

# ماركس ضد «استشراق» ادوارد سعيد هل العقل للغرب والقلب للشرق؟

مهدى عامل

ابتدئ هذه الكلمة بأن أوضح للقارئ، غايتها:

في أربع صفحات فقط من كتابه «الاستشراق»، الذي لا يزال يستثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه، يتحدث ادوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفکر الاستشرافي وبالشرق الآسيوي، فيقول قولهً يسأله من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده، وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٣ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة.

نقرأ في النص السعدي ما يلي: «... كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، غوذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (نم العملية، في اعقاب النظرية مباشرة)». (ص ١٧٠).

أبدأ بهذه الجملة من النص لأضع القارئ في إطار المقوله الأساسية التي تحكم فكر المؤلف في كتابه، على امتداد صفحاته كلها. فالشرق الذي يجري عليه الكلام في كتاب الاستشراق ليس الشرق نفسه، بل هو «شرق» ينتجه الفكر الاستشرافي على صورته، «ملائماً للثقافة السائدة الطاغية». والثقافة هذه هي، في الغرب، الثقافة البرجوازية المسيطرة. لكن النص السعدي لا يحدد طابعها الطبقي التاريخي، بل يكتفي بالقول عنها أنها ثقافة الغرب، أو الثقافة الأوروبية الغربية. وهي «السائدة الطاغية» من حيث هي هذه الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة البرجوازية المسيطرة. بانتفاء طابعها الطبقي التاريخي في تحديداتها السعدي هذا، تنتهي امكانية وجود نقضها نفسه، فتكتسب، بهذا الانتفاء، طابعها شمولياً تختزل به كامل الفضاء الثقافي. وهذا ما تطمح إليه، من موقع وجودها المسيطر. أنها تطمح إلى الغاء كل ما ليس

هي، والى الظهور مظاهر الثقافة الواحدة بالطلق. لكن بين وجودها التاريخي الفعلى كثقافة برجوازية مسيطرة، أي كثافة الطبقة المسيطرة، وبين الشكل الذي تطمع الى الوجود فيه من حيث هي الثقافة بالطلق، او من حيث هي ثقافة الأمة بكمالها، ثمة فارق هو الذي يزيده من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبيعي المسيطر، حتى لو كان ينظر فيه بعين ناقلة. وهو الذي يؤكده من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبيعي النقيس، في حركة الصراع والتناقض بين الاثنين. من هنا أتت الضرورة في ان يكون الفكر الناظر في التاريخ فكراً مادياً، حتى يتمكن من ان يكون علمياً. اما الفكر الذي يستوي عنده ظاهر الشيء والشيء نفسه، فيلغى التناقض والصراع في تاريخ الفكر بين الأفكار، ويأخذ بوحدية الثقافة، اذ يرى في الثقافة المسيطرة او «السائدة الطاغية»، الثقافة كلها، ولا يترك لنقيضها امكان وجود، فهو فكر أقل ما يقال فيه انه مثالي، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى لو حاول ان يكون ضده.

بمثل هذا الفكر يرى ادوارد سعيد -كما ييدو لي- الى ماركس وعلاقته بالفكر الاستشرافي. يقول مباشرة بعد النص السابق: «بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات ان لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شديدة، هذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستسلام الانساني الذي أدخله الى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقصوة الوحشية الصريحه. وفي مقالة تلو اخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية الى فكرة ان بريطانيا، حتى بدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقة فيها امراً ممكناً. ويخشننا اسلوب ماركس وجهاً لوجه امام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات ماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقادونها فيما يحول مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات: . . . (ص ١٧٠).

لنقف قليلاً عند هذا النص، قبل ان نقرأ نص ماركس الذي يناقشه ادوارد سعيد.

ثمة شراكة لا متساوية بين الشرق والغرب هي التي يقييمها الفكر الاستشرافي بينها، لا يفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا ان كل فكر غربي هو في علاقته بالشرق، فكر استشرافي، لأنه ينظر في الشرق بعين هذا الفكر، ولأن الشرق هذا هو شرق الاستشراف، لا الشرق نفسه. فالعلاقة بين الشرق والغرب هي، اذن، في الفكر الغربي، محكومة بمنطق الفكر الاستشرافي، لا يفلت من هذا الفكر فكر، حتى لو كان فكر ماركس. هذا ما يؤكده النص السابق بوضوح، كمبدأ عام يصح على ماركس كما يصح على غيره. فالقضية ليست قضية هذا المفكر الفرد او ذاك. اتها، في اساسها، قضية مبدئية. فالتفكير السائد في امة هو فكر هذه الامة، به يفكرون الافراد جميعاً، كالتفكير الاستشرافي السائد في الغرب، به يفكرون الباحثون الغربيون جميعاً، اذ «ليس في وسع اي باحث . . .) ان يقاوم ضغوط امته، او ضغوط التقليد البختي الذي يعمل في سياق، عليه» (ص ٢٧٣).

هذا هو القانون العام الذي يصوغه ادوارد سعيد للفكر، على قاعدة الغاء الطابع الطبقي التاريخي للأفكار، وبالتالي، على قاعدة الغاء حركة الصراع والتناقض بينها. فالحقل الفكري في مجتمع ما هو، عنده، حقل الفكر السائد وحده، وبنية هذا الحقل بنية بسيطة تحصر في بنية هذا الفكر، اذ لا وجود لغيره. ليست بنية هذا الحقل، كما هي في واقعها المادي التاريخي الاجتماعي، بنية معقولة من مجموعة بني فكرية متناقضة متصارعة في حركة تاريخية موحدة بحركة الصراعات الطبقية الاجتماعية. اتها، بالعكس، عنده، بنية واحدية هي، بالضبط، بنية فكر الطبقة المسيطرة، يضعها كأنها بنية فكر الأمة. بمثل هذا الطرح الذي يامكان القاريء ان يتلمس بعضاً من ملامحه في ما نسميه، في لغتنا السياسية الدارجة، «التفكير القومي» تنقلب علاقة التناقض الداخلي في حقل الصراع الطبقي الايديولوجي بين البني الفكرية المتصارعة، علاقة تناقض خارجي بين فكر الأمة وفكر الفرد. لكن الفرد ليس في وسعه ان يقاوم بفكه فكر أمه السائد. اذن، يتتصر، في النهاية، هذا، وخضع له ذلك، لأن القانون العام الذي يحكم تاريخ الفكر يقضي بذلك. انه قانون سيادة الفكر القومي، لا يخرج عليه فرد، الا «بين حين وحين»، في حالات استثنائية هي، ان وجدت، تأكيد لسيادته أكثر منها الغاء لها. فالاستثناء يؤكد القاعدة، من حيث هو، بالضبط، خروج عليها. والاستثناء هذا، في حقل الفكر، ليس، في الحقيقة، سوى فكر نقىض الفكر السائد، اي المسيطر. ولئن سأل سائل: لماذا يكون الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة هو القاعدة، ونقىضه هو الاستثناء؟ فالجواب هو ان ذلك القانون او المبدأ العام الذي صاغه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة هو السبب، والمطنق الذي يحكمه هو منطق التمايل نفسه.

بحسب هذا المنطق، لا يقوم عقل الا بالتمايل وعلى قاعدته، اما التناقض، فله، في الفكر، موقع الاستثناء من القاعدة لأنه من خارج دائرة العقل، أي لا عقل له. لا يتعقل التناقض في حقل هذا المنطق الا بالغالىء، وفي هذا افقار للمعرفة، بافلات الواقع منها. بل حتى لو اجتهد منطق التمايل هذا في ايجاد قاعدة للاستثناء، غير القاعدة التي هو منها الاستثناء، لكان في هذا الاجتهد ايضا الغاء للتناقض، اذ تبقى العلاقة بين القاعدتين علاقة خارجية يحكمها منطق التمايل نفسه. لا يتعقلن التناقض بمثل هذا المنطق، بل بمنطق التناقض وحده الذي هو، في الفكر، منطق الفكر المادي. فاذا نظر الفكر في التناقض المادي بعين منطق التمايل، انتفى التناقض هذا، واحتار الفكر في امر الواقع، موضوعه، كيف يتأنله.

في مثل هذه الحيرة يقع النص السعدي الذي قرأنا: كيف يتأنل ماركس وعلاقته بالشرق وبال الفكر الاستشرافي؟ هل هو استثناء من قاعدة هذا الفكر، ام هو من هذا الفكر نفسه؟ الحيرة بادية في اول النص. فلنقرأ ثانية: «بين حين وحين يغتر المرء على استثناءات...». عند هذا الحد من النص، يظن القاريء ان ماركس هو استثناء من قاعدة الفكر الاستشرافي ومن المبدأ العام الذي يحكمه. او قبل ان النص، في أوله، يميل الى هذا الظن، وينبني، في صياغته، عليه، لكنه لا يلبث ان يسرى في اتجاه آخر، هو استدراك يلغى الظن الذي كان يميل اليه: «... وعلى حالات ان لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شديدة، هذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز ماركس...». يقع النص، او

قل للدقة، يقع الفكر الذي يحكم هذا النص في حيرة من أمره: هل ماركس هو استثناء من هذه «الشراكة»؟ أم هو شكل منها «معقد، متشابك، شيئاً؟» وتأكد الحيرة بوضوح في تتمة النص، حين يتكلم المؤلف على «صعوبة التوفيق»، في النص الماركسي، بين استنكار عذابات الشرقيين وبين الضرورة التاريخية.

ويتساءل القارئ: لماذا هذه الحيرة؟ وما هو سببها؟ هل هي نتيجة للنص الماركسي؟ هل لها في هذا النص ما يبرر وجودها؟ هل لها فيه أساس موضوعي؟ أي، بتعبير آخر، هل يقع ماركس أسر الفكر الاستشرافي حيناً، بينما يفلت منه، أو على الأقل يحاول الالفات منه حيناً آخر، بحيث يختار الناقد في امر فكره، كما اختار مؤلف «الاستشراف» في اول نصه؟ هذا ما يؤكده المؤلف في النص الذي قرأنا، وفي تتمته التي سنقرأها بعد حين. لكن ماذا لو كان الأمر غير ذلك، وكان ماركس بريئاً مما ينسب إليه من تردد، ان لم نقل من صراع، في فكره، بين الخضوع والاستكانة لبنية الفكر الاستشرافي، وبين التمرد عليها ومحاولة الالفات منها، لكن دون جدو؟ ماذا لو كانت تلك الحيرة وليدة منطق الفكر الذي به يقرأ سعيد نص ماركس، فيتأوله بحسب هذا المنطق الذي هو، بالضبط، المنطق الشكلي، أي منطق التمايل؟ والمنطق هذا لا يقبل بالتناقض المادي ولا يقدر على عقله. فالأشياء عنده، كالأفكار، تترتب بحسب الصيغة التالية وحدها: إما... . إما. لهذا يقع هذا المنطق الشكلي من الفكر وهو هو المنطق التجربى. في حيرة، بل في مأزق، كلما اصطدم، في الفكر ام في الواقع، بتناقض مادي: كيف يعقل التناقض وهو الرافض له؟ كيف يعقله، وليس فيه -أعني في ذلك المنطق- ما يسمح بعقله؟ يقاربه مقاربة تلغيه، من حيث هي مقاربة شكليّة محكمة بصيغة «إما أو إما». وهي صيغة لا علاقة لمنطق التناقض بها. هكذا يقع الفكر المحكم بنطاق التمايل في مأزق يسقطه على الفكر المحكم بمنطق التناقض، فينسب إليه ما ليس فيه من توفيق بين طرق تناقض يقيمه بين المشاعر الإنسانية والضرورة التاريخية، بينما التناقض الفعلى في النص هو القائم في حركة الصراع المادى بين جود البنية الاجتماعية التقليدية ومقاومتها التغيير، وبين الضرورة التاريخية لتغييرها. وما هذه الحركة سوى الحركة الدياليكتيكية التاريخية. ولا توفيق بين طرق التناقض، بل وحدة تناقضية بينها هي وحدة صراع.

هذا ما قام به ادوارد سعيد في قراءته النص الماركسي. لقد قرأه في ضوء منطق من الفكر تتعدد أشكاله وهو واحد فيها جميعاً. انه منطق التمايل، به يقوم الفكر القومي، او ما يسمى كذلك، وبه يقوم الفكر التجربى والوضعي. ظهر الأول في ذلك المبدأ العام الذي وضعه مؤلف «الاستشراف» للتفكير عمادة، وبه تأول نص ماركس، فأدى الفكر الماركسي، بضرورة هذا المبدأ القومي، خاضعاً للتفكير السائد في الغرب -أى للتفكير البرجوازى- متمثلاً به، متدرجاً في بنيته، برغم كونه مختلفاً عنه، بل نقىضه الطبعى المباشر. ولا غرابة في هذا الأمر، فالقاعدة تسري على الجميع، طوعاً أو قسراً، فإن شد واحد، قام التأويل بتلطيفه، حتى يبقى المبدأ سليماً ضد كل اختلاف، او اعوجاج.

بحسب هذا المبدأ، لا بد، اذن، من ان يكون فكر ماركس، في نظرته للشرق، فكراً استشرافياً

(أي برجوازيًا)، حتى لو لم يكن كذلك، ولا بد أيضًا، بحسب المبدأ نفسه، من أن يقوم تأويل نصه بهمة اثبات التهمة على نصه، من حيث هي ، بالضبط، مهمة اثبات صحة المبدأ وسلامة القاعدة. من هنا أتت الحيرة في تأويل النص في النص السعدي، أي من مقاومة النص الماركسي لهذا التأويل. وهنا يظهر دور الفكر التجريبي ، او الوضعي ، في قراءة الفكر الدياليكتيكي في النص الماركسي قراءة تشدّه في اتجاه الفكر الاستشرافي. إنها مهمة صعبة التحقيق، بل قل أنها مهمة مستحبّلة . كأنك تحاول ان تثبت ان بنية الفكر الماركسي ترسّم في بنية الفكر / البرجوازي المسيطر، وان البندين واحدة في بنية الفكر العربي ، من حيث هو هو الفكر القومي في الفكر الاستشرافي. كأنك، بتغيير آخر، على صعيد التجريد المفهومي ، تحاول ان تثبت ان النقيضين في التناقض واحد، وان كلا من طرفي التناقض متماثل بالآخر، فهذا هو ذاك ، وذاك هذا ، وان العلاقة بينها هي علاقة تماثل ، لا علاقة اختلاف ، وان وحدتها ليست وحدة تناقضية صراعية ، فالعقل يرفض التناقض ، لأن التناقض ، في الفكر او في الواقع ، ليس بأمر عقلي.

هذا، بالضبط، هو العقل الوضعي ، وهذا، بالضبط، هو العقل من موقع فكر الطبقة البرجوازية المسيطرة. مثل هذا العقل يرفض الاختلاف ، ولا يعطيه ، ويرفض ، بالطبع ، التناقض وحركته الدياليكتيكية . فإذاقرأ نصاً، كالنص الماركسي مثلاً، وقع، بالفعل، في مشكلة يصعب عليه حلها: كيف التوفيق بين طرفي التناقض ، بحيث يزول الاختلاف بينهما؟ لكن الاختلاف مادي ، كالتناقض بينها . وفي هذا مأزق الفكر الوضعي . فالحل الذي يبحث عنه هذا الفكر حل مستحيل ، لأنه يكون بالغاء التناقض ، ولا يمكن الغاء التناقض ، لأنه مادي . ويكون الحل بالتوفيق بين طرفيه ، ولا توفيق ممكنًا بينها—إلا بالوهم ، والوهم هذا طبقي—، بل صراع في حركة ديناليكتيكية . والحل يكون برد منطق التناقض في الفكر الدياليكتيكي الى منطق التماثل في الفكر الوضعي ، وتذويب الأول في الآخر ، كان هذا هو الأوحد ، لكن بين الاثنين صراعاً هو في الفكر ، لأنه في الواقع المادي نفسه ، وهو ايضاً صراع طبقي بين موقع طبقي متناقضة في الفكر وفي الواقع .

اما اذا انتقلنا من صعيد التجريد المفهومي الى صعيد النص الذي بين أيدينا ، وجدنا ان مأزق الفكر الوضعي في النص السعدي يظهر على الوجه التالي: في تأويله النص الماركسي ، يحصر مؤلف «الاستشراف» ماركس في الصيغة الشكلية التي ذكرنا: اما ان يكون ماركس استثناء من قاعدة الفكر الاستشرافي ، واما ان يكون محكوماً ، في فكره ، بهذه القاعدة . وفي النص ما يشير ، بحسب المؤلف ، الى الحالتين ، لكن التأويل يرى صعوبة في التوفيق بينها. انه يحاول التوفيق ، في أول الأمر ، لكنه يكتشف ، في النهاية ، ان القاعدة اقوى من الاستثناء ، وان المبدأ العام في ضرورة انضواء الأفراد والأفكار جيئاً تحت راية الفكر القومي الواحد ، او فكر الأمة ، هو الصحيح بالطلقا وان الفكر في الغرب هو هو الفكر الغربي ، واحد في بنيته، لا فرق فيه بين فكر برجوازي مسيطر او فكر ثوري بروليتاري ، كما يدعى منطق التناقض في الفكر المادي ، وان بنيته هي هي بنية الفكر المسيطر .

مفید للقارئ في هذا المجال ، ان يرى بأي من الافكار يتحدد الفكر الماركسي كاستثناء من

القاعدة، وبأي منها ينضوي تحت لوائها. اذا راجعنا النص السعدي، وجدنا ان ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشرافي وينخرط عليها باستئثاره عذابات الشرقيين، بينما يعود اليها صاغراً في كلامه علىضرورة التاريجية لتحولات المجتمعات الشرقية. وهذا تأويل يستوقف حقاً، لا لأنه يسيء فهم ماركس وحسب، بل لأنه يكشف عن بنية الفكر الذي به يتأنى ادوارد سعيد النص الماركسي. من جهة الشعور، العاطفة، الاحساس، أي بكلمة، من جهة القلب يخرج ماركس، يحسب هذا المؤلف، على بنية الفكر الاستشرافي. لكنه يعود، من جهة العقل، فينددرج فيها. كأنه في صراع بين القلب وبين العقل. كان القلب للشرق، والعقل للغرب، فان نطق القلب وسكت العقل، انهزم الفكر الاستشرافي. لكن ما ان ينطق العقل حتى ينتصر هذا الفكر في انتصار الفكر الماركسي للضرورة التاريجية. بين ما يسميه ادوارد سعيد، في نصه اللاحق، «التعاطف الانساني» بين التحليل العلمي الموضوعي للضرورة التاريجية، ثمة تناقض يصعب التوفيق بين طرفيه: فاما هذا، واما ذاك، اما ان ينحاز الفكر للأول، فينحاز للشرق ضد الاستشراف، واما ان ينحاز للآخر، فينحاز للاستشراف، أي للغرب، ضد الشرق؛ كأن كل مقاربة علمية او عقلية للشرق محكومة بضرورة الواقع في منطق الاستشراف، اي في منطق الفكر الغربي. كان هذا الفكر هو فكر عقلي، من حيث هو، بالضبط، فكر غربي. والمقاربة الوحيدة التي بامكانها ان تنجو من خطر الواقع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة روحية للشرق، تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل -اذ كل عقل هو، بضرورته، غربي-، أي من موقع «الالتزام بالقوى الحيوية التي تتضح الثقافة الشرقية»، ومن موقع «توحد الحيوة» بها. هنا يمكن، مثلا، بحسب المؤلف، «إسهام ماسينيون الأعظم»، (ص ٢٦٨)، في مجال الدراسات الشرقية، في مقاربة للشرق تقوم على «حدس فردي ذي ابعاد روحية» هي التي تفرد بها ماسينيون دون سائر المستشرقين جميعاً، فتوحد بها، في روحه، مع روح الشرق، فامكن له ان يتجاوز بها بنية الفكر الاستشرافي، او ان يخترق احياناً حدود هذه البنية. نقول «احياناً»، حتى لا نظلم المؤلف ونقوله ما لم يقل. فهو، برغم اعجابه الحار بقدرة ماسينيون الروحية على الالتزام، في بحثه، «بالقوى الحيوية» للشرق، يرى ان «أفكار (ماسينيون) عن الشرق، في احد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشرافية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية». لكنه لا يحدد لنا، في هذا النص على الأقل، الاتجاه الذي بقيت فيه هذه الأفكار كذلك. وهذا هو النص بكلمه، ثبته، مع ان في اثباته بعض التكرار: «ليس في وسع اي باحث، حتى لو كان ماسينيون، ان يقاوم ضغوط أمنته، او ضغوط التقليد البختي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير ما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشتبه ويفضي، غير انه، على ذلك، يكرر الافكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون- لكن علينا ان نقرّ باحتمال ان (عمليات) التشذيب والتصفية، والاسلوب الشخصي، والعقربية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكواكب السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي ان ندرك ايضاً ان افكاره عن الشرق، في احد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشرافية تماماً على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية» (ص ٢٧٣).

يبتدىء النص بوضع مبدأ عام للفكر القومي هو الذي رأينا سابقاً. يصح هذا المبدأ على ماسينيون،

كما يصح على ماركس. ولن جمعنا هذين الاسمين هنا، فلأنهما الاستثناءان الممكنان الوحيدان اللذان يشار اليهما في كتاب «الاستشراق»، ولأن كلا منها مأخذ كمثال يضيء الآخر، في اضاءة الاثنين لمنهج المعالجة في هذا الكتاب، ولنطق الفكر الذي يحكمه. ونقد هذا النطق من الفكر هو، بالضبط، موضوع النقد في نقد التأويلي السعدي، او القراءة السعيدية للنص الماركسي. لا يستثنى من مبدأ هذا الفكر القومي واحد، حتى لو كان ماسينيون، او حتى لو كان ماركس. هذا ما يؤكده النص. لكن النص يستدرك نفسه، ويفتح للاستثناء نافذة الممكن، فيقر، على الصعيد المجرد البحث، باحتمال واحد هو احتمال وجود عبقرية فردية، هي وحدها قادرة على الخروج على المبدأ يحكم فكر الأمة بأسرها. لكن هذا الاحتمال لا يحكمه منطق يقضي بضرورة وجوده، فهو عرضة للصدفة، او للاعتباط. انه، بتعبير آخر، خارج دائرة العقل، لا يجد تفسيره في مبدأ عقلي، كال Ubiquity الفردية، فهي لا تتحدد بذاتها الا كخروج على عقل الأمة الذي هو هو العقل. كأني بمؤلف «الاستشراق» يستعيد، ضمنياً، في هذا المنحى من فكره، مقوله سادت في الفكر السائد -أعني المسيطر- في القرن التاسع عشر، هي التي تستبدل التناقض الذي له، في العلاقة الاجتماعية، طابع طبعي، سواء في حقل الفكر ام السياسة ام الاقتصاد، بتناقض آخر له طابع فردي، من حيث هو قائم فيها بين الفرد والمجتمع، او بين الفرد والأمة، او بين الفرد والدولة. فالتناقض الاجتماعي ليس قائماً، بطرف فيه، بين الفرد والأمة الا في مثل هذا الفكر الذي يستعيده الفكر القومي. وفي حقل هذا الفكر، اذا اقتصر الكلام عليه، لا يمكن لحركة هذا التناقض ان تأخذ مجرى آخر غير الذي يحدده لها الطرف -الأمة، دون الطرف- الفرد. معنى هذا ان فكر الأمة له في هذا التناقض سيطرة دائمة. وطبيعة هذا التناقض هي التي تؤمن له مثل هذه السيطرة. وحركته هي حركة تأييد لها، حتى في تحقيق ذلك الاحتمال، في خروج فكر الفرد عليها، بل قل برغم هذا التتحقق. في تناقض يقام، في الفكر وغير الفكر، بين الفرد والأمة، محكم هو الفرد بالانسحاق في الأمة، حتى لو شدّ عنها. اما الأمة، فباقية دوماً في استمرارية، كأنها مطلق يتجدد، او في مطلق كأنه جوهر يتكرر. وما التاريخ، في حركة هذا التناقض، سوى حركة تتأكد فيها الأمة ضد خروج الفرد عليها. كأن التاريخ ليس التاريخ، في كون الغرب هو الغرب، منذ ما قبل اليونان حتى اليوم. او كأنه ضد التاريخ نفسه، في أن فكر الأمة، مثلاً، لا يعرف جديداً، ولا يحتمله، فكل جديد هو من فرد، وليس في وسع اي فرد، حتى لو كانت له عبقرية ماسينيون او عبقرية ماركس، «ان يقاوم ضغوط أمتة». والضغوط هذه، كما نفهم من سياق النص السعدي، ليست فكرية وحسب، بل هي ايضاً سياسية وغير سياسية. او ان يخرج على بنية فكرها السائد. بل انه ليس في وسعه ان يخرج على بنية الفكر الذي يعمل في سياقه، عليه. اذن، بحسب هذا المبدأ القومي الذي سنين، لاحقاً، مصادره، كل تغيير من داخل الفكر يندرج في بنائه القائمة ومحافظ عليها، فهو، اذن، ليس بتغيير. انه الشكل الذي فيه تتجدد هذه البنية من الفكر، فتتأبد، والتغيير من خارجه له، بالضرورة، طابع فردي، لأن لهذا الفكر طابعاً قومياً، من حيث هو فكر الأمة السائد. وفكـر الفـرد، بحسب مبدأ الفكر القومي، ليس قادر على تغيير هذا الفكر، حتى لو خرج عليه. فلو فعل هذا، ظل محكوماً به، في خروجه عليه.

هذا ما حاول ادوارد سعيد اثباته في معالجة استثناءين من الفكر الاستشرافي : ماسينيون وماركس . من جهة القلب يخرج الاثنان على فكر امتهما ، لكن من جهة العقل يعودان اليه . يتوحد الأول بروح الشرق ، في مقاربته الشرق مقاربة روحية تمكنه من الافلات من البنية التقليدية للفكر الاستشرافي . لكنه ، في احد اتجاهات افكاره عن الشرق ، يعود فيسقط في بنية هذا الفكر . هذا ما يؤكده المؤلف في قوله ، مثلاً : « .. ما يتضمنه قول ماسينيون هو ان جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والترااث القديم (لم نجد هذه الجملة في النص الفرنسي) . وبالفعل ، ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة ، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء ان يرى فيه بصورة اكثر فورية محدودية منهج ماسينيون ، تبرز الثنائية الضدية « الشرق والغرب » بطريقة غريبة جداً » (ص ٢٧٢) .

في هذا النص يحدد لنا ادوارد سعيد بوضوح الاتجاه الذي بقيت فيه افكار ماسينيون عن الشرق تقليدية واستشرافية . في مجال الحداثة ، وبالتحديد ، في مجال السياسة بقيت هذه الافكار كذلك ، فتأكدت ، بهذا ، استحالة خروج الفرد على فكر امته ، واستحالة مقاومة ضغوطها السياسية . لكن هذا القول يتضمن قوله آخر أشد خطورة ، هو ان تلك الأفكار ليست في مجال التراث القديم ما هي في مجال الحداثة . لئن كانت في هذا المجال استشرافية ، فهي ، بالعكس ، في ذاك ، ملائمة للشرق ، ناطقة به ، وهو ناطق فيها . فالقاربة الروحية للشرق هي المقاربة الوحيدة التي هي في توحد مع موضوعها . وهنا يجيئ لنا التساؤل : أليس في هذا القول تأكيد لمقوله الفكر الاستشرافي التقليدي نفسه الذي تميز بين روحانية الشرق ومادية الغرب ؟ أليس في هذا القول ما يدل على ان النص السعدي لم ينجح في الافلات من منطق الفكر الاستشرافي ، بل ظل ، في نقهده له ، أسريراً ؟

اما ماركس ، فلقد كان حظه من النقد السعدي اسوأ بكثير من حظ ماسينيون ، فهو لم يحظ بشيء من الاطراء الذي حظي به هذا الاخير . وما بدا في ما كتبه عن الشرق انه استثناء من القاعدة وخروج على الفكر الاستشرافي ليس ، في حقيقته ، كذلك . هذا ما يؤكده ادوارد سعيد بثقة كبيرة لا يرقى اليها شك ، ويثبت في كتابه ، تأييده لها ، نصاً واحداً لماركس يستخرج منه كامل احكامه ، بقراءة خاصة يحكمها منطق الفكر الذي يحكم فكره - أعني سعيلـ في نقهـة الاستشراف وبنية فكره . فليسمح لنا القارئـ ، اذن ، باثبات هذا النص ، كما ورد ، بكلمه ، حتى يتسمى لنا ان نناقش قراءته السعيدية .

يقول ماركس : « الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد ان تشيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المثالـ من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الابوي ، والكادحة التي لا تسبب أذى ، تفكـ وينحلـ تنظيمها الى وحداتها (ال الاولـة) وتقتـدـ الى بـلـجـ من المـحبـةـ ، ويفـقـدـ افرادـهاـ فيـ الوقتـ نفسـهـ الشـكـلـ القـديـمـ منـ الحـضـارـةـ الـذـيـ عـرـفـهـ وـوـسـائـلـ تـحـصـيلـ قـوـعـهـ المـورـوثـةـ ، فلاـ يـبـنـيـ عـلـيـنـاـ انـ نـنسـىـ انـ هـذـهـ المـجـتمـعـاتـ الـقـرـوـيـةـ الـرـعـوـيـةـ ، معـ ماـ تـبـدوـ عـلـيـهـ مـسـالـةـ وـالـبـعـدـ عـنـ الـاذـىـ ، كـانـ دـائـيـاـ وـمـاـ تـزالـ اـسـاسـ الـصـلـبـ لـلـطـفـيـانـ الشـرـقـيـ ، وـأـنـهاـ حـصـرـتـ الـعـقـلـ اـنـسـانـيـ ضـمـنـ أـضـيقـ نـطـاقـ مـكـنـ ، جـاعـلـةـ مـنـ هـذـهـ التـطـيـرـ المـسـلـمـةـ دـوـنـ مـقاـومـةـ ، وـمـسـتـبـعـدـةـ اـيـاهـ لـلـقـوـاعـدـ وـالـأـعـرـافـ التـقـلـيدـيـةـ ، وـمـجـرـدـ إـيـاهـ مـنـ الـجـلـالـ كـلـهـ وـمـنـ الطـاقـاتـ الـحـيـوـيـةـ التـارـيـخـيـةـ كـلـهـ .

لقد كانت انكلترة، دون شك، في تسيبها حدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح القدرة، كما كانت حقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ و اذا كان الجواب بالنفي فمما تكون الجرائم التي قد تكون انكلترة ارتكبتها، فاما الاادة غير الواقعية للتاريخ في انجاز هذه الثورة.

واذن، فأياً كانت المراة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فان لنا الحق، في منظور التاريخ، ان نهتف بتعجب مع غوته:

«أينبني اذن لهذا التعذيب ان يعذبنا  
ما دام يهينا متنة اعظم؟  
او لم تفترس ارواح لا تخسى دون  
قيد عبر حكم تيمورلنك؟».

يتتألف هذا النص من ثلاثة فقرات، يعرض ماركس في الأولى والثانية منها رأيه في العلاقة التاريخية بين الاستعمار الانكليزي وبين الهند، وفي آثارها في بنية المجتمع الهندي. ويؤيد، في الفقرة الثالثة، هذا الرأي باقتباس من شعر غوته. منطق القراءة السليمة يقضي بوضع هذا الاقتباس في سياقه، وبالنظر في معناه في ضوء ما سبق من قول، أي بالتحديد، في ضوء مضمون الفقرتين الاولى، فالمضمون هذا هو الذي يحكم معنى الاقتباس، وليس العكس.

ماذا يقول ماركس في نصه؟ لو طرح القارئ على نفسه هذا السؤال الذي نطرحه بدورنا على مؤلف «الاستشراق» لكان عليه ان يبحث عن الجواب في نص ماركس، لا في شعر غوته. ومن الخطأ قلب هذه العلاقة بين النص والاقتباس، لأن في هذا تشوهاً للأثنين معاً. وهذا ما يقوم به ادوارد سعيد. بل هو، في تأويله النص الماركسي، يسقط منه فقرتيه الاولى، ولا يستفي من الفقرة الثالثة سوى أبيات غوته التي يقتطعها من سياقها في فكر ماركس، ليضعها في سياق فكره الذي به تكتسب معنى آخر غير الذي لها في سياقها، فيستقيم التأويل بتغييب ماركس في غوته، ويكتفي المتأول بقراءة شعر هذا لفهم ذاك.

ونعود الى النص الأصلي فنرى، باختصار، ان الكلام يجري في فقرتيه الاولى، على حركة ديناليكتيكية موضوعية هي الحركة التاريخية المادية لتفكك «التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي» في الهند، بفعل الاستعمار الانكليزي وتوسيع الرأسمالية. والكلام يجري، بالطبع، من موقع ادانة هذا الاستعمار الذي يثير «الاشمئزاز في المشاعر الإنسانية». لكنه ليس كلاماً وصفياً. اوقل انه لا ينحصر في وصف الآثار المدمرة لذاك الاستعمار، ولا في وصف هذه المشاعر، بل اهم ما فيه انه يطرح سؤالاً محدداً، بوضوح، على الوجه التالي: «هل يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع

الاجتماعي لآسيا؟» فالقضية الأساسية في نص ماركس هي، إذن، قضية الثورة وضرورتها، كشرط لتحرير الإنسان في آسيا.

ولئن قرأنا الفقرة الأولى من هذا النص بشيء من هدوء العقل، لرأينا ان ما يقف عائقاً في وجه هذا التحرير هو، بالضبط، تلك «المجتمعات الفروية الرعوية» التي «كانت ذاتها وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي...» وهي التي تكبح «الطاقة الحيوية التاريخية كلها». هذا يعني ان ضرورة التاريخ تقضي بتفويض هذه المجتمعات حتى يتحرر التاريخ، فيتحرر الإنسان بتحرره. ولا سبيل للتاريخ وللإنسان فيه إلى الافلات من هذه الضرورة التي هي، في التاريخ، ضرورة الثورة نفسها. من هذا الموضع الذي هو موقع نظر السيرورة الموضوعية للتاريخ في ضرورتها، لا من موقع نظر اخلاقي او «انسانى»، ينظر ماركس في حركة تقويض المجتمعات الآسيوية وتفكيكها، وفي العلاقة بين هذه الحركة وبين الاستعمار الانكليزي، فيرى في انكلترا «الأداة غير الواقعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة». وتجدر الاشارة في هذا المجال إلى ان الترجمة العربية للعبارة الأخيرة من هذا النص ليست دقيقة. فالنص الانكليزي الأصلي لا يتكلم على «إنجاز الثورة»، بل، حرفيًا، على «الاتيان» بها، او كما ورد في الترجمة الفرنسية، على «استئثارها». ولو لا تشويه النص الماركسي في تأويله السعدي لما أشرنا إلى هذا، لكن الترجمة العربية غير الدقيقة لتلك العبارة تصيب في هذا التأويل. فيبين استشارة الثورة وإنجازها فارق كبير هو القائم بين حركة مادية، أي موضوعية، للتاريخ، تؤسس للتجديد في تدميرها القديم نفسه، وبين حركة قاصدة تظهر في الوعي المثالي للتاريخ، بفعل الغاء التنافض المادي فيه، كأنها حركة « إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة للحياة»، كما في التأويل السعدي (ص ١٧١). ثمة فارق كبير، إذن، بين ان تكون انكلترا، كما هي في النص الماركسي، «اداة غير واعية للتاريخ» في حركة موضوعية يجري فيها التاريخ بحسب منطقه المادي الدياليكتيكي، ومن خارج الوعي والارادة الانسانيين، بل ضدّهما، وبين ان تكون، كما هي في هذا التأويل، سيدة التاريخ، في حركة قاصدة يجري فيها التاريخ بحسب منطقها الايديولوجي الذي هو منطق الوعي الاستشرافي، أي الاستعماري. والفارق هذا هو القائم بين نظريتين للتاريخ: الاولى مادية، والثانية مثالية، بل ذاتية. ولا يصح تأويل النص الماركسي بحسب هذه النظرة الأخيرة، كما يفعل ادوارد سعيد، لا سيما ان الفقرة الثالثة نفسها من النص التي يستشهد فيها ماركس بشعر غوته تؤكد، بوضوح، ان «في منظور التاريخ» يجري الكلام ، وفيه تدرج أبيات غوته. فالتأويل السعدي لا يكتفي باسقاط الفقرتين الاوليين من النص، بل انه يسقط ايضاً من الفقرة الأخيرة هذه العبارة: «في منظور التاريخ»، التي بها يتعدد معنى النص بكماله، وبها يتحدد معنى أبيات غوته.

والآن، ماذا يقول التأويل؟ لن ذلك عن كثب. يقول:

«الاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي يتبع المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصور ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية ايضاً فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة انسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص.

وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن انسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظاً بشكل جلي، لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابع الرؤيا الرومانسية الاستشرافية، إذ تغدو اراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

- ان على انكلترا ان تتحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية احيائية تجدیدية. إفشاء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأساس المادي للمجتمع الغربي في آسيا.

وتشكل فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقفة للحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الحالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ل يستطيع بسهولة ان ينسى المعاناة الإنسانية الناجحة، يجعلها حيرة فعلاً. فهي تفرض علينا ان نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بان تدفع من جديد في الجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كان قد لااحظناه. وهي تفرض علينا، ثانياً، ان نتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر ثلاثي لتحل محل الرؤيا الاستشرافية؟» (ص ١٧١).

عن قصد أثبتنا النص الماركسي بكامله، وثبتت أيضاً عن قصد هذا الجزء من تأويله السعدي. كامل التأويل يستند الى ذلك النص وحده، ولن يجد القارئ في كتابه «الاستشراق» نصاً آخر لماركس يدعم هذا التأويل. أبئثل هذه الخفة يكون النقد؟ نتساءل، ونشهد للمؤلف بجرأة قد لا نحسده عليها. لن نجراه بنصوص اخرى لم يستند اليها، بل بقراءة النص نفسه الذي اعتمده. فليضع القارئ، اذن، النص الأصلي في مقارنة مع نص التأويل، وليحكم بنفسه. لفعل هذا يوجد ان ما هو في النص الأصلي نظرية مادية للتاريخ، تتوضّع فيها الاحداث وال العلاقات بينها في منظور التاريخ وحركته الموضوعية، لا في منظور الذات الانسانية، ينقلب في نص التأويل «نظرية» في العذاب الذي يتبع المتعة». يتبديء التأويل بتشويه جذري، لا للنص وحده، بل لبناء الفكر الماركسي بكامله، بالغاء الأساس المادي الذي يقوم عليه بناء هذا الفكر في جديده الثوري، ضد الفكر السابق عليه. ان يذهب التأويل في التشويه حتى هذا الحد، امر يستوقف حتى من ليس يعرف من الماركسيّة سوى ألفها وبائها. وألفها ان للتاريخ حركة مادية تحكمها قوانين موضوعية هي التي تحدد فيه ضرورة التغيير الثوري. فالتاريخ لا يأتى بارادة الذات الانسانية، بل هي التي تتأمر به. لكن التأويل لا يعترف لهذا الفكر بجديده. وربما كان يجهل، او يتجاهل، هذا الجديد الذي به يقوم هذا الفكر ضد كل فكر مثالي ميتافيزيقي يرى في الثورة مشروعًا مسيحيًا رومانسيًا لخلاص الذات الانسانية.

قديمة هي الفكرة التي ترد ماركس الى مصادر مسيحية، وترتّد الثورة، في مفهومها الماركسي ، الى مثل هذا المشروع. قديمة وبالية. وما أظن احداً من الباحثين الجديرين بقبل، اليوم، باستعادتها. فلماذا يقدم عليها مؤلف «الاستشراق» بشهية ويتناها كاملة، مع ان لها من العمر عمر الايديولوجية البرجوازية

الامبرالية وعمر أزمنتها المتتجدة في صراعها ضد الفكر الثوري العلمي؟ سؤال نطرحه على المؤلف ونجد عناصر من الاجابة عنه في ما سبق من نقد، وعنصر اخر لاحقاً. لكن ما نود الاشارة اليه الآن هو ان التأويل السعدي لا يقتصر على «تصور ماركس للشرق» وحده، بل يطال النظرية الماركسيّة في كامل بنائها. فيبلغانه الطابع المادي لهذه النظرية، اما هو يلغى جديدها الثوري ويلغى، وبالتالي، تناقضها التناحرى مع الفكر البرجوازي المسيطر، فitem له -أعني التأويل- حيثنى ادراجها في البناء النظري لهذا الفكر، كعنصر من عناصره، ويتم له، بتكرار مطلقه المعرفي الضمني، إثبات ان فكر الفرد، حتى لو كان فكر ماركس، عاجز عن الخروج على الفكر المسيطر الذي هو هو فكر الأمة السائد. فللفكر هذا وحده كامل القضاء النظري، لا يوجد فكر آخر غيره، فان وجد، فمنطق الفكر القومي الذي يحكم منطق التأويل السعدي يفضي بضرورة وجوده في هذا الفضاء، كعنصر من عناصره، مهما حاول الخروج عليه. هكذا تفقد الثورة، بقدرة هذا التأويل ومنطقه، ضرورتها التاريخية، وتتقلب مجرد مشروع رومانسي شائع في أدبيات الفكر السائد، هو مشروع مسيحي لخلاص النفس البشرية، عبر عذابات هي مطهر ضروري لانتاج المتعة.

اما تحليلات ماركس الاقتصادية، فهي، في منظور هذا التأويل الذائي اللاغي للتاريخ وحركته المادية، «ملائمة تماماً» لمثل هذا المشروع. فهو السيد، تخدمه تحليلات تؤكد، بتلاوتها معه، هيمنة الفكر السائد. فالتفكير هذا، بتعبير آخر، هو الحاضر في تلك التحليلات الاقتصادية، ولا حضور فيها لفكر آخر هو الفكر المادي النقيس. وكيف يكون مثل هذا الفكر حضور، بل كيف يمكن ان يكون مرئياً في النص الذي هو فيه، وقد انطلق التأويل من مبدأ ان الفكر إما ان يكون موجوداً كله في فكر الأمة السائد، واما لا يكون له وجود؟ لقد احتجب الفكر النقيس عن فكر التأويل، فلم ير التأويل في النص سوى فكر هو الذي اسقطه عليه، فكان الرابع في التأويل «الرؤيا الرومانسية الاستشرافية»، والنص منها براء. ويرغم هذا الانتصار، ظل التأويل في حيرة من نص يستعصي عليه. كيف التوفيق بين هيمنة هي في النص، بحسب التأويل، «للرؤيا الرومانسية الاستشرافية»، اي للتفكير البرجوازي المسيطر، وبين «إنسانية ماركس وتعاطفه مع البشر»؟ ما يقف نقضاً في الطرف الآخر من علاقة التناقض بين هذا الطرف وبين الفكر المسيطر، ليس فكراً نقضاً لهذا الفكر، ولا يمكن له ان يكون كذلك، بل هو «التعاطف». او ما يسميه التأويل السعدي، في مكان آخر «تجارب انسانية شخصية»، او «المشارع الانسانية»، او ما يسميه التأويل السعدي، في مكان آخر «تجارب انسانية شخصية»، او «الشخصية» (ص ١٧٣)، التي هي عاجزة عن التجسد، او التكون في فكر نقيس، فان هي حاولت، وقعت، حكماً، في فضاء الفكر المسيطر الذي هو، للتأويل، الفكر كله، من حيث هو، عنده، فكر الأمة السائد. لا تناقض في الفكر اذن. اما ان يكون الفكر هذا الفكر السائد، واما لا يكون. لذا، كانت علاقة التناقض في النص الماركسي، كما يراها فيه التأويل السعدي، علاقة اخلاقية بين فكر هو في النص فكر الاستشراف نفسه، وبين مشاعر انسانية عاجزة عن ان تقاوم طغيان فكر الأمة في فكر الفرد. هكذا يخرج التأويل من حيرته: يحكم على النص بأنه عديم الاخلاق، وفيه «ضاء التعاطف الانساني (... )»، تلاشى لتخل محله الرؤيا الاستشرافية».

من زاوية الأخلاق ينظر المؤلف في الاستشراق ويدينه. ومن زاوية الأخلاق أيضاً ينظر في الاستعمار ويدينه. ويظن أن التحرر من فكر الاستشراق ومن فكر الاستعمار -ان لم نقل من الاستعمار نفسه ومن الإمبريالية- يكون موقفاً أخلاقياً هو تغليب للقلب، على العقل. فالعقل للغرب وحده. أما القلب، فللشرق. ولا توفيق بين الاثنين، فاما هذا، واما ذاك. هنا يتضح المأخذ الأساسي للمؤلف على ماركس: لقد حاول ماركس ان يوفق، في موقفه من الشرق، بين القلب، (في استئثاره عذابات الشرقيين)، وبين العقل (في قوله بالضرورة التاريخية لتحولات المجتمع الآسيوي)، فإما حماولته بالفشل، وانتهى به الأمر أخيراً إلى تغليب العقل على القلب، فانحاز للغرب في انجذابه للعقل، وانصوى فكره تحت لواء فكر الاستشراق.

خطأ التأويل متعدد الأوجه، متراطتها. إنه يمكن في ان التأويل يحاكم النص الماركسي محاكمة إلخالية، ويمكن أيضاً في أنه يسقط عليه منطقاً ليس منطقه، بل هو منطق فكر التأويل نفسه الذي يستبدل التناقض المادي في حركة التاريخ الموضوعية بتناقض شكلي في صيغة: اما.. وإما. ويمكن كذلك في حالاته التناقض الذاتي بين القلب وبين العقل محل التناقض الطبيعي في العقل نفسه، بين شكل منه هو الخاص بالفكرة البرجوازي المسيطر، وشكل آخر هو نقيض هذا الشكل المسيطر، وهو الخاص بالفكرة البروليتاري الشوري. ولعل هذا الخطأ هو الأكبر، برغم كونه نتيجة لإلغاء ذلك التناقض المادي، باستبداله بتناقض شكلي هو الذي فيه، وبه، تقلب قضية الاستعمار واستشراقه قضية إلخالية تجد حلها في ادانة إلخالية للاستعمار واستشراقة، ليس لها، في منظور التاريخ وحركته فاعلية تذكر.

لكن القضية، في هذا المنظور، ليست قضية إلخالية، وحلها ليس، بالتالي، حلاً إلخالياً. إنها، في النص الماركسي، قضية الثورة الاجتماعية في ضرورتها التاريخية. هذا ما يؤكده ماركس، مباشرة بعد ادانة الاستعمار الانكليزي وأثاره المدمرة، اذ يقول، مستدركاً: «لكن هذا ليس هو السؤال الحق، بل السؤال هو، يستطيع الإنسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟». هذا ما يدفعنا الى القول ان التأويل السعدي ليس، في حقيقته النهائية، تأويلاً للنص الماركسي، بقدر ما هو إلغاء له، بإحلال نص آخر محله يظهره كأنه تأويل لنص ماركس. لقد استبدل المؤلف المادي التاريخي الذي يطرحه ماركس، بسؤال إلخالي يرفضه هذا في نصه، ويرفض ان يكون هو «السؤال الحق». وأول المؤلف النص بحسب منطق السؤال المفروض، فجاء التأويل نصاً محكوماً بهذا المنطق، لا منطق الفكر في نص ماركس، فكان ما كان من تشويه ليس أفقشه ان تستحيل، مثلاً، فكرة «إفناء المجتمع الآسيوي وإرساء الأساس المادي للمجتمع العربي في آسيا»، كما هي واردة بالحرف الواحد في النص الأصلي، فكرة أخرى مغايرة لها تماماً هي ، في نص التأويل، «فكرة اعادة الحياة الى آسيا فاقدة للحياة». الفكرة الأولى يحكمها منطق الفكر المادي في مفهوم الحركة الموضوعية للتاريخ. اما الثانية، فيحكمها منطق الفكر الذي يبني في مفهوم الخلاص. وإذا تابعنا المقارنة بين الاثنين، وجدنا ان عبارة «إفناء المجتمع الآسيوي» في الأولى التي تتضمن فعل التدمير الملائم لحركة التاريخ، هي بازاء عبارة «آسيا فاقدة للحياة» في الثانية،

والتي تدل على موت قائم لا علاقة لحركة التاريخ به، وليس نتيجة لها. أما عبارة «إرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا» -المقصود بالمجتمع الغربي هو، بالضبط، المجتمع الرأسمالي- والتي تؤكد بدورها على حركة التاريخ الموضوعية، فهي ، في الأولى ، بازاء عبارة «إعادة الحياة» في الثانية، التي يغيب فيها كل أثر لحركة التاريخ هذه، وينتظر فيها، بالعكس، أثر الفعل الديني في يوم القيمة.

ما الذي قاد صاحب «الاستشراف» الى مثل هذا التأويل الذي يستحيل فيه الفكر المادي فكراً دينياً به ينظر ماركس في الشرق، فينزلق الى الفكر الاستشرافي ويقع فيه؟ هذا هو السؤال الذي لا بد من طرحه، ولا بد لنا من محاولة الاجابة عنه. فليس كافياً للنقد ان تؤكد خطأ التأويل، بمقارنته بالنص الأصلي، وهذا ما نظن اتنا بناه. عن قصد، لم ندحضن التأويل بمجابته بنصوص اخرى لماركس لم يستند اليها التأويل، مع انه يطال، كما سبق القول، كامل البناء النظري للفكر الماركسي ، ولا يقتصر على وجه منه، هو الذي له علاقة بالشرق. لقد اكتفينا بقراءة النص الوحيد الذي استند اليه صاحب «الاستشراف» في تأويله ، فأثبتت قراءتنا له مختلافة عن قراءته له. والاختلاف راجع الى اثنا قرأتاه سوئزعم هذا. في ضوء منطق الفكر الذي هو فكره المادي ، بينما قراءة المتأول في ضوء منطق آخر من الفكر هو الذي يقضي التقد بكتشفيه.

لذا نعيد طرح السؤال الذي طرحتنا سابقاً، ولا نخسّى التكرار: أي فكر هو الذي يحكم التأويل؟ بل أي فكر هو الذي يحكم البحث كله في كتاب «الاستشراق»؟ في الاجابة عن هذا السؤال اجابة عن السؤال الأول. فالذى قاد التأويل الى تشویه النص الماركسي وفكرة هو، بالضبط، الفكر الذي يستضيء به التأويل وينطلق منه. ولقد ميزنا هذا الفكر، في وجه منه، بأنه الفكر القومي. او قل، للدقة، انتا تعرّفنا هذا الوجه الشائع منه في أدبيات الفكر البرجوازي المسيطر في العالم العربي نفسه. لكن البعض قد يتحفظ على هذا القول، وله الحق في ذلك. فمراجع الفكر السعديي، في نقه الاستشراق، كلها مراجع غربية. اذن لا بد من تصحيح الحكم عليه، او تدقيقه، حتى يكون للنقد أساس متين. نقول هذا ولا ننفي قولنا السابق، بل نجتهد في ان يكون مقنعاً، ونجهد ايضاً في تلميس ملامح الفكر الذي يقوم عليه بناء الفكر السعديي. لهذا نسمح لنفسنا بابعاد هذا النص الطويل لصاحب «الاستشراق» حتى تكون مناقشتنا مبنية علم، نصبه، لا علم، أنكار مسقاة نسقطها عليه.

يقول صاحب النص، مباشرة بعد النص الأخير الذي أثبتنا له: «ويعدنا الأمر مباشرة إلى ادراك المستشرقين مثل كثيرون من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية اما ضمن معطيات جمعية كبيرة او في اطار عموميات مجردة (...). وليس ماركس بمستوى من ذلك، فقد كان استخدام الشرق الجماعي وسيلة ايضاح للنظرية، بالنسبة اليه، اكثر سهولة من استخدام هويات وجودية بشرية» (ص ١٧١-١٧٢). نقف مؤقتاً عند هذا الحد من النص لنلتفت نظر القارئ إلى ان المؤلف يؤكّد فكرته ايها، يحسب مبدأ الفكر الذي يحكم فكره، ان ماركس ليس بمستوى من قاعدة الفكر الاستشراقي ، وان فكره يندرج فيه، لا يشدّ عنه. هذا ما رأيناه سابقاً. لكن ما نريد ان نشير اليه شيء آخر، هو ان المؤلف

يقيم تناقضاً او تناقضًا، بين ما يسميه «المعطيات الجماعية الكبيرة» او «العموميات المجردة»، وبين ما يسميه «هويات وجودية بشرية»، ويأخذ على ماركس تفضيله النظر في الاولى، بدلاً من النظر في الثانية، فيستحيل الشرق عنده مجرد «وسيلة لايضاح النظرية». فهو، اذن، ينظر بعين الغرب العقلية، لا بعين الشرق القلبية. ذلك ان التناقض الذي يقيمه المؤلف بين ذينك الطرفين هو وجه آخر من التناقض الذي يراه قائمًا بين الجمع، او الأمة، وبين الفرد، وهو ايضاً تكرار للتناقض بين العقل وبين القلب، او بين الفكر وبين العاطفة. من جهة الفرد، القلب، العاطفة، من جهة «هويات وجودية بشرية» و«المشاعر الشخصية»، يكون الخروج على العقل، فالعقل واحد. انه السائد، لا نقيس له. ويكون، بهذا الخروج وحده، الخروج على الاستشراق. مأخذ المؤلف على ماركس انه ذات، كفرد، في الجمع او الأمة، فطغى فيه العقل على القلب، فكان العقل فيه استشراقيا.

اما نحن، فنرى ان المؤلف ينزلق بفكرة الى موقع معادية للعقل، يقوده اليها فكريبدو عقلانياً، بل مسرفاً في العقلانية -كما سنرى لاحقاً- هو، في نهاية الأمر، فكر يرفض العقل، من حيث هو لا يقبل من العقل سوى شكل منه هو الشكل المسيطر، ولا يقرّ بوجود عقل سوى في هذا الشكل المسيطر منه الذي يرى فيه العقل بالطلق، فلا يبقى من نقيس ممكن له سوى فرد، إما ان يقبل بالعقل، فينجز، وإما ان يرفضه، فينجز ايضاً. ويسود، في الحالتين، فكر الأمة السائد. ونرى ايضاً ان المؤلف يخطئ، من هذا الموقع الذي ينزلق اليه، او الذي هو موقع فكره، حين يرى في أدوات الفكر الضرورية لانتاج المعرفة، التي هي المفاهيم النظرية نفسها، «عموميات مجردة» يتوقف الى استبدالها بـ «هويات وجودية بشرية». كأن به يطبع الى نزع سلاح الفكر في معركة العلم التاريخي بخاصة، اي في معركة استنباط الأدوات النظرية القادرة على اكتشاف القوانين التاريخية وصياغتها العلمية. وهذا أمر ليس بغرير على فكر ينكر الوجود المادي مثل هذه القوانين التي تحكم، في اشكال متباينة مختلفة، مجرى الحركة التاريخية، سواء في الشرق او في الغرب. لعله فكر تجاري، وهو كذلك في نفيه الطابع المادي لهذه الحركة. بل هو كذلك في نفيه الطابع الكوني لتلك القوانين، وفي ما يقود اليه هذا النفي من وهم بأن النظرية العلمية ترى الى التاريخ بعين الغرب، فترى الى الشرق بعين الاستشراق، بينما لا يصح النظر في الشرق الا بعين الشرق وحده، فله نظريته، وللغرب نظريته. ويخطئ المؤلف مرة اخرى حين تقوده منطلقاته الفكرية إليها الى اتهام ماركس بالوقوع في فخ الفكر الاستشراقي، في قوله بالضرورة التاريخية وبالعقل التاريخي.

ليس الخطأ في الاتهام نفسه. فعل الصعيد المجرد، أي من حيث المبدأ العام، من الممكن جداً ان نرى، في هذا النص ام ذاك، من نصوص ماركس، انزلاقاً الى موقع الفكر البرجوازي المسيطر، حول قضية نظرية او تاريخية او سياسية ما، لا حول الشرق فقط. فمنطق الفكر المادي في النظر في ما يطلق عليه اسم تاريخ الأفكار، لا يرفض مسبقاً، ويشكل قليلاً، مثل هذه الامكانية في انزلاق فكر ما، كالتفكير المادي، في وجه من وجوهه، او في جانب من جوانبه، او حول قضية معينة، الى موقع الفكر المثالي التقىض؛ او بالعكس، في انزلاق هذا الى موقع ذاك، في حركة التناقض والصراع بينها. ذلك ان

التناقض والصراع بين الاثنين اما هو قائم في الفكر الواحد نفسه الذي يتميز بكونه مادياً، بغية الفكر المادي فيه على النزعة المثالية، أو على عناصر مثالية قد تكون فيه، وهو في صراع ضدها. أو يتميز، بالعكس، بكونه مثاليًّا، بغية الفكر المثالي فيه، في صراعه ضد العناصر المادية من الفكر التقىضي. معنى هذا ان التناقض داخلي بين الفكرتين، وليس تناقضاً خارجياً، في صفاء كل من الاثنين لذاته صفاء كلياً. نقول هذا ولا نحكم على علاقة ماركس بالشرق، سلباً أو إيجاباً، الا بما تقوله نصوصه. لكن النص الوحيد الذي يستند إليه صاحب «الاستشراق» في تأويله، يقول قوله قولاً مناقضاً لتأويله. هذا ما بنياه سابقاً. لذا نتظر من المؤلف نصوصاً أخرى لماركس قد تدعم تأويله. فان هو ثبتها، كان لنا، حينئذ، نقاش آخر معه.

ليس مستحيلاً، اذن، ان يكون ماركس قد قال في الشرق قولاً يذكرنا بالفلك الاستشرافي. قد يكون هذا الأمر صحيحاً، وقد لا يكون. ليس هذا هو السؤال. لا نريد الدفاع عن احد، ولا نريد تبرير احد. ليس هذا مجال الخطأ في التأويل السعدي. الخطأ هو في ان المؤلف قد رد ذلك الانزلاق الذي راه في فكر ماركس، الى مقوله الضرورة التاريخية في هذا الفكر. فحتى لو كان اتهام ماركس بالانزلاق الى موقع الفكر الاستشرافي صحيحاً فهو ليس ب صحيح. فمن الخطأ الفادح تفسيره بهذه المقوله العقلانية. ماذا يعني هذا التفسير؟ وأي آثار تولد عنه؟ انه يعني، ببساطة، ان العقل واحد في الغرب، وانه العقل المسيطر. هذا ما رأيناه سابقاً في مبدأ سيادة الفكر القومي. لكن هذا يستدعي طرح سؤال هو التالي: ما هو اساس وحدانية هذا العقل؟ او ما هو الاطار الذي تتحدد فيه هذه الوحدانية؟ ذلك ان الأفكار تختلف من فرد الى آخر في وحدة انتمائها الى فكر الأمة السائدة. هذا ما بنيه المؤلف في كتابه، في مثال الفكر الاستشرافي الذي هو عنده واحد في بنائه الاساسية، برغم اختلاف التفاصيل منه والألوان، بين مستشرق وآخر. فوحدانية هذا الفكر لا تظهر لذاتها، ولا تتحدد في ذاتها، الا في اطار العلاقة التي تربط هذا الفكر بما هو، بالنسبة اليه، الآخر، اي الشرق. هكذا يتعرف الفكر ذاته، في سيادته التي هي نفسها وحدانيته، من حيث هو فكر الأمة: يتعرف ذاته في علاقته بالآخر، وفي نفيه الآخر الذي هو للغرب، الشرق.

هل أفلت صاحب «الاستشراق» في نقده الفكر الاستشرافي، من ثنائية الشرق والغرب التي يقيمهها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات والآخر؟ ما نظنه أفلت منها، بل لقد جاء، بالعكس، نقده الاستشراف حكاماً بها، وقام على تربة الفكر الاستشرافي نفسه، بأن اكتفى بقلب تلك الثنائية، فأكدها، فصار فيها الشرق هو الذات، والغرب هو الآخر. هذا ما يضيء لنا سبب الاعجاب الشديد للمؤلف بأعمال جاك بيرك وبمنهجه، فثنائية الذات والآخر هي، بالضبط، التي تحكم هذا المنهج. ليس بمنفي هذا النقد الذي يستعيد منطق الفكر الاستشرافي نفسه، في تحديد العلاقة بين الغرب والشرق كعلاقة ذات بآخر. فسواء أكان الاستشراف واقفاً على قائمتيه، او مقلوباً على قاعدته، فان المنطق منه واحد لا يتغير. (راجع مقالة صادق جلال العظيم الهامة، بعنوان: «الاستشراق والاستشراف معكوساً»، في العدد الثالث

من مجلة «الحياة الجديدة». شباط ١٩٨١. يسعدني ان التقي مع الكاتب في نقاط كثيرة من مقالته). انه منطق هذه العلاقة. وما نظن ان العلاقة الامبرالية بين الغرب الرأسماليـ وليس الغرب بالمعنىـ ومجتمعات ما قبل الرأسمالية في الشرق وليس الشرق بالمعنىـ يمكن لها ان تختزل في هذه العلاقة المثالية الذاتية بين الذات والآخر. انها اكثر تعقيداً بكثير، بل انها غير هذه تماماً. ليست هذه الكلمة مجالاً صالحـ لتحليلها. لذا نكتفي بالقول ان منطق الفكر المادي التاريخي هو، وجده، المسارـ بالأدوات النظرية القادرة على تحليلها في تطورها التاريخيـ، أي في ماضيها وحاضرها وصيرورتهاـ. لكن حين ينطلق نقد الاستشراق من موقع الاستشراق نفسهـ، ومن قاعدته النظريةـ او بالاحرى الايديولوجيةـ، فيرى في الفكر المادي التاريخي فكراً لا يختلفـ، في الجوهرـ، عن الفكر البرجوازي المسيطرـ، بل يرى فيه مثيلاً لهـ، من حيث ان الجوهر منها واحدـ، هو هو الفكر الغربيـ، يعجزـ النقدـ حينـلاـ عنـفهمـ تلكـ العلاقةـ الامبراليةـ، ويعجزـ، تاليـاـ، عنـفهمـ جوهرـ الاختلافـ بينـ هذينـ الفكريـنـ، وعنـفهمـ علاقـةـ التناقضـ الطبـقيـ بينـهاـ. هذاـ ماـقادـ المؤـلفـ الىـ تفسـيرـ ماـ ظـنهـ اـنـزـلاـقاـ فيـ الفكرـ المـارـكـسـيـ الىـ مـوـاقـعـ الـفـكـرـ الـاسـتـشـرـاقـيـ، وـبـالـتـالـيـ، الىـ مـوـاقـعـ الـفـكـرـ الـبرـجـواـزـيـ الـمـيـسـطـرـ، بـرـدـ هـذـاـ الـانـزـلاـقـ المـزـعـومـ الىـ مـوـقـلـةـ الـعـقـلـانـيـةـ التـارـيـخـيـةـ، فـغـابـ عـنـهـ انـ هـذـهـ الـعـقـلـانـيـةـ الـتـارـيـخـيـةـ نـفـسـهـاـ، هيـ ماـ يـمـيزـ الـفـكـرـ المـارـكـسـيـ، فيـ جـدـيـدـهـ النـظـريـ الشـورـيـ، منـ الـفـكـرـ الـبرـجـواـزـيـ، كـنـيقـضـهـ الـطـبـقيـ، الـذـيـ يـنـفـيـ، بـالـضـبـطـ، عـقـلـانـيـةـ التـارـيـخـ وـطـابـعـهاـ المـادـيـ، وـيـجـدـ مـصـلـحةـ فيـ نـفـيـ وـجـودـ الـقـوـانـيـنـ الـمـوـضـوعـيـةـ الـتـيـ تـحـكـمـ حـرـكـةـ التـارـيـخـ، لـاـ سـيـماـ فيـ ضـرـورةـ قـفـزـاتـ الـبـنـيـوـنـ وـفـجـاءـاتـ الـثـورـيـةـ. بـتـفـسـيرـ هـذـاـ الـذـيـ يـلـغـيـ عـلـاـقـةـ الـاـخـتـلـافـ، فـالـتـنـاـقـضـ، فـالـصـرـاعـ بـيـنـ هـذـينـ الـفـكـرـيـنـ الـطـبـقـيـنـ الـقـنـيـضـيـنـ، لـاـ يـصـلـ الـمـؤـلـفـ الىـ تـغـيـبـ جـدـيـدـ الـفـكـرـ المـارـكـسـيـ وـحـسـبـ، بلـ الىـ اـدـانـةـ هـذـاـ الـجـدـيدـ الـعـلـمـيـ بـاـنـهـ الغـرـبيـ، كـنـيقـضـهـ الـطـبـقيـ، سـوـاءـ بـسـوـاءـ، فـهـوـ، مـثـلـهـ، الـأـخـرـ، بـالـنـسـبـةـ الـشـرـقـيـ الـذـيـ هوـ الـذـاتـ، فـتـبـدوـ الـاـدـانـةـ هـذـهـ كـأـنـهـ مـوـقـعـ الـشـرـقـ كـذـاتـ، بـيـنـهاـ هـيـ، مـنـ مـوـقـعـهاـ هـذـاـ نـفـسـهـ، إـدانـةـ لـنـيقـضـ الـفـكـرـ الـبرـجـواـزـيـ الـمـيـسـطـرـ، وـمـنـ مـوـقـعـ هـذـاـ الـفـكـرـ، فـيـ ثـانـيـةـ الـذـاتـ وـالـأـخـرـ الـذـيـ هوـ صـاحـبـهاـ. هـذـاـ يـتـخـطـيـ الـمـؤـلـفـ، فـيـ نـقـدـ الـاسـتـشـرـاقـ، مـنـ مـوـقـعـ الـاسـتـشـرـاقـ، مـوـضـوعـ نـقـدهـ، لـيـصـلـ الىـ مـاـ هـوـ فـيـهـ أـعـيـنـيـ فيـ هـذـاـ النـقـدـ مـوـضـوعـ النـقـدـ الـذـيـ هوـ نـقـدـ الـفـكـرـ المـارـكـسـيـ، لـاـ فـيـ مـوـقـفـهـ الـشـرـقـ وـحـدـهـ، بلـ فـيـ جـوـهـرـ النـظـريـ، أـيـ فـيـ اـبـنـائـهـ كـنـظـرـيـةـ عـلـمـيـةـ لـلـتـارـيـخـ. نـقـدـ المـوـقـفـ مـنـ الـشـرـقـ هوـ طـرـيـقـ الـوـصـولـ الـىـ نـقـدـ هـذـهـ النـظـريـةـ، لـاـ بـحـسـبـ قـوـاعـدـ النـقـدـ الـمـالـوـفـةـ فـهـذـاـ يـتـطـلـبـ مـنـ الـمـؤـلـفـ تـالـيـفـ كـتـابـ آخـرـ غـيرـ كـتـابـ (ـالـاسـتـشـرـاقـ)، قـدـ لـاـ يـكـونـ لـنـقـدـ الـفـكـرـ المـارـكـسـيـ فـيـ الـفـاعـلـيـةـ نـفـسـهـ الـذـيـ لـهـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ، بـلـ بـحـسـبـ اـسـلـوبـ مـنـ التـورـيـةـ وـالـمـوارـيـةـ الـاـيـديـوـلـوـجـيـةـ يـكـنـ اـيـجازـ فـيـ الـقـيـاسـ التـالـيـ، (ـوـالـقـيـاسـ، كـمـاـ هـوـ مـعـلـومـ، هـوـ نـطـقـ التـفـكـيرـ فـيـ الـمـنـطـقـ الشـكـلـيـ)ـ.

١ـ موقف كلـ فـكـرـ غـرـبيـ مـنـ الشـرـقـ، بـحـسـبـ مـبـداـ سـيـادـةـ فـكـرـ الـأـمـةـ وـطـغـيـانـهـ عـلـىـ كـلـ فـكـرـ فـردـ،  
مـوـقـعـ فـكـرـ اـسـتـشـرـاقـيـ لـاـ يـكـنـ لـلـشـرـقـ اـنـ يـقـبـلـ بـهـ، لـأـنـهـ لـاـ يـتـعـرـفـ فـيـ نـفـسـهـ.

٢ـ وـلـاـ كـانـ فـكـرـ مـارـكـسـ فـكـرـأـ غـرـبيـاـ،

٣- إذن، فإن فكر ماركس فكر استشرافي لا يمكن للشرق أن يقبل به، لأنه لا يتعرف فيه نفسه.

لمزيد من التوضيح نقول إن الخلاصة في هذا القياس لا تقتصر على موقف ماركس من آسيا بعامة، والهند بخاصة، إبان الاستعمار الانكليزي، بل هي صالحة في كل زمان ومكان، وتصح على الفكر الماركسي في كامل بنائه النظري. إنها، بالضبط صالحة في يومنا الحاضر، وفي المرحلة التاريخية الراهنة من احتدام الصراع الطبقي، في شتى مجالاته وأشكاله، بين قوى الثورقة والثورة هذه في عصرنا الذي هو عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، هي هي الثورة الاشتراكية، وفكيرها النظري هو هو الفكر الماركسي- وبين القوى المضادة للثورة، على الصعيد العالمي، وبالتحديد، في عالمنا العربي، وفي بلدان حركات التحرر الوطني. فالسلاح الأيديولوجي الأساسي الذي تستخدمه القوى المضادة للثورة في هجومها المضاد على الواقع المجرم الذي راح يختلها، في الأفق التاريخي الاستراتيجي، هذا الفكر الثوري، لا سيما في بلداننا هذه، هو اظهار هذا الفكر، على قاعدة ثنائية الذات والآخر، او الشرق والغرب، كأنه هو الفكر البرجوازي الامبريالي، من حيث هو، كنقيضه الطبقي هذا، فكر غربي. ولما كان ما يصح على الغرب من فكر لا يصح الا عليه وحده، دون الشرق، ولما كان الغرب هو الآخر، فإن هذا الفكر، فكره، في وجهيه المتقابلين، الماركسي والبرجوازي، لا يصح الا عليه. أما الشرق، فلا يصح عليه الا فكر هو فكره، من حيث هو فكر الذات لا فكر الآخر. لذا، يكفي ان تثبت، بتأويل معين للفكر الماركسي، في نص واحد من نصوصه، ان هذا الفكر غربي، حتى يكتمل لك البرهان على دحضه بالجملة، دون الدخول في تفاصيله، او في مفاصله، من حيث هو فكر لا يصلح للشرق، لأنه فكر الآخر. ويكتفى ان تستبدل عبارة «الشرق» الشائعة من القرن التاسع عشر، بعبارة «العالم الثالث» الشائعة في القرن العشرين، حتى يكتمل لك البرهان، بجملة عارضة خاطفة واحدة، على ان ما يصح من قول على علاقة الشرق بالغرب في القرن التاسع عشر، يصح عليها ايضاً في القرن العشرين ونهاياته. إذن، لا يتغير شيء من واقع العلاقة، في ماضيها الاستشرافي، بين الفكر الماركسي وبلدان الشرق، او في حاضرها الراهن، بين هذا الفكر نفسه وبلدان «العالم الثالث»، أي بعبارة أوضح، بلدان حركات التحرر الوطني. فالتفكير هذا واحد في هذه العلاقة، لأنه فكر غربي، والعلاقة بين الشرق والغرب واحدة في ماضيها الذي يعود به ادوارد سعيد حتى الى أيام اليونان والفرس، وفي حاضرها، لم تتغير بينهما، لأنها علاقة ذات بآخر. هكذا يقفز الحكم على الفكر الماركسي في تأويله السعدي، من الجزء الى الكل، من الفكرة في نص واحد الى الفكر بكامله، من موقف محدد من قضية محددة الى البناء النظري برمته، ويقفز ايضاً، هكذا، من الماضي الى الحاضر، في تماثل الاثنين معاً من خارج التاريخ. بهذه القفزة، ينقلب الماضي حاضراً، فيصير الحاضر هذا، لا الماضي، موضوع النقد في التأويل السعدي للنص الماركسي، اي في نقد صاحب «الاستشراف» للفكر الماركسي.

دللنا على هذا هو تلك الجملة العارضة الخاطفة الواحدة، التي تؤكد صحة ما نقول في أن موضوع النقد في نقد ذلك النص الماركسي الوحيد في كتاب ادوارد سعيد، ليس موقف ماركس من علاقة انكلترا

بالمهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل هو، بالضبط، الفكر الماركسي، من حيث هو فكر الانقلال التاريخي الثوري من الرأسمالية الى الاشتراكية، في علاقته ببلدان حركات التحرر الوطني السائرة، في نهايات القرن العشرين، في عملية هذا الانقلال. أما الجملة، فهي التي يتكلّم فيها المؤلف، في نهاية كتابه، على «... المفكريين الجنديين (في عالمنا العربي. م. ع.) الذين اخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرية ماركس التسلطية الى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب» (ص ٣٢٢). ما يستوقف في هذه الجملة ليس، بالضرورة، الحكم التعسفي للمؤلف على «المفكريين الجنديين» في عالمنا العربي وعلاقتهم بالفكر الماركسي، ولا حتى على نعت نظرية ماركس الى «العالم الثالث» بالسلطوية. ما يستوقف حقاً، في سياق تحليلنا السابق، أمران: الأول هو عبارة «العالم الثالث» التي يستبدل بها المؤلف عبارة الشرق. والثاني هو قوله انه ناقش، في مكان سابق من كتابه، نظرية ماركس الى «العالم الثالث». بالعبارة الأولى، يقفز المؤلف من الماضي الى حاضرنا الراهن، كما سبق القول، وينقل موضوع البحث من الهند الى عالمنا العربي، فيؤكد لنا صحة ما نذهب اليه في نقد نصه، من ضرورة وضع النقد والنص هذين معاً في اطارهما الفعلي الذي هو اطار الصراع الايديولوجي الدائر في مرحلتنا التاريخية الراهنة بين الفكر الثوري وبين تيارات الفكر البرجوازي المسيطر في اشكال شتى من الفكر، منها، بالضبط، هذا الشكل الذي راج في السنوات الاخيرة في عالمنا العربي، في كتابات عديدة متعددة، والذي يستند الى ثنائية الشرق والغرب، او الذات والآخر، في وهم دحضه الفكر الماركسي.

اما العبارة الثانية، فيوهم المؤلف القارئ بأنه قد قام، بالفعل، بنقد علاقة النظرية الماركسيّة ببلدان حركات التحرر الوطني، وذلك في تأويله الخاص جداً لذاك النص الماركسي حول الهند. فالتأويل هذا هو هو، اذن، عنده هذا النقد. انه، بتعبير آخر، يوهم القارئ بأنه قام بنقاش لم يقم به فعلياً، فكان على القارئ ان يتقبل نتائج هذا النقاش الوهمي وخلاصاته كبداهات، او مسلمات، هي منطلقات النقاش الذي لم يتم. هكذا يقوم التأويل بوظيفته الايديولوجية في الصراع الايديولوجي الراهن حول موقع النظرية الماركسيّة من حركة التحرر الوطني ودورها فيها، من حيث هي نظرية هذه الحركة او من حيث هي تطمح، في سيرورتها الثورية نفسها التي هي سيرورة تكونها، الى ان تكون وان تصير نظرية هذه الحركة: انه يحدد لهذا النقاش الممكن منطلقاته، فيلغى ضرورته، ما دامت المنطلقات هي هي النتائج والخلاصات. لذا، وجب النظر في كتاب «الاستشراق»، لا سيما في ما يتضمنه من نقد للفكر الماركسي، من موقع حاضر الصراع الايديولوجي وموضوعه الراهن، لا من موقع الماضي. فالنقاش فيه لا يدور حول معرفة ما قاله ماركس، ذات يوم، في الهند او في الشرق، وحول ما اذا كان هذا القول صحيحاً او غير صحيح. النقاش لا يدور في مجال اكاديمي، او في مجال التتقيد في نصوص متحفية. انه يدور حول علمية النظرية الماركسيّة وقدرتها على التكون، في قدرتها نفسها على التمييز. قد لا تكون هذه النظرية قادرة على هذين الوجهين المتربطين في سيرورة انتاجها العلمي التي هي هي، ان جاز التعبير، سيرورة اعادة انتاجها التوسيعة. وقد تكون قادرة على ذلك. فالمقياس في هذا او ذاك، المقياس في سيرورة اي نظرية علمية ، او اي نظرية تدعى العلمية لنفسها، في شتى مجالات المعرفة، هو، في نهاية التحليل، قدرتها الفعلية على

معانقة الواقع المادي في تعقده، وعلى معرفته. أما رفض النظرية لمجرد كونها غريبة، فهو رفض لعلمية المعرفة، ينقاد اليه من ينزلق فكره الى موقع الفكر الاستشرافي.

نعود الى ما كنا فيه من حاولة لتحديد منطق الفكر الذي يحكم فكر المؤلف في كتابه «الاستشراق»، فنورد له هذا النص :

«لكن كون ماركس ما يزال قادرًا على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بأسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر المقصقات وتطغى، قبل أن يفرز الى غوته بوصفه مصدرًا للحكمة فيما يتعلق بالشرق. ويبدو الامر كما لو ان العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع ان يعثر على فردية س.- جمعية، (اي سابقة على الجمعية. م. ع)، سا-رسمية في آسيا. يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه لكنها من اجل ان يقلع عنها فور مواجهته لرقيب اشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه محبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو انه أوقف، اولاً، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده، وقد رافق ذلك تحديد متألق مصقول، قال: هؤلاء الناس لا يقايسون -فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي ان يعاملوا بطرق مختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لمح الانفعال حين واجه التحديداً الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعياً بتراث الخبرات «الشرقي» (ع. م. الديوان) الذي كان يفترض انه ملائم له. وانحلت مفردات الشعور اذا اذعن لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق، بل من فن الاستشراق ايضاً. وزحزحت عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي. وان المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة باهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو ان شيئاً ما يخبره على المرع عائداً الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرق الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامته نظرياته في الثورة الاقتصادية لكن بدا، الى حد ما أيضاً، انه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير او حكم يمكن ان يصدر حول الشرق (...). وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تتحل بها، اولاً، ثم تصادر وتقتضب، التزامات انسانية لا استشرافية من قبل التعميمات الاستشرافية، فاننا نجد انفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصرف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة نقاشت فيها الشرق، الى ان تطرح نفسها عليك آلية صلبة من التحديداً القائدة أبداً، الكافية اطلاقاً، بوصفها الآلة الوحيدة التي تملك سريانة ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك ان نظهر كيف كانت هذه الآلة تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة اثراًها على تجارب انسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فان علينا ايضاً ان نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي اشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة وقبل تلاشيتها.

معانقة الواقع المادي في تعقده، وعلى معرفته. أما رفض النظرية لمجرد كونها غربية، فهو رفض لعلمية المعرفة، ينقاد اليه من ينزلق فكره الى موقع الفكر الاستشرافي.

نعود الى ما كنا فيه من محاولة لتحديد منطق الفكر الذي يحكم فكر المؤلف في كتابه «الاستشراق»، فنورد له هذا النص :

«لكن كون ماركس ما يزال قادرا على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر المتصقات وتطغى، قبل أن يفرز الى غوته بوصفه مصدرأً للحكمة فيها يتعلق بالشرق. ويبدو الامر كما لو ان العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع ان يعثر على فردية سا- جمعية، (اي سابقة على الجماعة. م. ع)، سا- رسمية في آسيا. يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه سلكتنا من اجل ان يقلع عنها فور مواجنته لرقيب اشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو انه أوقف، اولاً، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده، وقد رافق ذلك تحديد متألق مصقول، قال: مؤلاء الناس لا يقاوسون -فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي ان يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لمح الانفعال حين واجهه التحديداً الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعياً بتراث الخبرات «الشرقي» (ع. م. الديوان) الذي كان يفترض انه ملائم له. وانحلت مفردات الشعور اذا اذعنلت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق، بل من فن الاستشراق ايضاً. وزحزحت عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي. وان المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة باهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو ان شيئاً ما يجبره على افرع عائداً الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرق الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامته نظرياته في الثورة الاقتصادية لكن بدا، الى حد ما أيضاً، انه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير او حكم يمكن ان يصدر حول الشرق (...). وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تتحل بها، اولاً، ثم تصادر وتقتضي، التزامات انسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشرافية، فانتابنا نجد انفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصرف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق، الى ان تطرح نفسها عليك آلية صلبة من التحديداً القادرة أبداً، الكافية اطلاقاً، بوصفها الآلة الوحيدة التي تمتلك سريانة ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك ان نظهر كيف كانت هذه الآلة تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثراً هاماً على تجارب انسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فان علينا ايضاً ان نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة وقبل تلاشياً.

(...) وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفت حدوثها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثل هذان الباحثان استشراقاً كثيراً صرفاً، إذ أن أيّاً منها لم يدع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر أدى لنفسه الشرعية المستمدّة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الاقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به (...). وبهذه الطريقة، فإن الاقامة في الشرق، والتراثات البحشية لهذه الاقامة، تنصب في التراث الكتبى للمواقف النصّية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، ان يتفرد عليها او يتتجنّبها. (...).

وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا ان نترصدّها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمساعر الشخصية تجاه الشرق الى تقريرات استشرافية رسمية» (ص ١٧٢ - ١٧٣).

لن نعتذر من القاريء. عن اثبات هذا النص الطويل بكلمه، فضرورة البحث تقضي بذلك ماذا يقول النص؟ ما هي القضية التي يعالج؟ انه يحاول ان يجد تفسيراً نظرياً لما رأى فيه وقوعاً للفكر ماركس في بنية الفكر الاستشرافي. لم يكن هذا الواقع أمراً عارضاً طارئاً. لو كان كذلك لأمكن تفسيره بعوامل حديثة عارضة لا تزال من البناء النظري للفكر الماركسي. لكنه ليس كذلك. بل هو محکوم ببنطّق الضرورة. لذا وجب ايجاد تفسير نظري له. العلاقة عضوية بين ضرورته، وبين تفسيره هذا، فضرورته ليست، في الحقيقة، سوى ضرورة النظرية التي بها يجري تفسيره في النص السعدي. فما هي هذه النظرية؟ ما هو الفكر الذي تتضمّنه؟ إنها نظرية العلاقة بين العقل الفردي وبين اللغة المؤسّسة الرسمية التي هي لغة جمّعية، او لغة الجمّع. عقل الفرد، في هذه العلاقة وهو، في المثال، عقل ماركس، في علاقته بآسيا. واقع بين أمرين لا ثالث لهما: إما ان يتصرّ لفرديته، فيتتفّي كعقل، في المشاعر، العواطف، الحواس، ويكون بهذا وحده قادرًا على الاتصال، في آسيا، بفردية سابقة على كل جمّعية هي، بالضبط، فردية «هويات وجودية بشرية»؛ واما ان يتصرّ للعقل، أي قل للمعرفة العقلية النظامية، فلتتفّي حينئذ فرديته، وتنتفي، بانتفائها، تلك الفردية السابقة على الجمّعية، فتلغى فيه المشاعر، العواطف، الحواس، ويقوم بينه وبين آسيا، موضوع معرفته، عائقاً معرفيًا يمنعه من الاتصال بها، فيقع، بالتالي، في لغة العقل الباهرة التي هي اللغة الجمّعية، أي لغة الفكر الاستشرافي في بنيتها الرسمية.

يذكرنا هذا الطرح ببشكل الفكر الفرويدى في مقارنته البنية النفسية، لا لأن المفردات التي يعبّها ادوارد سعيد في هذا النص يستعيرها من قاموس اللغة الفرويدية وحسب، (كالرقيب والرقابة والاذعان والطرد والمطاردة، والمصادرة الخ... )، بل لأن مفهومه للعقل، من حيث هو العقل الجمّعي، يختل في بنائه النظري موقع ما فوق الأنّا Sur moi في الهيكل النظري الفرويدى، ويختل العقل الفردي في الأول موقع الأنّا في الثاني، بينما تختل المشاعر، العواطف، الحواس موقع الـ «هذا». هكذا يقع العقل الفردي في صراع بين الاستسلام لقمع العقل الذي له، بضرورة النظرية، طابع جمّي هو هو طابعه القمعي، وبين الرغبة في تحرر منه له، بضرورة النظرية ايضاً، طابع فردي هو طابع التحرر، لا من عقل قمعي مسيطر

بسطورة الطبقة المسيطرة، اي وبالتالي، من عقل هذه الطبقة، بل من العقل، بما هو العقل بالمعنى، في تماثل للعقل المسيطر به، هو الذي يظهر فيه هذا العقل كأنه العقل بالمعنى. ينبع عن هذا ان نظاماً ما من المعرفةـ كالاستشراق مثلاً، بما هو نظام معرفة بالشرق، او كغيرـ قائمـ في بنائه اللغويـ، حاكـمـ في عقلـهـ الجـمعـيـ، قـامـعـاـ في وجودـهـ المؤـسـسيـ، لا يمكنـ الاـ انـ يـمارـسـ عـلـىـ العـقـلـ الفـرـديـ رـقـابةـ صـارـمـةـ هيـ رـقـابةـ كـلـ نـظـامـ، بما هوـ نـظـامـ، عـلـىـ اـيـ وـاحـدـ مـنـ خـارـجـ النـظـامـ. فـإـمـاـ انـ يـنـحـنـيـ لـهـ الـوـافـدـ هـذـاـ، فـيـدـخـلـ فـيـ نـظـامـ الـمـعـرـفـةـ وـفـيـ مـلـكـوتـ سـلـطـتهاـ، وـاماـ انـ يـتـرـدـ عـلـيـهـ، فـتـنـظرـهـ الـمـعـرـفـةـ، وـيـطـرـدـهـ عـلـقـ، فـيـقـىـ شـرـيدـاـ، هـامـشـياـ، بـلـ سـلـطـانـ.

يـصـحـ هـذـاـ عـلـىـ عـلـمـ الـاسـتـشـرـاقـ كـمـ يـصـحـ عـلـىـ غـيرـهـ. يـصـحـ عـلـىـ كـلـ نـظـامـ مـعـرـفـيـ. يـبـيـعـ الـوـافـدـ بـجـدـيـدـهـ، وـجـدـيـدـهـ فـرـديـ فـيـ خـارـجـ الـعـقـلـ، اوـ منـ سـابـقـ عـلـيـهـ، فـالـعـقـلـ جـعـيـ بـضـرـورـةـ الـعـقـلـ نـفـسـهـ. وـلـاـ جـدـيـدـ لـعـقـلـ كـهـذـاـ الـذـيـ هوـ كـالـمـلـعـدـةـ، يـنـحـلـ فـيـهـ كـلـ جـدـيـدـ الـقـدـيمـ، بـحـسـبـ مـنـطـقـ التـمـثـيلـ وـالـمـلـاءـمـةـ. يـبـيـعـ الـوـافـدـ إـلـىـ الـمـعـرـفـةـ وـالـمـعـرـفـةـ نـظـامـ وـمـؤـسـسـةـ وـسـلـطـةـ. بـجـدـيـدـهـ هوـ، مـاـ قـبـلـ الـمـعـرـفـةـ، مـادـةـ خـامـ مـنـ الـمـشـاعـرـ الـخـصـصـيـةـ وـالـعـواـطـفـ الـإـنسـانـيـةـ الـتـيـ لمـ تـنـظـمـ بـعـدـ فـيـ مـعـرـفـةـ، فـيـصـطـدـمـ هـذـاـ جـدـيـدـ بـسـلـطـةـ الـمـعـرـفـةـ الـقـائـمـةـ بـنـظـامـهـ وـمـؤـسـسـاتـهـ، فـتـغـرـبـ عـلـيـهـ شـرـطـهـ الـقـامـوسـيـ الـأـذـعـانـ لـهـ. فـانـ أـصـرـ عـلـىـ التـحـولـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ بـنـظـامـهـ وـمـؤـسـسـاتـهـ، فـتـغـرـبـ عـلـيـهـ شـرـطـهـ الـقـامـوسـيـ الـأـذـعـانـ لـهـ. فـانـ رـفـضـ الـأـذـعـانـ، نـظـامـيـةـ، ايـ عـقـلـيـةـ، كـانـ لـهـ، حـكـيـاـ، ثـوبـ الـلـغـةـ الرـسـمـيـةـ الـذـيـ فـيـهـ يـلـغـيـ كـجـدـيـدـ. فـانـ رـفـضـ الـأـذـعـانـ، رـفـضـتـ الـمـعـرـفـةـ الـعـقـلـيـةـ. إـذـاـكـ لـاـ يـبـقـيـ لـهـ سـوـىـ الـشـعـرـ، اوـ فـضـيـاءـاتـ التـخـيلـ وـالتـخيـيلـ بـجـوـبـهاـ، سـيـدـاـ فـيـ لـغـةـ الـحـدـسـ، إـلـاـ فـيـ الـخـلـقـ، مـسـتـوـيـاـ فـوـقـ الـعـلـمـ وـضـدـ الـعـقـلـ، لـهـ الـصـورـةـ، وـلـلـعـقـلـ الـمـفـهـومـ. (للـقـارـئـ نـتـرـكـ حرـيـةـ الـاـسـتـرـسـالـ فـيـ اـسـتـخـلـاـصـ مـاـ يـتـرـبـ مـنـ نـتـائـجـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـاـ الـمـنـطـقـ مـنـ الـفـكـرـ الـذـيـ يـقـودـ، فـيـ خـطـ مـسـتـقـيمـ، إـلـىـ نـيـشـهـ، الـذـيـ مـنـ اـحـفـادـهـ وـاحـدـ يـعـرـفـ جـيـداـ اـدـوارـدـ سـعـيدـ: اـنـ مـيـشـيلـ فـوـكـوـ. وـنـكـتـيـ مـسـتـقـيمـ، إـلـىـ نـيـشـهـ، الـذـيـ مـنـ اـحـفـادـهـ وـاحـدـ يـعـرـفـ جـيـداـ اـدـوارـدـ سـعـيدـ: اـنـ مـيـشـيلـ فـوـكـوـ. وـنـكـتـيـ بـالـتـلـمـيـحـ). فـاـذـاـكـ هـوـ مـارـكـسـ، فـانـ جـدـيـدـهـ، عـنـدـ صـاحـبـ «ـالـاسـتـشـرـاقـ»ـ، لـيـسـ سـوـىـ الـمـعـلـحـ مـنـ الـاـفـعـالـ) (اوـ «ـالـتـزـامـاتـ اـنـسـانـيـةـ لـاـ استـشـرـاقـيـةـ»ـ، اوـ «ـمـشـاعـرـ شـخـصـيـةـ تـجـاهـ الشـرـقـ»ـ)، لـاـ يـقـرـىـ عـلـىـ مـوـاجـهـةـ «ـالـتـحـدـيدـاتـ الـرـاسـخـةـ الـتـيـ بـنـاهـاـ عـلـمـ الـاسـتـشـرـاقـ»ـ، الـجـدـيـدـ هـذـاـ وـاقـعـ بـيـنـ اـحـدـ اـمـرـينـ: إـمـاـ انـ يـقـبـلـ «ـمـفـرـدـاتـ الـشـعـورـ»ـ لـغـةـ تـقـولـهـ، اوـ يـنـطـقـ بـهـاـ، فـيـقـىـ جـدـيـدـاـ، مـنـ خـارـجـ لـغـةـ الـعـقـلـ، بـلـ مـنـ خـارـجـ لـغـةـ الـمـعـرـفـةـ، وـلـاـ مـاـ يـنـتـقـلـ إـلـىـ هـذـهـ الـلـغـةـ، فـيـكـونـ عـلـيـهـ حـيـثـنـدـ اـنـ يـذـعـنـ، بـضـرـورـةـ هـذـهـ الـنـظـرـيـةـ الـكـامـنةـ فـيـ النـصـ السـعـيـديـ، «ـالـعـلـمـ شـرـطـةـ الـمـعـجمـيـةـ النـابـعـةـ مـنـ عـلـمـ الـاسـتـشـرـاقـ»ـ، الـذـيـ هـوـ عـلـمـ تـحـوـيلـ لـهـ «ـإـلـىـ تـقـرـيرـاتـ اـسـتـشـرـاقـيـةـ رـسـمـيـةـ»ـ، ايـ الـ«ـمـعـرـفـةـ»ـ اوـ شـكـلـ مـنـهـاـ يـنـخـرـطـ، حـكـيـاـ، فـيـ بـنـاءـ الـلـغـةـ الرـسـمـيـةـ لـلـعـقـلـ الـجـعـيـ السـائـدـ، فـيـ تـلـاؤـمـ تـامـ معـهـ. ذـلـكـ اـنـ الـجـدـيـدـ هـذـاـ وـهـوـ، نـكـرـ، جـدـيـدـ القـلـبـ لـاـ الـعـقـلـ. فـيـ اـنـتـقالـهـ اـلـىـ لـغـةـ الـعـقـلـ اوـ الـمـعـرـفـةـ، يـخـضـعـ لـرـقـابةـ صـارـمـةـ هيـ رـقـابةـ «ـمـفـرـدـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـتـيـ وـجـدـ نـفـسـهـ مـجـراـ عـلـىـ اـسـتـخدـامـهـ»ـ. وـمـفـرـدـاتـ هـذـهـ هـيـ، بـالـتـحـدـيدـ، مـفـرـدـاتـ الـعـقـلـ اـسـتـشـرـاقـيـ، وـلـاـ مـفـرـدـاتـ لـلـعـقـلـ غـيرـهـ. فـكـلـ مـاـ عـدـاـهـاـ لـيـسـ سـوـىـ «ـمـفـرـدـاتـ الـشـعـورـ»ـ الـتـيـ، اـنـ وـجـدـتـ فـيـ لـغـةـ هـاـ، فـلـغـتـهـ لـيـسـ لـغـةـ الـمـعـرـفـةـ. اـذـاـنـ الـمـعـرـفـةـ لـاـ تـوـجـدـ لـاـ رـسـمـيـةـ، وـلـهـذاـ، هـاـ سـلـطـةـ وـحـدهـاـ، بـلـ لـغـةـ مـاـ قـبـلـ الـمـعـرـفـةـ، اوـ مـاـ فـوقـهـاـ، اوـ مـاـ تـحـتـهـاـ: شـيـءـ آخـرـ لـاـ لـلـعـقـلـ، بـلـ لـلـخـيـالـ.

هكذا يدخل الجديد في سيرورة تحويله المعرفي الى نقشه، بانتقاله من «مفردات الشعور» الى مفردات العقل، ومن وضعه ما قبل المعرفة الى وضعه في المعرفة، فيتفي وجوده، كجديد، في وجود القائم، اي في وجود العقل الجمعي الذي لا عقل غيره. وتتزحزز، بقدرة هذه النظرية الكامنة في النص السعدي، «عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي»، لاستخدام كلمة «تجربة» هنا دلالة باللغة سترها لاحقًا. ويجد ماركس «ان شيئاً ما يخبره على المرض عائداً الى غرته». وما هذا الشيء سوى تلك النظرية نفسها التي نحن في صدد نقدتها. و«تصادر وتنتصب التزامات انسانية لا استشرافية من قبل التعميمات الاستشرافية»، - عبارة «تجربة» في الجملة السابقة، كعبارة «الالتزامات انسانية» في هذه الجملة، لها الدلالة ايها. ويجد كل جديد في حقل الثقافة شبيه بذلك «اللمع من الانفعال»، في توقيه الى الوجود في لغة المعرفة، «مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، ان يتمرد عليها او يتتجنبها».

في هذا النص الطويل الذي اقتطعنا من كتاب «الاستشراف»، وحاولنا ايضاً ان نوجز للقارئ مفاصله الأساسية، يقوم المؤلف، فيما هو ينقد ماركس و موقف فكره من الشرق، بتحليل عملية يصفها بأنها باللغة التعقيد، هي «عملية التعزيز والتقوية المعرفية والمؤسساتية التي يتصرف بها الاستشراف». لكن الاستشراف في هذه العملية وتحليلها ليس سوى مثال يمكن تعبيمه على ميادين اخرى من المعارف والعلوم، اي بعامة، على كل معرفة مبنية قائمة، في سلطتها الرسمية، بجهاز صارم صلب من المفردات اللغوية، اي من المفاهيم النظرية. فالنظرية التي يعتمدتها المؤلف في تحليل هذه العملية، والتي لا يخفى ، في مقدمة كتابه (مثلاً ص ٤٩ و ٥٦)، انه يستعيرها من ميشيل فوكو، تطمع الى العمومية، إن لم نقل الى الكونية. إنها، إذن، موضوع النقد في نقد الفكر السعدي، لأنها هي التي تحكم هذا الفكر، لا في نقهء ماركس وحسب، بل في نقهء الاستشراف ايضاً.

ربما كان الأولى بالنقد ان يجاهد هذه النظرية ومنطقها الضمني، في انتشارها في اعمال فوكو نفسه، بدلاً من ان يأتيها النقد مواربة، من خلال النص السعدي. نقول ربما، ونصر على ان من الأفضل لنا ولقلل الصراع الايديولوجي الذي يتحرك فيه فكرنا في العالم العربي، ان يجيء نقد هذه النظرية في نقد آثارها المعرفية التي منها ذلك التأويل السعدي للفكر الماركسي ولموقفه من الشرق أولاً، ولموقفه من الواقع التاريخي الراهن لبلدان حركات التحرر الوطني، اولاً وأخيراً. فالاستشراف الذي ينتقده ادوارد سعيد في نقهء الفكر الماركسي كفكر استشرافي «لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية- الفكرية الحديثة، بل انه هو هذا البعد» (التأكيد من المؤلف). انه، بتعبير آخر، حاضر في هذه الثقافة، من حيث هو قوامها. فقد تلك النظرية يكتسب، اذن، فاعالية اكبر بنقدها في انتشارها في كتابات تعالج قضياباً فكرية يتمحور حولها الصراع الايديولوجي في عالمنا العربي.

نعود الى ما ابتدأنا به فنقول ان تلك العملية التي يقوم بتحليلها ادوارد سعيد هي ، في طابعها العام، عملية تحويل «تجارب انسانية شخصية» الى لغة معرفية رسمية هي لغة العقل الجمعي التي لولا تحويلها اليها، «بفاعلية تحديد قاموسي»، او «بآلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية اطلاقاً»، وكانت

أعني تلك التجارب «مناقضة لها». في هذه العملية من التحويل التي بها يفكر ادوارد سعيد سيرورة انتاج المعرفة، ثمة اذن تناقض بين طرفين اثنين تتحضر فيما العلاقة بين عناصر هذه السيرورة، هما: التجربة الشخصية وها عند المؤلف اسماء اخرى، كالشعور، العاطفة، الحس، الالتزام الانساني الخ.. واللغة الرسمية، او قول العقل الجماعي. (نفضل عبارة «القول» واحياناً عبارة «اللغة» على عبارة «الانشاء» التي بها ينقل ناصل كتاب «الاستشراق» الى العربية، كمال أبو ديب، العبارة الفرنسية Discours الجماعي، وهو ايضاً تناقض بين الحدس الحسي وبين العقل المبني-(وجه من التناقض بين القلب وبين العقل)-، بين ما قبل اللغوي وبين اللغوي، او بين ما قبل القولي وبين القولي. أي بكلمة، بين ما قبل المعرفة وبين المعرفة. انه التناقض بين مادة اولى، او مادة خام، تتضمن جديداً من المعرفة مغایراً للمعرفة المؤسسية القائمة، وبين هذه المعرفة بالذات. منطق هذا التناقض يقضي بضرورة تحويل الطرف الأول (المادة الخام)، فبحوله يتقل هذا الطرف من وجوده الحسي او الحسي ما قبل اللغوي، او ما قبل القولي، الى وجوده اللغوي القولي، فيكون له، بهذا الانتقال وحده، وجود معرفي، أي وجود في المعرفة، او كمعرفة. ذلك ان عملية التحويل هذه ضرورية في سيرورة انتاج المعرفة، بمعنى انها ملزمة لها، او قل ان سيرورة هذا الانتاج تقضي بها. فالقضية اذن ليست في معرفة هل ان هذه العملية من التحويل ضرورية ام غير ضرورية، القضية هي في معرفة كيف تتم هذه العملية.

اما في النظرية الكامنة في النص السعدي، فهذه العملية تتم بأدوات تحويلية هي المفردات اللغوية الخاصة بلغة المعرفة الرسمية. فاللغة هذه وحدها تمتلك تلك الأدوات، لأنها وحدها المبنية في قول جمعي يحدد لكل معرفة طابعها المؤسسي، من حيث هو حقل وجود المعرفة. هذا يعني ان الوارد الى المعرفة، وهو الفردي بجديده الحسي، يجد المعرفة قائمة كمؤسسة لغوية ترغمه على الدخول فيها وعلى استخدام مفرداتها ومفاهيمها، ان هو اراد ان يصل الى مرتبة القول في المعرفة، فلا معرفة الا في القول، والقول هذا جمعي، بضرورة تلك النظرية، اي مؤسسي، لا يحتمل معرفة من خارجه، ولا يحتمل قولآً نقائضاً. انه يطرد النقائض خارج القول وخارج المعرفة. لذا، حين يأتي الحدس الى القول في القول الجماعي، اي في مفردات اللغة الرسمية المؤسسية، وهو الفردي المناقض له وله، فإنه يخضع لعملية تحويل هي عملية تحويله الى معرفة قوله، اي عقلية، بها ينقلب نقائضه، فيصير مغایراً مناقضاً لما كان قبل المعرفة، بعد ان كان، في السابق قبل تحويله المعرفي، مناقضاً للمعرفة المؤسسية. هكذا يجد التناقض الأول القائم، قبل هذه العملية من التحويل المعرفي، بين حدس فردي يتضمن جديداً من المعرفة، وبين المعرفة الرسمية، حلّه في تناقض آخر هو الذي تنتجه عملية التحويل هذه، وهو القائم، بفعلها، بين هذا الجديد من المعرفة، الكامن في الحدس الفردي قبل تحويله المعرفي، وبينه بعد تحويله. فتحويله المعرفي هذا اذن لم يعد جديداً المعرفة جديداً، ثائراً متمراً على مؤسسة المعرفة واللغة، بل تم ترويضه بلغة المعرفة المؤسسية التي أجبر على استخدام مفرداتها، لاصرار منه على الوجود في شكل عقلي هو الشكل القولي (أي العلمي)، فأذعن لها، ودخل في المؤسسة كعنصر من عناصرها، أو كبرغي في آلتها، اسهاماً منه في تعليم سلطتها

ونشرها وتشاملها. صحيح اذن ما يقوله ادوارد سعيد، في هذا المجال، شارحاً وجهاً من هذه النظرية المعرفية التي يعتمدتها في نقد الاستشراق ونقد الفكر الماركسي، في قوله، في مقدمة كتابه: «ان صلب ما أريد قوله هو ان بوسعتنا ان نفهم فيها أفضل الاخراج والثانية الفائعين في الأنظمة السلطانية الشبيهة كالثقافة حين ندرك ان ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت متوجة، لا كابحة بصورة خالصة» (ص ٤٨-٤٩). صحيح هذا في شرح تلك النظرية، ومن موقع فهمها الفعلى. فالضوابط الداخلية لمثل هذه الانظمة التي يجري عليها الكلام هنا، كالثقافة، في مفهومها الفوكوي، وبالتالي، السعدي، او كمثل تلك المؤسسات التي منها المعرفة الرسمية، ليست «كابحة بصورة خالصة» س والا تعطل انتاج كل معرفة. بل هي متوجة في تقييدها الفكر الذي يتضمن لها في تلك العملية من التحويل المعرفي، اي في سيرورة انتاج المعرفة. لكنها سوهذا هو الأهم- ليست متوجة جديداً من المعرفة، او لبنية اخرى من المعرفة مناقضة لبنية المعرفة الرسمية. بل هي، بالعكس، متوجة لمعرف ملائمة مع بنية هذه المعرفة المؤسسية. والآلية ذلك التحويل المعرفي للحدس الفردي، او للتجربة الإنسانية الشخصية هي التي تؤمن هذا التلاطم الضوري، ان لم نقل الحتمي في هذه النظرية، بين المعرف المتوجة وبين المعرفة المؤسسية، وهي التي تتأكد فيها سلطة هذه المعرفة التي لا معرفة خارجها. اقول ان فيها تمارس هذه المعرفة سلطتها كاملة، في سيرورة انتاج للمعرفة هي في الحقيقة سيرورة اعادة انتاجها كمعرفة مؤسسية. لكن حركة اعادة هذا الانتاج ليست حركة تكرارية بقدر ما هي حركة اعادة انتاج انتاج متوسعة، بفعل آلية التحويل المعرفي نفسها. للمعرفة، في هذه النظرية، اذن سلطة هي سلطة اللغة او القول، في صيرورة اللغة او القول مؤسسة قادرة دوماً واطلاقاً على تحويل مادة الحدس الفردي (او مادة الشعور، اي معطى التجربة الشخصية الخام، السابقة على المعرفة في وجودها اللغوي المؤسسي)- الى مادة معرفية محكمة، في وجودها المعرفي نفسه، بضرورة وجودها اللغوي او القولي، في لغة العقل الجمعي. تستمد المعرفة، بتعبير آخر، سلطتها من وجودها المؤسسي، هذا الذي يعاد انتاجه في اعادة انتاجها الموسعة، في عملية ذلك التحويل المعرفي. بهذه العملية تتحدد المعرفة كمؤسسة، وتمارس فيها سلطتها.

هكذا، يفضل هذه النظرية التي تحكم منطق فكره، وبفضل هذا الفهم منها لسيرورة انتاج المعرفة، يصل المؤلف الى استنتاج غريب هو استحالاته ان يكون انتاج معرفة جديدة امراً ممكناً. فالآلية التحويل المعرفي التي بها ينكر المؤلف سيرورة انتاج المعرفة، هي التي تقضي بضرورة هذه الاستحالات. ثم ان جديداً المعرفة الكامن في الحدس الفردي، ما ان يستتحول، بلغة المعرفة المؤسسية، لغة او قولاً، حتى يتقلب تقضيه، فتفقد المعرفة جديدها في ممارسة سلطتها اللغوية عليه. كان بينه وبين العقل تبايناً مطلقاً: فاما ان يبقى ، ضد العقل، جديداً من المعرفة خارج كل انباء، هبّا يحيو كل وجود مؤسسي للمعرفة؛ واما ان يتعقلن في لغة المعرفة، فيتَّماسُّـ (من مؤسسة) وينطفئـ. لغة جديـ المعرفة الحدسي سوى لغـةـ الشـعـرـ. لـغـةـ العـقـلـ تـحـولـ دونـ وجودـهـ. لـذـاـ، كانـ وجودـهـ يتـطلـبـ هـدـماـ لـلـعـقـلـ وـلـغـتهـ، وـنـفـياـ لـكـلـ نـظـامـ وـمـؤـسـسـةـ. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تلتقي البنية الثقافية التي تميز الفكر الفوكوي، بالعدمية

البيشوية، على أرض نظرية واحدة تقابل فيها التزعنان، كأن الواحدة منها الوجه، والأخرى القنا، هذه تستدعي تلك، والعكس بالعكس، فتتصالح الأمبرالية العقلانية مع العدمية المعادية للعقل، في تأكيد وحدانية العقل، وبالتالي في رفض العقل الثوري، نقىض العقل المسيطر. في هذا الالقاء، وفي هذه المصالحة، يمكن مازق الفكر البنوي الطاغي في منطق الفكر السعدي، ويكون أيضاً، بالتحديد، في عجزه المطلق عن تفسير الجديد المعرفي، أي عن تفسير القرارات الثورية، أو الفجاءات البنوية في الانتقال من طبقة إلى أخرى من طبقات المعرفة. لا شك في أن بنوية فوكو الثقافية تقر بوجود هذه الطبقات المعرفية وباحتلالها. بل إنها انبنت على قاعدة دراستها. لكن الإقرار بوجود هذا الاختلاف نفسه يضع النظرية في صعوبة داخلية، من حيث هو يؤكد قدرة جديد المعرفة، ليس على اقتحام حقلها القائم (المؤسي) وحسب، بل على تغيير هذا الحقل، أحياناً، أي في شروط تاريخية معرفية لا مجال للخوض في بحثها الآن. وعلى إيجاد حقل آخر، أو بنية أخرى من المعرفة، مناقضة للبنية القائمة، ومن حيث هو أيضاً يسلط الضوء على افتقاد هذه النظرية الأدوات المعرفية أو المفهومية القادرة على تفسير وجود هذا الجديد من المعرفة، لا في لغة الشعر والتخييل، أو شكله الخدمي المناهض للعقل، بل في انباته في لغة عقلية أخرى، أي في نظام معرفي آخر.

اما ادوارد سعيد، فهو في كتابه «الاستشراق»، يذهب بعيداً في استخلاص نتائج هذه النظرية، الى حد ينفي فيه، بشكل منطقى متson مع فهمه لسيرورة انتاج المعرفة، قدرة العقل على ان يكون علمياً، فينفي، وبالتالي، امكانية انتاج معرفة علمية صحيحة، او قل بلغته الميتافيزيقية، انه ينفي امكانية الوصول إلى «الحقيقة». فهو يقول، مثلاً: «إن المسألة الحقيقة هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الاطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق اولاً في لغة المثلث ثم في ثقافته ومؤسساته (أمته) والجو السياسي (الذى يعيش فيه). وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أؤمن) فإننا ينبغي ان تكون على استعداد لقبول حقيقة ان أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، مشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب «الحقيقة» التي هي، بدورها تمثيل» (ص ٢٧٤). هذا يعني، بصريح العبارة، ان كل معرفة هي، بالضرورة، معرفة ايديولوجية، ولا وجود ممكناً لمعرفة علمية. وكل معرفة، او كل «حقيقة» - كما يقول المؤلف - هي تمثيل. (ليست هذه الكلمة مجالاً صالحًا لنقد هذه النظرية القديمة قدم الفلسفة المثالى الميتافيزيقية التي ترى في المعرفة، او «الحقيقة» تمثيلاً). وكل تمثيل محكم، بحسب هذه النظرية، بضرورة وجوده، كتمثيل، في لغة العقل الجماعي، اي في البناء القولى للايديولوجية المسيطرة التي لا نقىض لها. لذا، كان جديد المعرفة الخدمي محكماً بصيرورته تمثيلاً، فلا يعود جديداً، ان هو قال نفسه في لغة العقل. فبقاوه، كجديد من المعرفة، مشروط بمناهضته العقل ولعنته، وله، إذاك، لغة التخييل.

كل التمثيلات خاطئة - وكل المعرف اىضاً - لا فرق بين تمثيل وتمثيل الا في الدرجة. هذا ما يؤكده المؤلف بثقة من يلغى من المعرفة الفرق بين العلمي والايديولوجي، فيلغى التناقض والصراع بينها في

الفكر الواحد، ويلغي ، بهذا الالغاء نفسه ، واقع الاختلاف في المعرفة بين موقع النظر فيها وفي الواقع المادي . بل لعل التمييز في المعرفة بين العلمي والايديولوجي يقوم ، في اساسه نفسه ، بل في امكان وجوده ، على قاعدة التمييز بين موقع النظر هذه المتناقضة التي هي ، في نهاية التحليل ، وفي المنظور التاريخي للمعرفة والواقع المادي ، موقع طبقة متقدمة في بنية علاقات الانتاج الاجتماعية القائمة . لكن هذا القول لا يعني ان للعلمي من المعرفة وجوداً خالصاً هو في علاقة خارجية مع الايديولوجي الذي له ، بدوره ، وجود خالص ، وان بالامكان عزل الأول عن الآخر كعزل القمع عن الرؤان . كما ان هذا القول لا يعني ان العلمي هو لفکر طبقة اجتماعية بعينها ، بينما الايديولوجي هو لفکر طبقة اخرى ، او ان بالامكان رد الفكر ، في الحالين ، او حقل الثقافة العامة ، الى حقل العلاقات الاقتصادية ، كان الفكر او الثقافة . ليس له حقل تاريخي من التحرك متميز به ، او كان المعرفة تنتج في سديم من الفضاء الفكري الذي لا بنية له سوى بنية الاقتصادي في علاقات الانتاج المادي . بل العكس هو الصحيح . فلقد سبقت الاشارة الى ان الصراع بين الماثالية والمادية ، مثلاً ، او بين العلمي والايديولوجي ، قائم في الفكر الواحد . وهو كذلك لأن للفکر حقلأً تاريخياً يتحرك فيه ، هو حقل العلاقات الصراعية بين مختلف تياراته ونزعاته ، وهو كذلك لأن المعرفة تنتج في علاقات معرفية محددة من الانتاج تختلف فيها موقع الفكر باختلاف علاقته بها ، وتختلف فيها المعرفة المنتجة باختلاف موقع الفكر فيها ، وباختلاف الأدوات المعرفية ، اي المفاهيم النظرية التي بها تنتج . هذا يعني ، باختصار ، ان الواقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي طابعاً طبيعاً هو نفسه طابعها التاريخي الاجتماعي ، من حيث هي ، بالضرورة ، في الكل الاجتماعي الواحد ، في علاقة بموقع الطبقات الاجتماعية في علاقات الانتاج المادي .

لا يدور البحث الآن في نوع هذه العلاقة واشكالها المختلفة بين الواقع الفكرية والواقع الاقتصادية . وهي موقع موضوعية . وبين علاقات الانتاج المعرفي وعلاقات الانتاج المادي . البحث يدور حول وجود هذه العلاقة او عدم وجودها . وهو بحث في صلب مفهوم البنية الاجتماعية (او المجتمع) من حيث هي كل اجتماعي واحد معتقد على حد تعبير آتونسir . فهو إذن بحث في صلب النظرية المادية للتاريخ . ذلك ان القول بوجود هذا الكل الاجتماعي في الترابط التفاوقي لعناصره البنوية ، لا في تساوي هذه العناصر في وحدتها الفكرية ، او الماثالية ، كما هو الأمر في البنوية . هو الذي يستلزم القول بضرورة وجود تلك العلاقة التي فيها ، وبها ، يتعدد الطابع الظبقي لموقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي .

ميزة البنوية الثقافية التي تحكم منطق الفكر السعدي ، انها تنفي وجود هذه العلاقة ، فتنظر في الفكر كأنه يسبح وحيداً في فضاء اللغة المبنية ، دون «رقيب» لا من فوق ولا من تحت ، أي دون رابط يشهده الى موقع مادية هي قاعدة حركته في حقله المعرفي . بتبني هذه العلاقة ، يستقل الفكر عن الواقع جيماً ، قابلاً بذلك في مؤسسة المعرفة التي فيها تتوجد الواقع ، او تذوب جيماً في سلطة النظام المعرفي ، بسبب من كونه نظاماً معرفياً هو الواحد ، وان تعدد . لا موقع للفكر ، اذن ، الا في هذه المؤسسة الرسمية التي هي الكل ، وكالدولة في مفهومها البرجوازي . فوق الأفراد ، ليست في موقع ، بل بها تتحدد كل الواقع ، من

حيث هي موقع فردية، لكن، ليس في وسع أي فرد باحث أن يقاوم سلطتها. وسلطتها كلية (توناليارية)، أو بالآخرى، امبريالية. فهي التي تملك جميع أدوات المعرفة (المفردات اللغوية)، أو أقل للدقة، أدوات انتاج المعرفة، وموقع الفرد الباحث منها هو موقع من لا يمتلك ، في انتاجه، أدوات انتاجه. لذا كانت كل معرفة يتوجهها الباحث الفرد معرفة يتوجهها بأدواتها، وكانت هذه المعرفة اسهاماً منه في تعزيزها، أي في إعادة انتاجها متوسعة بأسهامه، هذا ما يؤكده ادوارد سعيد في فقرة توجز، بوضوح، منطق هذا الفكر البنّوي الفوكي الذي يحكم فكره. يقول: «وما ينبغي ان يقولنا هذا اليه منهجياً هو ان نعاين التمثيلات (او التمثيلات الخاطئةـ فالفرق في افضل الحالات هو فرق في الدرجة (لا في النوع) بوصفها تسكن حقلًا مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبقي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وكون من الانشاء (الكتابي) المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس يقتصر باحث واحد ان يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدم الباحث الفرد اسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعقلاني الفذ هي استراتيجيات ل إعادة التصرف بالملادة ضمن الحقل (وتوزيعها). حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص «المثور عليه» في سياق معذ له سلفاً، وهذا هو المعنى الحقيقي لـ «ال Thuror» على نص. وهكذا فإن كل اسهام فردي يؤدي، اولاً، الى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعن على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها ادخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة والى اهتزاز الوصلات الأخرى جميعها، ثم الى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب» (ص ٢٧٥-٢٧٤. التأكيد متأ. م. ع).

بمثل هذا المنطق البنّوي من الفكر يستحيل فهم الفكر الماركسي في جديده النظري الثوري، ويستحيل فهم علاقة الاختلاف التي تربطه بالفكر السابق عليه، الخاضر في الفكر البرجوازي المسيطر، ويستحيل ايضاً فهم علاقة الناقض والصراع الراهن دوماً بين هذين الفكرتين التقليدين، او بين هذين النظاريين من الفكر، وبين موقعهما الطبقين المختلفين في حقل علاقات الانتاج المعرفي، من حيث هي علاقة سيطرة تحدد بنية هذا الحقل الذي يضم الاثنين كبنية تفاوتية. كل تغير في الفكر والمعرفة، وكل تغير يدخله فكر ما جديدـ اي مختلفـ على المعرفة القائمة ببنيتها وفي بنيتها، يتأوله هذا المنطق من الفكر كتغير ضمن الحقل المعرفي القائم، لا كتغير لهذا الحقل. لذا، يقود هذا التغير الى استقرار جديد للحقل يؤمه له انتقاله، دون تغير في بنيته الاساسية، الى «تشكيل جديد قادر على الاستيعاب»، اي قادر على تقبل جديد المعرفة الحدسية واستيعابه، بتحويله الى لغته المؤسسية كالتعيم، في الفكر التجربى، تفرض عليه تجربة جديدة، تقلقه بجديدها، الانتقال الى تعيم آخر قادر على استيعابها، وعلى استيعاب تجارب لاحقة تماثلها، دون ان يكون في هذا الانتقال منه اي تغير للأساس الذي يقوم عليه. عن قصد، ميزنا هذا الفكر البنّوي بالقول انه، في اساسه المعرفي، فكر تجربى. فالمنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل، كما في عقلانية التعيم، او في عقلانية استيعاب الجديد من المعرفة الذي هو في الفكر البنّوي، كالخدس، حدثي، وليس بنية. والمنطق هذا عاجز عن فهم الاختلاف والتناقض لأنه، بالضبط، لا يمتلك أدوات

هذا الفهم. فجديد الفكر او المعرفة مختلف، بسبب من اختلاف موقع النظر الطبقي لهذا الفكر في حقل علاقات الانتاج المعرفي، عن موقع النظر الطبقي للفكر السابق الذي هو، بالنسبة لذاك الجديد، سابق حتى لو كان راهناً، أي معاصرأ له. وبسبب من اختلاف هذا الموقع، فإن المعرفة التي تنتج في هذا الحقل، من هذا الموقع الطبقي المختلف، هي ايضاً مختلفة عن المعرفة التي يتوجهها فكر نقىض، من موقع نقىض. لذا، كانت المعرفة العلمية ممكنة، وكان جديداً المعرفة ايضاً ممكناً، وكان للاثنين، حكمأ، طابع تارىخي به يمكن تفسير التغير الذي تحدثه، في بنية الحقل المعرفي، بنية جديدة من المعرفة يتوجهها فكر مختلف. فتارىخ المعرفة ليس، اذن، تاريخ تجدد استقرار الحقل المعرفي، ولا هو تاريخ اعادة انتاجه متوسعاً باسهامات فردية يقتصر دورها، منها كانت فلّة، على اعادة ترتيب عناصره في شكل جديد يؤيده، في تأييد بيته. تاريخ المعرفة هو، بالعكس، تاريخ الثورات المعرفية التي تحدث في هذا الحقل تغيرات بنوية تنتقل به من بنية الى اخرى في صراع معرفي هو صراع طبقي بين فكر مسيطرو فكر نقىض، او بين فكر بات بنية عائقاً لانتاج العلمي من المعرفة، وفكراً آخر نقىضاً تفتح بيته لانتاج هذا الجديد من المعرفة فضاءات الامكان الواسعة، او قل ان بيته هي هي بنية هذه الفضاءات نفسها. بهذه الثورات يتم حل تاريخ المعرفة، لا بتلك التشكيلاط «الجديدة» التي بها تأمين ديمومة تجدد الحقل المعرفي في حدود بيته القائمة، وفي حدود زمانها المتجدد. ولا ينحصر هذا الزمان في زمن البنية المعرفية المسيطرة. بل هو، اعادة الانتاج) الذي هو واحد من أزمته، ولا ينحصر هذا الزمان في زمان التجدد هذا (زمان في تجده نفسه كزمان التجدد، زمان الصراع الطبقي فيه بين بنية الفكر المسيطر، وبينية الفكر النقىض، لأن بنية الحقل المعرفي نفسها هي، بالضبط، بنية التناقض بين بيته هذين الفكرتين النقىضين، في سيطرة الواحد منها على الآخر سبيطة ليست بدائمة، حتى في زمان التجدد هذا، بل هي متغيرة بغير الشروط المادية للحركة العامة للصراع الطبقي في الكل الاجتماعي الواحد.

وبتعير آخر اكثراً دقة نقول ان الصراع المعرفي الذي هو، في طابعه الطبقي، القوة المحركة لتاريخ المعرفة، والذي فيه، وبه تتحقق ثورات المعرفة، هو القائم، بوجه عام، بين فكر يختلي في علاقات انتاج المعرفة موقع الفكر المسيطر الذي، بسيطرته فيها، تتحدد هذه العلاقات كعائق لانتاج العلمي من المعرفة، وبين فكر آخر يختلي فيها موقع الفكر النقىض الذي بتجدد علاقته السيطرة بينه وبين الفكر المسيطر في الحقل المعرفي، يحدث تغييراً في علاقات الانتاج المعرفي يحرر به انتاج المعرفة العلمية من عائقه البنوي الذي هو هذه العلاقات السائدة. حين يصيّر تغيير هذه العلاقات شرطاً أساسياً لتحرير انتاج العلمي من المعرفة، تدخل المعرفة في مرحلة جديدة من تاريخها، هي مرحلة ثورية تفرض على الفكر العلمي نفسه ضرورة تغيير الموقع السابق الذي كان يختلي في العلاقات السابقة من الانتاج المعرفي، من حيث ان الموقع هذا لم يعد الموقع الذي منه يمكن انتاج العلمي من المعرفة، بل قد تحول، بالعكس، الى موقع به يصطدم هذا الانتاج اصطدامه بـالايديولوجي من المعرفة.

لذا وجوب القول ان الصراع المعرفي بين العلمي والـايديولوجي هو صراع طبقي في الفكر نفسه بين

موقعين طبقين نقىضين في علاقات الانتاج المعرفى : موقع هو موقع الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة في علاقات الانتاج المادى ، وموقع هو موقع الفكر الثورى النقىض الذى هو هو فكر الطبقة الثورية النقىض فى هذه العلاقات من الانتاج . من الموقع الأول يحتجب العلمى من المعرفة ، لأن بينه وبينه (بين الموقع ذاك والعلمى هذا) عائقاً معرفياً هو عائق ايديولوجية الطبقة المسيطرة التي فيها يحتجب هذا العلمى ، لا بمعنى انه فكر تلك الطبقة النقىض دون غيره ، بينما الايديولوجى هو فكر الطبقة المسيطرة دون غيره أيضاً ، كأن بين الاثنين عازلاً هو القائم بالطلق ، في الزمان والمكان ، بين العلم وبين الايديولوجية ، او كان العلم ثانى : علم بروليتارى وعلم برجوازى ؛ بل بمعنى آخر هو انه -أى ذاك العلمى- متضمن فى الايديولوجية المسيطرة نفسها ، او قل للدقة ، ان هذه الايديولوجية قد تتضمنه ، في شروط معرفية محددة ، من غير ان يكون مرئياً فيها للذاته ، في استقلاله بذاته ، بشكل مباشر ، عنها ، او من غير ان يكون متعجباً فيها بشكل مقصود . اما هذه الشروط فهي ، باختصار ، تلك التي فيها يجري انتاج المعرفة العلمية نفسها ، من موقع نظر الايديولوجية المسيطرة ، او التي يجري فيها نقد هذه الايديولوجية ، في هذا المجال او ذاك من مجالات المعرفة ، من موقعها بالذات ، وعلى تربتها الفكرية ، او التي يحتل فيها الفكر العلمي نفسه موقعها في حقل علاقات الانتاج المعرفى .

في انتاج المعرفة العلمية ، حتى لو كانت سيرورة هذا الانتاج تحرى من موقع الفكر النقىض الذى منه تتفتح المعرفة على حقل امكانيات انتاجها العلمى ، لا بد ، اذن ، من اخضاع الفكر المسيطر لنقد هو القادر ، من موقع هذا الفكر النقىض ، على تحرير العلمى الذي قد يتضمنه ، اسيراً في الشكل الذى يبني فيه كقول هو القول المسيطر الذى يظهر كأنه قول العقل الجمعى . تحرير العلمى هذا ليس ممكناً الا من ذاك الموقع الذى منه يرى كعلمي ، في تميزه المعرفى من الايديولوجي الذى يتضمنه في قوله ، وبنقد لهذا القول هو تفكيك له بأدوات معرفية (أى بمفاهيم نظرية) لا يمكن ان تكون ادواته ، بل هي ، بالعكس ، الأدوات التي بها يبني ، على قاعدة تفكيك القول المسيطر وتقويض أنسجه ، قول آخر نقىض له يحدث ، بابنائه الصدئ هذا ، تغيراً في بنية علاقات انتاج المعرفة هو الذي به تستحيل هذه العلاقات حافزاً لتطور الانتاج العلمي وتحرره ، بعد ان كانت ، قبل ابناء القول النقىض ، عائقاً لهذا التطور . بوجود هذا القول النقىض ومارسته المعرفية في هذه العلاقات ، يصير بامكان جديد المعرفة والعلمى منها ان ينوجد مبنيناً ، او ان يبني في قول عقلى ينعتق فيه ، بدلاً من ان ينقلب نقىضه في قول العقل المسيطر ، او ان يبقى خارج العقل وضده ، في دائرة ما قبل المعرفة .

هنا نصل الى نقطة مركبة في نقد الفكر البنوى وفهمه سيرورة انتاج المعرفة . على نقىض هذا الفكر الذي ، في كتاب «الاستشراق» مثلاً ، يرى ان انتاج المعرفة لا يتم الا من موقع العقل الجمعى في وجوده المؤسى ، من حيث ان الحقل المعرفي لا يتضمن الا هذا الموقع دون غيره ، تؤكد ان الحقل هذا ليس حقل متجانساً او بسيطاً ، او حقل ذاك العقل ، اي حقل الفكر المسيطر وحده ، بل هو ، بالعكس ، حقل علاقات انتاج المعرفة التي هي علاقات صراع وتناقض ، وان الواقع فيه هي ، وبالتالي ، مواقع مختلفة ،

وموقع صراع وتنافس. من موقع مختلف يختلف في هذا الحقل فكر مختلف هو نقىض الفكر المسيطر، يجبرى انتاج معرفة مختلفة، بآدوات انتاج مختلفة.

هنا، بالضبط، تكمن النقطة المركزية في نقد الطابع التجاريي لذلك الفكر البنوي: أنها تكمن في هذه الضرورة المعرفية التي يفرضها على الفكر المختلف موقعه المختلف في علاقات الانتاج المعرفي، أي في ضرورة أن يتبع أدوات مختلفة من الانتاج هي التي بها يتبع معرفة مختلفة، وهي التي بها يؤكد اختلاف ، في سيرورة انتاجه هذه المعرفة، أي في ممارسته المعرفية. فالأساس المادي لهذا الاختلاف في المعرفة بين فكر وفكرة، بين الفكر الماركسي والفكر البرجوازي مثلاً، (او حتى بين العلمي والايديولوجي في المعرفة التي يتوجهها كل من الفكرتين)، هو بالتحديد، هذا الاختلاف في أدوات انتاج المعرفة بين الاثنين، أي اختلاف جهاز المفاهيم النظرية لكل منها. أما الفكر البنوي، مثلاً في النص السعدي، فهو لا يكتفي ببنفي قدرة الفكر المختلف (او النقيض) على انتاج أدوات انتاجه المختلفة، بل انه ينفي نفياً مبدئياً كل امكانية لحدوث مثل هذا الأمر الذي هو، بحسب منطق ذاك الفكر، فضيحة منطقية في المعرفة. وهو كذلك، لأن منطق الفكر التجاريي في الفكر البنوي ليس له من أدوات يتمثل بها المختلف، او يتعقلنه، سوى أداة الطرد من العقل. هذا ما يؤكد طابعه القمعي، او الارهابي الامبريالي، فالعقل عنده، اما ان يكون عملياً، واما لا يكون. هكذا يجد التناقض الكامن في الاختلاف حله في الغائه.

ثم ان الطابع التجربى لهذا الفكر يكمن، بوجه خاص، في انه يرى في مادة المعرفة التي يشتغل بها الفكر بآدوات انتاجه المعرفى في سيرورة انتاجه المعرفة، مادة خاماً سابقة على كل معرفة سابقة او راهنة، هي «التجربة الشخصية» في وجودها المباشر ما قبل المعرفة، وبالتالي، ما قبل اللغة او القول، اي ما سميـناه، احياناً، الحدس الحسـي. لن نستعيد في هذا النـقد ما بينـه آلوتـسـير في كتابـه *Pour Marx*، لا سيـما في فصل منه بعنوان: «سيرورة الممارسة النظرية» (الطبعـة الفـرنـسيـة)، منشورـات مـاسـيرـو ، من صفحـة ١٨٦ الى صفحـة ١٩٧ )، فبامـكان القـارـىء العـودـة الى هـذا النـص ليـرى، بوضـوح، ان مـادة المـعرفـة تلك ليستـ كما تراها التجـربـيةـ. مـادة خاماً، وليسـ تجـربـةـ مـباـشرـةـ، وانـماـ هيـ، بالـعـكـس دـومـاً، مـادةـ مشـغـولةـ، ايـ بالـتحـديـدـ، مـعرفـةـ سـابـقةـ هيـ، بالـضـطـطـ، المـعرفـةـ القـائـمةـ بـقولـ الفـكـرـ المسـطـرـ.

لكن ما نريد قوله في هذا المجال، أمران: الأول، هو ان القاعدة التجريبية للفكر البيوي متسقة مع هذا الفكر اتساقاً كلياً، بسبب من اتساق في القول بين القول بأن تكون مادة المعرفة الأولى هي التجربة المباشرة في وجودها الخدسي ما قبل المعرفة، وبين القول بان يكون العقل المسيطر هو العقل بالطلق، في ظهوره مظهر العقل الجمعي، وان تكون لغته او قوله هي اللغة او القول بالطلق، في وجودها المؤسسي في حقل تختكر فيه، بالطلق ايضاً، جميع الواقع في وحدانية موقعها، وأدوات انتاج المعرفة جيعاً في وحدانية قاموسها، او في وحدانية جهازها المفهومي ، أي قل في نزوعها الدائم المتجدد باستمرار الى التوسيع اللالهائى في انتشارها الكلى (التوتاليتاري) في كامل فضاء المعرفة، بفعل تلك الآلية من التحويل المعرفي التي فيها، وبها، تقطيع -كما أشرنا- الى مثيل كل واحد تجربى واحضانه لسلطتها، بوضعه في علاقة تبعية

معرفة لأدواتها الانتاجية. في مثل هذا الاتساق في القول بين القولين، يتجسد طموح الفكر المسيطر الى تأييد سيطرته الطبقية في الحقل المعرفي. ذلك ان تأييد هذه السيطرة يجد شرطه الفضوري في الغاء كل امكانية نظرية لتكون الفكر التقىض في استقلال معرفي هو هو استقلال أدواته الانتاجية المعرفية، أي اختلافها، عن أدوات الفكر المسيطر. باستقلاله المعرفي هذا، ينوجد الفكر التقىض في الحقل المعرفي في موقع الفكر الذي، من موقعه، يتحرر انتاج المعرفة من عائق وجوده في تبعية معرفية للفكر المسيطر هي تبعيته لأدوات انتاج هذا الفكر.

بالوهم يلغى الفكر المسيطر تلك الامكانية النظرية في احفل المعرفي، فيلغى ، بالوهم ايضاً، قدرة الفكر التقىض على نقضه، من موقع استقلاله المعرفي عنه، ويطمح ، بالفعل ، في هذا الالغاء الوهمي نفسه، الى تأييد سيطرته، فيجيء الطموح هذا متسقاً مع الالغاء ذاك، وينعكس الاتساق بين الاثنين في اتساق القول بين التجريبية والبنيوية في وحدة قوليهما في ايديولوجية البرجوازية الامبريالية المسيطرة.

عن قصد، ولضرورة معرفية تميز هذه الايديولوجية بأنها ايديولوجية البرجوازية الامبريالية. هذا ما يمكن للقارئ ان يلمسه في ضوء ما سبق من تحليل سريع آلية التوسيع المعرفي في اعادة انتاج الفكر المسيطر، في شكل من القول هو الذي يظهر فيه، من موقعه الطبقي المسيطر في حقل علاقات انتاج المعرفة، كأنه قول العقل الجماعي الذي لا عقل الا في قوله، ولا قول سواه. وما هذه الآلة سوى آلة التوسيع نفسها في اعادة انتاج رأس المال الامبريالي، في نزوعه الدائم الى استتباع كل انتاج خارجه، والى استتباع علاقات هذا الانتاج وأدواته، بتحوله له الى انتاج رأسمالي مرتبط به ارتباطاً تبعياً، في أشكال متعددة من التبعية. فله السلطة كل السلطة، وله السيطرة كاملة على ما وجد وما يوجد، متجدداً متتجدد، يتمثله ويستوعبه، ويؤمن بتمثيله له واستيعابه، شكلاً جديداً، او متجدداً، من الاستقرار البنيوي هو الذي يؤيده. فالمنطق هذا واحد في آلية التوسيع المعرفي وفي آلية التوسيع الاقتصادي، برغم ما بين الاثنين من اختلاف تميز الواحدة من الثانية بتميز مادة الانتاج فيها -سواء أكانت المادة الأولى او المادة المنتجة- وبتميز أدوات الانتاج ايضاً. انه منطق التوسيع في اعادة انتاج رأس المال، يحكم الكل الاجتماعي من القاعدة الى الرأس، فيعكس في الرأس فكراً مسيطرًا بسيطرة القاعدة المادية في كل حقل من حقول اعادة ذلك الانتاج، وينعكس فيه فكراً بنوياً قائماً على قاعدة تجريبية. ولا غرابة في هذا الأمر، فالتجريبية هي التي تغيب علاقة التنافض الطبقي في رأس المال، فترى فيه شيئاً، او جوهراً، بينما هو هذه العلاقة الاجتماعية نفسها، وتعمم هذا التغييب، فتمهد للبنيوية أرضها المعرفية، من حيث هي تمهد لها ارض الواقع الاجتماعي في تغييبها فيه علاقات التنافض الطبقي التي بها يقوم هذا الواقع مترابطاً بترتبط مستوياته المتباينة، متخالفاً بتناقض مواقع النظر فيه، فتستحيل الظاهرات الاجتماعية تجارب شخصية فردية مبعثرة تفقد العقل الموحد لها في قول يرفعها الى مقام المعرفة. على ارض هذا الواقع الممهد تقوم البنوية، وتقيم في حقل المعرفة حكم العقل الواحد الذي يتأمر بمنطق واحد هو ذلك المنطق من التوسيع الامبريالي.

اما الأمر الثاني الذي يطيب لنا، في هذا المجال، قوله باختصار كلي، هو ان الفكر التقىض ينبع، من موقع استقلاله المعرفي، أدوات انتاجها المعرفية، ينقد للمعرفة القائمة في مؤسسات الايديولوجية المسيطرة، وينقد لأدوات انتاجها المعرفية. فمادة المعرفة التي هي ، في سيرورة انتاج المعرفة، المادة الأولى، ليست، من موقع الفكر التقىض ومن موقع استقلاله المعرفي، التجربة المباشرة الحالصة من كل معرفة قائمة او سابقة. فلا وجود لمثل هذه التجربة الا في الوهم الايديولوجي للتجريبية. والوهم هذا هو، للأسباب المذكورة سابقاً، وهم طبقي ملازم للفكر المسيطر الطامح الى ديمومة البقاء ما فوق النقد، في تجدد سيطرته، اي في علياء سلطته الكلية -بل هي ، بالعكس، هذه المعرفة نفسها، في وجودها المؤسسي في نظام الايديولوجية المسيطرة. والنقد هذا هو، بالضبط، صراع طبقي في حقل المعرفة. اوقل انه صراع طبقي معرفى هو الذي تلغىه البنية بالغائزها التناقض بين الواقع الطبقي المتشارع في الفكر والمعرفة، ويرفعها إلى المطلق زمناً واحداً من أزمنة تاريخ الفكر والمعرفة، هو الذي ميزناه بقولنا انه زمن التجدد في سيطرة الفكر المسيطر في الفكر، كما في السياسة والاقتصاد، تنزع البرجوازية المسيطرة دوماً، من موقع طموحها إلى تأييد سيطرتها الطبقة، إلى رفع زمن واحد معين من أزمنة البنية الاجتماعية إلى المطلق، هو زمن تجدد هذه البنية (او اعادة انتاجها)، في زمن تجدد سيطرة البرجوازية المسيطرة.

ذات يوم ، في مطلع السبعينيات ، قال سارتر عن البنية أنها آخر شكل من أشكال الايديولوجية البرجوازية الامبرالية. ربما كان محقاً في قوله .