم لم يكن أبدا موجودا في الموضع الذي افترضه ادوارد سعيد، وإنما كان هذا الفالق . ولا يزال في حالتنا . شرخا ثقافيا وداخليا بين أصلانية العروبة ويهوسيحية الإسلام. هذا الفالق الذي أهمله ادوارد سعيد لأغراضه المتعددة . هو ذاته الفالق الحاسم . وإن يكن خفيا في الوجدان ولا يزال بعيدا عن حرية المفاكرة . بين أوروبا ونظيرها اليهوسيحي . الاسلام . من ناحية ، وبين الهويات القومية المختلفة التي يسودها هذا الأخير من الناحية الأخرى. إن الفالق في حالة التطابق مع الغرب هو فالق قومي، في الشرق الأدنى، أو هو يجب أن يكون كذلك. قد لا تكون ملامح هذا الفالق واضحة في الترسيم الفكري والمعاينة بسبب سيطرة التثقيف الهجري على معرفة التاريخ وتاريخ المعرفة، ولكن وجدانيات الانتماء القومي هي العنصر الوحيد الثابت في المواجهة مع الآخر اليهوسيحي. وإن كانت محجوزة . بالقمع المحلي والخارجي . عن إمكانات الفعل. إن التبعية العفوية للمقدس قد ألهت تيار الهوية القومية عن التناقض التام بينه وبين اليهوسيحية الهجرية كحادثة استلاب ثقافي قومي بالدرجة الأولى، وجعلته ينقاد إلى الخلط بين مركبي التناقض واعتبارهما سياقا واحدا في المحاورة والنقد، والبحث عن الأيديولوجية القومية فيه / فيهما. هذه "الأصلانية" المثنوية المعطلة الجدل، بالحماقة الهجرية المعرفية، هي التي اعتمدها الاستشراق وتبناها وعمل على ترسيخها كوضع ثقافي مثالي لسردياتة في الثّلب والادانة والسياحة الابداعية الغرائبية، داخل بيئة أصلانية مهجنة وحائرة بين التناقضات الجوهرية المؤسسة واستتباعاتها التاريخية اللاحقة. كان الشرق العربي بالذات بالنسبة لرسل الاستشراق وأفّاقيه أرخيولوجيا توراتية،

جغرافيا وتاريخيا وثقافيا، متداخلة مع مجموعة من (الدناءات الثقافية العرقية الوافدة من أصول وثنية ذات تراثات بالغة الغرابة والروعة والهمجية). أرخيولوجيا توراتية في الشكل، ولكنها ذات مضمون "عجائبي" معقد وشديد الإثارة حتى في نصوصه المقدسة الوافدة مباشرة من النص التوراتي. لقد كان اختلاف اللغة وحده كافيا لإزاحة النص عن مصدره وتشويه مراميه. ولكن هذا لا يكفي لإحالة الفالق التطابقي إلى مثل هذه المنابذة الطائفية السخيفة، التي لم تكن هي بذاتها أكثر من إحالة هامشية إلى الفالق الفعلي المستتر للتطابق بين "أصلانية" الهوية القومية العربية بامتدادها السحيق السابق على الاسلام، وبين اليهوسيحية بشقيها الأوروبي والاسلامي. ومع ذلك فان الثقافة اليهوسيحية تبقى لدى الطرفين سياقا مختلف الفاعلية والتمظهر في أوروبا عنه في الشرق، فهو في أوروبا انزياح ثيولوجي ، بينما هو في الشرق العربي انزياح تاريخي وعرقي(الاسطورة العدنانية التوراتية) للهوية القومية، ولكنه سياق في فضاء تاريخي واحد هو "التاريخ القديم" (مقارنة بالعصر الأمريكي).

هناك إذن عربيا ثلاثة فوالق مؤثرة تتالى اتساعيا، وتكون جدل المواجهة في علاقتنا بما يسمى"الثقافة العالمية". الفالق الأول ذاتي داخلي بين يهوسيحية الاسلام ونزعة قومية تعاني من مأزق تاريخي للهوية بين المقدس الطارئ، والبدئية الحضارية السحيقة على مستوى التاريخ الحضاري العام للبشرية. والفالق الثاني هو بين نزعة التأصيل والتحرر القومي، السياسي والثقافي والاجتماعي من ناحية ، وبين هيمنة الامبريالية الحديثة واليهوسيحية في كلا الجانبين من ناحية أخرى. أما الفالق الثالث فهو الفالق العالمي بين " الوعي الموحد "الأمريكي، وثقافة "العالم القديم " الذي ننتمي إليه، كموقع عالمي لحضارة مشتركة. أي بين تجريد التاريخ من مقولات السمو الإنساني وأصلانية الحضارة العالمية.

لقد تصدى ادوارد سعيد لكل مقولات الثقافة العالمية"القديمة" بحماس شديد، لهدف معلن لا ينقصه السمو الرؤيوي، والترافع الحداثي المخلص. ولكنه بدا وهو يرفض كلّيات العالم القديم دون تمييز من خلال رفضه أصلا لمبدأ الكلية، ليقترح بعد ذلك سياقا ثقافيا ذا

مركزية واضحة، لا بد أن يؤدي في النهاية إلى كلّية ما لا تختلف عن مرفوضاته السابقة سوى بالعفوية والبراءة من الطابع الأيديولوجي . بدا وكأنه يهيء الساحة لكلية "الوعي الموحد" كبديل عن وعي الحرية وما يجره من صراعات، لا تؤدي دائما إلاّ إلى شكل جديد من أشكال الاستعباد المتكرر. فالثقافة كمخلوق بيئي تاريخي بالكامل لا يمكن ان تحقق كليتها إلا في ظل هيمنة كاملة لمرجع ما ، أصلاني بالكامل، أي ذي ثقافة واضحة الهوية. وبالعبث الانشائي وافتراض المسلمات استطاع ادوارد سعيد أن يوفر مثل هذا المرجع الثقافي لمشروعه الرؤيوي الأمريكي. فقد أضفى على " حواضرية الغرب!!؟" مركزية عالمية "ثقافية" بواسطة تحريف دلالة التبعية العالمية لمراكز الانتاج الغربي، ونقل التمدن التكنولوجي وتحويلها إلى دلالة تبعية ثقافية. وربما يكون أيضا قد اعتقد أن سهولة التناول الغربي السياسي والاقتصادي والعلمي لبقية أجزاء العالم ذات الواقع الاستهلاكي يقود حتما إلى التبعية الثقافية، ناسيا أن دونية هذا التناول المفعم بالسلب والايقاع والتتبيع والسيطرة على المستقبل هو أهم محفزات الهوية "الأصلانية" والوقيعة بين الشعوب وأنظمتها العميلة، التي غررت مسلكياتها بتصورات ادوارد سعيد حول قضية المركزية الثقافية. إن استقواء أشكال التمدن الغربي هو أحد محفزات التقليد ولا شك، وخاصة في مجالات الابتكار المدني والعسكري التكنولوجي، ولكن الدوافع وراء هذا المحفز نحو المعاصرة والتقدم هو توفير المبررات والمصداقية العملية للهوية ونفي تهمة العجز والتخلف عنها. وإذا كان هذا لم ينجح . ولن ينجح أبدا . في يهوسيحيات العالم الثالث، فإنه قد نجح تماما في الصين واليابان والهند وأجزاء أخرى من العالم لا تعانى من ضعف الهوية واشكالات الصراع والتناقض والغربة بين الدين والقومية.

ولا يلتفت ادوارد سعيد أيضا إلى قضية تراجع الثقافة في الغرب إلى هوامش بعيدة عن الانشغال العملي الذي أصبح اليوم يملك السيادة شبه الكاملة على النشاط "الحواضري" المدني في الحياة الغربية، وان هوّة الغربة الثقافية بين أوروبا والشرق تزداد توسعا بالابتعاد الأوروبي عن مشاغل الحضارة نحو مشاغل التمدن، وتراجع الشرق نحو "الأصلانية" كمصدر للتركيب المعاصر للهوية، بعد فشل علاقته الثقافية بالغرب. وربما

لهذا السبب بالذات اضطر ادوارد سعيد . واستطاع أيضا . أن يقف على جانبي فالقه المعتمد بين "أصلانية" الثقافة من ناحية وأماميتها الرؤيوية الموحدة من ناحية أخرى، واضعا إحدى رجليه على كل جانب، بينما تجاهل في ذات الوقت وجود أي فالق بين أمريكا وأوروبا . الغرب . وكأنهما ينتميان إلى " أصلانية" ثقافية واحدة ، ويكوّنان معا مركزا "حواضريا" واحدا للثقافة. ولقد توصل ادوارد سعيد من خلال الانشاء ، إلى هدفه في طرح "ثقافة الوعي الموحد" طرحا شديد الالتواء، ليسفر ذلك في النهاية، عن نصوص بحثية في الإبداع والنقد غاية في الروعة، وعن فكر ليس له أية علاقة بالمشهد العالمي الثقافي الذي تقف أمريكا والصهيونية في جانب منه، والعالم في الجانب الآخر. والمدهش أن مفكرا وباحثا في مستوى ادوارد سعيد ، استطاع أن يتقبل بمثل هذه السهولة المزاعم السطحية الرخيصة لإعلام النظام العالمي الجديد، وأن يستدخل الانشاء التخطيطي الميداني لمشروع الاستعباد العالمي المبتكر على أنه فكر. وأن هذا الفكر يدور خارج مقولة الصراع الطبقي كما طرحتها الماركسية.

الاستشراق والاستشراق معكوسا(*)

د.صادق جلال العظم

(*) مقال د.صادق جلال العظم هذا، مقتطف من كتابه ***ذهنية التحريم :سلمان رشدي وحقيقة الادب***، منشورات رياض الريّس للكتب والنشر، لندن- قبرص 1992 . وهو القسم الاول من الفصل الاول الذي عنوانه: مسألة الاستشراق: الاستشراق والاستشراق معكوساً . وقد اقتطفنا هذا الجزء، اي القسم الاول، من الفصل الاول دون ان نقتطف القسم الثاني وهو الاستشراق معكوساً لأن ما أردناه هو القسم المتعلق مباشرة بإدوارد سعيد.

صدر في سنة 1978 في الولايات المتحدة الأمريكية كتاب نقدي و سجالي هام للدكتور ادوارد سعيد بعنوان "الاستشراق"[1]. وقد أثار هذا العمل اهتماما كبيرا في الأوساط الثقافية عموما وفي الأوساط المهتمة بالموضوع وبتشعباته السياسية والأيديولوجية على وجه الخصوص، مما أدى إلى جدل واسع وسجالات متكررة حول الكتاب وطروحاته في عدد كبير من المجلات الفكرية العامة والمتخصصة في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، علما بأن أصداء كل ذلك وصلت، بطبيعة الحال، إلى العالم العربي[2].

يبدأ ادوارد سعيد تعريفنا بظاهرة الاستشراق الغربي بمعناها الواسع (أي اهتمام أوروبا بالشرق) بوضعها في سياق تاريخي معين، هو حركة توسع أوروبا البورجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعا متسارعا منتظما شموليا على حساب بقية أجزاء العالم وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها. بهذا المعنى العرضي شكل الاستشراق ظاهرة معقدة ونامية متفرعة، أصولا ووظيفة، عن صيرورة تاريخية أكثر شمولا كان من أهم تجلياتها حركة التوسع الأوروبي المذكورة. وبحكم الوظيفة التي نشأ الاستشراق من أجلها تحول إلى مؤسسة نامية بسرعة لها ارتباطها الحميم بمصالح اقتصادية وتجارية واستراتيجية حيوية يخدمها ويتفاعل معها. كما أنشأت هذه المؤسسة أجهزتها العلمية والتنفيذية والادخارية المطلوبة واكتسبت بنيانا فكريا وأيديولوجيا تراكميا ملائما ينطوي على تشكيلة لا بأس بها من الفرضيات والنظريات والمعتقدات والتصورات والتسويغات التي يتم التعبير عنها_ إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة_ من خلال الإنتاج الفكري والعلمي والسياسي ..الخ، الذي تفرزه المؤسسة المذكورة.

---

[1] Edward Said Orientalism, New York, N.Y. Pantheon Books, 1978.

[2] صدرت الترجمة العربية للكتاب عن دار "سوي" كما يجري حاليا نقله إلى الألمانية والإيطالية والعربية (وربما غيرها). بالنسبة للمجلات العربية راجع: ترجمة د. أسعد رزوق لمقدمة الكتاب في " شؤون فلسطينية " عدد 92-93، (بيروت) تموز- آب 1979 ، ص236-259. العرض الذي كتبه خليل سمعان في مجلة "مجمع اللغة العربية بدمشق"، نيسان 1979، ص 487-494. مقال أحمد أبو زيد الذي عرض فيه عددا من آراء ادوارد سعيد حول الاستشراق في مجلة " عالم الفكر" (الكويت) عدد 2 ، يوليو- أغسطس- سبتمبر 1979 ص 255-276. العرض العام الذي قدمه محمود شريح للكتاب في مجلة " الفكر العربي المعاصر"، (بيروت)، العدد 5، أيار/مايو 1980، ص 311-318، مناقشة د. غسان سلامة بعنوان "عصب الاستشراق" في مجلة "المستقبل العربي" (بيروت)، العدد 23، كانون الثاني/يناير 1981،ص 4-22.

داخل إطار ظاهرة الاستشراق بمعناها الأوسع يميز ادوارد (ولا يفصل بالضرورة) بين مؤسسة الاستشراق، كما سميناها أعلاه وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي–الثقافي الضيق، أي بما هو ميدان من ميادين العلم التقليدية المعروفة هدفه دراسة "الشرق" دراسة علمية سليمة. ويبين ادوارد أن الاستشراق الأكاديمي–الثقافي هو المسؤول بصورة رئيسة عن ترويج ادعاءات الاستشراق حول " بحثه النزيه عن الحقيقة " بالنسبة للشرق، وحول جهوده المستمرة لتطبيق " المنهج العلمي المحايد " في دراسة شعوب الشرق ومجتمعاته وثقافاته ولغاته وديانات بعيدا عن تأثير الأحكام المسبقة والمواقف المتعصبة والنظريات المغرضة. ومن الطبيعي جدا أن يكرس ادوارد الجزء الأكبر من تحليله ونقده للاستشراق الأكاديمي–الثقافي في محاولة لفضح ارتباطاته الوثيقة بمؤسسة الاستشراق وتفنيد مزاعمه التقليدية حول تحليه بالموضوعية والاستقلال الفكري والحياد العلمي..الخ. هنا يجب أن يكون واضحا أن ادوارد سعيد لا يبغي على الإطلاق الانتقاص من أهمية الإنجازات العلمية الحقيقية التي قدمها الاستشراق الأكاديمي– الثقافي على امتداد قرون عدة، أو التقليل من شأن الاكتشافات الرائدة والإسهامات الرائعة التي حققها المستشرقون في ميادين كثيرة، وبخاصة على الصعيد التقني للعمل والإنجاز (من فك رموز لغات ضائعة ومندرسة إلى تحقيق عدد هائل من المخطوطات والتعليق عليها وترجمتها مرورا بنبش الآثار المادية التي خلفتها الثقافات والحضارات المتعاقبة على الشرق والمتصارعة على أرضه[3].

إن الذي يريد ادوارد قوله بهذا الصدد، على ما يبدو، هو أن الصورة الشمولية التي قام الاستشراق الأكاديمي–الثقافي ببنائها عن الشرق، تنطوي أساسا على مواقف عنصرية تماما من الشرق نفسه، وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لا إنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته، وعلى آثار المصالح المادية النابعة من منافع إخضاعه واستغلاله (بعد دراسته وأثنائها). إن هكذا صورة لا يمكن أن تكون ناتجة عن تطبيق أي منهج علمي محايد في معرفة الشرق، أو عن أية دراسة تتحلى حقا بالموضوعية

[3] يذكر ادوارد سعيد بعض هذه الانجازات على صفحة 96 من كتابه.

العلمية والاستقلال الفكري والرغبة المتجردة في البحث عن الحقيقة بالنسبة للموضوع الخاضع للدرس والتمحيص.

يؤكد ادوارد أن أبشع ما في هذه الصورة هي القناعة المحورية التي تنطوي عليها بوجود فارق أساس وجذري بين الجوهر المزعوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية، والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة. أي أن الصورة التي بناها الاستشراق الأكاديمي–الثقافي الغربي عن الشرق تقوم على التبني الكامل لأسطورة الطبائع الثابتة والمتمايزة حكما عن بعضها بدرجات تفوقها وكمالها ورقيها. وبإمكاننا أن نسمي هذه القناعة بميتافيزيقيا الاستشراق لأنها تفسر الفوارق بين ثقافة وأخرى بين شعب وآخر..الخ، بردها إلى طبائع ثابتة وليس إلى صيرورات تاريخية متبدلة. على سبيل المثال، ترى ميتافيزيقيا الاستشراق ضمنا (وأحيانا صراحة) أن الخصائص التي تميز المجتمعات الغربية ولغاتها وثقافاتها الخ، هي على ما هي عليه، في التحليل الأخير، لأنها تنساب من طبيعة " غربية " معينة متفوقة على باقي الطبائع وبخاصة الطبيعة " الشرقية ". لذلك يؤكد ادوارد بأن " جوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمحى بين التفوق الغربي والدونية الشرقية[4]. ((((أحمد حسين لا يركز على هذا))))!!!!

صادق يتفق مع الكثيرين على استخدام ادوارد للتوسطات الأدبية اللامعة لتبديد مظاهر الإرتباك والإحراج....الخ

يؤدي العرض الموجز الذي قدمته لأطروحة ادوارد الأولية إلى استنتاج يفيد أن الاستشراق . من حيث هو مؤسسة من جهة، ومن حيث هو ميدان من ميادين الدراسات الأكاديمية المنتظمة من جهة ثانية . يشكل ظاهرة ما كان يمكن أن توجد بالمعنى الدقيق للعبارة، قبل صعود أوروبا البورجوازية وتثبيت سلطانها وتوسيع حدودها. لذلك نجد أن ادوارد يحدد في موضع معين من معالجته للموضوع، بدايات الاستشراق عند عصر النهضة. لكن ادوارد لا يميل كثيرا ، كما سنرى في هذه الدراسة، إلى استخلاص جميع

[4] سعيد، الاستشراق، ص 42.

النتائج التاريخية والمنطقية المترتبة على اطروحاته استخلاصا صارما دقيقا ومنتظما، بل يفضل اللجوء إلى الصياغات اللغوية البارعة والتوسطات الأدبية اللامعة لتبديد مظاهر الإحراج والتشويش والارتباك الفكرية التي يمكن أن تصيب تحليلاته نتيجة هذا النوع من القصور. يتضح هذا المنحى في تفكيره بتخليه السريع عن الاتجاه الذي عرضناه في تفسير نشأة الاستشراق وتطوره لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضا واضحا. ويتجلى الاتجاه الثاني في قيامه بإرجاع أصول الاستشراق وبداياته ، عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف، إلى هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي ، بدلا من عصر النهضة[5]. أي أن ما بدا لنا أول الأمر أنه ظاهرة أوروبية حديثة حقا في بداياتها وتطورها (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة تاريخية معينة) ليست كذلك على الإطلاق، بل ترجع إلى أصول سحيقة وعميقة في التاريخ الأوروبي والغربي. تدليلا على ذلك يعرض ادوارد نماذج من الآراء المشوهة والأحكام الخاطئة والمواقف العنصرية حول الشرق من أمثال هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي.

الاستشراق، إذن، من حيث هو عملية تشويه لواقع الشرق وتحقير لوجوده من جانب الغرب وفي سبيل تأكيد فكرة تفوق الغرب، يشكل ظاهرة قديمة قدم حضارة الغرب وثقافته وفكره.

يبدو لي أن النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي، إلى أسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد ادوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول، وإلى ميتافيزيقا الاستشراق (التي كتب ادوارد كتابه ليفضحها ويجهز عليها) بمقولتيها المطلقتين: الشرق شرق والغرب غرب، ولكل منهما طبيعته الجوهرية المختلفة وخصائصه المميزة. هنا لا تعود ظاهرة الاستشراق وليدة شروط تاريخية معينة أو استجابة لمصالح وحاجات حيوية ناشئة وصاعدة، بل تأخذ شكل الإفراز الطبيعي العتيق والمستمر الذي ولده "العقل الغربي" المفطور بطبيعته، كما يبدو، على إنتاج وإعادة إنتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى ومحقّرة

[5] المصدر نفسه، ص 56، 63، 68.

لمجتمعاتها وثقافاتها ولغاتها ودياناتها في سبيل تأكيد ذاته والإعلاء من شأن تفوقه وقوته وسطوته. أي وفقا لهذه الأطروحة يبدو العقل الأوروبي الغربي، من الشاعر هوميروس إلى المستشرق هاملتون جيب مرورا بكارل ماركس، وكأنه يتصف بنزعة متأصلة لا يحيد عنها لتشويه الآخر (الشرق) وتزييف واقعه وتحقير وجوده، كل ذلك في سبيل تمجيد ذاته والإعلاء من شأنها وتأكيد تفوقها.(((((((في محاولته هذه سقط في موضوعة التطابق التي ينقده فيها أحمد حسين.))))) ولكن حتى هنا، هل العقل الغربي وحده الذي يميل ألى تخصيص نفسه بالتفوق، أم أن النقد على أوروبا لأنها منتصرة)))))))

يبدو لي أن هذا المنحى في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها، مع النتائج المترتبة عليه، يعمل على إحباط الأهداف الأساسية التي من أجلها وضع ادوارد دراسته النقدية التي نحن بصددها، وذلك لسببين رئيسين:

أولا: يرجعنا بصورة ضمنية إلى نمط من التفكير والتعليل يقوم على التسليم الصامت بأسطورة الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وهي الأسطورة التي يفترض بأن ادوارد قد أعلن الحرب الكلية عليها.

وثانيا: لأنه يعطي ميتافيزيقيا الاستشراق، التي تحول التسميات الجغرافية النسبية إلى مقولات ضرورية مطلقة، نوعا من المصداقية والجدارة يرتبط عادة بالاستمرارية الطويلة والتواصل التاريخي والجذور السحيقة، علما بأن هدف ادوارد المعلن في كتابه هو الوصول إلى القضاء نهائيا على مقولتي " الشرق" و " الغرب" بالمعنى الميتافيزيقي للعبارة، وتجاوز هذه التقسيمات المشحونة بالمواقف العنصرية والتفوقية إلى مستوى إنساني أرقى في النظر إلى تفاعل الثقافات المختلفة بعضها مع بعض وإلى أسلوب تعاطي كل واحدة مع غيرها، وذلك باسم إنسانيتنا المشتركة جميعا.

هنا لا بد من التأكيد أن جميع الظواهر الكبيرة التي ولدها التاريخ الأوروبي الحديث (الحركات القومية مثلا) كانت تدعي لنفسها دوما أصولا كلاسيكية وجذورا سحيقة بحيث تقدم نفسها 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. ولا تشكل ظاهرة الاستشراق، في نظري، استثناء لهذه القاعدة العامة. بعبارة أخرى، نعود إلى القول بأن الاستشراق ظاهرة حديثة حقا وفعلا أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا البورجوازية في العصر الحديث، وأنه كغيره من الحركات الحديثة المشابهة، لجأ في جملة ما لجأ إليه، إلى المادة الفكرية والأدبية والشعبية المتوارثة منذ القدم في أوروبا حول الشرق . بكل ما فيها من تشويه وتعصب وعداء . لتشييد صرح بنيانه الفكري المطلوب، ولإكساب نفسه صفات الجدارة والمصداقية والثقل الضرورية لفعاليته، ولتدعيم أيديولوجيته المتلائمة مع المصالح الأساسية التي كان يعبر عنها ويخدمها في كل مرحلة من مراحل تطوره. لا شك أن هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي والقديس توما الأكويني وكل العظماء من ممثلي التراث الثقافي الأوروبي كانوا يعتنقون، إلى هذا الحد أو ذاك، الآراء الشائعة في محيطهم وأوساطهم حول الشرق وحول كل ما له علاقة بالشعوب الأخرى ومجتمعاتها وعاداتها وتقاليدها ودياناتها مهما كانت هذه الآراء مجحفة أو متعصبة أو خاطئة أو سخيفة. كما أنه لا شك في أن الاستشراق قد استخدم آراء هؤلاء العظماء ومواقفهم وأحكامهم لتثبيت وضعه وتعزيز قوته وإضفاء الشرعية على نفسه وعلى مشاريعه وتوجهاته. إلا أن الاعتراف بهذا الواقع شيء والقول مع ادوارد سعيد بأن الاستشراق (بمعناه القدحي) هو تصور ملازم "للعقل" الأوروبي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر جوستاف فون جرونيباوم مرورا بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فهو شيء آخر تماما نرفضه لأنه يكرس عمليا أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية (أو الأوروبية) الثابتة بخصائصها المزعومة و"عقلها" الذي لا يتغير إلا في أحواله التاريخية وأعراضه الطارئة زمنيا.(((((ان تثبيت ان اوروبا ذات عقلية لا تتغير عن بقية العالم بمعنى قناعتها بتفوقها وحدها وتعصبها هو أمر يجب وضعه في سياقه التاريخي بمعنى انه في كل لحظة تاريخية محددة تكون هناك بنى ثقافية وإيديولوجية. هذا من جهة ومن جهة ثانية، فإن سواد هذه

القناعة لا يعني اكتناف مطلق لكافة الناس هناك. بكلمة أخرى، لا ثبات لثقافات و شعارات او علاقات معينة كما انه لا تسود كل الناس حينما تهيمن في مجتمع معين.
ان هذا التنافر الذي يطرحه سعيداً لا يخدم وصوله إلى لحظة التطابق لاحقاً، إلا إذا اعتبر ان النمط ال{اسمالي الأميركي قادر على توحيد البشرية؟

ذكرت سابقا أن ادوارد قام بتعرية ادعاءات الاستشراق الثقافي–الأكاديمي بالحياد العلمي والاستقلال الفكري والموضوعية المتجردة بكشف العلاقات الوثيقة التي تربطه بمؤسسة الاستشراق. والآن علينا أن نسأل: ما هي طبيعة العلاقة الحميمة القائمة بين هذين الجانبين الأساسيين من ظاهرة الاستشراق عموما؟ يبدو للوهلة الأولى أن الجواب الصحيح يتلخص في القول بأن مؤسسة الاستشراق/ من حيث هي أداة توسع أوروبي نحو الشرق وعلى حسابه ومن حيث هي قوة مادية تتحرك وتحرك، تشكل الأساس الذي قام عليه الاستشراق الثقافي–الأكاديمي من حيث هو ميدان من ميادين المعرفة والدراسة ومن حيث هو صورة ذهنية متكاملة نسجتها ثقافة أوروبا وعلمها عن آسيا والشرق. أما جواب ادوارد فيتلخص في قلب هذه العلاقة رأسا على عقب بحيث يجعل من الاستشراق الثقافي–الأكاديمي المصدر الذي نبعت منه مؤسسة الاستشراق والأساس الذي لا بد من إرجاعها إليه. تتجلى هذه الحقيقة في قوله أن الاستشراق الثقافي، عبر تاريخه الطويل (ابتداء بهوميروس)، هو المصدر الحقيقي للاهتمام السياسي اللاحق الذي أخذت تبديه دول أوروبا في الشرق والشيء نفسه يقال أيضا، عند ادوارد ، بالنسبة لمنبع الاهتمام السياسي الأمريكي المتأخر بالشرق[6]. ((((هنا الثقافي يسبق المادي والفردي يحرك التاريخ والمؤسسة)))))). وفي واحدة من صياغاته المتنوعة والبارعة لهذه الأطروحة يقول ادوارد:

[6] المصدر نفسه، ص 12.

(I) إن الاستشراق كان في البداية ومنذ القدم عملية نشر لنوع معين من الوعي في النصوص الغربية العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية والجمالية.

(II) وان هذا الوعي كان يؤكد دوما انشطار العالم إلى شطرين غير متساويين، هما "الشرق" و"الغرب".

(V) وان هذا النوع من الوعي أدى إلى خلق سلسة كاملة من الاهتمامات والمصالح (السياسية والاقتصادية والاستراتيجية) الغربية في الشرق[7]. أي يميل اتجاه التحول في تاريخ الاستشراق بالنسبة لإدوارد، من إدراك الغرب نصوصيا (الوعي) إلى إدراكه ممارسة (الفعل)[8] ، أي ممارسة الغرب عمليا وتطبيقيا لطموحاته وأطماعه ومشاريعه القديمة على الشرق عبر مؤسسة الاستشراق[9].

يقول ادوارد بهذا الصدد:

" **الأمر الذي ينبغي إدخاله في حساباتنا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الإدراك التي مكنت الوعي الأوروبي للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوصي تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري**"[10].

نتيجة هذا الفهم المثالي المقلوب لعلاقة الاستشراق الثقافي–الأكاديمي بمؤسسة الاستشراق (بما هي حركة توسعية وقوة مادية متجهة شرقا)، لا غرابة في أن نجد آراء وأحكاما وتحليلات في صلب كتاب ادوارد تؤدي إلى تعليلات من النوع التالي:

(1) كي نفهم مصدر الإخضاع اللاحق للشرق فهما سليما ونفسره تفسيرا صحيحا يحيلنا ادوارد باستمرار إلى أزمنة ماضية لم يكن الشرق فيها حاضرا

---

[7] المصدر نفسه.

[8] قارن: أ – في البدء كان الكلمة (انجيل يوحنا)، ب– في البدء كان الفعل (ترجمة فاوست الحديثة لانجيل يوحنا).

[9] سعيد، الاستشراق، ص 96.

[10] المصدر نفسه، ص 210.

بالنسبة للغرب إلاّ على مستوى الوعي والكلمات والنصوص والصور الذهنية وتعاليم الحكماء وصفحات الكتب، على حد قوله[11].

(2) تشكل "فكرة قناة السويس" نتيجة منطقية لفكر الاستشراق وجهده[12] أكثر بكثير مما تشكل نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسي–الإنكليزي على بناء الإمبراطورية والمحافظة عليها عبر الهيمنة على "الشرق الأدنى".

(3) الاستشراق الثقافي– الأكاديمي هو المسؤول الأساسي عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة في الغرب من أمثال نابليون بونابرت واللورد كرومر وآرثر بلفور ولورنس العرب أشرفت على عمليات غزو الشرق وحكمه ومراقبته ودراسته واستغلاله، ولكي نفهم هذه الظاهرة ونفسر التوجهات السياسية والطموحات التوسعية لهذه الشخصيات يقترح ادوارد علينا العودة إلى ديربيلو[13] ودانتي أكثر مما يدعونا للتمعن، مثلا، بالمصالح الحيوية التي كانت هذه الشخصيات تدافع عنها وتخدمها.

(4) كي نفهم فهما سليما دور الدول الأوروبية العظمى في تحديد المنحى الذي أخذه تاريخ الشرق الأدنى مع بدايات القرن العشرين يحيلنا ادوارد إلى "الإطار الابستمولوجي الخاص" الذي نظرت من خلاله الدول المذكورة إلى الشرق، وهو الإطار الذي شيده الاستشراق على امتداد تراثه الطويل[14] (منذ أيام هوميروس). أي فعلت الدول الأوروبية فعلها في الشرق على النحو المعروف بسبب ذلك" الإطار الابستمولوجي الخاص" . هل يعني هذا أنه لو قام تراث الاستشراق الثقافي–الأكاديمي في الغرب ببناء إطار أبستمولوجي أكثر دقة وانطباقا على واقع الشرق وتعاطفا معه لسلكت الدول الأوروبية

---

[11] المصدر نفسهن ص202–203.

[12] المصدر نفسه، ص 91.

[13] Barthelemy d`Herbelotمستشرق فرنسي كبير مات سنة 1865، المصدر نفسه، ص 95.

[14] المصدر نفسه، ص 221.

المعنية سلوكا مغايرا(إلى حد ما على أقل تقدير) أكثر رحمة ورفقا بالشرق وبمصير تاريخه الحديث؟!

انسجاما مع هذا الفهم لظاهرة الاستشراق الحديث باعتبارها انتقالا تاريخيا بطيئا ومتواصلا من مستوى الوعي والفكرة إلى مستوى الفعل والممارسة يقدم ادوارد تحليلاته وتفسيراته من خلال صياغات تعطي الأهمية العظمى والأولوية الحاسمة لكل ما هو ذهني وخيالي ومثير وانفعالي وتصوري في مقومات الفاعلية البشرية. يغالي ادوارد في هذا الاتجاه حتى ليبدو للقارئ المتمعن، في كثير من الأحيان، وكأن عوالم الخطاب، والحقائق المبالغ في صفاتها وترفعها، والمعارف اللامتناهية في مستويات التوسط التي بلغتها، بالإضافة إلى عناصر مثل العبارات والاستعارات والانطباعات والصور والتصورات والحساسيات والأجواء قد حلت كلها محل الواقع الخام بكثافته وفظاظته وعينيته فأضحت هي موضع الاهتمام الأول ومحط دراسته المستفيضة. وإذا كان ادوارد يتهم الاستشراق الثقافي–الأكاديمي بتحويل الواقع المعاش للشرق إلى مادة للنصوص[15]فإن ادوارد بدوره يقوم بتصعيد الوقائع الصلبة التي حكمت تفاعل الغرب مع الشرق إلى مستوى متاع الروح اللطيف. لذلك لا يخلو الكتاب من مواقف مناهضة للعلم والتفكير العلمي المنظم. على سبيل المثال، تتجلى هذه المواقف في هجومه على الاستشراق الثقافي–الأكاديمي وتنديده به لأنه قام بتصنيف الشرق وتبويبه وجدولته وتدوينه وفهرسته وتخطيطه وتشريحه واختزاله وكأن هذه العمليات (التي لا يستقيم بدونها أي تفكير منظم أو تفسير جدي مهما كانا مبتدئين) شريرة بحد ذاتها وغير مناسبة على الإطلاق لتحصيل أي فهم حقيقي للمجتمعات البشرية وثقافاتها ولغاتها الخ، لأن العمليات المذكورة لا بد وأن تشوّه واقع هذه المجتمعات وتزيف أحوالها. إلا أن ادوارد يقر ويؤكد، من ناحية ثانية، بأنه يستحيل على أي مجتمع، شرقيا كان أم غربيا، أن يفهم شيئا هاما عن مجتمع آخر غريب عنه أو أن يلتقط حقيقة واحدة مهمة عن

[15] المصدر نفسه، ص 86.

ثقافته المغايرة من دون اللجوء إلى التصنيف والتبويب والتدوين الخ، مع ما يرافق كل هذه العمليات من تشويه وتحريف واختزال. في الواقع يوضح ادوارد موقفه من هذه المسألة المعرفية الهامة بقوله إن عملية تدجين كل ما هو غريب ومغاير وغير مألوف بهدف إدراكه وتمثله لا تتم إلا من خلال عناصر مألوفة وشائعة وقائمة فعلا. مما يعني أن عملية التدجين والفهم والتمثل تنطوي بالضرورة على عملية تحريف وتحويل وتشويه للموضوع الذي يجري استيعابه وبالتالي تدجينه، لذلك نراه يكتب ما يلي:

" **تنزع الثقافات دوما إلى فرض تحولات كاملة على الثقافات الأخرى بحيث لا تتلقى ثقافة ما غيرها من الثقافات كما هي بالفعل، بل تتلقاها كما يجب أن تكون لصالح المتلقي.**[16] "

هنا بدلاً من أن يشجب ادوارد عمليات التدجين والتحويل والتشويه التي تجريها الثقافات المتلقية وتفرضها على الثقافات الغريبة (في مستوى الوعي والفكر أولا ثم في مستوى الفعل والممارسة لاحقاً) فانه يرفع هذه الملاحظة إلى مستوى المبدأ العام الذي يتحكم، من دون استثناء ، بآلية المستقبل أية ثقافة لثقافة أحرى غريبة عنها وغير مألوفة لها، كما يرى ادوارد، أن هذا المبدأ العام ينبع من خصائص العقل البشري لأن من طبيعته أن لا يتقبل اقتحام العناصر الغريبة كلياً عنه إلا بعد معالجتها بما هو مألوف له ومعروف لديه[17]. لهذا السبب يقول ادوارد ما معناه أن الثقافات جميعاً تفرض دوماً تعديلات وتصحيحات على الواقع الخام الذي يجابهها فتحوله من هيولي رخوة عائمة إلى معارف محددة ومقبولة مما يسمح لها باستيعابه وتمثله[18].

ومرة ثانية يغالي ادوارد في تبنيه لهذا الاتجاه مما يدفعه إلى مواقع قريبة جداً من الذاتية النسبية في نظرية المعرفة، فينكر من حيث المبدأ، إمكان تحصيل أية حقيقة " موضوعية" أو " عملية" عن، الثقافات الأخرى، بخاصة إذا بدت غريبة وبعيدة ومغايرة. لذلك لا يبقى أمام أية ثقافة من الثقافات عند استقبالها لثقافة أخرى سوى عمليات التصور والتخطيط والاختزال الخ، مع كل ما يرافق هذه العمليات من تشويهات وتحريفات وتزييفات وتحويلات تفرضها بالضرورة الثقافة المتلقية على واقع الثقافة المغايرة وعلى أصولها وماضيها وحاضرها . يقول ادوارد بكل وضوح :

---

[16] المصدر نفسه، ص 67.

[17] المصدر نفسه، ص 60، 67.

[18] المصدر نفسه، ص 67.

" تكمن المشكلة الحقيقية في ما إذا كان بالإمكان وجود تصور صادق عن أي شيء ، مهما كان ، أم أن جميع التصورات بلا استثناء وبحكم كونها تصورات، مدفونة أولا في لغة صاحب التصور ومن ثم في ثقافته ومؤسساته وأجوائه السياسية . فإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (واعتقد شخصياً بأنه هو الصحيح) علينا عندئذ أن نكون مستعدين للقبول بالواقع القائل أن كل تصور يختلط حكماً بأشياء كثيرة غير " الحقيقة " ... مع العلم بان " الحقيقة " الحقيقة " نفسها هي تصور ليس " إلا"[19] .

استناداً إلى هذه الاعتبارات لا بد لنا من استنتاج هام . إذا كان صحيحاً أن الشرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلا صورة مشوهة في خيال الغرب وتصوراً مزيفاً في عقله، كما يكرر ادوارد مراراً في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه ، أو ليس صحيحا كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا ادوارد بأنه يتحكم بآلية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟ بعبارة أخرى يؤدي بنا الموقف الابستمولوجي الذي تبناه ادوارد إلى نتيجة تقول ، بأنه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشرق، بغية تمثله وهضمه عبر مؤسسة الاستشراق، قام بكل ما كانت ستقوم به أية ثقافة أخرى في ظل الشروط نفسها (مما من شانه أن يرفع عتب ادوارد على الغرب وان يحيّد لومه للاستشراق). إذ ماذا فعل الغرب سوى انه :

I. قام بتدجين هذا الواقع الآخر المغاير والغريب وبرسم صورة له في عقله ومخيلته وبواسطة الأدوات المناسبة المعروفة لديه والمألوفة له والشائعة عنده ، وكل ذلك وفقا للآلية العامة، كما وصفها ادوارد التي تتحكم بمثل هذه التفاعلات وللمبدأ الذي يسيرها.

II. فرض على الاخر " تلك التحولات الكاملة " التي يؤكد ادوارد أن جميع الثقافات تنزع إلى فرضها على الثقافات الأخرى المغايرة فتتلقى العناصر الغريبة وتستوعبها ليس كما هي بالفعل ، بل كما " ينبغي أن تكون لصالح المتلقي ".

III. قام بفرض تلك التعديلات والتصحيحات على الواقع الخام للشرق بما يضمن تحويله من هيولي رخوة عائمة إلى معارف محددة ومقبولة تسمح للغرب وثقافته باستعياب هذا الواقع وهضمه.

[19] المصدر نفسه، ص 272، القوس في النص الاصلي.

IV. قام بتعامله مع الشرق على النحو المعروف، بالسير وفقاً لخصائص العقل البشري التي تجعله ، كما يؤكد لنا ادوارد، يرفض بطبيعته اقتحام العناصر الغريبة كلياً عنه حتى تتم معالجتها بما هو مألوف له أصلا ومعروف لديه مسبقاً.

زيادة في الإيضاح يضرب لنا ادوارد المثل التالي المستمد من فهم الغرب المشوه للإسلام :

" يشكل استقبال الغرب للإسلام مثالاً ممتازاً (على ما قلناه). وقد درس نورمان دانيال هذا الموضوع دراسة ممتازة. أن أحد القيود التي أثرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام كان قيدا مصدره منطق المشابهة. إذ بما أن المسيح هو الأساس الذي يقوم عليه الإيمان المسيحي افترض هؤلاء المفكرون خطأ ان موقع محمد من الاسلام هو كموقع المسيح من المسيحية. من هنا جاءت تسمية الاسلام باسم مثير للجدل هو المحمدية ، ومن هنا جاء النعت الذي اطلق على محمد وهو الدجال. من مثل هذه التصورات الخاطئة والكثير غيرها " تكونت حلقة مفرغة لم يجر كسرها ابداً .... أي ان التصور المسيحي عن الاسلام هو تصور متكامل ومكتف بذاته ". تحول الاسلام الى صورة – الوصف هنا لدانيال ولكن يبدو لي انه ينطوي على مضامين جديرة بالاهتمام بالنسبة للاستشراق عموماً – لا تكمن وظيفتها في تصوير الاسلام كما يبدو بذاته ، بل في تصويره لمسيحي العصور الوسطى "[20].

تبقى المشكلة في المثال الممتاز الذي اختاره ادوارد انه ، كعادته، لا يدفعه الى نتائجه المنطقية . ففي ضوء المبدأ العام الذي وضعه ادوارد واقره بالنسبة لآلية استقبال ثقافة ما لثقافة اخرى غريبة ومغايرة ، بامكاننا ان نطرح مثالاً مقابلاً يبين كيف ان استقبال الثقافة الاسلامية للمسيحية (التي ضربت جذورها وانتشرت في الغرب) لا يختلف البته عما ذكره ادوارد في نموذجه . ولإيضاح ما اعنيه سوف اعيد كتابة الفقرة الورادة اعلاه على النحو التالي :

"ان احد القيود التي كثرت على المفكرين المسلمين الذين حاولوا فهم المسيحية كان

قيداً مصدره منطق المشابهة . اذ بما ان محمداً لم يكن الا رسول الله افترض هؤلاء

المفكرين خطأ ان موقع المسيح من المسيحية هو كموقع محمد من الاسلام . من

[20] المصدر نفسه، ص 60.

هنا جاء الجدل المعادي لتجسد المسيح والوهيته وبنوته وصلبه وبعثه ، ومن هنا جاء النعت الذي اطلق على الاوصياء الاوائل على الاناجيل وهو المزورون. من مثل هذه التصورات الخاطئة والكثير غيرها " تكونت حلقة مفرغة لم يجر كسرها ابداً .... أي ان التصور الاسلامي عن المسيحية هو تصور متكامل ومكتف بذاته ". لقد تحولت المسيحية الى صورة – الوصف مقتبس من دانيال ولكن يبدو لي انه ينطوي على مضامين جديرة بالاهتمام بالنسبة لعملية استقبال ثقافة ما لثقافة اخرى على وجه العموم – لاتكمن وظيفتها في تصوير المسيحية كما هي بذاتها ، بل تصويرها لمسلمي العصور الوسطى".

اعتقد ان الملاحظات النقدية السالفة تساعدنا على تفسير بعض المواقف الهامة التي ادت اليها تحليلات ادوارد في كتابه وعلى فهم بواعثها . وابرز المواقف التي اعنيها هي :

1. القسوة التي تناول بها ادوارد محاولات كارل ماركس النظرية لفهم المجتمعات الاسيوية والشرقية عموماً.
2. الرفق واللين اللذان ابداهما عند تناوله معالجة كل من المستشرقين هارولد جيب وماكدونالد للاسلام.

3. التعاطف الكبير والمديح الشديد اللذان عبر عنهما عند تناوله للتأويلات الروحانية – الصوفية للاسلام ومجتمعه وثقافته التي اشتهر بها لويس ماسينيون ومدرسته في الاستشراق.

يركز ادوارد نقده لوجهات النظر الاستشراقية التي يمثلها كل من ماكدونالد وجيب على فضح الطابع التجريدي والتعميمي للتأكيدات التي يطلقها المستشرقان حول الاسلام وزعمهما بان هذه التأكيدات تمثل واقع الاسلام بامانة وتنطبق عليه بدقة وتصفه بصدق. وفيما يلي عينة من هذه التأكيدات والاحكام[21].

1. **اعتقد انه من الواضح والمسلم به ان تصور الغيب هو اكثر حضوراً وواقعية بالنسبة للشرقي مما هو بالنسبة للشعوب الغربية ".**
2. **" ان الفارق الذي يميز العقل الشرقي (عن الغربي) لا يكمن في سرعة تصديقه للأمور الغيبية ، بل في عجزه عن بناء النظم للأشياء المشهودة "[22].**
3. **" ان الفارق الذي يميز الشرقي (عن الغربي) لا يكمن اساسا في تدينه بل في غياب احساسه بوجود نظام تحكمه القوانين، اذ لا وجود ، بالنسبة اليه، لنظام طبيعي صلب وراسخ ".**
4. **" واضح ان أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي لأن القوى الغيبية لصيقة به الى درجة تجعلها قادرة على مسه في اية لحظة ".**
5. **" حتى فترة قريبة لم يكن المواطن المسلم او الفلاح المسلم يحمل اية اهتمامات سياسية او يقوم باية وظيفة ذات طابع سياسي . ولم يكن في متناول يده من الادبيات سوى الادبيات الدينية. ولم يكن يعرف من الاعياد والحياة الجمعية الا ما يرتبط بالدين. كما انه لم يكن يرى شيئا من العالم الخارجي – باستثناء القليل – الا من خلال منظار ديني . وبالتالي كان الدين يعني كل شيء بالنسبة اليه[23].**

---

[21] المصدر نفسه، ص 267-279.

[22] يقصد ماكدونالد هنا فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفقا لقوانين ثابتة لا يمكن خرقها او تجاوزها.

[23] اضاف التشديد إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 279.

تأخذ هذه التأكيدات الاستشراقية حول الاسلام والشرق والعقل الشرقي الخ ، صيغة الجمل (او القضايا كما نقول في المنطق) الاخبارية التقريرية الصادقة لكونها تزعم انها تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابته. ويتجه ادوارد في نقده لتأكيدات ماكدونالد وجيب نحو التسليم بطبيعتها الاخبارية والتقريرية ومن ثم تبيان خطئها بسبب عدم تصويرها للواقع تصويراً صحيحاً وامیناً ونزوعها، بالتالي، نحو التجريد الشديد والتعميم الشامل. ويعزو ادوارد الاخطاء واوجه القصور التي يرى ان ماكدونالد وجيب قد وقعا فيها الى تاثرهما الشديد بتقاليد الاستشراق المتراكمة وتعاليمه الموروثة وعقائده الثابتة ، او بعبارة اخرى يعزوها الى " الحجاب الابستمولوجي " الاستشراقي الكثيف الذي يبدو ان المستشرقين المذكورين ذهبا ضخيته في نظرتهما الى الاسلام والشرق معاً.

لكن المشكلة الحقيقية في التأكيدات التي اطلقها ماكدونالد وجيب لا تكمن في مقدار ابتعادها عن الواقع او مدى سوء تصويرها له ، اذ يبدو لي واضحاً ان هذه التأكيدات تظل صادقة بمعنى معين وضمن حدود ضيقه، وما كان لأي مفكر كبير من طراز جيب او ماكدونالد ان يطلقها لو كانت فاقدة لكل سند في الواقع القائم، ولا يكفي ان نقول مع ادوارد بان سيطرة الاطار الابستمولوجي الاستشراقي التقليدي على عقليهما وروحيهما قد اعمتهما عن حقيقة المجتمعات الاسلامية وشوهت نهائياً نظرتيهما الى الواقع الشرقي عموماً. على سبيل المثال : او ليس صحيحاً – على وجه العموم – ان الغيب هو بالفعل اكثر حضورا وقربا بكثير بالنسبة لسكان دمشق والقاهرة مما هو بالنسبة لسكان باريس ولندن في الوقت الحاضر ؟ او ليس صحيحا ان الدين يعني كل شيء بالنسبة للفلاح المراكشي والجزائري والايراني بطريقة لا يمكن ان يعنيها بالنسبة للمزارع الامريكي المعاصر او لعضو الكولخوز السوفياتي في يومنا هذا؟ او ليس صحيحاً ان فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفقا لقوانين ثابته هي اكثر رسوخاً بكثير في عقول طلبة جامعتي موسكو و نيويورك مما هي في عقول طلبة جامعتي الازهر وطهران (او اية جامعة عربية او اسلامية اخرى نختارها)؟

يكمن الاشكال الذي يلف تاكيدات جيب وماكدونالد في كونها تقدم نفسها بصيغة الجمل او القضايا الاخبارية التقريرية الصادقة (التي تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابته حوله) في حين انها ليست كذلك الا في اضيق الحدود. بعبارة اخرى ، بغض النظر عن شكل الصيغة الخارجية التي تقدم نفسها فيها، تكمن اهمية هذه التأكيدات في جملة التوجهات والارشادات الواسعة التي تنطوي عليها ضمناً حول كيف يمكن لاوروبا والانسان الغربي عموماً ان يتعامل بنجاح مع الشرق والشرقيين في فترة زمنية معلومة هي الوقت الحاضر. على سبيل المثال عندما يقول مستشرق مثل ماكدونالد لمعاصريه في اوروبا بأن الغيب هو أكثر حضوراً وواقعية بكثير عند المسلم الشرقي مما هو عند الانسان الاوربي، فانه لا ينطق كذباً من ناحية ولايكتشف حقيقة علمية كبيرة متجردة من ناحية ثانية، بل يخاطب ارباب " مجتمعه الصناعي المتقدم قائلاً : اذا اردتم ان تتعاملوا مع الشرق بنجاح وبأقل قدر ممكن من الخسارة عليكم اخذ هذه الحقيقة الشرقية بعين الاعتبار والاستفادة منها وتوظيفها في تحقيق غاياتكم . وعندما يقول مستشرق آخر مثل جيب لمواطنيه بأن الدين هو كل شيء بالنسبة للفلاح المسلم في مصر او ايران او افغانستان ، فانه لا ينطق كذباً كذلك ، ولا يكشف عن أي شيء جديد على قدر عظيم من الاهمية العلمية ، بل يخاطب ارباب مجتمعه الاوروبي المسيطر قائلاً : اذا اردتم ان تفلحوا في الشرق عليكم ان تدخلوا هذه الحقيقة الاسلامية البسيطة في حسابكم، لان المعتقدات الدينية والولاءات الطائفية والتفسيرات الغيبية مازالت تلعب دوراً حاسماً في الحياة الحاضرة لشعوب الشرق وثقافاته ولغاته وتقاليده الخ، (على عكس ما هو سائد حالياً في الغرب) . بطبيعة الحال تبقى هذه التوجهات والارشادات (المتخفية وراء صياغات وصفية اخبارية) ذات طابع عام وعريض ولا بد من تحديدها " بتعريفات اجرائية" اكثر تعييناً حتى تتحول الى تعليمات محددة وخطوات عملية يفيد منها المبشرون والمدرسون والدبلوماسيون ورجال الاعمال ومدراء الشركات واصحاب المصارف والخبراء العسكريون وصانعو القرار من رجال الادارة والسياسة.

لا ينكر العظم ان في التعميمات الوصفية عن الشرق لدى ماكدوننالد وجيب درجة من الصحة بأن الشرق متدين، وأقرب الى الطبيعة، وبالتلي فهما يخاطبان ذوي القرار السياسي والاقتصادي والعسكري كيف يجب ان يفهما الشرق. وبأن الشرق كان وما زال وسيبقى هطذا (((زبيدة عن العالم ثالثي أنا))))) لكن لو عاد سعيد ألى اوروبي العصور الوسطى لرأى الصورة معكوسة)))) لماذا لم يعود؟؟؟؟ ن الو

ان التمعن في تأكيدات جيب و ماكدونالد حول الشرق والاسلام لا يكشف طبيعتها الاجرائية ووظيفتها العملية المباشرة فحسب، بل يكشف ايضا زيفها العلمي. على سبيل المثال، توحي هذه التأكيدات، باسلوب طرحها وصياغتها ، بان الغيب كان على الدوام وسيظل الى ما لانهاية اكثر حضوراً وقرباً بكثير عند الشرقي مما هو عند الشعوب الغربية. كما توحي بالطريقة عينها بأن فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفق وقوانين ثابته كانت ومازالت وستبقى اكثر رسوخاً في العقل الغربي مما هي في العقل الشرقي. أي ان تأكيدات ماكدونالد وجيب تستند، في التحليل الاخير، الى اسطورة الطبائع الثابته وتتبع من عقلية سكونية وذهنية معادية لكل فكر تاريخي او تحليل تطوري ديناميكي. ولتبديد الوهم الذي يلف " الحقائق الثابته" التي يفترض في تأكيدات ماكدونالد وجيب ان تحملها عن طبيعة الفوارق بين الانسان الغربي والانسان الشرقي ، ما علينا الا العودة قليلاً الى تاريخ الانسان الغربي في العصرو الوسطى (وهذا ما لا يفعله ادوارد سعيد في نقده) والتساؤل : أو لم يكن تصور الغيب حاضراً كل الحضور وقريباً كل القرب عند الشعوب الغربية، في تلك المرحلة التاريخية، تماما كما هي الحال عند الشرقيين ؟ او لم يتميز العقل الغربي في تلك الفترة بالعجز عن بناء نظام للاشياء المشهودة (في الواقع كان تمسكه ببقايا النظام الارسطي اسوأ حالاً وادنى مرتبة من تمسك الفكر الاسلامي الوسيط بالنظام عينه) ويفصح عن غياب مشابه للاحساس بوجود نظام طبيعي صلب وراسخ؟ او لم يكن الدين يعني كل شيء ايضا بالنسبة للفلاح الاوربي في العصور المظلمة؟ او لم يكن كل شيء ممكناً بالنسبة اليه بسبب التصاق القوى الغيبية بوعيه التصاقاً يجعلها قادرة على مسه في اية لحظه؟ بعبارة اخرى

لا تعبر تأكيدات ماكدونالد وجيب، في الواقع، عن اية حقائق ثابته بالنسبة للفوارق بين الطبيعتين الشرقية والغربية، على الرغم من تظاهرها بعكس ذلك، بقدر ما تعبر عن مقارنة محدودة ونسبية بين الثقافة الاوربية في مرحلة معينة من تطورها التاريخي الحديث وبين الثقافة الاسلامية (والشرقية عموماً) في مرحلة ركودها وخضوعها.

((((هل قصد سعيد خدمة المثقف الرشقي المتخارج بانه وحده الذي يقترب من الغرب؟؟ فريق سليم هنا؟؟؟؟))))

(((لكن صادق أُخذ هنا بالتحليل السويسولوجي الفلسفي، ولم يدفع تحليله إلى أنماط لإنتاج والاقتصاد السياسي والتشكيلة؟؟؟ وأثر هذه في وعي وثقافة كل مجتمع.إن ما يحدد تقدم وتخلف وخرافية مجتمع ما هو طبيعة التشكيلة ومحركها، وغذا لم نعمد إلى هذا يبقى موقف صادق وصفيا نقديا وليس موقفا يلتقط آليات الانتقال والتغيير والتحول ووجوب ذلك.))) وإن كان صادق قد تطرق لهذا عموما في حديثه عن ماركس لكن دون وضع النقط على الحروف.))))

اذا جاز لي ان اتكلم عن وجود بطل في الكتاب الذي اناقشه فان المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون سيحوز على هذا اللقب بامتياز وجدارة. يمتدح ادوارد هذا المستشرق الكبير ويشيد به أيما اشادة لانه فاق جميع اقرانه في انجاز المهمة الصعبة التي عجز المستشرقون كلهم عن انجازها الا وهي تحقيق فهم داخلي حقيقي وجدي للروح الاسلامية الشرقية ولدينها وثقافتها وعقليتها الخ. تتلخص اطروحة ادوارد حول ماسينيون بقوله ان هذا المستشرق الفرنسي انكب على دراسة موضوعه (الاسلام والشرق) بانسانية لا متناهية وحنو عميق وتعاطف قوي جداً مما مكنه من تحقيق فهم داخلي " للقوى الحية" التي تعطي الثقافات الشرقية طابعها الخاص، ومن التقاط " البعد الروحي" الذي تحمله هذه الثقافات.

في الواقع لا ادري كيف افسر تماماً قيام اهم ناقد معاصر للاستشراق مثل ادوارد سعيد بتعظيم ماسينيون ومديحه الى الحد المذكور، في الوقت الذي يعرف فيه ادوارد ان هذا المستشرق الفرنسي حمل معه، بالاضافة الى انسانيته وحنوه وتعاطفه، بضاعة

الاستشراق التقليدية الفاسدة كلها وعبر عنها وثبتها في كتاباته وبحوثه وتحليلاته. التفسير الوحيد الذي يخطر لي الان هو ان ادوارد يرتاح كثيراً لتأويلات ماسينيون الميتافيزيقية – الصوفية للاسلام باعتبارها تنسجم مع نزعاته (أي ادوارد) المثالية عموماً على المستوى " الأيدلوجي والذاتية النسبية على المستوى الابستمولوجي.

لذلك، يبدو لي ان ما عده ادوارد ، عند ماسينيون ، فهما داخلياً متعاطفاً " للقوى الحية" التي تحرك الثقافات الاسلامية والشرقية عموماً، والتقاطاً " للبعد الروحي" الذي تحمله تلك الثقافات ليس، في الحقيقة، الا تاكيداً جديداً للتصور الاستشراقي الكلاسيكي عن الاسلام والشرق. بعد قيام ماسينيون بشخصنته وتجميله وتصعيده روحياً وميتافيزيقياً بطريقة لا تختلف في جوهرها عن طريقة الاستشراق التقليدي الذي كان دوماً – على حد نقد ادوارد نفسه – يمجد في الشرق" روحانيته وبداءته وقدمه وأحديته"[24].

لنراجع الآن اهم الاحكام والقناعات والنظريات التي استمدها ماسينيون من ينبوع الحكمة الاستشراقية واعتنقها كاساس لتصوره عن الشرق وطبيعته. يتضح من مناقشة ادوارد لاعمال ماسينيون ونظراته ان هذا المستشرق الفرنسي لم يتخل في يوم من الايام عن العقيدة الاستشراقية الاساسية – التي يهاجمها ادوارد اعنف هجوم – القائلة بان العالم ينشطر الى شطرين غير متكافئين بحيث يتصف كل منهما بطبيعته جوهرية خاصة به تنساب منها مجموعة معينة من الخصائص الاولية التي تميزه عن الشطر الاخر. بالاضافة الى ذلك يقول لنا ادوارد :

1. **ان ماسينيون كان يعتقد " بان الشرق يتوافق تماماً مع عالم اهل الكهف والادعية الابراهيمية"[25].**
2. **و " ان محاولاته المتكررة لفهم القضية الفلسطينية لم تتجاوز، على الرغم من عمق انسانيتها، النزاع بين اسحق واسماعيل"[26].**
3. **و " ان الفارق بين الشرق والغرب، بالنسبة اليه، هو في جوهره الفارق بين الحداثة والتقليد القديم"[27].**

---

[24] المصدر نفسه، ص 150.

[25] المصدر نفسه، ص 267.

[26] المصدر نفسه، ص 270.

[27] المصدر نفسه، ص 269.

4. و " ان الشرق الاسلامي في نظره هو دوماً روحاني ، سامي، قبلي، غير آري وجذري في توحيده"[28].

5. وأن مشورة ماسينيون كانت مطلوبة على نطاق واسع كخبير في الشؤون الاسلامية، من جانب الحكومات الاستعمارية[29].

6. و " انه كان يعتقد بان واجب فرنسا يكمن في دعمها رغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية وعن القاعدة التي مارسوا الحكم على اساسها وعن الارث الذي وصل اليهم من اسلافهم"[30].

واضح اذن ان ماسينيون – كغيره من المستشرقين الذين هاجمهم ادوارد – هو الابن البار لجهاز الاستشراق المعروف بجميع عقائده الميتافيزيقية واحكامه العنصرية ونظراته المشوهة وعقده التفوقية وصلاته الاستعمارية. بعبارة اخرى، تشير جميع الشواهد في الكتاب الى غياب كل مبرر علمي او موضوعي يجعل ادوارد يميز ماسينيون عن غيره من المستشرقين الذين انتقدهم ويعامله هذه المعاملة الاستثنائية بحيث يغدق عليه كل هذا المديح وينسب اليه من الانجازات ما لم يعترف به لأحد من اقرانه (وجميعهم اصحاب انجازات كبيرة وهامة على المستوى التقني والفني).

باستطاعتنا تلخيص الصورة التي يرسمها ادوارد لفكر ماركس المعقد حول الشرق ومواقفه منه على النحو التالي[31]: من خلال تحليلاته للحكم الانكليزي في الهند توصل ماركس الى فكرة " النظام الاقتصادي الاسيوي"[32] الذي يشكل القاعدة التحتية لنوع معين من السلطة عرف باسم " الاستبداد الشرقي". في بادئ الامر اصيب ماركس بصدمة كبيرة نتيجة مشاهدة التدمير الذي كان يتعرض له النظام الاجتماعي الهندي التقليدي بسبب الحكم الانكليزي، كما ارتاح امام التحولات الهائلة التي اخذت تطرأ على الهند

[28] المصدر نفسهن ص 271.

[29] المصدر نفسه، ص 10.

[30] المصدر نفسهن ص 271

[31] المصدر نفسه، ص 153-156.

[32] اي نمط الانتاج الاسيوي.

وعلى نسيج حياتها الموروث. يقول ادوارد ان ماركس الانسان والمفكر وقف مشدوهاً وخائفاُ، في هذه المرحلة من تطور فكره ومواقفه، امام هول الزلزال الاجتماعي الذي اجتاح هذا البلد الاسيوي وابدى كثيراً من التعاطف الانساني مع " آسيا البائسة" ومع شقاء جماهيرها المعذبة، لكن ما لبث ماركس ان وقع تحت سيطرة الاستشراق وعلومه وعقائده وفرضياته واوهامه فتغيرت الصورة بشكل جذري وسريع، فتقدمت نعوت الاستشراق وتصوارته وعبارته واوصافه وتعميماته وتعريفاته وتجريداته لتستبد بعقل ماركس وروحه في كل ما يمت للشرق بصلة. وكانت حصيلة هذا التطور اضمحلال مشاعره الانسانية الاولى ازاء الهند وتلاشي تعاطفه مع جماهير آسيا المعذبة بفعل هذا الاطار الابستمولوجي الجديد الذي استمده ماركس من الاستشراق وتقاليده. يرى ادوارد ان ماحدث لماركس يشكل نموذجاً على قدرة الجهاز الاستشراقي المسبق الصنع على سحق التجربة الانسانية الاولى ، بكل احساساتها البريئة وانفعالاتها العفوية، التي تزدهر عادة قبل تلوث العقل والروح بالاستشراق وبضاعته، لقد تمكنت التعريفات القاموسية الاستشراقية من القضاء على تجربة انسانية تلقائية حية والحلول محلها[33].نتيجة لهذا التطور الفكري الذي خضع له ماركس طرح وجهة نظره المعروفة والقائلة بان بريطانيا تمهد الطريق امام قيادة ثورة اجتماعية حقيقية في الهند، لأن بريطانيا تلعب في هذا المجال دور اداة التاريخ اللاواعية في دفع الهند باتجاه مثل هذه الثورة، أي انها تقوم بدور مزدوج يدمر آسيا ويحييها في وقت واحد. يقول ادوارد من دون موارية ان المصدر الذي جاءت منه اطروحة ماركس التاريخية هذه هو الاستشراق بعلومه المزيفة واوهامه التعميمية الكبيرة، وبتحديد اكبر المصدر هو الاستشراق بصورته الرومانسية المسيحانية (او المهدوية) التي سادت في اوروبا القرن التاسع عشر. بعبارة اخرى، يريد ادوارد ان ينفي الفكرة السائدة بين السواد الاعظم من المفكرين الأوروبيين، لانه لم يتعامل مع الشرق ولم يدرسه من خلال المقولات الاساسية، المعروفة للاستشراق وتقاليده واطماعه.

[33] سعيد، الاستشراق، ص 151.

من هنا رايه القائل بأن التحليلات الاقتصادية التي قدمها ماركس حول آسيا تتلاءم تماماً وكلياً مع المشروعات الاستشراقية العادية[34].

(((((هنا لا بد من قراءة المستويات الثلاثة النظرية، والتحليل والاستنتاج

وذانياً لا بد من قراءة ماركس في الاقتصاد السياسي وليس في تصورات الاستشراق عن الشرق من حيث ثباته الأبدي. كما ان نمط الانتاج الاسيوي هو افتراضي وتعميمي، ومن هنا تشابهه مع الاستشراق وليس استشراقيته.

ولو كان ماركس استشراقيا لما طرح الشيوعية كأممية تغير العقل الشرقي وتأخذه كما هو وكف لماركس ان لا يقول إلا الصحيح؟

اعتقد ان الصورة التي رسمها ادوارد لوجهات نظر ماركس حول الشرق ولمحاولاته تفسير الصيرورات التاريخية المعقدة التي اخذت مجتمعاته وثقافاته تخضع لها، لا تشكل اكثر من رسم كاريكاتوري ليس الا. لاشك ان ماركس، كغيره من كبار المفكرين والعلماء والمنظرين، خضع لتأثيرات عصره بعلومه النموذجية وافكاره الرئيسية وتجاربه الكبرى واحكامه العامة وتعميماته الشاملة وتجريداته السائدة وصياغاته اللغوية المفضلة. لكن الاقرار بهذه الحقيقة شبه البديهية شيء والقول مع ادوارد بان تجريدات احد علوم عصره (الاستشراق) وعقائده وفرضياته وتعميماته وصياغاته اللغوية قد اغتصبت عقل ماركس واستبدت به فمنعته من رؤية كل حقيقة عن الشرق وقضت على تعاطفه الانساني الاوبى مع جماهيره البائسة، هو شيء اخر تماماً. كما يبدو لي احياناً وكأن افتتان ادوارد الواضح بكل ما يمت بصلة الى اللغة والعبارة والخطاب والتجريد الخ، يشكل دعوة لنا للرجوع الى طور الايمان بالفاعلية السحرية للكلمات.

ان اطروحة ماركس (بغض النظر عما اذا كنا نوافق عليها او لا نوافق) القائلة بأن الحكم الانكليزي في الهند كان يقوم بدور الاداة التاريخية غير الواعية في التمهيد لثورة اجتماعية حقيقية عن طريق تدمير الهند القديمة وارساء الاسس التي ستقوم عليها الهند الجديدة، لا علاقة لها بالاستشراق وتعميماته الزائفه. في الواقع تشهد، اطروحة ماركس

[34] المصدر نفسهن ص 154.

على تماسك فكرة النظري بصورة عامة من ناحية اولى، وعلى واقعيته الحادة في تحليل ظرف تاريخي معين من ناحية ثانية. والاثبات على ذلك هو ان ماركس كان يميل دوماً – قبل ان يبدي أدنى اهتمام بالشرق وقبل ان يؤثر فيه أي استشراق – الى تفسير التحركات التاريخية الكبيرة من خلال القوى الصاعدة والصراعات الاجتماعية والتناحرات الاقتصادية والتناقضات المصلحية والحركات السياسية والنزاعات الطبقية والشخصيات القيادية الخ ، التي كان يضفى عليها عموماً دوراً مزدوجاً هو دور ادوات التدمير وادوات الاحياء في الوقت نفسه، كما كان ينظر اليها، في اغلب الاحيان، على انها " الادوات اللاواعية التي يعمل عبرها التاريخ ويتحرك ويتقدم " كاشفاً بذلك عن صيرورته على مراحل تطورية متعرجه وملتوية يتعذر على أي كان العلم كلياً باتجاه حركتها او التنبؤ بدقة كبيرة بميلها ومنحاها (مكر العقل والتاريخ ايضاً), لقد طبق ماركس هذه الرؤيا على مجتمعات آسيا والشرق وحاول ان يستعيد تاريخها ويفهم حاضرها ويستشرف مستقبلها من خلال اطروحته النظرية المذكورة. وما من دارس جاد لماركس، في الشرق او الغرب، نسب مصدر هذه الرؤيا الماركسية النموذجية الى الاستشراق وعلومه باستثناء ادوارد سعيد(الا اذا ادخلنا هيغل في عداد المستشرقين ايضاً!).

وزيادة في التأكيد ما علينا الا ان نستذكر تلك الفقرات الحية من " البيان الشيوعي" التي يطرح فيها ماركس البورجوازية الأوربية الحديثة في دورها المزدوج : أي دور الاداة التاريخية التي تدمر اوروبا الاقطاعية الماضية وتصنع اوروبا الليبرالية الحاضرة وتمهد الطريق لأوروبا البروليتارية المستقبلية. او بعبارة موجزة : كما ان الطبقة الرأسمالية الاوربية تحفر قبرها بيدها فان الحكم الانكليزي في الهند يحفر قبره بيده ايضاً. ما علاقة الاستشراق واوهامه وتجريداته وتعميماته بهذا الفهم الماركسي لدور الحكم الانكليزي في الهند ومستقبله؟ يضاف الى ذلك ان دعوة ماركس للثورة في اسيا وتحليلاته لسياقها التاريخي وشروطها الاجتماعية والسياسية (مهما كانت الاخطاء التي وقع بها) تبقى

اعظم واقعية واكثر اهمية بالنسبة للمستقبل من اية عواطف انسانية ومشاعر نبيلة يمكنه ان يسكبها على تشكيلات اقتصادية واجتماعية زائلة حتماً.

(((((هي تشكيلات زائلة حتماً، ولكن علينا التنبه إلى أن ماركس قد بالغ أو تخيل دور المركز في المحيط، أو لم يلتقط المرحلة الانتقالية فيوسع الحديث عنها وهي ان المركز سوف يقاوم تطور المحيط او تطوره الآلي وغير الواعي للمحيط، إلى أن يستسلم لذلك أمام قوة الثورة، هنا وجوب التفريق بين نفي النفي الطبيعي كمآل طبيعي للجدل وبين نفي النفي بوعي وقرار وبالتالي التحكم فيه)))))

سأقدم مثالاً على تحليلات ماركس، ذات الطابع المزدوج، لا يمت بصلة ابداً الى الشرق او اسيا او الاستشراق او حتى الى السياسة بمعناها الاكثر مباشرة . فيما بلي وصف ماركس للدور المزدوج الذي لعبه الراسمال الربوي في تاريخ اوروبا الحديثة كأداة تدميرية " الانتاج الفلاحي والحضري الصغير" وفي الوقت نفسه كاداة احيائية على طريق بناء اوروبا الصناعية الحديثة[35]:

من ناحية اولى :

" **يفقر رأسمال المرابي نمط الانتاج، ويصيب القوى المنتجة بالشلل عوضاً عن ان ينميها ... كما انه لا يغير نمط الانتاج ، بل يتعلق به بقوة كالطفيليات فيزيد من بؤسه ويمتص دمه ويضعفه مما يرغم عملية اعادة الانتاج على ان تتم في شروط اكثر بؤساً. من هنا مصدر الحقد الشعبي على المرابين**".

ومن ناحية ثانية :

" **فالربا ، بخلاف الثروة الاستهلاكية، مهم تاريخياً بمقدار ما يشكل بحد ذاته عملية مولدة للرأسمال .... الربا رافعة قوية في تطوير الشروط المسبقة للرأسمال الصناعي من حيث انها تقوم بالدور المزدوج التالي : اولاً، انشاء ثروة نقدية مستقلة تأخذ مكانها الى جانب ثروة التاجر**

[35] كارل ماركس، راس المال، ج3، الفصل 36.

بصورة عامة. وثانياً، الاستيلاء على شروط العمل ، أي تدمير مالكي شروط العمل القديمة".

اتهم ادوارد ماركس بانه اعتنق القناعة الاستشراقية الاساسية القائلة بتفوق الغرب على الشرق وقدم تحليلاته (أي ماركس) من خلالها. لا يكتسب هذا الاتهام شيئاً من مصداقيته الظاهرة، في الكتاب، الا بسبب هذا الالتباس الذي يلف مناقشة ادوارد للموضوع برمته. كانت اوروبا في القرن التاسع عشر متفوقه على آسيا وبقية العالم بطاقاتها الانتاجية وتنظيماتها الاجتماعية وصعودها التاريخي وجبروتها الحربي وانجازتها العلمية والتكنولوجية ،هذه واقعه تاريخية نعرفها جمعياً ولا اعتقد ان عاقلاً يمكن ان يشك فيها بصورة جدية. لكن الاستشراق بعقليته البرجوازية الكلاسكية المعادية للتفكير التاريخي والتطوري انطلق من موقف يحول هذا الحدث الهام الى حقيقة دائمة وواقع لا يحول ولا يزول، أي من موقف يؤبد التفوق الاوروبي، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، باستخراجه من جوهر ثابت هو طبيعة الغرب الباقية والمتفوقة. هذا ما اسميناه سابقاً بميتافيزيقا الاستشراق. ماركس، كاي انسان اخر، كان يعرف تفوق اوروبا الحديثة على كل ما عداها في العالم، لكن محاولة ادوارد سعيد اتهامه بانه تبنى محاولات تأييد هذا التفوق تحت تأثير الاستشراق واوهامه ليس لها أي اساس من الصحة اطلاقاً. انه لخطأ كبير جداً ولاجحاف ما بعده اجحاف ان ننسب الى مفكر مثل ماركس ، شكّل التحول التاريخي المستمر كل شيء بالنسبة لنظرنه الشمولية ، اعتناق ميتافيزيقا الاستشراق بمقولاتها الثابته وطبائعها الدائمة وخصائصها الباقية ! كيف يمكن لماركس ان يقلب واقعة حادثة، مثل تفوق اوروبا على الشرق في مرحلة تاريخية محددة، الى حقيقة قائمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً من دون الوقوع في تناقض بدائي وسخيف؟ لا شك ان ماركس استمد – عن وعي وعن غير وعي – الكثير من تعابيره واوصافه ومعلوماته وتعميماته وصياغاته من الاستشراق وتعاليمه وتقاليده، لكن هذا الواقع لا يجعل منه واحداً من اصحاب ميتافيزقيا الاستشراق – كما يود ادوارد ان يقنعنا – تماما كما ان استخدام ماركس

الكثيف والمعروف (بخاصة في رسائله) لنعوت مثل " يهودي قذر" و " عبد اسود" في وصف الخصوم المكروهين والاعداء الطبقيين والاشخاص الحقيرين لا يجعل منه، باي شكل من الاشكال، داعية من دعاة العنصرية او علما من اعلام العداء للسامية. كذلك لا بد من الاشارة الى انه حتى لو سلمنا جدلاً مع القائلين بان فكر ماركس الشمولي يتصف بالمسيحانية الرومانسية لا يجوز ان ننسب مصدر هذه الصفة الى تأثير الاستشراق عليه حتى لو ان الاستشراق الذي ساد اوروبا القرن التاسع عشر ينطوي على نزعة مهداوية تبشيرية رومانسية – كما يقول ادوارد. و السبب في ذلك ، هو ان مثل هذه النزعات او ما يشبهها كانت تشمل دوماً جزءاً لا يتجزأ من تفسير ماركس لحركة التاريخ الاوربي قبل ان تطال دراسته لآسيا والشرق بزمن طويل، لا بل قبل ان يبدي أي اهتمام بالشرق على الاطلاق.

اريد ان انهي هذا القسم من مقالي بلفت الانتباه الى وجهة نظر غريبة وملتبسة ، نوعا ما ، وردت في ختام كتاب ادوارد سعيد. بعد مناقشة نقدية عنيفة لبرامج الدراسات العربية الاسلامية المعاصرة في الجامعات الغربية عموماً والامريكية على وجه التخصيص (وهي البرامج التي حلت الى حد كبير محل الاستشراق التقليدي) يقدم ادوارد الملاحظة التالية مرفقة بتقييم يثير الدهشة.

يقول :

" **يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة. لا تبعث هذه العلاقة على الاسى بحد ذاتها. لكن الشكل المحدد الذي تتخذه علاقة التبعية هذه هو الذي يبعث على الاسى** "[36].

على ما يبدو ، لا ينصب اعتراض ادوارد وأساه على تبعية العالم العربي الفكرية والسياسية والثقافية للولايات المتحدة بل على الشكل المحدد الذي تتجلى فيه هذه التبعية والاسلوب السيئ الذي تمارس به والذي نفهمه من ملاحظات ادوارد المقتضبة حول هذه المسألة الحساسة هو انه يريد الاسهام في تحسين شروط علاقة التبعية والتخلص من

[36] سعيد، الاستشراق، ص 322.

جوانبها السيئة (بما يخدم الجانب التابع طبعاً) ، وليس الدعوة للتخلص منها كلياً وتحطيمهاً نهائياً. لذلك يوجه ادوارد لومه ونقده الشديدين الى الولايات المتحدة (وليس الى التابع) لانه يعدها المسؤولة اساساً عن " الشكل" المتردي (والباعث على الاسى) الذي تتخذه هذه العلاقة مع العالم العربي في الوقت الحاضر. وبتحديد اكبر يوجه ادوارد النقد و اللوم الى مجموع الخبراء والاختصاصيين الامريكيين في شؤون الشرق الاوسط (والعالم العربي والاسلامي) الذين يقدمون النصح والمشورة والتوجيه الى صانعي السياسة الامريكية ، لانهم لم ينجحوا بعد في تخليص انفسهم من " منظومة الافكار الايدولوجية الخيالية" التي صنعها الاستشراق عبر تاريخه الطويل، واورثهم اياها. في الواقع يحذر ادوارد هؤلاء الخبراء والاختصاصيين واسيادهم من صانعي سياسة الولايات المتحدة بانهم ما لم ينظروا نظرة واقعية جديدة الى العالم العربي بمعزل عن تجريدات الاستشراق وتعميماته واوهامه، فان المصالح الامريكية في الشرق الاوسط تبقى مستندة الى اسس من الرمال المتحركة لا اكثر. يقول ادوارد بهذا الصدد :

" تنطوي منظومة الافكار الايدولوجية الخيالية التي اطلقت عليها اسم الاستشراق على نتائج خطيرة ليس لانها مرفوضة فكريا فحسب، بل لأن للولايات المتحدة توظيفات هائلة حاليا في الشرق الاوسط تفوق في حجمها ما هو قائم في اية بقعة اخرى على وجه الارض. مع ذلك نجد ان الخبراء في شؤون الشرق الاوسط الذين يقدمون المشورة الى صانعي السياسة مشبعين ، واحدا واحدا من دون استثناء، بالاستشراق. لذلك يظل الجزء الاعظم من هذه التوظيفات مبنيا علىالرمال، لان الخبراء يقدمون توجيهاتهم لصنع السياسة استنادا الى تجريدات رائجة، مثل النخب السياسية والتحديث والاستقرار التي لا تتعدى في معظمها، كونها القوالب الاستشراقية القديمة مطروحة بلباس مصطلحات علم السياسة. وقد برهنت معظم هذه المصطلحات على عجزها الكامل عن وصف صعيد المقاومة الشعبية الفلسطينية لاسرائيل"[37].

[37] مصالح، استثمارات.

((((يلقي سعيد اللوم على الخبراء الأريكيين في تعاملهم مع الشرق والعرب، ويسدي لهم النصح بتغيير ذلك، ولكنه لا يتجه إلى الاتجاه الصحيح وهو نقد العالم العربي والبحث عن آليات الثورة ، من هنا ادوارد يريد اثصلاح النظام والعلاقة القائمة وليس تحطيمها))))

هنا يبدو لي ان الدائرة قد اكتملت ، لان ادوارد اختتم كتابة على الطريقة الاستشراقية الكلاسيكية النموذجية عندما لم يجد ما يبعث على الاسى ابداً في علاقة التبعية الفكرية والثقافية والسياسية السائدة بين الشرق (الشرق الاوسط) والغرب (الولايات المتحدة)، وعندما قدم نصحيته الى صانعي السياسة الامريكية وخبرائهم واختصاصييهم حول افضل الاساليب لتمتين الاسس التي يمكن ان تستند اليها التوظيفات الامريكية في الشرق الاوسط وافضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية المذكورة، وذلك بتحرير انفسهم من اوهام الاستشراق الضارة وتجريداته البائسة، وعندما نسي او تناسى انه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون واسيادهم باتباع نصحيته سيجد الشرق عندئذ في الامبريالية الامريكية عدواً اعظم هولاً مما يجد فيها الآن.

(((((هذا النصح المخلص لا يأتي إلا ممن يرى نفسه ضمن السياق العام للموقف والدور الأميركي في هذه الحقبة من الزمان.

وهل يختلف هذا كثيرا عن ما كتبه بريجنسكي بعد حرب 2006 في لبنان"

If we pursue these policies, we can perhaps avert the worst. But if we do not, I fear that the region will explode. In the long run, Israel would be in great jeopardy.

الاختلاف هو في الموقع بين رسمي واكاديمي، ولكن ليس الاختلاف في المنطلق والانتماء للمؤسسة ومن ثم لثقافتها

وهذا ايضا يفتح لنا باب الحديث عن سعيدا فيما يخص غزة أريحا

سعيد وغرامشي

كنعان العدد 98 ايلول 1999

تحويل غرامشي المناضل الحزبي الذي قضى في السجن إلى مجرد ايقونة ثقافة. والى مجرد مناضل رأس وحشره في نطاق النضال لتغيير الرأي.

"ليس في وسعنا في هذه الحقبة ان نقاتل اسرائيل بطريقة تقليدية"

ان تكون غرامشيا:

يعني ان تكون شيوعيا

ضد الامبريالية ومنهجك مادي تاريخي

سعيد ينتقي من غرامشي تركيزه على دور الوعي في صياغة الهيمنة ولا يتطرق إلى ان غرامشي ربط الوعي بالواقع الموضوعي وصياغة الثورة والتطور التاريخي.

لكن سعيدا لا يتردد في إعلان أنه ينتقي دوماً.

نقد غرامشي سياسة كافور بتصنيع الصناعيين وقيام البرجوازية بالتحالف مع كبار الملاك ورآها ثورة سلبية.

الطبيعة المحافظة للبرجوازية الإيطالية حالت دون قيامها بإصلاح زراعي ودون استقطابها للطبقات الوسيطة مما استثنى القطاع الشبابي من البرجوازية الصغيرة، من تحقيق طموحاته، وبالتالي عدم رضاه مما حوله الى قوة بشرية استثمرتها الفاشية(مصر السادات)

كان هم غرامشي الكتلة التاريخية والتحالف الطبقي من اجب تفكيك هيمنة راس المال (التناقض) اما سعيد فكان يبحث عن حالة ثقافية مشتركة مع يهود صهاينة (التطابق).

رأى غرامشي ان تحالف رأس المال الكبير وملاك الأرض خلق الفاشية. لذا دعى لكتلة تاريخية جوهرها طبقي ديمقراطي. هي تحالف طبقي او جبهة شعبية متحالفة مضادة للفاشية ولمواجهة البرجوازية

أما سعيد فلم يلاحظ الكمون الفاشي في السلطة الفلسطينية.

في حين كان منطلق غرامشي طبقيا لم ير سعيد المبنى الطبقي لسلام رأس المال وتحالف راسي المال.

رأى غرامشي ان بالسياسة ميدانالنضال من اجل السلطة والوعي من اجل اللهيمنة على المجتمع المدني وان العامل الحاسم على اية حال هو المجتمع المدني او ما يمكن ان يتم كسبه خلال حرب الموقع

ليست حرب الموقع بالنسبة له فقط في الوعي.

سعيد يريد الانحطاط بغرامشي الى مستوى اقناع العدو بالرأي.

لو كان غرامشي هكذا لما كان حزبيا، ولما اعتقل

كان هدف غرامشي في النهاية تطويق قلعة الدولة، وهذا لا يتم بالوعي فقط، وليس بالوعي أولا.

كحزبي كان هدف غرامشي الأساس وصول الحزب الى السلطة،

فماذا كان مطلب سعيد، اذا كان غرامشياً؟ كان مطلبه ترشيح عزمي بشارة ضمن الدولة الاشكنازية؟ اي ما دون الحكم الذاتي. وبالنسبة للمناطق المحتلة كان مكتفيا بها؟

الهيمنة عند غرامشي مشتقة من قرائته ل لينين بشأن "المنظمة الإيديولوجية للطبقة العاملة" ودورها في القيادة في النشال السياسي للطبقات المحكومة.

غرامشي: الفلسفة هي عمل بمقدار ما هي تصور...هي السياسة اي التاريخ الحي.
الفلسفة وعي الانسان لذاته ووعي الذات لا ينفصل عن انتاج الاسان لذاتهوهذا هو التاريخ.
هيجل: الفلسفه وعي الروح لانتاجه ذاته تاريخيا"
الفلسفة عند غرامشي وماركس ليست تأويل العالم بل تبديله، فهي تتحد هنا بالأخلاق والسياسة انها عمل الناس في التاريخ. الفلسفة عنده مشوعا لتغيير الهالم.
المارسكية فلسفة العمل او البراكسيس. ليست مجرد تأويل.
البراكسيس جوهر المادية التاريخية.
بالنسبة ل سعيد، فإن الثقافة والوعي هما من أجل التطابق وليس التغيير؟؟
في الاقتصاد السياسي تصبح علاقة الإنسان بالمادة علاقة العامل بقوى الانتاج الصناعية (جان تكسيه)
الحقيقة دائما تاريخية، يجري صنعها عبى يد الموضوعات الانسانية الناشطة: العلم والفلسفة الماركسية، التي ليست انماطا موضوعية من النشاط الثقافي موجودة في علاقة خارجية مع الذات ولكنها تخلق من خلال بعض الأنشطة التي تشكل البراكسيس.
يرفض غرامشي مقوبة لوكاتش بثناشية الطبيعة والمجتمع، مجادلا بأن مقولة الطبيعة هي نفسها اجتماعية وتاريخية.
غرامشي: ان الفلسفة يجب ان تكون محددة وواقعية، يجب ان تكون التاريخ
ماركس وغرامشي ولوكاتش يروا الماركسية فلسفة وليس مجرد علم اجتماع.
المثقف عند غرامشي خلقه الطبقة، هو مثقفها العضوي
عند سعيد المثقف تخلقه الثقافة ويخلق هو ثقافة ويبقى متثاقفا بين النصوص

يرى غرامشي ان المثقفين يرفضون ان يكون النشاط الثقافي اجتماعيا بل يرونه جوهريا لصالح طبقة اجتماعية معينة.

سعيد: يرى المثقف عالمياً؟؟

غرامشي: ان كل جماعة موجودة في الميدان الأساسي لأداء اساسي في عالم الانتاج الاقتصادي، تخلق إضافة لنفسها ، وبشكل عضوي ، شرائح او اكثر من المثقفين تعطيها انسجاما ما(غرامشي 1924–1930، 1971، ص 5) (ص 90 من الكتاب)

طبعا الفلاحين ي يبلورون هذه الشريحة لأن نمط الانتاج الفلاحي لا يشكل مكوناً اساسيا او طبقة الفلاحين لا تشكل طبقة رئيسية في نمط الانتاج الراسمالي ولذلك، تُنتج مثقفين لطبقات أخرى طبقة الفلاحين لا تنتج مثقفيها العضويين.

(((المثقف من اصول فلاحية مثلي تتوزعه الطبقات الأخرى)))

((((مقترح للنقاش: موقف من القائلين بسلطة البرجوازية الصغيرة))))

ناقش هنا الاختلاط والضياع الطبقي: طبقات بلا ممثلين سياسيين كأحزاب، ومثقفون بلا طبقات يمثلونها، بل يمثلون السلطة البونابرتية.))))

هناك مثقفون في خدمة طبقة غير محلية هم المتخارجون، وهذا يحصل في حالة الهشاشة الطبقية الشاملة. طبقات عاقر لم تولد مثقفيها نظرا لبعدها عن الدور الانتاجي.

إن اللحظة الحاسمة التي تفهق كالبرق في طرح غرامسي هنا، ليست فقط ان المثقف وليدا عضويا لطبقة، بل الأهم تشغيلها له، استخدامها له في تثبيت حككمها بالهيمنة وليس فقط بالقوة.

الدولة والمجتمع المدني متداخلان يفترضان بعضهماالبعض اما عند ماركس فمنفصلين.

غرامشي يرفض اندماج الدولة والمجتمع المدني على طريقة الفاشية واليعاقبة.

لذلك توصل غرامشي الى ان اضمحلال الدولة هو تطور كلي من الإدارة الذاتية المنسوبة الى المجتمع المدني" لاحظ هنا كيف توسع المجتمع المدني على السياسي حتى ابتلعه.

الهيمنة وديمقراطية الربوليتاريا: ان المشروع الخاص للبروليتاريا هو "خلق مجتمع منظم مضبط تكون فيه الهيمنة والمجتمع المدني أو مجال الإجماع، منتشرة بشكل كلي والمجتمع السياسي ، أو مجال التقييد، متناقصاً...وهذا يعني ان على البروليتاريا ان تخلق حالة من التوسع الدائم للاجماع الذي تتقارب فيه مصالح المجموعات المتعددة لتشكل كتلة تاريخية محددة، وفي سياق تطوير استراتيجية من اجل هذا الهدف لا بد من تحضير هيمنة جديدة وعناصر تنظيمية للأفكار والممارسات الشعبية "(بوتومور: ص 202)".

بيت القصيد هنا، هو أن مثقف سعيد الفردي لا علاقة له بمثقف غرامشي الطبقي صاحب المشروع التاريخي لوصول البرويلتاريا الى السلطة وهيمنتها هناك وحتى عبر الوصول. مثقف سعيد هو مثقف التطابق رغم التناقض الطبقي على صعيد عالمي.

لذلك مثقف سعيد هو تجميع قطع غيار لشركات متعددة لا تركي قياساتها مع بعضها البعض.

غزة اريحا، مواقع الانترنت،

وسيرك لرئيس الوزراء

الى ادوارد سعيد

د. عادل سمارة

ملاحظة لا بد منها:

حظي موقف الكاتب ادوارد سعيد الناقد لاتفاقات اوسلو برواج كبير فلسطينيا وعربيا. لكن هذه الكتابات ما لبثت ان عبّرت تماما عن الاصول الفكرية للرجل، فكشفت منحى أكثر خطورة من أوسلو نفسه. انه منحى إعادة تثقيف الفلسطينيين بما تقتضيه المواقف الاساسية للصهيونية. سواء بما كتبه عن "العمل" المشترك مع يهود، او هجومه على القومية العربية والعراق، او دعوته فلسطينيي 1948 للتصويت في الكنيست لعزمي بشارة[38].

من مألوف الحياة السياسية الفلسطينية اختلاط أو إلحاق الثقافي بالسياسي لدرجة طالما صعب معها التمييز بينهما، وربما استعصى على البعض تحديد ايهما يجرجر الآخر في اذياله. إلا ان المستوى المريع للمثقف الفلسطيني في تبعيته للسياسي كان له دوره البارز في التدهور الى أوسلو وما بعده. ولكن، إذا صحّ ان المثقف كثيرا ما كان الدليل السياسي للطبقة والمبلور لخطابها، فربما يكون دور الثقافي الفلسطيني في الانحدار الى أوسلو اكبر من دور السياسي، هذا وإن كان ما يجمعهما مصالح طبقية وتبعية مشتركة. اما انهيار مشروع المقاومة الفلسطينية، ودخول الكمبرادور الفلسطيني احتفال التسوية،

---

[38] زار ادوارد سعيد فلسطين عدة مرات عشية الانتخابات الاسرائيلية الاخيرة، وخصص لقاءات ومحاضرات داعيا فلسطينيي 1948 لانتخاب عزمي بشارة لرئاسة الوزارة. كما ساهم في تجنيد مثقفين واكاديميين/ت من الضفة والقطاع ليؤيدوا بشارة، الامر الذي تبلور في إعلان في الصحف المحلية القدس والايام يوم 7-5-1999 بعنوان "مذكرة موقف" واختتم البيان بملاحظة:"الحملة مستمرة حتى الخميس القادم في 13-5-1999- للاتصال 052/601792 - 02/6273461.

وتجدر الاشارة الى ان العديد من العرب قد ساهموا في تشجيع المواطنين الفلسطينيين في المناطق المحتلة 1948 على المشاركة في انتخابات الكنيست للمساهمة في فوز باراك، لدرجة ان اعضاء برلمانات عرب، ومثقفين وصحفيين كانوا يوجهون الدعوات بالراديو والتلفزيون والصحافة طبعا.

فقد أطلق العنان لرقص شياطين الثقافة مجسدا تهافت مثقفي الكمبرادور على أطباق التطبيع واستدخال الهزيمة وإعلان الصهينة الى درجة رشح معها عزمي بشارة لرئاسة وزراء الدولة اليهودية، وقد يرشح نفسه للحاخام الاكبر.

لقد استباح الكثيرون من المثقفين والاكاديميين الفلسطينيين كافة القيم في علاقتهم بالمثقف الصهيوني. كان هؤلاء مدرسة للسياسي الفلسطيني تجذبه وتغريه وتغويه للانغماس في علاقات مع المثقف الصهيوني محفوزة بوهم كاذب شكله "الاستقواء بالضعف" وجوهره تصهين بلا رتوش. ربما اصبح التصهين خيارا نظرا لذلك الضبط العرقي الرهيب في اليهودية حيث ‘يعتمد في ذلك الخروج من رحم أم يهودية، وربما يرتد ايضا الى صعوبة الاسرلة كونها مشروطة بالمرور عبر تدقيق الحاسوب لاصدار بطاقات الهوية. أما التصهين فهو خيار مصلحي ايديولوجي يباح فيه تعدد الاعراق والالوان.

نحن إزاء ظاهرة ثقافية على الصعيدين العربي والفلسطيني وصلت بها تربيتها وثقافتها الغربية/اللبرالية الى خيار التصهين. لكنها ليست بالظاهرة السهلة. فهي لديها قوة المنطق الشكلي، وتماسك اللغة، وتعدد المستويات الثقافية والفكرية وقدرة الاستعارة والنهب من النظريات الاخرى بل وحتى القدرة على امتطاء العديد من أطروحات الماركسية مما مكّنها من الظهور بحلل مهيبة تكاد تدفع عنها كل شبهة.

نموذج هذه الظاهرة البروفيسور ادوارد سعيد، وموضوع الحديث وعظه الاخير بالدولة ثنائية القومية بين الفلسطينيين واليهود، ومجيئه لتسويق عزمي بشارة كمرشح عن العرب في الكنيست والى الكنيست في مواجهة مرشحين آخرين. علما بأن الكنيست هو "برلمان دولة اليهود" كما كتب على ابوابه اليهود انفسهم، فهل من موقع لعربي فيه إلا إذا تصهين!. وهل يمكن لقومية مضطهدة الحصول على تقرير المصير بانتزاع تشريع من برلمان اكثرية عرقية دينية كولونيالية بل ومدعومة بلا حدود بمركز الامبريالية في ظل القطب العالمي الواحد!

لعل الطريف في الامر ان إدوارد سعيد الذي يعتبر نفسه من كتاب ما بعد الكولونيالية[39]، إنما ينسى انه بمشاركته في الحملة الانتخابية للكنيست، إنما يقوم بشطف وجه اكثر ظواهر الكولونيالية البيضاء فظاظة وفظاعة /اسرائيل/ ويناصر مرشحا للكنيست ضد آخر كما لو كانت معركة انتخابية لرعايا دولة في وطنهم. بهذا يتقاطع سعيد مع الانظمة العربية التي تتغنى بحزب العمل الاسرائيلي معللة النفس بانتصاره. وما الفرق حقا هنا بين الانظمة وسعيد او بين بيرس وعزمي بشارة؟

في صفوف م.ت.ف أم وسيط للامبريالية؟

يثير "تنشّط" سعيد مؤخرا على الصعيد الفلسطيني، اسئلة قد تنتمي الى "مدرسة التآمر". من بين انشطته رحلاته شبه المكوكية الى فلسطين، وكأنما جاء الرجل في مهمة هي حلقة في سلسلة مهام قام بها في علاقته بفلسطين؟.فلنقرأ بعضا مما كتبه بنفسه:

" في حالة فلسطين التي خدمت قضيتها كعضو في المجلس الوطني الفلسطيني بدءا من عام 1977. وقد استقلت من صفوفها عام 1991، حيث كشفت الفحوصات انني أعاني من مرض خطير، ولكن هناك سببا آخر وهو ان شروط قبولنا بالذهاب الى مدريد كان امرا كارثيا. لقد كنت قد صوت في مؤتمر الجزائر على شعار دولتين لشعبين عام 1988 . لم يقتصر ما ادركته عام 1991 على ان مكاسب الانتفاضة على شفير الضياع، ولكن ايضا ان ياسر عرفات ومستشاريه الاقربين قد قرروا على عاتقهم القبول بأي شيء 'تلقي به اليهم الولايات المتحدة واسرائيل، وذلك فقط كي يحافظوا على بقائهم كجزء من عمليةّ السلامّ"[40].

(((هنا لا بد من التقاط التلاعب، فهو ضد نمط من أوسلو لكنه مع الاعتراف وبالثنائية هكذا بعموميتها))))

---

[39] انظر مقال سان خوان: محدودية خطاب ادوارد سعيد "ما بعد الاستعمار" في كنعان، العدد 94، كانون ثان 1999.

[40] Edward Said, Peace and its Discontents: Gaza-Jericho 1993-1995 , p p xxiv. Vintage 1995.

قد تكون اسباب الاستقالة مفهومة من المجلس الوطني، وإن كانت من الفئة الاقل وجاهة وطنية. ولكن السؤال هو كيف قبل ادوارد سعيد المثقف والمفكر "والديمقراطي/الليبرالي" الذي رضع لبان الديمقراطية في بلد "الحرية" كيف قبل عضوية المجلس الوطني الفلسطيني بالتعيين! كيف قبل التنازل عن وعيه ليتم تعيينه هكذا. مفهوم تعيين شخص موظف او تشغيل عامل مأجور من قبل مالك مصنع او مقاول. ولكن هل يعين اعضاء البرلمان تعيينا سوى في انظمة الحكم النفطية. فحتى في بلدان التزوير الانتخابي، يجري انتخاب ولو شكلياً لاعضاء البرلمان.

ليس المجلس الوطني سوى كتاب من 180–500 صفحة (عضو معين) من تأليف شخص واحد هو السيد عرفات. اما بقية قيادات المقاومة فكانوا شركاء صغار ‘يغدق عليهم السيد عرفات حصصهم كما يرى هو نفسه. وعليه، فانه بدءا من تأليف المجلس الوطني على هذا النحو بدأ "خصي" المقاومة لتعجز حتى النهاية عن التحول الى ثورة، تماما كما هو أوسلو عاجز عن التحول الى سلام. منذ تأليف الكتاب على هذا النحو بدأ مشروع التسوية.

ومن هنا تحديدا صار هناك موقع للمثقفين المتغربنين داخل حركة المقاومة، ليبدأوا "تدريس" مساق التعاطي مع الامبريالية الأم. فتنادى فريق في امريكا ضم ادوارد سعيد وابراهيم ابو لغد وهشام شرابي ورشيد خالدي وغيرهم، وخلق هؤلاء سريعا أصناء لهم في الضفة الغربية منهم سليم تماري وحنان عشراوي وشارلي محشي وجورج جقمان ونبيل قسيس وغيرهم ايضا. وحيث بدأ الفريق الاول مشروعه لادخال المقاومة في مطهر التسوية الامريكي بدأ امتدادهم هنا بادخال مثقفين في مطهر الحوار مع مثقفي حزب العمل الاسرائيلي منذ عام 1975، وهو تاريخ ما عرفته انا نفسي على الاقل حيث عرضوا عليّ المشاركة ورفضت ذلك. ومنذ ذلك الحين أطلق يسار طلبة جامعة بير زيت على هؤلاء تسميات مثل "المعراخ الفلسطيني" وحتى تسميات لا أود ذكرها لأنها تفوح بالطائفية. ان قبول النخبة السياسية الفلسطينية بمجلس وطني غير منتخب قد ارسى اساسا يوصل حتما الى مدريد وأوسلو بدون شروط بل بشروط الاعداء.

لعل ما يؤكد لعبة دخول سعيد الى المجلس الوطني قوله التالي:

" اعتقد باستمرار انه ما من سبيل بالحل العسكري للصراع العربي الاسرائيلي، وبخاصة للصراع الفلسطيني–الصهيوني. انني اؤمن بعمق بالتصالح بين الشعوب والثقافات المتصارعة، وجعلتها مهمة حياتي بان ادفع هذا المعتقد الى نهايته. لكن تصالحا حقيقيا لا يمكن ان يفرض، كما لا يمكن ان يحصل بين ثقافات ومجتمعات يقوم بينها لاتكافؤ كبير في القوة. ان نوع التصالح الذي يمكن ان ينتج سلاما حقيقيا يمكن ان يحصل فقط بين متساوين ، بين شركاء من شأن استقلالهم، وقوة الهدف، والتماسك الداخلي ان يسمح لكل منهم بأن يتفهم وان يشارك الآخر"[41].

(((((اذن كيف نصل ألى التساوي والتكافؤ؟ ولماذا الكفاح المسلح مرفوضاً للوصول الى التكافؤء))))

ما دام سعيد يعتقد باستمرار ان لا سبيل لحل الصراع بالعمل العسكري، فما مبرر هرولته لدخول المجلس الوطني الذي لم يكن آنذاك سوى جهازا سياسيا وتوزيع "كوتا" بين منظمات مسلحة، تمارس عملا عسكريا محضا. كان بوسعه المناداة بتشكيل جبهة سياسية آنذاك ترفض العمل العسكري، وكان هناك حقا من يطرحون ذلك بمن فيهم انظمة عربية. لكن الازدواجية المحفوزة بالرغبة في التنكر كان لا بد ان تدفعه لعضوية هذا المجلس كي يبرر للآخرين "فلسطينيته" بتواجده بينهم، كما يبرر في نفس الوقت للغرب "امريكيته" لأنه يعظ المسلحين بالتفاوض. وهنا لا يكون قد مارس اللغة المزدوجة بل المواقف ايضا.

كيف وجد نفسه في المجلس الوطني الذي يعمل للقتال وليس "للتصالح" اذن؟. وحتى التصالح، هل هو ممكن في حالتنا؟ ألم تعد هذه بدهية ان التصالح هو بين المتصارعين على حدود او نفوذ، وليس بين المتصارعين على كامل قطعة الارض بالنسبة لهم وكامل الوطن بالنسبة لنا؟.

[41] Ibid p.p. iixx.

وبتحديد اكثر، فأن سعيدا كأحد دعاة "نظرية ما بعد الاستعمار" إنما يمارس دور هذه المدرسة كوسيط لتسوية التناقضات بين الاستعمار وضحاياه، بين الصهيونية مدعومة بالامبريالية وبين الفلسطيني المصلوب والعربي المضروب. لقد وجد في القضية الفلسطينية مناخا مناسبا لتقلبه وتنقله بين القاتل والقتيل. وعن هذه الوسطية والوساطة والتقلب والتنقل كتب يقول:

" في اواخر السبعينات، طلب مني وزير الخارجية الامريكي سايروس فانس اقناع عرفات بقبول قرار 242 مع اضافة تحفظ من قبل م. ت. ف (تقبل به امريكا) ينص على الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني، وحق تقرير المصير للفلسطينيين . وقال فانس يومها ان امريكا سوف تعترف مباشرة بمنظمة التحرير الفلسطينية، وتوفر مفاوضات بينها وبين اسرائيل. لكن عرفات رفض العرض تماما كما فعل مع عروض اخرى".[42]

هذا هو بالضبط موقع منظري "ما بعد الاستعمار" فهم ليسوا مجرد جسر نظري بين القاتل والقتيل، بل هم وسطاء عمليون. لا حاجة لتكرار ما يعرفه انصاف المجانين ان امريكا عدو الشعوب، وبشكل خاص الشعب الفلسطيني. لا تحترم امريكا وعودها للعرب رغم تفاهة هذه الوعود. فأي تحليل يعتمد النظام الراسمالي العالمي بمبناه ومصالحه وسياساته يعرف أن امريكا هي اسرائيل. ما لم نصل امس واليوم وغدا وبعد غد، لاقتناع عميق ان الحرب مع اسرائيل والتفاوض مع اسرائيل هما حرب وتفاوض مع امريكا، ما لم نصل هذا، فلن نضع قدمنا في رحلة الالف ميل. وهذا هو بالضبط ما دفع فانس لتوسيط سعيد. وهذا بالضبط ما فتح باب "المجلس الوطني" لعضوية سعيد لينعش تلك الظاهرة السرطانية من متدربي البيت الابيض على التسوية بلا شروط، الذين اتوا أكلهم مع مدريد واوسلو...الخ. اما وعد فانس بأن تعترف امريكا بـ م.ت.ف، فنجد تجلياته في ان ثمن أوسلو كان اعتراف اسرائيل بـ م.ت.ف، وليس بحق العودة. فهل هذا التطابق صدفة. ومن معرفة ابناء شعبنا بما تريده منهم الامبريالية، ترى هل يكون ما

[42]Ibid, p.p. 5,6.

ذكره سعيد هو كل ما قام به وما ‘عرض عليه؟ ترى هل يقول كل شخص حقيقة وكل ما دار بينه وبين العدو، وما هي الخدمات التي قبل بتقديمها؟.

يفيد القارىء هنا اقتطاف من ما قاله ابراهيم ابو لغد، وهو من نفس مدرسة فلسطينيي امريكا الداعية ضد الكفاح المسلح، في محاضرة قدمها الى ندوة بعنوان "السلطة والمعارضة" التي رتبها "المجلس الفلسطيني للعلاقات الخارجية يوم 10-4-1999 في رام الله حيث قال **(لقد اتفقنا جميعا بعد فشل الكفاح المسلح على اختيار طريق التفاوض)**.

بهذا المعنى فإن ابو لغد لا يكشف عن عشقه العميق والمتأصل للمفاوضات، وكرهه المتأخر كالدهن العتيق للكفاح المسلّح، وإنما يكشف، وهذا الاهم براينا هنا، عن موقف لا ديمقراطي بشكل سافر وتعسفي. فمن اين أتى ابو لغد بـ "اننا جميعا قد اتفقنا....". يذكرني هذا بما قاله سليم تماري وريتا جقمان وشارلي محشي وبشير العيسى بشكل مبكر في رحوبوت عام 1982 حيث أكدوا ان الشعب الفلسطيني جاهز للاعتراف بإسرائيل!.

انقلاب الساحر على السحر

وهكذا، فإن إدوارد سعيد الذي اسس لادخال م.ت.ف في المطهر الامريكي، مطهر التسوية ما لبث في اعقاب مدريد-أوسلو ان امتشق حسامه بكل ما أوتيت الانتهازية من زخم لينهال ضربا على جسد هذا الاتفاق. ومع ان سعيد أحد العرابين الأول لهذا الاتفاق واحد خالقي مقدمات الوصول الى هذه التسوية، الا انه كان احد اوائل وابلغ من هجموا عليه. ما الذي كان يتوقعه سعيد من اتفاق بين حركة مقاومة "استدخلت الهزيمة" يسارا ويمينا، وبين الامبريالية والصهيونية في عصر ما بعد الكتلة الاشتراكية؟.

هنا تجلت كافة مواهب سعيد كأحد منظري ما بعد الاستعمار، ليتصدر صورة المعارضة عارضا نفسه "كالمعارض الوحيد". وهنا بقدرة قادر او بسحر ساحر، اصبح سعيد "السياسي" في كل الصحف وشبكات التلفاز، والاذاعات، واختصر وتقزّم الرفض الشعبي الفلسطيني والعربي لاتفاقات التسوية في كتابات سعيد الانتهازية الوسطية التي ترجم الاتفاق بالحصى، لكنها تطلق النار على الكفاح المسلّح . وهكذا، ظل الاستعمار مصونا في مواقف منظّر "ما بعد الاستعمار". ولا إخال ان هذا النفخ لسعيد كان بلا هدف، بل كان مقدمة لتغطية عودته الى منابعه ، لتكون عودة خبيثة يصعب كشفها وأخذ الحيطة والحذر منها. وهذا ليس الا بعض ما يقوم به الاعلام الامبريالي والرسمي دوما.

لقد انقلب الساحر على سحره. والاب على ابنه. فأحد المشاركين في تلقيح المرحلة بحمل أوسلو يتنكر للوليد المشوه، لقد تنكر ببلاغة اصبح من الصعب معها اثبات الابوة السياسية بفحص عينة دي. أن. إيه من دمه!.

لقد تمسكت بنضال وحيد ، ضد الاعتقاد الثقافي السيء وقصر النظر الحكوماتي والانتهازية التي حاولت اقناع العالم بان السلام قد اصبح ملك اليد في الشرق الاوسط"[43].

"وحتى الآن لا يوجد سياسة اعلامية وتنسيقية عربية تستهدف الشعب الامريكي، فالكثير منهم يعارض سياسة حكومتهم في الشرق الاوسط"[44].

من مقتضيات الوسطية الخبث والهروب من التحديد. ما هو السلام الذي يقبل به سعيد وهو نفسه الذي "عاد" الى م.ت. ف في مهمة سلام امريكية بتكليف من وزير الخارجية الامريكي. فهكذا مهمة تكشف حقا، أي سلام يريد، والسلام الامريكي واحد سواء مع سايروس فانس او جيمس بيكر. المهم ان سلام سعيد لا يضعه في موقع مضاد لسلام الامبريالية الامريكية، لا بل انه "مبعوثها"!. اما لومه على عدم وجود سياسة اعلامية عربية تنسيقية، فتكشف مدى تاصّل الوسطية في عقله ويكشف حقا هشاشة نظرية ما بعد الاستعمار وخواءها في فهم المصالح الطبقية ودورها في تحديد

[43] Ibid xx.

[44] ibid, p.vixx

ادوار الطبقات في التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. فالانظمة التابعة بما هي تابعة، لا بد ان تتبع سياسة من تتبعه، فكيف تطالبها بتنسيق فيما بينها في حين يقوم وجودها فرادى على التجزئة!. لا بل انها تنسق حقا فيما بينها، ولكن لصالح راعي وجودها ، الامبريالية. وحتى لو عارض الكثير من الامريكيين سياسة حكومتهم فان العبرة في من يعارض، هل هم السود الذين يتعرضون لعنصرية فعلية كامنة في الثقافة وإن كانت غائبة شكليا من الدستور، ما الوزن الذي لديهم للضغط به!.

ويضيف:

ان الخسائر الكبيرة التي ترتبت على السياسات الخاطئة لقيادة م.ت.ف خلال ازمة الخليج، وعلى الادارة المالية السيئة بشكل متواصل والارصدة التي لم تدقق قط، قد وضعت قيادة م.ت.ف في ازمة منعتها من انجاز أي من الاهداف الوطنية والمبدأ المشروع لما اسمي الحل المؤقت الذي طرحه اسحق شامير، وجورج بوش وجيمس بيكر"[45].

(((((مع ان هذه ربما المرة الوحيدة التي وقفت فيها المقاومة موقف ثورة، كما وقف يسار سوريا معها يف ايلول. فدفع عنقه.

محاضرتي مع صائب وطلبه ان لا نخرج عن موقف الشرعية؟؟؟؟؟

ليس شرطا ان تقود مراكمة الثقافة الى مراكمة المهارة. كما ان مقتضيات الدور تفرض على المضطلع بالدور كشف جزء من عورته على غير رغبة منه. فقيادة م.ت.ف لم تقف فورا ضد استعادة العراق للكويت. بل بعد ثلاثة ايام، أي بعد ان اتضح موقف الشعب الفلسطيني المؤيد للعراق ....آخذة العربة من تفجر الانتفاضة بعيدا عنها تاييدا بلا حدود لأنه يؤمن بعبثية وجود صغار الكيانات العربية. انه يا سيدي ذلك النزوع الرهيب للتنمية والوحدة واقتلاع التجزئة سعيا نحو لحظة كرامة وومضة ضوء في النفق الطويل. هذا الشعور لن تفهمه انت ولا كافة الذين رضعوا ثقافة لا محلية ولا وطنية ولا

[45] ibid xxiv.

ماركسية[46]. لقد اتخذت الامبريالية من "تابيد" المنظمة للعراق قميص عثمان لتركيعها كليا للتسوية. ترى لو وقفت المنظمة ضد العراق، هل كان اللاجئون سيعادون الى يافا!. ومع ذلك لم يقف أي عربي رسمي مع العراق، ولن يقف.

واذا كان من كلمة عن الفساد المالي، لماذا انتظرت عليه اربعة عشر عاما هي سنوات تعيينك في المجلس الوطني، ، وهو معلن حتى قبل تعيينك في المجلس الوطني. انها طينة ما بعد الاستعمار حقا، سواء بالتنظير في حالتك او التنصل من الفعلة في حالة عشراوي تعهدت ان لا تدخل اي منصب رسمي وعبد الشافي اللذين نسبا نفسيهما لمدريد وباعدا ما بينهما وبين وليد مدريد، أي أوسلو[47]. فبعد الجولة التاسعة من محادثات مدريد اتهم السيد عبد الشافي السيد عرفات بأنه غير ديمقراطي. يا لله! وهل كان السيد عرفات ديمقراطيا عندما عينك رئيسا للوفد المفاوض وبدون اجندة ولا شروط ووافقت سعيدا مهللا بذلك !. أم "ان العقل يأتي متأخرا الى رأس التركي" كما يقول ناظم حكمت. لا ان العقل في راس التركي، لكنه يريد ممارسة المعصية.

ويقول سعيد:

لماذا لا يشعر مثقفونا ان واجبهم قول كامل الحقيقة عن نواقص اتفاق غزة–اريحا، وان الاتفاقية التي وقعناها تعطي اسرائيل السيطرة على شؤوننا وبتعاون منا معها لتنجز ذلك؟"[48].

يبدو ان سعيدا لم يسمع من الشعب، وإنما سمع من فريق التسوية فظل جاهلا بما قاله الناس وما 'منعوا من كتابته او ما 'كتب ولم يحظ بطنين الاعلام البرجوازي لأنه اصيل. فقد قال المثقفون والشعب هذا وحتى قبل مدريد – أوسلو. ولكن التسهيلات

---

[46] حول التثقيف المبكر بمحبة الامبريالية والانتماء لها، اذكر واقعة انه عندما اغتيل الرئيس الامريكي الاسبق جون كيندي عام 1961، كتب احد طلبة كلية بير زيت آنذاك قصيدة رثاء له بالانكليزية. ولا غرابة اذن ان هذا الطالب هو احد اعمدة مفاوضات أوسلو وتمفصلاتها وصديق حميم لعزمي بشارة وإدوارد سعيد..

[47] لطالما جادل الكثيرون ضد موقفنا بأن مدريد هي القابلة القانونية لأوسلو، رغم توقيع اتفاق اوسلو من وراء ظهر المدريديين. في هذا الصدد كتب إلياكيم روبنشتاين:

"...واعتقد ان مفاوضات مدريد وواشنطن ساعدت في بلوغ مرحلة النضوج ومهدت الطريق للتوصل الى اتفاق اوسلو– وعلى الاغلب القرار السري بالتفاوض بين م.ت.ف– الذي لا اريد ان احكم على ابعاده التاريخة الآن. وعندما انكشف امر مفاوضات اوسلو قدمت استقالتي مما حدا رئيس الحكومة الى الطلب من وزير الخارجية شمعون بيرس التحدث معي واقناعي بعدم الاستقالة وقال لي بيرس "ان اتفاق اوسلو مبني على 60–70% من الوثائق الموقعة في واشنطن". الياكيم روبنشتاين، العلاقات الاسرائيلية الاردنية، ابحاث في الامن القومي الاسرائيلي، منشورات مركز بيغن–السادات للابحاث الاستراتيجية، جامعة بار إيلان–تل ابيب، مجموعة كتاب، ترجمة عليان الهندي ص 20 لعام 1999 (المادة غير منشورة بالعربية بعد).

[48] Ibid, p. xxvi.

الاعلامية لنفخ البعض حالت دون ان يرى غير ما وضعه بنفسه. فالناس يعرفون، ولا حاجة للشرح لهم، أن أوسلو استبدل عودة اللاجئين بعودة القيادات، و"وحد" كامل فلسطين التاريخية تحت سيطرة دولة اليهود الاشكناز، ووضع على وعد بلفور توقيع اصحاب الوطن، ونقل احتلال الارض بالطرد عام 1948 واحتلال الارض بالازاحة حتى عام 1993 الى التخلي عن الارض بالانزياح الذاتي[49] الفلسطيني تسهيلا للاستيطان منذ اوسلو.

فيما يخص كلينتون يقول سعيد:

" لا توجد لدى كلينتون رسالة يحملها، ولا تصور واضح ليقدمه، ولذا فان اعضاء في نفس حزبه لا يمكنهم تأييده. هذا جعل الامور اكثر سوءا، واعتقد، انه كلما ووجه بتحد من اليمين، فان كلينتون يتجه اكثر نحو اليمين. هذا بالتاكيد موقفه في الشرق الاوسط، حيث يقبل بكل ما يريده اللوبي الاسرائيلي (وهي امور تؤثر مباشرة على سياسة الولايات المتحدة). لقد غير الموقف الامريكي من المستوطنات الاسرائيلية، مثلا، لم يعد يتمسك بالمواقف التي درج عليها أي رئيس قبلا منه، بأن المستوطنات عقبات في طريق السلام. لم يبد أي تعليق على تدهور حياة الفلسطينيين نتيجة لسياسة الاحتلال العسكري. ما من رئيس صهيوني مثله." لا يأبه الرئيس كلينتون بالخروقات التي تقوم بها على اساس يومي القوة الاسرائيلية ، ولم يقل ولو كلمة واحدة بشكل علني تعبر عن الحد الادنى من التفهم للعذابات الفلسطينية"[50] .

نلاحظ هنا تسطيحا كبيرا للامور. فسعيد هنا يدين كلينتون مقارنة مع رؤساء امريكيين آخرين وكأن الادارات الامريكية السابقة كانت متعادلة او غير منحازة لاسرائيل. وبهذا فإن سعيدا يضحي برئيس امريكي ليقوم بتسويق كافة الرؤساء الامريكيين الآخرين، وهذا امر اقل ما يمكن القول فيه ان سعيدا يموّه جوهر السياسة الامريكية التي هي عدوة حقيقية للعرب والفلسطينيين. هذا الموقف بحد ذاته يكشف ان سعيد ال "ما بعد

[49] حول الفارق بين الطرد والازاحة والانزياح الذاتي، انظر عادل سمارة، الاستيطان، من الطرد للازاحة فالانزياح الذاتي، في ***كنعان*** العدد 94 لعام 1999، ص ص 87-101.

[50] Gaza-Jericho, opcit p. 113. 120

كولونيالي" هو مسوّق حقيقي للكولونيالية الجديدة. وهذا ما اتضح في سقطته المشهورة التي قال فيها "انه لا ينتحب على التبعية العربية لامريكا..." انظر لاحقا.

ويضيف سعيد:

"ما من عربي لا يمكنه ان يتاثر باعلام سي. ان. ان الذي لا يني يذيع لصالح قادة اسرائيل جالبا حاكما عربيا بعد الاخر لينحني ويعتذر عن الماضي. ان السياسة الخارجية الامريكية لم تحاول الاستفادة من تاريخ وتماسك الشعوب الاخرى. ولكن لماذا على كامل الامة العربية ان تتعاون دون تبرم وحتى بدون ابداء أي مظهر من الثبات والعزيمة[51]".

ترى هل المشكلة في إعلام سي. إن . إن، ام في سياسة الادارة الامريكية ومصالح الراسمالية الامريكية تحديدا؟.

اللقاءات مع الاسرائيليين:

يقول سعيد

"دعوت بشكل خاص الى لقاء عام عقد في جامعة هارفارد في شباط 1969، ...كان هدف المؤتمر محاولة استكشاف طرق بعيدا عن علاقات العداء، ونحو نوع من الاعتراف والتفاهم المتبادلين. لقد عمل فريق الطلاب العرب والاسرائيليين الذين نظموا المؤتمر معا كمجموعة من الاصدقاء محفوزين برؤية مثالية للتعاون اليهودي-العربي، ولكن بالنسبة لنا نحن القريبين من الحقائق، كانت المناسبة هي وضع وجهات النظر المتناقضة جدا في مواجهة بعضها البعض. لقد ذكرت لقاء هارفارد فقط لانه كان الاول في سلسلة طويلة من هذا النوع من اللقاءات، والحوارات، والسيمنارات التي حصلت منذ تلك الايام وحتى الوقت الحالي. وطالما ظلت مواقف الرسميين الاسرائيليين والعرب متعارضة، فان هذه اللقاءات التي هي بشكل او آخر

[51] Ibid, p, 89.

خاصة قد خلقت ارضية جديدة، في بحثها بشكل غير رسمي لجمع الاطراف المتعارضة قريبا من بعضهم...لقد توقفت عن ذلك منذ عام 1986...كان اغلبهم مثقفين اكثر مما هم ساسة، واغلبهم ، بمن فيهم انا نفسي، كان مقتنعا بأن الحل السياسي للصراع ، كنقيض للحل العسكري، في فلسطين هو الذي سيعطي نتائج " [52].

((((((ما أكثر الحلول غير العسكرية ولكن ما هي النتائج؟؟؟؟؟؟

اذن، لم يخطىء سايروس فانس في الاختيار. فادوارد سعيد، مبكرا كان ضد العمل المسلح، ومع الحوارات بين طرفين، حوارات هكذا، بلا شروط ولا تحفظات. إذن، فان سعيد هو الذي اصدر اشارات خاصة لا يفهمها سوى كبار رجال البيت الابيض ومفادها الاغتباط بقيام مهام تسعدهم، وحصل طبعا. وماذا يريد اليهود الاشكناز افضل من هذا الجو. فعلى الفلسطيني ان يقبلهم كطرف وشريك وهم يحتلون وطنه. اليس هذا غاية المنى بالنسبة لهم. يكفي ان اختصر الامر في عبارة واحدة: منذ عام 1948 وحتى هذه اللحظة حيث يقف ادوارد سعيد كيافطة انتخابية لصالح عزمي بشارة في عضوية الكنيست، ليس هناك من يهودي اشكنازي ابدا قد أعلن انه مع حق العودة للشعب الفلسطيني الى وطنه. اليست هذه هي الوسطية الخبيثة والتلاعب بالمواقف حيث تخلق ملايين الحيل لجر شعبنا الى مفاوضات مع من يرفض مجرد التفكير بأن للفلسطيني حق العودة ولو كساق وحطّاب؟. الم يحن الوقت لوضع الامر بحديّة تشبه الحدية ما بين الموت والحياة؟ ألا يجب ان يكون المعيار هو : لا حوار ولا عمل إلا مع من يعلن وقوفه وعمله مع حقنا في العودة. فهي إما حقنا في العودة أو حقهم في طردنا. وإلا، فما جدوى حوار ومفاوضات لا ترقى عن مضاجعة المرء لظلّه.

ويضيف: "**وبعد خروج م. ت. ف من بيروت عام 1982 حصلت سلسلة من التطورات الهامة بشكل تدريجي وبدأت بازعاج البعض منا، الى ان أخرجنا كليا او بدأنا**

[52] Ibid, p. 31.

بالشعور بعدم رغبة في المشاركة. هنا بوسعي الحديث عن نفسي فقط فقد شعرت في البداية ان الاسرائيليين والامريكيين اوالاوروبيين هم الذين يبادرون ويشرفون على مثل هذه الحوارات، وما ندر ان عربا وفلسطينيين، لا يملكون منظمات، ولا الرغبة، ولا حتى التكهن. كانت جماعة السلام الان في امريكا ومؤيدوها المتعددون ناشطين بشكل متطرف في ترتيب مواعيد واجندة اللقاءات والاتصال مع المشاركين، ويتكفلون بالنفقات، وكذلك كانت لجنة خدمة الاصدقاء الامريكية الكويكرز، والاكاديمية الامريكية للفنون والعلوم، والعديد من مؤسسات الابحاث والصناديق الخاصة. وكانت النتيجة النهائية لهذا النشاط ان المشاركين العرب كانوا يشعرون دائما بانهم جزء من شيء لم يتحكموا به قط ولم يفهموه تماما...لم نقم ابدا بالتنسيق فيما بيننا، وبقدر ما اعلم، لم نطور آلية لتقديم تقارير فيما بيننا، او تقييم، او مراكمة تطوير استراتيجية مقابل نظرائنا. وفيما اذا كانت هناك آلية من هذا النوع في مقر قيادة م.ت.ف في تونس، فبالتأكيد ان لا علاقة كانت لي بها، لم يقرأ احد رأيي، كما انني لم اقدم تقريرا لأحد. ومن ناحية اخرى فان البعض منا اصبح حذرا من تلك الاجندة الامريكية الاسرائيلية الواسعة التي كنا جزءا منها. لقد انضوى احد عناصرها تحت تسمية "حل الصراعات"، الذي هو حقل اكاديمي حديث نسبيا يرتق الفجوة بين علم النفس والسياسة. ان البروفيسور هربرت كلمان من جامعة هارفارد هو شخص قيادي في هذا المجال، وهو الذي عمل اكثر من أي فرد آخر، وما زال ناشطا في تشجيع عقد سيمنارات ولقاءات –معظمها خاص– بين اسرائيليين، وفلسطينيين، وامريكيين[53]."

في نقده لتعاون القيادة في اوسلو مع الاسرائيليين يقول:

"ما زال هناك احتلال عسكري، والناس ما زالوا يقتلون، يعتقلون وتسلب حقوقهم بشكل يومي. ان الاولويات بالنسبة لنا كعرب وفلسطينيين واضحة بناء على ذلك: واحد: علينا ان نناضل لانهاء الاحتلال. اثنين: علينا ان نناضل بجهد اكبر لتطوير

[53]Ibid, p,p 33-34.

منظماتنا ومؤسساتنا المستقلة الى ان نصل بشكل نسبي الى وضعية متساوية مع الاسرائيليين. وعندها يمكننا البدء بالحديث الجاد معهم عن التعاون. اما في الوقت الحالي فان التعاون يمكن ان يتحول الى تعاط او تعامل مع السياسة الاسرائيلية".

"انني قلق ايضا على المثقفين الفلسطينيين والعرب الذين تعقد لهم لقاءات من طراز لقاء غرناطة في اوائل كانون ثان 1993 من قبل اليونسكو (الذي حضره لوقت قصير شمعون بيرس وياسر عرفات) ((((حضره عزمي وقال كنت اريد معرفة ما سيقولوه)))) فيما اذا كانت ما تزال هذه اللقاءات جذابة. اود ان اقول لهم ان ثقافة السلام التي علينا ان نناضل من اجلها لا يمكن انجازها معا بيننا وبين مواطنين حسني النوايا من القوة المحتلة . ان مسؤوليتنا الاولى هي لشعبنا، لرفع مستوى الوحدة والمقاومة، واقامة مؤسسات معتمدة على ذاتها، لنعرف بوضوح ما نريد وكيف ننجزه. يندر ان يوجد اضرار بحق تقرير المصير للقضية الفلسطينية اكثر من ذلك الاضرار الذي احدثه مثقفون فلسطينيون بعقد مساومات غير ناضجة على مسائل اساسية ومبدئية وهي التي جعلت كلمة "سلام" مرادفة للاستسلام قبل تحليل أي شيء"[54].

يضيف ايضا:

" ما من منظمة يهودية امريكية واحدة عارضت بلا لبس الاحتلال الاسرائيلي للمناطق الفلسطينية، وما من قائد هام يهودي واحد قال أي شيء ايجابي عن حق الفلسطينيين في تقرير المصير والحرية"[55].

اذا كان هذا حال اليهود، وهو حقا هكذا، فمع من كان سعيد يتحاور هو وطلابه، ومن هم اولئك الطلبة اليهود الذي كانوا يتحاورون مع الطلبة الفلسطينيين "برؤية مثالية للتعاون بين العرب واليهود" كما يقول سعيد؟.

نخلص من هذا ان ادوارد سعيد لم يعد يؤمن باللقاءات غير المتكافئة بالطرف الآخر بما فيها لقاء غرناطة الذي شارك فيه عزمي بشارة الذي اصبح سعيد احد مريديه وحواريه وأحد حاملي الطيب في موكبه نحو رئاسة وزراء اسرائيل. ,اية خدمة افضل "للديمقراطية الصهيونية على الصعيد العالمي" من ان يرشح فلسطيني نفسه لرئاسة وزراء اسرائيل.

[54]Ibid, p. 37.

[55]Ibid, p. 57

ويصل سعيد الى التحذير من سذاجة مثقفين فلسطينيين ومن استغلال الطرف الاسرائيلي لهم في الحوارات. لكن سعيد كعادته يجيد القفز من اتجاه لآخر.

ويضيف:

"**في الحقيقة، فان كل سياسي "معتدل" من مؤسسة اسرائيلية محاط بفريق من المثقفين والاستراتيجيين الفلسطينيين (بمن في ذلك حمائم السلام الآن او ميرتس) يصوت دوما ويعمل ضد الحقوق الفلسطينية في أي وقت تعرض أو تؤخذ بالحسبان. ويدأب من يسمون بالمعتدلين الاسرائيليين على الطلب من الفلسطينيين بتقديم تنازلات لكي يصبحوا اكثر "مصداقية" سياسيا**"[56].

لكن سعيدا يعود بعد هذا كله لينقلب راسا على عقب. ففي تبريره للتطبيع، وردا على موقف الكتاب والنقابات العربية الرافض للتطبيع كتب:

"**خرجت من هذه الزيارة القصيرة بتصميم متجدد بان من المهم بالنسبة الينا كمثقفين فلسطينيين متمسكين بحقنا في تقرير مصيرنا كشعب ومصممين على عدم التخلي عن الكفاح ضد الظلم الذي نعانيه من جراء السياسة الاسرائيلية ان ننقل رسالتنا الى داخل اسرائيل والجامعات الاسرائيلية والمؤسسات الاسرائيلية وغيرها... فقد اكدت بوضوح انه بسبب ضعفنا غير المتكافىء تجاه اسرائيل علينا ان نشرع بمبادرات جريئة كي ننقل رسالتنا بالتحديد الى اولئك الاسرائيليين الذين استفادوا من غيابنا وصمتنا**"[57].

من يقرأ هذا، وما كتبه ولا زال يكتبه سعيد في مواقع الانترنت ولا سيما في السنة الاخيرة لا شك سيرتبك في التحديد فيما ذا كان هذا هو إدوارد سعيد نفسه أم لا. فهذا الذي أقسم غلاظ الايمان بالامس بأن لا يتابع لقاءات التطبيع قد عاد مؤخرا ليكون فارس التطبيع نفسه. فهو يدعو الفلسطينيين للحوار واللقاءات والتعرف على اليهود،

[56] Ibid, p. 41.

[57] ادوارد سعيد، يوميات في الضفة الغربية، جريدة القدس 21-12-1998 ص 14.

ويتخذ من د. عزمي بشارة العربي المتصهين نموذجا يحتذى؟؟ ام ان سعيدا يريد ان يشرح لليهود حقوقنا؟

يذكرني هذا بحديث لمثقف فلسطيني في الضفة الغربية كان يذهب مع فريق فلسطيني لشرح القضية الفلسطينية لأسر يهودية في السنتين الأوليين للانتفاضة وانتهوا جميعا مع أوسلو. ويبدو ان سعيدا في الضفة التقى هؤلاء فعلا وربما فقط، ولذا يقتطف تبرير هؤلاء لمجيء مستوى هابط وعدد ضئيل من المثقفين العرب الى المناطق المحتلة. استأنف يقول:

"ازاء هذه الحجة كررت الرد الذي تلقيته من الفلسطينيين لن ياتي مثل هؤلاء المثقفين العرب "ليطبعوا" مع اسرائيل، بل سيذهبون هناك للتعبير عن تضامنهم مع كفاحنا من اجل تقرير المصير ولتقديم المساعدة في مؤسساتنا ولالقاء محاضرات وما شابه على طلبتنا"[58].

يذكرني هذا ايضا ان مبرري التطبيع وهم متركزون في جامعة بير زيت، كما هي نفسها مدرسة تخريج مفاوضي مدريد واوسلو، كان هؤلاء قد دعوا المفكر المميز سمير أمين لزيارة المناطق المحتلة عام 1995. وحيث التقيته في باريس في مؤتمر مناهض للامبريالية عام 1995 "كان آخر فرصة سمح لي فيها بالسفر" اقنعته بعدم المجيء . لكن الفارق بين سعيد وسمير امين هو ان سعيدا مدرسة في التطبيع، وأما أمين فمدرسة في الفكر الثوري ولذا كان سهلا ان يدرك خطورة الايقاع بنخبة المثقفين العرب.

عودة الساحر الى سحره

بعد كل بلاغته ضد أوسلو وبعد ان بدا كما لو كان القومي الحريص الوحيد وبعد ان وعظ عام 1995 بأن تتوقف حوارات "السلام" الى ان "نبني انفسنا" لنصبح على مستوى قدراتهم، وإذ بسعيد يدعونا لاقامة دولة مندمجة معهم. فهل "بنينا انفسنا" بهذه

[58] نفس المصدر

السهولة في بضع سنوات؟. يعود سعيد ثانية ليعمل فرّاخة للتطبيع وينتهي للاندماج الفلسطيني بالمحتل كما هو محتلا. فهو إذ يدين الفلسفة الكلية لاسرائيل التي هي نفي الآخر[59]. يطلب في النهاية من هذا الآخر الذي هو نحن، "اقتحامها" والاندماج فيها ولا سيما اولئك الذين يقبلون "تفكيرنا".

ولكن، اين هم هؤلاء بين يهود اسرائيل، ما وزنهم، والاهم ما هي اطروحاتهم؟ وما هو تفكيرك الذي يقبلون به؟. كم من يهود اسرائيل يقبل بحق العودة؟ وهل هذا ما يفكر به سعيد؟. ثم هل يختلف هؤلاء اليهود الجدد عن اليهود الذين حاورهم سعيد في السبعينات والثمانينات؟ واذا اختلفوا ففي أي امر؟. ولا اود ان اورد هنا تجارب الكثير من الفلسطينيين مع نظراء يهود وكيف انتهت جميعها الى فشل ذريع.

ما يفكر به سعيد هو الشعار الانتخابي لعزمي بشارة :"**دولة ديمقراطية علمانية تقوم على المواطنة والجنسية وليس على الدين، او العرق او القومية. واضح للجميع ان العملية السياسية الحالية قائمة على الفصل وتعني ان شعبا يهيمن على آخر. وهذا ينتهي الى الابرتهايد، وأنا ضده. .. ان الاستراتيجية الحقيقية هي ان نؤسس حركة سلام تقف ضد العرقية وقهر الشعب الفلسطيني، دولة يتعايش فيها مواطنوها الذين لهم كل الحقوق. بمن فيهم فلسطينيي 1948.**

وهكذا يعود سعيد عموميا ضبابيا في موقفه السياسي كما هو في موقفه الفكري. فهو ضد الامبريالية عامة، ولكنه مع تبعية العرب لها شرط ان تكون تبعية ناعمة، أي بدون إهانات امريكية للعرب وهو الامر الذي نقده فيه بجدارة د. صادق جلال العظم[60]. اما عمليا، فهو يطالب باندماج الشعب الفلسطيني في دولة اسرائيل بحيث تقبلهم كمواطنين وتصبح دولة لكل مواطنيها. أي دولة كولونيالية يهودية يكون الفلسطينيون مواطنين فيها.

---

[59] نفس المصدر.

[60] انظر كتاب صادق جلال العظم: ***ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الادب***، إصدار دار: رياض الريّس للكتب والنشر، لندن–قبرص 1992. عنوان الجزء المتعلق بادوارد سعيد في هذا الكتاب هو: الاستشراق والاستشراق معكوسا، من ص17 الى ص 87. كما نشر نفس البحث بالانجليزية في مجلة خمسين، العدد 8 سنة 1981 ، لندن.

ولكن أي نوع من الدولة. هناك معان لا تحصى تكون معها او بها الدولة دولة لكل مواطنيها. اذا كانت الدولة للجميع، فلمن يكون الوطن؟ اليست الوكالة اليهودية هي التي "اباحت لنفسها استملاك "اكثر من 93% من ارض فلسطين؟ كيف سيجعل سعيد هذه الارض لكل المواطنين؟ وحتى لو اصبحت الارض باسم الدولة البرجوازية اليهودية، فهل ما تملكه البرجوازية هو لكل المواطنين فما بالك لو كانوا من قوميتين؟. كيف تكون دولة اليهود لكل مواطنيها والاشكناز يحتكرون الجيش والبوليس ليس لقمع "المواطنين" العرب وحسب بل للاعتداء على العراق او أي قطر عربي. اية دولة لكل مواطنيها وراس المال بيد البرجوازية اليهودية وخاصة الاشكنازية. هذا عن المواطنين الذين سيكونون في هذه الدولة "ان شاء الله" عند قبول الاشكناز بذلك. فماذا عن اللاجئين الذين يشكلون اكثرية الشعب الفلسطيني. فهؤلاء ليسوا مواطنين، ولن يتسنى لهم مثلا "التسلل" الى الدولة العتيدة. ماذا يقول سعيد للاجئين. اليس المقصود هنا مساواة في حدود ما تسمح به اسرائيل، أي في السجون، وفي الاستخدام كعمل مأجور؟

اذا كان لا بد من تقزيم القضية الفلسطينية الى مجرد حق المواطنة بعيدا عن استعادة الارض وحق العودة، فإن مواطنة من خلال "توطين" اللاجئين في الاقطار العربية هي اسهل على سعيد ليطبقها ويريح اسرائيل من هذا التعب. ان كافة القوى السياسية في اسرائيل ترفض ارجاع الوطن المنهوب الى اهله وترفض اعادة اللاجئين الى وطنهم، فاية مواطنة يمكن تحصيلها بعد هذا؟.

من يضمن ان دولة اليهود هذه ستصبح "ديمقراطية" تجاه الفلسطينيين الذين يخضعون لها، وهي الآن ليست ديمقراطية لعدد اقل منهم وهم فلسطينيو 1948، ناهيك عن السؤال من يضمن ان تكون علمانية فعلا؟.

التطبيع

التطبيع هو كعب أخيل بالنسبة لادوارد سعيد. هو جزء من تكوينه الثقافي وهو في الوقت نفسه نقطة ضعفه تجاه الشعب الفلسطيني والامة العربية. فبدون التطبيع مع الامبريالية والصهيونية يفقد سعيد وكل مثقفي التسوية وزنهم النوعي، يفقدون العملة الصعبة التي يسوقون بها انفسهم ويخلقون بها لانفسهم دورا. فالحوار مع أي صهيوني او يهودي اشكنازي دون اشتراط قبوله بحق العودة هو تطبيع من نوع معين. وعليه، فقد مارس سعيد التطبيع قبل ان يجري نحت المصطلح نفسه. وإلا ماذا نسمي انتداب سايروس فانس لسعيد ليحاور المنظمة. ثم ماذا نسمي لقاء هارفارد 1969 الذي رتبه سعيد بنفسه. ان وجود مثقفين وسطيين، امر لازم بما لا يوصف للامبريالية كي يسهل عبورها وعبور الصهيونية الى الثقافة السياسية العربية. ولكي يعظوا بالحل الدبلوماسي في مواجهة الخيار الكفاحي.

يقول سعيد:

"والحقيقة انه في المثالين لا توجد لدى المثقفين العرب سوى خيارات محدودة. ان رفض التطبيع كدفاع عن الثقافة القومية يبدو امرا مقبولا من حيث المبدأ، ولكنه لا يحمل الكثير لمن ينظر اليه. اية ثقافة قومية هذه التي لا تقوى على البقاء اذا ما اقامت صلات مع الاخريات؟ وكذلك عندما تعقد الحكومات القومية حلا مع اسرائيل، لماذا يكون مقبولا بشكل ما ان تعمل وتتعاون مع هذه الحكومات ومؤسساتها ويكون لا شرعيا العمل مع اسرائيل"[61].

أي تبسيط وتسطيح للامور هذا. فأولا: المسألة ليست انفتاحا على ثقافة اخرى. فنحن منفتحون على الاخطر أي الثقافة الامريكية بل والمركزانية الاوروبية التي هي ثقافة حقا بغض النظر عن عدوانيتها. المسألة عدم إعطاء مشروعية للآخر كغاصب عبر الحوار معه. وهذا حد ادنى من الدفاع الذاتي. انه اشعار الآخر باننا لا نعترف به لانه غاصب ولأننا نرفض ان نستدخل الهزيمة. ثم هل الانفتاح على ثقافة ما هو بالمؤتمرات معها ام بقرائتها والرد عليها؟ لماذا لا تأخذ العلاقة شكل التحدي والمناظرة؟. لقد حفلت السنوات

[61] ibid, p.p. 108-9.

الاخيرة بأشكال رهيبة من الحوارات مولتها الامبريالية. كما انها لم تحمل أي مضمون سوى اعلان بيانات سياسية لصالح التسوية اما محتوى اللقاءات فكان في معظمه نزهات وعلاقات غرام كمؤتمر رودس الاخير هذا على الاقل ما كتبه الاسرائيليون عنه[62]. اما المساواة بين الكيان الصهيوني والانظمة فالامر مختلف ولا سيما بالنسبة للمثقفين المضادين للانظمة العربية الذين يريدون اسقاطها.

ان من عقد اتفاقات مع اسرائيل هي الانظمة. ونحن حين نواجه التطبيع لسنا ملزمين بأوامر الانظمة بل بالقناعة الشعبية القومية برفض الآخر كغاصب. والحقيقة ان عدم تصادم سعيد مع ايديولوجيا السلطة الامريكية الحاكمة، وقبوله ان يكون وسيطا بينها وبين شعبه هو الذي يحول بينه وبين قدرة ان يرى التناقض بين الموقف الرسمي والموقف الشعبي لدى الامة العربية. وعليه، فما نقول به هو المقاطعة الشعبية وليس المقاطعة الرسمية.

موقفه من عرفات وجماعة مدريد والتفريق بينهما

يقول سعيد:

"**ان حفنة صغيرة فقط من المثقفين الانتهازيين والعنيدين apparatchiks المعتمدين عليه هم الذين ما زالوا يتحدثون بتفاؤل عن "السلام" المشوه الذي تفرضه كل من اسرائيل والولايات المتحدة بشكل غير حكيم على المنطقة باسرها**[63]".

هذا تسطيح آخر للامور. فليس شرطا أن يتحدث الناس بتفاؤل او تشاؤم عن "السلام" فالامر الاهم هو من الذين يدعمون هذا "السلام"؟ ما هي التركيبة الطبقية والشرائحية المستفيدة من هذا "السلام" وبالتالي التي تدعمه؟. اليست البرجوازية الكمبرادورية مستفيدة فعلية، وكذلك البرجوازية البيروقراطية وحتى شريحة راس المال المالي الفلسطينية في الخارج والتي تحتكر الآن سوق الضفة والقطاع ومن يستطيع القطع ان لا شراكة لراس

[62] انظر مقالة مناحيم بن: كان السلام في رودس مثل ثدي مدوّر ، كرويّ ومدلل. في كنعان، العدد 92 ايلول 1998.

[63] Gaza-Jericho , p, 121.

المال الاسرائيلي في ذلك. أليس عشرات الالاف ممن حصلوا على وظائف في اجهزة السلطة هم داعمين "للسلام"، اليس مدراء وكبار موظفي المنظمات غير الحكومية داعمين "للسلام" حيث يتم تمويلهم لأنهم يقومون "بمشاريع" مشتركة يهودية عربية...الخ.
ماذا يقول سعيد في د. حنان عشراوي التي امتدحها في نفس كتابه هذا بأنها ضد سلطة الحكم الذاتي، والتي ما لبثت ان عملت كوزيرة مع نفس السلطة؟.
يقول ص 100: "ان هناك حاجة نفسية لدى ابو مازن وعرفات بان تعترف بهم الحركة الصهيونية".
لعل في هذا إفراطا في التبسيط الى جانب كونه خاليا من التحليل الذي يضع الاحداث في سياقها المادي التاريخي. فاي قائد او حاكم او قيادة، إنما هي وليدة مناخ معين لتشكيلة اجتماعية اقتصادية. وبالتالي فهي قيادة مرتبطة بمصالح طبقة/طبقات/شرائح طبقية لها مصلحة في تنفيذ سياسة معنية. وعليه، فإن المهم هو من ينشد اعتراف الحركة الصهيونية به واعتراف الامبريالية هو الطبقات والشرائح الطبقية وليس الافراد. واذا كان سعيد يهدف الاشارة الى ان عدد مؤيدي اوسلو قلة، فإن من الركاكة بمكان حصرهم الى هذا الحد.

ثم يضيف: "**في عام 1991 بعد زيارتي لجنوب افريقيا اعجبت بمدى ما انجزه المؤتمر الوطني الافريقي وبالتحديد، ما انجز من انتصار في وطنه. استذكر بوضوح ما قاله لي وولتر سيسولو في جوهانسبرغ ان هناك سببا واحدا في انتصار المؤتمر الوطني الافريقي وهو حملته العالمية ضد الابرتهايد. لماذا لا نستفيد نحن الفلسطينيين من هذه التجربة باستخدام نفس المبادىء من اجل قضيتنا؟"(ص 94).**
ليس من السهل سحب خصوصيات فلسطين وجنوب افريقيا كلا على الاخريات. ولعل احدى المسائل التي لا يمكن سحبها من واحدة على الاخرى هي مسألة العلاقة بالنظام الراسمالي العالمي. ففي حين ان جنوب افريقيا هي حالة اقرب الى الاستيطان الابيض الذي حصل بناء على حاجة التوسع الطبيعي لمجتمعين اوروبيين في الاساس (هولندا

وبريطانيا فيما بعد)، فإن الاستيطان اليهودي في فلسطين جاء في حقبة ارتفاع الراسمالية الى حقبة الامبريالية من جهة، وجاء كسياسة استراتيجية للامبريالية في المنطقة، كما ان الوطن الأم للمستوطنين اليهود هو مجمل النظام الراسمالي العالمي. ولكون اسرائيل مستوطنة الهدف الاساس منها استراتيجي، فإن مجرد احتمالات الضغط عليها من هذا النظام غير واردة.

لقد فاخر سعيد في كتاب غزة– اريحا بادعاء د. عشراوي انها لن تشارك في السلطة الفلسطينية وكتب مروجا لها ص 171:

"**يتم التعتيم الكامل على آراء المعارضة، كما هو على وجودها. حنان عشراوي، المعروفة عالميا كمتحدثة فلسطينية بليغة، لا يمكن ان تقرأ او ترى، او يقرا عنها في الصحيفة شبه الرسمية (المرتبطة بعرفات) القدس، حيث يفترض انها هي الاخرى مستقلة**".

الا ان سعيدا لم ينقد انتقالها الى مواقع السلطة وهذا يشير الى ثلم كبير في سيفه النقدي هو ثلم من المستوى الطبقي الايديولوجي الثقافي المتخارج غربا.

ومع ان دخول سعيد المجلس الوطني وبقاءه فيه عقدا ونصفا، إلا ان ما ينقده في هذه التجربة المتناقضة هو جزء صغير ليس إلا تحصيل حاصل لمسيرة طويلة من الخلل:

"**...ربما كان يجب ان اتغيب عن التصويت على قرارات المجلس الوطني الفلسطيني عام 1988 في الجزائر. ولكن رغم تصويتي على القرارات، –التي كانت تحظى آنذاك بدعم شعبي: فقد أقرت ب 400 ممثل للشعب الفلسطيني، لم تتم استشارتهم في اوسلو**"**(ص 187).**

هنا يعجز سعيد بالضرورة، طالما هذا هو مبضعه النقدي، عن تبيان لماذا اقر 400 عضو في هذا المجلس اعلان 1988. فبما انه لا يشعر بعدم الاهلية كونه معيّنا لا يمكنه ان يدرك ان الجميع معينون وبالتالي لا يمكنهم إلا التصويت بنعم على ما تطلبه القيادة التي عينتهم. ونتمنى ان يكون سعيد قد فهم هذا في السنوات القليلة الاخيرة حيث

تم التصويت مرتين على إلغاء الميثاق الوطني الفلسطيني في غزة، واحدة بدون رقابة كلينتون والاخرى برقابته، وتصويت المجلس المركزي على تأجيل (الاعلان الثاني للدولة الفلسطينية من طرف قيادة الحكم الذاتي الفلسطينية).

ويضيف سعيد:
"اعتقد ان عرفات قد تعجل في انهاء هذه الاتفاقية لانه كان خائفا من امرين: الاول استقلال المناطق المحتلة تحت قيادة جديدة مكونة من اولئك الذين اصبحوا بارزين خلال مفاوضات واشنطن، مثل حيدر عبد الشافي وحنان عشراوي، وقد نوقش هذا الخوف فعلا، والثاني ان ينحصر هو والقيادة في تونس بعد الخطأ الخطير الذي فعلوه خلال ازمة الخليج وانتهاء الحرب الباردة (ص193-194).

يندرج تخوف سعيد هذا في التنافس داخل معسكر الراسمالية الفلسطينية ذات المشروع السياسي الاقل من استقلال، أي الحكم الذاتي. فالتنافس كان ولا يزال بين الشرائح البيروقراطية والمالية والكمبرادورية الفلسطينية. ولكن، اليس من المفارقة ان يبرز هؤلاء رغم انهم مفاوضون على اساس مدريد ولا يبرز مناضلو الانتفاضة؟ اليس هذا تشوها في التركيبة؟ ثم حبذا لو 'أعطي هؤلاء (حكما ذاتيا) لكان ظل بوسعنا القول ان من عقد تسوية مع الاحتلال ليس إلا قيادة بديلة لا تمثل الشعب الفلسطيني. ولكن أنّى للاحتلال والامبريالية ان يرتكبا خطيئة من مستوى أخطاء الطبقات المحيطية التابعة.

اما فهم ادوارد سعيد للدولة فيوضح اطروحته بايجاز كاف:
"ان الطموحات الوطنية الفلسطينية ، كما افهمها انا، هي حق تقرير المصير، الحرية السياسية، والحق في دولة فلسطينية."(ص 186) .
تحوي هذه تناقضات خطيرة. أي مكان يريده سعيد للفلسطينيين ليقرروا مصيرهم فيه، في غزة، أم اريحا، ام الضفة الغربية أم فلسطين 1948؟. طبعا، يتجنب سعيد التحديد، ولكن لماذا؟. والحق في دولة فلسطينية اين هذه الدولة وهل هي حقهم في فلسطين او ما تقدمه لهم امريكا واسرائيل. والواضح ان ما يقصده سعيد هو ما تتنازل لهم عنه امريكا واسرائيل، فلماذا نقد عرفات في هذا الشأن؟. ثم هل الحرية السياسية كافية؟. اليس سعيد على رؤية كافية بوحشية راس المال العالمي في العقد الاخير؟ ومع ذلك تظل الحرية بالنسبة له هي "السياسية" واخشى ان ما يقصده بالحرية السياسية تجاه الاحتلال فقط وليس داخل السلطة الفلسطينية!. وهكذا، فإن دولة سعيد هذه دولة تتنازل عن حق العودة.

القومية العربية والعراق

للقومية العربية نصيب كبير من هجمات ادوارد سعيد. وهذا ما يلقي مزيدا من الضوء على المهمة التي نذر الرجل نفسه لها. فهو الذي كتب في كتابه الاستشراق يقول:"**انا لا انتحب على التبعية العربية لأمريكا، ولكنني انتحب على طريقة معاملة امريكا للعرب**"[64] . هذا وكأن الوضع الطبيعي للعرب ان يكونوا تابعين لامريكا

وهذا موقف يحتقر القومية العربية. وهو موقف يتهرب سعيد من ذكره فهو الذي كتب عن زيارته للناصرة عام 1998 عندما سئل عن موقفه هذا " **وعلى امتداد ساعة ونصف الساعة اجبت عن شتى الامور من ضمنها انتقادات كان وجهها الى "الاستشراق" ماركسي سوري في الثمانينات**"[65]. لعل هذه الطريقة في عدم ذكر صادق العظم بالاسم، وفي القول "ماركسي سوري" هي تظاهر بتجاهل المستوى الفكري للرجل، ولكن جوهرها ضعف داخلي نظرا لكون النقد قد اصاب اطروحته في الصميم. ان رد سعيد هو تماه مع حديث رجال الحكم الامريكيين والعرب ضد الشيوعية ولا سيما في الخمسينات حيث كانت قوانين "مكافحة الشيوعية" مطبقة، وحيث كان تحريض الطبقات الشعبية ضد الشيوعية ‘يحقن للطبقات الشعبية بنفس هذه العبارات.

دأب سعيد في السنوات الاخيرة على مهاجمة القومية العربية ضمن سياق الهجوم على القومية. والغريب ان هذه الهجمة اتت في الفترة التي بدأ العالم باسره، رغم تعدد الاسباب وتناقضها، بالتركيز على الحقوق القومية. **يقول: "قلت ما يستوقفني الان هو الدور الحاسم الذي اصبح يلعبه الفلسطينيون في اسرائيل بالنسبة الى موقفنا كشعب لانهم جسدوا بشكل مثير ، نظرا لكونهم مواطنين غير يهود في دولة عبرية، الاوضاع الشاذة لانظمة الحكم القومية والدينية في انحاء الشرق الاوسط. فقد اصبحت القومية**

[64] انظر رد المفكر صادق جلال العظم على ادوارد سعيد في الملاحظة السابقة.

[65] ادوارد سعيد، يوميات الضفة الغربية... جريدة القدس 21-12-1998 ص 14

الطريق المسدود لحياتنا السياسية اذ تقتضي تقديم تضحيات لا تنتهي والغاء الديمقراطية من اجل الامن القومي"[66].

تناقض فاضح والى حد ما مشين. فالاقلية القومية العربية في فلسطين المحتلة 1948 ترى نفسها اليوم كقومية عربية، وليس مواطنين غير يهود في الدولة العبرية. لقد خان سعيدا ذكاؤه حيث لم يلتفت الى ان مضيفه، عزمي بشارة، في هروبه من ماضيه الشيوعي، ولكي يسوّق نفسه ويكسب اصوات الناخبين العرب، ها هو يطرح نفسه "كقومي عربي" بالعموم وحتى "كناصري" بالخصوص، أي بالضبط ضمن الفهم والدور القومي الذي يهاجمه سعيد. او ربما ان سعيدا يعرف بأن بشارة يمتطي القومية والناصرية كقناع يدخل به اوساط الطبقات الشعبية. نعم ان هذا سيرك حقيقي من الرجلين. لعل سعيد في حقده الامبريالي على القومية العربية يتورط في موقف عنصري. فما معنى "مواطنين غير يهود" ؟ كل هذا تجنب لذكر انتمائهم القومي. ما الذي يعرضه سعيد بديلا للقومية في عالم يشهد صحوة قومية من جهة، ويشهد تحريكا امبرياليا للقوميات العرقية، كما هو في البلقان من جهة ثانية، ويواجه دولة قومية دينية /اسرائيل/ هي الدولة الدينية الاولى في العصر الحديث مدعومة من الغرب الذي لم يتخلّ عن قومياته، ولكنه لا يحتاج لاستخدام القومية حيث ان معاركه الجديدة تحتاج الامن القومي والثروة القومية لاجتياح العالم بالعولمة الراسمالية.

اما الرئيس العراقي صدام حسين، فيقع ضحية حقد سعيد على القومية العربية. لا يرى ادوارد سعيد ابدا ان العدوان الامبريالي ولا سيما الامريكي البريطاني على شعب العراق هو بهدف تدمير قوة عربية محتملة وهو هدف الامبريالية منذ محمد علي حتى عبد الناصر. لا بل انه يتبنى أكذوبة الاعلام الامبريالي التي تهيء للناس وكأن كل هذه الحرب الامبريالية مجرد "طوشة" بين الغرب الراسمالي والرئيس صدام حسين!. فادوارد سعيد حتى عندما يدعي التوجّع على شعب العراق، وحتى عندما يضطر للكتابة عن

[66] نفس المصدر.

العدوان، فانه يقدم ذلك بهجوم طويل اولا على العراق، كمن يعتذر لامريكا سلفا[67]. وهذا النمط من الكتابة يذكرني بكتابات الكثير من العناصر اليهودية الاشكنازية في الحركة التروتسكية امثال ميشيل فارشافسكي مدير مركز المعلومات البديلة في ما كتبه عن الاتحاد السوفييتي وعن العراق حاليا. ان سعيدا في جولاته الجديدة في المنطقة والتي تركز ضد القومية العربية، ولصالح دمج الفلسطينيين بشكل تابع في الدولة اليهودية وتناسي اللاجئين، يقوم بدور بطرس الناسك، ولكن في موقع متقدم لتهديم معنويات الضحايا. يقول:

"اعتقد ان تقليص **ما يحدث بين العراق والولايات المتحدة الى مجرد تاكيد الارادة والسيادة العربية من جهة في مواجهة الامبريالية الامريكية التي تلعب بلا شك دورا بارزا في هذا كله... لا تبدو مهارة صدام في نجاحه في فك التحالف بين امريكا وحلفائها، ولكن في استغلاله الحماقة المدهشة في السياسة الخارجية الامريكية**"[68].

يستطيب سعيد عدم نجاح العراق في تفكيك التحالف المعادي للعراق. لكن سعيدا يهرب من ذكر من هم هؤلاء الحلفاء الذين على راسهم حكام عرب. وهذا يرغم سعيدا على التذكر بأن القومية العربية، قومية الطبقات الشعبية تؤيد العراق. ويبدو سعيد كاريكاتيرا حقا عندما يصر على تجاهل الاقتصاد والعوامل والمصالح الطبقية وراء العدوان وهو الحيلولة دون اية قوة عربية ليبقى النفط متدفقا للغرب وليظل الوطن العربي سوقا مفتوحة في حقبة العولمة بشكل خاص، وليتم تخليد اسرائيل. فالسياسة الخارجية الامريكية ليست حمقاء ووصفها بالحماقة إنما هو دهاء على الاقل.

ولا يتمالك سعيد نفسه ورغم كل مكره وتلونه بالعديد من الاصباغ والمساحيق الى ان يقول:

"**لسوء الحظ، فانه طبقا للانباء، هناك دعم شعبي متنام لصدام حسين في العالم العربي، وكأن الدروس القديمة في العناد بدون قوة حقيقية لم يتم تعلمها بعد**"[69].

---

[67] انظر آخر مقالة له في موقع الانترنت في 13 آذار 1999 بعنوان البرابرة على الابواب

Mdeeb@gpu.srv.ualberta.ca: Barbarians at the gates.

[68] نفس موقع الانترنت السابق 1-12-1998 مقالة بعنوان العراق وازمة الشرق الاوسط.

[69] نفس المصدر.

ينذر سعيد نفسه دوما ضد الامة العربية. فهي مطالبة بعدم المقاومة طالما ليست لديها قوة تهزم العدو. ألا تفسر هذه العبارة وحدها كل ما كتبه عن رفضه للنضال المسلح في فلسطين؟. وعن كرهه العميق للقومية العربية والتضحيات التي قدمت في النضال؟. هنا مركز تفكير سعيد. فهو مضمّخ بالتربية الامبريالية ضد العالم الثالث الذي يجب ان لا يقاوم، ويجب ان يسعد بالتبعية، وعليه ان يستكثر ركوب العرق الابيض على اكتافه. كما تتجلى ثقافة سعيد الغربية حتى في المفردات. فهو لا يستخدم عبارة الوطن العربي، بل "العالم العربي"، وحتى هذه قلما يستخدمها، فهو يستخدم المصطلح الامبريالي "الشرق الاوسط" هاربا من ذكر الوطن العربي.

الارض وحق العودة

من الطبيعي لمن يقف ضد القومية العربية، ويمقت تحرك الطبقات الشعبية العربية دعما للعراق، ويكره النهوض القومي الذي هو حلم كل العرب باستثناء الكمبرادور السياسي والاقتصادي والثقافي، من الطبيعي لهذا ان ينادي بانحلال الفلسطينيين الموجودين على ارض فلسطين في الدولة اليهودية الاشكنازية، اول دولة دينية في العصر الحديث. ومن الطبيعي ان يغلف هذا بمواطنة "متساوية" كما يطرح عزمي بشارة. ومن الطبيعي ان يقوم سعيد بعرض عزمي بشارة كقدرة خارقة فوق التاريخ. من الطبيعي نصب هذا السيرك لصالح عضو كنيست اسرائيلي. فعضوية الكنيست من فلسطيني تعني الاعتراف بأن فلسطين هي ارض اسرائيل، وهذا ينفي بلا جدال حق العودة، ويجعل الفلسطينيين داخل فلسطين مجرد سكان وليسوا اصحاب وطن. وعلى اية حال، فإن استمرار مصادرة الارض في الجليل والضفة الغربية قد جعل الفلسطينيين فيها مجرد قطعان دجاج" تسكن في علب "طاقات" معلقة في الهواء، يعلفها اليهود بتشغيلها في مواقع اقتصادهم. من له عينان، عليه ان يستخدمهما. وعليه، فليكتب سعيد معلقات في مدح بشارة، وليرشح بشارة نفسه لرئاسة الوزارة او للكنيست، لا معنى لهذا قط سوى حصد منافع فردية. اما

العرب ولا سيما قيادات اليسار الفلسطيني في الخارج وفي المناطق المحتلة التي تنتشي باطروحات بشارة في "دولة لكل مواطنيها" دون ان تقرأ ما يعني هذا حول الارض وحق العودة والجيش والاقتصاد... فيبدو انها لاتقرأ العربية (فكيف اذا قرأت ما يكتبه بالعبرية)، أو انها ضالعة/ضائعة في التسوية، او على الاقل ان من لم يسمح له ابو عمار بالعودة، يأمل ان يعود من خلال دولة عزمي بشارة التي ستكون "لكل مواطنيها". او كقول شوقي:

لقد أنلتك أذنا غير صاغية ورب منتصت والقلب في صمم

لكن سعيدا، وهو متلون ومحتال حقا، لا يمكنه رفض حق العودة هكذا بصلافة رفضه

للقومية العربية او بصلافة دفاعه عن تبعية العرب للغرب. لذا يكتب مؤيدا لفكرة دولة

واحدة، ملتفا على حق العودة:

"... يعني هذا حق تقرير المصير للشعبين... ان كلا من قانون العودة بالنسبة لليهود وحق العودة بالنسبة للاجئين الفلسطينيين إما ان يؤخذا بالاعتبار معا، أو يلغيا معا"[70].

ان حق تقرير المصير هو حق لشعب على ارضه. ومضي خمسين عاما على الاحتلال، لا يعطي اليهود حق تقرير مصير في فلسطين. فهم اغتصبوا حق شعبنا في تقرير مصيره. ان التلاعب بالعبارات بهذه الطريقة هو احد اشكال الالتفاف البرجوازي

[70] عن موقع الانترنت، نفس المصدر السابق 10-1-1999 ادوارد سعيد، حل الدولة الواحدة.

الرسمي الغربي لتصفية القضية القومية العربية الفلسطينية. سواء بفكها عن العمق القومي، او بعقد مساواة بين "الحقين" العربي واليهودي. وحيث يقزّم سعيد حق الشعب الفلسطيني لمساواته "بالحق بالاغتصاب" فإنه يصل الى بيت القصيد وهو تقزيم حق العودة ليكون في مستوى "قانون العودة" ليهود ومتهودي العالم. وهذا في جوهره الغاء لحق العودة، لأن فلسطين لن تتسع ابدا لثلاثين مليون يهودي ومتهود في العالم.

بهذا النمط من التفكير، فإن سعيدا هو حقا افضل داعية انتخابية لعزمي بشارة، وأفضل مندوب لسايروس فانس او لمادلين اولبرايت، لا فرق.