٩٩٨/٤/٢٧

الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الحادي والثلاثون كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عباس — د. شكري فيصل

الشيخ عبدالله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبدالسلام المسدي — رئيس التحرير

د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيد

المدير المسؤول عوض شعبان

معهد الإنماء العربي
بيروت ـ لبنان

ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

المقوكان
مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٤١١
التاريخ / ٢٠١٤/٢/١٥

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الاستشراق

مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟

د. خليل أحمد خليل

يختمُ **ادوارد سعيد** كتابه « الاستشراق »، ملاحظاً « أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب »[1]. فما الذي أوصله الى هذا الاستنتاج الإستنكاري، بعد رحلةٍ طويلة من النظر الأكاديمي في مسألة ليست أكاديمية تماماً؟ سنترك جانباً مسألتي المنهج والمصطلح ـ وذلك ليس تقليلاً من أهميتهما، ولا إقراراً بصوابية منهجه ودقَّة مصطلحه، فنحن لا نوافقه على منهج لا ينطلقُ من فرضيَّة معرفيّة موقعيَّة، ولا نؤيّده في كل فرائده وتراكيبه المصطلحية. ليس ما هو موضوع منها بالانكليزية وحسب، بل ما وضع منها في عربيَّة معرَّبة يدعو بعضها للأسف والاستغراب[2]. ربما يكون فضلُ العمل الذي أتاهُ ادوارد سعيد، أنه وضع فلسفة الاستشراق على مشرحة النقد والتحليل التقويمي؛ فهو لا ينطلق من مصادرات وأحكام شائعة أو مواقف مسبقة، لكنه ليس بلا موقف كما رآه بعض نقاده العرب، وكذلك ليس هو ذا موقفٍ معادٍ للشرقيين أو للعرب. فهو في تحليله يسعى لتجاوز الدهماوّية الغربية والشرقية على السواء، محاولاً أن يرصد تاريخ علاقات مزدوجة وصعبة: علاقات معرفة لم تتم في ظروف مناسبة للتعارف السليم بين الشعوب، بل انخفضت إلى رؤىً واستدلالات معرفية قامت بها فرقة من المستشرقين في أوروبا ثم في أميركا؛ وعلاقاتُ اعتراف ما تزال صعبة المنال، بل ربما تبدو الآن أكثر صعوبة من أيِّ وقت مضى، إذا أخذنا بالاعتبار الواقع الانقسامي السياسي في العلاقات الدولية بين العرب والغرب إجمالاً. وفي هذا السياق يأتينا كتاب ادوارد سعيد ليرصد مساراً تاريخياً في التصادم والتحوُّل العلائقي بين شعوب الشرق وشعوب الغرب. والمدهش المعرفي، على هذا الصعيد هو أننا ما نزال بعيدين جداً عن علم تكاملي راصد لعلاقات الشعوب فوق هذا الكوكب، رصداً معرفيّاً سليماً، قوامه الانطلاق من نظرية مختلفة عمَّا انطلق منه الاستشراقُ القديم وما يزال ينطلق « معكوساً » كما وصفه الدكتور **صادق جلال العظم**. هذا المدهش في معارفنا يجعلنا نتساءل: كيف يمكنُ لأطراف تجهل بعضها، أو تتجاهل بعضها، أن تعترف ببعضها اعترافاً تكافئيا، ديمقراطياً دولياً من جهة، وكيف يمكن لها بدون اعتراف تام بوجودها الانساني المتناسق

والمتكافىء أن تتعرَّف إلى بعضها تعرُّفاً مختبرياً ـ كالذي أوصلنا إليه المختبر الاستشراقي، ثم المختبر السياسي بكل تبعاته الاقتصادية والعسكرية وأنظمة الغزو؟. إذن، حيث لا يمكنُ خفض اعتراف الشعوب إلى مستوى علاقات **دبلوماسية** (إخفاء الحقائق) أو إلى مستوى علاقات **استكشافية** (إظهار غرضي للحقائق)، فإن الحقائق كما هي ـ في الشرق أو في الغرب ـ ستجد صعوبة كبرى في الخطاب الناقل لها، في الكلمات التي ترمز إليها بدقّة، وفي المتخاطبين أنفسهم إذا انوجدوا .الاستشراق معناه هنا، أو من معانيه نفي التخاطب، والخطاب بصيغة نحن المستقبل وأنتم الماضي: والاستغرابُ الذي يحذِّرنا منه إدوارد سعيد يجب أن نفهمه بأفضل معانيه أيضاً، ومنها أنه ليس لنا، نحن الموضوعين تاريخياً في هذا المختبر النصوصي الاستكشافي ـ الاستشراقي، والموضوعين الآن في سوق الانقسام العالمي ـ الاستلاب والاستعمار معاً ـ ليس لنا أن نردَّ على الغرب المستشرق باستغراب شرقي، أي برفض شرقي للغرب، فيتأكد القطع بين شرق الانسانية وغربها. إن الاستشراق من حيث هو مشكِّلة تخلُّف الغرب عن معرفتنا العلمية الموضوعية انطلاقاً من اعترافه الكامل بنا ـ والاعتراف يكون سياسياً بالدرجة الأولى، وعليه تترتب الاعترافات والمعارف الأخرى، كما تندرج وتتراتب في عصرٍ من الأهم إلى الأقل أهمية (نعني من المعرفة السياسية، إلى المعرفة التقنية، فالمعرفة الحسية للعالم الخارجي، فالمعرفة الدينية والفلسفية... الخ) ـ لا يضارعُه سوى ما يمكنُ وضعُهُ بالاستغراب الشرقي، أي كُره الغرب ليس بمحاربته وليس بالتمايز المشروع عنه وحسب، بل خصِّيصاً بالانغلاق عنه، والتهرُّب من معرفته، وبالتالي رفض الإعتراف به، بل بقدر ما يكون مستعداً للتراجع على صعيد مشاريعه المعادية للشرق، للعرب... الخ.

إن هذه العلاقة التنافرية، هذا التنابذ يتجلَّى من خلال هذا المسح المعرفي الذي أجراه ادوارد سعيد لتاريخ علاقة مفقودة، ربما تكون منشودة ذاتياً من طرفٍ من هنا، وطرف من هناك، لكنها علاقة مفقودة بكل تأكيد. لأن العلاقة تكون قائمة حين طرفاها ـ الأنا والأنت، النحن والأنتم، الشرقيون والغربيون، المستغربون والمستشرقون في عبارة سعيد ـ يكونان معروفين، كذاتين، فاعلين، وليس كفاعل/قابل تارة، أو قابل/فاعل تارة أخرى. هذا معناه إذن نهاية الاستبداد على الصعيد العالمي، معناه بداية مرحلة جديدة بين فقراء العالم وأغنيائه، بين المفتقرين للمعرفة التقنية والسياسية وبين المنتجين المصدّرين للمعرفة التقنية وللأدوات والقوى السياسية. ومصيرُ الحركة الاستشراقية يتحدَّدُ فعلاً في سياق هذه المعادلة/البشرى لعالم جديد. لكن العالم الجديد ما يزال قيد الدرس، والاستشراقُ المدروس هو شيء من الماضي. فما هو المطلوبُ إذن: معرفته لتمثَّله تمثلاً نقضياً وتجاوزياً، فيسقطُ في رحلة التحوُّل العلائقي بين مدارات العوالم المعاصرة؟ أم جهلُهُ وكرهُهُ كرهاً سطحيّاً، من موقع التمذهب أو من موقع التسيُّس على حدٍ سواء؟

بالنسبة إلى العرب، العالم العربي، لم يؤد صراعهم المزدوج ضد الاستعمار واسرائيل (الصهيونية) إلى التوقُّف

ومركزهم في المجال الوطني ـ كما لا يعود أيضاً، بطبيعة الحال، إلى ما يبثه البعض من دعاية على أن الثقافة العربية ضعيفة أصلاً، فتُهزم أمام الثقافة الاوروبية، فتحل هذه محل تلك في العقول.

ونبدأ بفقرات ذات مغزى، من كتاب أصدره في أواخر القرن الماضي القائد الوطني المصري الكبير **محمد فريد** عن تاريخ محمد علي[٢٧]:

« ولد ممدِّن مصر المغفور له محمد علي باشا . . . »[٢٨].

ويذكر أنه، بفضل محمد علي، حدث تغيير شامل في مصر: « وبالجملة، أصبحت مصر ذات بهجة ونضارة وزهرة غضارة، بل أضحت مدينة السلام ودارة الاستسلام ومناراً للعلم وعلماً للحق، فاتسق النظام واستتب المرام والتأمت الحال بعد أن استحال وأخصب القطر وأثرى، فزالت فاقته وانتشرت إفاقته، واستوفرت أسباب التقدُّم بعد أن أوشكت أركان التمدن أن تنهدم »[٢٩].

وعند ذكره لثورة الشام الأولى على محمد علي، يقول: « ومما زاد أهل الشام انحرافاً عن محمد علي باشا، أمره بنزع السلاح من جميع الأهالي لأنهم من شعوب غير مؤتلفة وديانات مختلفة وعادات ليست بمتفقة، ولذلك لا ينقطع الشقاق بينهم الأمر الذي يفضي غالباً إلى استعمال السلاح »[٣٠].

ففي رأي **محمد فريد**، أن محمد علي مدَّن مصر (بعد أن كانت وحشية . . .)، وأن النظام الذي أقامه كان خير المراد من رب العباد؛ وهذا كله بفعل الرجل وحده. أما عن قهر **ابراهيم** لأهالي الشام، فتجريده إياهم من السلاح، فهو يفسره بأن السلطة المصرية أرادت به أن تحول دون الاقتتال بين السوريين: إن هذا الوطني الكبير، (الذي كان على اتصال وثيق بالحركة الاشتراكية والعمالية الاوروبية): يتكلَّم عن الشعب في سورية باعتباره قاصراً، وهو نفس المنطق في جوهره الذي يأخذ به الاستعمار الاوروبي لتبرير سيطرته على بلدان العالم الثالث.

ونجد اتجاهاً مشابهاً، في كتاب **عبدالرحمن الرافعي** عن محمد علي؛ والذي صدرت طبعته الأولى في حوالى (١٩٢٨)[٣١]. ويُلاحَظ أن الرافعي كان من الأعضاء البارزين في الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل ومحمد فريد، كما أنه مؤسس المدرسة التاريخية القومية. وتعتبر سلسلة كتبه عن تاريخ مصر من الحملة الفرنسية إلى ثورة (١٩٥٢) من المراجع الأساسية التي تثقفت عليها أجيال متتالية من المناضلين والمفكرين الوطنيين المصريين، يقول الرافعي مثلا:

« إن محمد علي هو أول من استعان بالعامل القومي الذي ظهر على مسرح الحوادث السياسية، وإنه من هذه الناحية ثمرة من ثمرات الحركة القومية، ودور من ادوارها التاريخية؛ اقترن ظهوره بظهور العامل القومي، وكانت ولايته نتيجة اختيار وكلاء الشعب ومناداتهم به والياً ومختاراً على مصر. ولقد برهن بعد أن تولى الحكم

على أنه أكبر بناء في صرح القومية المصرية »[٣٢] .

« . . . إن استقلال مصر كان ثمرة الحروب التي خاضت غمارها في عصر محمد علي، تلك الحروب التي بذلت فيها الأمة أرواح عشرات الآلاف من زهرة أبنائها . . . الذين سقوا أديم الأرض بدمائهم في ربوع مصر والسودان وفي صحاري جزيرة العرب وجبال كريت والمورة وبطاح سورية والأناضول . . . والحقيقة البارزة التي تخلص لك من إنعام النظر في تاريخه، أن عبقرية محمد علي يرجع إليها الفضل الكبير في تنظيم ذلك الجهاد واستثماره وتوجيهه إلى خير مصر وعظمتها؛ كما أن مواهب الأمة المصرية وحسن استعدادها للتقدم، وماضيها في الحياة القومية، كل أولئك مادة الاستجابة لدعوة محمد علي، ومن جميعها تَكوَّن الفلك النوراني لتلك النهضة التي سطعت شمسها في عصره . . . إن معجزة الجيل الذي عاش في عصر محمد علي، أنه حقَّق لمصر استقلالها، وألف وحدتها القومية بفتح السودان وضمه إلى حظيرة الوطن . . . ولئن اعترض ذلك الاستقلال قيود حالت دون جعله استقلالاً تاماً، **فلم يكن ذلك عن تقصير** في الجهاد، بل لأن الدول الاوروبية قد تألَّبت على مصر بتحريض من السياسة الانجليزية فحرمتها ثمرة انتصاراتها . . . الأجيال المتعاقبة . . . بدلاً من أن تنهض بالدفاع عنه (يقصد الدفاع عن الاستقلال، « أ . ص . س . ») ، وتصل به إلى غايته من الاستقلال التام . . . قد تهاونت وقصرت في الذود عنه حتى رزئت البلاد بالاحتلال البريطاني ١٨٨٢ ، فتصدَّع البناء الذي أقيم في عصر محمد علي »[٣٣] .

ولا تحتاج هذه النصوص إلى كبير تعليق، بعد ما ذكرناه من قبل، فالخيط الفكري بين **الرافعي ومحمد فريد، ثم بينهما** وبين **الاستشراق الاوروبي** - والفرنسي خاصة - واضح . غير أن الرافعي يتميَّز بأنه يُدخل ما يسميه « العامل القومي » ، الذي يقصد به حركة المقاومة ضد الحملة الفرنسية السابقة لمحمد علي، وضد حملة فريزر البريطانية، وضد السيطرة العثمانية إلى درجة أيضاً . غير أن المراجعة لما كتبه الرافعي تبيِّن أنه يعطي الدور الأول لشخص محمد علي، أما الشعب، فله فقط « حسن استعداد للتقدم » ولبذل الدماء . وليست في الصورة التي يقدمها ظلال ألوان تبيِّن انتباهه لمغزى حركة المعارضة الشعبية لمحمد علي . فالقيود على الاستقلال الذي حققه الوالي لا تعود في رأيه إلى خصائص نظامه، بل إلى المؤامرة الاوروبية بتحريض الانجليز . إن عبدالرحمن الرافعي يمجِّد التجربة دون تحفّظ على ما تضمنته من نفوذ أجنبي منذ البداية، ومن مآسي التحوّل الرأسمالي، وكذلك من نزعات استعمارية مصرية في حروب الجزيرة والسودان والمورة (ضد الحركة الوطنية اليونانية وقتذاك) ، والشام . ولا تمييز في نظره بين ما كان النظام المصري حليفاً للباب العالي أو معادياً له . وهنا، وبالتحديد، يتضح أكثر من قبل لماذا قلنا أن تبني تيار فكري مصري لمضامين المركزية الاوروبية لا يعود فقط إلى عملية التثاقف، بل وفي الأساس إلى أن هذا التيار أخ للذهنية البورجوازية الاوروبية .

وأخيراً، نجد كتاباً صدر عام (١٩٧٢) لاثنين من الأساتذة البارزين في المدرسة الحديثة والمتقدمة للتاريخ المصري المعاصر[٣٤]، وهما: **أنيس وحراز**، ونراهما يأخذان على محمد علي «الإطاحة بطبقة المشايخ وهي من أعمدة القوة البورجوازية الوليدة»؛ وذلك، برأيهما، لأنه كان في مقدور هذه الطبقة أن تقف في وجه الغزو الاستعماري الاوروبي[٣٥]. وهي نفس الفكرة التي التقينا بها لدى **ريفلين** من قبل، ولا نقصد هنا أن أنيس وحراز نقلاها منها بالضرورة؛ ولكن فـ ـ الثلاثة ـ إذ يتعرضون لانتقال مصر إلى النظام الرأسمالي، إنما يسترجعون ما حدث في أوروبا الغربية بهذا الخصوص، وهو أن القضاء على الملكية وانتصار البورجوازية كانا من الشروط التاريخية لمقاومة الحلف الرجعي المعادي لفرنسا مثلاً، وانزال الهزيمة به. ويبدو، بطبيعة الحال، أن هذا ليس بالضبط الذي حدث في مصر، إذ توحي المظاهر بأن نجاح محمد علي في إزاحة كبار المعممين والإطاحة بمركزهم الاقتصادي فتح الباب لقيام طبقة من كبار الملاك (أي ما ينظر إليه على أنه النظام الاقطاعي)، وسقوط مصر بالتالي فريسة للسيطرة الاجنبية. ولكن ثمة عدة نقط يتعثر عليها هذا التحليل في محاولته تطويع الوقائع المصرية للنموذج الاوروبي:

... فكبار المعممين هؤلاء، كانوا أيضاً حائزين على «التزامات» عقارية كبيرة، ومن هنا، كانوا ينتمون اقتصادياً إلى طبقة المماليك أكثر من كونهم يعارضونها. وهذا رغم أن دور كبار المشايخ في السلك الديني وقتئذٍ كان مختلفاً عن المماليك من الناحية الاجتماعية، كما كانت سلطتهم السياسية أضعف بدرجة كبيرة. ومن المنطقي ـ والحال هذه ـ أن يُطاح بهم لإتمام عملية القضاء على السلطة المملوكية.

... وكذلك، فنظم الاستثمار الزراعي في الضياع الكبيرة (الشفالك والابعاديات) التي تكونت في عصر محمد علي، نقول إن هذه النظم كانت أقرب إلى الرأسمالية (من حيث استخدام الآلات، واليد العاملة المأجورة، وزراعة المحاصيل النقدية)، عن النظم السابقة. وعليه، يكون انتزاع الأراضي من كبار المشايخ أمراً مرتبطاً بالتطوير الرأسمالي.

... والحقيقة، إن مجموعة كبار المعممين تلك لم تُظهر ـ بشكل عام ـ صلابة شديدة إزاء الغزو الاجنبي، كما سبقت إشارتنا إليه. وفي هذه الحالة، نعتقد أنه يجب البحث عن أسباب ضعف مصر إزاء الهجمة الاستعمارية في نواحٍ أخرى، غير مسألة إزاحة المشايخ عن مراكزهم السياسية والاقتصادية. وفي رأينا أن أسباب الضعف المصري وقتذاك ـ بل لمدة طويلة بعد ذلك ـ تكمن في طبيعة الطبقة الحاكمة نفسها والبورجوازية المنبثقة منها. ولكن هذه قضية، ليس هذا المقال مجال مناقشتها.

وبهذه المناسبة، قد يكون من المستطاع أن يقتفي الباحث آثار فكرة ريفلين ـ وأنيس وحراز بالتالي ـ تراجعياً حتى منبعها في فترة حملة نابليون؛ فالعلماء الفرنسيون الذين أتوا معها إلى مصر، والضباط المحيطون

ببونابرت، هم أول من قارنوا بين المجتمع المصري والنظام الاقطاعي السابق للثورة الفرنسية، فرأوا في المماليك المصريين نبلاء إقطاعيين، وفي الفلاحين أقناناً، وفي كبار المشايخ قادة الفكر المتحرِّر من أمثال فلاسفة الأنوار. فظن الفرنسيون أنهم سيجدون تأييداً في مصر من الفلاحين والمعمَّمين ضد المماليك[٣٦]. ولقد خاب اجتهادهم، ليس فقط لأنهم أرادوا استخدام تحليلهم أداة للسيطرة الافرنجية على مصر، بل أيضاً لأنهم وقعوا في خطأ أساسي منذ البداية في ذلك المنطق المنطلق من المركزية الاوروبية. ومع ذلك، أمسك أغلب المستشرقين بذلك الخيط في عناد، لأنه يخدم الإدعاء بأن وضع مصر تحت الوصاية الأجنبية يحرِّر الفلاحين من نير الاقطاع. وسلك درباً مشابهاً العديد من البحاثة المصريين عندما وضعوا أملهم الوطني في قدرة البورجوازية المصرية.

إن بعض الباحثين المصريين دفعوا بنقدهم للمركزية الاوروبية (وهو نقد صحيح أساساً) إلى مدى اتخاذ الموقف المعادي والمضاد تماماً للحضارة الاوروبية بكاملها، والقول إن «مفتاح المبادرة التاريخية» في العملية العالمية لتطوُّر الحضارة البشرية قد انتقل إلى أيدي الشرق منذ (١٩٧٣) (سنة انتصار فيتنام على الولايات المتحدة، ومصر على اسرائيل)[٣٧].

ولا يستطيع كاتب هذه السطور مجاراة هذا الاتجاه، وليس فقط على أساس نظري بحت ـ بأن عملية البناء الحضاري العالمي تتجه أكثر فأكثر نحو الترابط الانساني بين مكوناته المتنوِّعة الأصول والتراث والتيارات ـ بل أيضاً لأن العودة الى موضوع الاستشراق تحديداً، تجعلنا نتذكَّر كم وجدنا في الأعمال الاستشراقية من معلومات وتحليلات واتجاهات ناقصة في دراسات أخوتنا من المواطنين المصريين أو العرب لأسباب عدة. وتكفي النظرة السريعة الى قوائم المراجع التي يذكرها أشد العلماء يقظة إزاء المركزية الاوروبية، إذ نرى بينها عدداً لا بأس به من الكتابات الافرنجية.

وأخيراً، فهل كل عمل استشراقي مرادف لنتاج المركزية الاوروبية؟ الواقع، أن هناك اتجاهاً معارضاً للمركزية الاوروبية أخذ يقوى بين المستشرقين أنفسهم. وما دام مقالنا يركز على تاريخ محمد علي، فلا بد في هذا الصدد من ذكر كتاب هام لباحث أميركي اسمه **بيتر جران**[٣٨] عن الشيخ حسن العطار (استاذ رفاعة رافع الطهطاوي). ففي حين أن الباحثين جميعاً ـ عرباً وافرنج على السواء ـ كانوا يبرزون دائماً أن **العطَّار** تثاقف على أيدي الحملة الفرنسية، واكتسب أفكاره البورجوازية التحررية من تأثير الذهنية الاوروبية، يبيِّن **جران** وجود خلفية فكرية أصليّة لدى هذا الشيخ ومحيطه من قبل حضور الحملة، خلفيةً أخصبتها تطورُّات لتيارات صوفية معيَّنة ومنبثقة من التراث الاسلامي. يقول جران مثلاً:

«أؤكد أن المناطق غير الغربية التي عاونت في التحول الاجتماعي الواسع بأواخر القرن الثامن عشر، كانت لها جذور أصلية لثقافتها الرأسمالية الحديثة الخاصة، وقد تكوَّنت من خلال عمليات نضال أهلية وفي بعض أشكال

ناقضاً في أطوار أخرى (الحوار دليل على ما نقوله، إن لم يكن قد بلغ بعدُ حالة الحوار المتكافىء). إن احتكار القوة، كان وما يزال يستلزم احتكار المعرفة. والتقييد الشرقي، الموصوف بالاستبداد (من داخله أو من خارجه)، بات الآن نسبياً؛ فقد تغيَّر الشرق كثيراً، وهو ماضٍ في تغيُّره ـ إنه شرق تحوُّلي، وإن كانت المقولبات الاستشراقية، المعارف الجاهزة، تصرُّ على تقديم صور مختلفة، فهذا من ضمن لعبة التنازع. لقد سوَّغ الغربيون لأنفسهم «ممارسة الحكم المطلق» في الشرق، وأوجدوا لأنفسهم التبريرات، ولكنهم لم يتجاسروا على كشف «الحقيقة السياسية» ـ سيراً على لعبة الدول: «الحوار حول المبادىء، والغاية هي المصالح». الشرق عامة وعى هذه اللعبة؛ فهو أيضاً ذو مبادىء وذو مصالح. وسيكون الجديد في اللعبة القادمة ليس مواصلة التقيُّد بالمفاهيم والأساليب المذكورة، بل قلبها، وفقاً لمتطلبات علاقة معرفية مستقيمة ومستديمة بين الشعوب.

فقد أصبح ثابتاً أنه ليس من خير الشعوب: «الحكم المطلق». الاستبداد السياسي ـ المعرفي ليس خيراً لأحد ـ وإن بدا أنه خيرٌ لممارسيه في أمدٍ قصير؛ على المدى البعيد سيكون مؤذياً لمسيرة الانسانية ولشروط التعايش البشري فوق الأرض. إن إنتاج الظلم في الشرق لم يكن مظهراً فريداً؛ والمستشرقون يعون أن لديهم ظالميهم أيضاً، ومهما يكن الحال، فلا هذا ولا ذاك مما يسوِّغ تصدير الظالمين إلى البلدان المظلومة، ولا تصدير المجهَّلين إلى البلدان شبه الجاهلة. فقرأ عند ادوارد سعيد هذه اللقطة النقدية الموضوعية: «ومن جديد، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين، هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنحُ القوة، ومزيد من القوة يتطلَّبُ مزيداً من المعرفة، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار»[٧]. إذن اختبار البشر معرفياً هو أقصر السبل لاستدامة حكمهم. وفي هذا السياق سيرتدي هذا السيل المتدفّق من الاتهامات والتشخيصات للأمراض والعلل في الشرق، رداءه السياسي الواضح: «إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي»، «أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر». والحال، ماذا سيكون مصير هذا المنطق الاستشراقي، إذ اكتشف فجأة أن العقل البشري واحد، الوعي واحد، مثل النور، وإن الاختلاف هو فقط في اكتساب المعرفة، في نسبة الوعي المعرفي؛ وإن البشر لا يختلفون كعروق وعقول، بل يختلفون في مستواهم التجريبي الحضاري؟ وماذا يكون مصير النظريات العرقية، إذا تأكد أن البشر أخوة فعلاً، وعقولهم وأرواحهم ونفوسهم واحدة؟ لا ريب أن عمارة من الوهم الكبير ستتساقط، ولا ينسقها سوى العلم ـ والغرب يسهم بهذا المعنى في عملية النسق ـ إن وحدة العقل الكلي، وحدة النفس (الناس كلهم من نفس واحدة، الناس كلهم عيال الله... الخ)، من شأنها أن تطرح **أشكال التعارف** بين الشعوب والقبائل على بسط البحث: فيطرح مثلاً كيف يعرف المسلمون، العرب وغير العرب، الآخرين؟ إن هذا الطرح يراه البعض، إما من منظور إلحادي محض، وإما من منظور ايديولوجي، «استشراقاً معكوساً»[٨]،

أو « أسلمة » . وهنا يقتضي التنويه أن علم الدراسات الاسلامية (Islamologie) ، ليس بالضرورة مخفوضاً ، إمَّا لمفهوم استشراقي وإما لمفهوم « إسلامي مستغرب » أو متعاطف مع المدرسة الاستشراقية الغربية . فمثل هذا العلم يمكنه أن يشكِّل وعياً أصولياً لأسلوبيَّة الاسلام ، التاريخي والسوسيولوجي ، الحضاري والمعرفي ، كما تمثَّلت وتموضعت وتحققت في الإختبار الانساني ، الشرقي ، وبالأخص العربي . وحين ينخفض إلى دور ارتهاني للاستشراق الغربي ، يرتدي وصف « الاستشراق المعكوس » . فأين يرتدي كتاب ادوارد سعيد مثل هذا الرداء ؟ وأين يكمنُ في تجربة علماء الدراسات الاسلامية ، العرب المعاصرين ، الارتدادُ عن قيم العصر (القومية ، اليسارية ، الاشتراكية ، التحررية ، الوحدة ، الديمقراطية . . . الخ) ؟ وأين يشكِّل عزوفاً ، هرباً زيلوتيّاً ، إلى أصولٍ نصوصيّة (حيث تغدو المعرفة نقل نصٍ إلى نص ، بمعزل عن الجماعة الحيّة) ؟

إن الحقل المعرفي الذي حدَّدهُ الاستشراق لعالمنا المقهور ، هو بلا شك حقل تقييدي ؛ وقد خرقه علماؤنا وشيوخنا وفقهاؤنا وأسلافنا مراراً وتكراراً ؛ ولهذا ، فمقابل الحقل الاستشراقي للمعرفة ، هناك حقل عربي وإسلامي للمعرفة . بين هذين الحقلين ، وفيهما ، نختلف مع ادوارد سعيد الذي لم ير سوى حقل الفاعل/وشيء من حقل القابل ؛ ونختلف مع أدونيس ، الذي رأى الثقافة عارية بلا سياسة ؛ ومع د . صادق جلال العظم الذي استغرب الاستشراق السياسي ، ولم يكتشف أهمية النقد المعرفي للاستشراق الثقافي ، واستغرب أيضاً قيام المثقفين العرب من مواقع سياسية وروحيّة (عربية واسلامية) بنقد عملية التغريب المعرفي ، استجلاءً لتعريب معرفي أصولي وأصيل في آن . إن الانقسام العالمي ، السياسي والمعرفي ، هو بذاته دعوةٌ إلى إعادة النظر في عناصر الصراع وأدواته . فالسياسي الكيسنجري يعتمد ، مثلاً ، على المعلومات ، على الرصيد الطويل من أعمال المستشرقين والمستغربين معاً ؛ ويحدِّد خصوصيّة الغرب مقابل عمومية الشرق ، ويذهب بعضهم إلى وصفه ثقافة العرب بأنها « **ثقافة العار** » . فهل ثقافة العرب ، غير النيوتونية ، وغير الكيسنجرية ، تخجل من مقاربتها لأصولها ، فلا ترى غضاضة في الاعتراف بأن ثقافة العرب **إسلامية** ، مثلاً ؟ . وإذا لم تكن كذلك ، فهل نسلِّم بأنها « ثقافة عار » ؟ .

يذكر ادوارد سعيد ، منتقداً ما آلت إليه صورة الشرقي في المنظور الإدراكي الاوروبي . فيقول : « وكأن أوروبا ، بعد أن استقرَّت مرَّةً على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمُّص اللانهائي في شكلٍ نهائي ، أصبحت عاجزةً عن الإقلاع عن هذه الممارسة ؛ ويصبح الشرقُ والشرقي ، عربياً ، مسلماً ، أو هندياً ، صينياً ، أو أياً كان ، شبه تقمَّصات زائفة تكرارية لأصلٍ عظيم (المسيح ، أوروبا ، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلِّدونه »[٩] .

إن التحويرات التي ابتُكرت (المحمدية مقابل الاسلام ، نقضاً له ، المحمدي مقابل المسلم) كثيرة جداً في هذا التراث الصعب من علاقات الظلم والتظالم . وإذا كان الاستشراقُ قد عجز عن تشخيص معرفة مناسبة ، ذات

نوعية محترمة، فهذا يعني أن بعض المستشرقين الذين تدامجت فيهم العوامل المعرفية والسياسية والنفسانية، لم يكونوا أكثر من مصابين بـ «العصاب التوهمي» ـ البارانويا ـ فجاءت معرفتهم للشرقيين مخالفة للمعرفة التاريخية العادية[١٠]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستشراق يغدو مشكلة ذهنية، مشكلة فلسفية ونفسانية: فكيف يسمح عارفٌ لنفسه بأن لا يكون عقلانياً ـ وهو قادر على ذلك ـ ، فيلجأ إلى توهمات عن الآخر، وغايته انكارُه لا معرفته كما هو، فينتج مفاهيم شائعة وابتسارات وأحكاماً منحرفة، بدلاً من انتاجه وعياً طبيعياً لمجتمعات تاريخية وواقعية؟ هذه التوهمات رصدها إدوارد سعيد في عيِّنات ثقافية وسياسية انتقادية سليمة. وليس لنا الدخول في تفاصيلها هنا. ويلاحَظ أن بعد حملة نابوليون على مصر، حدث تغيُّر جذري في الأسلوب الاستشراقي ـ لكن مضمونه ظل مستديماً نسبياً: «لقد أصبح المستشرقون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعةً أكثر جديةً، لأن آمادَ الجغرافيا التخيُّليّة والواقعيّة كانت بهذا الوقت قد تقلَّصت، إذ إن العلاقة الشرقية ـ الأوروبية كانت قد تحدَّدت بتوسّع أوروبي لا يصَّدُ بحثاً عن الأسواق والمصادر الطبيعية والمستعمرات. وأخيراً، لأن الاستشراق، كان أنجز تقمُّصه وتحوُّله من إنشاءٍ بحثّي إلى مؤسسة امبرالية»[١١].

الخلاصة، أن الاستشراق كان يريد انتاج نماذج راكنة، ثابتة، للموضوع الشرقي ـ فهذا المتحوِّل، الموصوف بالتخلُّف وسط ركام من الأوصاف الدونية اللامتناهية، كان يُراد له أن يظل تابعاً، منقاداً. يكرِّر نفسه رتيباً، بما يتناسب ومصالح الفاعل الغربي، المُقيِّد له، المُرتَهِن لواقعه. ومما يلفتنا إليه ادوارد سعيد، من جهة ثانية، هو تحوُّلات المنظومة الاستشراقية، نذكر منها بإيجاز: ١ ـ الاستشراق الجامعي. ٢ ـ الاستشراق المسيحي الغربي (الديني)، ٣ ـ الاستشراق المعلمن المبطَّن، ٤ ـ الاستشراق السياسي. وهكذا، من أدب الرحلات، واستشراق الثقافة الشعبية، تطوَّرت عمليات البحث عن معرفة الآخر لقهره وغزوه وإدامة استغلاله، إلى مؤسسة، تابعة للدول بأشكال متعدّدة. وحول الاستشراق السياسي، أو بالحري الدور السياسي للاستشراق، للمعرفة الغربية للـ «نحن» العربية، أو الاسلامية، أو الشرقية (العالمية الثالثة) ستدورُ مساجلات الأجيال القادمة، لا سيِّما مساجلات المثقفين الذين سيعنون بالخطاب المعرفي ونقائضه وأشكاله ومؤسساته. وسوف يتجدَّد التنازع لأجل الاعتراف على مستويين من الوعي: الوعي السياسي والوعي التاريخي.

إن معرفة الغرب للشرق تدخل في عداد «تقنولوجية القوَّة»، ومعرفة الغرب للشرق ستدخل بدورها في التقنولوجية هذه عينها. ولا سبيل لاعتراف قويم بدون تكافؤ قوي، ولا مجال لمعرفة تاريخية معزولة عن الخيار السياسي، عن الفلسفة السياسية للشعوب المعيَّنة: فلسفة حق الشعوب في تقرير مصيرها. وعندما يدرك المستشرقون ـ الخبراء أن تقاريرهم ومقالاتهم لا تقرِّر مصير شعوب الشرق، سيجدون أنفسهم مضطرين لإعادة بناء منظومتهم المعرفية على اعتراف سياسي وتاريخي بالشعوب الأخرى. فهل الاستشراق العلمي، المعرفة

العلمية، للآخر، ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة، فهل ستكون لصالح الأطراف العارفة والمعروفة في آن؟ إن ذلك سيجعلنا نتأمل في الشروط الصحيحة لإنتاج **منظومة تعارفية جديدة** بين الأمم والشعوب، فلا نكتفي بهذا التغالب السياسي بين الدول وموظفيها وخبرائها. إن مرحلة الاستشراق، ترجماناً للشرق أمام الغرب، قد انتهت، وبدأت مرحلة تعارف الشرق والغرب. في هذه المرحلة الجديدة سيكون دور الشرقيين كبيراً، ودور العرب والمسلمين متميِّزاً.

الحواشي

(١) ادوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب ـ مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١؛ (٣٢٥ ص).

(٢) راجع: « **كشاف مصطلحي** » (ص ٢١ ـ ٣٥)، حيث تصطدم ببعض ما نذكره على سبيل المثال لا الحصر:

ـ استجنابيّة: Xenophobia وكان من الميسور القول كره الأجنبي حتى لا نأخذ بـ « كرجنة » التي حاول بعض المستعربين والمستشرقين في فرنسا إطلاقها.

ـ أنويّة: Egotisme أي النسبة إلى الأنا، وكان يمكن القول **إنيّة، أنانة**؛ ذلك لأن الاستعمال الاكاديمي في علم النفس مثلاً يستعمل **أنويّة** مقابل égocentrisme

ـ تسوية ـ سوائية Standardization، وكان يمكن القول **قولبة، تقولبُ**. فيتم بذلك التعبير الدقيق الرائج في مصطلح العلوم الانسانية، ويستدرك اللبس الممكن حدوثه في العبارة العربية وما يقابلها من مفهوم التسوية Compromis . . . الخ.

ونكتفي بهذه الاشارات، لأن المصطلح الاستشراقي المعربن يستحق بذاته مطالعة انتقادية وتوضيحية خاصة.

(٣) **الاستشراق**، [مرجع سابق]، (ص ٣٩).

(٤) A. Toynbee , **La civilisation à** l'épreuve, voir, l'Islam et l'Occident, Gallimard, paris, 1954.

(٥) الاستشراق [مرجع سابق]، (ص ٤٦).

(٦) راجع جورج غورفيتش: **الأطر الاجتماعية للمعرفة ـ مجد**، بيروت ١٩٨١.

(٧) الاستشراق، [مرجع سابق]، (ص ٦٨).

(٨) د. صادق جلال العظم: **الاستشراق والاستشراق معكوساً ـ** دار الحداثة، بيروت ١٩٨١. راجع أيضاً مقالة ـ الرد على أدونيس: دراسات عربية، عدد شباط ١٩٨٢.

(٩) **الاستشراق**، [مرجع سابق]، (ص ٧٨).

(١٠) المرجع نفسه، (ص ٩٢).

(١١) المرجع نفسه، (ص ١٠٠).