وزارة التّعليـــــم العـــــالي و البـــــحث العـــــلمـــــي

جـــامعة فـــرحات عبّـــاس–سطيف–(الجزائر)

مذكرة

مقدمة بكلية الآداب واللغات

قسم اللّغة والأدب العربي

لنيل شهادة الماجستير

من طرف:

الطالبة: حياة ذيبون.

الموضوع:

تواطؤ الأضداد في النص الاستشراقي الغربي.

قراءة في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد.

بتاريخ..... أمـــام الـــلجنة المتكونة مـــن:

الدكتورة: فتيحة كحلوش	جامعة فرحات عباس–سطيف–	رئـــيـــســـــا
الدكتور: عبد الغني بارة	جامعة فرحات عباس–سطيف–	مـــشرفـــا ومـــقـــررا
الدكتور: عمر زرفاوي	جامعة –تـــبـــســـة–	عـــضـــــوا
الدكتور: سفيان زدادقة	جامعة فرحات عباس–سطيف–	عـــضـــــوا

السنة الجامعية: 2010–2011.

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أحمد الله وأشكره على سائر نعمه فهو الكريم الوهاب سبحانه

يا مالك الملوك يا من حبّه ديني ونوره في دجى الأسحار يهديني

يا مبدع الكون في أجلى مظاهره شكرا إليك فمنك الخير يأتيني

وبعد:

إلى الكبار الذين تسع صدورهم هفوات الصغار.

إلى الأستاذ المشرف الذي رعى هذا البحث منذ لفظ فكرة.

إلى الذين نذروا جهدهم ووقتهم خدمة للبحث العلمي .

إلى أفراد عائلتي الذين تقاسموا معي لحظات البحث .

إلى أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرحات عباس .

إلى كل هؤلاء خالص الدعاء.

مقدمة

ألـيس مـن المفارقـة أن تجتمـع الأضـداد في نـص بعينـه ؟ أيعقـل أن يكـون التحـرري هـو نفسه الإمبريالي والتقـدمي هـو نفسـه الرجعـي، وحامـل شـعارات العلميـة والموضـوعية هـو أول من ينتهك حرمة هذه المبادئ فيصدق القول: إن ما نتورط فيه هو عينه ما نتواطأ ضده .

قد يظن بعضنا أن هـذا محـض سفسـطة لا طائـل منـها، وقـد يظنـه الـبعض الآخـر ملمحـا من ملامح العدمية التي طبعت عصرنا المعاصر.

لكن مهما تعـددت الظنـون، واختلفـت فـإن إمكانيـة اجتمـاع الأضـداد في نـص بعينـه أو ثقافـة بعينـها أمـر وارد حدوثـه. حـتى ليبـدو التقـدمي هـو عينـه الرجعي،وحامـل شـعارات العلميـة والموضوعية هو أول من ينتـهك حرمـة هـذه المبـادئ. إذن هـل هـي مفارقـة التقـدم، وهـل هـو الإنسان ينقض ذاته ؟ وهل هـي الحقيقـة تتعـدد حقـائق، فيغـدو الـوهم هـو الحقيقـة الوحيـدة في عالم غدت فيه الحقيقة وهما وزيفا ؟

إن ماكان قبل اليوم مقدسا، غدا اليـوم يخالطـه المـدنس. ففـي ظـل الثـورة المعرفيـة الـتي تشـهدها اليوم المعرفـة الإنسـانية، جعلنـا مشـروع النقـد الثقـافي نـؤمن أن النصـوص تجمـع مـا لا يجتمـع وأن الأضـداد تتواطـؤ، وأن حامـل شـعارات الحريـة هـو نفسـه الإمبريـالي، وأن التقـدمي هـو نفسه الرجعي .

فماذا يقصد بمشروع النقد الثقافي ؟ وكيف أصبح يعاين نصوصه ؟

يطالعنا حقـل النقـد بـين الفينـة والأخـرى بجديـده الـذي لا ينضـب، ومـرة بعـد أخـرى نزداد يقينـا بـأن حقـل النقـد ميـدان لا ينفـد معينـه. فكـل مشـروع نقـدي يحيلـك إلى آخـر وهكذا إلى ما لا نهاية في حركـة لولبيـة متسـارعة. حـتى غـدا حـديث النـهايات/ البـدايات أهـم سمة طبعت فكرنا النقدي في نسـخته الحداثيـة. وقـد يقـول قائـل: إن هـذا التحـول المتسـارع مـا هو إلا علامة مـن علامـات العدميـة الـتي طبعـت عصـرنا المعاصـر. ونـرد علـى هـذا الاعتقـاد بالقول: إن قيمة الفكر تتحدد فقـط عنـدما يبقـى دائمـا وأبـدا فكـرا متـرحلا مغـامرا/ سـندباديا،

لا يحل بأرض حتى يغادرها إلى أخرى كاشفا عن مكنونات الأشياء ومجاهيلها، وإذا نحن رمنا التشبيه قلنا: إن الفكر في تحوله الدينامي شبيه بالكائن السندبادي في حكايا ألف ليلة وليلة لا يعرف نهاية يركن إليها، وكل نهاية تكشف له عن بداية جديدة وهكذا دواليك. حيث يجنبه مبدأ التجاوز هذا مغبة الوقوع في فخ الرؤية الواحدية/ الدوغمائية، ويوفر له بالمقابل إمكانية تجاوز يقينياته ومسلماته.

هكذا، يغدو مبدأ التجاوز مبدأ مشروعا ومشروطا في آن. ويغدو قدر الفكر الترحل الدائم، والتجدد الأبدي. وإذا كان قدر الفيلسوف أن يكون الضمير السيئ للمجتمع، فخليق بالمشتغل في حقل المعرفة النقدية أن يحذو حذوه، ويسير على دربه. فيكون بدوره الضمير السيئ لأفكار عصره، وأن يرتبط اسمه دائما بفكر كارثي يقوض الجاهز من القيم والأعراف والتقاليد النقدية المتوارثة. إذن، على الناقد أن يكون ديناميت، وأن يعمل دائما على توجيه مطارقه النقدية إلى تلك الأفكار/الأصنام قصد تجاوزها وإحلال أخرى محلها. هكذا يصبح لزاما عليه – إذا هو رام الانخراط – مواكبة جديد المعرفة الإنسانية. وكل رؤية ترى غير هذا تكون قد حكمت على المعرفة الإنسانية بعامة والمعرفة النقدية بخاصة بالجمود والثبات. ولا يخفى على عاقل أن أول عامل يعجل بسقم المعرفة هو حالة السكون التي تفرض عليها من قبل بعض الذين يقدسون القديم وينفرون/يتوجسون خيفة من الجديد.

وقد كان من ثمار مبدأ التجاوز أن طالعنا حقل النقد منذ زمن ليس بالبعيد بفعالية النقد الثقافي كمشروع بديل عن النقد الأدبي، وأضحى الحديث عن نقد الأنساق بديلا منهجيا عن نقد النصوص.

لقد كانت مملكة الجميل التي شيدها النقد الأدبي تحتفي فقط بتلك النصوص التي تتوفر على شرط الجمالية، وتستبعد بالمقابل كل نص لا يحوز هذا الشرط. ظنا منها أن الجمالية كفتها المؤونة. فراح الناقد الأدبي يستضيف إلى مملكته كل نص جميل يفوح منه عبق الجمال، وأصبح شرط الجمالي الشغل الشاغل للنقد الأدبي. فغفل بذلك عن تلك العيوب النسقية التي تتوسل بالجمالية لتفعل فعلها في الوعي الجمعي وتصير نماذج سلوكية. ومنع نفسه من رؤية ما هو واقع خلف أسوار حديقته. فكان أن ظهر النقد الثقافي بعدما أعلن النقد الأدبي إفلاسه وعجزه عن قراءة الخطابات التي لا تندرج تحت تصنيف الجمالي. بعدما لاحظ النقد الثقافي تأثيرها على الأفراد والجماعات. ولا أدل على ذلك من تلك النصوص التي تذيعها وسائل الإعلام المختلفة ويكفي أن نعلم أن التأثير

الذي تحدثه أغنية شبابية لمغنية أمريكية تدعى(مادونا) في حفلة واحدة يفوق عشرات المرات ذلك التأثير الـــذي يحدثه نص أدبي لسنوات عدة. ومنذ أيام خلت كان العالم بأسره مشدودا إلى نص رياضـــي/ جمـــاهيري ، هـــو الحدث الكروي بين الجزائر ومصر الذي أصبح حديث العام والخاص، القريب والبعيد، فجلب إليه أنظـــار آلاف بل ملايين المستهلكين، ومن منا لم يتابع باهتمام مبالغ فيه مجريات هذا الحدث الكروي الذي تحول من حـــدث قومي إلى حدث عالمي. وبهذا نتأكد بما لا يدعو مجالا للشك أن الخطابات الجماهيرية لا تقل أهمية عن الخطابات الرسمية، بل كثيرا ما يكون أثرها أكبر بكثير من الأثر الذي تحدثه الخطابات المؤسساتية. وقد لاحظ النقد الثقافي نزوع الأذواق إلى الخطابات الجماهيرية فراح يستجلبها إلى المتن– بعد أن كانت هامشـــا– ويجعهـــا مـــن أولى اهتماماته.

إنه حديث النهايات/ البدايات. نهاية النقد الأدبي وبداية النقد الثقافي. فعندما وصـــل النقـــد الأدبي إلى طريـــق مسدود، أخرج من رماده فينيقه الجديد. إذن هل انتهت المعرفة النقدية بالنقد الأدبي إلى إزاحته بحيث يحق لها أن تعلن موته إلى غير رجعة، دونما شعور منها بأنها فقدت عزيزا مبررة هذا الفعل بفعل آخر يتمثل في إحلال النقـــد الثقافي محل النقد الأدبي، وأن النقد الثقافي كفاها المؤونة ؟ ما مدى صدقية هذه الدعاوى ؟ ثم ما جديـــد هـــذا الخليف الجديد ؟ وما هي الإضافات التي سيضيفها ؟

يدلنا مصطلح النقد الثقافي على أن الثقافة بمعناها الواسع أضحت مجال اشتغال الناقد الثقافي وهـــو في ذلـــك لا يفاضل بين نص نخبوي/ مركز، وآخر جماهيري/ هامش، لعلمه أن الجماهيري هو ما يؤثر فعلا. وإذا كان هـــم النقد الأدبي الكشف عن مواطن الجمال في النص، فإن النقد الثقافي ثار على هذا التقليد، وخص نفسه بكشـــف المخبوء تحت أقنعة الجمالي. فمن خلال لعبة النسق المعلن/ المضمر تأكد للنقد الثقـــافي أن الـــنص لا يســـير إلى الانسجام، وأن النسق المضمر يأتي ناقضا/ نقيضا/ ناسخا للنسق المعلن/ المقول . وعليه يفترض النقد الثقـــافي أن الأضداد تتواطؤ في نص بعينه، وأن النص يحمل في نسيجه المعنى ونقيضه، وهو ما غفل عنه النقـــد الأدبي حـــين افترض أن النصوص تسير إلى الانسجام، أما النقد الثقافي فقد جعل من النص مسرحا لصراع القـــيم والأنســـاق الثقافية وما على الناقد الثقافي إلا أن يغوص في طبقات النص العميقة ليمسك بحقيقته التي تسكن العمق .

لقد عني النقد الثقافي بنقد الأنساق الثقافية التي تحبل بها خطابات الثقافة، ومن ثم نقد المستهلك الثقافي. لهذا يأتي النسق الثقافي كمقولة مركزية في مشروع النقد الثقافي حيث التركيز على كشف الأنساق الثقافية التي كرستها خطابات الثقافة؛ النخبوية منها والجماهيرية.

ولما كان هذا حال النقد الثقافي، آثرت الدراسة محاورة نص ثقافي على قدر كبير من الأهمية. إنه النص الاستشراقي الغربي، والدراسة إذ تفعل ذلك تروم تفعيل مقولة النسق الثقافي، وإخراجها من ضيق التنظير إلى سعة الممارسة. وذلك بالكشف عن الأنساق المضمرة التي انطوى عليها خطاب الاستشراق الغربي.

وتقر الباحثة أن فكرة الغذامي عن الأنساق الثقافية هي أول فكرة استأثرت بها في المراحل الأولى من الدراسة، فبعد الاطلاع عن كثب على المشروع الثقافي الغذامي، آثرت الباحثة الكشف عن الأنساق الثقافية التي يحبل بها نص الاستشراق الغربي، لكن هذا الأفق القرائي سرعان ما تعزز بأفق قرائي آخر لا يقل أهمية عن سابقه، يتعلق الأمر بفكرة تواطؤ الأضداد التي خصها الباحث علي حرب باهتمامه في عديد بحوثه ودراساته. ولا يحسب القارئ أن الأفقين لا يجمع بينهما جامع، بل العكس هو الصحيح، فبعد القراءة والتمحيص، تبين جليا أن الكشف عن الأنساق الثقافية في النص الاستشراقي يقود في النهاية إلى الكشف عن تواطؤات الأضداد في هذا النص. فإذا كان النسق المضمر/ الخفي- بعبارة الغذامي- ناقضا/ ناسخا، نقيضا/ مضادا للنسق الظاهر/ العلني، فهذا يعني أن النص يضمر نقيض ما يعلن، وأن الأضداد تتواطؤ في نسيجه اللغوي. وعليه خلص البحث إلى نتيجة مفادها أن فكرة الغذامي عن النسق الثقافي تفيد كثيرا في الكشف عن تواطؤ الأضداد في نصوص الثقافة، وأن الكشف عن تواطؤ الأضداد هي الغاية التي يسير إليها النقد الثقافي. بهذا تكون الدراسة قد أصابت أكثر من هدف، وأفادت من أكثر من مشروع؛ مشروع الغذامي النقدي أولا، ثم مشروع علي حرب ثانيا .

لطالما زينت الذات الغربية خطاباتها الثقافية بشعارات العلمية والموضوعية، و لم يكن هذا التقليد وليد اللحظة، بل إن أولى النصوص الفلسفية- ممثلة في نصوص الفلاسفة اليونان- جهرت بهذه الشعارات، وراحت تسم الذات الغربية بالعاقلة مرة وبالعارفة أخرى، والمفكرة ثالثة... ليأتي الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) إعلانا رسميا عن اكتمال الذات الغربية لحيازتها العقل والمعرفة وكل الصفات التي تؤهلها لأن تكون مركز الكون. كان هذا مقول جل الخطابات الثقافية الغربية التي أجمعت على رأي واحد، هو علمية الذات الغربية

وموضوعيتها في معاينة الوجود. إذا كان ذلك كذلك وإذا كان العقل الذي ادعى العلمية والموضوعية هو نفسه من ينهض بمهمة معاينة موضوعه الشرق، فهل سيطابق القول الفعل ؟ هل سيصدر الغرب في خطابه الاستشراقي عن رؤية موضوعية لا غبار عليها همها أن تحاور الآخر الشرقي بعيدا عن أفعال الإقصاء والاستبعاد ؟ هل تجعلنا دعاوى العلمية والموضوعية نثق في المعرفة الاستشراقية، ونستأنس بها في معرفة أنفسنا ؟ فتصدق إذاك المقولة الرائجة التي تفيد أن الذات لا يتأتى لها معرفة عيوبها إلا عندما تعرض نفسها في مرآة الآخر، وأنها بحاجة دائما إلى آخر يدلها على مكامن الضعف فيها. إذن، هل سيؤكد النص الاستشراقي بدوره صدقية هذه المقولة.؟

ولا نغادر حقل الفلسفة قبل أن نلج تربة فكر الاختلاف، الذي جاهر بشعارات الحوار والتواصل بين الذوات، ودعا إلى إرساء أدبيات الحوار. وقد لا نحصي عدا تلك الأسماء التي حملت مسؤولية التبشير بهذا الفكر الجديد؛ فكر الاختلاف. على خلفية هذه الدعاوى، نتوقع أن المعرفة الاستشراقية ستعرف- في غمرة دعاوى الحوار والتواصل- نضجا لا قبل لها به قبل ذلك. فهل تجعلنا دعاوى الحوار نترل المعرفة الاستشراقية مترلة المقدس ؟

لقد كانت دعاوى العلمية والموضوعية، ثم دعاوى الحوار والتواصل شعارات زينت الخطابات الثقافية الغربية ردحا من الزمن. فماذا تضمر الذات الغربية تحت مظلة/ جمالية هذه الدعاوى ؟ ماذا يخفي الدرس الاستشراقي تحت جبة الدراسة النورانية التي روج لها ؟

هذا ما نذرت الدراسة نفسها لبحثه، مستأنسة في بحث هذه الأسئلة وأخرى غيرها بتلك الدراسة التي قدمها المفكر إدوارد سعيد عن الاستشراق. ولفعل الاختيار هذا ما يبرره، فعلى كثرة الكتب التي تناولت ظاهرة الاستشراق، كانت دراسة سعيد أنضجها على الإطلاق، بل تعد أهم ما كتب حتى الآن داخل حقل الاستشراق وخارجه- بشهادة مترجم الكتاب؛ كمال أبو ديب- لأنه لم يصدر في دراسته تلك عن موقف عنصري أو عرقي/ هووي، بل نحا بظاهرة الاستشراق منحى نقديا خالصا همه الوحيد تغليب المعرفة والتحليل النقدي على كل نزعة قومية أو عرقية أو دينية، فكان أن دخل المؤسسة الاستشراقية مزودا بترسانة نقدية همها الوقوف على إشكالات الغرب الفكرية، والمفارقة العجيبة بين الخطاب المقول/ المعلن، والمسكوت عنه/ المضمر. وقد مكنه هذا من أن يكون الدارس الغربي والموضوع الشرقي في آن.

وقد تعددت الأسباب التي لأجلها تم اختيار نص متعال يبعث على المعاينة كنص الاستشراق، لعل أهمها على الإطلاق هو الوقوف على بعض تلك الإشكالات الفكرية للذات الغربية، والتي عكس الدرس الاستشراقي جانبا منها. فالبحث في هذا النص يتيح لنا لا فرصة معاينة الصور التمثيلية التي أنتجها هذا الخطاب عن الآخر الشرقي فحسب، بل يمنحنا إلى جانب ذلك فرصة الوقوف على الإشكالات الفكرية للذات الغربية والتي كشفت هشاشة وزيف دعاوى العلمية والموضوعية، ووقفت حائلا دون تحققها على أرض الواقع. وهو ما أشار إليه قبل ذلك فيلسوف السلطة ميشيل فوكو عندما لاحظ المفارقة العجيبة بين الخطاب المقول والمسكوت عنه في الثقافة الغربية.فالمقول: عقلانية، إنسانية، تنوير، أما المسكوت عنه قهر اضطهاد، جنون، مرض، سجن. لهذا كان من أهداف الدراسة الوقوف على أزمة براديغم الذات/ ميتافيزيقا التمركز حول الذات في الثقافة الغربية . ومعاينة آثارها على غيرها من الثقافات .

وحتى تثمن الدراسة نتائج البحث، توسلت بمنهج النقد الحواري الذي كان دليلها في رحلة البحث هذه، إيمانا منها بأن المعرفة لا تتأسس إلا حوارا، حيث لا منطق إلا منطقه، ولا حكم إلا حكمه، فبالحوار نصحح معارفنا، ونعدل آفاقنا... ولا ينكر عاقل ما للحوار من دور في بناء صرح المعرفة الإنسانية.

وقد اشتملت الدراسة على فصول ثلاثة، يسبقها مدخل، تعقبها خاتمة. إذ خصص المدخل الموسوم ب "حديث النهايات. النقد الثقافي بديلا عن النقد الأدبي" لبحث مصطلح النقد الثقافي بالوقوف أولا على الممهدات المعرفية التي آذنت بميلاد هذا المشروع، ثم بحث دلالة هذا المصطلح لما لهذا الفعل من أهمية في الإحاطة بهذا المشروع البكر وما يحمله في طياته من جديد يقوض ما هو ثابت ومركزي. وأخيرا تعرضت الدراسة لبحث طبيعة العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، لما دار حولها من لغط كبير بين فريق يرى في موت النقد الأدبي حادثة لا بد منها، وفريق يرى أن لكل منهما شأنا يغنيه، وأن ظهور النقد الثقافي لا يعني موت النقد الأدبي وأن النقد الثقافي لا يستغني عن إنجازات النقد الأدبي .

أما الفصل الأول الموسوم ب" في وظيفة النقد الثقافي. من نقد النصوص إلى نقد الأنساق" فقد خصته الدراسة لبحث مقولتي النص والنسق الثقافي بعدهما مقولتين مركزيتين في هذا المشروع، ولأن مفاتيح العلوم مصطلحاتها. فإن أول مدخل يؤمن لنا دخول صرح العلم هو المدخل المصطلحي. أما مقولة النص، فقد فحصت

الدراسة من خلالها الإضافات التي اكتسبها هذا المصطلح في ظل فعالية النقد الثقافي. بينما استأنست الدراسة في فحص مقولة النسق الثقافي بالدراسة التي قدمها أستاذ النظرية النقدية عبد الله الغذامي في كتابه (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية) بعدها الدراسة الوحيدة – على حد علمنا– التي تناولت مقولة النسق الثقافي تـــنظيرا وممارسة.

أما الفصلين الثاني والثالث، فقد حاولت الدراسة من خلالهما مساءلة النص الاستشراقي في ظـــل مقـــولتي الحضور والاختلاف. فإذا كانت مقولة الحضور/ ميتافيزيقا التمركز التي صدر عنها الـــدرس الاستشـــراقي قـــد أنتجت معرفة استشراقية لا تقول حقيقة موضوعها الشرق، فإن مقولة الاختلاف – التي روج لها فلاسفة الغرب بدءا بنيتشه – قد أوقعت الدرس الاستشراقي في حرج كبير، أضحى معها النص الاستشراقي مطالبا بأن يراجـــع نتائجه. فهل احتمل العقل الغربي المعاين في معاينة موضوعه الشرق ، هل احتمل شرط الغيرية ؟

لقد توسل الاستشراق التقليدي بمنطق اللغة المكتوبة في معاينة موضوعه الشرق، وبالنظر إلى التحول الذي طرأ على ثقافة الاستهلاك نجد أن (جهاز التحكم) أصبح اليوم الوسيلة الأولى للمعرفة؛ كيف لا وقد كانت ثقافة/ حضارة الصورة أهم ملمح ميز عصرنا هذا. فمن نص/ الكتابة إلى نص الصورة، ومن استشراق النص/ الكتابة إلى استشراق النص/ الصورة. وكم هي كثيرة تلك الحقائق عن شرق لا يعاين إلا بوساطة (جهاز التحكم). لهذا كان الشرقي / الإرهابي/ الديكتاتوري البديل عن الشرقي/ المتخلف/ المجنون .

ومع كل جزء من أجزاء الدراسة نتأكد أن المعلن في الثقافة الغربية نقيض المضمر. فشعارات التحـــرر لا تضمر غير الإمبريالية، و المقدس يسكنه المدنس، أما شعارات الاختلاف فليست سوى مذكرات فيلسوف.

لذلك ليس من سبيل يسلكه العقل الشرقي– لإعادة التوازن المفقود ردحا من الزمن– سوى الانخـــراط في العالم، والمشاركة في صنع أفكاره، وعليه يأتي علم الاستغراب محاولة جريئة ونصا مستفزا يمكن العقل الشرقي من إنتاج أفكاره بتحويل الغرب من ذات دارس إلى موضوع للدراسة والمعاينة. وقد كان نص الاستغراب آخر محطة تتوقف عندها الدراسة ، والدراسة إذ تطال تربة هذا العلم، فإنها تتلمس فيه المخرج والحل الذي سيكفل للعقـــل الشرقي طريقة مثلى لمواجهة الاستشراق؛ بإنشاء خطاب مغاير يبدعه الفاعل الشرقي يكون موضـــوعه الغـــرب

ماضيا وحاضرا. وتأتي هذه الممارسة كإعلان رسمي عن فكر عالمي يتجاوز الخصوصيات القومية والوطنية ، ليفتح الباب على مصرعيه أمام دعاوى التعارف والحوار والتلاقح .

أما خاتمة البحث، فقد تم تخصيصها لرصد جملة النتائج التي تمخض عنها البحث.

وقد استأنست الدراسة في رحلتها الاستكشافية بعديد المراجع التي توزعت بين مراجع نقدية، وأخرى فلسفية، أهمها مدونة الغذامي التي استأنست بها الدراسة في محاورة نص النقد الثقافي، تعقبها مدونة إدوارد سعيد وعلي حرب في مقاربة نص الاستشراق، ثم مدونة حسن حنفي في مقاربة نص الاستغراب، تتخللها كتب فلسفية تضيء بعض الجوانب المعتمة في الدراسة .

وإذا لم يكد يخل أي بحث من متاعب، فإن عزاء الباحثة هذه القراءة التي حسبها أنها حظيت بشرف المساءلة والحوار، أما الكمال فذلك مراد مستحيل بلوغه؛ لطبيعة العمل الإنساني أولا، ولطبيعة الفكر الذي لا يركن إلى ثبات مطلق ثانيا. فما يظهر الآن حقيقة قد يغدو بعد وقت قد يطول وقد يقصر وهما أو زيفا.

وقد تكون الدراسة أسرفت في متاهة السؤال؛ تارة بطرح السؤال وتقديم إجابة له، وأخرى بتحويل الجواب نفسه إلى سؤال، كما امتنعت في أحايين أخرى عن تقديم إجابات لعديد الأسئلة، ظنا منها أن الجواب يفني بينما السؤال لا يفنى، وأن المزية كل المزية في السؤال وعزاء الدراسة الوحيد في هذا وذاك أن المعرفة لا تبنى إلا مساءلة، وأن المعرفة أولا وأخيرا مغامرة يخوضها الباحث علما أن متعة المغامرة الحقة تكمن في كونها غير مضمونة النتائج.

مدخل: حديث النهايات: النقد الثقافي بديلا عن النقد الأدبي

1- المهدات المعرفية لقيام النقد الثقافي .

2- النقد الثقافيcultural criticism : مقاربة مفهومية.

3- النقد الأدبي والنقد الثقافي وطبيعة العلاقة بينهما.

يعزف على وتر الفكر النقدي المعاصر لحن النهايات/ البدايات الذي ميز عصرنا المعاصر بحيث غدا هذا الأخير أهم سمة طبعت فكرنا المعاصر. وقد لا نغالي إذا قلنا: إن حديث النهايات سيلازم المعرفة النقدية ملازمة الظل، ولا فكاك لها منه. فهل يعد حديث النهايات مأزقا أم حلا؛ مأزقا وقعت فيه المعرفة النقدية، أم حلا لمآزقها ؟

يعد شرط الترحل أهم مكسب يتحقق للفكر النقدي في ظل حديث النهايات، حيث جعلنا حديث النهايات نفيق من أسطورة الفكر الوثوقي/ السكوني، ومقابل ذلك، جعلنا نؤمن أن قدر الفكر النقدي أن يبقى دائما وأبدا مترحلا/ سندباديا، يهوى السفر إلى تربة عوالم بكر كما جعلنا نؤمن أن المعرفة الإنسانية تخضع عبر صيرورتها التاريخية لمبدأي التراكم والتجاوز وعبر هذين المبدأين تجد المعرفة نفسها مدفوعة دائما وأبدا إلى تجاوز ذاتها وتجديد إشكالياتها على الدوام. وهو مايحفظ لها طابعها التجددي. ليكون بذلك إعلان مرحلة«الحداثة البعدية»[1] أمرا مشروطا ومشروعا في آن. ذلك أن الفكر لا يفتأ يعلن قيام مشروع « حتى يعلن تناهيه أو بالأحرى إعادة بعثه في ثوب جديد مغاير؛ وهذا قصد تجاوز كل فكر وثوقي/ يقيني »[2].

إننا أمام حديث النهايات/ البدايات الذي وسم المشهد النقدي المعاصر. بحيث تعلن كل نهاية عن بداية جديدة تعمل على تصحيح الفكر النقدي وتجاوز المطرد منه. إلا أن البداية المعلنة ما تفتأ تستحيل هي الأخرى نهاية تفصح عن بداية جديدة... وهكذا إلى ما لا نهاية. ما يعني أن المعرفة النقدية لن تتوقف عند مرحلة بعينها؛ وهو ما يحفظ لها نظارتها ؛ ويضمن لها فائدتها.

---

[1]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة. نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة/ الجزائر ط1، 1429 ه– 2008 م، ص 441 .

[2]– المرجع نفسه، ص406 .

وقد كان من نتائج حديث النهايات على النظرية النقدية المعاصرة،أن انتقلت هذه الأخيرة «وفق هذا التحول من قراءة النصوص الإبداعية إلى قراءة الأنساق الثقافية؛ ومن ثم تم إعلان ميلاد النقد الثقافي كمشروع بديل عن النقد الأدبي؛ وأضحى الحديث عن قضايا التأويل؛ والسياق؛ والأنساق وكأننا أمام حديث البدايات/ النهايات؛ نهاية النقد الأدبي/ ولادة النقد الثقافي.»[1]

بهذا،يكون النقد الثقافي ثمرة من ثمار حديث النهايات،فبعد أن فرض النقد الأدبي سلطانه على النظرية النقدية زمنا طويلا، نجده اليوم يتوارى فاسحا المجال لمشروع بديل هو النقد الثقافي، وكأن النقد الأدبي بلغ كل ممكن فيه فاستنفده، لهذا يكون لزاما عليه أن يتوارى ويفسح المجال لمشروع بديل يواصل بناء صرح المعرفة النقدية. لهذا،كان النقد الثقافي الخليف الشرعي للنقد الأدبي.

هذه النقلة المعرفية – التي آذنت بأفول نجم الدراسات الأدبية؛ وميلاد مشروع الدراسات الثقافية– فرضت تغييرات جذرية على مستوى القراءة و التأويل حيث لم يعد النص هو المقصود بالقراءة و التأويل. إنما الأنساق الثقافية التي يحبل بها ذلك النص .

هكذا، تفترض الدراسة أن حديث النهايات/ البدايات يأتي حلا لمآزق المعرفة، فكلما بلغت المشاريع النقدية أقصى ممكن فيها، يكون لزاما عليها الانسحاب، فاسحة المجال لأخرى تخلفها .

[1]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة ، ص411 .

1- الممهدات المعرفية لقيام النقد الثقافي:

يتساءل جونثان كولرjonathanculler*(1944- ؟) عما يحدث في الحقل النقدي حين يلحظ المرء أساتذة الأدب ينصرفون عن دراسة ميلتونmilton إلى دراسة مادونا madonna وعن دراسة شكسبير إلى دراسة الدراما التلفزيونية التي تعالج مشاكل الحياة المترلية والعائلية soap opera ويبدي حيرة حين يكتب أساتذة اللغة الفرنسية كتبا حول السجائر أو تسلط فكرة البدانة(Fat) على عقل الأمريكيين؛ ويحلل المتخصصون في أدب شكسبير فكرة التخنث BISEXUALITY؛ ويتناول خبراء الواقعية (REALISM) مسلسل القتلة[1]

ومثله يتساءل تيري إيجيلتونterryeagleton**في موضع آخر عن جدوى نظرية الأدب ومدى فاعليتها، والدور الذي يمكن أن يكون لها في ظل المتغيرات المفاجئة التي تشهدها الساحة العالمية الآن. حيث يقول متسائلا:« ما مغزى نظرية الأدب ؟ لماذا نزعج أنفسنا بها في المقام الأول ؟ أليس في العالم موضوعات أكثر وزنا من الشفرات و الدالات، والذوات القارئة؟ لنأخذ في الاعتبار واحدا فقط من تلك الموضوعات. بينما أكتب الآن يقدر أن العالم به 60000رأس نووي، والكثير منها طاقته أكبر ألف مرة من القنبلة التي دمرت هيروشيما. وتتزايد باطراد إمكانية أن تستخدم هذه الأسلحة خلال حياتنا، والتكلفة التقريبية لهذه الأسلحة هي 500 مليار دولار سنويا أو 1.3 مليار دولار يوميا، ويمكن لخمسة بالمائة من هذا المبلغ- أي25 مليار دولار- أن تخفف بصورة هائلة، أساسية مشكلات العالم الثالث الذي أقعده البؤس، ولاشك أن أي شخص يعتقد أن نظرية الأدب أكثر أهمية من تلك الأمور سيعد غريب الأطوار على نحو ما»[2]

---

*ناقد أدبي،ولد بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1944،وحصل على درجاته العلمية من جامعة هارفارد وكلية سنت جان في الأدب المقارن و اللغات الحديثة.يعمل منذ عام 1977، وحتى الآن، أستاذا للأدب المقارن والأدب الإنجليزي في جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية.

جونثانكولر : مدخل إلى النظرية الأدبية، ص 179.

[1]- جونثان كولر: مدخل إلى النظرية الأدبية،ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1،2003، ص65 .

**تيري إيجلتون (1944) : محاضر في النظرية النقدية بجامعة أكسفورد، وهو الأكثر شهرة بين الجيل الأصغر من نقاد الأدب الماركسيين . تأثر بالمفكرين الفرنسيين بعد البنيويين وبخاصة لاكانوديريدا.من مؤلفاته : مقدمة في نظرية الأدب، اغتصاب كلاريا، فالتر بنيامين ...

عبد الفتاح العقيلي: النقد الثقافي. قضايا وقراءات، ص13 .(كتاب إلكتروني) .

[2]- تيري إيجيلتون:مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،(د.ط) ، 1991، ص21 .

يبدو جليا أن إيجيلتون هاهنا يبدي اعتراضا صارخا على سلطان الإغواء الذي تمارسه نظرية الأدب في عالم يعشق لغة التحول، فتغدو لغة التأبين إذ ذاك أبلغ لغة ننعى بها موت النظرية.كيف لا ؟ وقد أعلن إيجيلتون مرة أخرى أنه بدأ كتابه «نظرية الأدب بالجدال بأن الأدب لا وجود له.فكيف يمكن في هذه الحالة أن توجد نظرية الأدب بدورها»[1] .

يبدو أن سؤال التجاوز يطرح نفسه بحدة في مسار التحول المعرفي ليرمي بثقله الآن على كاهل نظرية الأدب/سؤال المركز الجمالي. فهل آن الأوان لهذه الأخيرة أن تتوارى فاسحة المجال لعهد جديد تعيد فيه صياغة مشاريعها/أسئلتها ؟ هل تأكد إفلاسها حتى نطالبها بالانفتاح على سؤال الثقافي ؟ إذا كان ذلك كذلك، ما مبررات هذا التحول ؟

إن قراءة متبصرة للمشهد الثقافي توحي بتحول رهيب، اصطبغت معه المعرفة الإنسانية بصبغة العالمية/ الكوكبية «فقد تحولت المعرفة من نتاج حضاري مخصوص ومحدد في بيئة معينة إلى نتاج مهيمن وآخر غير مهيمن واصطبغت توجهات الثقافة بنموذج واحد يتم تسويقه وتصديره إلى ثقافات العالم المتنوعة، وفي خضم ذلك ولدت العولمة لتعلن براءتها من كل محلي وإقليمي، ولتشيع دمج الهويات الوطنية ومسخها فضلا عن دعوتها إشاعة النتاجات العلمية والمعرفية والثقافية؛ وكسر الحدود المصطنعة بين أجناسها.»[2]

لقد فرضت اللعبة التسويقية العالمية قوانينها على الإرادات الجماعية، حيث اصطبغ فعل الإنتاج وكذا الاستهلاك بصبغة العالمية. وقد ترتب عن هذه النتيجة نتيجة ثالثة غدت معها الأفكار الثقافية ملكا إنسانيا مشاعا، ولا نحسب أن قوة الفكرة« تكمن في مدى وجاهتها بقدر ما هي مرتبطة بقوة مادية ومؤسساتية تجعل للكلام أو الفكرة سلطة أو قوة حضور ولو لم تكن ذات شأن»[3] وقد لعبت وسائل الميديا دورا بارزا في التسويق الفوري لنصوص الثقافة العديدة والمتعددة من إعلانات دعائية، صور إشهارية، أغاني شبابية... وقد كان لهذا التحول أثره في صياغة عالم يحتفي فيه بعالم الصورة بوصفها نموذجا معرفيا تواصليا يتعالى على القيود الزمكانية

---

[1]–تيري إيجيلتون: مقدمة في نظرية الأدب، ص 234 .

[2]– محمد سالم سعد الله :أنسنة النص. مسارات معرفية معاصرة، عالم الكتب الحديث، عمان، ط1، 2007، ص51 .

[3]– عبد الغني بارة :الهرمينوطيقا والفلسفة،ص388 .

أمام هذا المد تراجعت ثقافة الكتابية/ النخبوية لتكون ثقافة الصورة هي من تستلم مفاتيح الريادة وتشق الطريق نحو عهد جديد .

إنها مرحلة "المابعد" أو"الحداثةالبعدية"حين تبعث من رحمها فينيقها، فكان فينيق الصورة البديل الشرعي لفينيق الكتابة. ولعل الحديث عن ميزات فينيق الصورة يطول. لكنه ههنا سيقصر اهتمامه على خصيصة عالمية الاستقبال. ف« بإمكان المرء أن يشاهد أي صورة دون حاجة إلى لغة ولا يحتاج إلى سياقات ثقافية ولا فكرية كي يفهم الصورة، وهذا ما أطلق إمكانيات التأويل الحر مثلما وسع دوائر الاستقبال وساوى بين الناس في ذلك وتراجعت النخبة أو لعلها سقطت وسقطت معها الوصاية التقليدية ورموز الثقافة التقليديين الذين كانوا يحتكرون الحق في التأويل وإنتاج الدلالات.»[1]

لقد فرضت هذه الوضعية الجديدة تحولات عميقة في ثقافة الاستهلاك، أضحى معها المنتوج خطابا ثقافيا عائما. وأضحى معها فعل الاستهلاك يناشد المرئي/ الفوري لأنه لا يحتاج إلى كبير عناء، فحركة واحدة كفيلة بأن يستحيل العالم ماثلا أمامنا. وقد آذنت هذه الوضعية الجديدة بأفول عهد المكتوب، وميلاد عهد المرئي. أفول المثقف النخبوي، وميلاد المثقف النجم بفعل الثورة الاتصالية الحديثة التي« أعطت الإنسان وسيلة للتمدد لم تتوافر له من قبل، وهذا زاد من قدرته على الرؤية وقدرته على الوصول، ومن ثم فإن أدوات وآليات التفسير و التأويل القديمة صارت الآن قاصرة مثلما أن آليات التذوق قد تغيرت تبعا لذلك»[2]

إننا- والحال هذه- أمام تحول مهول مس فعل الاستهلاك/ الإنتاج معا. في حركية متسارعة تفلت من كل صنوف الضبط و التحديد .نتيجة التسارع المفرط في فعل الإنتاج. وهو ما يفرض بالمقابل حركية دؤوبة تواكب هذا التحول؛ وتعمل على استشراف أبعاده .

أمام هذا الوضع الجديد- الذي لم يجد الناقد بدا من الانخراط فيه - شغل الناقد بدوره بكتابات بعيدة عن حقل الدراسات الأدبية نفسها. فبدأت تلوح في سماء حقل النقد كتبا تتعرض لفكرة البدانة ؛ وأخرى تنفرد بالحديث عن السجائر؛ وثالثة تخص فكرة التخنث...

---

[1]- عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية. سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط2 2005 ، ص 11.

[2]- عبد الله الغذامي،عبد النبي اصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، ط1، 1425ه –2004 م، ص152.

هكذا اقتحم الناقد تربة ميادين معرفية جديدة لا قبل له بها قبل ذلك. متجاوزا بذلك المجال الضيق الذي مني به الناقد التقليدي. ليخلق لنفسه مجالا أرحب يتجاوز من خلاله حدود التخصص، ويجعل من العالم موضوع دراسته. وهنا يتجاوز النقد وظيفته الجاهزة، ليؤدي وظيفة أرحب تتلاءم ومعطيات العصر ما بعد الحديث.

وقد آذن هذا التحول في مسار الدراسات النقدية بميلاد مشروع جديد في حقل الدراسات الإنسانية، اصطلح على تسميته "النقد الثقافي"، وقد كان ظهور هذا الحقل الجديد نتيجة طبيعية لظروف راهنة «فقدت فيها المذاهب والنظريات الكبرى سطوتها السابقة وضعفت قدرتها على التفسير والتنبؤ بما يمكن أن يحدث، بحيث أصبح أمامنا شتات من التفاصيل والحوادث والوقائع التي يصعب أن نربطها بمذهب أو نظرية معينة تفسرها على نحو كاف، وهو ما شكل الوضعية أو الساحة التي ظهر النقد الثقافي ليتحاور معها»[1]

هكذا اقتحم النقد الثقافي ميدان الثقافة الواسع، وشغل بنصوص الثقافة قاطبة- والتي كان يظن قبل ذلك أنها بعيدة كل البعد عن اهتمامات الناقد - وأصبح لزاما على الناقد -إذا هو رام الانخراط- الانفتاح على الخطابات الثقافية التي ظلت ردحا من الزمن خارج اهتمام المؤسسة بفعل عامل الانتقاء الذي أعلى شأن الخطاب النخبوي وأقصى بالمقابل الخطاب الجماهيري .

إن ميزة النقد الثقافي؛ أنه جعل من وجود الناقد وجودا في العالم،كما جعل من النقد ممارسة دنيوية تعيد الذات الناقدة من خلالها فهم/ تشكيل العالم من حولها .

ويعد هذا التحول في مسار الناقد تحولا صحيا، يروم دمج الناقد في هذا العالم الجديد قصد مسايرة المتغيرات العالمية المتسارعة والتعاطي مع جديد المعرفة الإنسانية، ومن ثم تحقيق شرط التواصل الإيجابي والفعال مع العالم.

إن النقد الثقافي، بدعوته إلى نبذ كل محاولة لحصر الناقد في تخصص بعينه؛ يكون قد أدرك حقيقة أن التخصص لا يخلو من سلطة تمارس على المنضوين تحت لوائه، يغدو معها الناقد مسلوب الإرادة. أقصى ما يستطيع بلوغه أن يكون صدى التخصص المنضوي تحت لوائه عندها يستحيل التخصص قوالب جامدة؛ ويستحيل الناقد أسير أفكار التخصص؛ بل أسير غواية الاختصاص .

---

[1]- صلاح فضل : النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ع63، شتاء وربيع 2004، ص 110 .

إن الناقد الذي دعا إليه مشروع النقد الثقافي، ملزم دائما بمسايرة المتغيرات العالمية، حتى يحقق شرط الوجود في العالم. ولن يتأتى ذلك إذا هو بقي بعيدا عن قوانين اللعبة التسويقية .

2– النقد الثقافي "cultural criticism ": مقاربة مفهومية :

يأتي مصطلح "النقد الثقافي" في لفظين؛ أولاهما يوحي بحقل معرفي ضارب في أعماق المعرفة الإنسانية؛ متأصل فيها امتد على عدة قرون؛ وله من الثراء والتنوع بحيث يكون من الاستحالة الإمساك بأطراف هذا الحقل المعرفي في بحث بعينه؛ مهما ادعى لنفسه صفة الكمال ذلك أن حقل النقد في مساره التاريخي يجري عليه «ما يجري على سائر أنواع النشاط الفكري من أحكام التطور وسننه.فاللاحق منها ينفي السابق ويبطله بعد أن يستوعبه. ثم يبني على أنقاضه نظرية تنهض على أسس جديدة»[1]

أما مصطلح "ثقافة "– الذي يأتي صفة للمصطلح الأول– فقد تعددت مفاهيمه تعددا يبعث على التساؤل. ويعود السبب في ذلك إلى تباين تخصصات الباحثين ومرجعياتهم؛ فكان كل باحث يصبغ المصطلح بصبغة تخصصه ويضيف له إضافات جديدة، حتى غدا مصطلح "ثقافة" من أكثر المصطلحات استيعابا للجديد الوافد من عديد المعارف والعلوم. هذا ما جعل مصطلح"ثقافة" مصطلحا هيوليا/هلاميا يعسر الإحاطة به .

و«نظرا لاتساع مفهوم الثقافة وانفتاحه على كل شيء تقريبا»[2]سيكون من الصعوبة – إذ ذاك– الإمساك بتعريف جامع مانع، للأسباب التي تقدم ذكرها.إلا أن الدراسة ستنطلق من التعريف الذي أقره "قيرتز"؛ كونه التعريف الأنسب الذي يجعل الدراسة تطأ حقل النقد الثقافي ومن ثمة يؤمن لها مشروعية التأسيس .

يذهب "قيرتز" إلى« أن الثقافة ليست مجرد حزمة من أنماط السلوك المحسوسة، كما هو التصورالعام لها،كما أنها ليست العادات والتقاليد والأعراف، ولكن الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الذي يتبناه قيرتز هي آليات الهيمنة، من خطط وقوانين وتعليمات كالطبخة الجاهزة، التي تشبه ما يسمى بالبرامج في علم الحاسوب، ومهمتها هي التحكم بالسلوك والإنسان هو الحيوان الأكثر اعتمادا على هذه البرامج التحكمية غير الطبيعية من أجل تنظيم

---

[1]– محمد الناصر العجيمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي، صفاقص/ تونس، ط1،1998،ص22.

[2]– حفناوي بعلي:مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت/ لبنان، الجزائر العاصمة/الجزائر، ط1، 2007م، ص19 .

سلوكه. ومن أبلغ الحقائق عنا أن الواحد منا يبدأ حياته مطلعا لأن يعيش ألف نوع من الحيوات، ولكنه لا يحصل أخيرا إلا على حياة واحدة.»[1]

ترى لم هذا التحول الجذري في مفهوم الثقافة ؟ ألم يرتبط هذا الدال زمنا طويلا بمعاني الإصلاح، والصقل، والتهذيب، والوصول إلى الكمال الشامل؟ ألم تكن الثقافة قبل ذلك تدل على جماع المعارف الإنسانية وأنها ثمرة التفاعل بين الإنسان وبيئته*؟ إذن، هل نضرب صفحا عن كل تلك الدلالات الإيجابية التي ارتبطت بالمصطلح ردحا من الزمن ؟وننعتها بالضعف والتخلف عن مواكبة ما جد في عالم الفكر البشري ؟ هل أفاق العقل البشري على حقيقة أن المعارف/ القيم التي كرستها الثقافة ردحا من الزمن لم تكن إلا أوهاما نسي الفكر البشري ساعة أنها كذلك ؟ هل آن الأوان لثورة معرفية تعيد بناء معارفنا السابقة.؟

إن تعريف "قيرتز" للثقافة لا ينفي الدلالات السابقة – التي تشكل عبرها المصطلح – بصورة مطلقة، بقدر ما يعلن انحسار معنى سابق وإشاعة معنى متراح. إنها المفارقة المفهومية التي تجعل الدال يفارق مدلوله الأول– علما أن عبارة المدلول الأول نقولها ههنا تجوزا – ويرتبط بآخر سواه. إنها مرحلة جديدة في التفكير النقدي، كشفت عن تراجع نسق في التفكير، وبداية ظهور نسق مغاير أضحت معه "الثقافة" قرينة "الهيمنة". غير أن الدراسة لن تسارع إلى تبني هذا التعريف ما لم تبحث مشروعيته. لهذا ستقف عند سؤال الهيمنة لتبحث مشروعية حضوره من عدمها. ولتحقيق هذا الهدف تطرح الدراسة الأسئلة التالية: هل كل ما تحبل به الثقافة من قيم صالح لأن تتبناه الذات الإنسانية عبر صيرورتها التاريخية.؟ هل يكفي الذات الإنسانية –بوصفها كائنا ثقافيا– أن تعيد صياغة القيم الثقافية التي كرستها الثقافة ؟ هل كفتنا ثقافة الماضين المؤونة بحيث لا نحتاج معها إلى عملية غربلة تحتفظ بالسمين من القيم وترمي الغث منها؟

---

[1] – geertz , the interpretation of cultures , p, 44, 45نقلا عن عبد الله الغذامي:النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضـــاء، بيروت/ لبنان، ط2، 2001م ، ص74.

*للتعرف أكثر على التطور الدلالي لمصطلح"ثقافة" ينظر: تيري إيجيلتون: صور الثقافة ترجمة، سامح فكري، سامي خشبة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ع63، شتاء و ربيع 2004، ص ص20 – 42 .

توفر هذه الإشكاليات المطروحة المناخ الطبيعي لاقتحام تربة حقل معرفي حديث العهد في حقل العلوم الإنسانية « احتاز على موقع له في سياق استراتيجيات ما بعد الحداثة... وشرع في الاستحواذ على اهتمام المشتغلين بالشأن الثقافي »[1] .

إنه حقل "النقد الثقافي".culturalcriticism، الذي يتخذ من الثقافة وصفا له حيث عني ببحث القيم الثقافية التي ترسخت فينا جيلا فجيلا.والكشف عن العيوب النسقية الكامنة وراء تلك الممارسات الثقافية التي كرستها الثقافة ردحا من الزمن واحتفى بها الوعي البشري أيما احتفاء .

لقد تبنى النقد الثقافي حقيقة مفادها أن النصوص الثقافية– النخبوية منها والجماهيرية–تنطوي على عديد العيوب النسقية المضمرة التي تتناقلها الأجيال جيلا فجيلا، وبفعل الهيمنة التي تمارسها على الإرادات الجماعية، جرى تثبيتها في الوعي الجمعي حتى غدت من الثواب/ اليقينيات التي لا يجب الطعن في مصداقيتها.

هكذا، شغل النقد الثقافي بآلياته المنهجية ببحث القيم الثقافية وجعلها شغله الشاغل لأنه أدرك أنها تؤثر في الإرادات الجماعية، وتدفعها إلى قبول الأنساق الثقافية بفعل عامل الهيمنة أولا وانعدام فعالية نقدية تعمل على نقد العيوب النسقية ثانيا .

لقد شكل النقد الثقافي ثورة/ ردة على الأنساق الثقافية التي كرستها الثقافة ردحا من الزمن. لقد جاء ليشيع الشك في تلك القيم التي كنا نعتقد أنها ثوابت يقينية.ذلك أن النقد الثقافي– عندما اتخذ الثقافة بمعناها المركب مجال اشتغاله– لاحظ أن المقول الثقافي يحبل بأنساق ثقافية تؤثر سلبا على الإرادات الجماعية. فنحن لا نفتأ نجد القيم التقافية التي ولدنا فيها وحملناها معنا دون أدنى نقد يمس الغث منها. لقد تم في ثقافتنا «غرس أنماط من القيم ظلت تمر غير منقودة؛ مما منحها ديمومة وهيمنة سحرية وظل ينتجها حتى أولئك الموصوفون بالتنوير والتحديث»[2] .

---

[1]– خالد حسين : شؤون العلامات.من التشفير إلى التأويل،دراسات أدبية، دمشق،ط1،2008 ،ص 191.

[2]– عبد الله الغذامي : النقد الثقافي،ص83 .

هكذا، تأخذ الثقافة بعدا آخر في خطاب النقد الثقافي، فهي عنده ذلك القول الذي يحبل بأنساق مضمرة، هي بمثابة «الجبروت الرمزي»[1] الذي يحظى بالقبول من لدن الإرادات الجماعية، بفعل عامل التكرار. فتغدو الجماهير مسلوبة الإرادة أمام جبروت النسق، خاضعة له خضوعا مطلقا. أقصى ما تستطيع بلوغه، أن تعيد تشكيله وصياغته مع كل فعل استقبال .

لاجرم إذن، أن وظيفة النقد الثقافي، وظيفة في نقد المستهلك الثقافي وكشف «الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء. من حيث دور كل منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي»[2]

بناء على هذا الأفق، يظهر أن النقد الثقافي يلغي الحدود الفاصلة بين الخطابات النخبوية/ المؤسساتية وغيرها من الخطابات الجماهيرية، ويجعل منهما مادة خاما لدراساته دون أن يقع في فخ الانتقاء، أو فخ المفاضلة .

لقد شغل النقد الثقافي بجميع الخطابات الثقافية، بما في ذلك الخطابات التي أبعدت تماما عن حيز الدراسة الأدبية، وعدت هامشا لا حول له ولا قوة.

وقد ساعد الانفتاح على سؤال الهامش الدراسات الثقافية على الذيوع و الانتشار، فرغم حداثة هذا النوع من الدراسات – التي يرجعها أهل الاختصاص من النقاد إلى عام 1964حين«تأسست مجموعة ببرمنجهام تحت مسمى birmingham centre for contemporary cultural studies ومر المركز بتطورات وتحولات عديدة، إلى أن انتشرت عدوى الاهتمام النقدي الثقافي متصاحبة مع النظريات النقدية النصوصية والألسنية وتحولات ما بعد البنيوية ليتشكل من ذلك تيارات نقدية متنوعة المبادئ والاهتمامات، ولكن العامل المشترك فيها كلها هو توظيف المقولات النظرية في نقد الخطاب»[3].إلا أن الملاحظ أنها استفحلت استفحال النار في الهشيم .

إذن، هل يجعلنا هذا التسارع نركب حقل الدراسات الثقافية، ونسارع إلى تبنيها على حداثة عهدها ؟ ومن ثم نعلن موت الدراسات الأدبية، كونها دراسات أخذت حظها من الدراسة والبحث ؟ هل يغنينا ظهور النقد

---

[1]– منذر عياشي: النقد الثقافي بين العلم والمنهج.قراءة في كتاب عبد الله الغذامي ضمن كتاب حسين السماهيجي، عبد الله الغذاميوآخرون:عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1، 2003 ،ص95 .

[2]– عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص 84 .

[3]– عبد الله الغذامي : النقد الثقافي ،ص19 .

الثقافي مشقة البحث في سؤال المركز الجمالي ؟ إذ كيف يعقل أن تواصل النظرية البحث فيه في ظل التحول المهول الذي يشهده العالم اليوم ؟ هل وصل سؤال المركز الجمالي إلى طريق مسدود بحيث يتوارى فاسحا المجال لسؤال النسق الثقافي؟ إذا كان ذلك كذلك، ما مصير النقد الأدبي ومن ثم النص الأدبي في ظل الصيحات المتكررة هنا وهناك، والتي تجمع كلها على مشروعية النقد الثقافي، كونه يتجاوز البحث في سؤال الجمالي إلى البحث في دور الثقافة في نظام الأشياء ، وهو ما يمنحه الشرعية لأن يكون الفعالية النقدية الجديدة الأقدر على التنبؤ بما يمكن أن يحدث؟

3- النقد الأدبي والنقد الثقافي وطبيعة العلاقة بينهما :

ترددت في الآونة الأخيرة صيحات تنادي بموت الأدب، وتدعو إلى الانشغال بأمور أخرى غير أدبية، فرضت نفسها على الوعي الجمعي .

وقد انفردت عديد المؤلفات ببحث هذه الوضعية الجديدة، فكان أن ظهر منذ عقدين من الزمن كتاب لصاحبه "ألفين كرنان"*، بعنوان "موت الأدب". ولعل هذا العنوان يعد غريبا على نحو ما، ويبعث على التساؤل والحيرة، خاصة لدى أولئك المنافحين والمدافعين عن هذا اللون من القول.

انفرد الكتاب بتشريح الوضعية الجديدة التي يعيشها الفكر العالمي في ظل المتغيرات العالمية الحادة، إذ تصدر صفحاته الأولى حديث عن الأزمة التي يعيشها الأدب في عالم يناشد التكنولوجيات الحديثة، ومن الشواهد التي تصف الأزمة قوله:« لقد مر الأدب خلال العقود الثلاثة الأخيرة تقريبا خلال فترة من الاضطراب الجذري قلبت المؤسسة وقيمها الأولية رأسا على عقب، وقد بدأ الحديث عن موت الأدب في ستينيات القرن (1960) وكان ذلك في نوع من المقارنة والمشابهة المقصودة بإعلان نيتشه عن موت الإله. ولما بلغنا عام 1982 كان لسلي فيدلرlesliefiedler وهو أحد المدافعين عن الأدب الشعبي الجماهيري يطرح علينا أنه غير آسف على أن أدب ثقافة النخبة العليا يغيب- وأنه سعيد بأن يعنون كتابه "ماذا كان الأدب" whatwasliterature »[1]

يبدو أن حديث النهايات/ البدايات قد استفحل في تربة الخطاب النقدي المعاصر استفحال النار في الهشيم، وأخذت جذوره تمتد عميقا في شجرة المعرفة.كيف لا؟ وقد ترددت في سماء المعرفة عديد المقولات التي تحمل دلالات الموت إن تصريحا أو تضمينا. فمنذ صدر نيتشه عن أطروحته القاضية بموت الإله، ودعاوى/عدوى موت الأشياء تتزايد يوما بعد يوم فكان أن أعلن موت المؤلف، وبعده موت النص، ثم موت الناقد...

وهاهو حديث الموت يرمي بثقله أخيرا –وليس آخرا- على الأدب بإعلان موته فصادف أن لاقت الفكرة استحسان وترحيب عديد المفكرين الذين راحوا يبحثون مبررات هذا الموت، فتباينت بذلك الأسباب التي لأجلها

---

*ألفين كرنان"alvin kernan": بروفسور وأستاذ للإنسانيات في جامعة برنستون .

[1]- ألفين كرنان: موت الأدب، ترجمة بدر الدين،المجلس الأعلى للثقافة،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،2000، ص13 .

يموت الأدب فمن قائل إنه« تسلطي يحطم الحرية الإنسانية وأنه إيديولوجيا اصطنعتها البطريركية الذكورية كأداة للهيمنة على الأنثى وعلى الأجناس الأخرى المستضعفة»[1] إلى قائل إنه«نخبوي»[2] مقصور على طبقة بعينها لا يتجاوزها إلى غيرها ومن ثم فهو قاصر عن التعبير عن حاجات جميع طبقات المجتمع. « وأكثر من هذا فإن الذين دعوا إلى موت الأدب قارنوا تأثيره بما يؤثر في أكبر قطاع من الشعب فذكروا في هذا المجال المغنية (مادونا) وقالوا: إن مستمعيها في حفلة واحدة لساعة واحدة يعدلون من يقرأون الأدب لسنوات»[3]

وقد ساهمت اللعبة التسويقية مساهمة فعالة في تعميق حديث الموت، حيث فرضت وعيا استهلاكيا من نوع مختلف، فبعد أن كان الكتاب الوسيلة الأكثر اعتمادا، إن لم نقل الوحيدة التي توكل إليها مهمة تحقيق فعل المتعة/متعة المعرفة، أضحى مع القوانين الجديدة التي فرضتها اللعبة التسويقية عنصرا ثانويا وقد كانت نتيجة كل هذا أن تذبذب الفعل القرائي وقل،لأن الوعي الجمعي صار يناشد« الصور البصرية السمعية والأفلام والتليفزيون وشاشة الكمبيوتر لتصبح بدلا من الكتاب أكثر المصادر فعالية وأفضلها عند الجمهور كمصدر للتسلية والمعرفة»[4]

كانت هذه إذن، ملامح الأزمة كما صورها أهلها، بكثير من الاختصار وقد تكشفت عن خطر يداهم هذا اللون من القول، وأبانت عن مفترق طرق لن يجد الأدب أمامه إلا أحد الخيارين؛ إما أن يواصل السير وعندها يخوض مغامرة مجهولة، وإما أن يتوارى إلى الخلف مستسلما وهو يجر أذيال الخيبة. وفي غمار هذه الأزمة يتسلط علينا سؤال يفرض نفسه علينا بإلحاح شديد. إذا كان هذا حال الأدب، فكيف هو حال العلم الذي جعل الأدب موضوعا له وخص نفسه بقراءة نصوصه؟ ماذا عن النقد الأدبي؟ هل يعيش الأزمة نفسها؟

يبدو أن النقد الأدبي لم يكن بمنأى عن الأزمة التي مست موضوعه، فحاله لا تختلف كثيرا عن حال موضوعه. هذا ما نستشفه من قول القائل«أما النقد الذي كان يوما ما الخادم الممتهن للأدب فقد تم إعلان

---

[1]- ألفين كرنان:موت الأدب، ص14 .

[2]- المرجع نفسه:الصفحة نفسها .

[3]- عبد القادر الرباعي:تحولات النقد الثقافي،دار جرير،عمان/ الأردن،ط1،1482ه-2007م، ص10 .

[4]- ألفين كرنان: موت الأدب،ص21 .

استقاله وتزايد الإصرار على أنه يعتبر هو أيضا أدبا»[1] ويقول آخر« وأنا أرى أن النقد الأدبي كما نعهده، وبمدارسه القديمة والحديثة قد بلغ حد النضج، أو سن اليأس حتى لم يعد بقادر على تحقيق متطلبات المتغير المعرفي و الثقافي الضخم الذي نشهده الآن عالميا وعربيا»[2] .

لقد أدى النقد الأدبي لقرون خلت، دورا مهما في الكشف عن مواطن الجمال التي يحبل بها النص، وانشغل ردحا من الزمن بالتغني بسحر الكلمة وعذوبة اللحن. فكان يطرب للجمال، ويحفل به، ويحتفي به أيما احتفاء .

و لم يكن الأدب بمعزل عن هذا التشريف، فحسبه أنه ذلك الفن الراقي الذي يكرس القيم الجمالية المتعالية، وأنه ذلك القول الذي يكمل النقص الموجود في الطبيعة. إلا أن تغيرا قد حدث مع بزوغ فجر الدراسات الثقافية، حيث أضحت السمة التي مكنت النقد الأدبي من اعتلاء العرش، هي نفسها التي تسببت في الردة عليه. لقد كانت شرط الظهور، وأضحت علة الموت .

لقد استحال شرط الجمالي في عرف الدراسات الثقافية، موضع البحث والتساؤل، حيث راحت هذه الدراسات تكشف عن« أشياء أخرى من وراء ومن تحت أدبية الأدب»[3]مقرة حقيقة مفادها أن النقد الأدبي قد أدى« دورا مهما في الوقوف على جماليات النصوص، وعلى تذوق الجمالي وتقبل الجميل النصوصي ولكن النقد الأدبي، مع هذا وعلى الرغم من هذا أو بسببه، أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختبئة من تحت عباءة الجمالي، وظلت العيوب النسقية تتنامى متوسلة بالجمالي الشعري والبلاغي، حتى صارت نموذجا سلوكيا يتحكم فينا ذهنيا وعمليا، وحتى صارت نماذجنا الراقية-بلاغيا-هي مصادر الخلل النسقي.»[4]

من على شرفة هذا القول، تسارع الدراسة، لا إلى تبني حديث الموت، وإنما إلى تبني حديث البعث. والدراسة إذ تفعل ذلك، تروم التبشير بمرحلة جديدة، يغدو معها سؤال/ حديث الموت سؤالا؛ حديثا مجازيا/ رمزيا، مرتبطا بالبعث. إنه موت/ بعث في آن في حركة دائبة لا تتوقف.

---

[1]- ألفين كرنان: موت الأدب، ص 14 .

[2]- عبد الله الغذامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص 12 .

[3]- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص13 .

[4]- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص ص7، 8 .

إن الدراسة، وبعد أن وصفت في مرحلتها الأولى الأزمة/ أزمة الموت، تجد نفسها في مرحلة لاحقة تستعيض عن حديث الموت، بحديث البعث. الذي يعني هاهنا بداية شيء مختلف.

أمام هذا الوضع الجديد/ حديث البعث، سيكون لدراسة الأدب بعدا آخر يتمثل في التحول عن الدراسة الجمالية.بحيث« نعود إلى الأعمال العظيمة ولكن مع رغبة في قراءتها بتواضع شديد...وذلك من أجل وضع الأسئلة عنها وحولها، عن المؤسساتية وعن الطبقية والمصالح و الاستبعادات والأفعال والأنماط »[1]

لقد تغيرت النظرة إلى الأدب، وإلى اليقينيات التي سنتها المؤسسة الأدبية ردحا من الزمن بفعل سؤال البعث الذي آذن ببعث النقد الثقافي، لا كمشروع ينافس النقد الأدبي ويسلبه حقه في الكينونة، بل كمشروع جديد له آلياته الجديدة التي من خلالها يثبت مشروعيته.

إن الدراسة لا تعقد علاقة صراع أو إلغاء بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، بل العكس هو الصحيح؛ إنها ترى أن العلاقة التي تجمعهما علاقة أخذ وعطاء، إذ بإمكان النقد الثقافي أن يفيد من منجزات النقد الأدبي ليضيء جوانب كانت مهملة في الدراسات الأدبية. وهو ما نستشفه في دراسات النقد الثقافي الذي نظر إلى النص نظرة مغايرة« لقد تحول النص ...من منظور النقد الثقافي إلى شيء آخر، إلى وثيقة تعكس القيم الإيديولوجية والسياسية السائدة من ناحية.وتتخذ نقطة انطلاق لإعادة تصور تلك القيم وإعادة بنائها في ظل صراع طبقي ثقافي لا يتوقف من ناحية ثانية، وفي اليوم الذي حمل فيه النص كل هذه السلطات ضربت سلطته كنص إبداعي »[2]

هكذا، تتحول وظيفة الأدب- في ظل الدراسات الثقافية- من كونها جمالية محضة، إلى كونها ثقافية خالصة لا فرق بينها وبين أي ممارسة ثقافية أخرى، وهذا جديد فعالية النقد الثقافي.

إن أمام النقد الثقافي الكثير ليقدمه، إذ يرجع له الفضل في الحفر في زوايا مظلمة ما كان لها أن تبحث لولا فعالية النقد الثقافي .

---

[1]- المرجع نفسه، ص35 .

[2]- سعيد علوش:نقد ثقافي أم حداثة سلفية؟،دار أبي رقراق للطباعة والنشر،الرباط،ط1،2007، ص67 .

لقد آذن النقد الثقافي بتحول جوهري في الفعل القرائي؛ فبتجاوزه النظرة الأكاديمية للأدب، يكون قد أثرى النقاش عن الأدب، بربطه بالحياة بكل أشكالها وتفرعاتها. وهذا ما لا ينكره عاقل. ف « داخل نطاق هذا النشاط المتنوع سيكون لدراسة ما يسمى الآن"الأدب" مكانها. لكن لا يجب أن نأخذ كافتراض قبلي a priori أن ما يسمى حاليا" الأدب" سيكون دائما وفي كل مكان أهم بؤرة للاهتمام. فهذه الدوجمائية لا مكان لها في حقل الدراسة الثقافية.كذلك ليس من المحتمل أن النصوص التي يطلق عليها الآن اسم"الأدب" ستظل تدرك وتعرف كما هي الآن، وذلك فور أن تعاد إلى تشكيلات الخطاب الأعمق والأوسع والتي تشكل هي جزءا منها. فبصورة حتمية"ستعاد كتابتها"، ويعاد تدويرها، وتوضع في استخدامات مختلفة، وتغرس في علاقات وممارسات مختلفة »[1]

غير أن جديد فعالية النقد الثقافي، لا يتعارض مع/ أو ينفي منجزات النقد الأدبي. بل يكملها، وبفعل التفاعل بين السابق واللاحق من المعرفة، يكتمل بناء المعرفة النقدية .

والدراسة إذ تقف هذا الموقف، تشبه العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، بالعلاقة بين الأسلوبية والبلاغة. فظهور الأسلوبية لم يلغ منجزات البلاغة، رغم الدعاوى المتتالية والمغالية في أحايين كثيرة، والتي أجمعت جلها على إحلال الأسلوبية محل علم البلاغة.

وهذا يجعلنا نتساءل، أكلما عن في سماء المعرفة النقدية مولود نقدي جديد، سارعنا إلى تبنيه أولا، ثم إعلان موت سابقه ثانيا.؟

[1]- تيري إيجلتون: مقدمة في نظرية الأدب،ص ص252،251 .

الفصل الأول : في وظيفة النقد الثقافي : من نقد النصوص إلى نقد الأنساق

1-مصطلح النص في خطاب النقد الثقافي.

2- النسق الثقافي:مقاربة مفهومية .

3- في الممارسة النقدية : تتزيل مقولة النسق الثقافي على النص الاستشراقي

المصطلحات عتبات البيوت المعرفية،فعبرها نلج صرح الحقول المعرفية،ونكشف كنه هذا الحقل أو ذاك،وعبرها تنماز الحقول المعرفية بعضها عن بعض. ونظرا لأهمية المصطلح في بناء صرح المعرفة الإنسانية أبدى النقاد –قديمهم وحديثهم- وعيا بالمصطلح منقطع النظير.ومن مظاهر هذا الوعي أنهم خصوا المصطلح بمؤلفات مستقلة تعالج قضاياه.ولعلنا نمثل بواحد من النقاد المحدثين ممن عكسوا جانبا من هذا الوعي. يتعلق الأمر بالناقد"عبد السلام المسدي"الذي جعل أمر المصطلح النقدي من أولى اهتماماته، حيث عكف منذ زمن ليس بالقصير على وضع اللبنات الأساسية لما أضحى يسمى اليوم علم المصطلحية، وراح يتقصى في عديد دراساته العلاقة بين العلم وما يترتب عليه من مصطلحات فوجد أنها من التلاحم والتواشج بحيث لا نغالي إذا قلنا إنها قاب قوسين أو أدنى من العلاقة التي تنشأ بين الدال والمدلول في المسلمات اللغوية الأولى. وفي ذلك يقول:« بين العلم والمصطلح لحاما هو كالتماهي الذي يقوم بين الدال والمدلول في المسلمات اللغوية الأولى، فكل حديث عن الدال منفصلا عن مدلوله، وكل حديث عن المدلول في معزل عما يدلنا عليه، بل كل حديث عن علاقة الدوال بمدلولاتها إنما ينطوي على فصل بين المتلاحمات»[1].

وإذا نحن رمنا التشبيه مع المسدي قلنا: إن العلاقة بين العلم والمصطلح أشبه بوجهين لعملة واحدة، يشكل العلم وجهها الأول، والمصطلح وجهها الثاني .

يبدو جليا إذن، أن المصطلح بمنزلة العمود الفقري لجسم العلم، فهو عماده، وعليه يقوم وجوده وبه يتحقق شرط التواصل معه. فلا تقوم قائمة لعلم من العلوم في ميدان المعرفة الإنسانية، إلا ويكون المصطلح شرطه الأول ولبنته الأساسية. وهو ما لا ينكره باحث في حقل المعرفة الإنسانية. وهاهوالمسدي يشيد–مرة أخرى- بأهمية المصطلح في بناء صرح المعرفة النقدية في قوله:« مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه. وليس من مسلك يتوسل به الإنسان

[1]– عبد السلام المسدي:المصطلح النقدي،مؤسسات عبد الكريم بنعبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1994، ص11.

إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته ومضامين قدره من يقين المعارف وحقيق الأقوال»[1]

انطلاقا من هذا الأفق، يغدو خليقا بالدراسة أن تبحث المصطلحات التي تمخضت عن فعالية النقد الثقافي إذا هي رامت محاورة هذا الحقل الحديث العهد، فهي لا تلج صرحه إلا من بوابة مصطلحاته، لهذا تأتي مصطلحات من قبيل النص والنسق الثقافي مصطلحات مركزية تأسس عليها مشروع النقد الثقافي وتطرح كمقولات مركزية فيه.

وعليه، تشرع الدراسة بدايةفي بحث مقولة (النص) وبيان الإضافات التي عرفها هذا الأخير في ظل فعالية النقد الثقافي. ثم تسعفها بمقولة (النسق الثقافي) كمقولة مركزيةفي مشروع النقد الثقافي. وقد ورد في مقدمة الدراسة أن النقد الثقافي شغل بنقد الأنساق المضمرة والخفية في نصوص الثقافة، وأن النسق المضمر يأتي ناقضا/ ناسخا/ ، نقيضا/ مضادا للنسق الظاهر، ما يعني أن النص يضمر نقيض ما يعلن، وأن الأضداد تتواطؤ في نسيجه اللغوي.

[1]– عبد السلام المسدي : قاموس اللسانيات. عربي – فرنسي ، فرنسي – عربي مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، تونس 1984، ص 11 .

1- مصطلح النص في خطاب النقد الثقافي

إن البحث في تشكلات الدوال في محاضنها المعرفية، يمكن البحث من« إمكانية تفحص نشاط المفاهيم داخل الأنظمة المعرفية»[1]من جهة،كما يتيح له فرصة الوقوف على مختلف الإضافات الدلالية التي يضيفها حقل المعرفة للمصطلح الذي تشكل في رحمه من جهة ثانية وفق هذا التصور« يمارس المصطلح دورا أساسيا وفاعلا في تكوين المعرفة. وفي الوقت نفسهفإن حقل المعرفة الذي يتشكل فيه المصطلح، يوجه مفهومه، ويحدد دلالته»[2]

والدراسة، إذ تقر هذه الحقيقة، تروم رصد التحولات الدلالية التي شهدها دال النص في رحم فعالية النقد الثقافي. قصد الوقوف عند الإضافات التي أضافها النقد الثقافي لدال النص .

لقد أحدث النقد الثقافي تعديلات كثيرة ومهمة في دلالة النص، إذ عرف هذا الأخير ولادة جديدة، كشفت عن مولود جديد مختلف الملامح، تعمل الدراسة في مهادها الأول على تبينها. يتمثل الملمح الأول في فتح إمكانات أوسع لمدلول النص، إذ لم يعد المدلول الذي أقره سابقا النقد الأدبي كافيا من منظور النقد الثقافي. لقد أضحى النص في ظل فعالية النقد الثقافي «أي ممارسة إنسانية ذات دلالة، وهو ما يشمل النص الأدبي وغيره، أي أن النص الأدبي يأتي هنا كعنصر ضمن عناصر كثيرة تمثل مادة عمل واشتغال النقد الثقافي»[3]

لقد فتح النقد الثقافي مجالات جديدة للنص،لم تكن لتتوافر له قبل ذلك، إذ لم يعد دال النصمقصورا على كل ما ثبت كتابة –كما هو الحال مع الدراسات الأدبية- بل أضحى يدل على كل ممارسة ثقافية-بالمعنى المركب لكلمة ثقافة- لقد اتسع دال النص ليشمل جميع العلامات الثقافية؛ المكتوبة منها و المرئية.

هكذا، ينكر النقد الثقافي وجود هوية بسيطة أو خالصة لدال النص ويثبت له هوية من نوع مختلف. إن التكثر/التداخل هو السمة التي يرتضيها النقد الثقافي لدال النص .

---

[1]ـــ عبد الغني بارة: الهرمينوطيقاوالفلسفة، ص130.

[2]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف. بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص 559.

[3]- صلاح قنصوة :النقد الثقافي، مجلة فصول،ع63، ص122 .

لقد آثر النص في رحم فعالية النقد الثقافي التعدد على الثبات، وأول ملمح من ملامح هذا التعدد نستشفه مع محاولة إعطاء تعريف قار لدال النص، حيث تفاجئنا محاولة التعريف بحقيقة أنه دال فلوت/عائم/متشظي، عصي عن التعريف، قابل للتفجر مع كل محاولة تعريف .

هي إذن اللاهوية التي ارتضاها النص سمة لهويته، فمع كل ممارسة/ مشاركة ثقافية تكتب ولادة جديدة/ هوية جديدة لنص ثقافي جديد. وهو ما يعكس بحق هوية لم تكتب بعد ؛فتبقى هوية النص-إذ ذاك- قيد الولادة دائما، وبهذا نشهد مع النقد الثقافي تراجع مقولات من قبيل النص الخالص/ الصافي، وميلاد مقولات أخرى تخلفها من قبيل؛ النص الهجين/المركب/المتعدد.

إن ميدان النقد الثقافيميدان رحب، كونه انتقل من مقاربة النص/الأدب إلى قراءة النص/ الثقافة بكل تفرعاته. حيث أضحت كثير من الأجناس والنصوص التي طردها النقد الأدبي من جمهوريته المثالية من أولى اهتمامات وانشغالات النقد الثقافي . ف« عن الأجناس والنصوص تحديدا، نجد أن الأجناس في النقد الثقافي المعاصر، تشير إلى نوع من النص، مع الإشارة خاصة إلى نصوص الوسائط الجماهيرية، ولذلك يمكن الحديث مثلا عن التلفزيون كوسيط مهيمن في وقتنا الحاضر أما الأجناس فهي تذيع : الإعلانات، وبرامج الأخبار وبرامج المغامرات وكوميديا المواقف وبرامج الرياضة، وبرامج المقابلات، والبرامج الوثائقية وبرامج الخيال العلمي، وقصص الجاسوسية. ويذيع التلفزيون عددا كبيرا من الأفلام، التي يمكن إدراجها في عداد الأجناس الرئيسية أو الفرعية أيضا، مثل القصص البوليسية، وقصص الرعب والكوميديا، وأفلام الغرب الأميركي، وقصص المغامرات والمخاطرة. فهذه الأنواع والأجناس التي كان النقد الأدبي النخبوي ينفيها، تقدمت إلى صدارة اهتمامات النقد الثقافي، وغدت من المكونات الأساسية للمدونة النصية، التي تنشغل بها ويعمل فيها. وبهذا المعنى توسع مفهوم النص و لم يعد المدلول القديم كافيا من منظور النقد الثقافي»[1].

إذن، فدال النص أضحى في ظل فعالية النقد الثقافي لا يعرف حدا يقف عنده، أو نهاية يركن إليها، لقد ثار على إرثه القديم الممثل في جملة التصنيفات والتحديدات التي مني بها في رحم النقد الأدبي. وغادر قفص الأدبية؛

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص ص16، 17 .

الجمالية، وطفق يبحث لنفسه عن كيان جديد فكان أن تحول من المجتلى الأدبي إلى الحادثة الثقافية حيث كل ممارسة إنسانية نصا، وكل حادثة ثقافية نصا، وكل نص نصا، فهل هو النص الأخير في المشروع النقدي الأخير ؟

لقد استطاع النقد الثقافي أن يتجاوز كثيرا من التقاليد والأعراف التي سنتها المؤسسة الأدبية ردحا من الزمن. وأن يكسر صفة التعالي التي تزيا بها النص في ظل الدراسات الأدبية حيث غدت نصوص النخبة الراقية؛ النصوص المركز، على قدم المساواة مع قرينتها الجماهيريةالمنسية؛ النصوص الهامش. وبهذا الصنيع، صارت كل الخطابات أودية وأنهارا تصب في بحر الثقافة. وهو ما ساعد على ردم الهوة القائمة بين الخطاب المؤسساتي/خطاب المركز، وغير المؤسساتي/خطاب الهامش . ومن ثم فتح الباب واسعا لتداخل الخطابات والأجناس والنصوص الثقافية ، بحيث لم يعد لهذه الأخيرة من خيار إلا خيار الانفتاح بعضها على بعض .

لقد مكن النقد الثقافي خطاب الهامش–النصوص غير الجمالية في عرف النقد الأدبي– من البروز إلى المتن، حيث أضحت هذه الأخيرة تحوز اهتمام المشتغلين في حقل النقد الثقافيلأنهم أدركوا مدى تأثيرها وفاعليتها في الإرادات الجماعية، نظرا لجاذبيتها اللامحدودة. ولنتبين ذلك يدعونا عبد الله الغذامي– أستاذ النقد والنظرية بجامعة الملك سعود– إلى« المقارنة بين أي قصيدة حديثة أو قديمة وبين غيرها من الخطابات المهملة نقديا وغير المعتبرة مؤسساتيا كالنكتة والأغنية والإشاعة، ولننظر في أيها أكثر أثرا في الناس وعلينا ألا نجنح إلى إنكار أدبية هذه الأنماط التعبيرية إذ إنها مكتنزة بالطاقات المجازية والكنائية والترميزية وتتحرك ضمن أنساق عميقة وخطيرة، والشاهد على ذلك هو في طاقتها التأثيرية الهائلة التي لا ينافسها فيه أي خطاب رسمي مهما بلغ الترويج له أو محاولات ترسيخه. هذا أمر غفل عنه النقد رغم أهميته»[1].

لقد أعرض النقد الأدبي عبر صيرورته التاريخية عن دراسة خطابات الهامش، لأنها –في عرفه– لا تتوفر على تأشيرة الدخول إلى مملكة الأدب،فهي لا تحوز شرطه الجمالي–الذي شكل القاعدة المركزية التي قام على أساسها النقد الأدبي–ولما كان النقد الثقافي لا يمارس لعبة الإقصاء، تلقف خطابات الهامش، وأفردها مكانة متميزة لأنها في عرفه تصدر عن عيوب نسقية يتشربها الوعي الجمعي، فلما تبلغ درجة التشبع، تهيمن على الوعي،وتغدو مكونا أساسيا من مكونات الشخصية الجماعية.تتحكم في ممارساتها الثقافية وتوجهها.

---

[1]–عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص61 .

إن عدم التزام النقد الثقافي بخطاب بعينه، وإلغاء الحواجز بين الخطابات الثقافية، يجعل الدراسة تتساءل عن ماهية النقد الثقافي، وآليات اشتغاله، وعن إمكانية الحديث عنه بعده نظرية أو منهجا.

وهنا يجيبنا أستاذ فنون الاتصالات الإلكترونية أرثرأيزابرجر* arthur asa barget عن هذا التساؤل بقوله:« إن النقد الثقافي نشاط وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته ...بمعنى أن نقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات** المتضمنة في هذا الكتاب في تراكيب وتباديل على الفنون الراقية والثقافة الشعبية، والحياة اليومية وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة (وعليه) فإن النقد الثقافي هو مهمةمترابطة،متجاوزة،متعددة،كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة ويستخدمون أفكارا ومفاهيم متنوعة وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، وأيضا التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي،وبمقدوره أيضا أن يفسر(نظريات ومجالات علم العلامات، ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية والنظرية الاجتماعية والإنثربولوجية...الخ) ودراسات الاتصال،وبحث في وسائل الإعلام، والوسائل الأخرى المتنوعة التي تميز المجتمع والثقافة المعاصرة (وحتى غير المعاصرة)»[1].

إن النقد الثقافي،بهذا الطرح، يتكشف عن أصل تنحدر منه جميع المناهج والنظريات وفيه تجتمع. وبهذا الوصف، لا يمكن أن ننعت النقد الثقافي بالنظرية أو المنهج، فهو يتعالى على هذه التحديدات والتصنيفات وبدلا من هذا يتخذ لنفسه صفة الفعالية أو النشاط الذي يفيد من عديد المشارب والاتجاهات والتخصصات المعرفية .

---

*أستاذ في فنون الاتصالات الإلكترونية والنشر بجامعة سان فرنسيسكو منذ عام 1965 .اهتم بمجالات:

- النقد الإعلامي.
- والدراسات الثقافية.
- والدعاية.
- ونظرية الاتصالات.

قام بالتدريس في جامعات مينسوتا من عام 1960–1965، وميلانو بإيطاليا من عام 1963–1964 وبمدرسة أنتبرج للاتصالات بجامعة جنوب كاليفورنيا من عام 1984–1985 .

**يضم الكتاب عديد النظريات التي يجدها "أيزابرجر" تخدم النقد الثقافي منها: نظرية الأدب وما يتفرع عنها من نظريات، الماركسية السيميوطيقا،نظرية التحليل النفسي، النظرية الاجتماعية.

[1]– أرثرأيزابرجر: النقد الثقافي.تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،ط12003، ص ص30، 31 .

ولأن ذلك كذلك، يأتي النقد الثقافي كإعلان رسمي عن تلاشي الحدود بين التخصصات فزمن التخصص قد ولى وحل محله زمن التعدد.وإذا كان النص- الذي ينشده النقد الثقافي موضوعا لدراساته- متعددا في هويته، فحري إذن بالناقد الثقافي أن يكون بدوره هوية مفتوحة على التعدد، تفيد من عديد الأفكار المتداولة في عديد التخصصات، بل يغدو لزاما عليه- إذا هو رام نشدان العلمية- أن ينفتح على مختلف التخصصاتالمحايثة، ويحاور مختلف الحقول المعرفية. لهذا يفترض النقد الثقافي ناقدا ثقافيا يخلف الناقد الأدبي، مختلفا تماما عنه. وأول ملمح من ملامح الاختلاف نستشفه في صفة التعدد التي تطبع الناقد الثقافي .

إن القائم على حقل النقد الثقافي ناقد يؤمن أن جميع الخطابات الثقافية قابلة للتحليل والمعاينة فلا فرق بين خطاب نخبوي وآخر جماهيري مادام الخطاب الجماهيري يتغلغل فينا ويمارس علينا سحره، ويجعلنا في غفلة عن أنساقه الثقافية، فنقبله على علاته ونتداوله بيننا حتى يصير من مستهلكاتنا الثقافية التي نستأنس بها ونحن إليها، وكمثال على ذلك« نشير إلى المتصور الواعي والعقلي الذي يؤمن أن المرأة ليست جسدا فحسب ولكنها أيضا عقل ووجدان، إلا أنه ومع حضور هذا المعتقد المعلن يظل هناك حس طروب يهش لأي نكتة أو خطاب يصور الجسد المؤنث على أنه معطى شبقي فحسب، تشير إلى ذلك الخطابات الشائعة في لغة الأفلام والأزياء وأغلفة المجلات والمعطى الإعلامي عموما، مما هو ليس من إنتاج الرجل وحده بل إن النساء أنفسهن يشاركن في إنتاج هذه الصورة واستهلاكها وتمثيلها والتجاوب معها»[1].

لقد وجد الناقد الثقافي في الخطابات الجماهيرية أرضا خصبة تنتظر فقط من يقبل عليها بعين فاحصة، فيجعل منها مادة اشتغاله، وحتى يحقق هذه الغاية يشترط في ناقد هذه الخطابات أن يكون ديناميت يستخدم أفكارا و مفاهيم متنوعة على قول "أيزابرجر"،يستقيها من نظرية الأدب، والنظريةالماركسية،والسيميوطيقا ونظرية التحليل النفسي،والنظرية الاجتماعية.... وغيرها من أنواع العلوم والمعارف.فإذا كان نص الثقافة متعددا ولا يعرف نهاية يركن إليها فحري بدارس هذا النص أن يكون بدوره ديناميت، يقبل على جميع العلوم والمعارف.

[1]- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص 82 .

بهذا الوصف يستحيل الناقد الثقافي، ناقدا رحالة*عابرا للتخصصات، يؤمن أن الوجود الفعلي في أسمى معانيه، يتحقق مع كل قذف جديد. وكأني به يقول :« إنني أحيا إنسانيا فقط عن طريق قذف progecting نفسي إلى الأمام، معترفا ومدركا لاحتمالات وجود جديدة ولست أبدا متطابقا تماما مع نفسي...بل وجود مقذوف فعلا على نحو دائم إلى الأمام مستبقا نفسي. ووجودي ليس أبدا شيئا يمكنني أن أدركه على أنه شيء مكتمل، لكنه دوما مسألة إمكانية جديدة .»[1].

إذا من على شرفة هذا القول، يتعين على الناقد الثقافي أن يتعالى على حدود التخصص وأن يكون دائما وأبدا متجاوزا هويته. ولعل أحسن وصف للناقد الثقافي؛ أن ننعته بالكائن السندبادي الذي تطالعنا عليه حكايا(ألف ليلة وليلة)« إنه كائن المنعرجات والتحولات والتبدلات»[2].

لكن، مع هذا يبقى نموذج الناقد الثقافي الذي دعا إليه النقد الثقافي، يبعث على الريبة فالمرء يقف حائرا بين موقفين مختلفين؛ هل ينبغي أن نحتفي بميلاد الناقد الثقافي الذي يعزى إليه فضل تقويض سلطة التخصص، ومن ثم أفول أصنام الاختصاص؟ أم أن في إحلال هذا النموذج، دعوة صريحة إلى إحلال العدمية nihilismeفي الفكر؟ إذ العدمية هي الملمح الرئيسي الذي حكم مشاريع الحداثة .

ثم هل يتأتى–حقيقة – للناقد الثقافي الإلمام بجميع المعارف في حقل الإنسانيات – فيكون الناقد، والمفكر،والأنثربولوجي، والسيميائي،والتفكيكي،والمتمرس في نظريات التحليل النفسي والاجتماعي،والإعلامي الباحث في وسائل الإعلام ،والوسائل الأخرى المتنوعة التي تميز المجتمع والثقافة المعاصرة،وحتى غير المعاصرة ...– أم أنه مجرد إدعاء سرعان ما يتكشف زيفه؟ .فتغدو وظيفة الناقد الثقافي إذ ذاك، حلما/ يوتوبيا مستحيل التحقق .إذ كيف يمكن لناقد بعينه أن يحوز المعارف كلها مهما ادعى لنفسه صفة الكمال؟

---

*هي صفة أطلقها دولوز على الفيلسوف. فالفيلسوف عنده "رحالة" موطنه البيداء الواسعة لأنه سئم الأماكن المظلمة والمفاهيم المنحوتة ... إنه في عرف دولوز،ذلك الرحالة الـــذي لا يكف عن الترحال الدائم نحو مناطق خصبة يمكن للمفاهيم أن تزدهر فيها.وهو في ذلك يشبه البدوي الذي لا يكف عن البحث عن العشب والكلإ لحيواناته في المناطق الخصبة .

ينظر:عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص ص35،36 .

[1]–تيري إيجلتون :مقدمة في نظرية الأدب، ص82 .

[2]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، ص40 .

إن النبش في هذه التساؤلات، ليس القصد من ورائه تقديم إجابات توصل إلى برد اليقين إذ في كثير من الأحيان تستحيل الإجابات أسئلة تستأثر باهتمامنا أكثر من الإجابات نفسها. إن ما ترومه الدراسة ههنا،يتمثل في فتح جدل الحوار وعدم التسليم المباشر بالحقائق التي لا تعدو أن تكون أوهاما ، نسينا أنها كذلك.

2– النسق الثقافي: مقاربة مفهومية :

تردد ذكر مصطلح "النسق الثقافي" أكثر من مرة في متن الدراسة، وقد جاء ذكره في المواضع التي يرد فيها الحديث عن وظيفة النقد الثقافي –التي حددها المشتغلون في حقل الدراسات الثقافية بأنها كشف العيوب النسقية التي تحبل بها نصوص الثقافة– وكانت الدراسة تكتفي في كل مرة بذكر المصطلح، فتمر عليه مرور الكرام، دونما تحديد لمدلوله .

والآن، وبعد أن كشفت الدراسة عن دال"النقد الثقافي"، ووقفت عند التحولات التي عرفها دال "النص" في خطاب النقد الثقافي، رأت من الضروري في هذه المرحلة الكشف عن دال "النسق الثقافي" لتكتمل الحلقة المعرفية التي يدور في فلكها مشروع النقد الثقافي .

يعد دال "النسق" واحدا من بين أكثر الدوال حضورا في الخطابات العامة والخاصة، يشيع معها استعماله إلى درجة يصعب معها الإحاطة بمدلولاته التي يصدر عنها هذا الدال الهلامي / الهيولي.

ولأن الدراسة ههنا، تتجاوز التتبع الإبستيميلدال"النسق"، فإنها تكتفي ببحث مدلول هذه المقولة في حقل بعينه؛ هو حقل النقد الثقافي.

تعد مقولة" النسق الثقافي" من المقولات الرئيسية التي تأسس عليها مشروع النقد الثقافيوتطرح كمفهوم مركزي في فلكه.ولأن ذلك كذلك ارتأت الدراسة بحث المدلول الذي تصدر عنه هذه المقولة. وللإشارة، تستأنس الدراسة في بلوغ هذا الهدف بالدراسة التي قدمها أستاذ النقد والنظرية بجامعة الملك سعود؛ الناقد عبد الله الغذاميفي مؤلفه"النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية". كونها الدراسة العربية الوحيدة –على حد علمنا –التي أصلت لفكرة النقد الثقافي ؛ تنظيرا وممارسة، وما عداها شروح وتعليقات وانتقادات ليس إلا .

يطالعنا الغذامي سنة 2000 بكتابه الموسوم ب (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية) حيث تولى هذا الكتاب طرح مشروع النقد الثقافي طرحا جديا مستفيضا، و لم يقف الناقد عند حدود الطرح النظري على عادة الكثيرين من النقاد، بل راح يتزل مقولة النسق الثقافي على عديد النصوص الأدبية التي تحظى بمقروئية واسعة بين جمهورالقراء، والتي لفرط ترددها على المتن القرائي عبر عديد القراءات خلناها استنفدت. ليأتي الغذامي وينبش

في تربتها ويدل هذا دلالة واضحة على أن النص لا تستنفده قراءة بعينها أو منهج بعينه، فكل قراءة تكتب لنصها ميلادا جديدا، ما يعني أن النص كائن لن يشيخ أبدا، كائن قدر له أن يعيش فقط مرحلة الشباب التي لا تعقبها شيخوخة أبدا، ومهما تعاقبت القراءات على تباين منطلقاتها ونتائجها فإن الأكيد أن النص يظل دائما قابلا لأن يعرض نفسه على قراءة جديدة، وتأويل جديد، وفهم جديد، فوحده النص يملك حقيقة نفسه، لا حقيقة إلا حقيقته، أما القراءة فحسبها أنها تقارب النص ولا تستنفده، تراوده عن نفسه لكنه يتمنع ويأبى الانقياد والانصياع وكأنه يريد لهذه القراءة أن تبقى دائما وأبدا ناقصة وقاصرة لأن في نقصانها كماله، فهو يولد كاملا أما القراءة فإنها تسعى جاهدة لأن تستوعب المطلق لكنها عبثا تحاول. ولا نتعجب حين يطالعنا النص بهذه الحقيقة. إذ كيف للمحدود أن يستوعب المطلق وكيف للناقص أن يحتوي الكامل وكيف للنسبي أن يستوعب الكلي. لكن أليست القراءة هي من تكفل للنص كل هذه الحيوية فلولاها لبقي مكبلا ينتظر من يفك قيده، فوحدها القراءة تخرج النص من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ووحدها القراءة تضمن للنص شبابا لا تخالطه شيخوخة أبدا، ووحدها القراءة تحقق للنص صيرورته التاريخية، التي تتعالى على القيود الزمكانية .

وهاهوالغذامي يؤكد صحة ما ذهبنا إليه، حين يطالعنا بكتابه عن النقد الثقافي الذي يصدر فيه عن رؤية قرائية تختلف عن سابقاتها؛ فيكون النص واحد والقراءات من حوله متعددة تلك هي القراءة الثقافية التي تجعل من النسق الثقافي غايتها، فهي تخترق النص لا لتتعقب مواطن الجمال فيه، إنما لتكشف أنساقه الثقافية المضمرة، فيصبح النص والأمر كذلك حلبة تتصارع فيها القيم والأيديولوجيات. فالنص ليس بريئا كما تصوره النقد الأدبي، بل مسرح للأنساق الثقافية والأيديولوجية. فماذا يقصد الغذامي بمقولة النسق الثقافي ؟

وحتى تتبين الدراسة مقولة "النسق الثقافي"، تطرح الأسئلة نفسها التي طرحها الغذامي في مشروعه النقدي السالف الذكر:[1]

-ما النسق الثقافي...؟

-وكيف نقرؤه...؟

[1]- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص76 .

– وكيف نميزه عن سائر الأنساق...؟

وحتى يجيبنا الغذامي عن هذه الأسئلة، يعود إلى النموذج اللساني الاتصالي الذي وضعه عالم اللسانيات العالمي رومان ياكوبسون*، والغذامي في عودته تلكلا يكتفي باستهلاك النموذج الاتصالياكوبسوني، بل يضيف إليه إضافاتتجلب القارئ إليها لبحث مشروعيتها.

يضيف الغذامي إلى النموذج الاتصالي – الذي يقوم على ستة عناصر– عنصرا سابعا اصطلح على تسميته"العنصر النسقي"، وبهذه الإضافة يقول الغذامي:« ستكتسب اللغة وظيفة سابعة هي الوظيفة النسقية إضافة إلى وظائفها الست الأولى المرتبطة بالعناصر الستة»[1] .

وبإحلال الوظيفة النسقية وظيفة سابعة يتوفر عليها النص، يتأتى لنا الكشف عن«الأبعاد النسقية التي تتحكم بنا وبخطاباتنا»[2].ومن ثم نمكن النقد من التحول من الوظيفة الأدبية/ الجمالية الخالصة التي حبس نفسه فيها زمنا طويلا، إلى الوظيفة الثقافية التي تجعل من وجود النص وجودا ثقافيا خالصا .

وعليه، إذا كان ياكوبسون في نموذجه الاتصالي يبحث سؤال الأدبية؛ أي ما يجعل من النص نصا أدبيا، فإن الغذامي في نموذجه الجديد يبحث سؤال النسق؛ أي ما يجعل من النص نصا قابلا للتفسير النسقي. حيث التركيز على بحث الدلالة النسقية في النص .

والدلالة النسقية كما يوضحها الغذامي في مشروعه النقدي« ترتبط في علاقات متشابكة نشأت مع الزمن لتكون عنصرا ثقافيا أخذ بالتشكل التدريجي إلى أن أصبح عنصرا فاعلا، لكنه وبسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ وظل كامنا هناك في أعماق الخطابات وظل يتنقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلا أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولا ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والاختفاء. وهو ما

---

*من أصل روسي، وجنسية أمريكية، عضو بارز وفعال في عدد من أهم المدارس النقدية في القرن العشرين والتي قامت على استلهام علوم اللغة الحديثة من مثل : الشكلية الروسية، والبنيوية التشيكية، والبنيوية الفرنسية، والبنيوية الأمريكية .

ينظر: عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص172 .

[1]– عبد الله محمد الغذامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، ص65 .

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

يمكنها من الفعل والتأثير غير المرصود وبالتالي تظل باقية ومتحكمة فينا وفي طرائق تفكيرنا، ومهما جرى لنا من تغيرات ثقافية أو حضارية تظل هذه التغيرات تغيرات شكلية لا تمس سوى الجوانب الخارجية بسبب تحكم النسق فينا»[1].

لقد كان أمر البحث في الأنساق المضمرة، بتفكيكهاوالتحرر من سيطرتها، مبرر قيام مشروع النقد الثقافي. حيث يفترض الغذامي أن النقد الأدبي غالى في احتفائه بالدلالة الضمنية بينما أعرض صفحا عن الدلالة النسقية.

لهذا يأتي النقد الثقافي ليستدرك ما فات النقد الأدبي، ويطلق العنان لبحث الدلالة النسقية التي يعطيها الغذامي أبعادا مهيمنة، فهي عنده عنصر يرمي بسلطته اللامتناهية على الوعي الجمعي الذي لا يملك إلا خيار إعادة إنتاجها مع كل تلق جديد، فتظل بذلك باقية ومتحكمة فينا وفي طرائق تفكيرنا .

هكذا، يذهب الغذامي في تعريف الدلالة النسقية. والدراسة إذ تفحص هذا التعريف تتوخى مساءلته وبيان المسكوت عنه بعقد محاورة مع ما جاء في التعريف من أفكار قد تتفق معها الدراسة كما قد تختلف. أما عن موضع الاتفاق فإن الدراسة تقر حقيقة أن النقد الأدبي حبس نفسه في سجن الأدبية، وغفل عن أمر الدلالة النسقية، وأمام هذا العمى النقدي تسربت إلى الوعي الجمعي عيوب نسقية ظلت تتحكم فيه وتصوغ رؤيته للأشياء .

أما عن موضع الاختلاف الذي تترجمه الدراسة في شكل أسئلة- ذلك أن الاختلاف لا يتأسس إلا مساءلة- تسائل من خلالها مشروعية التأسيس. وأول سؤال يفرض نفسه على الدراسة وهي تحاور التعريف الغذامي للدلالة النسقية هو: إذا كانت هذه الأخيرة تملك قدرة فائقة على الكمون والاختفاء، فكيف السبيل إذن إلى كشفها والتحرر منها ؟ وإذا كانت لها القدرة على أن تظل باقية ومتحكمة فينا وفي طرائق تفكيرنا، ومهما جرى لنا من تغيرات ثقافية أو حضارية تظل هذه التغيرات شكلية لا تمس سوى الجوانب الخارجية، بسبب تحكم النسق فينا. إذا كان ذلك كذلك، وإذا كانت الدلالة النسقية كما يصفها الغذامي هيمنابكل هذه الهيمنة، فكيف السبيل إذن إلى كشفها؟ ألا يعيد الناقد الثقافي الذي تتحكم فيه الأنساق«إنتاج الأنساقcategories السائدة

---

[1]ـــ عبد الله الغذامي: النقد الثقافي،ص72 .

اجتماعيا ويساهم من ثم في إبقاء الوضع الراهن على ما هو عليه»[1]. بل يتجاوز أمر الهيمنة ههنا الناقد الثقافي إلى الوعي الجمعي-كونه وعيا معطلا ومغلوبا على أمره بفعل الهيمنة التي تمارسها عليه الدلالة النسقية - ألا تبعث هذه الأسئلة شعورا بالريبة والشك في مصداقية المشروع الثقافي الغذامي ؟ إذ ما نفع هذا المشروع إذا ظل العنصر النسقي متحكما فينا ومهما(مع ما تحمله هذه الأداة من تأكيد وإثبات مطلق، لا يخالطه شك) جرى لنا من تغيرات...فإنها لا تمس سوى الجوانب الخارجية ؟ ألا يكون الغذامي في طرحه هذا قد حكم على مشروعه بالموت في مهاده الأول ؟ إذ بعد مخاض عسير من التنظير في سبيل بعث الحياة في مشروعه النقدي نجده يعلن موته بعد وقت قصير مر على زمن الولادة . ألا يكون الغذامي قد مارس فعل الهدم من حيث أراد البناء والتأسيس ؟ وما يبعث على هذا الموقفهو ما ذهب إليه الغذامي نفسه حين صرح بأن « الأنساق الثقافية هذه أنساق تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائما»[2].وكأن الغذامي متأثر ههنا ب « نظرية الطبائع الثابتة*»[3] إذن، ألا يكون الغذامي- عندما افترض أن الأنساق الثقافية تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائما- قد حكم على الثقافة بالجمود والثبات. وهذا ينافي طبيعة الثقافات القائمة أساسا على التحول والتبدل. فكل جيل يأتي ليضيف إلى ثقافة أسلافه ما يتفق ومعطياته الجديدة. وقد يستغني في أحيان كثيرة عن بعض القيم التي يراها تتعارض وأفقه الجديد. ألا يبعث قول الغذامي على الريبة؟ ألا يجعلنا نتوجس خيفة من مشروعه النقدي الثقافي ؟

ويذهب الغذامي أبعد من هذا حين يجعل من وجود الدلالة النسقية وجودا شاملا تصنعه الثقافة، لا وجودا فرديا يصنعه مؤلف فرد.وفي ذلك يقول:« والنسق هنا من حيث هو دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف، ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب

---

[1]-عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل : الغذامي الناقد .قراءات في مشروع الغذامي النقدي،مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ديسمبر2001 يناير2002 ، ص112.

[2]- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي،ص79 .

* هي أطروحة أشاعتها المركزية الغربية في فرضيتها الهادفة إلى ترتيب الشعوب حسب الأهلية العقلية. وهي نظرية تنفي صفة التغير على الثقافات، حيث افترضت أن الشعوب والمجتمعات نوعان ؛ أما الأول فهو الجنس المتقدم ممثلا في المجتمع الغربي، أما الثاني؛ فهو الجنس المتخلف ممثلا في المجتمع الشرقي. ومهما جرى من تحولات زمكانية، فإن هذا لن يغير شيئا في طبيعة الشعوب والثقافات. فقدر المتقدم أن يبقى متقدما وقدر المتخلف أن يبقى بدوره متخلفا.فلا تبديل ولا تحويل. وقد كانت آثار هذه النظرية وخيمة على مباحث الاستشراق حين افترض المستشرق أن الشرق الواقع هناك بعيدا ، شرق حكم عليه أن يبقى متخلفا.وقد أشار سعيد في عديد المواضع من كتابه الاستشراق إلى آثار هذه النظرية على نتائج الدرس الاستشراقي .

لمعاينة هذه النتائج ، ينظر : إدوارد سعيد : الاستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، ص ص 43 ، 217 ، 218 ، 235 236 ، 237 .

[3]- عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف، ص547 .

وقراء »[1] ثم إن المؤلف الفرد ليس فعالية حرة، بل« ناتج ثقافي مصبوغ بصبغة الثقافة، أولا، ثم إن خطابه يقول من داخله أشياء ليست من وعي المؤلف، ولا هي في وعي الرعية الثقافية، وهذه الأشياء المضمرة تعطي دلالات تتناقض مع معطيات الخطاب سواء ما يقصده المؤلف أو ما هو متروك لاستنتاجات القارئ »[2] ومهما حاول المؤلف الفرد« أن يعبر عما يريد، فإن أ فكاره ومواقفه سوف تنتظم في أطر كبرى تعمل على صوغ منظوراته ...فالمؤلف الفرد هو نتاج المؤلف الثقافة، التي يمكن اعتبارها المؤلف الأشمل والأكثر حضورا، والذي يتدخل باستمرار في تعديل ما يفكر به المؤلف الفرد وينتجه.»[3]

من عديد التصريحات الغذامية السابقة الذكر، تبعث الدراسة جدل السؤال مجددا، فإذا كان المؤلف الفرد واحدا من حراس الأنساق الثقافية، يعيد بعثها مع كل نص جديد، فلماذا إذن نكلف الناقد الثقافي عناء ومشقة الكشف عنها ؟ ثم ألا يستطيع المؤلف الفرد أن يمارس فعل النقد في نتاجه، بأن تتولى نصوصه نقد الأنساق بدل تثبيتها والإبقاء عليها ؟ لم أسند للمؤلف في كل نصوص الغذامي دورا انهزاميا – فهو لا يعدو أن يكون حارسا أمينا للأنساق الثقافية- بينما أسند للناقد الثقافي دورا بطوليا –كونه يعمل على نقد الأنساق وكشفها-؟ ألا يعد كلاهما كائنين ثقافيين بالدرجة الأولى؛ يشربان ماء الثقافة، ويتنفسان هواءها ؟

ألا تضمر هذه الدعاوى نسقا ثقافيا يتعين على الدراسة كشفه ؟ فالقول بسلبية المؤلف وإيجابية الناقد يعني سحب الريادة من يد المؤلف، ووضعها في يد الناقد، فالمؤلف الذي اعتلى عرش مملكة الإبداع ردحا من الزمن، نجده في المشروع الغذامي يتخلى عن عرشه ليستلمه من بعده الناقد، وكأني بالغذامي يريد أن يستبدل فحولة المؤلف بفحولة الناقد، بعبارة أخرى يريد أن يؤسس لفحولة الناقد الذي يظهر في مشروعه بمظهر البطل الأسطوري الذي يخلص الثقافة من عللها التي كان المؤلف حارسها الأمين . فهل هو إلا استبدال سلطة بأخرى وفحولة بأخرى ؟

---

[1]– عبد الله الغذامي : النقد الثقافي، ص 79 .

[2]– المرجع نفسه،ص 76 .

[3]– عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف، ص540.

بعض تلك الأسئلة التي طرحتها الدراسة، تجد إجابات لها في النقد الجدلي الذي اقترحه تيودور فيزنغرودأدورنو theodor w adorno (1903 – 1969)*، وهو نقد« يكون بموجبه الناقد الثقافي داخل الثقافة وخارجها في الوقت نفسه»[1]. يقترب منها بقدر ما يبتعد عنها فلا هو مستغرق في فلكها، فتكبله وتمنعه التحرر، ولا هو ناقم عليها فيراها سبب جميع علله.كل ما يتوجب على الناقد الثقافي فعله أن يعيش نوعا من المنفى الموجب داخل ثقافته، بأن يكون تارة المنتمي وطورا اللامنتمي، تارة الداخل وأخرى الخارج، بعبارة أخرى، أن يكون الذات الدارسة وموضوع الدراسة في آن. ويتحقق ذلك فقط بأن يصنع الناقد الثقافي فجوة بينه وبين موضوعه الثقافي وكلما اتسعت كان قاب قوسين أو أدنى من بلوغ هدفه المنشود، وبهذه المسافة تستطيع الذات الدارسة/ الناقد الثقافي بحث موضوع دراستها بكثير من الموضوعية.

ويخبرنا الغذامي في مرحلة لاحقة من دراسته أن بعض النصوص الثقافية لا تتوافر على الشروط التي تجعلها صالحة للدراسة الثقافية، ما يعني أنها تكتفي بالدراسة الجمالية ولا تتجاوزها إلى الدراسة الثقافية .

وحتى تستجيب النصوص للدراسة الثقافية، يضع الغذامي شروطا أربعة إذا توافرت في نص ما « نكون أمام حالة من حالات الوظيفة النسقية، وبالتالي فهي لحظة من لحظات النقد الثقافي »[2].

ويأتي الغذامي على تفصيل ما أجمل حيث يخبرنا أن نص الثقافة لا يدرس ثقافيا إلا إذا صدر عن نسقين اثنين أحدهما ظاهر/ علني، والآخر مضمر/خفي،ويشترط أن يكون النسق المضمر/الخفي، ناقضا/ناسخا،نقيضا/مضادا للنسق الظاهر/العلني. ويشترط أن تتم هذه التعارضات والتناقضات في نسيج نص يتوفر على شرط الجمالية، بوصف الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها، ونحسب أن شرط الجمالي ههنا، لا يراد به ذلك المعطى المؤسساتي/ النخبوي/ الجاهز الذي كرسه النقد الأدبي، إنما الجمالي ما اعتبرته الرعية الثقافية جميلا. وفي هذا انتقال من ضيق الجمالية الأدبية، إلى سعة الجمالية الثقافية. أين يبوح كل نص بشرطه الجمالي .

---

*يعد الفيلسوف "أدورنو" واحدا من أهم الأعضاء المؤسسين للنظرية النقدية الجدلية – بالإضافة إلى الثنائي؛ ماركوز،هوركهايمر– وأهم ممثليها من الجيل الأول .

عبد الغني بارة :الهرمينوطيقا والفلسفة ، ص61 .

[1]–عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل : الغذاميالناقد.قراءات في مشروع الغذامي النقدي،ص112 .

[2]– عبد الله الغذامي: النقد الثقافي،ص78 .

أخيرا، يشترط أن يكون نص الثقافة جماهيريا، يحظى بمقروئية عريضة، حتى يتسنى ملاحظة ما للأنساق من فعل عمومي ضارب في الذهن الاجتماعي و الثقافي[1] .

بهذه الشروط الأربعة التي يتوفر عليها النص، يتسنى للناقد الثقافي نقد المستهلك الثقافي واستجواب القيم الثقافية المقبولة بتجاوز مقول الخطاب إلى لا مقوله، ومعلنه إلى مضمره وبذلك تتحقق البصيرة الثقافية، وتبين الثقافة عن عللها وأنساقهاالمخبوءة. وهي الغاية التي لأجلها قام مشروع النقد الثقافي. بهذا، يمكن أن نعد النقد الثقافي فعالية تصبو إلى الكشف عن تواطؤ الأضداد في الخطابات الثقافية ؟ وهذا ما غفل عنه النقد الأدبي وجاء النقد الثقافي ليستدركه. حيث حول النص من حديقة غناء إلى مسرح لتعارض وتصارع وتواطؤ الأضداد وفي نص الغذامي الآنف الذكر ما يشد الأذهان، ويجلب الانتباه. ففي حديثه عن تعارضاتالأنساق في نص بعينه، تكون حقيقة النص كما يفترضها الغذامي أبعد ما تكون عن السطح لهذا نجد الناقد الثقافي يخترق طبقات النص وصولا إلى أقصى ممكن فيه أين يمسك بحقيقته المضمرة « وكأنها شيء مادي (فيزيقي) يمسك به. بيد أن الحقيقة/ الدلالة في النص حقائق ووهم من أوهام القارئ الاستهلاكي »[2] وكأن الغذامي ههنا يريد أن يجعل من ناقده الثقافي فعالية لا تقهر، فرغم الوسيلة الجمالية التي تتوسل بها النصوص لإخفاء أنساقها، فإن الناقد الثقافي لن يستسلم لها ولن يقع تحت أسرها. وبدل ذلك يغوص الناقد الثقافي في طبقات النص إلى أن يمسك أخيرا بالحقيقة الحقة/ المطلقة. فهل هو الناقد الأخير/ الناقد الإمبراطوري الذي سيستنفد النص الأخير ويمسك بحقيقته المادية التي ظل النص يخفيها، هل ستتحقق على يد الناقد الثقافي جميع الفتوحات التي عجز الناقد الأدبي عن بلوغها ؟

هكذا، تجتمع هذه المفاهيم لتكشف في النهاية عن مشروع نقدي ثقافي عربي، يعزى إلى الغذامي فضل الخوض في غماره، ووضع مهاده النظري. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن المشروع الغذامي مشروع رائد يروم تخليص الوعي الجمعي من أوهامه الثقافية، وهذا ما نتلمسه في عديد النصوص الغذامية المبثوثة في عديد صفحات كتاب الغذامي الآنف الذكر، والتي تجمع كلها على ضرورة الحفر عميقا في نظام الثقافة لكشف المخبوء النسقي .

---

[1] – عبد الله الغذامي : النقد الثقافي، ص ص77،78 .

[2] - عبد الغني بارة: الفلسفةوالهرمينوطيقا، ص 43 .

وأمام هذا المسعى النبيل للنقد الثقافي، لا نستغرب أن يسارع القارئ منذ الوهلة الأولى إلى تبني هذه الأفكار، والإقبال على المشروع الغذامي إقبال النحل على الشهد لما يتوفر عليه هذا الأخير من جدة في الطرح، وهذا ما يجعل القارئ في بداية رحلته الاستكشافية يسلم نفسه للمشروع الغذامي، ويعتقد اعتقادا لا يخالطه شك بأنه الملاذ الوحيد، والخيار الأوحد للخلاص من علل الثقافة. لكن نظرة متبصرة تسائل المنجز من الأفكار، توقع النص الغذامي في حرج المساءلة، وتجعل القارئ يفيق من غواية النص الغذامي .

إن الاهتمام الذي يوليه النقد الثقافي لنصوص الهامش، يوقع هذا المشروع في مفارقة عجيبة « تكمن في أن الثقافة الهامشية تتحول إلى ثقافة المركز وبذلك تتكرر نفس آليات الجمود التي كانت وازع الاستجواب والمساءلة في البدء. ثم إن المؤسسة نفسها هي التي ترسي آليات المساءلة ومنهجيتها وتبيح فاعليتها وفعاليتها. وبهذا فإن المساءلة النقدية نفسها جزء من ثقافة المؤسسة ومقيدة بآلياتها ومنهجها.»[1]

أمام هذه المطارحة، يقع النقد الثقافي في حرج كبير، بل إنه يقع في شباك النسق الثقافي الذي دعا إلى كشفه والتحرر من سلطته، كونه يعلن عكس ما يضمر؛ فالمقول يبين عن فعالية تقوض المركز، بينما المضمر يبين عن مركزية مضادة؛ ذلك أن النقد الثقافي حين ضرب مركزية النص الأدبي، يكون قد نصب مركزية النص الجماهيري الذي لا يعدو أن يكون مركزية مضادة إذن هل تحول هذه المفارقة دون اكتمال قيام مشروع نقدي ثقافي عالمي أولا وعربي ثانيا. ؟

وإذا كانت غاية الدراسة أولا وأخيرا تتمثل في فتح آفاق جديدة للمعرفة الإنسانية ومساءلة المنجز منها بغية بعث البحث عن الحقيقة التي لا تركن إلى ثبات مطلق . إذا كان ذلك كذلك، وانطلاقا من الرؤية المنهجية التي ارتضتها الدراسة معينا لها في رحلت البحث هذه، وفي غمرة ذلك الاستقصاء والاستقراء الذي خصته الدراسة لبحث مقولة "النسق الثقافي"، ظل يتردد على الدراسة تساؤل ما يزال يفرض سلطته حتى هذه اللحظة. ذلك أن الدراسة- وهي تحاور مقولة "النسق الثقافي"- عن لها أنها تحاور مدلولا قديما سبقت الإشارة إليه في الدراسات النفسية، يتعلق الأمر باللاشعور الجمعي عند كارل يونغ. ذلك أن اللاشعورالجمعي كما بينه يونغ في دراساته النفسية « جماع تجارب الإنسانية، وقد انحدرت إلينا من أسلافنا البدائيين عابرة نفوس الأجداد والآباء ، ولقد

---

[1]- ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط3، 2002، ص143 .

يبدو هذا القول عجيبا، لكن يونغ يرد على المتعجبين بقوله إن دروس التطور البيولوجي قد أطلعتنا على بقايا جسدية نقلتها الوراثة إلينا من الأسلاف، فلا بأس أن تكون هناك وراثة نفسية أيضا وراثة للاشعور الجمعي»[1].

إذا كان ذلك كذلك، ألا يمكن اعتبار النسق الثقافي دالا جديدا لمدلول قديم هو اللاشعور الجمعي؟ ذلك أن النسق الثقافي كما بينه الغذامي في مشروعه النقدي من صنع الثقافة التي يمكن اعتبارها المؤلف الأشمل .

ألا يكون النسق في هذه الحالة لا شعورا جمعيا ؟ خاصة وأننا نعيش لعبة دوال أضحى معها الاهتمام منصبا على الدال على حساب المدلول، فإذا كان الاعتقاد القبلي إلى اللغة يؤمن أن الدال ينتج مدلولا، فإن اللغة الآن تقول عكس ذلك، إن الدال الواحد لا ينتج إلا عددا لا منتهيا من الدوال .

إذن، ألا نكون والحال هذه أمام لعبة دوال، حل معها دال "النسق الثقافي" بديلا مصطلحيا لدال" اللاشعور الجمعي" ؟ هل اقتصر الأمر إذن على صقل دال" اللاشعور الجمعي" ليظهر بمظهر"النسق الثقافي" ؟

إن الفصل في هكذا أسئلة، يكون بإماطة اللثام عن حقيقة أقرها أهل الدراية من النقاد المشتغلين في حقل المصطلحية، حين ذهبوا إلى القول: إن المصطلح وليد بيئة معرفية مخصوصة يصطبغ بصبغتها، فيكون لها بمثابة الابن البار؛ منها يستمد دلالته، ومنها يكتسب خصوصيته المعرفية – التي ينماز فيها عن باقي المصطلحات التي تتحاور معه في حقل معرفي بعينه، أو في حقول معرفية متباينة–ولا سبيل إلى فصل أو عزل المصطلح عن المحضن/ الحقل المعرفي الذي لفظه « ويشير هذا...إلى مدى خضوع المصطلح للمحيط الذي انبثق منه، سواء أكان الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، أم البيئة التي نشأ فيها»[2].

بهذه الخصيصة التي حازها المصطلح، تعيد الدراسة بناء معارفها على أساس متين تغدو معه المطارحات السجالية التي تبتغي تذويب/ صهر المصطلحين ليظهرا بمظهر واحد من قبيل الأفكار/ الأوهام . كيف لا وقد ثبت أن المصطلح ابن بار لحقله المعرفي الذي تخلق في رحمه .

---

[1]– مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف، القاهرة، ط4 ، ص ص203 ، 204.

[2]– عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر. مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، ط1، 2005، ص 283 .

إذن، لا سبيل إلى إقامة مماهاة/ تطابق بين مصطلحين لا يجمع بينهما جامع، سوى أنهما ملك إنساني مشاع.

لقد شكلت الكشوفات النفسية – بزعامة العالم النمساوي سيغموند فرويد(1859-1939)freud– المخاض المعرفي لظهور مقولة " اللاشعور الجمعي"، بينما تخلقت مقولة "النسق الثقافي" في رحم الدراسات الثقافية. لهذا لا سبيل إلى ادعاء تطابق بين المصطلحين. وأي رأي يرى غير ذلك ،–بأن يحدث مماهاة تصهر المصطلحين في بوتقة واحدة– يكون قد سلك أحد المسلكين؛ إما أنه ينوي لي عنق المصطلح، ومن ثم يحمله دلالات لا طاقة له بها، وإما أنه يصدر عن اعتقاد مفاده أن المصطلح وعاء نفرغه متى نشاء ونملؤه متى نشاء.وكلا الموقفين صادر عن رؤية قاصرة تجر المعرفة الانسانية إلى مهالك لا يحمد عقباها .

والدراسة إذ تخوض مغامرة السؤال، لا تدعي أنها ترد الأفكار إلى أصولها، بأن ترد إلى كارل يونغ ما انتزعه منه الغذامي– فلكل منهما شأن يغنيه– ولا أن تؤكد ما قاله قديما بعض أسلافنا حين زعموا أن السابق لم يترك للاحق شيئا ليضيفه–وأن هذا اللاحق لا يملك أمامه إلا خيار الشرح والتعليق –. إن الأمر يتجاوز هذا الظن أو ذاك. فاختلاف المخاض المعرفية التي لفظت مصطلحي؛ اللاشعور الجمعي، والنسق الثقافي يعد سببا كافيا للعدول عن فعل المماهاة والمطابقة .

3 – في الممارسة النقدية: تنزيل مقولة النسق الثقافي على النص الاستشراقي:

ولما كان النقد الثقافي يعنى بنصوص الثقافة قاطبة، ويجعل من الثقافة بمعناها الواسع مجال اشتغاله، ولما كانت الثقافة في جزئية منها تعني« ذلك الفضاء الذي يحيط بالكائن الإنساني ويحدد له رؤيا العالم في النظر إلى الـــذات والآخر والأشياء.»[1]

لما كان ذلك كذلك، أخذ النقد الثقافي على عاتقه مسؤولية الحفر عميقا في تلك الخطابات الثقافيـــة الـــتي يتولى أصحابها معاينة الآخر/ الغيري/ المختلف الذي يقف في مقابل الذات المعاينة قصد الحفـــر في أبنيـــة هـــذه الخطابات، والكشف عن استراتيجيتها الخطابية.

بهذا الصنيع، يكون النقد الثقافي قد اقتحم حقلا معرفيا خصبا، رام من خلاله الحفر في أنظمة المعرفة الـــتي تنسجها / تؤلفها / تنشئها شعوب بعينها عن غيرها .

لذلك، يأتي الخطاب الاستشراقي الغربي كمبحث بكر استأثر باهتمام نقاد الثقافة. فكان المفكر/ الفلسطيني/ الأمريكي إدوارد سعيدedwardsaid* (1935-2003) في طليعة النقاد المحللين لهذا الخطاب، حيث جاء كتابـــه عـــن الاستشراق نصا جريئا يفضح الإيديولوجيات المركزية التي صدر عنها خطاب الاستشراق، وظلت تحكم مباحثه .

هكذا، يستضيفنا النص الاستشراقي في رحابه، ويدعونا إلى معرفة ذواتنا في عيون الآخر ولغته وفكره. فهل ستتحقق مع نص الاستشراق الفرضية القائلة: أنا لا أعرفني إلا من خلال الآخر، وأن الآخر هو المرآة الـــتي أرى

---

[1] خالد حسين : شؤون العلامات ، ص 191.

[*] لابد أن الدراسة ستقع ههنا في حرج كبير إذا هي أرادت تعريف الناقد إدوارد سعيد. ومكمن الحرج أن ناقدنا ينكر– في عديد كتبه– مبدأ الهوية الخالصة، ويثور عليه، ويرى بدل هذا أن جميع الهويات مهجنة. فلا وجود إذن لهوية خالصة.من هذا المبدأ، آثر ناقدنا العالمية على القومية، والتعدد على الثبات، وأول ملمح من ملامـــح هـــذا التعدد، نستشفه مع محاولة تفكيك الاسم « من هو إدوارد سعيد؟ هو سؤال يضطر إليه كل من يحاول أن يحصر هذه الشخصية تحت عنوان كبير واحد، فهو متعـــدد في الاسم واللغة والثقافة: هو فلسطيني عربي في الغرب؛ وهو إدوارد الإنجليزي، وسعيد العربي، وهو الأمريكي دون اسم أمريكي الذي قال عن نفسه أنا لم أعرف أبدا ما هي اللغة التي تكلمتها أولا، العربية أم الإنجليزية ، أو التي هي لغتي فعلا دون أي شك. إن جسمه شرقي لكن روحه غربية، مدن منفاه كثيرة لكن حياته واحدة : فهو مولود في القدس الغربية (1935) ، ولاجئ في القاهرة (1947) ومهاجر إلى أمريكا (1951) ؛ عربي ولكنه ليس مسلما، ومسيحي ولكنه ليس كاثوليكيا، وناطق بالإنجليزيـــة ولكنه ليس إنكليزيا، وأمريكي ولكن اسمه عربي، وعربي ولكن اسمه إنجليزي.إنه خريج جامعة برانستن (1957) ودكتور في هافارد (1964) وأستاذ جامعة كولومبيا منذ (1963) ؛ وهو عائد إلى فلسطين بلا انتماء أو علم يبحث عن منزل أبويه تحت أنقاض دولة الغريب الذي صار ساكنا أصليا (1992).»
فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط1،2005ص ص 108 ،109.

فيها نفسي على حقيقتها، وأن الذات قاصرة عن معرفة ذاتها، لهذا فهي بحاجة دائما إلى أن تعرض نفسها على الآخر ليفحصها ويقف على عللها وبهذه العملية فقط تستعيد الذات عافيتها.

هي أسئلة تفرض نفسها الآن بإلحاح أكثر من أي زمن مضى، ذلك أن العالم يعيش اليوم موجة تحول كبير آذنت بأفول أسطورة الهوية الخالصة/ الصافية وميلاد الهوية المركبة/ المتداخلة.

إنها العولمة التي عصفت بكل رموز الهوية الوطنية والإقليمية، وحولت العالم إلى قرية عالمية على حد تعبير مارشال ماك لوهان، حيث غدا « التكثر هو سمة كل هوية، غير أنها لا تستبصر ذلك إلا متى قبلت أن تخوض التهجين الأخير لنفسها. كل هوية هي خرافة سعيدة، تقص أحسن القصص على المنتمين لها»[1] .

هكذا، يتأكد لنا أن التعددية الثقافية هي الحجر الأساس الذي تنبني عليه جميع الهويات الإنسانية، فعبر هذا الأساس تدخل الهوية الواحدة في تفاعلات لا متناهية مع غيرها حتى تمارس حقها المشروط والمشروع في صنع أفكار العالم. فلما «لم يعد الدين ولا القبيلة ولا العرق أسبابا كافية للانتماء، طفق الفرد الحديث يبحث لنفسه عن عنوان جديد لكيانه»[2] .

إذن، لا سبيل إلى الانكفاء على الذات، والتوجس خيفة من الآخر بحجة أنه الشر المطلق وأن ندعي أن أنجع طريقة نحصن بها الذات من خطر الآخر هي أن نوصد كل باب يجلب رياح الآخر إلى بيوتنا، لأن هذه التخمينات هي من قبيل الأفكار/ الأوهام التي تعود بالضرر على معتنقيها من شعوب وحضارات.

بل حري بنا والحال هذه، أن نحقق شرط الانفتاح الفعال والإيجابي مع الآخر/ الغيري/ المختلف، ولا يتحقق ذلك إلا بفتح قنوات الحوار مع الكتابات الثقافية الغربية قصد التعرف على هذا الآخر من داخل الآخر نفسه.

لهذا تحاور الدراسة في فصولها المتبقية نصا ثقافيا أنشأه الآخر الغربي عن الذات الشرقية إنه النص الاستشراقي الذي تروم الدراسة محاورته قصد التعرف عن قرب على نمط التفكير الغربي، وفحص رؤيته للعالم

---

[1] – فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص07 .

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

والوجود من حوله. وتبين مدى صدق المعرفة التي وضعها الغرب في معاينة الشرق. فمن خلال الموضوع المعاين/ الشرق، نستطيع التعرف عن قرب على الموضوع المعاين/ الغرب .

وحتى تبلغ الدراسة هذه الغاية، تستأنس في رحلتها الاستكشافية بالدراسة التي قدمها المفكر إدوارد سعيد عن الاستشراق في مؤلفه (orientalism الاستشراق) كونه دراسة ناضجة اعتمدت في إثبات نتائجها على آليات نقدية غربية بحتة، ويدل هذا دلالة واضحة على أن إدوارد سعيد في مؤلفه السابق الذكر، آثر دراسة الغرب بحروف هجائه –إن جاز لنا قول ذلك.

وكما هو معروف في حقل النقد، فإن النص وحده يفرض آليات قراءته، فهو سيد نفسه، لا يبوح بأسراره إلا لمن ارتضاه محاورا .

والدراسة إذ تقر هذه الحقيقة، تعقد مشابهة لطيفة، يغدو فيها النص بيتا موصد بابه بإحكام ولا يتأتى للزائر التعرف على أسرار هذا البيت إلا للذي حاز مفتاح القفل عندها فقط يحظى الزائر بشرف الضيافة في عالم النص، شريطة أن يلتزم نواميس الضيافة.

لا شك أن مفتاح القفل ههنا هو الإجراء المنهجي الذي نقتحم به عالم النص، ونتعرف على أسراره. ولعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا: مفاتيح النصوص إجراءاتها، وثمارها القصوى .

وقد يتعدد الإجراء للنص الواحد، وهو ما يؤكد سلطة النص أولا، واستحالة أن يحاط به ثانيا. فقراءة واحدة بمنهج واحد لا تكفي لاستنفاد نص بعينه، لهذا يظل النص جموحا/حرا «مستعصيا ولا يسمح بإعطاء نفسه بصورة تامة ونهائية وقاطعة، ويضع كل مقاربة ضمن المجال النسبي والممكن والمحتمل والمعقول »[1].

وبغية محاورة النص الاستشراقي الغربي في جزئية منه، تتخذ الدراسة من مقولة "النسق الثقافي" استراتيجية قرائية تتوسل بها الدراسة في تشريح النص. والدراسة إذ تفعل ذلك، تروم إحداث مزاوجة بين الإطار النظري والإجراء المنهجي، وإلا فما نفع الأفكار إذا لم تتحول إمكانات للعمل، واستراتيجيات للقراءة .

---

[1]-محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي النعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط،ط1 ،1420 ه– 1999 م، ص 154 .

ولما كان جانب التطبيق، المجال الحيوي الذي يتجلى فيه الإجراء، آثرت الدراسة تفعيل مقولة" النسق الثقافي" بتنزيلها على متن النص الاستشراقي الغربي قصد الحفر في عمق هذا النص والكشف عن تواطؤ الأضداد فيه، ولا يتأتى ذلك إلا بمحاورة الخطاب اللامقول، المخبوء تحت جبة الخطاب المقول .

إذن، ستحاول الدراسة تجلية المسكوت عنه في الخطاب الاستشراقي، ولا يكون ذلك إلا بالحفر عميقا في طبقات هذا الخطاب، والكشف عن استراتيجيته الخطابية قصد تجلية الخطاب الباطن الذي يقبع خلف الخطاب الظاهر، وستكون هذه المحاولة تعضيدا لما أقره النقد الثقافي من استراتيجية في قراءة نصوص الثقافة كأسلوب جديد في مراودة النصوص عن نفسها، حيث صار النقد الثقافي يأخذ « النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية فالنص هنا وسيلة وأداة »[1]. وقد كان من نتائج هذا الأسلوب أن صار النص« مادة خام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأيديولوجية وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص.» [2]

إذن، ما هي الإشكاليات الأيديولوجية التي صدر عنها النص الاستشراقي؟ ماذا يخفي في طبقاته؟ ما هي الأنساق الأيديولوجية التي أضمرها النص الاستشراقي، والتي نطالبه الآن بالإفصاح عنها ؟ أليس العقل الذي لفظ النص الاستشراقي هو نفسه العقل الذي تغنى منذ عصر النهضة الأوروبية بالحرية، وراح يردد شعارات العلمية والموضوعية ، ويصف نفسه بكل أوصاف العلم والمعرفة واليقين المطلق ؟ هل يعقل أن يتنكر هذا العقل لمبادئه التي آمن بها ردحا من الزمن، ويضربها عرض الحائط فيتخلى عن علميته في الوقت الذي يفترض به أن يعيها ممارسة ؟ أيعقل أن يكون مدار الأمر كله ترفا ثقافيا وفكريا ليس إلا ؟

---

[1] – حفناوي بعلي:مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن،ص21 .

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

الفصل الثاني : النسق الفلسفي للاستشراق الغربي

ميتافيزيقا التمركز حول الذات ؛ الاستشراق كلحظة تمظهر

1– فلسفة الذات : إضاءات في المصطلح .

2– الاستشراق الغربي، وهم الموضوعية وأدلوجة المهنة البحثية.

2 –1 – الاستشراق الغربي : إرادة معرفة أم إرادة هوية.؟

2 –2– رسالة الرجل الأبيض : شعار إعمار أم شعار استعمار.؟

3– مقول القول : الشرق الاستشراقي إنشاء خطابي / واقعة خطابية .

يتساءل إقبال أحمد*في مقدمته التي افتتح بها كتاب (السيف والقلم) لصاحبه إدوارد سعيد (الكتاب عبارة عن مجموع حوارات أجراها معه المفكر الإعلاميدافيدبارساميان**)، يتساءل عن الإضافات التي تضيفها هذه الحوارات لمفكر من طينة إدوارد سعيد، ويترجم هذه الحيرة في قوله : « في البداية قد يسأل المرء: لماذا هذه المجموعة من الحوارات مع كاتب غزير الإنتاج وشهير بقدر إدوارد سعيد ؟ إن معظم كتبه تدرس بانتظام في الدوريات الجامعية في كل أنحاء الولايات المتحدة وأوربالقد أصبح كتاب الاستشراقواحدا من عيون الكتب في الواقع. يتم تعلم حجته بالتناضح ويستشهد بها حتى من قبل أولئك الذين لم يقرؤوها. إن وجهات نظر سعيد تنقل أيضا إلى ملايين الناس عبر مقالاته التي تنشر في منشورات شعبية وعبر لقاءاته العديدة في الراديو والتلفزيون.فما الفائدة إذن من هذا الكتاب صغير الحجم من الحوارات؟ »[1]

والدراسة، إذ تستهل الحديث بهذا التساؤل، فإنها ولاشك تعيش حيرة لا تقل عن حيرة صاحب السؤال، فهي إذ تخص نفسها ببحث فكر مفكر من طينة إدوارد سعيد، وبحث كتاب لا يقل شهرة عن مؤلفه، تجد نفسها أمام وضعية حرجة. فأنى لها أن تستوفي في صفحات معدودة، موضوعا بهذا الحجم مترامي الأطراف؟« إنه لأمر ليس بالهين أن تكتب كتابا صغيرا عن موضوع كبير »[2].

وحتى تتجنب الدراسة مغبة الوقوع في هذا الحرج، آثرت الانفراد ببحث إشكالية بعينها تتوزع في مادة كتاب (الاستشراق) ، وقد أشارت إليها بعض الدراسات التي تقدم بها أصحابها لبحث كتاب (الاستشراق).

---

*إقبال أحمد: بروفسور علم السياسة في كلية "هامبشير" في "ماساتشوستس" الغربية. زميل في معهد الدراسات السياسية، وقد حاضر ونشر على نحو واسع حول قضايا الشرق الأوسط والعالم الثالث. وهو يعمل كرئيس تحرير مشارك في المجلة البريطانية "العرق والطبقة" .

**دافيد بارساميان: مؤسس ومدير(الراديو البديل).ولد في نيويورك في عام (1945) برامجه تذاع على أكثر من (100) محطة يرعاها المستمعون في الولايات المتحدة. وهو مساهم نظامي في(مجلة زد) ومؤلف (كاتبو الاختزال إلى السلطة . تاريخ متسلسل للمعارضة) وكذلك (إبقاء الغوغاء في الصف).

إدوارد سعيد: السيف والقلم. حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، ص153 .

[1]-إدوارد سعيد: السيف والقلم. حوارات مع دافيدبارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1،1998ص7.

[2]– أرثرأيزابرجر: النقد الثقافي.تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص29 .

يتعلق الأمر ببحث العلاقة الوثيقة والخفية في آن بين ميتافيزيقا التمركز- التي تمخضت عن مباحث الفلسفة الذاتية- والخطاب الاستشراقي، وهي من التحجب بحيث يصعب ملاحظتها ومن ثم الكشف عنها وتجليتها .

لقد عملت الفلسفة الذاتية، على صياغة وعي غربي متمركز على ذاته، ظل يصوغ تصوراته عن ذاته وعن الآخر الغيري.وقد سار خطاب التمركز ذاك جنبا إلى جنب مع مباحث الاستشراق، ولازمه ملازمة الظل، وظل يشتغل في بنيته كنسق مضمر/ خفي، يعيد بعث نفسه مع كل نص استشراقي جديد .

لقد كان الاعتقاد السائد بخصوص المباحث الاستشراقية، يقوم على حقيقة مفادها أن المعارف التي صاغتها الذات الغربية عن الآخر الشرقي علمية خالصة، هدفها تحقيق تواصل فعال وإيجابي مع الطرف الآخر / الشرقي. وظل هذا الاعتقاد يتنقل ما بين اللغة والفكر الغربي دونما شك في مصداقيته. فكانت نتيجة ذلك أن انطبعت في الوعي الجمعي صورة مثالية عن مستشرق نوراني، همه الوحيد تحقيق شرط المعرفة العلمية بأن يكون «مترهبا في عالم الفكرباحثا في لغات غريبة ، مفككا لعادات شعوب متأخرة كان لها في يوم من الأيام إرث حضاري يقوم المستشرق بمحاولة تحليله ووضعه تحت عدسة فكره الغربي التنويري.»[1]

بل إن هذه المعاني النورانية علقت ردحا من الزمن باللغة العربية ذاتها،هذا ما عبر عنه عالم اجتماع أمريكي معاصر هو(ديل إيكلمان*) في قوله « كان مصطلح مستشرق يعني أيضا في اللغة المتداولة في الجزيرةالعربية في الثمانينات، أي شخص غير عربي يجيد الحديث بالعربية سواء كان رجل أعمال أو باحثا أكاديميا، من دون أن يحمل المعنى أي تضمينات أخرى»[2].

لكن ماذا بعد الثمانينات ؟ يبدو من حديث إيكلمان أن تغيرا طرأ على المعاني السابقة حيث بدأ معنى المستشرق يأخذ بعدا قدحيا، وبدأ النص الاستشراقي يبين عن معاني أخرى ظلت تمر متخفية تحت مظلة/جمالية المعاني النورانية/ العلمية/ الموضوعية .

---

[1]- فخري صالح: دفاعا عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 2000 ، ص ص12 ، 13 .

*أستاذ الانثروبولوجيا في جامعة نيويورك .

[2]ديل إيكلمان : الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط ، مجلة المستقبل العربي ،ع134،1990،ص40 .

من هذا المنطلق، صاغت الدراسة إشكالياتها، متوخية البحث في الأنساق المضمرة التي ظلت قابعة في رحم الدراسات الاستشراقية، وظلت تفعل فعلها في الوعي الجمعي الغربي وتصوغ تصوراته عن الآخر الشرقي .

إن نظرة فاحصة تتوخى مساءلة الخطاب الاستشراقي، ستبين حتما عن نسق فلسفي مضمر، ظل يحكم لغة الخطاب الاستشراقي، تشكله ويشكلها في شكل تغذية راجعة لا تكف عن الانبعاث والتجدد .

لقد أسست نصوص الاستشراق نمطا من التفكير، لم يفكر في الآخر الشرقي كوجود مستقل وآخر غيري إنما كان همه أن يعيد مع كل نص استشراقي حكايته عن هوية غربية متفوقة، وأنا مفكرة عارفة. ما يجعلنا نردد ما سبق أن أكده فيلسوف السلطة والمعرفة ميشال فوكو*michelfoucault(1926 – 1984). ففي إطار مشروعه لتفكيك المركزية الغربيةوبحث مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في الثقافة الغربية، بين فوكو بأن الأنظمة الغربية تبدي غير ما تضمر؛ فالمقول؛ عقلانية إنسانية، تنوير، أما المسكوت عنه؛ قهر، اضطهاد، جنون، مرض سجن.[1] .

من على شرفة هذا القول، تبادر الدراسة إلى طرح الإشكالات الآتية : ما قيمة الفكر إذا كان يفكر ذاته ؟ ما قيمة الدراسة إذا كانت لا تقول حقيقة موضوعها؟

لقد كان النص الاستشراقي أرضية خصبة يتم فيها تمرير أخطر الأنساق التي لفظتها الفلسفة الذاتية، وكان النص الاستشراقي حارسها الأمين .

ولعل الدراسة إذ تقر هذا الرأي، تكون قد ابتدأت من حيث كان ينبغي لها أن تنتهي لكن عزاءها أنها جعلت من هذه اللمحة فرشا معرفيا، وتلخيصا لما سيأتي تفصيله لاحقا .

---

*مبتكر الأركيولوجيا "l'archeologie" رؤية نقدية، ومشروعا طموحا للحفر في أبنية المعرفة وأنظمة الخطابات، قصد تعرية مركزيتها وفضح سلطويتها وقهرها .

عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص30 .

[1]– عمر مهيبل : إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة/ الجزائر الأحباس/ المغرب – بيروت/ لبنان، بيروت/ لبنان، ط1، 1426 ه –2005 م، ص 228 .

1- فلسفة الذات : إضاءات في المصطلح :

إن الخوض في غمار الدرس الفلسفي الغربي، يشبه إلى حد ما الإبحار دون سفينة، وشعار الإبحار أن الوصول محال .

بهذا المعطى،تغدو مساءلة الدرس الفلسفي الغربي في جزئية منه « مغامرة في دروب المعرفة الإنسانية، يتيه السائل في أروقتها المتعددة، ومناطقها المعتمة، ولا يظفر وهو في غمار الاستقراء والاستقصاء ، إلا بما هو جزئي وبسيط .»[1]

والدراسة إذ تستهل بهذه الفاتحة، تكون على دراية بأنها أمام نص متشعب/متعدد/ متوالد/ متناسل.ففي بحثها نموذج الفلسفة الذاتية، تجد نفسها تحاور عديد النصوص القابعة في رحم النص المتحاور معه .

بهذا المعطى، تعلن الدراسة سلفا أنها تخوض« مغامرة غير مضمونة النتائج»[2]. أو مرجأة نتائجها إلى حين. تجعل السؤال دليلها في رحلتها الاستكشافية هذه، بوصف السؤال« الغاية التي لا بعد بعدها، والمتعة التي لا يدرك قيمتها إلا من اكتوى بحرقة الحيرة »[3].كيف لا وقد أجمع سلفنا من المفكرين المشتغلين في الحقل الفلسفي على أن الاشتغال في مباحث الفلسفة هو اشتغال وتفكير ب/ وفي السؤال على حساب الجواب، بل إن الجواب نفسه يستحيل سؤالا / أسئلة.؟ أليست الفلسفة بعبارة مختصرة،في لفظ قليل ومعنى كثير«ممارسة السؤال»[4]بامتياز.

لقد أقر سلفنا هذه الحقيقة، وراحوا يتناقلونها في مباحثهم، مدللين على صحتها بقولهم «إن الجواب في الفلسفة يفنى ، بينما السؤال فيها يبقى»[5] .

---

[1]- عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 81 .

[2]- عمر مهيبل : من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم – ناشرون،منشورات الاختلاف بيروت/لبنان، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1 1428ه – 2007 م، ص81 .

[3]- عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص81 .

[4]- طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1،1995 ، ص11 .

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد نالت الفلسفة هذه الحظوة، وحازت هذا الشرف بين العلوم، لأنها أسست فن السؤال بامتياز. فكان هذا المبدأ السر الكامن وراء نظارة هذا الحقل من المعرفة الإنسانية حتى غدت أم العلوم قاطبة، والأصل الذي خرجت من عباءته جميع العلوم والمعارف .

من هذه الحقائق مجتمعة، تشق الدراسة طريقها إلى حقل الفلسفة الذاتية، والدراسة إذ تحاور هذه الجزئية من الدرس الفلسفي الغربي، تروم التأسيس لخطاب على الخطاب الأصلوقول على القول الأول. وهي بهذا الفعلتتيح إمكانية الاطلاع على الجدل الفكري الذي صاغ النموذج العقلي للوعي الغربي مقرة سلفا أن الكلام على الكلام صعب وشاق .

ومن أجل أن يكون تاريخ الفلسفة كاملا غير منقوص- على حد قول جيمس فريزر- ينبغي الحفر في أول نظام معرفي تخلق في رحمه الوعي الغربي.إنه التفكير الميثولوجي الذي يعكس مرحلة التكون الجنيني للفكر البشري، أين كان الاعتقاد السائد ينبئ بوجود قوى غيبيةتصنع قدر الإنسان، وتتحكم في مصيره .

لهذا، لا فكاك لأي بحث – يروم الكشف عن بدايات التفكير الفلسفي – من الدخول من بوابة التفكير الميثولوجي/الأسطوري، حيث كانت الأسطورة فلسفة الإنسان الأول التي من خلالها فلسف الأشياء من حوله .

ولأن الوجود الإنساني وجود قلق، ولأن الإنسان كان ولا يزال كائن السؤال بلا منازع لأن ذلك كذلك كان السؤال- عن عوالم مجهولة، كامنة وراء المظهر المتبدي للعالم – غاية الإنسان في هذا الوجود.وعبر هاجس السؤال، بدأ هذا الكائن مغامرته الأولى مع الكون لفك أسراره، وكشف الحجب عن عديد الظواهر التي ظلت تحير كائن السؤال، وتهدد أمنه وسكينته. وحتى يعيش هذا الكائن آمنا مطمئنا ولو إلى حين، وحتى يتعايش مع/في الكون المتواجد، والمنوجد فيه، لجأ إلى تفسير الظواهر الغريبة- التي لم يكن ليشك لحظة أنها من إنتاج قوى غيبية ليست كالبشر- تفسيرا أسطوريا، فكانت الأسطورة، وكان التفكير الأسطوري فلسفة الإنسان الأول بلا منازع .

هكذا، نصل إلى القول بأن الوعي الغربي، تأسس منذ بواكيره الأولى على الثقة المطلقة في وجود عالم آخر، تتربع على عرشه كائنات خارقة، تفرض سلطانها على الأشياء، وتسير الكون كيفما تشاء، وما الإنسان إلا ذلك

المخلوق الضعيف الذي تصنع قدره تلك الكائنات الخارقة فهو لا يعدو أن يكون أداة أو وسيلة تسيرها الآلهة كيفما شاءت .

لكن، هل سيستمر الوضع على حاله؟ هل يقنع الإنسان بعيشته تلك؟ هل يرضى بأن يبقى خاضعا لمركزية/ فاشية القوى الغيبية، وهو الكائن المتحول الذي لا يكف عن قذف نفسه إلى الأمام كاشفا عن سبل جديدة للعيش.؟ هل يبق يسرد حكايته عن ذلك العالم السحري، وهو الكائن العاقل/ المفكر/القلق الذي يسكنه هاجس السؤال وهم المعرفة ؟. إذا كان ذلك كذلك، وإذا كان الفكر البشري لا يرضى بغير التحول/ التجاوز/المراجعة سمة له فإن السؤال الذي يفرض نفسه بقوة، يتعلق بذلك الفكر البديل عن الفكر الأسطوري، وتلك الفلسفة التي يعيد من خلالها الكائن البشري صياغة حقائق الوجود من حوله .

بهذه الأسئلة، تقتحم الدراسة مرحلة جديدة في التفكير صاغت الوعي الغربي بعد تخليه عن التفسير الميثولوجي/الأسطوري للظواهر والأشياء.إنها مرحلة التفكير العقلاني حيث لا وجود إلا للعقل أداة ووسيلة للمعرفة. « كان هذا الاعتقاد لدى الفلاسفة حافزا نحو استنطاق العالم باسم العقل ومقولاته، فهو يجنبنا زيف الحواس، ويتعالى على العالم المحسوس ليدرك الحقيقة العقلية المجردة، هذا ما ترسخ منذ اللحظة السقراطية ووريثتها الأفلاطونية فيما بعد والأفلاطونية المقصودة لا تحيل إلى أفلاطون التاريخي الذي يعد الحلقة التأسيسية من حلقاتها، إنما هي نزعة فلسفية تتأسس على الثقة والتمركز حول اللوغوس »[1].

بهذا التحول، يصحح الفكر مساره، ويعدل عن فلسفته الأولى، مقرا نموذج الفلسفة العقلية أساسا ثابتا لكل الحقائق.لقد أضحى العقل الميزان الوحيد الذي تعرض عليه الحقائق كلها، فعبره تفصح الأشياء عن ماهياتها وعبر مقولاته تهتدي إلى حقيقة لا غبار عليها، وإذا صادف وأن تعارض حكم العقل مع حكم الحواس، فإن الرهان سيكون حتما من نصيب العقل لأنه لا اجتهاد للحواس مع حكم العقل.أليس العقل المؤهل الوحيد لإدراك الحقيقة، وحارسها الأمين ؟ بل إن الحقائق لا تعرف طريقها إلى الذيوع والانتشار ما لم تعرض على محكمة العقل أين يتم المصادقة على صحتها، فتصبح إذ ذاك يقينيات مطلقة يطمئن لها الوعي الجمعي .

---

[1]– عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر.أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1، 1430 ه– 2009 م، ص ص107، 108 .

وغير بعيد عن عالم الآلهة، تنصب الفلسفة للمرة الثانية إلها يقوم على شؤون التفسير والتحليل والتعليل.إنه العقل/إله الحقيقة المطلقة والمعرفة اليقينية، له الغلبة دائما بيده الحل والعقد، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.له القدرة على الوصول إلى اليقين المطلق الذي لا يخالطه شك، لذلك ينبغي الاطمئنان لتحليلاته وتفسيراته وجعلها في مصاف اليقينيات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. وقد رحب الوعي الغربي بميلاد هذا الإله أيما ترحيب واطمأن لنتائجه، وامتثل لأحكامه، وكأن التاريخ الفلسفي الغربي ما فتئ يعيد نفسه، كيف لا ؟ والوعي الغربي ما إن ودع أسطورة / فلسفة القوى الغيبية، حتى نصب أسطورة / فلسفة العقل إنها سلطة جديدة تحكم نسيجها على الوعي الغربي، وتلفه من كل جانب، بذلك يكون الإنسان الغربي قد أسلم نفسه مجددا لسجن جديد هو سجن/ نسق العقل .

وقد آذنت هذه الوضعية الجديدة ، بإعلان ميلاد مشروع الذات العارفة/المفكرة التي تحوز المعارف كلها، لأنها تتمتع بسلطة العقل الخالص. وهنا بدأ الوعي الجمعي ينسج حكايته عن هوية غربية تتربع على عرش الحضارة، وتشع بنورها على العالم بأسره لتبدد ظلمته، بل إن العالم لا يعدو أن يكون قبسا من نورها الوهاج. وقد وجدت هذه المعاني مصوغاتها في تلك المشاريع الفلسفية الحداثية التي منحتها شرعية أكبر.ذلك أن الفلسفة الغربية « من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر – في الوعي– لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته ...مما يعني أن فكر الإنسان هو مركز الكون »[1]. ولا أدل على ذلك من تلك العبارة الشهيرة التي صدح بها فيلسوف الذات المفكرة، فواصل عبرها تشييد صرح الفلسفة الذاتية – التي شقت طريقها إلى الوجود مع فلاسفة اليونان – يتعلق الأمر بالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) حيث يعد هذا البند الفلسفي إعلانا صريحا يخول الذات الغربية بأن تكون مركز الوجود ومصدر الإشعاع .

مع أطروحة ديكارت (1596 – 1650) إذن، تواصل الفلسفة الغربية نسج حكايتها عن يقين الذات المطلق وهي تتمثل موضوعها « إنه الأنا بصفته إدراكا أو عقلا ونورا طبيعيا.أو نقول، وانسجاما مع التقليد الميتافيزيقي، إنه التعالي، على اعتبار أن الإدراك العقلي منذ أفلاطون أضحى مقطنا لكل حقيقة.ونجد مع ديكارت أيضا أن

---

[1]– عادل عبد الله : التفكيكية " إرادة الاختلاف وسلطة العقل"، دار الحصاد، دار الكلمة، سورية/ دمشق، سورية/ دمشق، ط1، 2000 ص 13.

العقل بوصفه نورا طبيعيا هو وحده الأساس الذي تعرف به حقيقة الشيء ويتم تبنيها. من هنا يظهر لنا أن الحقيقة، حقيقة وجود الموجود، تطابق الذات من حيث هي قدرة على الإدراك الخالص، أو نقول إن من يصرح بعبارة "أنا أفكر" أو بعبارة" أنا موجود" يقول الشيء نفسه .ف"الأنا" سواء في العبارة الأولى أو الثانية ليست ضميرا متكلما أو ضميرا نحويا بل هو الأنا الأنطولوجي أو الذات وهي تشارك وجود الموجود في الحضور عند تمثله »[1]

هكذا، يكون ديكارت الابن الشرعي لأفلاطون، كيف لا وقد كانت أطروحته عن الذات المفكرة تشييدا جديدا لما كان قد بدأه أفلاطون.لقد كانت نزعة التمركز/ميتافيزيقا التمركز على الذات – التي مهد لها فلاسفة اليونان، وباركها فلاسفة الحداثة- الخيط الرابط بينهما. كيف لا ؟ والتاريخ يحدثنا عن تلك القسمة التي طالت قوى النفس البشرية .

لقد افترض أفلاطون أن النفس البشرية تتوزع على أقسام ثلاثة: عاقلة، وغضبية وشهوانية، وبهذه القسمة افترض أن الشعوب بدورها تتوزع إلى ثلاثة أصناف « شعوب تمتاز بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى وخص هذه الفضيلة بالشعب اليوناني، وشعوب تمتاز بسيطرة القوة الغضبية وهم الشماليون الأوربيون، وشعوب تمتاز بسيادة القوة الشهوية وهم الفينيقيون والمصريون »[2] .

بهذا الدليل، نتبين أن الأطروحة الديكارتية، لا تختلف عن الرؤية الأفلاطونية بقدر ما تتفق معها، بل لا تبتعد عنها بقدر ما تقترب منها.إنها استئناف لمغامرة العقل في كشف الحقيقة ورد كل يقين إلى الذات العارفة المفكرة. وما كوجيتو ديكارت في النهاية إلا حلقة جديدة من حلقات التمركز .

وقد استمر هذا الفهم الميتافيزيقي مع فيلسوف الذات المتعالية، حين عارض الفلاسفة التجريبيين « الذين اعتبروا أن إدراك الحقيقة/المعنى يكون بوساطة التجربة والملاحظة، أي خارج العقل »[3] .

---

[1]– محمد طواع : هيدجر والميتافيزيقا. مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، 2002 ،ص 130 .

[2]– عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ص180 .

[3]– عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،ص 54 .

لقد أبدى كانط (1724- 1804) اعتراضا واضحا على هذه الفكرة « وقال باستحالة اللجوء إلى الواقع الخارجي للبرهنة على قواعد العقل، فهذا الأخير يملك من القوانين التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقبل غير صوتها مفسرا للأشياء، فهي بذلك تغلق العقل على نفسه كملكة قادرة على إدراك الحقيقة/المعنى دون الاستعانة بما هو خارجه»[1] .

وعودا على بدء، تؤكد الذات الغربية أنها مركز الوجود، وأنها مقياس كل حقيقة فبحيازتها عقلا خالصا تكون قد كسبت الرهان؛ فمن خلالها يكشف الوجود عن حقيقته وبوساطة قواعد العقل تتمثل الذات العارفة موضوعها، حتى إن التجربة لتعجز عن بحث موضوعها بالكيفية التي تقرها الذات العارفة. هكذا، تغدو جميع الملكات قاصرة عن تمثل الحقيقة ، إلا ملكة العقل، إنه الشك والريبة في جميع الملكات إلا ملكة العقل .

بهذا الصنيع، يعزز فيلسوف الذات المتعالية النتائج التي أقرها ديكارت ومن قبله فلاسفة اليونان«لأنه عمل على تأمل مسألة الوجود من داخل مفهوم الذات وإشكالية التمثل...فكانط لم يعمل إلا على تعميق أرض الأفلاطونية»[2]عبر فلسفته المثالية .

ولا نكاد نغادر أرض الكانطية، حتى يسلمنا فيلسوف الذات المتعالية إلى علم آخر، ومن ثم نص آخر يكتمل معه القول الفلسفي في نسخته العقلية المتمركزة على الذات .

يأتي هيجل (1770-1831) على رأس الهرم، ليكتمل على يده بناء صرح التمركز فبإرسائه دعائم فلسفة الجدل، يكون قد عمق مقولة التمركز حول الذات، وأكمل من ثم صرح البنية الميتافيزيقية العقلية الغربية .

حيث يقضي الجدل الهيجلي إقامة حوار بين الذات والآخر تتحول معه الذات إلى موضوع، لكن« هيجل عندما أغلق النسق معلنا إيقاف الجدل يكون قد أعاد الذات لما كانت عليه (سجن العقل) ، وهو ما انتبه إليه ماركس عندما قال مقولته المعروفة، بأن الجدل الهيجلي يمشي على رأسه»[3] .

---

[1] -المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[2] – محمد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، ص 145 .

[3] –عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة ، ص 64 .

هكذا، تغدو ميتافيزيقا التمركز العنوان الرئيس، والبؤرة المهيمنة التي تسير إليها جميع النصوص، حيث يسلمنا كل نص إلى نص غيره في حركة لولبية يعيد فيها اللاحق من النصوص حكايته عن الذات الغربية العارفة المفكرة، مركز الوجود .

لقد بنا الفكر الغربي – منذ أولى نصوصه الفلسفية –أسطورة الذات المفكرة/العارفة صاحبة اليقين المطلق، وقد تشكلت هذه الميتافيزيقا عبر مراحل من تاريخ الفلسفة الغربية بدءا بنموذج الفلسفة اليونانية، أين تخلقت فكرة جنينية، لتجد ضماناتها ومصوغات وجودها في رحاب الفلسفة المثالية/العقلية، بإعلان ديكارت عن نموذج الذات المفكرة، وإعلان كانط عن نموذج الذات المتعالية، وإرساء هيجل دعائم فلسفة الجدل .

لكن، ألا يبين هذا الوضع الذي آلت إليه الذات الغربية عن فكر كارثي تكون له أبعاد خطيرة على الشعوب والحضارات؟ ذلك أن الفكر الغربي – بإرسائه دعائم ميتافيزيقا الذات – يكون قد صنع ثنائية ضدية «فصلت فيها الذات العاقلة والمفكرة عن الآخر الذي غدا موضوعا مهمشا أمام تمركزية الذات التي خص بها الغرب ذاته وحده، فعالم الذات عالم عقلاني وواقعي بينما عالم الغير مستبعد وملعون، لذا على الآخر أن يبقى غريبا وخارجيا، يغط في دنس وبخور ومتخيلات. وبالتحايث مع العقل أنتجت الذات المتمركزة على ذاتها ميتافيزيقا الفصل الحضاري، حضارة الغرب وحضارة الشرق»[1].وأمام هذا الإلغاء الذي تمارسه الذات على الآخر، يفقد الآخر كينونته كآخر مختلف ومغاير.

إننا والحال هذه، أمام فكر دوغمائي، أعلا من شأن الذات، وحط من شأن الآخر. فهل سيستعيد الفكر عافيته مجددا؟ هل سيكتب للذات الغربية أن تخرج من زيفها،فتبحث حقيقة الآخر كما هو لا كما تريد له أن يكون؟ هل سنشهد ميلاد فلسفة الاختلاف التي تقول بالآخر المغاير؟ هل ستخرج الذات الغربية أخيرا من كهفها المظلم بعدما رفضت ذلك سابقا عندما دعاها إنسان كهف أفلاطون إلى ذلك .؟

[1]– عمر كوش : أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط1، 2002 ص89 .

2- الاستشراق الغربي، وهم الموضوعية وأدلوجة المهنة البحثية :

وحتى تصبر الدراسة أغوار هذه الأسئلة، تسائل نصا ثقافيا يعكس بحق تصور الأنا الغربية للآخر الغيري. يتعلق الأمر بالنص الاستشراقي الذي يعد دليلنا ومرشدنا في تحقيق هذه الغاية فمن خلاله يتأتى لنا تشريح التصورات التي بناها الغرب عن الشرق.فإذا كان الغربي يحتكم إلى العقل في بناء معارفه عن ذاته وعن العالم، فهل كان هذا العقل في بناء المعرفة الاستشراقية عقلا منصفا لا يخالكه حكم مسبق .؟

لقد كشفت الطروحات الفلسفية عن ذات غربية عارفة، مفكرة، تتمثل موضوعها ... فهل ستتمكن- بفضل حيازتها لهذه الصفات- من دراسة موضوعها دراسة علمية موضوعية؟ لقد كان المعلن في الخطاب الفلسفي، عقلا خالصا لا يشوبه نقص، فهل سيطابق القول الفعل ؟

2-1- الاستشراق الغربي : إرادة معرفة أم إرادة هوية .؟

يتصدر الصفحات الأولى من كتاب إدوارد سعيد، حديث عن واقعة هي من الأهمية بحيث رأت الدراسة ضرورة التوقف عندها وفحص أبعادها. يسرد علينا إدوارد سعيد بأسلوب مختصر وعميق في آن وقائع تلك المواجهة التي جرت بين المستشرق فلوبيرflaubertومحظية مصرية، وقد أنتجت هذه المواجهة « نموذجا للمرأة الشرقية واسع التأثير؛ فهي لم تتحدث عن نفسها أبدا، و لم تمثل مشاعرها، وحضورها، وتاريخها أبدا. بل قام هو بالحديث عنها وبتمثيلها وكان هو أجنبيا، غنيا نسبيا، وذكرا، وكانت هذه الخصائص حقائق تاريخية من حقائق السيطرة سمحت له لا بامتلاك كشك هانم جسديا وحسب، بل بالتحدث باسمها وبإخبار قرائه بأي الطرق كانت شرقية نمطية.»[1]

لا شك أن تحليل إدوارد سعيد للنص أعلاه، قد جعلنا نقف مع هذا الناقد عند العلاقة الخفية والوثيقة في آن والتي تجمع طرفي ثنائية كان الاعتقاد السائد لزمن متأخر يرى أنهما لا يجتمعان. يتعلق الأمر بالزوج"المعرفة/ السلطة".

لقد عمل فيلسوف السلطة ميشال فوكو عبر عديد مؤلفاته على تقويض الفهم السابق للفظ"السلطة"في الثقافة الغربية- وهو ذلك الفهم الذي قصر السلطة إما على أجهزة الدولة كما هو الحال مع النظرية الماركسية، وإما في الدساتير والقوانين كما هو الشأن مع أعلام النظرية البرجوازية- وراح يميط اللثام ويكشف الحجب عن تلك العلاقة الخفية التي تجمع الزوج "المعرفة/ السلطة" في قفص واحد. حيث السلطة/معرفة، والمعرفة/ سلطة. وهو ما نتبينه جليا في قول فوكو« يجب أن نقبل أن السلطة تنتج المعرفة...وأن المعرفة والسلطة تقتضي كل منهما الآخر مباشرة. فلا علاقة سلطوية دون أن يتشكل حقل معرفي بالارتباط معها، كما لا توجد معرفة لا تفترض وتكون في آن واحد علاقات سلطة. فروابط (المعرفة- السلطة) لا تحلل انطلاقا من ذات عارفة تكون حرة أولا،

[1]- إدوارد سعيد: الاستشراق . المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت/ لبنان، ط62003 ، ص 41 .

إزاء نسق سلطوي؛ بل على عكس ذلك يجب أن نعتبر أن الذات التي تعرف، والموضوع المعروف وصيغ المعرفة، هي كلها آثار هذه التداخلات الأساسية بين المعرفة والسلطة وتحولاتها التاريخية »[1]

مما لا شك فيه أن إدوارد سعيد في تحليلاته لوقائع المواجهة السابقة الذكر، قد أفاد من الإضافات التي أضافها فوكو في بحثه ثنائية المعرفة/السلطة، حيث راح يستنطق النص الاستشراقي مزودا بترسانة نقدية فوكوية متخذا من الزوج "المعرفة/ السلطة" دليله في بحث المعرفة الاستشراقية التي لا تعدو أن تكون معرفة تلبس لبوس السلطة حيث المعاين مركزا/ أجنبيا غنيا/ذكرا ... والمعاين هامشا/شرقيا/ دونيا/محظية ...

لقد رام إدوارد سعيد إطلاعنا على حقيقة المعرفة الاستشراقية، وكونها معرفة لا تعكس بحق حقيقة موضوعها، فهذا فلوبير في معاينته الموضوع الشرقي، لا يصدر عن معرفة خالصة تفحص الموضوع المعاين. بل حسبه أنه أنتج معرفة مسيجة بسياج السلطة ولما كان هذا حال المعرفة الاستشراقية، كانت النتيجة المترتبة عن هذه الممارسة، إقصاء، تغييب، تشويه، تزييف لحقيقة الموضوع المعاين. بل إن المادة التي يعاينها المستشرق لا تعدو أن تكون عجينة في يد المستشرق يشكلها كيفما شاء، ويضفي عليها من خيالاته وتهويماته، فيصنع منها المجانين والمتخلفين، والشهوانيين، والبدائيين، والكسالى...

هكذا، تغدو المعرفة الاستشراقية «– حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسيا واقتصاديا وثقافيا– إنشاء يدعي لنفسه مقام الحقيقة، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلا لا أكثر حقيقة كونه يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر؛ إنشاء ذا طاقة مولدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الأولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط.» [2]

وحتى لا تقع الدراسة في فخ المطابقة فتدعي أن المستشرق لا يعدو كونه الشاعر الذي خصه أفلاطون بالحديث في"نظرية المحاكاة"، فإنها تجد مع ذلك نقطة تماس يتقاطع فيها المستشرق مع شاعر أفلاطون. إننا أمام مستشرق شبيه بشاعر أفلاطون الذي حكم عليه بأنه يزيف حقائق الطبيعة؛ فعالمه عالم الخيالات والظلال، لا عالم الحقيقة الخالصة. وقد كان هذا حال المستشرق فلوبير مع المحظية المصرية. فهو لم يقل حقيقة موضوعه، بل راح

---

[1] – M foucault : surveiller et punir; p 32 نقلا عن السيد ولد أباه :التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم بيروت، ط2، 1425 ه– 2004 م، ص192 .

[2] – إدوارد سعيد : الاستشراق ، ص 2 .(مقدمة المترجم).

يحاكيه محاكاة من الدرجة الثالثة فكانت النتيجة خلق صورة مشوهة ومزيفة عن العالم الحقيقي.« هكذا يمارس العقل استعراض معجبة الجنون، ويمارس المستشرق (وصف فلوبير لمعجبة الشرق مثلا) استعراض معجبة الشرق.»[1] فهل يحق لنا-والحال هذه- أن نطرد المستشرق ونشكك في معارفه عن الشرق كما طرد أفلاطون الشاعر وشكك في مصداقية أعماله الفنية.؟

وعودا على بدء، وبعد استنطاق نص المواجهة وقراءته من وجهة نظر سعيدية، تحاول الدراسة بدورها الاستغراق في عالم نص المواجهة الفسيح الذي ما يزال يضمر الكثير من الدلالات والمعاني العميقة التي تنتظر قارئا يعلو بها إلى السطح. ولعل مراودة النص عن نفسه واستنطاق شفراته كفيل بتحقيق هذه الغاية.

جاء في نص المواجهة أن فلوبير شخصية ذكورية، ويحيلنا هذا النص إلى نص ثان يقبع في تضاعيف النص الأول. إنه نص الأولية الجنسية sexzualprimacy حيث التمركز الذكوري (phallogocentric) سمة الثقافة الغربية « وذلك بوساطة سيادة الشخصية الذكورية، والغرور ورباطة الجأش، وكل هذا يعزز هوية الذكر/ الرجل وحضوره. ولفقدان هذه الخاصية عند المرأة فقد كان مصيرها الغياب، وكان انحسار الثقافة والعقل لهذا القطاع من البشر»[2].

إذن، لقد كان النفي الخارجي استكمالا لرحلة النفي الداخلي الذي مارسته السلطة الذكورية على الطرف الآخر/ المرأة. لقد كان النفي والإقصاء الخارجي الذي مارسه فلوبير على المحظية المصرية شكلا من أشكال النفي الداخلي الذي منيت به المرأة في الثقافة الغربية ردحا من الزمن. لكن ماذا لو كان الموضوع المعاين رجلا شرقيا لا امرأة شرقية ؟ هل ستكون النتيجة غير ما هي عليه ؟ هل سيصدر فلوبير عن رؤية مغايرة تجعل الرجل الشرقي يتحدث عن نفسه، ويمثل مشاعره، وحضوره، وتاريخه. ؟

---

[1]- إدوارد سعيد : الاستشراق، ص 3 .(مقدمة المترجم) .

[2]- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي،وآخرون :معرفة الآخر. (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب الحمراء/ بيروت، ط2، 1996، ص 129 .

إن الإجابة عن هذا السؤال بالإثبات أو النفي، يعد« مغامرة غير مضمونة النتائج، وما قيمة المغامرة ذاتها إذا كانت مضمونة النتائج »[1]

ومن أجل تعميق مغامرة البحث، تطأ الدراسة أرض نص استشراقي آخر قد يزيل–ولو إلى حين– حيرة السؤال المطروح. والدراسة بهذا الصنيع لا تدعي أنها ستحق الحق وتبطل الباطل، فذلك أمر متروك لأهله، لا، ولا تطمح أن تقف عند التاريخ الوضعاني، كل ما ترجوه الدراسة؛ فحص الوعي الغربي في رؤيته للآخر الشرقي، لأجل الوقوف عند بعض الإشكالات الفكرية للذات الغربية والتي سيعكس النص الآتي جانبا منها .

جاء في الفصل الرابع والثلاثين من كتاب كرومرcromerذي المجلدين الموسوم ب" مصر الحديثة" – الذي يعد خلاصة تجارب كرومر في الشرق – وصف للشخصية الشرقية، وحتى تتبين الدراسة أبعاد هذا الوصف، تردد ما جاء على لسان صاحب النص يقول كرومر:«... والافتقار إلى الدقة، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ وتقريره للحقائق خال من أي التباس؛ وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صوريا، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا، بدرجة أعلى نسبيا، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق. وغالبا ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحا من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءا. خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهبا، ومفتقرا للسلاسة. ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته؛ وهو غالبا ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق لينا.»[2]

إن نص كرومر المبين أعلاه، كفيل بأن يبدد حيرة السؤال الذي لفظه نص فلوبير آنفا حيث يتضح من الوهلة الأولى أن الإقصاء الذي يمارسه الداخل على الخارج أكبر من أن يختزل في تمركز ذكوري، فهذا نص

---

[1]– عمر مهيبل : من النسق إلى الذات، ص 81 .

[2]– evelynbaring , lord – 67 :2 ,146 - modern egypt , cromerنقلا عن إدوارد سعيد : الاستشراق ، ص ص69،70

كرومر يصدر عن حكم شامل/ مطلق/ يقيني، يطال الشرق بقضه وقضيضه. لهذا لا مندوحة من القول: إن جزئية التمركز الذكوري –رغم أهميتها– عاجزة وحدها عن تفسير ظاهرة الاستشراق. وعليه، تنظر الدراسة إلى جزئية التمركز الذكوري في سياق أشمل هو سياق التمركز على/ حول الذات.

لقد كانت شخصية المستشرقين فلوبيروكرومر– وغيرهما كثير– شخصيتان جاهزتان سلفا، صنعتهما البنية الثقافية الغربية المتمركزة على ذاتها. ذلك أن تراثا من الفلسفة الغربية في نسختها العقلية المتمركزة، زود المستشرقين القائمين على حقل الدراسات الاستشراقية بنموذج الذات الغربية/المفكرة/العارفة/المتحضرة/ ...مركز الكون. فكانت النتيجة نصوص استشراقية تعيد في كل مرة أسطورة الذات الغربية مركز الكون، أما الآخر/ الشرقي فلا يعدو أن يكون هامشا لا حول له ولا قوة. وإن كان نص كرومر قد أفاد أن العرب القدماء قد عرفوا نسبيا علم الجدل. فإن هذه الإفادة لا تخرق ما جاء في النص، بل لا تزيد عن كونها توحد النص في نسق واحد هو نسق التمركز. وهو ما يخول الدراسة الحق في عقد صلات بين السابق واللاحق من النصوص.

إن محاورة سريعة تستجلي مفهوم التاريخ عند هيجل، ستكشف لا محالة عن نقاط تماس بين نص كرومر، ونص هيغل الذي رام فيه تقسيم التاريخ البشري. ذلك أن كرومر حين أسند للعرب القدماء صفة الجدل، يكون قد انسجم مع دعاوى هيجل حين زعم أن الشرق يمثل«طفولة التاريخ »[1] أين كان التاريخ يخطو خطواته الأولى، وقد اكتمل التاريخ على يد أوربا أين عرف مرحلة النضج، أو« مرحلة الرجولة»[2] بعبارة هيجل.

حيث يفترض هيجل أن« تاريخ العالم نوع من محاكاة رمزية لحركة الشمس يبدأ من الشرق وينتهي بالغرب، بمعنى يستكمل قوته ويحقق غايته وكماله»[3] .

من على شرفة هذه النصوص الهيجلية، ألا يمكن تلمس صلات بين دعاوى كرومر ونصوص هيجل ؟ ذلك أن كرومر حين أسند للعرب القدماء علم الجدل يكون قد حكم على الشرق بأنه يمثل مرحلة الطفولة في الفكر والتاريخ معا. هذا التاريخ الذي سرعان ما تربع على عرشه الأوروبي الذي اكتمل على يده التاريخ. كيف لا ونص كرومر يحبل بالثنائيات الضدية التي تسند إلى الشرقي معاني الضعف، والعجز، وتسند للأوروبي معاني

---

[1]– عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف، ص 244 .

[2]– المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

[3]– المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

التفوق والذكاء؛ فهو ذو المحاكمة العقلية الدقيقة/ المنطقي المطبوع/ الذكي الذي لا يقبل بغير الشك سبيلا يتحرى به الحقائق .

هكذا، يضمر العقل تحت ستار المهنة البحثية المزعومة نسقا خطيرا، ظل يحكم الوعي الاستشراقي ويوجهه. إنه نسق التمركز الذي لفظه الدرس الفلسفي في نسخته المثالية، وغذاه الدرس الاستشراقي الذي كان درسا في تعميق أسطورة الذات الغربية، وتأكيد حضورها، لا درسا في فهم الآخر/الغيري، وتأكيد غيريته. وهو ما أكده إدوارد سعيد في قوله:« لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم»[1]. فالمستشرق الغربي في معاينته الآخر الشرقي، لم يصدر عن تجربة موضوعية تروم معرفة الآخر/ المختلف/ المغاير بما هو كذلك، بل كان همه إعادة إنتاج أسطورة الذات الغربية المتمركزة حول ذاتها فهي وحدها مركز العالم، وما عداها عدم، إنها الحقيقة وما عداها وهم...

هكذا إذن، يبدي الخطاب الاستشراقي عكس ما يضمر، فالمقول؛ دراسة نورانية/ علمية/ موضوعية بينما المسكوت عنه؛ إقصاء/ تشويه/ تزييف ...لحقيقة الآخر المعاين. وبالمقابل إعلاء من شأن الذات وجعلها مركز الكون. لقد كان الدرس الاستشراقي درسا في تجديد عهد الهوية/ المتعالية/ المفكرة/ العارفة، لا درسا في فهم الآخر/ المغاير. هذا ما يجعلنا نتساءل في حيرة عن جدوى الشعارات التي ثبتتها الخطابات الغربية، من مثل؛ العقل أعدل قسمة بين الناس. فإذا كان الجانب النظري يفيض بمعاني المساواة والعدل، فإن الجانب العملي يتكشف عن مفارقة عجيبة تجعل القول والفعل شيئان مختلفان اختلافا لا سبيل إلى تداركه .فإذا كان جميل أن نزين خطاباتنا بشعارالعلمية، والموضوعية، فإن الأجمل أن نجعل هذا الشعار استراتيجية للعمل وإمكانية للبحث حتى يتحقق شرط المعرفة الحقة التي تجعل المعرفة غايتها الوحيدة التي لا غاية بعدها ولا غاية قبلها.

ولما كانت المعرفة الاستشراقية معرفة في تعميق ميتافيزيقا التمركز،كانت نتيجة هذه المعرفة تثبيت «فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية»[2]. فيغدو السؤال« من هو أو ماذا هو الشرقي، ليس سؤال ايبستيمولوجيا محايدا بل هو سحب نمط من السيادة الميتافيزيقية للوعي الغربي على

---

[1]– إدوارد سعيد : الاستشراق، ص 55 .

[2]– إدوارد سعيد : الاستشراق، ص 42 .

العالم بوصفه موضوعا»[1]. هذا ما يجعلنا نتساءل عن جدوى الفكر إذا كان يفكر ذاته في الوقت الذي كان يفترض به أن يفكر غيره.

إن فحص الدرس الاستشراقي الغربي، يتيح لنا الوقوف على إشكالات الفكر الغربي التي عكس النص الاستشراقي جانبا منها- إذ يعد هذا الأخير أرضية خصبة للتعرف على الأنساق الخفية القابعة في رحم الثقافة الغربية وغذاها الدرس الاستشراقي – ولعل أهم وأخطر هذه الإشكالات على الإطلاق؛ أزمة براديغمالذات. فمن خلال التصور النرجسي الذي أنتجته الذات الغربية عن نفسها، راحت تصف الآخر الشرقي بكل الصفات الدونية المناقضة لتلك الصفات التي خصت بها الذات الغربية نفسها. هذا ما جعل الآخر الشرقي في لغة النص الاستشراقي-في كثير من الأحيان- لا يعدو أن يكون اختراعا هوويا. وهو ما أرهق كاهل النص الاستشراقي ، وجعله نصا في تعميق إرادة الهوية ، لا نصا في دعم إرادة الحقيقة.

[1]- فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 134 .

2-2-رسالة الرجل الأبيض: شعار إعمار أم شعار استعمار؟

لقد رسخ الاستشراق الغربي عبر نصوصه المتعاقبة نموذج الشرقي المتخلف/ المنحط/ القاصر/ العاجز عن حكم نفسه بنفسه، وهو النص نفسه الذي أسند للغربي صفات التمدن/ التحضر/ التقدم/ الحرية. فلقب الغربي نتيجة لذلك بصانع الحضارة. ولما كانت هذه صفات الرجل الأبيض كما بينها الخطاب الفلسفي الغربي، وعززها الخطاب الاستشراقي، طفق هذا الأخير يكشف عبر نصوصه المتعاقبة عن رسالة الرجل الأبيض. ويبشر بالمهمة الإنسانية التي يعزى إلى الرجل الأبيض تحقيقها.

إن إخراج الشرق من عزلته، وإدراجه في سياق التاريخ الإنساني، ونشر قيم التحضر والتقدم، والتمدن في عالم خامل ومهجور مثل الشرق، هي رسالة الرجل الأبيض التي ما فتئت نصوص الاستشراق تبشر بها .

لقد عملت النصوص الاستشراقية على إظهار الرجل الأبيض بمظهر المخلص للبشرية من عذاباتها، فهو الذي سيحول الجزر النائية المقفرة إلى جنات عدن، وهو الذي سيلقن الرجل الأسود المثل العليا، ويغرس فيه بذرة القيم والأفكار. ..وطبقا لهذا التصور، يغدو الرجل الأبيض في لغة الخطاب الاستشراقي ذلك النوراني الذي تقع علـــى عاتقه مسؤولية النهوض بالعالم الخامل.

كل هذه المعاني مجتمعة، تقبع في عديد النصوص الاستشراقية السياسية منها والإجتصادية وحتى الإبداعية. ولن تجهد الدراسة نفسها في عرضها ههنا، فلا المقام يتسع لذلك ولا المقال ولأن هذا الفعل متروك لأهله، تتجاوزه الدراسة إلى غيره، لهذا تعمد إلى فحص بعض النصوص. منها على سبيل الذكر لا الحصر نص روائي غربي، يعكس بحق رسالة الرجل الأبيض يتعلق الأمر برواية* (روبنسنكروزو) ل(دانيال ديفو) .

تسرد الرواية قصة البطل(روبنسنكروزو) الذي يقرر فجأة تصحيح مسار حياته

بسبب الأخطاء الكثيرة التي ارتكبها في مشواره الحياتي، ولن يحدث التغيير إلا بمغادرة البطل عالمه المتمدن إلى عالم آخر أقل ما يقال عنه: إنه عالم خارج المكان وخارج الزمان. لهذا ينبغي على بطل(دانيال ديفو) «تحويل الجزيرة النائية إلى وطن خاص به، وطن يبنى طبقا للقيم التي يؤمن بها، والأفكار التي عن النموذج الذي

* نشرت الرواية سنة 1719 .

غادره، فيلجأ إلى إخضاع الطبيعة لإرادته فترويض الطبيعة والحياة وإخضاعهما للثقافة تكون الخطوة الأولى، لكن هذه الفكرة بذاتها لا تكتسب معنى فاعلا عند كروزو، ولهذا يلزم أن تظهر شخصية مبهمة تكون موضوعا للأفكار الواضحة ليظهر الهدف الذي يتوخاه، وكيفيات التحويل المطلوبة، وعلى هذا تصنع شخصية الملون (فرايدي) في سياق الرواية، ليقع نوع من التكافؤ بين الهدف والموضوع، وتكون الخطوة الأولى بأن يخلع الأبيض اسما على الملون، اسم مشتق من الذاكرة الغربية، فالملون صار يعرف بهذه التسمية، بها بدأ تاريخه الشخصي، ولكن كروزو لا يقبل أن يكون الملون الذي بالكاد قد عرف بالتسمية، نظيرا له، فلابد أن تتأتى عن كل ذلك علاقة من نوع آخر، علاقة يقوم فيها الأبيض بتلقين الملون المثل والقيم والأفكار التي تشبع بها، وليس من المستغرب أن يعلمه أول عبارة بالإنجليزية (نعم سيدي) ...[و] حينما يفلح الأبيض في العودة إلى مسقط رأسه، يترك أرضا معمورة وإنسانا مسمى له تاريخ شخصي، وله لغة وعقيدة وقيم وسلوك، ويظل اتصال كروزو عبر البحار قائما بالمكان الذي قام ببنائه، والإنسان الذي قام بتكوينه.»[1]

هكذا، تتحقق منجاة الرجل الأسود على يد الرجل الأبيض، الذي لولا صنيعه الإنساني ما عمرت الجزيرة ولا تمدن الأسود. هذا ما يجاهر به نص دانيال ديفو، حيث يغادر البطل الجزيرة، وهو موقن أنه قام بأنبل مهمة قدر له في حياته أن يقوم بها، فلولا صنيعه هذا لظلت الجزيرة أرضا يبابا/ خرابا، ولظل الرجل الأسود خارج أصوار التاريخ. وقد كفل له هذا الإنجاز العظيم التكفير عن تلك الذنوب والخطايا. لهذا يقرر كروزو العودة إلى دياره بعدما استنفد حق الحياة عليه.

إذا كان هذا مقول نص دانيال ديفو، فإن المسكوت عنه خطاب يسعى إلى إجهاض كل محاولة حضور للطرف الآخر/ الرجل الأسود. هو إذن الحضور المطلق للذات الغربية مجسدا في الشخصية البطلة كروزو، وبالمقابل التغييب المطلق للآخر الشرقي. إنه المركز/ المتحضر/ المتمدن صاحب الحضارة الذي يحمل الشر فيرصعه في عين الهامش/المتخلف/ فيظهر خيرا وما هو بالخير. فوراء دعاوى الإعمار والتشييد تقبع أخطر الأنساق. ما يجعل دعاوى الإعمار خطابا زائفا/ هشا/ مخادعا. هذا ما نتبينه جليا في نص دانيال ديفو الذي يصادر مبدأ

---

[1]– عبد الله إبراهيم : السردية العربية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط1، 2003 ، ص 69 .

الكينونة للآخر الأسود من أول وهلة. من خلال محو كل أثر يربط الرجل الأسود بماضيه وثقافته وهويته.لقد لقن كروزو الرجل الأسود القيم والأفكار والمبادئ التي حملها معه من عالمه المتمدن، وخلع عليه اسما مشتقا من الذاكرة الغربية، ما يعني أن الرجل الأبيض قد هدم نسقا ثقافيا يمثل هوية/ كينونة الرجل الأسود، و أحل محله نسقا ثقافيا مغايرا « وطبقا لهذا التصور يتم تدجين فرايدي وتكييفه، واستيعابه لتقبل المنظومة الثقافية الغربية، ولكن ليس ليستقل بها بنفسه، ويصوغ حرية شخصية حقيقة خاصة به إنما ليخدم السيد الجديد، ويكون تابعا له.»[1]كيف لا، وأول عبارة تصدر من الرجل الأسود تعكس معاني الولاء، والخضوع، والانصياع لأوامر الرجل الأبيض أليست عبارة (نعم سيدي) الإنجليزية رجع صدى لصوت الرجل الأبيض ؟

إذن لا جدال في القول: إن الاستشراق الغربي إذ يدعي أنه درس في تنوير الآخر الشرقي وبعث الحياة في جزره الميتة، لا يعدو أن يكون درسا في السيطرة، والإخضاع، وبسط النفوذ هذا ما حاول إدوارد سعيد الكشف عنه، وتأكيده. ففي تحليله لروايات (كبلنغ، جين أوستن كونراد، كامو، ديكنز) صدر سعيد عن رؤية مفادها أن الاستشراق ليس درسا في معرفة الآخر الشرقي – كما يدعي أهله- بل هو درس في السيطرة عليه وإخضاعه. بهذا تصب كل الخطابات الاستشراقية– في نظر سعيد- في بحر واحد. فمن خلال« نظرتها الدونية إلى الشرق واعتباره كيانا مختلفا، مختلف ومتخلف ثقافيا وحضاريا بالمقارنة مع الغرب المتقدم والعقلاني ومن خلال هذه النظرة التي تذم الآخر وتمدح الذات تطورت فكرة إيديولوجية استعمارية مفادها أن هذا الآخر، أي الشرق، لا يمكنه أن ينعتق من ورطته ونكسته، إلا إذا تدخل الغرب لإنقاذه ومساعدته. بل ويذهب الفكر الاستشراقي إلى حد الجزم بأنه من واجب الغرب أن يتحمل عبء هذه المسؤولية، وأن عليه أن « يمضي قدما ليحمل النور والحضارة والتقدم لأولئك الشرقيين البدائيين والمتخلفين في سائر المجالات»[2].كل هذه المعاني اجتمعت في رواية دانيال ديفو. التي قال عنها صاحب الاستشراق« ومن المؤكد أنه ليس من قبيل المصادفة أنها تدور حول أوروبي يخلق لنفسه إقطاعية على جزيرة غير أوروبية نائية»[3] .

---

[1]– عبد الله إبراهيم : السردية العربية الحديثة، ص71 .

[2]– محمد الكوش : إدوارد سعيد وإشكالية العلاقة بين الفكر الاستشراقي والمشروع الإمبريالي : الخطاب الأمريكي نموذجا، مجلة بصماتدار القرويين، الدار البيضاء، ع2 ، ط2، 2007م، ص 70 .

[3]– إدوارد سعيد : الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص 58 .

لقد رسم الاستشراق الغربي صورة مشوهة عن الإنسان الشرقي، تجعله قاب قوسين أو أدنى من إنسان كانط في مقاله: ما الأنوار ؟ إن الإنسان الشرقي كما وصفه الاستشراق الغربي يعيش وضعا شبيها لوضع الإنسان القاصر« الذي تحدث عنه كانط في مقاله. فهو شخص كسول وجبان، وهو من يتقاعس عن حيازة حقه في التفكير، ويتخاذل أمام استعمال إرادته من أجل صياغة ذاته. والذي يقعسه عن القيام بالخطوة الأولى في التفكير هو اعتقاده بأن مسؤولية التفكير أمر صعب للغاية، ولذلك فهو لا يرى لزاما لتحمل مشاق المهام الثقيلة ما دام غيره يقوم في مكانه بهذه المهمة، بل هو يجد راحة في وصاية الآخر عليه»[1]

هكذا كان حال الشرقي في استشراق الغرب، إنسان قاصر،كسول، لا يضيره أن يسلم نفسه لآخر يقوم على شؤونه. ولما كان هذا حاله، تولى العقل الذكوري النشيط/ المطلق مهمة القوامة على العقل« الكسول الأنثوي »[2] / القاصر. وقد شكلت هذه الدوغمائية الخلفية التي صدرت عنها جميع الصور، والتمثيلات عن شرق عاجز/قاصر/ متخلف/ أنثوي ...ليس هذا وحسب، بل إن لون البشرة غدا في عرف الغربي مقياسا لتقسيم الأجناس البشرية إلى متقدمة ومتخلفة/ حاكمة ومحكومة ولا سبيل إلى تقليص المسافة بين الأبيض والملون لا لشيئ إلا لأنه ملون .

لقد جعل الأوروبيون من الفوارق الجنسية والفسيولوجية مقياسا لتفسير الاختلافات الثقافية، وقد غالوا في ذلك حتى غدا نموذج الجمال الجسدي دليلا كافيا على تقدم الجنس الأبيض، وتخلف الملون« فالأوروبيون البيض هم ناس النهار كما وصفهم كاروس، بياض بشرتهم يعكس ضوء الشمس الذي يمنح الحياة. ومن الناحية الأخرى، فإن الزنوج هم ناس الليل الذين تعكس بشرتهم الأبنوسية طبيعتهم المظلمة والبدائية»[3]

هل بعد هذا من وثوق في المعرفة الاستشراقية وقد كان آخر مقطع في مسرحيتها عن الشرق منتصرا للثقافة الإمبريالية على حساب المهنة البحثية ؟ لقد أسدل الستار، وتفرق الجمهور وفي ذهن كل واحد منهم صورة مثالية عن مستشرق نوراني/ إنساني/ يحمل النور إلى جزر الظلام... ولا شك أن كل فرد من جمهور المسرحية يعتقد

---

[1]– جمال مفرج : الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السعي وراء السيطرة، المجلة العربية للثقافة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، ع1، 1981، مج 1، ص 325 .

[2]– إدوارد سعيد : الاستشراق ، ص 229 .

[3]– جمال مفرج : الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السعي وراء السيطرة، المجلة العربية للثقافة، ع1، ص 327 .

اعتقادا لا يخالطه شك أن الإنسان الشرقي إنسان محظوظ لأنه وجد أخيرا من يخرجه من عتمة الظلام إلى سعة النور. لقد كان ماركس من الذين تابعوا مقاطع المسرحية إلى نهايتها ورغم ما عرف عنه من تعاطف مع البؤساء في هذا العالم، إلا أن موقفه من الإنسان الشرقي لم يكن مغايرا. لقد بارك ماركس بدوره الحكم البريطاني في الهند. فجاء نصه منسجما انسجاما كليا مع دعاوى الإمبريالية التي كرسها الاستشراق الغربي، هذا ما افترضه إدوارد سعيد عندما استحضر موقف ماركس من الاستعمار البريطاني للهند ، ووقف منه موقف المعاين .

لقد توصل إدوارد سعيد إلى نتيجة مفادها أن ماركس- برغم شعاراته الفضفاضة عن تحرر الشعوب في العالم- إلا أنه لم يشكل استثناء عن لفيف المستشرقين الذين رأوا في استعمار الشرق ضرورة حتمية. ففي عام 1853 « قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطاني في الهند، فحدد أولا معنى النظام الاقتصادي الآسيوي، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشري التي تعرض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعماري الإنجليزي ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأن بريطانيا، حتى في تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية.»[1]

ورغم أن سعيد لم يثبت في كتابه غير نص واحد ووحيد لماركس إلا أنه لم يتردد في تأكيد مزاعمه تلك. وراح يعيد في نص واحد قصة الدرس الاستشراقي وحقيقة كونه نصا إمبرياليا لا أكثر. وما نص ماركس في النهاية إلا فيضا من غيض. وقطرة من بحر. أما عن نص ماركس فقد جاء فيه « إن على انكلتره أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية والثانية إحيائية تجديدية- إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»[2]. لقد كان هذا النص- في نظر سعيد- دليلا كافيا للزج بماركس في دائرة المستشرقين المتعصبين للشرق. كيف لا وفكرة إعادة الإحياء التي ترصع نص ماركس تجعله يتناص مع فكرة الإحياء عند (روبنسكروزو) بطل رواية (دانيال ديفو). ألم تكن فكرة الإحياء حجة كروزو في السيطرة على الأسود أولا، والجزيرة ثانيا؟ ألا يجعلنا هذا نتوجس خيفة من نص ماركس كونه استظل بنفس مظلة كروزو في تبرير الاستعمار البريطاني للهند ؟« إن فكرة إعادة الإحياء بما توحي به من أن آسيا خامدة أو لا حياة فيها أساسا، فكرة تنتمي إلى الاستشراق الرومانسي الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذي لا يستطيع أن

---

[1]- إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 252 .

[2]- karlmarx , surveys from exile, p 320. نقلا عن إدوارد سعيد : الاستشراق المعرفة . السلطة . الإنشاء، ص171 .

ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن إعادة الإحياء، ومن ثم فهو كلام محير. وهو يقتضي منا أن نتساءل أولا كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحكم الاستعماري البريطاني، الذي يدينه، تنحرف فترتد إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التي ألمحنا إليها من قبل. وهو يقتضي منا ثانيا أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنساني، وما المجال الفكري الذي اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه. »[1]

إذن، حتى تلك العبقريات الفذة، لم تشذ على القاعدة العامة، فماركس بدوره مرر في نصه الآنف معاني الاستعمار تحت غطاء/ مظلة الإحياء، والتجديد. فماركس في استشراق إدوارد سعيد ليس إلا حلقة جديدة من حلقات الاستشراق التقليدي، إنه واصلة العقد. وبهذا الدليل تتهاوى شعارات التحرر التي ظل ماركس يبشر بها، ويدافع عنها، ويناضل في سبيل جعلها مبادئ تحكم العلاقات الإنسانية قاطبة. إنه ماركس الجديد الذي كشف عنه سعيد بعبقريته الفذة. إنه التفكير مع ماركس ضد ماركس، فبعد أن عرفنا سعيد بماركس الإنساني المناهض للاستعمار، نجده في مرحلة ثانية يكشف زيف دعواه تمهيدا لماركس الجديد، الذي لا يمت بصلة لماركس الأول، حتى ليبدو أن كاتب شعارات التحرر ليس نفسه كاتب النص الذي بين أيدينا. لقد اجتمعت في شخص بعينه معاني الخير والشر، معاني التحرر والاستعمار. ولم نكن لنكتشف هذا لولا عبقرية التحليل الذي قدمه سعيد في معاينة نص ماركس، لقد أعاد التحليل السعيدي النظر في المشروع الإنساني الماركسي حين جعل ماركس الإنساني يقف جنبا إلى جنب مع ماركس الإمبريالي. وبهذا نتأكد أن الواحد، في حقيقته متعدد. لقد سقط القناع أخيرا، وتكشف إلى العيان الوجه الجديد لماركس الامبريالي. فبدل أن تخرق شعاراته نسيج الاستشراق، زادت في ترسيخه.

لقد خضع ماركس لسلطة الاستشراق التقليدي، ولم يستطع منه خلاصا، وهاهي المعرفة الاستشراقية ترمي بثقلها أخيرا وليس آخرا على عبقرية كنا نظنها إلى وقت قريب لسان حال المهمشين والمقهورين في هذا العالم.إذا« فالقضية ليست أن نعتق الحقيقة من كل جهاز سلطة – وهذا حلم مستحيل لأن الحقيقة هي نفسها

[1]– إدوارد سعيد : الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق، ص 254 .

سلطة–بل أن نفصل سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تعمل الحقيقة آنيا في إطارها»[1]

وكان نتيجة هذا كله استشراق واحد في بنيته، فكل نصوصه تقول حقيقة واحدة، لا فرق بين السابق منها واللاحق، بل لافرق بين المستشرق التحرري والإمبريالي، و« يمكن تخصيص الفروق بين أفكار كاتب وآخر عن الشرق بأنها، حصريا، فروق ظاهرة، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي، وهي نادرا ما كانت فروقا في المضمون. فلم يمس أي منهم انفصالية الشرق، بشذوذيته المميزة، وبتخلفه، ولا مبالاته الصامتة، وبقابليته الأنثوية للاختراق وبقابليته الكسولة للتطريق؛ وذلك هو السبب في أن جميع الذين كتبوا عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من وجهة نظر عقائدية) أو من أكثر الباحثين صرامة ودقة (لين وساسي) إلى أكثر الخيالات حيوية (فلوبيرونرفال)، رأوا الشرق موضعا يتطلب العناية الغربية، وإعادة البناء الغربية، بل حتى الخلاص الغربي.»[2]

لقد تعددت النصوص الاستشراقية، والنتيجة واحدة، لا تبديل فيها ولا تغيير، وحتى تلك النصوص التي كنا نظنها أحدثت المفارقة، تبين أنها الحجر الأساس لنفس البناء، ينطبق هذا على نص ماركس الذي كان بدوره ابنا بارا لتقاليد الاستشراق التقليدي. هذا ما أقره التحليل السعيدي لنص ماركس. إلا أن هذا النص سرعان ما استحال مثار جدل عميق بين قراء كتاب سعيد. لقد اختلفت حوله الآراء اختلافا يبعث على الحيرة. فهذا مهدي عامل يرى أن سعيد زان نص ماركس بميزان التماثل والمطابقة، فكان أن « قرأه في ضوء منطق من الفكر تتعدد أشكاله وهو واحد فيها جميعا. إنه منطق التماثل...وبه تأول نص ماركس، فأتى الفكر الماركسي...خاضعا للفكر السائد في الغرب...متماثلا به، مندرجا في بنيته...ولا غرابة في هذا الأمر، فالقاعدة تسري على الجميع، طوعا أو قسرا، فإن شذ واحد، قام التأويل بتطويعه، حتى يبقى المبدأ سليما ضد كل اختلاف أو اعوجاج »[3]

وينفي بدوره صادق جلال العظم مزاعم سعيد عن كارل ماركس، وينفي عنه أي رابطة تربطه بالاستشراق. ومدار الأمر عنده، أن ماركس كان يرمي من وراء نصه إلى« تفسير التحركات التاريخية الكبيرة من خلال القوى الصاعدة والصراعات الاجتماعية والتناحرات الاقتصادية والتناقضات المصلحية والحركات السياسية

---

[1]– م. فونتانا :ميشال فوكو الحقيقة والسلطة، ترجمة ج. أ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، ع1، أيار1980 ،ص 137

[2]–إدوارد سعيد: الاستشراق، ص217 .

[3]– مهدي عامل : هل القلب للشرق والعقل للغرب ؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، بيروت، ص 16 .

والتراعات الطبقية والشخصيات القيادية الخ، التي كان يضفي عليها عموما دورا مزدوجا هو دور أدوات التدمير وأدوات الإحياء في الوقت نفسه، كما كان ينظر إليها، في أغلب الأحيان، على أنها الأدوات اللاواعية التي يعمل عبرها التاريخ ويتحرك ويتقدم، كاشفا بذلك عن صيرورته على مراحل تطورية متعرجة وملتوية يتعذر على أي كان العلم كليا باتجاه حركتها أو التنبؤ بدقة كبيرة بميلها ومنحاها. لقد طبق ماركس هذه الرؤيا على مجتمعات آسيا والشرق وحاول أن يستعيد تاريخها ويفهم حاضرها ويستشرف مستقبلها من خلال أطروحته النظرية المذكورة»[1]

لقد أدان إدوارد سعيد الفكر الماركسي ونعته بالإمبريالي، بينما راح صادق جلال العظم يبرئ ذمته، وينفي عنه الاتهامات التي لحقت به. هكذا، نكون أمام محاكمة فكرية، يصعب فيها اتخاذ قرار بعينه. فهل نسلم بإمبريالية الفكر الماركسي ؟ أم نسلم مع صادق جلال العظم بأن الفكر الماركسي قد تعرض إلى سوء الفهم. فكان أن صهر في فكر الجماعة ؟

وقد نجد عزاء الإجابة في عزاء السؤال. وذلك بسؤال الأطروحة السعيدية فنقول: هل كان بوسع الاستشراق الغربي فرض سيطرته على الشرق لو لم تتوفر له أسباب كثيرة أخرى تفوق الدرس الاستشراقيقوة ؟ لقد حمل سعيد النصوص الاستشراقية ما لا تحتمل، حين جعلها السبب الوحيد في ضعف الشرق، وغض الطرف عن العلل والأزمات التي يكابدها الشرق والتي عكس جانبا منها الدرس الاستشراقي الغربي. وقد يقود مثل هذا الاعتقاد الذي رسخه سعيد عن الدرس الاستشراقي إلى عمى نقدي لا نستطيع بسببه الوقوف عند عللنا وأخطائنا، فنقع بفعل ذلك « في ما يراد لنا البقاء فيه، من وهم الاعتزاز التاريخي بشرق معافى بذاته ومن كل الأزمات البنيوية في الماضي والحاضر والمستقبل »[2]. وكل من يقرأ كتاب الاستشراق يشد انتباهه ذلك الكم الهائل من النصوص التي زعم سعيد أنها لم تكن لأجل العلم الصرف، بل كانت لأجل غايات استعمارية محضة. وهنا يقع إدوارد سعيد في مزالق التعميم باختزال كل تلك النصوص- الأدبية منها، والسياسية،، والصحفية، والدينية،واللغوية، والعلمية- لتقول شيئا واحدا، وتثبت حقيقة واحدة لا تتأثر بصيرورة التاريخ. إن الاعتقاد بأن الاستشراق شر كله أمر مبالغ فيه، وقد يجعلنا هذا الاعتقاد نعرض صفحا عن إنجازات بعض المستشرقين النورانيين

---

[1]- صادق جلال العظم : ذهنية التحريم، الهدى للثقافة والنشر، سورية/ دمشق، ط2، 2004،ص 32 .

[2]- نديم نجدي : أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند- إدوارد سعيد- حسن حنفي- عبد الله العروي-، دار الفارابي، بيروت/ لبنانط1، 2005، ص 104

الذين حملهم هم المعرفة إلى دراسة الشرق دراسة موضوعية إلى حد ما. وكم هي كثيرة تلك النصوص الشرقية التي لم تكن لتعرف طريقها إلى التحقيق والنشر لولا جهود لفيف المستشرقين «الذين بلغوا ذروة التفاني وإنكار الذات والانزواء في صوامع العلم من أجل المعرفة من أمثال دي خويه(ت 1909) الهولندي وأربري الإنجليزي (المتوفي في السبعينات من هذا القرن) والبارون دي ساسي (ت1838) وكاترمير(ت 1852) وكازانوفا (ت 1926) وغيرهم كثير»[1]

إن نظرة فاحصة تتوخى محاورة النتائج التي صدر عنها سعيد في قراءة المدونة الاستشراقية تجعلنا نقف عند طبيعة المنهج الذي استأنس به سعيد في رحلته الاستكشافية، فإذا كان المنهج هو من يحدد طبيعة النتائج، فإن « بنيوية سعيد المستعادة أو المستعارة من فوكو أثقلت حسه التحليلي برؤية لم تعد قادرة على أن تقرأ التمايزات، ولم يعد باستطاعتها الترحال في فضاء جديد يسمح بالاختلاف والمغايرة في ميدان هو من أكثر الميادين عرضة لتجاذبات الصراع والتناقض، انطلاقا من موقعي المغايرة والاختلاف »[2]

ولا يعزب عن المشتغلين في حقل النقد أن المنهج لا يفرض على النص ، بل إن النص هو من يفرض منهجه، وإذا كان الدرس الاستشراقي درسا في الاختلاف، لا درسا في الائتلاف والانسجام، فإن الأولى بقارئ الاستشراق أن يراعي طبيعة هذا النص. فمنهج بعينه لا يستنفد نصا فلوتا/ عصيا/ مخادعا كنص الاستشراق، وقد تكون الاستعانة بأكثر من منهج السبيل الوحيد لمحاورة هذا النص. وكما هو معروف، فإن النص لا تستنفده قراءة بعينها، ومنهج بعينه فكما أن مملكة الملك لا يستطيع القيام على شؤونها شخص بعينه، فكذلك مملكة النص. لهذا تقترح الدراسة بديلا منهجيا عن الرؤية البنيوية. يتعلق الأمر ببحث وتقصي« الشذرات الاستشراقية المغايرة عما في الاستشراق المعلن من تعميمات تخفي بداخلها تناقضات السوي والشاذ، لا بين المستشرقين فحسب، بل في فكر كل مستشرق»[3]

---

[1]– فاروق عمر فوزي : الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الاسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، (د.ت) ، ص ص36 ، 37 .

[2]– نديم نجدي : أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند– إدوارد سعيد– حسن حنفي– عبد الله العروي– ، صص114 ، 115 .

[3]– المرجع نفسه، ص 115 .

وقصد تعميق نتائج البحث في ميدان معرفي كميدان الدراسات الاستشراقية، تقترح الدراسة نقدا أنسنيا يفيد من عديد العلوم والمعارف الإنسانية المحايثة، وقد أشار-قبل ذلك وفي عديد الكتب والدراسات- ناقدنا عبد السلام المسدي إلى أهمية هذا النقد ، كونه نقد يفيد من الميادين المعرفية ليجدد مقولاته فتصبح قادرة على استيعاب الجديد. من هنا نقول: إن على قارئ الاستشراق أن يفيد في تحليلاته من نتائج العلوم والمعارف المحايثة للنقد - كعلمي النفس والاجتماع، علم التاريخ، علم الأديان، نتائج الدراسات الأنثروبواوجية، نظريات اللغة، نظرية الأجناس، طروحات الفلسفة...- من مبدأ أن لكل نص استشراقي طبيعة لغوية وطبيعة ثقافية/ معرفية خاصة تجعله بمنأى عن مبدأ التطابق/ التماثل مع غيره من النصوص التي تشاركه الميدان المعرفي؛ ميدان الاستشراق. إذن على النقد أن ينفتح على جديد العلوم من نظريات ومقولات وأن يترل من برجه العاجي، ويقيم تضافرا معرفيا مع جديد المعرفة الإنسانية.فقديما- والقول للمسدي- « كان التضافر قائما على الناقد، مقيدا به، منه يشع بعض الإشعاع على النقد. أما التحول المعرفي الحديث فيقتضي أن يكون التضافر قائما في النقد قبل قيامه في الناقد وأن يكون النقد هو المتقيد به »[1] إذن فلنودع زمن التخصص، ولنحتفي بميلاد زمن التعدد والتضافر بين العلوم والمعارف في مجال العلوم الانسانية.

ولا ينكر عاقل ما لهذه الدعوة من خير عميم ، ففي مجال الدراسات الاستشراقية ستمكن الناقد/ القارئ من توظيف نتائج العلوم والمعارف الإنسانية في إضاءة زوايا هذا النص المتشابك والذي تصعب الإحاطة به، ومن ثم جمع شتاته، فهو من السعة بحيث تكون كل محاولة لاحتوائه ضربا من اليوتوبيا، لهذا نحن بحاجة إلى تعزيز القراءة السعيدية بقراءات أخرى تفيد من نتائج القراءة الأولى أولا ثم تعمل على تجاوزها ثانيا. محاولة تفادي جوانب القصور الذي منيت بها القراءات السابقة. بهذا الصنيع فقط يتأتى لنا بناء صرح المعرفة الإنسانية في جميع مجالاتها المتباينة.

ونشير أخيرا إلى أن الملاحظات المنهجية التي توجهت بها الدراسة إلى القراءة السعيدية، لا تقلل من أهمية هذه القراءة، كما لا تجعلنا تلك الملاحظات المنهجية- على أهميتها- نتنكر لجهود الرجل، فلا ينكر عاقل أهمية النتائج التي أقرها البحث السعيدي. ويكفي سعيد شرفا أنه استطاع- بفضل حسه النقدي وخبرته القرائية- أن

---

[1]- عبد السلام المسدي : الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة : بيروت/ لبنان، ط1، 2004 م، ص 16 .

يكشف عن الخطاب الهامش/ المقهور في الدرس الاستشراقي. فالمعرفة الاستشراقية التي كانت إلى وقت متأخر محل احترام وتقدير أضحت مع سعيد محل معاينة ومساءلة وشك وريبة في مصداقيتها، لقد بين سعيد حقيقة النظرة العنصرية التي تتخفى تحت حجاب المبدأ العلمي. ذلك أن الدرس الاستشراقي ظل يخفي تحت مظلة المهنة البحثية مترعا عرقيا، وتمركزا هوويا ظل يحكم تصورات الذات الغربية عن الآخر الشرقي. لذلك لم يكن الشرق المعاين- في كثير من الأحيان إلا شرقا مخترعا، أما الإنسان الشرقي فكان يمثل فئة المحرومين والمهمشين في الثقافة الغربية، وتم بفعل ذلك إلحاقه وربطه «بهذه الصورة، إلى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء الفقراء)»[1]. فمن الإقصاء الداخلي تولدت نزعة الإقصاء الخارجي.

لقد مارس إدوارد سعيد وظيفته النقدية بجرأة كبيرة قل أن تتوفر في أكثرنا، فكان بذلك مثال المثقف الذي« يكمن عمله في التحاليل التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما يكمن في تبديد الأمور المألوفة المقبولة.»[2]

لا جرم إذن، أن إدوارد سعيد، قد عكس بحق صورة المثقف الواعي بمسؤوليته تجاه أفكار عصره. ولا نبالغ إذا قلنا: إن اشتغاله في حقل الخطابات والنصوص مكنه من تجاوز، وتعديل وأخيرا صنع أفكار عصره . حيث انطلق من داخل المؤسسة الاستشراقية، ليؤسس لفهم مغاير مؤسسا بذلك لنظام الكتابة بما هي خرق/ مساءلة/ تجاوز ...

---

[1]- إدوارد سعيد: الاستشراق ، ص218 .

[2]- ميشال فوكو : هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1427 ه- 2006 م، ص 116 .

3- مقول القول : الشرق الاستشراقي إنشاء خطابي/ واقعة خطابية :

يواصل إدوارد سعيد بحسه النقدي وعبقريته المبدعة توجيه مطارق النقد إلى الدرس الاستشراقي الغربي، قصد تحطيم الأفكار/ الأصنام التي آمن بها ردحا من الزمن، وظل يؤلهها ويتزلها منزلة المقدس. حيث يكشف إدوارد سعيد حقيقة أن الشرق في استشراق الغرب لم يكن إلا إنشاء خطابيا/واقعة خطابية صنعتها اللغة. مفيدا في ذلك من أفكار الفيلسوف الألماني (نيتشه) عن الحقيقة. والحقيقة كما وصفها نيتشه « جيش متحرك من الاستعارات، والكنايات والتشبيهات المجسمة، وبإيجاز، خلاصة من العلاقات الإنسانية عمقت، ونقلت، وزخرفت شعريا وبلاغيا، وصارت، بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعية، وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك »[1]

لقد أفاد سعيد من الرؤية النيتشوية في تخريج ماهية الشرق الاستشراقي، الذي لا يعدو أن يكون حقيقة صنعتها اللغة. فالاستشراق، والقول لسعيد نظام « من الحقائق كهذا- الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة.»[2]

إذن، لا حقيقة إلا حقيقة اللغة. حيث يغدو الكون كله من صنعها هي، وعبر وسيط اللغة يكشف الكون عن حقيقته التي لا تعدو أن تكون حقيقة اللغة. إن اللغة بطبيعتها فاشية تمارس سلطتها على أشياء العالم، وكل موجود لم تسمه اللغة يكون وجوده ناقصا غير مكتمل. فاللغة وحدها تملك القدرة على نقل موجودات الكون من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. بل إن كثيرا من الموجودات لا وجود لها إلا على مستوى اللغة.

لا جرم إذن، أن حقيقة الشرق لم تكن إلا حقيقة على مستوى اللغة، حقيقة ابتعدت عن موضوعها وارتبطت بشيء عداه . وظل المستشرق ينقل في نصه لاحقيقة الموضوع المعاين، بل حقيقة اللغة المعاينة. لهذا ظهر الشرق في استشراق الغرب « مكانا للرمنسة<رومانس> والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاحبة، والتجارب الاستثنائية»[1]

---

[1]- friedrichnietzsche , on truth and lie in an extra- moral sense , pp . 46 -7.نقلا عن إدوارد سعيد : الاستشراق، ص215 .

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

لقد مارست اللغة فعلها التخييلي على موضوع هو الشرق، فراحت تصبغ عليه من تخييلاتهاوتهويماتها، فكان الشرق الاستشراقي شرق اللغة. ولما كان التواصل الذي تحدثه اللغة تواصلا من نوع مختلف، مبنيا أساسا على عملية الخلق، نتج عن ذلك عديد الصور التمثيلية عن شرق « يتميز بثراء خرافي: أبو الهول، وكليوباترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة وعشتروت، وإيزيس، وأوزوريس، وسبأ، وبابل، والجن، والمجوس، ونينوى، وبريسترجون ومحمد، وعناصر أخرى كثيرة. كما يوحي بأماكن نصف خرافية ونصف معروفة، لا تزيد في بعض الأحيان عن أسماء مجردة؛ وبمخلوقات شائهة وشياطين وأبطال؛ وبألوان الرعب والملذات والشهوات. ووجدت المخيلة الأوروبية في هذه الذخيرة غذاء لا يكاد ينفد »[2] فكان كل من يريد معرفة الشرق أو الكتابة عنه يرجع إلى هذه الصور، ليضيف إليها صورا جديدة هي نتاج خالص للعبة الترميز التي تمارسها اللغة، إذن لا وجود في لغة الاستشراق إلا للرمز، والتشفير واستبعاد حقيقة الموضوع المعاين. فكانت « حقائق الاستشراق، مثل أي حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة »[3]

لهذا، لم يزد الشرق عن كونه مكونا خطابيا صنعته اللغة بخيالاتها وتهويماتها. وهذا ليس غريبا على اللغة التي من أخص خصائصها أن تعيد في عالمها تشكيل العالم على غير مثال.وخلقه من بعد خلق خلقا جديدا، فإذا كان الاعتقاد السابق يرى في اللغة وعاء يعكس الواقع بحرفيته أو وسيلة يعبر بها الناس عن أغراضهم، فإن الثورة المعرفية التي شهدتها المعرفة الإنسانية جعلت كثيرا من معارفنا السابقة قيد المساءلة، وبفضل هذه الثورة غدت يقينياتنا الجاهزة أثرا بعد عين فما كنا نظنه حقيقة استحال وهما. وهاهي يقينياتنا الجاهزة عن العلاقة التقليدية التي جمعت الكلمات بالأشياء تتوارى أخيرا فاسحة المجال لعهد جديد أضحت معه اللغة سيدة نفسها، فهي صانعة العالم ليس العالم كما هو كائن، بل العالم كما تريد له اللغة أن يكون. عالم لا يمت بصلة إلى الواقع، فهل يعاني العالم / الواقع من نقص فتأتي اللغة لتكمله فلا تجد غير فعل الخلق سبيلا لذلك؟ لهذا تأبى كلماتها أن تكون وصية على أشياء العالم ؟ أم أن اللغة تنتقم لنفسها من العقل الذي تسلم سابقا مقاليد الحكم فصيرها أداة من أدواته لا حول لها ولا قوة، أقصى ما يسمح لها بفعله أن تكون خادما أمينا لجملة تعليلاته وفرضياته. لقد كفت كلمات اللغة أن

---

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة . السلطة . الإنشاء، ص 37 .

[2] – إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص 129 .

[3] – إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة . السلطة . الإنشاء، ص 214 .

تكون ناقلا أمينا لأشياء العالم، وارتأت بدل ذلك خيانة أشيائه وتشكيلها على خلاف ما تبدو عليه، لهذا تأبى اللغة أن نعبر عبرها، لتجعل من نفسها وصية على ما نقول؛ فنحن لا نقول إلا ما تريد هي أن نقوله « إن اللغة لا تقول الأشياء ولكنها تقول رؤاها للأشياء. وهذا يعني أنها لا تعكسها، ولا تنعكس فيها. فاللغة ليست مرآة، وكذلك حال الأشياء...ليس في اللغة سوى اللغة»[1]

لكن إذا كان هذا حال اللغة مع مواضيعها، فلماذا نلقي باللوم على لغة الاستشراق.؟ وإذا كانت اللغة في أساسها لغة مزاحة، لا تنتج إلا حقيقتها الخاصة. فلم نطالب لغة الدرس الاستشراقي أن تكون لغة تطابق وتماثل عالم الشرق ؟ وما يثير الدهشة أن سعيد يرى أن جميع المعارف هي من صنع اللغة، هذا ما يدل عليه قوله الآنف الذكر: فكانت حقائق الاستشراق مثل أي حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة، وهو بهذا يرفع هذه الممارسة إلى مستوى المبدأ العام، أو القانون الذي يحكم العالم بقضه وقضيضه. إذا كان ذلك كذلك. وإذا كانت اللغة تخون موضوعها،فلم يحاكم إدوارد سعيد اللغة الاستشراقية على شيء لم تكن فيه بدعا. لقد أفاد نص سعيد– الآنف الذكر– أن اللغة تقوم في طبيعتها على مبدأ التحوير والخيانة وما دام هذا ديدن اللغة، فلم نطالب لغة الاستشراق بأن تتخلى على شيء أساسي فيها، ألا يجعلنا هذا نرفع عنها عبارات اللوم لأنها قامت بما هو خليق بها، أو بما كان يفترض بها وينتظر منها أن تقوم به ؟

[1]- منذر عياشي : الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 39 .

بعد هذه الرحلة الاستكشافية في نص متشابك/ متعدد كنص الاستشراق، يتبين لنا جليا أهمية النقد الثقافي في الكشف عن القيم الأيديولوجية والأنساق الثقافية التي تحبل بها الخطابات والنصوص الثقافية. والتي لم يكن ليتأتى لنا الكشف عنها لولا فعالية النقد الثقافي. الذي يحاور الخطابات الثقافية لا ليقف عند المقول، وإنما ليكشف المخفي القابع تحت جبة المقول. هذا ما جهدت الدراسة نفسها للكشف عنه من خلال محاورة نص ثقافي غربي يدعي العلمية والموضوعية، بينما هو في الباطن يكرس نسقا ثقافيا/ فلسفيا أنجبته النماذج الفلسفية الغربية وتبنته المباحث الاستشراقية، فهو إذن نسق راسخ نشأ مع الزمن إلى أن أصبح عنصرا فاعلا في الخطابات يصنعها وتصنعه في شكل تغذية راجعة. كان ذلك نسق التمركز حول الذات الذي ظل يحكم تصورات الذات الغربية عن الآخر الشرقي، فكان أن « افترض الاستشراق شرقا لا متغيرا، مختلفا إطلاقا عن الغرب وفي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر، لم يكن بمقدور الاستشراق أبدا أن ينقح نفسه ويعيد النظر في طبيعته »[1].وإن وجدت استثناءات شردت عن هذا المبدأ العام، فهي قليلة.

إذن، لا ينكر عاقل ما للنقد الثقافي من دور في مراودة النص عن نفسه ليبوح بسره الدفين. لهذا، لم يكن ظهوره محض صدفة، أو مجرد تقليعة سرعان ما يتجاوزها العصر إلى غيرها. بل إن ظهوره كان نتيجة حتمية فرضتها معطيات العصر، ففي عصر أضحت فيه الخطابات الجماهيرية الشبح الذي يتهدد الخطاب النخبوي، يصبح لزاما على الفكر النقدي إبداع مشاريع تتلقف هذه الخطابات، وهذا ما يفسر عدول نقاد الأدب عن مواضيع أدبية إلى أخرى جماهيرية، فأضحى الحديث عن السمنة أو مسلسل القتلة أو مواضيع الدراما التلفزيونية من أولى اهتمامات الناقد هذه الأيام.

وقد ساهم إدوارد سعيد في توطيد هذا المبحث في الدرس النقدي، وتعد دراسته عن الاستشراق واحدة من تلك المحاولات- وقد أعقبتها محاولات أخرى، حيث واصل في كتابه الثقافة والإمبريالية ما كان قد بدأه في الاستشراق- بأن « بين النزعات البشرية المنحطة التي يدينها الغربيون بألسنتهم ويؤيدونها في قلوبهم وأفعالهم حتى

---

[1]- إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة . السلطة . الإنشاء، ص121 .

العصر الحالي بل حتى هذه اللحظة مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقي تحديدا ومثل الأطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته»[1]

لقد اجتمعت في نص بعينه الأضداد وتواطأت، فإرادة المعرفة تضمر في رحمها إرادة هوية وثقافة الإعمار تخفي تحت جبتها ثقافة الاستعمار، وواضع شعارات العلمية والموضوعية هو أول من ينتهكها .

لقد جعلنا النقد الثقافي نساءل اليقينيات، ونوجه مطارق النقد إلى مسلماتنا، وعلمنا أن النصوص والخطابات تضمر نقيض ما تعلن، وأن الحقيقة تتعدد حقائق، ويكفي أن نغوص في أعماق الخطابات لنزداد يقينا بأن زمن الحقيقة المطلقة قد ولى. وحل محله زمن التعدد، بل والتضاد. وقد كان نص الاستشراق حجتنا في ذلك. ففي نسيجه اجتمعت الأضداد وتواطأت وهو ما يحملنا على القول: إن غاية النقد الثقافي كشف زيف الخطابات بإظهار الخطاب المسكوت فيها، فيمسخ المقول ويعطله .

وإذا كان مقول خطاب الاستشراق؛ تنوير، وحداثة، وإنسانية، فإن المسكوت عنه تمركز، قهر، إقصاء ، تهميش ...

فهل سنشهد مستقبلا فكرا استشراقيا يفكر في الآخر الشرقي بعيدا عن مقولات الحضور التي طوقت المعرفة الاستشراقية ؟ هل ستظهر مشاريع فلسفية تقوض ميتافيزيقا التمركز التي صدر عنها النص الاستشراقي، وتشيع بدل ذلك فكر الاختلاف ؟ إذا تحقق ذلك كيف سيؤول مصير الدرس الاستشراقي ؟

---

[1]– إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص ص18 ، 19 .

1- نظام البدائل في المشروع الفلسفي المعاصر. العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي .

2- الشرق الافتراضي بديلا عن الشرق التقليدي .

3- الشرق الافتراضي وعودة الأضداد .

4- كيف نواجه الاستشراق : مطارحات في مشروع حسن حنفي .

حينما يبعث من داخل العقل عقل ثوري لا هم له إلا أن يحرر العقل من قيوده المطردة ويقينياته الجاهزة. وحينما يخرج من عباءة العقل عقل نقدي جديد يستنطق اليقينيات، ويخلخل الثوابت، ثم يفرض نظاما من البدائل، حينها فقط تتحقق سمة الترحال الأبدي للفكر. وإلا فما نفع الأفكار إذا استحالت أصناما، بل ما نفع الأفكار إذا لم تجد من يجددها وينفخ فيها بين الفينة والأخرى روحا جديدة. تحفظ لها طابعها التجددي .

إن تحطيم الأصنام، والثورة على كل يقين هي السمة التي طبعت الفكر ولازمته في سفره الدولوزي، وقد لا نغالي إذا قلنا: لقد آن للفكر أن يحقق وصية الفيلسوف الرحالة جيل دولوزgilles deleuze* (1925 – 1996) حين دعاه إلى الترحال الأبدي والتحرر من كل القيود والأغلال التي تقيد الفكر وتجعله رهين نسقية بعينها. وقد تنبأ ميشال فوكو بذلك حينما صدح بقولته المؤثرة احتفاء منه بصدور كتابين لجيل دولوز.« في يوم ما قد يصبح هذا العصر دولوزيا»mais, un jour peut etre le siecle sera deleuzien، دولوزيا بروحه الرافضة لكل صنمية وتماثل، الثائرة على الأنساق والانضباطية الفكرية والفلسفة الاحترافية، دولوزيا بتعايشه مع الجنون ودعوته إلى كسر طوق العقلانية الأداتية الصارمة، وتحرير الإنسان المعاصر من إرث التنوير الذي انبنت عليه الحداثة الغربية بتجلياتها الأكثر إيقانية »[1] .

هكذا، يكون التحول الدائم رهان الفكر الوحيد، وكل فكر لا يخوض مغامرة الترحال الدولوزية، يكون مصيره الطي والنسيان. إذن فالخير كل الخير أن يبقى الفكر مترحلا لا تحده حدود ولا تقيده قيود، وسيساعد هذا

---

*جيل دولوزgilles deleuze : من أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، ولد سنة 1925 وتوفي (انتحر) سنة 1996. يمكن القول أنه فيلسوف دون مرجعية فلسفية محددة . لقب دولوز بالفيلسوف الرحالة وعرفت فلسفته بأنها فلسفة بداوة وارتحال .

عمر مهيبل : من النسق إلى الذات، ص ص191،197 .

[1]– عمر مهيبل :من النسق إلى الذات، ص191 .

الترحل الدائم الفكر على مجاوزة علله، ومراجعة يقينياته ومسلماته. وقد كان هذا حال الفلسفة الغربية. فبعدما آمنت ردحا من الزمن بالحقائق التي نسجتها عن الهوية الغربية مركز الكون، نجدها مع فلاسفة الاختلاف تراجع مقولات الوعي والذات، وتقوض أسطورة العقلانية.

إن قراءة في الفكر الغربي المعاصر، تحيلنا إلى تلك المشاريع الفكرية التي شكلت ردة على سابقاتها. فإذا كانت الفلسفة من أفلاطون إلى هيجل قد كرست نموذج الذات الغربية مركز الكون، فإن فلاسفة الاختلاف قد غيروا وجهتها ومنحاها.

لقد عمل الفلاسفة منذ فريدريك نتشه friedrichnietzsche (1844 – 1900)على خلخلة ميتافيزيقا التمركز التي حكمت النموذج الفلسفي الغربي ردحا من الزمن. حيث كشف فلاسفة الاختلاف زيف هذا النموذج وتناقضه.

بهذا الصنيع « تعيد الفلسفة النظر فيما تراكم إليها من إفرازات مصنع الذاتية، ولكي تقول من جديد القول في أسس الثقافة، ويقينيات الفكر الفلسفي وثوابته المطلقة كالعقلانية والتقدم والثبات والجوهرانية... وكافة تمظهراته المتعددة، إلا أن المساءلة الفلسفية هنا تبدلت وتحولت وجهتها إلى حركة مضادة توزع الشكوك وتنثر الاتهامات، وتثور على أسسها التي أضحت لغة ميتافيزيقية وأعراض على مرض الثقافة، وتفكك الأنساق الثقافية الكبرى بما هي أنساق جرى ترسيخها في الوعي والذاكرة والممارسة ، وتنفتح على المختلف والمهمش والمرذول واللامفكر فيه، وصارت تبصر في لغة هذا التمركز وثقافة الطهرانية أشكال من الأوهام الكاذبة التي تعيش العقل الغربي عليها كثيرا »[1]

لقد تعرضت ميتافيزيقا التمركز الغربي إلى نقد لاذع من قبل أهلها، وبالمقابل انفتح الخطاب الفلسفي المضاد على ثقافة الهامش والمجنون والمضطهد...فإذا مثل العقل- من أفلاطون إلى هيجل- حجر الزاوية في الفلسفة الغربية، فإن الفلسفات الجديدة حملت على عاتقها مسؤولية تقويض الميتافيزيقا الغربية في نسختها المتمركزة على الذات. وبالتالي إعادة النظر في وثوقية العقل/ اللوغوس .

[1]- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 171 .

وأول فيلسوف خص مطارقه النقدية لنقد قيم الثقافة الغربية؛ الألماني فردريك نيتشه الذي توجهت مطارقه النقدية « إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها كل التراث الفلسفي، كالثقة في العقل وشعارات التقدم والحداثة والعلم وتفاؤلات الأنوار وغيرها»[1]

بهذا الإعلان النيتشوي الثوري؛ المستفز؛ الجريئ الذي قلب قيم المؤسسة الثقافية الغربية رأسا على عقب، توجهت الأنظار صوب هذا النقد الجديد مواصلة رحلة النقد النيتشوي. و لم تتردد هذه الأخيرة في خوض غمار المغامرة المعرفية الجديدة، حيث راح لفيف من الفلاسفة الغربيين يوجهون صرخات متوالية تعج بمعاني النفور من النموذج العقلي، و لم يكن لديهم أدنى حرج من أن يجاهروا بهذه الدعاوى، مشكلين ردة معرفية على كل يقين .

لقد لاقى النص النيتشوي –الذي طال يقينيات الثقافة الغربية– ترحيبا واسعا من قبل لفيف الفلاسفة الذين عقدوا العزم على تجاوز النموذج العقلي الذي كبل الفكر الغربي بقيود وأغلال آن الأوان لتخليص الفكر من ربقها. فمن فوكو إلى ديريدا وصولا إلى دولوزوباتايوهابرماس وغيرهم. كل هؤلاء أعلنوا ولاءهم للنص النيتشوي، مضيفين إليه إضافات قيمة همها أن تزرع الشك في النموذج العقلي، قصد التمهيد لتجاوزه.

فهذا فوكو– تلميذ نيتشه بامتياز– يبتعد عن حديث المركز، ويسكن الهامش، محاولا الكشف عن مظاهر القهر والإقصاء في الثقافة الغربية، مؤثرا البحث « عن تاريخ الجنون وليس تاريخ العقل، تاريخ المرضى وليس تاريخ الأصحاء، تاريخ العيادات النفسية وليس تاريخ مراكز الأبحاث العلمية من أجل قلب العلاقة بين الأطراف والمركز، بين السلب والإيجاب، بين الهوية والاختلاف.»[2] وقد مكن البحث في هذه المناطق المظلمة من الثقافة الغربية، مكن فوكو من الكشف عن هشاشة مزاعم الثقافة الغربية، وكونها تخفي نقيض ما تعلن.

أما فيلسوف الاختلاف والغيرية؛ جاك ديريدا(1930- 2004) jacques derrida فإليه يعزى فضل إبداع منطق جديد هو« منطق الاختلاف »[3] بديلا عن منطق الهوية. حيث الاختلاف يسكن كل شيء، ولا شيء يسكنه. وقد جهد ديريدا في عديد مؤلفاته على تأكيد منطق الاختلاف، وأن « ثمة شيء ما، شاحب الوجود، دون ملامح بشكل مطلق، يقف خارج حضور العقل وحدود نفسه، شيء ما يأبى التمثل والحضور ولا يخضع لإرادة

---

[1]– عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 108 .

[2]– حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الحمراء/ بيروت، ط2 ، 1420 ه– 2000 م، ص 432 .

[3]– المرجع نفسه، ص 433 .

التطابق مع العقل ومقولاته، شيء ما عصي عن الاستحواذ والاحتواء وإلى الحد الذي ينبغي على العقل- وبعد تكرار فشل محاولات احتوائه- الكف عن تجريب محاولة استيعابه أولا، ثم القبول بضرورة التعامل معه بوصفه نقيضا ما، يقف خارجه ولا ينتمي إليه أبدا. أي أن يكف عن محاولة إدراكه بدرجة تبلغ الإيمان واليقين في لا جدوى تكرار محاولاته.»[1]

بهذه الفلسفة العميقة، يسدل ديريدا الستار على نمط فكري قديم، مثلت فيه الهوية حجر الزاوية، ويعلن ميلاد نمط فكري جديد يحتفي فيه بمنطق الاختلاف والغيرية، أين يفلت الآخر من كل محاولة احتواء، فكل محاولة يبلغ معها العقل حد اليقين في احتواء الآخر، يكون مآلها الفشل. فيبقى العقل مجبرا دائما على إعادة المحاولة مرارا وتكرارا، وفي كل محاولة يتيقن العقل أنه عاجز عن احتواء الآخر، رغم أنه يكشف في كل مرة عن جانب خفي في الآخر.

والدراسة إذ تنبش- على استحياء- في هذا النص الجديد، فإنها لا تجعل من هذا الفعل غاية في حد ذاته، بل وسيلة لغاية أبعد. فإذا كان النص الاستشراقي« ممارسة عقلية غربية تكشف مظهرا من مظاهر العقل الغربي، في إعادة صوغ الآخر على وفق رؤية محددة»[2]، فإن الإشكال الذي يفرض نفسه بإلحاح يتعلق بمستقبل هذا الدرس في ظل فلسفات نقد المركزية الغربية. إن النقلة النوعية التي آذنت بأفول منطق الهوية في الثقافة الغربية، وميلاد منطق الاختلاف، قد أوقعت الدرس الاستشراقي في حرج كبير. تجعله اليوم مطالبا بمراجعة مسلماته عن الآخر الشرقي. فهل سيفسح خطاب الاستشراق« المجال لخطاب تأويلي آخر يتأسس على إتقان لغة الاختلاف وسياسة الاعتراف، وإضفاء المشروعية على التنوع الثقافي وأشكال التعبير الرمزية أو على رموز المعنى ومنابع التأويل.»[3] ؟ هل سيطابق القول الفعل هذه المرة ؟ هل سنشهد تواصلا من نوع مختلف، تواصلا يجعل من الحوار شعاره الوحيد ؟ دون أن يفقد أحد الطرفين هويته التي لا تمنعه بالمقابل من قبول هوية الطرف الآخر. هل سيكون مبدأ الحوار بين الشعوب والثقافات، الوريث الشرعي لمبدأ القطيعة والانغلاق والتعالي الذي وسم الثقافة الغربية ردحا من

---

[1]- عادل عبد الله : التفكيكية . إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص 31 .

[2]- عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف، ص 593 .

[3]- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، ص 171 .

الزمن ؟ هل آن الأوان لأفول عصر الكوجيتو، وميلاد عصر التواصل ومن ثم موت الكائن النرجسي، وميلاد الكائن التواصلي.؟ وإلا فما قيمة النص الثوري الجديد إذا بقي حكر التنظير؟

1- نظام البدائل في المشروع الفلسفي المعاصر. العقل التواصلي بديلا عن العقل الأداتي:

ليس بالأمر الجديد ولا المستحدث أن نقول: إن الهجنة المولدة هي قدر الثقافات، وليس بالأمر البدع أن نقول: إن مفارقة الهوية، أو الهوية الإمبراطورية هي قدر الهوية. فهذه الأفكار غدت بفعل تكثرها من الأفكار العمدة .

لقد مثلت شعارات من قبيل؛ الوجود في العالم، الوجود مع الآخر، عالمية الفكر...حجر الزاوية في الفكر المعاصر، وقد استفحلت في جسده استفحال النار في الهشيم، وبالمقابل شهد الفكر مراجعة مقولاته عن الأنا، الهوية، الذات ...وعلة ذلك كله أن «جميع الثقافات، جزئيا بسبب تجربة الإمبراطورية، منشبكة إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجنة مولدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة، وغير واحدية.»[1]

لقد أضحى الحديث عن هوية خالصة، أو ثقافة خالصة، من قبيل الحديث/ الوهم، الذي لا يجدي نفعا. فلا ضرورة بعد اليوم تلزمنا تقديس شعارات القومية/ الوطنية، والعالم مشحون بشعارات الكونية/ العالمية .

إن الآخر يزاحمنا، يتسلط علينا، يتقاسم معنا أشياءنا، يفرض علينا أشياءه، يدخل بيوتنا دون استئذان، شئنا ذلك أم أبينا، عن طيب خاطر منا أو مرغمين. وفي اللحظات الخالصة التي نظن أنفسنا انعتقنا من سجنه، نجده يتسلط علينا دون أدنى اعتبار لمبدأ الخصوصية. إننا ونحن نمارس فعل التفكير، لا نستطيع أن نفكر بمعزل عن الآخر، لأنه ببساطة هو الذي يدفعنا إلى التفكير. إننا نهرب منه إليه. وإن شئنا قلنا: لا مهرب منه إلا إليه. وقد ترجم الناقد المغربي (عبد الفتاح كيليطو) في كتابه (لن تتكلم لغتي) جانبا من ذلك السطو الذي يمارسه الآخر على أشيائنا، فيستولي عليها، وتصبح من ممتلكاته الخاصة. يصف كيليطو في كتابه الآنف الذكر حادثة وقعت له مع طالبة أمريكية كانت تقيم في المغرب لدراسة العربية الدارجة. يقول:« يوم قدمت لي صديقة مغربية طالبة أمريكية كانت تقيم في المغرب لدراسة العربية الدارجة. أخذت أكلمها بهذه اللغة، بتأن وتمهل، وبطريقة بيداغوجية، ومع مراعاة مخارج الحروف، بهدف مساعدتها وإراحتها. لكن عندما ردت علي، ومنذ الجملة الأولى، أدركت مدى سخرية الموقف وشعرت بالخجل بعد أن كلمتها وكأنها طفلة صغيرة تتدرب على النطق. كانت

[1]- إدوارد سعيد : الثقافة والإمبريالية، ص 24.

عربيتها الدارجة ممتازة لا تشوبها شائبة، بل كانت قادرة على النطق بالحروف التي تزعج الكثير من غير العرب لعجزهم عن إصدارها كالقاف والعين والحاء. اندهشت، ولأول مرة أحسست بأن لغتي تفلت مني وتتخلى عني، أو بالأحرى قامت الأمريكية بالسطو عليها وانتزاعها من بين يدي. لحسن الحظ أنني لم أكلمها بعد ذلك بالعربية الفصحى، لأنه لو كانت تتحدث بها أيضا- وهذا شيء غير مستبعد- فماذا سيبقى لي ؟ »[1]

لقد ظهر من يشارك كيليطوفردوسه، أو مسكنه بعبارة هيدجر. فإذا كانت اللغة مسكن الكائن الحي، فإن كيليطو بات غريبا في مسكنه بعد أن زاحمته الأمريكية فيه وإن شئنا قلنا: لم يعد كيليكو سيد بيته. لقد أضحى هذا الكائن الجديد الآتي من أقاصي الأرض يسلبنا أعز ما نملك، ولا يتعلق الأمر بأشيائنا المادية فحسب، بل وحتى المعنوية منها؛ أي ما يشكل هويتنا ومقومات وجودنا. هذا ما يحملنا على القول: إن زمن القومية والوطنية قد ولى، وحل محله زمن الكوكبية والعالمية. إن« ما يميز الهوية بهذا المعنى هو التفتح وليس الانغلاق، الخروج وليس الدخول. الهوية نتيجة ونهاية وليست مبدأ وأصلا. إنها ليست شجرة أنساب، وسلسلة توالدت وإنما بناء وتركيبا. إنها أقرب إلى الفيزياء منها إلى البيولوجيا.»[2] ولا نحسب أن« الكائن عندما يخرج عن ذاته...يضيع ويفقد هويته، ...إنما يبنيها ويؤسسها.»[3] بل إن الكائن يكتب مع كل فعل خروج تحررا جديدا، يجعله يخرج من ضيق القومية إلى سعة العالمية.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن كائن اليوم قد استجاب أخيرا إلى ما دعاه إليه سابقا راهب سكسوني من القرن الثاني عشر؛ هو سانت فيكتور. ففي مقطع فريد، مفعم بمعاني العالمية، يدعو سانت فيكتور الكائن إلى التحرر من كل القيود القومية والإقليمية التي تحد من إمكاناته، قصد الكشف عن إمكانات عيش جديدة تتوافر له فقط عندما ينفصل عن موطنه «ولذلك فإن مصدرا عظيما من مصادر الفضيلة بالنسبة للذهن المتمرس هو أن يتعلم بادئ ذي بدء، ورويدا رويدا، تبدل موقفه من الأشياء المنظورة والعابرة كي يتمكن لاحقا من أن يخلفها كلها وراءه. فالإنسان الذي يرى موطنه أثيرا على نفسه هو إنسان غفل طري العود، والإنسان الذي ينظر إلى أية

---

[1]- عبد الفتاح كيليطو : لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط1، شباط (فبراير) 2002 ، ص 106.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي : ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط1، 1994، ص 118 .

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

تربة وكأنها تربة موطنه فهو إنسان قوي ، وأما الإنسان الكامل فهو ذلك الإنسان الذي يرى العالم بأسره غريبا عليه »[1] .

يعلمنا سانت فيكتور أن أسمى درجات العيش أن يبلغ الكائن أقصى ممكن فيه فيستنفده، إن الكائن الجديد الذي بشر به سانت فيكتور هو كائن مقذوف دائما وأبدا. إنه كائن المغامرة الذي يفضل أن يكون بلا مسكن على أن يقيد حريته مسكن بعينه. إنه كائن أقصى ما يطمح إليه أن يبلغ أقصى ممكن في الحرية فيستنفده. أليس مطمح الحرية هو رهان العصر في نسخته الحديثة ؟ وقد لا نغالي في الوصف إذا قلنا : إنه كائن ديونيزوسي* مغامر بامتياز. بهذه الأوصاف مجتمعة يحقق الكائن شرط الانخراط في العالم، والمشاركة في صنع أشيائه.حيث تتوارى الحدود القومية والإقليمية، فاسحة المجال لعهد جديد هو عهد الإمبراطورية، حيث « غربة الأهلي بعد تجريده من السقف الرومانسي للوطن، والقذف به في الفضاء المتوحش للسلطة الحيوية للإمبراطورية. لكن هذه الغربة، مثل جميع التغريبات السابقة إنما تمتلك في نفسها شروط حياتها: إنها القدرة الفظيعة على آداب الضيافة، ضيافة الغريب بوصفها حقا كونيا في التفرد والتعدد والتكثر والسياحة في الأرض، الكوكب الميتافيزيقي الأخير، للحيوان الآدمي الذي عاد أخيرا إلى حظيرة الجمهور، عاريا من أي توقيع أخلاقي أو هووي باسمه، سواء كان الدين أو العرق أو الدولة- الأمة-»[2].

هكذا، يعيد الفكر النظر في سؤال الهوية، فبعد أن سيجها بسياج القومية والوطنية، نراه اليوم يطلق صراحها، معلنا عن هوية جديدة هي الهوية العالمية، وتأتي هذه النقلة تعزيزا لحديث النهايات؛ نهاية الهوية القومية، وميلاد الهوية العالمية، نهاية مرحلة الانكفاء على الذات، وميلاد مرحلة الانفتاح على الآخر.

إذن، لا خيار لهذا الكائن الجديد إلا خيار الانفتاح على الآخر، والتفاعل معه، قصد تحقيق شرط الحوار والتواصل بين الذوات.

---

[1]- إدوارد سعيد : العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، اتحاد كتاب العرب، 2000 ، ص 11 .

*ديونيزوسdionysos إله المغامرة في الميثولوجيا اليونانية القديمة .

[2]- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص222 .

وقد آذنت هذه الوضعية الجديدة بميلاد عقل جديد هو العقل الحواري/ التواصلي raisondialogique communicationnel بديلا عن العقل الأداتيla raison instrumentale. فبعد أن كرس هذا الأخير نموذج الذات المتعالية/المتمركزة على ذاتها، يأتي العقل التواصلي ليتجاوز هذا الموروث، مقرا ثقافة/ أدبيات الحوار بين الذوات.

إيمانا منه بأن الفكر كائن سندبادي مغامر، قدره الترحل الأبدي، وتعزيزا لمبدأ الترحل ذاك، يطالعنا الفكر الغربي هذه المرة بفكرة العقل الحواري/ التواصلي خليفا شرعيا للعقل الأداتي/ المتعالي، وكأن العقل الغربي بإعلانه ميلاد العقل الحواري، يريد أن يبلغ أقصى ممكن فيه فيستنفده، فهو؛ أي العقل الغربي، لا يكاد يعلن مشروعا فكريا حتى يرتد عليه معلنا عن مشروع جديد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. فمن العقل الميثولوجي إلى العقل الأداتي ثم العقل التواصلي وأخيرا وليس آخرا العقل الرقمي. إنه الواحد المتعدد. ولا نحسب أن هذا التحول مظهر من مظاهر العدمية التي طبعت عصرنا المعاصر، بل هو علامة صحية في الفكر. فقيمة هذا التحول تكمن في كونه يجعل الفكر يراجع مقولاته دائما وأبدا، ومن ثم يسمح له بتجاوز الأفكار/ الأصنام التي يكرسها فكر مرحلة معينة. ف « من سلطة العقل/ النسق/ الأداتي/ المتعالي، في إطار ما يعرف بفلسفة العقل، أو الفلسفة التنويرية، حيث يعزى للعقل سلطة إنتاج المعرفة والبحث عن الحقيقة، إلى سلطة اللاعقل/ الشك/ العدمية، في إطار ما يعرف بفلسفة التفكيك أو الاختلاف، حيث تم الإعلان عن إعادة صياغة مبادئ الفلسفة بإلغاء اليقينيات التي أقرها العقل/ اللوغوس، ولا يكون ذلك إلا بتقويض مركزيته وإثبات هشاشة فروضه، ومن ثم أصبحت الحقيقة وهما، فتعددت واختلفت باختلاف زوايا النظر...لنصل إلى ما يعرف بسلطة العقل التواصلي/ الحواري/ المتعدد، حيث يحاور العقل جانبه الآخر اللاعقل »[1]. إنه الفكر حين يعرض نفسه على مرآة النقد، فتتكشف له عيوبه. لهذا فالفكر بحاجة دائما وأبدا إلى تلك العبقريات المبدعة التي تعيد صوغ أسئلته .

وبإعلان ميلاد العقل التواصلي، تعطينا الثقافة الغربية مرة أخرى دروسا في ضرورة ارتياد دروب المعرفة الإنسانية، ببلوغ أقصى ممكن فيها. ما دام الكائن الإنساني كائن الثورات المعرفية. إذا كان ذلك كذلك، وإذا كان العقل الأداتي/ المتعالي قد وصل إلى طريق مسدود فأخرج من عباءته العقل الحواري/ التواصلي. فإن السؤال

[1]– عبد الغني بارة : العولمة واستراتيجية التحول المعرفي . مقاربة حفرية في أنساق المفاهيم المعرفية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، ع92009 ، ص 106 .

الذي يطرح نفسه هو: ما هو البديل المنهجي الذي سيقره العقل التواصلي ؟ بعبارة أخرى ماذا في جعبة العقل التواصلي ليقدمه ؟ ما هو الشيء الذي استبعده العقل الأداتي، وجاء العقل الحواري ليقره ؟

يطالعنا يورغن هابرمازjurgenhabermas بمشروعه عن العقل التواصلي الذي يريد من ورائه إرساء أدبيات الحوار بين الذوات. حيث تعني نظرية التواصل عنده فيما تعني « صياغة مبدأ للتواصل وبلورة للقوانين التي تتحكم فيه. هذا التواصل عبارة عن علاقة حوارية بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة إيديولوجيا وطبقيا. علاقة تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف، وبالمحصلة علاقة تجعل من العقل والاستنارة ملجأها الأول والأخير.»[1]

إذن، هو التواصل الذي يزعم أهله أنه سيفتح باب الحوار على مصرعيه بين جميع العقول في المجتمع الغربي. إنه الدواء الذي نتصور أنه سيخلص الذات الغربية من عللها المرضية الممثلة خاصة في علة التعالي/ الحضور. إنه خطاب التنوير الجديد الذي يحمل في طياته الخير العميم للذات الغربية. فبهذا العقل الجديد نطوي آخر صفحة من تاريخ العقل الأداتي/ المتعالي، ونفتح صفحة الحوار والتواصل بين الذوات. إذا كان ذلك كذلك، وإذا كان العقل التواصلي مخلص الذات الغربية من عذاباتها. فهل سيقود الحوار الداخلي بدوره إلى حوار خارجي؟ هل ستتخلى الذات الغربية هذه المرة عن مركزيتها- التي أقرها العقل الأداتي ردحا من الزمن- وتنصت إلى صوت الآخر الشرقي دون سلطة الذات المتعالية ؟

هل سيقض العقل التواصلي على النزعة النرجسية للمستشرق الجديد، فيعيد المستشرق النظر في معارفه عن الآخر الشرقي؟ هل سيكف المستشرق الجديد عن تسفيه الآخر الشرقي ونعته بالمجنون/المتخلف/ البدائي/ المتوحش/ الأنثوي...؟ أم أنه سيتشبث-ضاربا كل دعاوى الحوار والانفتاح على الآخر عرض الحائط- بمسلماته السابقة، فيعيد أسطورة التغني بأمجاده مدعيا حيازة الحقيقة والمعرفة والحضارة...ويختزل بالمقابل تاريخ وحضارة الشرقي في مجرد صور تمثيلية لا تعكس حقيقة الموضوع المعاين/ الشرق ؟ هل ستثمر مقولة العقل التواصلي عن نص استشراقي نزيه همه معرفة الآخر الشرقي بعيدا عن محاولات الإقصاء والاستبعاد، أم أن مقولة العقل التواصلي

---

[1]- عمر مهيبل : من الذات إلى النسق ، ص ص151 ، 152 .

لا تزيد عن كونها نوعا من المذكرات التي ينشئها الفيلسوف، فتسكن برجها العاجي، وتزين بها الخطابات من حين لآخر دون أن ترتبط بالحياة.؟

2- الشرق الافتراضي بديلا عن الشرق التقليدي :

يمكن أن نصف الاستشراق التقليدي الغربي إلى حد ما بأنه استشراق قام على ثقافة الكتابة/ ثقافة الأثر. فإلى وقت متأخر كان العقل البشري يتخذ من الكتابة ومن ثم القراءة وسيلته الأولى لفهم العالم من حوله. لهذا ترددت في سماء المعرفة الاستشراقية أسماء كثير من المستشرقين الذين خلفت نصوصهم عن الشرق تراثا لا يستهان به من المعرفة الاستشراقيةتمثل خاصة في كتابات إدوارد وليم لين، نيرفال، فلوبير، ريتشارد بيرتون...وغيرهم كثير، وقد وجد سعيد نفسه- وهو يكتب دراسته عن الاستشراق الغربي- أمام كم هائل من النصوص التي لا يمكن بحال من الأحوال الإحاطة بها، وعلى كثرة النصوص الاستشراقية التي عالجها مؤلف الاستشراق، فإن مؤلفه يصرح بأنه قد قصر اهتمامه على جزء بسيط منها. بحيث يكون أمر«تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته»[1] أمرا مشروطا ومشروعا في آن. ذلك أن البحث في الذاكرة الاستشراقية، بحث يصعب فيه الإلمام بجميع التراكمات المعرفية المختلفة التي شهدتها المؤسسة الاستشراقية عبر صيرورتها التاريخية. وعلى الرغم مما حواه مؤلف الاستشراق« من المختارات الكثيرة من كتابات الكتاب»[2]يبقى « أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سرد عام للاستشراق.»[3]

وعن مادة الكتاب، يصرح سعيد أنه لم يجعلها حكرا على بحوث العلماء، بل راح يفحص على غرار ذلك« أعمالا أدبية، وكتابات سياسية، ونصوصا صحفية، وكتب رحلات ودراسات دينية ولغوية »[4]

لقد كانت الثقافة الكتابية أهم سمة ميزت اسشراق القرنين الثامن والتاسع عشر، أين كان العالم يتقن لغة الكتابة، ولا يرض عنها بديلا. لكن ماذا بعد هذين القرنين ؟ وهل بعد الثقافة الكتابية أخرى ستخلفها ؟

لقد استقبل العالم القرن العشرين، وكل ما فيه يوحي بأننا مقبلين على ثقافة مغايرة تماما فهل يجعلنا هذا نودع ثقافة الكتابة دون شعور بأننا نفقد عزيزا علينا .؟

---

[1]- إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص 64 .

[2]- المرجع نفسه، ص 74 .

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

يبدو أن القرن العشرين قد أتاح لنا فرصة تداول لغة مغايرة تماما لما ألفناه. إنها لغة الديجتال/ الرقمي التي غزت العالم وغيرت ملامح العصر. فحق حينئذ أن نسم هذا العصر بأنه « عصر الديجتال»[1] دون احساس بالمبالغة.

ومع هذه اللغة الجديدة، تبلغ دعاوى الانفتاح على الآخر/ المختلف/ الغيري مداها، حيث قلصت الصورة الرقمية الحواجز الزمكانية بين الشعوب والثقافات، معلنة عن مرحلة جديدة يتم فيها التواصل عبر نظام الوسائط. وقد كان من نتائج هذه الثورة المعرفية الجديدة أن تحول العالم إلى قرية كونية بعبارة مكلوهان. بما يحمله لفظ القرية « من علاقات قرابة وجوار ومحدودية في المكان والزمان. وكما هو الحال في القرية الصغيرة فإن كل ما يحصل في بقعة ينتشر خبره في البقعة المجاورة، وكل ما يحدث في جزء يظهر أثره في الجزء الآخر. فهناك إذن أثر وتأثير متبادلان مستمران يقودان إلى الاعتقاد بأن هناك ميلا لا راد له، إلى توحيد الوعي والقيم وتوحيد طرائق السلوك وأنماط الإنتاج والاستهلاك، أي إلى قيام مجتمع إنساني واحد.»[2]

إنها الخيانة بالمعنى المجازي، ذلك أن وسائل الإعلام حين تمارس فعل التشهير، تكون بذلك قد اخترقت آداب الضيافة الكونية. فهي لا تحافظ على سرية السر، بل تعمل جاهدة على نشره إلى أقصى نقطة في العالم في وقت لا يتجاوز لمح البصر. وإذا جاز لنا قلنا: إنها القيامة.أليس الفضح والتعرية أهم سمة للصورة الرقمية ؟ ذلك أن الصورة الرقمية حين تجعل من كل أمة كتابا مفتوحا للعيان، تكون بذلك قد مارست فعل التهويل/ أهوال يوم القيامة .

لقد قلبت الموازين في عهد ثقافة الصورة، وصارت الفضائيات المصدر الرئيس للمعلومة « وربما نحن على عتبة انتقال سري من عصر الكتاب- تساوى في ذلك الكتاب/ الوحي مع كتاب/ الأحرف الرياضية الغاليلي- إلى عصر بلا كتاب...نحن مقبلون على تغير في بنية الوجود- في- العالم من العلاقة الحديثة بالموضوع إلى ميدان الديجتال- الرقمي بعامة »[3]

لقد أضحت الصورة الملمح الرئيس لعصرنا الحالي، وحجر الزاوية فيه دون منازع، فإذا كان إنتاج كتاب يتطلب زمنا معينا، فإن الصورة حسبها بضع دقائق لتكون ماثلة أمامنا دون عناء يذكر، ولأن الصورة تمارس

---

[1]- فتحي المسكيني : الفيلسوف والامبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 180 .

[2]- حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 199 .

[3]- فتحي المسكيني ، الفيلسوف والامبراطورية في تنوير الإنسان الأخير ، ص 192 .

سحرا – لا توفره وسائل الاتصال الأخرى–على متلقيها، فإنها استطاعت بفعل هذه الخاصية جلب أكبر عدد ممكن من كائنات العالم إليها، لقد أضحت كل العيون مشدودة إليها تترقب جديدها الذي لا ينضب معينه. لهذا قد لا نبالغ إذا قلنا: إن كل واحد منا في هذا العالم يحمل في داخله شخصية تشانص* بطل فيلم جون ديفيس مع فارق طفيف، فإذا كان تشانص قد عرف عالم الصورة أولا، ثم تحول في مرحلة ثانية إلى الواقع المادي المحسوس، فإننا اليوم نعيش عملية عكسية؛ فبعد أن كان الواقع عالمنا الوحيد، أضحى (جهاز التحكم) اليوم خليفه الشرعي بلا منازع. إذن هل نتخلى عن أسمائنا، ونستعير اسم الشخصية البطلة لفيلم جون ديفيس ؟

لقد أصبح (جهاز التحكم) بمثابة الأداة السحرية في القصص الشعبية، بيده الحل والعقد. وأضحت الصورة معه النص المهيمن؛ فلا حقيقة إلا حقيقتها، ولا منطق إلا منطقها. إننا –والقول للغذامي– « نشهد في مواجهة مباشرة حال هذا التغير الجذري في الثقافة البشرية من ثقافة المنطق إلى ثقافة الصورة، ومن ثقافة القياس الذهني إلى الثقافة البصرية، ومن ثقافة العقل والأذن إلى ثقافة العين والصورة، كان العالم يستمع بأذنيه ويفسر بعقله ويستعمل الكلمات لشرح ما يرى ولتفهم ما يحدث، والكلمات قيم منطقية ودلالية راسخة بوصفها معجما دلاليا متوارثا وله نظامه الدقيق في ربط الصياغات وتركيب المقولات، غير أن ما صار الآن هو انقلاب كوني ثقافي حيث الصورة بلا كلمات وليس لها سياق تاريخي وذهني، إنها تحدث هكذا فجأة وبلا مقدمات »[1]

---

*في فيلم كوميدي ساخر، يكشف العلاقة الوثيقة بين البشر والصورة، يمثل الكوميدي البريطاني بيتر سيلرز دور الجنائي تشانص العامل في القصر، وكان الجنائي يعمل متوحدا في عزلته ولم تكن له أي علاقة مع أصحاب القصر كما لم تكن له أي علاقات بشرية من أي نوع وكل علاقته مع الكون كانت عبر التلفزيون حيث كان يقضي وقته كله. نشأ بينه وبين (جهاز التحكم) في قنوات التلفزيون علاقة وثيقة وكأنما هي صحبة نفسية واجتماعية وكان الجهاز يلعب دورا مهما للجنائي حيث يساعده على التنقل ببصره بين القنوات واختيار ما يعجبه، وفي الوقت ذاته يحميه من وحشية الصورة ، وكلما أزعجته صورة تخلص منها بهذا الجهاز. مما جعل الجهاز ذا وظيفة أساسية في علاقة الرجل مع الحياة ، ولقد عاش حياة تآلف فيها مع ظروفه إلى أن حدث ما لم يكن في حسبانه حينما توفي سيد القصر ، وجاء الورثة والوكلاء لبيع القصر وهذا استدعى إخراج الجنائي الذي لا يملك شيئا ولا يعرف شيئا عن العالم الواقعي ، بل كان يعتقد أن العالم هو هذه الصور التي كان يراها وتعكس عليه نظام حياة نفسي ومعاشي، يحب فيتابع، يكره فيضغط زرا يغير فيه ما لا يحبه ، وهذه حياة لشخص معزول هي حياة نموذجية. لذلك حينما تحتم عليه الخروج أخذ معه من القصر شيئا واحدا هو (جهاز التحكم) ، ثم خرج يهيم على وجهه في شوارع نيويورك ، وظل يتعرف على معالم المدينة كصورة حية لا يعرفها إلا من حيث تذكر ما كان يشاهده في التلفزيون ، وأثناء تجواله في أحد الشوارع الخلفية قابله جمع من السكارى وراحوا يتحرشون به ويعبثون بملابسه ويلكمونه حينا ويتندرون عليه حينا ، وفاجأه المنظر واستفزت روحه بالخوف والتوتر ولقد أحس أن ذلك منظر من مناظر الرعب التي مرت عليه من قبل في مشاهداته المعتادة للتلفزيون، ولم يكن له من حيلة لمواجهة الموقف. ولكنه تذكر(جهاز التحكم) الذي في جيبه فأخرجه وبدأ يضغط موجها رأس الجهاز إلى الأولاد منتظرا تغيير الصورة، وهو ما تعود عليه حينما كان في القصر حيث كان الجهاز يخلصه من الصور الموحشة بمجرد ضغط الزر، ولكن الصورة هذه المرة تزداد وحشية حيث يضاعف الأولاد من سخريتهم به ويمد أحدهم يده فيأخذ الجهاز، وهذا ما أثار انفعال تشانص وراح يقاومهم ويطالبهم بإعادة الجهاز .

وتستمر رحلة تشانص مع الحياة الجديدة ، وهي رحلة مليئة بالمفارقات الساخرة.

عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص ص 5-7.

[1]– عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص 171 .

يبدو من هذا القول أن إنسان العصر المعاصر قد تنكر لمنطق سلفه، فراح يؤسس لمنطقه الخاص كعلامة على تفرده وتميزه، ولما كانت اللغة البيت الذي شيده السلف وظلوا قرونا يحتمون تحت سقفه، نجد إنسان الصورة الرقمية يستعيض عنه ببيت آخر وسكن آخر. لقد فقدت اللغة بريقها، وأفل نجمها، وتهاوى صرحها، وكأنها قد استنفدت عن آخرها ونضب معينها، وأصبحت غير قادرة على العطاء. فمن منطق/ حقيقة اللغة إلى منطق/ حقيقة الصورة ومن سكنى اللغة إلى سكنى الصورة. وكأن قدر هذا الإنسان أن يبقى مترحلا باحثا عن راحته في عالم دنيوي/ سراب، وما إن يستشعر هذه الراحة، حتى تحدثه نفسه بوجود نعيم آخر ينتظره في مكان آخر، وسكن آخر، وفي غمرة هذا التحول نشأ مجتمع جديد « هو المجتمع الإعلامي، الذي تلاشت على سطح نصه الإلكتروني الحدود والخصوصيات، بل تآكلت الهويات واضمحلت الفروقات بين الشعوب والثقافات، إذ إن التبادل الرقمي الخارق للحدود العابر للقارات قد أعلن عن ميلاد مجموعات بشرية جديدة، يصطلح عليها المجموعات السبرانية أو الافتراضية، التي لا ترضى بمنطق المجتمعات القديمة، حيث يشترط مراعاة الروابط اللغوية والعرقية والدينية لقيام مجتمع، إنه المجتمع الافتراضي/ الأثيريvirtuel القائم على برامج المعلومات وشبكات الاتصال، في عالم اصطناعي، يقوم على الخيال الوسائطي/ الميديائيmediologique، ومن ثم تصبح الحقيقة هي مجموع العوالم الافتراضية المصطنعة المتعددة عبر الوسائط، المتواصلة اللامنتهية، وتكون اللغة الرقمية بدل المكتوبة»[1]

أمام هذا التحول المهول، يشهد النص الاستشراقي تحولا حاسما في طبيعته، فهو بدوره لم يكن بمنأى عن هذا التحول. فكثير من البرامج التلفزيونية الغربية، وبرامج المعلومات، وشبكات الاتصال الأجنبية...اختصت ببحث حقيقة الآخر الشرقي، وكانت وسيلتها في ذلك لا النص المكتوب على عادة الاستشراق التقليدي، بل النص/ الصورة. وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور خطاب استشراقي جديد يحتكم إلى منطق الصورة الرقمية. وكم هي كثيرة تلك الحقائق عن شرق لا يعاين إلا بوساطة (جهاز التحكم). هذا ما يحملنا على القول: إن المعلومة اليوم قد أصبحت رهن العالم الميديائي/ الصوري/ اللحظوي، ولا يعني هذا موت النص الاستشراقي المكتوب؛ فهذا أمر مستبعد بل مستحيل حصوله. إنما مدار الأمر أن العصر الحالي فرض تحولا في ثقافة الاستهلاك ، أصبح معها نص الصورة مطلوبا أكثر من أي نص آخر، بل أضحى حجر الزاوية، والعمود الفقري لكثير من الميادين المعرفية،

---

[1]– عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 400 .

ويأتي ميدان الأبحاث الاستشراقية واحدا منها، ولم يكن ذيوع النص/ الصورة وانتشاره على حساب النص/ الكتابة محض صدفة أو ضربة حظ، بل لامتلاك الصورة عدة خصائص* تجعلها المصدر الأول للمعلومة « ولأنها تفعل أكبر مما تفعله الكلمات »[1] فإنها ولا شك تمارس هيمنة على الوعي الجمعي.

وعلى وقع تلك الدعاوى التي صدح بها أصحاب العقل التواصلي هناك في الغرب نتوقع- على خلفية العقل التواصلي-أن منطق الحوار هو من سيكتب حقيقة الشرق. فهل ستصمد مقولة العقل التواصلي ؟ وهل سنشهد ثمرة فكر الاختلاف ؟ فإذا كان فلاسفة الغرب قد زينوا خطاباتهم النظرية بمقولات براقة تجلب إليها العقول والألباب، فحري بهم أن يجعلوا منها إمكانات للعمل، واستراتيجيات للقراءة. لذا لا تكتمل مقولة العقل التواصلي إلا إذا سجلت حضورها القوي في الحياة. فالأفكار لا تكسب مصداقيتها إلا إذا استحالت إمكانيات للعمل، وما لم نلمس ثمارها على أرض الواقع، تبقى مجرد جسد بلا روح. لأن روح الممارسة هي من تضمن دوام الأفكار وبقاءها.

وقد أقر هذه الحقيقة – منذ زمن ليس بالبعيد- الفيلسوف الألماني نيتشه الذي قوض التصور السابق للمعرفة- وهو التصور الذي أفرغ الحقيقة من وظيفتها النفعية/ الحيوية- وأرسى دعائم تصور جديد يرجع بالحقيقة إلى مجراها الطبيعي: أي الصيرورة والحياة. فالمعرفة من حيث ماهيتها، تبدو له منسوبة إلى دائرة شروط الحياة. والحاجة تبدو هي الحاسمة: لا الحاجة إلى المعرفة، ولكن الحاجة إلى المبادرة وفرض النظام. وهذا النظام المفروض على الحياة والفوضى يحدد انطلاقا من حاجاتنا العملية، لا من التصورات النظرية. وهذا يدل على أن معرفتنا هي أولا في خدمة الحياة: إنها الفعل تبعا لمصالح أو أغراض الحياة. وهكذا يكفي أن تكون معارفنا نافعة للحياة أو للأفراد والجماعات لكي تكون حقيقية.[2]

---

* للتعرف على هذه الخصائص، يراجع عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص 172 .

[1]– عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص172 .

[2]– f. nietzsche , la volonte de puissance, p 104 نقلا عن جمال مفرج: الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السعي وراء السيطرة ص 319 .

3- الشرق الافتراضي وعودة الأضداد :

نفتتح موضوع الشرق الافتراضي بحدث كوني جلل ميز عصرنا المعاصر، فشد إليه أنظار جميع المنتمين إلى هذه القرية الكونية من مثقفين، سياسيين، إعلاميين...عربا وغربا. يتعلق الأمر بالحدث الكوني 11/ 09 / 2001. والحدث في حقيقته يتجاوز كل محاولة تفسير تختصره في مجرد صراع/ صدام بين حضارتين، ويتعالى على كل محاولة تنحو به ناحية صدام بين عرب وغرب أو شرق وغرب، أو مسلمين وأمريكان. إنه أكبر من أن يختزل في هذه الحقيقة أو تلك، بل ويتعالى على كل محاولات التفسير.ليجعل من نفسه حدثا«ما بعد قومي، لأنه لا يحارب الدولة الحقوقية باسم أي معنى من المعاني الحديثة للثورة: إنه ليس احتجاجا مدنيا باسم حريات الفرد الحديث، ولا عنفا تاريخيا للاستيلاء على وسائل الإنتاج، ولا دفاعا رومانسيا عن حرمة الوطن »[1]

ولما لم تكن هذه الافتراضات مجتمعة قادرة على استنفاد هذا الحدث، ولما كان حدث 11 / 09 / 2001 يتعالى على محاولات التفسير، فإنه لأجل ذلك ظل حدثا ملغزا فلا البحث في أمر فاعله يوصلنا إلى برد اليقين، ولا الاستئناس بمقولات العقل في تفسير الثورات التاريخية بقادر على كشف الحقيقة التي يضمرها. لهذا يظل هذا الحدث يحتفظ بسره الدفين. ويبقى علامة محيرة من علامات هذا العصر، العصر الذي ينبئ كل مافيه عن نهاية الإنسان الإنساني وميلاد الإنسان الرقمي. إنه الإنسان الأخير الذي يستوطن الكوكب الأخير.إنه الهائل(le gigantesque) التقني الذي يخلف الجليل (le sublime) اللاهوتي بعبارة فتحي المسكيني، وقد لا نغالي إذا وصفنا الحدث بأنه يتجاوز قوانين المنطق ، ويقينياته، ويسخر من كل تصنيفات العقل ومقولاته التي نصبها لبحث المجاهيل التي تعن له في الوجودفالعقل- الذي لطالما استأثر بسلطة التفسير وادعى أنه المالك الوحيد للحقيقة- يعلن انهزامه وعجزه عن تفسير هذا الحدث. هاهينرجسية العقل تقوض للمرة الثانية بعدما قوضها قبل هذا اليوم فلاسفة الاختلاف. إنها صدمة العقل الذي يفيق أخيرا على حقيقة مفادها أن قوانينه أصبحت اليوم غير مجدية، لهذا يحتاج العقل إلى آليات جديدة، ومقولات تكون في مستوى الحدث. إنه بحاجة إلى مرحلة جديدة تجعل من حديث الهائل التقني حديثا مركزا وطريقة جديدة في الوجود والتواصل، بل وطريقة جديدة في الموت، حيث الجسد هو مادته، والرقمي لغته.وكأن هذا الكائن الجديد قد مل كل طرقه في الموت، فلم يبق إلا الموت الرقمي طريقة

---

[1]- فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 174 .

يستنفد من خلالها أقصى ممكن فيه. إنه الموت الكوكبي/ الكوزموبوليتي/ الإعلامي/ التشهيري الذي يتم على مرأى الجميع، فهل كان هذا الكائن الرقمي يعلم سلفا أن حياته مرهونة بموته، فأعد العدة لذلك ؟ هل كان يعلم أن الموت هي السبيل الوحيد للحياة ؟ لقد طلب هذا الكائن الجديد الموت فوهبت له الحياة. لقد جعلنا حدث أيلول من هذا القرن نشهد قيامة متقدمة هي قيامة الدنيوي/ الهائل التقني « وإذا كان يوم القيامة اللاهوتي لا يأتي إلا بعد نهاية العالم، وفي معنى أبوكليبطيقي(* apocalyptique)، أي وحي يأخذ الكوارث على أنها أمارات الساعة، – فإن يوم القيامة الجديد هو تاريخاني لأنه تدخل في مستقبل القدر ويقع عند مفرق العصر مع نفسه »[1] .

إن القول بقيامة دنيوية ليس من قبيل الحديث/ اللغو، ولإن كانت القيامة قبل اليوم مصطلحا لاهوتيا بامتياز،مقصورا على كل ما هو لاهوتي/ غيبي/ ما ورائي، فإنه غدا اليوم بفعل الهائل التقني مصطلحا دنيويا، فهاهو الدنيوي يكشف عن قيامته وأهوالها. فهل تعجل إنسان هذا القرن أوانه فطفق يصنع لنفسه نهاية يركن إليها ؟ فلم يجد إلا الموت الرقمي كموت فريد مختلف تماما عن جميع الميتات السابقة، ومن ثم يكون مدار الأمر كله ميتة مغايرة يخلد عبرها هذا الكائن الأخير وجوده قبل رحيله الأبدي .

يبدو أن الأمر يتجاوز فعل التخليد إلى غيره، هذا ما نستشفه في الأثر الذي خلفه حدث أيلول من هذا القرن. لقد غير هذا الحدث وجه العالم، وقلب نظام الموازين، وكان له تأثير بارز على السياسات العالمية، ليس هذا فحسب، بل إن نتائجه العينية تنبئ بظهور معجم مصطلحي جديد، مثل فيه مصطلح (الإرهاب) حجر الزاوية « حيث صارت الكلمة هي المصطلح المركزي لمرحلة الثقافة البصرية »[2] وشكل مصطلح الحرب على الإرهاب عمودها الفقري وراحت أصابع الاتهام تتوجه صوبا ناحية هذا المسلم الأخير الذي كان المتهم الأول، إن لم نقل الوحيد. فهل هي بوادر القيامة الدنيوية التي تقضي بإدانة المذنب ؟ وهل هو الجزاء الدنيوي الذي يقضي بمعاقبة المذنب ؟ هل« نقبل التهمة مابعد الحديثة للمسلم الأخير بأنه المصدر الأقصى للخطر الذي يتهدد قبلة الإنسانية الحالية. هل

---

* من العبارة اليونانية apokalipsis أي : الوحي (revelation) ، وهي عبارة سمي بها الكتاب الأخير من العهد الجديد وتنسبه الكنيسة إلى القديس جان الإنجيلي، ثم توسعت دلالتها وصارت تطلق على " نهاية العالم " المقترنة بالكوارث .

فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 186 .

[1]– فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 186 .

[2]– عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص 172 .

نحن كذلك ؟ أليس هذا الخطر متأصلا في ماهية الإنسانية الحالية نفسها »[1] أليس هذا الجلاد الذي نصب نفسه إلها يحق الحق هو نفسه من يتورط فيما أوهمنا أنه يتواطؤ ضده، فيشن حملة الاعتداءات المباشرة على الدول المتهمة بحجة الدفاع عن حقوق الإنسان، والقضاء على الأنظمة الدكتاتورية في العالم ؟ فتتواطؤ الأضداد وتتكالب لتعمق في النهاية ما يدعي هذا الجلاد رفضه أو شن الحرب عليه. ذلك أن الإرهاب لا يكون كذلك «إلا متى أصبح هذا الأخير اعتداء غير مشروع، والاحتلال والعدوان بهذا المعنى أعلى درجات الإرهاب »[2].إذن، ألا يكون حدث غزو العراق- من قبل أعظم دولة في العالم تدعي حفظ السلام العالمي- أعلى درجات الإرهاب لأنه اعتداء غير مشروع.؟

لقد استغل الطرف المسؤول عن تفجيرات أيلول، الهائل التقني أداة لبلوغ هدفه، وكذلك فعل الطرف المستهدف الذي توسل بالأداة نفسها« لكي يتمكن من كتابة نصه السياسي ورسم مصطلحه المناسب. ولم يبق على الإنسانية إلا أن تسلم بشروط هذه اللعبة، بعد أن انهزمت كل مصطلحات الفكر الذي صار في تلك اللحظة تقليديا وغير عملي وغير مقبول »[3] ليكون مصطلح (الإرهاب) وليد ظرف مخصوص وثقافة مخصوصة استمدت منطقها من شبح التقنية/ ثقافة الصورة. وراح الطرف المستهدف يستغل كل ممكنات الصورة ليظهر للعالم لا إنسانية تلك التفجيرات، ووفر لحملته الإعلامية كل الشروط التي تجعل منها عملا ناجحا وكان من أولى الأهداف التي رامت الحملة تحقيقها؛ جمع أكبر عدد ممكن من الناقمين على هذا المسلم الأخير، والتحذير من خطره القادم، بل وإعلان الحرب على ما أسماه الغرب إرهابا حيث جند كل طاقاته البشرية والمادية لأجل القضاء عليه، وتخليص العالم من شروره، ولم يكن فعل المقاومة بعيدا عن هذه التوصيفات، فقد أضحت المقاومة في أعين الغرب عملا إرهابيا وأضحى المسلم المقاوم إرهابيا يهدد أمن العالم، ولم تقف الاتهامات عند هذا الحد، بل وصف هذا المسلم بتهمة امتلاكه أسلحة الدمار الشامل، لهذا يجب أن يتدخل الطرف الديموقراطي من أجل إحلال السلام في العالم، والدفع بالمسلم الأخير إلى مصاف الديموقراطية. هذا ما أفاد به كثيرون وعلى رأسهم (ديك تشيني)، ولننظر فيما قاله هذا الأخير في مؤتمر دافوس العالمي في يناير2004 متحدثا بمنطق ثقافة الصورة، حيث قال عن الإرهاب العالمي ما يلي« نواجه اليوم شبكة معقدة من الإرهابيين العالميين المناهضين لقيم الحرية

---

[1]- فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص191 .

[2]- عبد الإله بلقزيز : أشكال المقاومة أمريكا وسياقاتها، الجزيرة . نت ضمن ملف : العالم العربي ما بعد 11 سبتمبر الواقع والتحديات سبتمبر/ أيلول 2006 ص 31 .

[3]- عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص ص167 ، 168 .

والتسامح والانفتاح التي تتميز بها مجتمعاتنا، ويجب علينا أن نكافح إيديولوجيات العنف من أساسها وذلك من خلال دفع الديموقراطية في كل أنحاء الشرق»[1] فما أشبه اليوم بالبارحة.؟

وقد أدت ثقافة الصورة مهمتها على أكمل وجه من أجل بلوغ الهدف المسطر، غدا معها الإرهاب صورة ثقافية بامتياز، حيث راح الغرب يسخر كل طاقاته التقنية ليسوق للعالم صورة هذا المسلم الأخير، ويظهره بمظهر الإرهابي/ المتخلف/ الديكتاتوري/ المتطرف...فلبس الوهم لبوس الحقيقة، وأضحى الزيف حقيقة، وسيطر الصوري على الوعي الجمعي. فكان أن كشفت القيامة الدنيوية عن أهوالها، وراح القائم على شؤون الجزاء يصدر حكمه بشأن هذا المسلم الأخير، فكان أن تمخضت محاكمته عن تلك« الحرب الشرسة التي أعلنتها أمريكا وحلفاؤها على الإسلام، متخفية وراء ستار الإرهاب كوهم/طيف اختلقته لتبيح لنفسها إعلان القيامة على من تتوهم أنه القطب الذي يحول بينها وبين أحلامها في هذا العالم الجديد، وكذا حربها على العراق؛ إذ أثبتت تقارير أهل الاختصاص في مجال الطاقة أن دعوى أمريكا بامتلاك العراق أسلحة دمار شامل إنما هي مغالطة أوهمت بها أمريكا العالم حتى يزكي حربها على العراق، وهي أي أمريكا لا تتردد في القول بأن ما تصنعه اليوم في العالم إنما هو حرب وقائية تواجه بها الخطر/ الطيف/ الوهم القادم »[2]

إذن، فالغرب لم يزد عن كونه تورط فيما أدانه وتواطأ ضده، فمارس بذلك أعلى درجات الإرهاب في اعتدائه غير المشروع على المسلم الأخير، فالغرب ادعى محاربة الإرهاب فيما هو مارسه بوحشية أكبر، فبعد اللحظات الأولى من تفجيرات أيلول، رسم الآخر الغربي خطة محكمة للإطاحة بهذا المسلم الأخير، فمن حرب الصورة التي استنفدت كل ممكن فيها لتظهر هذا المسلم في صورة الديكتاتوري/ الإرهابي/ المتطرف، إلى صنع حجج واهية اعتمدها الغرب مبررا لتجميل الشر فيظهر بمظهر الخير، ليكون الاعتداء أخيرا. الذي قام على أكذوبة صدقها الغرب وراح المسلم الأخير يحصد نتائجها« هذا ما يفسر لنا كيف تولد الحرية الاستبداد، أو كيف ينتج العقل اللامعقولات، أو كيف يتحول داعية الإخاء إلى ممارسة الإقصاء والإلغاء، أو كيف تؤول مشاريع التقدم أو التنمية إلى تخلف أو إلى نهب للثروات وهدر للموارد أو كيف تؤدي مشاريع الوحدة والتوحيد إلى الصراعات

---

[1]– الحياة 30 / 1 / 2004 نقلا عن عبد الله الغذامي : الثقافة التلفزيونية، ص 191 .

[2]– عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ص390، 391 .

والانشقاقات؟ إنه استهلاك الشعارات وخواء المقولات، بقدر ما هو التباس المفاهيم وتواطؤ الأضداد »[1] فكان الديموقراطي هو نفسه الديكتاتوري، والحداثي هو نفسه الرجعي، والمقدس يكشف عن المدنس الذي يسكنه. وكأن الحقيقة حكم عليها أن تجسد الغياب؛ أي ما تفقده ثقافة بعينها، فتأتي الشعارات والمقولات لتغطي ذلك العجز، لكن سرعان ما تفقد مصداقيتها على أرض الواقع. هذا الواقع الذي لا يقدر على تمثلها فيعمل حينئذ على انتهاكها. وبهذا يكون العقل التواصلي الذي صدحت به الفلسفة الغربية ما هو إلا حصيلة الفقد الذي عاشته الثقافة الغربية ولا أمل في تحققه على أرض الواقع. فهل تحتاج مقولة العقل التواصلي إلى واقع آخر غير الواقع الغربي حتى تنطبق عليه ؟ أم أن الأمر يتعلق بمقولة متعالية/ مطلقة لم تراع طبيعة الواقع الذي صدرت عنه ؟ لهذا فقدت مصداقيتها على أرض الواقع، ذلك « أن الفكرة المثمرة والفعالة، هي التي تصنع الواقع بقدر ما تتحول إلى وقائع »[2]

إذن، هل نحن أمام سلطة جديدة هي سلطة العقل التواصلي الذي أوهمنا بدعاوى الحوار لكنه في واقع الأمر لا يعدو أن يكون « امتدادا للأداتية التي طبعت العقل الغربي...ومن ثم لا نجني غير مركزية جديدة هي كوجيتو التواصل »[3]وهو ما يفسر فشل استشراق الصورة في تحقيق تواصل خارجي فعال وإيجابي. فتكون الحقيقة بذلك ماهي إلا « انعدام أصلي منه يشرع في خلق ما هو حقيقي، إنها ليست حصيلة ما هو موجود بل ما هو مفقود... إنها قوة الفقدان الذي حول الإتلاف والتبديد إلى نداء لاستعادة المكتمل والحاصل، لكنه نداء من دون استجابة ولا وعد بالتحقق.»[4]

إذن، لا حقيقة إلا حقيقة الواقع والحياة، أما الشعارات والمقولات فهي لا تفعل غير ملئ الفراغ الذي تعيشه ثقافة بعينها، وإن شئنا قلنا إنها مذكرات فيلسوف ليس إلا. فهل يعاني الغرب من مرض لا أمل في شفائه منه ؟ هل سيظل يصنع الشعارات والمقولات التي تسكن برجها العاجي وحالما تنزل أرض الواقع تفقد مصداقيتها، فيزول بريقها ويذهب لمعانها ؟ هل يجعلنا هذا نغض الطرف عن كل منجزات الغرب ؟ ألا تحفظ المشاريع النقدية

---

[1]– علي حرب : تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت / لبنان، الجزائر العاصمة / الجزائـــر، ط1 1429 ه– 2008 م، ص 59 .

[2]– علي حرب:العالموأزقه منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط1، 2002، ص 157

[3]– عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 64 .

[4]– عبد العزيز بومسهولي، عبد الصمد الكباص وآخرون : أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب 2004 ص 47 .

الغربية– التي لا نحصيها عدا– والتي أفاد منها الشرق أيما إفادة، ألا تحفظ للغرب ماء الوجه ؟ وإن لم نحتفظ للغرب إلا بهذه المزية فهي كافية لإنصافه ههنا بعدم رميه بالشر المحض ؟

والدراسة إذ تطرح هذه الأسئلة، فلأنها لا تريد لأفكارها أن تنحو منحى أصوليا كما هو الحال مع بعض الكتابات العربية التي لا ترى في الغرب وحضارته إلا كل معنى سلبي. وحتى تتجنب الدراسة مزالق الوقوع في فخ الأصولية، رأت أهمية أن تنبش في الخطاب النقدي الغربي اعتقادا منها أن حقيقة الغرب لا يمكن أن تختصر في نص بعينه – هو النص الاستشراقي – فالنص الاستشراقي حسبه أنه عكس جانبا بسيطا من حقيقة الغرب، بينما غض الطرف عن جوانب أخرى عديدة تشترك كلها في صنع ماهية الغرب. لهذا سيكون من المغالطة أن نسلط الضوء على جانب بعينه وندعي أنه الحقيقة المطلقة للغرب أو أنه كل الغرب؛ فمعرفة الجزء لا تغني عن معرفة الكل، ومعرفة الكل لا تتم إلا بمعرفة جميع الأجزاء التي تسهم كلها في صنع حقيقة الكل. ويكفي أن نقف عند عطاءات الغرب في ميدان المعرفة النقدية لنتبين قيمة نص الحداثة النقدية الغربية كنص كوكبي/ كوزموبوليتي مشاع ملأ الدنيا وشغل الناس .

لقد أفادت الإنسانية أيما إفادة من الثورة المعرفية النقدية التي قادها الغرب منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، حيث طالعنا الغرب بعديد المشاريع النقدية التي استحالت بعد وقت قصير من ظهورها ملكا إنسانيا مشاعا تنهل من معينه جميع الثقافات. و لم يكن العالم العربي بمنأى عن تلك الإفادة، حيث راح يستقبل مشاريع الحداثة واحدا بعد آخر قصد مقاربة نصوصه الدنيوية التي لم تكن لتكتب لها حياة جديدة لولا الحداثة النقدية الغربية التي أمدت الناقد العربي الحديث بعديد المناهج والإجراءات التي أغنت النص العربي نظمه ونثره .

وقد توجس بعض النقاد العرب*خيفة من هذا النص، مبررين هذا الخوف بقولهم: إن «الحداثة النقدية في الغرب تتكئ على أصول وجذور فلسفية أسهمت في بلورتها مشاريع، ومن ثم فأي نقل لها خارج سياقها المعرفي

---

* من بينهم الناقد عبد العزيز حمودة في ثلاثيته : المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص) حيث دعا إلى مناهضة الوافد الغربي، والعودة إلى نصوص نقادنا ولغوينا القدامى قصد تأسيس نظرية نقدية عربية خالصة. معتبرا أن الحداثة الغربية ما هي إلا صورة شائهة لحداثة العرب في الماضي، وأن للعرب فضل السبق، بل إن الكثير من المفاهيم والمصطلحات التي تقوم عليها النظرية النقدية في الغرب إنما لها جذور في النقد العربي القديم .

عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص ص54 ، 55 .

هذا يوقع متبنيها في تناقض مضاعف»[1] وراحوا يناهضون الوافد الغربي، ويرمون نص الحداثة الغربية بالتقليد، وأنه لا يزيد عن كونه نصا نقديا عربيا شائها، وأن المفاهيم والمصطلحات التي صدر عنها نص الحداثة الغربي، ما هي إلا نتاج عربي خالص. وقد ظن بعضهم أن نقدنا العربي القديم كفانا المؤونة، فما حاجتنا إذن بالوافد. لكن ألا يكون الفريق المناهض لنص الحداثة الغربية قد زكى هذا النص من حيث أراد الطعن فيه ؟ كيف لا ؟ وقد راح الفريق المناهض يجد لكل مصطلح غربي مقابلا له في نصنا العربي. بل ويجد لكل علم غربي قرينه العربي، فكان الجرجاني سوسير أو بارت العرب، وأبو تمام مالارميه العرب وأبو نواس بودلير العرب...والأمثلة على ذلك كثيرة. إذن ألا يجعلنا هذا القول نطمئن للحداثة الغربية كونها حداثة تطابق في كثير من الأحيان نصنا العربي الذي أنزله بعض نقادنا العرب – خاصة منهم الفريق المناهض للحداثة الغربية– منزلة المقدس .

إن الاعتقاد بأن الحداثة الغربية ما هي إلا نقد عربي هو من قبيل الأفكار/ الأوهام التي تروج لها بعض الأسماء العربية في حقل النقد، والتي أوقعت الذات العربية في فخ النرجسية ومنعتها استبصار النور الذي تحمله الحداثة الغربية، لكن هذا القول على وجاهته، لايخولنا حق الارتماء في أحضان هذا الوافد، كما هو حال الفريق المشايع الذي راح يبشر بنص الحداثة الغربي، ويجد فيه ملاذه الوحيد، ناظرا إلى النقد العربي بأنه نص تجاوزه الزمن و لم يعد صالحا إلا لأن يكون أرشيفا شاهدا على مرحلة في الفكر العربي، وقد غالى هذا الفريق فيما ذهب إليه أيما مغالاة حينما لم يعترف بجميل الناقد العربي، وحينما نفى عنه حداثته.

ومهما يكن من أمر هذين الفريقين، فإن ما لا يقبل الشك في مصداقيته هو أمر الحداثة الغربية التي لا ينكر فتوحاتها على النقد العربي عاقل، لقد أفاد الناقد العربي أيما إفادة من المشاريع النقدية الغربية في قراءة نصوصه الدنيوية، و لم يكن حقل النقد ليعرف انتعاشه لولا جهود عديد الأسماء الغربية التي أنتجت نصا نقديا يتجاوز الخصوصية الغربية ليجعل من نفسه ملكا إنسانيا مشاعا، وهذا أمر ليس بالغريب على العقل الغربي/ الأممي الذي عودنا دائما على مشاريعه العالمية/ الكونية/ الكوزموبوليتية التي تشع بنورها على العالم بأسره. ولا أدل على هذه الإفادة من كتب النقد العربي، فالمتفحص لها تطالعه عديد المناهج النقدية الغربية التي توسل بها الناقد العربي في مقارباته لنصوص الأدب العربي قديمه وحديثه، منظومه ومنثوره. وقد قادت هذه المقاربات إلى نتائج مرضية

---

[1]– عبد الغني بارة : الهرمينوطيقا والفلسفة، ص 54 .

بشهادة الواقع الملموس. ولا يعني هذا القول أن نستغرق في النتاج النقدي الغربي بما يزخر به من نظريات ومناهج حتى الثمالة، أو أن نطابق ونماثل النموذج الغربي النقدي في كل ما صدر عنه من نظريات ومناهج بحيث «نرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها»[1] بل يعني أن «الالتحام بأفكار الآخر/ المغاير هو في مجمل الأحوال أفضل من الاغتراب في أشيائه» [2] فإذا كنا« نستغرق في المنتجات المادية للحضارات والشعوب الأخرى-وهي في النهاية منتجات ثقافية إيديولوجية-»[3] فالأولى أن « نتعامل مع الأفكار والنظريات والمناهج التي أفضت بهذه الأمم إلى كل هذا التطور والرقي»[4]

ولن يضيرنا أن نتوسل بنص الحداثة الغربي شريطة أن يتحقق الوعي الكافي الذي يجعلنا نعي الخلفيات المعرفية التي قام عليها هذا النص، وعلى أساس من هذا الوعي، نجري على المنهج تحويرات وتعديلات تتوافق وخصوصية النص العربي، فما وافق هذه الخصوصية نرحب به ونستأنس به، وما تعارض معها نتركه إلى غيره. ففي عصر امحت فيه جميع ملامح الهوية، بما في ذلك هوية الأفكار، تصبح جميع الأفكار والنظريات والمناهج ملكا إنسانيا مشاعا شريطة أن يتحقق الوعي الذي يجعل من أي مشروع وسيلة لا غاية في حد ذاته، دون الوقوع في فخ الانبهار أو التبعية أو التقليد.

والإفادة من المنجز النقدي الغربي لا يعني بقاء الناقد العربي تابعا له، حسبه أن ينهل من معينه، وكأن هذا الوافد كفاه المؤونة، بل يفرض عليه في مرحلة لاحقة إبداع مشاريع جديدة تكون من بنات أفكاره، وبهذا الصنيع فقط يشارك في صنع أفكار العالم .

وقد كان نقادنا القدامى على وعي كبير بهذا الشرط حين راحوا يترجمون نصوص الفلاسفة اليونان ويضفون عليها من خصوصيتهم الثقافية، فكان أن ولد الدرس الفلسفي العربي الذي بقي شاهدا على حضارة العرب ونمط تفكيرهم إلى أيامنا هذه .

---

[1]- عبد الله إبراهيم : المطابقة والاختلاف، ص 529 .

[2]- عمر مهيبل : من النسق إلى الذات، ص 13 .

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

وأخيرا، وبعد هذه الرحلة في نص الحداثة النقدية، نتأكد بما لا يدعو للشك مجالا أن للآخر الغربي وجه آخر غير الذي ألفناه. لهذا سيكون من الإجحاف أن نتهم الغرب بأنه الشر المحض، وأنه السبب في الخراب الذي يعيشه العالم. فهو وإن ألغى خصوصيات الآخر/ الشرق وعمل جاهدا على طمس معالمه الفكرية والحضارية كما بينت الدراسة ذلك في محاورتها الدرس الاستشراقي، فإنه بالمقابل وفي موضع آخر يظهر بمظهر العقل الأممي/ المنتج الذي يجعل من حداثته النقدية حداثة كونية تفيد منها جميع العقول بما في ذلك العقل العربي/ الآخر الشرق ورغم الصيحات العديدة والمتكررة هنا وهناك عن الأزمة التي مني بها الخطاب النقدي العربي«إذ منذ أن ارتدى الخطاب النقدي العربي لبوس الحداثة القادمة من الغرب، اصطبغ بألوان الغموض والإلغاز وفوضى التفسير»[1] رغم هذا وذاك، فإن الأكيد أن الناقد العربي قد أفاد أيما إفادة من الحداثة النقدية الغربية، وإن عرف خطابه تعثرا فهذا راجع بالدرجة الأولى إلى قلة الوعي عند بعض نقادنا بالخلفيات المعرفية التي قام عليها نص الحداثة الغربي و انعدامه عند بعضهم الآخر . وما لا يخفى على أحدنا أن أي مشروع؛ عربيا كان أو غربيا، يحمل في طياته الغث والسمين الجيد والرديء، وما على العقل الإنساني إلا أن يتحسس مواطن القوة فيجليها ويفيد منها ويتبين بالمقابل مواطن الضعف فيتجنبها ويأمن شرها .

[1]– عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 5 .

4-كيف نواجه الاستشراق : مطارحات في مشروع حسن حنفي:

كيف نواجه الاستشراق أو كيف نرد على المركزية الغربية ؟ كيف نعيد للثقافة الإنسانية توازنها الطبيعي بدل « الكفة الراجحة للوعي الأوروبي والكفة المرجوحة للوعي اللاأوروبي»[1] التي كرسها الاستشراق الغربي ردحا من الزمن ؟ فبدل شجب الاستشراق الغربي ورميه بالذاتية والمركزية، وأنه سبب جميع العلل التي تعانيها الشعوب الشرقية. بدل هذه الصيحات المتكررة هنا وهناك، يجب أن نبحث عن طريقة مثلى تكفل لنا ممارسة عملية مبدعة تقف فيها الذات الشرقية موقف الفاعل الذي يقوم بالفعل بدل المفعول به الذي يقع عليه فعل الفاعل؟ وإذا كانت الأفعال التي ينتظر من الفاعل الشرقي القيام بها عديدة ومتعددة، فأولها إلحاحا على الإطلاق هو ضرورة مواجهة الاستشراق والرد عليه ليس بشجبه ورميه بالنقص والقصور فتلك مرحلة يجب تجاوزها لأنها أوقعت الذات الشرقية في عمى ثقافي منعها من رؤية عيوبها . أما الطريقة المثلى لمواجهة الاستشراق فهي مقاومته بنفس وسيلته التي توسل بها أي الاشتغال على مستوى الخطاب؛ بإنشاء خطاب مغاير يبدعه الفاعل الشرقي يكون موضوعه قراءة الغرب بعيون شرقية. أي قراءة الآخر الغربي من منظور الأنا الشرقية. وتأتي هذه الممارسة كإعلان رسمي عن فكر عالمي يتجاوز الخصوصيات القومية والوطنية، ليفتح الباب على مصرعيه أمام دعاوى التعارف والحوار والتلاقح. حيث « نشدان العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات، طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح إنها طريق الأنا للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية »[2]

لقد ولى زمن التصنيفات التقليدية، والثنائيات العقيمة. إن العالم اليوم يسير صوبا نحو الانفجار الأعظم، الذي قضى على كل الخصوصيات الوطنية والإقليمية، و لم يعد الأمر يتعلق بثنائية ضدية يشكل طرفها الأول الشرق وطرفها الثاني الغرب، أو العكس. إن مدار الأمر كله هي تلك الأفكار التي ينتجها العقل الأممي شرقيا كان أم غربيا. وإذا كان العقل الغربي قد تمخض عن فكرة الاستشراق، فحري بالعقل الشرقي أن يبرهن عن وجوده بأن ينتج بدوره أفكاره التي تكون شاهدة على عطاءاته. لأن « من لا فكرة عنده يصنع بها نفسه وواقعه

---

[1]- حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، ص 30 .

[2]- محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية : عشر أطروحات، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ع 228، 1998، مج 20 ، ص 17 .

باستثمارها، في مجال من المجالات أو على مستوى من المستويات، يشهد على عجزه ويخسر فاعليته وسلطته، بقدر ما يعطي لسواه الفرصة لكي يسيطر عليه أو يقرر عنه.»[1]

إذن، على الشرقي – حتى يتحرر من سلطة الاستشراق التي كبلته– أن يصنع أفكاره ويمارس فاعليته في العالم ككائن غيري/ مختلف، ويبرهن على وجوده بتفعيل مباحث متخصصة/ مستقلة تنفرد بمهمة دراسة الآخر الغربي من زوايا متعددة ماضيا وحاضرا. بهذا الشرط فقط يضمن الانخراط في العالم ويشارك في صنع أفكاره، وبدونه يستحيل كائنا طفيليا مستهلكا لا محل له من الإعراب.

إن السبيل الوحيد إلى الانخراط في العالم يتحقق فقط بإتقان منطق اللغة التي تحكم العالم اليوم، إنه منطق لغة الإنتاج بما يحمله هذا الدال من مدلولات تشمل المجال الثقافي وغيره، ومن لا يتقن منطق هذه اللغة يكون مصيره التهميش والإقصاء .

وقصد تمكين العقل الشرقي من شرط الإنتاج، يقترح المفكر حسن حنفي أن تكون الوسيلة إلى ذلك إنشاء خطاب نقيض لخطاب الاستشراق، يصطلح على تسميته (الاستغراب occidentalism). فماذا يقصد ناقدنا بهذا المبحث ؟ وما هي المهمة التي ينتظر من القائمين على هذا المبحث تحقيقها ؟ وما موقف هذا العلم الحديث العهد من الاستشراق الغربي الضارب بجذوره في أعماق المعرفة الإنسانية ؟

تشير كلمة الاستغراب حسب توصيف حسن حنفي إلى ذلك العلم الذي يحول الغرب إلى موضوع يعرض على ميزان الفحص والدراسة من قبل ذات دارسة كانت بالأمس القريب الموضوع المدروس، والاستغراب بهذا نوع من تبادل الأدوار، بجعل الأنا الشرقي يعاين الآخر الغربي فيستحيل ذاتا دارسة بعد أن كانت موضوعا مدروسا، هكذا يكون الاستغراب–والقول لحنفي–« الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا الشرق من خلال الآخر الغرب. يهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر. فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة أخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتا واعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعا. فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللاأوروبي علاقة الذات الدارس بالموضوع

---

[1]– علي حرب :العالم ومأزقه ، ص 144 .

المدروس. وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركب عظمة من كونه ذاتا دارسا كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركب نقص من كونه موضوعا مدروسا. أما في الاستغراب فقد انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم. وبالتالي تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللاغرب إلى جدل اللاغرب والغرب. مهمة علم الاستغراب هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس. مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما، مذاهب ونظريات وآراء»[1]

إن الاستغراب ممارسة خطابية/ اشتغال على مستوى الخطابات، يجعل الفاعل الشرقي ينشئ خطابه في شكل مقاومة تخترق نسيج الغرب لتفككه، وتقوض مركزيته، فإذا كان الاستشراق سلطة استبدت بالعقل الغربي وصنعت منه المركز، فإن الاستغراب مقاومة لهذه السلطة، ورد على الكتابة بالكتابة، أو هو كتابة ضد الكتابة. لكن مراد الكتابة هذه المرة لن يكون السيطرة، وفرض الهيمنة، ولا تشويه صورة الغربي عقابا له بما فعل، إنما مراد الكتابة في حقل الاستغراب يكمن في مساءلة الآخر، ومعاينته قصد تشخيص حالته عن قرب، وهو ما يسمح بفهم الآخر كما هو لا كما تصفه الشعارات والأطروحات .

وحتى يحقق علم الاستغراب غايته المنشودة، تقترح الدراسة قراءة للآخر الغربي مخصوصة تجدها أقدر على حمل رسالة الموضوعية والعلمية. إنها القراءة الطباقية التي تمكن أنا الاستغراب من نبذ التعصب العرقي والتمركز الهووي الذي يحول دون تمثلموضوعها تمثلا إيجابيا . فوحدها القراءة الطباقية تجنب أنا الاستغراب مغبة الوقوع في حرج الذاتية .

فماذا تقصد الدراسة بمصطلح القراءة الطباقية ؟

يحيلنا مصطلح القراءة الطباقية إلى المفكر إدوارد سعيد، فإليه يعزى فضل ظهوره وانتشاره في حقل الدراسات النقدية.

---

[1]– حسن حنفي :مقدمة في علم الاستغراب، ص ص23 ، 24 .

ومصطلح الطباق contrapuntal وليد تربة معرفية مخصوصية هي تربة الموسيقى، منها أخذ ليزرع في تربة مغايرة تماما هي تربة الدراسات النقدية، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تماهي الحدود وسقوط الحواجز بين العلوم والتخصصات .

لقد أفاد إدوارد سعيد من علم الموسيقى الذي برع فيه براعته في حقل النقد، فكان أن طالعنا بمصطلحه (القراءة الطباقية) الذي نقله من تربته الأصل ليحط الرحال في تربة النقد وبعدما استوعبه ناقدنا في تربته الأصل لم يجد حرجا في أن يسافر به إلى أرض أخرى غير التي أنجبته. وهاهو سعيد يكشف لنا عن مدلول هذا الدال كما تعارف عليه أهله في مسقط رأسه الأول مستأنسا بقاموس penguin الجديد للموسيقى الذي عرف مصطلح contrapuntalبأنه«الاستعمال المتزامن للحنين (ميلودي) أو أكثر لإنتاج المعنى الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنه النقطة المضادة ل، أو في حالة تضاد مع، لحن آخر. وهكذا فإن التضاد المزدوج هو أن يكون لحنان، أحدهما فوق الآخر، قابلين لتبادل موقعيهما؛ ومثل ذلك التضاد الثلاثي والرباعي الخ .»[1]

من هذا المعطى الموسيقي، تدعو الدراسة أنا الاستغراب إلى الإفادة من هذا المعطى في قراءة التراث الغربي طباقيا لا واحديا، وعلى طريقة الألحان الموسيقية المبنية على التعدد النغمي تستطيع أنا الاستغراب الإقبال على ثقافة الآخر الغربي بدراستها لا كبناء واحد، بل كنغم موسيقي تتجاذبه عديد الألحان التي تصدر معا وفي نفس الوقت، وخليق بأنا الاستغراب أن تمارس قراءة طباقية داخلية، وأخرى خارجية؛ أما الداخلية فتكون بتسليط الضوء على الخطابات الهامش/الشواذ / المنسية في الثقافة الغربية، ذلك أن« معرفة المجتمع الغربي لا تتحقق إلا من خلال معرفة المخالفين والمتمردين على تلك الضوابط»[2] دون إغفال الخطابات المركز. وبهذا تتصادم عديد الخطابات لتشكل في النهاية الآخر الغرب، وما على أنا الاستغراب إلا أن تحاور جميع الخطابات دون استثناء، سواء بسواء .

أما القراءة الطباقية الخارجية فتكون بمعاينة الثقافة الغربية في وجود ثقافات أخرى، حتى تتبين أنا الاستغراب صلات النسب والانتساب بين الثقافات، فتقضي على مركب العظمة في الثقافة الغربية، التي لا تعدو أن تكون

---

[1]– إدوارد سعيد : الثقافة والإمبريالية، ص 20 .

[2]– نديم نجدي : أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد – حسن حنفي – عبد الله العروي، ص 115 .

كغيرها من الثقافات يحكمها قانون الهجنة الثقافة وستسمح القراءة الطباقية الخارجية بتفهم «العلاقة بين مركز الإمبراطورية الغربي وأطرافها غير الغربية بوصفها نوعا من القطعة الموسيقية المؤلفة من لحنين معا وفي نفس الوقت، وليس من لحن غربي واحد»[1]

وبهذه القراءة تصل أنا الاستغراب إلى حقيقة مفادها أن الثقافة الغربية ليست إلا لحنا واحدا من عديد الألحان التي تندفع جملة واحدة لتشكل في النهاية ما نسميه الثقافة العالمية، ولن يتحقق وجود القطعة الموسيقية إذا غاب أحد ألحانها، لهذا لا وجود مطلقا لثقافة مركز وأخرى هامش أو ثقافة ذكورية وأخرى أنثوية، فجميعها متداخلة/ متشابكة/ هجينة تأخذ وتعطي تفيد وتستفيد. أما ما نذرت الثقافة الغربية نفسها للدفاع عنه – يتعلق الأمر بأسطورة الثقافة الغربية مركز العالم – فلا يعدو أن يكون وهما/ كذبة ظل العقل الغربي يغذيها في خطاباته ويحمل العالم على تصديقها. فهل آن الأوان للحظة الحقيقة فيفيق العقل الغربي من وهمه، ويرى حقيقته على حقيقتها. ؟

هي إذن مهمة علم الاستغراب، وأنا الاستغراب في تحقيق هذه الغاية، وأخرى غيرها ويأتي حسن حنفي على ذكر المهام التي يحسن بعلم الاستغراب بلوغها وتحقيقها على أرض الواقع وهي عديدة ومتعددة قد لا نحصيها عدا .

وتأتي مهمة القضاء على المركزية الغربية على رأس تلك المهام، برد الثقافة الغربية إلى حجمها الطبيعي، وتقويض أسطورة الغرب مركز الكون، وبهذا يتسنى القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، ويتسنى لجميع الثقافات كتابة تاريخها بعيدا عن عمليات الإقصاء والتهميش، وبدل تاريخ واحد وثقافة واحدة، تعيد أنا الاستغراب كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعية وحيادا وأكثر عدلا وإنصافا بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في تاريخ العالم.[2]

إذن، لا وجود لهوية ثابتة بعد اليوم، وكل الشعارات عن هوية صافية أضحت اليوم أثرا بعد عين، ففي العالم لا وجود إلا للهجنة الثقافية المولدة، حيث الثقافات متقاطعة/ متشابكة / متداخلة، وحيث الأنا تندفع صوبا

---

[1]– فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص ص144 ، 145 .

[2]– حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، ص ص 28 – 33 .

للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية، يشاركها أشياءها وتشاركه أشياءه، أما زمن الثنائيات فقد ولى دون رجعة، فاليوم لا وجود إلا للغة ومنطق الإنتاج؛ فأنا أنتج إذن أنا موجود. وأنا مستهلك إذن أنا غير موجود، أو كائن قاصر عن تمثل وجودي. إن وجودي مرهون فقط بمدى المنفعة التي أقدمها للعالم، ولا يهم بعدها إن كنت شرقيا أم غربيا، أدين بدين سماوي أ م لا .

هكذا، يكون مدار الأمر كله في فكرة ينتجها عقل أممي، يسجل بها حضوره في العالم ويحوز بها تأشيرة الانخراط فيه، وبغير منطق ولغة الإنتاج لن تنفعنا شعارات السلم ولا شعارات الإنسانية التي تنتهك يوميا لا من قبل الخارجين عن القانون، بل من قبل واضعيها والمتشدقين بها أنفسهم .

إذن، « يبدو أن السؤال (من نحن) ؟ قد فقد اليوم كثيرا من أصالته. ولذلك علينا أن نسأل بدلا منه : ماذا نحن إذن»[1] فهلا بحث كل واحد منا في نفسه عن جواب لهذا السؤال .

وإذا لم يكن من الهوية الإمبراطورية بد، وإذا كانت الضيافة الكونية هي قدر الكائن في هذا الكوكب الأخير، فخليق بهذا الكائن الأخير أن يعيش تجربة المنفى، بما هو عامل إيجابي يمكن الذات من الكشف عن إمكانات عيش جديدة. ولا تقصد الدراسة بلفظ المنفي المبعد عن وطنه، إنما المنفي هو هذا الكائن الجديد/ الأخير الملقى في العالم دون أي توقيع هووي؛ فهو وإن كان محاطا بمن يعرفهم ويعرفونه إلا أنه يشعر مع ذلك أنه ينتمي إلى هذا العالم اللامحدود حيث يفقد الوطن معناه. وتفقد الهوية سلطتها فلا يبقى غير صوت العالمية وخيارها .

وسيكفل لنا علم الاستغراب بما هو منفى أنا الاستغراب وسفرها الروحي إلى ثقافة أخرى مختلفة تماما، سيكفل لنا المشاركة في صنع أفكار العالم، حيث الهوية إمبراطورية، والفكر عالمي والعالم تداولي. شريطة أن يكون الحياد وعدم التحيز هو شعار رحلة البحث هذه.

إن أنا الاستغراب مدعوة اليوم إلى ممارسة وجودها الإنساني اللامحدود/ اللامشروط وإلى تمثل شرط الغيرية. فهل ستتمكن أنا الاستغراب من كتابة تاريخ جديد للثقافة العالمية ؟ تاريخ يضع كل ثقافة موضعها الصحيح بعيدا

---

[1]- فتحي المسكيني : الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص220 .

عن عمليات الإقصاء والإبعاد. هل ستتمثل أنا الاستغراب شرط الغيرية فتنظر إلى الآخر الغربي بعين الغيرية والاختلاف ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها متروكة إجاباتها لبحث قادم يجعل من علم الاستغراب بؤرة اهتمامه يسائل نتائجه العملية الملموسة، وينظر آثاره في أرض الواقع .

خاتمة

بعد هذه الرحلة الاستكشافية التي طالت تربة أكثر من أرض، تقر الدراسة في آخر محطة لها جملة من النتائج التي تمخضت عن سفرها إلى عوالم نصوص ثلاث؛ هي على التوالي عالم نص النقد الثقافي، ثم عالم نص الاستشراق، وأخيرا عالم نص الاستغراب. ولما كان الحوار شعار الدراسة في رحلتها، جاءت النتائج على النحو التالي :

تنماز المعرفة النقدية بطبيعتها الدينامية، وهي سر نظارتها، فهي لا تفتأ تعلن ميلاد مشاريع جديدة تصحح عبرها مسارها، وتتجاوز يقينياتها الوثوقية، وأصنامها اليقينية، فكل مشروع نقدي يخرج من عباءة فينيقه وهكذا إلى ما لا نهاية. حتى غدا حديث النهايات/ البدايات السمة التي طبعت فكرنا النقدي المعاصر. وقد كان من ثمار فلسفة التجاوز أن طالعنا حقل النقد منذ زمن ليس بالبعيد بفعالية النقد الثقافي كمشروع بديل عن النقد الأدبي .

إن النقد الثقافي بعده مشروعا ما بعد حداثي، ينماز بقدرته على كشف القيم الأيديولوجية والأنساق الثقافية التي تحبل بها الخطابات والنصوص الثقافية. والتي لم يكن ليتأتى لنا الكشف عنها لولا فعالية النقد الثقافي. الذي يحاور الخطابات الثقافية لا ليقف عند المقول وإنما ليكشف المخفي القابع تحت جبة المقول. هذا ما نذرت الدراسة نفسها للكشف عنه من خلال محاورة نص ثقافي غربي يدعي العلمية والموضوعية، بينما هو في الواقع يكرس نسقا ثقافيا/ فلسفيا أنجبته النماذج الفلسفية الغربية وتبنته المباحث الاستشراقية. فهو إذن نسق راسخ نشأ مع الزمن وأصبح عنصرا فاعلا في الخطابات يصنعها وتصنعه في شكل تغذية راجعة.

كان ذلك نسق التمركز حول الذات الذي ظل يحكم تصورات الذات الغربية عن الآخر الشرقي، فكان أن ظهر الشرق في استشراق الغرب شرقا مشرقنا على عبارة إدوارد سعيد، وإن وجدت استثناءات شردت عن هذا المبدأ العام، فهي قليلة.

لقد اجتمعت في نص بعينه الأضداد وتواطأت، فإرادة المعرفة تضمر في رحمها إرادة هوية وثقافة الإعمار تخفي تحت جبتها ثقافة الاستعمار، وواضع شعارات العلمية والموضوعية هو أول من ينتهكها .

لقد جعلنا النقد الثقافي نسائل اليقينيات، ونوجه مطارق النقد إلى مسلماتنا، وعلمنا أن الحقيقة تتعدد حقائق، ويكفي أن نغوص في أعماق الخطابات لتزداد يقينا بأن زمن الحقيقة المطلقة قد ولى. وحل محله زمن

التعدد، بل والتضاد...وقد كان نص الاستشراق حجتنا في ذلك. ففي نسيجه اجتمعت الأضداد وتواطأت، فكان المعلن : إنسانية/ تنوير/ عقل، أما المسكوت عنه : فتمركز/ إقصاء/ إبعاد/ تهميش .

إن غاية النقد الثقافي كشف زيف الخطابات والنصوص الثقافية، بإظهار الخطاب المسكوت فيها، فيمسخ المقول ويعطل، وعليه يكون النقد الثقافي قد ثار على التقليد الذي سنته المؤسسة الأدبية، والذي ينظر إلى النص على أنه بناء يسير إلى الانسجام، أما النقد الثقافي فقد كان ينظر إلى النص على أنه مسرح لتصارع القيم والأنساق؛ حيث المضمر نقيضا/ناقضا، مضادا/ ناسخا للمعلن.

إذن، لا ينكر عاقل ما للنقد الثقافي من دور في مراودة النص عن نفسه ليبوح بسره الدفين . فظهوره على الساحة النقدية لم يكن محض صدفة، أو مجرد تقليعة سرعان ما يتجاوزها العصر إلى غيرها. بل إن أمام النقد الثقافي الكثير ليقدمه سواء في معاينته النصوص النخبوية أو الجماهيرية على حد سواء، وإذا كان النقد الأدبي اكتفى بسؤال الجمالي، وشرطه، ولم يكن يعنيه سؤال المضمر النسقي، فإن النقد الثقافي أخذ على نفسه مهمة بحث هذا السؤال، فراح يعنى بالخطابات الثقافية ليكشف عن أنساقها المضمرة/ المخبوءة قصد تجليتها، وتمكين الوعي من تجاوزها .

وقد كان نسق التمركز حول الذات المتخفي تحت دعاوى العلمية والموضوعية، من حكم خطاب الاستشراق، فكان أن وقع هذا الأخير في جملة من المساءلات، جعلت من أساسه الابستيمولوجي أساسا هشا، فهو أي خطاب الاستشراق لم يصدر عن رؤية موضوعية تحتمل شرط الغيرية في معاينة الآخر الشرقي – وإن كان ظاهره يوهم بذلك – بل إن أنا الاستشراق جعلت من خطابها منبرا لاستكمال صرح أسطورة الهوية الغربية مركز الكون، أما الآخر المعاين فيقع على النقيض من ذلك.

إذن، كان البحث في المدونة الاستشراقية قبل كل شيء بحثا في الإشكالات الفكرية للذات الغربية، وبيان المفارقات الضدية بين ما تواطأت ضده وما تورطت فيه. فهي وإن جاهرت بشعارات التواصل والحوار، إلا أنها شعارات سرعان ما تنتهكها الذات الغربية فتفقدها فعاليتها على أرض الواقع. ويعد الدرس الاستشراقي خير دليل على ذلك. وإن وجدت استثناءات شذت على هذا المبدأ، فهي قليلة، لكنها صالحة لأن تؤخذ بعين الاعتبار، من مبدأ أن معرفة المجتمع الغربي كما ذهب فوكو، لا تتحقق إلا من خلال معرفة المخالفين والمتمردين على تلك

الضوابط. لهذا تقترح الدراسة أن تركز البحوث القادمة على هذه الحلقة المفقودة بأن تأخذ بعين الاعتبار تلك الشذرات الاستشراقية المغايرة تماما لما ألفناه من تعميمات الاستشراق المعلن، وبهذا تجنب الأبحاث القادمة مغبة الوقوع في فخ التماثل، الذي ينفي على المعرفة الإنسانية بعامة، والمعرفة الاستشراقية بخاصة صفة التجدد .

وعليه، لايجب أن تجعلنا نتائج البحث في المعرفة الاستشراقية نصب جام غضبنا على هذا الآخر، ونتهمه بأنه سبب جميع العلل التي تعانيها الذات الشرقية، وبدل هذا، تجد الدراسة أن أمثل طريقة لمواجهة الاستشراق هي إنشاء خطاب مناهض لخطاب الاستشراق، تبدعه الذات الشرقية يكون هدفه بحث الآخر الغربي بإخضاعه لعمليتي الفحص والمعاينة، بغرض تحويله إلى موضوع للدراسة. وقد بشر بهذا الخطاب ؛ المفكر حسن حنفي صاحب مشروع علم الاستغراب الذي يروم نقد العقل الغربي، وتقويض أسطورة الغرب مركز الكون .

لا جرم إذن، أن السبيل الوحيد إلى الانخراط في العالم يتحقق فقط بإتقان منطق اللغة التي تحكم العالم اليوم، إنه منطق لغة الإنتاج بما يحمله هذا الدال من مدلولات تشمل المجال الثقافي وغيره، ومن لا يتقن منطق هذه اللغة يكون مصيره التهميش والإقصاء .

وقصد تمكين العقل الشرقي من شرط الإنتاج، يقترح المفكر حسن حنفي أن تكون الوسيلة إلى ذلك إنشاء خطاب يناهض خطاب الاستشراق، يصطلح على تسميته علم الاستغراب. وقد أسند للقائمين على هذا الحقل من المعرفة مهمة تفكيك مركزية العقل الغربي بالوقوف على الإشكالات الفكرية للذات الغربية. الأمر الذي يسمح بممارسة نقدية تبدعها الذات الشرقية تضع العقل الغربي موضع الفحص والمساءلة، ويشترط في أنا الاستغراب أن تحتمل شرط الغيرية احتمالا موجبا، حتى تتمثل موضوعها المعاين .

لقد ولى زمن التصنيفات التقليدية، والثنائيات الضدية. إن العالم اليوم يسير صوبا نحو الانفجار الأعظم، الذي قضى على كل الخصوصيات الوطنية والإقليمية، ولم يعد الأمر يتعلق بثنائية ضدية يشكل طرفها الأول الشرق، وطرفها الثاني الغرب، أو العكس. إن مدار الأمر كله هي تلك الأفكار التي ينتجها عقل أممي، ولا يهم بعد ذلك إن كان شرقيا أو غربيا، ولن نجافي الصواب إذا قلنا: إن الهجنة المولدة هي قدر الثقافات، لهذا سيكون أمر انفتاح الذات الشرقية على الآخر الغربي أمرا مشروعا ومشروطا في آن، شريطة أن لا تقع الذات الشرقية في فخ الانبهار أو الاحتقار، وأن تنظر إلى الآخر الغربي بعين الإنصاف .

هكذا، تكون أنا الاستغراب مدعوة اليوم إلى ممارسة عالميتها والتفكير في الآخر بشكل عالمي تجعلها تشاركه في صنع أفكار العالم .

وسيكون من المفيد أن تتخصص منظمات ومعاهد علمية في الشرق، تأخذ على عاتقها مهمة فحص الآخر ومعاينته، بإنجاز بحوث متخصصة يكون موضوعها الغرب وحضارته وطرائق تفكيره، عبر صيرورته التاريخية من الماضي البعيد إلى الحاضر القريب، وصولا إلى المستقبل البعيد وتأتي الجامعات على رأس تلك المنظمات لتشارك في مهمة النهوض بعلم الاستغراب، فهي أي الجامعة مطالبة اليوم بالاندماج في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، بخوض مغامرة البحث في قضايا الذات والآخر، ماضيا وحاضرا، وتقترح الدراسة أن يكون علم الاستغراب أحد العلوم التي تضاف إلى رزنامة العلوم التي تلقن في الجامعة .

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب

1. إدوارد سعيد: السيف والقلم. حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1،1998 .

2. إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت/ لبنان، ط6، 2003.

3. إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2006 .

4. إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، اتحاد كتاب العرب2000.

5. إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية.نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب بيروت، ط2 ، 1998 .

6. أرثرأيزابرجر: النقد الثقافي.تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية،ترجمة وفاء إبراهيم،رمضان بسطاويسي،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط1، 2003 .

7. ألفين كرنان: موت الأدب، ترجمة بدر الدين،المجلس الأعلى للثقافة،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،2000 .

8. تيري إيجيلتون: مقدمة في نظرية الأدب،ترجمة أحمد حسان،الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، (د.ط)، 1991.

9. جونثان كولر: مدخل إلى النظرية الأدبية،ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 ، 2003.

10. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الحمراء/ بيروت، ط2 ، 1420 ه- 2000 م .

11. حسين السماهيجي، عبد الله الغذامي وآخرون:عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 2003 .

12. حفناوي بعلي:مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، بيروت/ لبنان، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1 ،2007م .

13. خالد حسين: شؤون العلامات من التشفير إلى التأويل، دراسات أدبية، دمشق، ط12008.

14. سعيد علوش: نقد ثقافي أم حداثة سلفية؟،دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط12007.

15. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2 1425 ه- 2004 م .

16. صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، الهدى للثقافة والنشر، سورية/ دمشق، ط2 2004 .

17. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء / بيروت، ط1، 1995 .

18. عادل عبد الله: التفكيكية " إرادة الاختلاف وسلطة العقل"، دار الحصاد،دار الكلمة سورية/ دمشق، سورية/ دمشق، ط1، 2000 .

19. عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل: الغذامي الناقد. قراءات في مشروع الغذامي النقدي مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ديسمبر2001 – يناير 2002 .

20. عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر.أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/ الجزائر ط1 ، 1430 ه- 2009 م .

21. عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط1 ، 1994 .

22. عبد السلام المسدي: قاموس اللسانيات. عربي – فرنسي، فرنسي – عربي. مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، تونس،1984 .

23. عبد السلام المسدي: الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان ط1،2004 م .

24. عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي،مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس، 1994

25. عبد العزيز بومسهولي، عبد الصمد الكباص وآخرون: أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، 2004 .

26. عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر. مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2005 .

27. عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة. نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت/ لبنان، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1،1429 ه-2008 م.

28. عبد الفتاح كيليطو: لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط1، شباط (فبراير)2002 .

29. عبد القادر الرباعي:تحولات النقد الثقافي،دار جرير،عمان/ الأردن، ط1 ،1482ه-2007م

30. عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف. بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية بيروت، ط1، 2004 .

31. عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب بيروت/ لبنان، ط1، 2003 .

32. عبد الله إبراهيم، سعيد الغانميوآخرون: معرفة الآخر.(مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، الحمراء/ بيروت، ط2، 1996 .

33. عبد الله الغذامي:الثقافة التلفزيونية. سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط2،2005 .

34. عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط2، 2001 .

35. عبد الله الغذامي، عبد النبي اصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دار الفكر، دمشق، ط1 1425 ه- 2004 م .

36. علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، بيروت/ لبنان، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1، 1429 ه- 2008م .

37. علي حرب: العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، ط1، 2002 .

38. عمر كوش: أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الـــدار البيضـــاء- المغـــرب، بيروت- لبنان، ط1، 2002 .

39. عمرمهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة/ الجزائر، الأحباس/ المغرب- بيروت/ لبنان بـــيروت، لبنـــان، ط1، 1426 ه – 2005 م

40. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم – ناشرون، منشورات الاخـــتلاف بيروت/لبنـــان، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1، 1428ه – 2007 م .

41. فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الاسلامية الأولى) دراسة مقارنة بـــين وجهـــة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان، ط1 (د.ت) .

42. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير،المركز الثقافي العربي الـــدار البيضـــاء/ المغرب، ط1، 2005 م .

43. فخري صالح: دفاعا عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط12000 .

44. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الربـــاطط1 ،1420 ه- 1999 م .

45. محمد سالم سعد الله: أنسنة النص. مسارات معرفية معاصرة، عالم الكتب الحديث عمان، ط1، 2007

46. محمد طواع: هيدجر والميتافيزيقا. مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/ لبنان، 2002 .

47. محمد الناصرالعجيمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي صفاقص/ تونس، ط1، 1998 .

48. مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف،القاهرة ط4 .

49. منذرعياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

50. مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب ؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد دار الفارابي، بيروت .

51. ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، ط3 ، 2002 .

52. ميشال فوكو: هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1427 ه- 2006م .

53. نديم نجدي : أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند- إدوارد سعيد- حسن حنفي- عبد الله العروي- ، دار الفارابي، بيروت/ لبنان، ط1، 2005.

ثانيا: الموسوعات الفلسفية

54.عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1.

ثالثا : المقالات

55. جمال مفرج: الاستشراق في نظر إدوارد سعيد أو السعي وراء السيطرة، المجلة العربية للثقافة،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ع1، 1981، مج 1.

56. ديل إيكلمان: الكتابةالأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط، مجلة المستقبل العربي، ع1341990 .

57. صلاح قنصوة: النقد الثقافي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ع63 شتاء وربيع 2004 .

58. عبد الإله بلقزيز: أشكال المقاومة أمريكا وسياقاتها، الجزيرة. نت ضمن ملف: العالم العربي ما بعد 11 سبتمبر الواقع والتحديات، سبتمبر/ أيلول 2006 .

59. عبد الغني بارة: العولمة واستراتيجية التحول المعرفي. مقاربة حفرية في أنساق المفاهيم المعرفية ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، الجزائر، ع9 ، 2009 .

60. م. فونتانا: ميشال فوكو الحقيقة والسلطة، ترجمة ج. أ ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، ع1، أيار 1980.

61. محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ع 228 ، 1998 ، مج 20 .

62.محمد الكوش: إدوارد سعيد وإشكالية العلاقة بين الفكر الاستشراقي والمشروع الإمبريالي الخطاب الأمريكي نموذجا، مجلة بصمات، دار القرويين، الدار البيضاء، ع2

فهرس الموضوعات

مقدمة..... (أ)

مدخل : حديث النهايات النقد الثقافي بديلا عن النقد الأدبي .

1– المهدات المعرفية لقيام النقد الثقافي 14

2– النقد الثقافي " cultural criticism ": مقاربة مفهومية 19

3– النقد الأدبي والنقد الثقافي وطبيعة العلاقة بينهما 24

الفصل الأول : في وظيفة النقد الثقافي من نقد النصوص إلى نقد الأنساق .

1– مصطلح النص في خطاب النقد الثقافي..... 33

2– النسق الثقافي:مقاربة مفهومية..... 40

3– في الممارسة النقدية : تنزيل مقولة النسق الثقافيعلى النص الاستشراقي..... 52

الفصل الثاني : النسق الفلسفي للاستشراق الغربي .

ميتافيزيقا التمركز حول الذات ؛ الاستشراق كلحظة تمظهر .

1– فلسفة الذات: إضاءات في المصطلح..... 62

2– الاستشراق الغربي وهم الموضوعية وأدلوجة المهنة البحثية..... 70

2 –1– الاستشراق الغربي : إرادة معرفة أم إرادة هوية . ؟..... 71

2 –2– رسالةالرجل الأبيض : شعارإعمارأم شعار استعمار. ؟.....79

3– مقول القول : الشرق الاستشراقي إنشاء خطابي/ واقعة خطابية 91

الفصل الثالث: فتوحات فكر الاختلاف.

نقد ميتافيزيقا التمركز: الاستشراق الغربي كلحظة مساءلة.

1– نظـــام البـــدائل في المشـــروع الفلســـفي المعاصـــر. العقـــل التواصـــلي بـــديلا عـــن العقـــل الأداتي.....102

2– الشرق الافتراضي بديلا عن الشرق التقليدي..... 108

3–الشرق الافتراضي وعودة الأضداد..... 114

4– كيف نواجه الاستشراق : مطارحات في مشروع حسن حنفي..... 124

خاتمة:.....132

قائمة المصادر والمراجع:..... 138

فهرس الموضوعات 146

ملخص البحث:

يعزف على وتر الفكر النقدي المعاصر لحن النهايات/ البدايات الذي أضحى السمة الرئيسية التي حكمت روح هذا الأخير.

وقد كان من ثمار حديث النهايات، إعلان ميلاد النقد الثقافي مشروعا بديلا عن النقد الأدبي، وكأن النقد الأدبي بلغ كل ممكن فيه فاستنفده. لذا أصبح لزاما عليه أن يتوارى ويفسح المجال لمشروع بديل يجعل من الأنساق الثقافية التي تحبل بها نصوص الثقافة غايته المنشودة.

وتقر الباحثة أن فكرة الغذامي عن الأنساق الثقافية هي أول فكرة استأثرت بها في المراحل الأولى من الدراسة، لكن هذا الأفق القرائي سرعان ما تعزز بأفق قرائي آخر. يتعلق الأمر بفكرة تواطؤ الأضداد التي شغلت النتاج النقدي للناقد علي حرب. إذ أبانت القراءة أن الكشف عن الأنساق الثقافية في نصوص الثقافة، يقود في النهاية إلى الكشف عن تواطؤ الأضداد فيها. فإذا كان النسق المضمر ناقضا، وناسخا، ومضادا للنسق الظاهر، فهذا يعني أن الأضداد تتواطؤ في نسيج نص الثقافة.

كل هذه الأفكار وأخرى غيرها، تسعى الدراسة إلى البرهنة عليها من خلال محاورة نص متعال؛ هو النص الاستشراقي الغربي.

Le résumé :

La pensée critique contemporaine est contaminée par le chant: aboutissement/commencement, qui est le caractère principal du siècle.

Par conséquent, le discours des aboutissements a annoncé la naissance de la critique culturelle, projet substitué. Car la critique littéraire est arrivée à son apogée ; c'est pour quoi il doit être s'écarter pour céder sa place à la critique culturelle don les contextes culturels se référent aux textes culturels.

La recherche suppose l'hypothèse d'Abdallah Alghadami sur les contestes culturels comme point de départ. Cependant l'horizon de la lecture a été modifié, nous appuyions sur la production critique d'Ali Harb.

Si nous admettons que le contexte culturel est caché/dissimulé par rapport au contexte explicite, ce la veut dire que les contextes sont réciproquement complices au tissu textuel de la culture.

La recherche a essayé démontrer le contexte culturel à travers un texte transcendant : c'est le texte de l'occidental orientalisme.