

هارولد بلوم

تُحْتَمُّ المستجدات النظرية وتفرعاتها ما بين المركز الغربي ومداراته المنشقة عنه، ما بين المؤسسات والأفراد، شراكة عربية ما في المناقشات الدائرة، لا بسبب انهماك دعاة «السنة الغربية» في الرد على دعاة «النظرية» فحسب، وإنما بسبب تعالقاتها الكثيرة مع ما ينشغل به الذهن الثقافي العربي في هذه العقود، ما بين انحياز هنا وانحياز هناك، دونما اشتباك فعلي مع «النظرية» شبيه بذلك الذي يشارك فيه مجموعة المثقفين من «العالم الثالث» الذين يكتبون باللغة الإنكليزية.

التواطؤ بين «السنة الغربية» و«السنة العربية»

وعلى الرغم من أن عدداً لا بأس به من المثقفين العرب قدّم ويقدم منظورات ليست قليلة الشأن في تبيان المفهومات الشاغلة لـ «النظرية» ودعاتها - كالقومية والطبقة والمنفى والتعددية الثقافية - فإن هذه المنظورات تبقى قابضة داخل مخزونات اللغة العربية ومحدودية تداولاتها الحالية، لا جرأء الهيمنة الكونية الأقوى فحسب وإنما جرأء ضغط الكيانات المدّعية لـ «القومية» أو الضالعة في الشمولية. وهكذا، تتأكد قطعة ما، وحوار لم يزل طرفاه يحيلان على «السنة الغربية» وحضورها الفعلي في أنساق التفكير والفعل إزاء العلاقة بالمجتمعات العربية. وبينما تحضر أصوات المفكرين العرب الذين يكتبون باللغات الأوروبية داخل ثقافات المركز الإمبراطوري السابق أو بديله الأقوى، تغيب أصوات الكتاب باللغة القومية، بانتظار ترجمة هنا أو هناك، قد تأتي بهذه الأصوات المغايرة إلى هامش ذلك المركز. ولم يعد سرّاً أن ما يُستقَدَم إلى داخل ثقافة المركز غالباً ما تحدده شهية هذه الثقافة، ورغبتها الطاغية في أن ترى صورة الآخر معززة لقناعات وانطباعات ما تؤكّد وقوع هذا الآخر خارج المدار الذي تسلكه السنة الغربية في تعريفها الافتراضي لأصولها المتوسطة (أو الإغريقية تحديداً)، أي تلك التي يعدّها «ريتشارد غلمان» خرافة متناقلة. وحسب إيجاز الأخير لهذه الخرافة فإن القيم المتوسطة القديمة هي «الإيمان بحرمة روح الأفراد... والأخوة، والعقل حكماً، والاستقرار السياسي، والمجتمع»^(١).

وهكذا فإن هذه القناعات المتوارثة غالباً ما تؤكّد حضورها السلوكي والمعنوي على أساس التباين مع الآخر - وهو تباين

مراجعة عربية

النظرية والسنة الغربية

محسن جاسم
الموسوي

Richard Gilman: The Confusion of Realms (N.Y.: - ١
Rand, 1969), p. 19.

والتواطؤ ما بين هذه «السُّنَّة الغربية» وبين مثلها الغالب والمهيمن في الأنظمة والنخب العربية والشرقية، إذ إن هذه جميعاً تنخرط في مصالح ما هي إلا الجسر الموصول بين الغايات والخطابات التي تبدو متفاوئة ما بين غرب وشرق، وما بين لون وآخر، ومعتقد وثان. وبكلمة أخرى، فإننا هذه المرة لسنا بإزاء تأويلات إدوارد سعيد الحضارية في تفريق استشراقية مكونات الخطاب المركزي الأوروبي الذي يستجمع في داخله مواصفات ومعتقدات وتهيئات هي بمثابة منظوره الكلي للشرق... فتحليله للخطاب الاستشراقي والسُّنَّة الغربية لا يستقدم عُدَّة كاملة إزاء المتشابهات التي يجتمع عليها الغالب غرباً وشرقاً، مركزاً وهامشاً. ولهذا تجدر قراءة أفكار إيجاز أحمد أيضاً: فهذا الأخير يبحث في أليات ظهور الصورة والخطاب، باحثاً في «المصلحة» التي تتجاوز العرق واللون، وتبني العلاقة المستجدة باستمرار ما بين فئة المصالح الأم ومداراتها، ما بين مركز رأسمالي (صناعي) منتج وتخوم طفيلية تتحرك في مداره برغم الخلفات الظاهرة على السطح!

هارولد بلوم والسُّنَّة الغربية

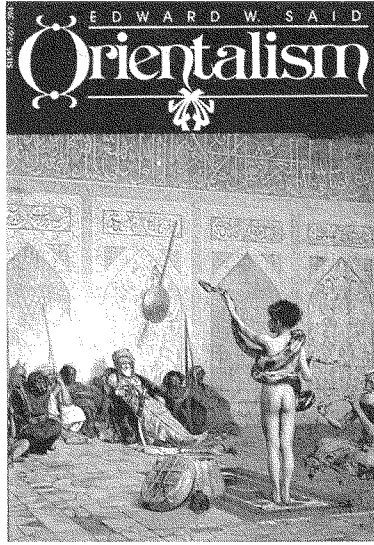
ومهما يكن من أمر، فإن «مركزية» المصلحة الغربية تحيل على مجموعة من المعتقدات والصور والإشاعات والكتابات التي تتشكل منها خطابات غالبية في السُّنَّة الغربية. وتتمركز هذه الأخيرة في مفهومات لم تُلفحها «الكلاسيكية الجديدة» منذ القرن الأوروبي الثامن عشر، وإنما زادت في تكريسها بسبب فاعلية استحضارها منذ النهضة: فالعقلانية، والتناسق، والوضوح، والتنوير، هي الموصفات التي يخرج بها المرء من مجموعة كتابات تردُّ ضمناً على إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. والإحالات على هذه الكتب والمؤلفات هي التي يتشكل منها كتاب هارولد بلوم السُّنَّة الغربية (١٩٩٤)، وكأنه يتوالد هو الآخر من خلال تضادّه مع الاستشراق، ماضياً في بناء سلالته أخرى تريد أن تؤكد للقارئ أهمية توارث الكتب واحداً للآخر في سلسلة متنامية تضم في داخلها الأسماء الكبيرة التي أنجبت الأمهات وجعلت منها مكتبة ذائعة لا فكاك منها في الأكاديميات والمدارس والمجتمعات والمجالس، كما جعلت منها الخطاب الأدبي الغربي المركزي برمته. وكما بنى الاستشراق على شتى الخطابات التي جاءت عند الرحالة والشعراء والساسة والروائيين البريطانيين والغربيين ليأخذ عنها المتكرّر من علامات وصور وأفكار تظهر الشرق مغلوباً وثابتاً ومتخلفاً وشهوانياً، كذلك أمر

يُعلي سلطتها الجديدة، بصفتها من مكونات أيديولوجيات القوة والمال. وحتى عندما تتبدى كتابة الطاهر بن جلون أثيراً وحاضرة في الثقافة الغربية، فإن العناية النقدية قلما تبحث عن مقومات غنى هذه الكتابة التركيبية، بإزاء الإغراب المتأني من الطقوس والعادات المستقدمة إلى الكتابة المثيرة كما في صلاة الغائب وليلة القدر. وعندما تحتفي سبيل الإعلام بآيات شيطانية، فلأن الخطاب الغربي المهيم أخذ مساراً آخر لتأكيد التباين ما بين نظريتين من صنع صراع النفوذ والقوة والتباين، وجرى عرضهما كحقيقتين وحيدتين: نظرية «حرّة» تتيح الكتابة، وأخرى «مغلقة» تفتح باب التصفية؛ أما سر

الإثارة، فلا يعدو أن يكون خرقاً معلناً تعقد كثيراً «لأنه كتب بالإنجليزية، على يد كاتب من أصل مسلم... وقد يسرت صناعة النشر الغربية المكنية للإعلام العالمي والدولة البريطانية استخدام صيته الكبير في البلدان الغربية ضد المجتمعات المهاجرة داخل بريطانيا»^(١). ويمكن أن يذبح صيت كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم، وكتاب طه حسين في الشعر الجاهلي، جرّاء الصدام بالمؤسسة المهيمنة في مطلع القرن العشرين... لكن حضورهما الغربي بقي محدوداً تماماً، ولا يعود ذلك إلى ضعف وسائل الإعلام العربية آنذاك، بقدر ما يعود إلى عدم عناية الغرب بما لا يُقرع جرساً خفياً متناغماً مع الانطباعات السائدة التي تتشكل منها «السُّنَّة الغربية». وقد يُكتب صادق جلال العظم في نهاية الستينيات نقد الفكر الديني (دار الطليعة، ١٩٦٧)

ويثير لغط مؤسسات غالبية، كما قد تتأمر السلطة ضد عزيز السيد جاسم عند نشره كتابه علي بن أبي طالب: سلطة الحق (دار الآداب، ١٩٨٨)... لكن الكتابين لم يثيرا ضجة غربية، ولم تتدافع المؤسسات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، ولا الدول الكبرى، للدفاع عن الكاتبين، على الرغم من قوة مشروعهما الفكري، وتعرضهما لاحتمالات الموت، ودخول عزيز السيد جاسم السجن في بغداد في ذلك العام، واعتقاله ثانية منذ عام ١٩٩١!. ويمكن أن يأتي الأخير بتأويل جريء سباق لاختيار الكوفة عاصمة للخلافة خارج الهيمنة الفرّسية، واحتكاماً لمساواتية الإسلام عقيدة خالية من التعصب والتمييز والاستنساد الطائفي والقومي والفتوي... إلا أن هذا التأويل لم يُثر اهتماماً ماً، غرباً أو شرقاً، لأنه يقيم في الفناء الرحب خارج الفرّصيات التي تتحدّد بموجبها سنّة الافتراق عن الآخر، عقيدة ولوناً وسلوكاً.

ولم تكن المصادفة وحدها هي التي يجتمع عندها الصمت



تحليل «سعيد» لا يستقدم عُدَّة كاملة إزاء المتشابهات التي يُجمع عليها الغالب غرباً وشرقاً

وجورج اليوت في مؤلفات محددة، علاوة على تولستوي وإيسن. ومن المتوقع أن يتوالد عصر الأزمة عن الزمن الديمقراطي؛ وهكذا يأتي في الفصل الرابع كل من: فرويد وپروست وجويس وولف وكافكا وپورخس ونيرودا وبيسوا وبيكت، قبل أن ينتهي الكتاب بخاتمة في مريئة أخرى.

لكن الإحالات خارج الغرب المباشر، أو مركزية الإنجليزية، غالباً ما تتموضع داخل هذه المركزية وتتناقض إليها. فكل واحد من هؤلاء ما هو إلا پروست أو شكسبير، وقد تسلل في نسيج ذهني وكتابي. وكان كتاب المركز يعودون إلينا من الشبكات المطلبين بفخر، مؤكدين لنا ثانية أن الإبداع من خارج المركز متعذر ومستحيل، وما هو إلا ولادة يحتّمها حضور الفحل المتجول في فضاءات الثقافة الغالبة!...

هكذا يتشكل الانطباع متطابقاً مع غاية الكتاب المعلنة في تحديد السنة الغربية. وعندما يُقرأ البنيان تتأكد النية المعلنة عند عتبته، أي في تلك المريئة التي يعنى فيها بلوم الغياب الحتمي لهذه المركزية الثقافية تحت الطرق المتواصل الذي يكيله لها أصحاب «النظرية»، أي أولئك الذين يشتغلون اليوم في تحليل الخطاب واستتطاق النصوص، في فعل متصل يمكن أن يتوزع في مسالك مختلفة، بعضها يخص منهجيات نقدية، بينما يحيل الآخر على مجموعة الأفكار التي يجري الاستناد إليها داخل المدارس والمنظورات التي يُطبق عليها بلوم «مدرسة المقت والامتعاض».

استطرد: أي مركزية في الثقافة العربية؟

لا يعني المرور بهارولد بلوم و«النظرية» المضادة، التي يسميها بـ «زبالة هذه الأيام»، خلو الثقافة العربية من احتمالات مماثلة. فنظرية «السرققات» و«طبقيّة الشعر» انحيازات معلنة إلى ثقافة مركزية، قُرشيّة الذوق أولاً، منها تتناسل مقبولات الذائقة إزاء القصائد قبيل الاهتزاز الذي جاءت به الثقافات المتداخلة التي يصعب معها استمرار هذه المركزية. وما نظرية السرققات غير بنيان مدون يحيل على آخر شفاهي، ويتوزع عنه في شروحات تُثبت التبعية لتلك المركزية أولاً، في صراع واضح داخل الثقافة العربية للإبقاء على السلالة المذكورة التي لا تتحدد بنظرية «الطبقات» بين الشعراء فحسب، بل تمتد أيضاً إلى تمايزات غالباً ما تُطرد المغاير والمنشوق، ما دامت تسعى إلى تكريس الهيمنة السياسية والفكرية والمادية التي تحضر بوجود الخلافة (أموية أولاً ثم عباسية)، قبل أن يتناهى الترف ومعه التداخل الحضاري عن تلك المركزية باتجاه آخر تنقاد فيه الأطراف ضرورة إلى تأكيد حضورها بإزاء استئساد

السنة الغربية لهارولد بلوم الذي لا يتيك بغير ما يسميه «غلمان» بالقيم المتوسطة القديمة. ذلك لأن بلوم يعنى أكثر ما يعنى بتوطيد النسب الغربي الذي لا يختلط بغيره، وكأنه يرى الاختلاط خطراً (كذلك الذي تنز الإشارات عنه في كتب وروايات كثيرة كلما جرت الإحالة على شخصية ما، أنشئ في الغالب، انحدرت من دم خليط، كما هو أمر برثا مايسون في مرتفعات وذرغ). ولا يهم هارولد بلوم ما يقوله مارتين برنال في أثينا السوداء (١٩٨٧)، أو ما يكتبه أحمد عثمان في بيت المسيح (١٩٩٢)، أو حتى ذلك الذي يكتب عنه بإسهاب ريمون شواب في النهضة الشرقية، ومثله آخرون^(١) أشرنا إليهم في غير هذا المجال^(٢). وذلك لأن بلوم معني أصلاً باستجماع أدلة النقاء العنصري ممتداً في شجرة نسب متين، فيها من الأسماء والمؤلفات ما يمتلك رنينه الخاص في أذهان النخب الغربية والأمريكية، وتابعاتها في القارات الأخرى. وعنوان الكتاب الكامل هو السنة الغربية: كتب العصور ومدرستها، ويضيف Eric Bentley في وصف هذا الكتاب ما يهم ناشره الذي يضعه على رداء الغلاف السميكة: «هارولد بلوم يستكشف إرثنا الأدبي الغربي من خلال التركيز على أعمال ستة وعشرين مؤلفاً مركزيين لهذه السنة. إنه يناقش، مضاداً لأية أيديولوجية في النقد الأدبي. وهو ينعي فقدان المعايير الجمالية والذهنية، ويمقت التعددية الثقافية، والماركسية، والنسوية، والمحافظة الجديدة، والمركزية الأفريقية، والتاريخية الجديدة. وإذا يصر بلوم على الاستقلالية الذاتية الجمالي فإنه يضع شكسبير في وسط السنة الغربية؛ فهو المقياس الذي يُقيم الآخرون من قبل ومن بعد بموجبه، سواء أكانوا كتاب مسرح أم شعراء أم قاصين. وفي خلق الشخصية، كما يرى بلوم، ليس ثمة سلف لشكسبير، ولم يترك خلفه من لم يتأثر به: فمليتن، وصمونيل جونسن، وغوته، وإيسن، وجويس، وبيكت كلهم يدينون له، بينما ثار تولستوي وفرويد ضده. أما دانتي، ووردزورث، وأوستن، وديكنز، ووثمان، وديكنسن، وپروست، وكتاب البرتغالية والتبعية الإسبانية بورخس ونيرودا وبيسوا، فهم أمثلة عذبة للكيفية التي تتوالد فيها الكتابة النافذة معياراً وسنة عن اصالة يُخالطها الموروث»^(٣).

وبينما تحتضن التوطئة «مريئة للسنة»، يأتي الفصل الثاني من الكتاب بمثابة إفصاح عن مكونات العصر الأرسطراطي، الذي يقيم فيه شكسبير وسطاً ومركزاً، ويتوزع على حواشيه كل من: دانتي، وتشوسر، وسرفانتس، ومونتي، وموليير، ومليتن، وجونسن، وغوته في الجزء الثاني من فاوست خاصة. وعندما يأتي الفصل الثالث تُحيط بما يسميه بـ «العصر الديمقراطي»، الذي يضم: ووردزورث في قصائده الأولى، وجين أوستن في الترغيب، وولت وثمان كمركز للسنة الأمريكية، بالإضافة إلى أملي ديكنسن وديكنز

١ - For A. Osman (London: Harper Collins, 1992); and on R. Schwab, see E. Said: *The World, the Text and the Critic* (N.Y.: Vintage, 1991), p. 248 - 267.

٢ - See my: *Scheherazade in England* (Washington: 3 Continents, 1981) on Norman Daniel and others. Bibliography.

٣ - Harold Bloom: *The Western Canon* (N.Y.: Harcourt, 1994). flapjacket.

علاقتها بالثقافات المنضوية داخلها والمتأثرة بها قد تيسر لأوروبا وروسيا في ظرف معاكس بعد حين، كما يتيسر للولايات المتحدة الآن... سوى أن الأخيرة تحيل على منهجيات سلوكية أولاً سيمتها الاستهلاك عبر التدفق الإعلامي المرئي والمسموع الذي يؤكد انتماءه لتعددية المنشأ دون أن يتحرر فعلياً من جذر التمييز والانحياز...

«مدرسة المقت والامتعاض»

لكن هذه الفئة التي يبغضها هارولد بلوم ليست متجانسة: فربما جاء منها من يقيم رهانه المضاد للسنة على أساس المراجعة المطلقة لكل ما هو مقبول وسائد داخل المؤسسة الأكاديمية بصفته سنداً للنظام القائم؛ وقد يمضي الآخر إلى ما هو أبعد، عارضاً لكل «تمثيل» بصفته استمراراً للمحاكاة التي لم تكن غير تبعية للواقع ونظامه، ممجّداً الدعوة المطلقة إلى إيجاد ما هو بديل عن التمثيل وأنظمتيه ومحدداته وما ينطوي عليه من ادعاء للحقيقة. أي أن البديل المنهجي سيكون بمثابة خلق متصل، في مجرى لا ينغلق، مفاصلاً باستمرار خارج أية ادعاءات أخرى يملئها الواقع (٢). لكن دعاء النظرية لا يجاهرون جميعاً بمثل هذا التقاطع. وحتى عندما يرتدي إدوارد سعيد جبّة ابن الثقافة العربية الإسلامية والثالثية، فإنه يأتي إلى خطاب الاستشراق بعدة غربية واسعة؛ تمكّنه منها ثقافته المتينة ونبوغه الأكبر، فينشغل بتفكيك خطاب متجذّر تحتضنه عشرات الكتابات التي تنحدر عنها ذاتية تنبني على أساس التمييز ما بين الأنا والآخر، وما بين الغرب والشرق. وهذه الكتابات ليست متداولة جميعاً داخل المؤسسة الأكاديمية، كما أن بينها ما يفتقد لـ «أدبية» النصوص، لكنها متوجّات فاعلة في توليد الانطباعات العامة وتنتهي عند المفاضلة ما بين الغرب والشرق. ولهذا سيأتي هارولد بلوم إلى ما هو متوارثاً بامتنان داخل المكتبة الأوروبية والإنجليزية تحديداً، وذلك لأن أكثر من ثلثي عده السنة الغربية أنكلو - سكسونية؛ وهذه السطوة الأنكلوسكسونية تتكافأ مع الغلبة الإمبراطورية لبريطانيا التي ترثها أمريكا بشكل أحادي مختلف. وبهذه العدة من الكتب التي تحفل بها الذاكرة والمؤسسة الأكاديمية في الغرب لغاية الثمانينيات يُمكن النقاد والانتشأ من خلال الاطمئنان المستمر إلى هوية الانتساب، قراءة وتديساً وتداولاً، وإنتاجاً متتالياً تستهلكه المؤسسات

جند عاصمة الخلافة. وبينما قاد انعدام الحس بالأمان إلى تفهقر الفئة التجارية، انشغل الوسط بالبدل القوي، أي الجند، ومعه ضَعُفت الخلافة. وبهذا التفهقر، لم تعد «السلالة» البشرية داخل الخلافة تعني كثيراً، فما بالك بالسلالة الشفاهية والمدوّنة التي تبني عليها نظرية السرقات! وهكذا، لا يعبا المتنبي بما قيل ويقال عن أخذِهِ عن الآخرين (١):

أنا السابق الهادي إلى ما أقوله

إذ القول قَبِلَ القائلين مَقُولاً!

فالشاعر يَعْرِفُ بوعيه العميق النافذ أنه الأقوى عند انهيار السلالات، استناداً إلى موهبته هذه المرة. ويمثل هذه الإشادة بالموهبة الفردية، وتحالفها الحر مع الموروث، تنعدم مركزيات الإحالة، وتؤكد - بدلاً منها - فعالية واسعة متجاوزة مع الثقافات المتداخلة بالأجواء العربية الإسلامية، يونانية وفارسية وهندية... إلخ، يعترف بها خصوصاً المتنبي السابقون كالحاتمي في الرسالة الموضحة. ولكن ويمثل هذه القوة أيضاً سيتجاوز دانتلي، صادراً وهاضماً، مع الثقافة الإسلامية. كما سيأخذ العصر الأوروبي الوسيط الكثير عن هذه الثقافة، في الرياضيات وعلم الفلك والطب والفلسفة والأدب والمنطق وعلم الكلام...

لكن علاقة الثقافات الأوروبية بغيرها من الثقافات، كالثقافة العربية الإسلامية، لم تُقرأ من داخل المركزية الأوروبية قراءة تتيح مثلاً تبرير انفتاح اللغات على المفردات العربية الكثيرة الطائشة المنتشرة، أو توضح سر انتشار

الإشارات والصور ذات المهاد المغاير وتباينها وتحولات حضورها داخل انتساب ثيولوجي مستجد لا يتألف مع صيغة التباين الحضاري للشخص والصور في الإحالات الشكسبيرية. كما أن سخرية الدكتور جونسن المبطنة واكتنازها بإنسانية الفعل والتحقق وعقلانية الذهن المدبر لهذا الكون لا تمنع هذا الذهن من الانحياز إلى مفهوم للتقدم الأوروبي يبرر تصاعده بخفوت الإسلامي، والأفريقي تحديداً، جراء الافتراض بانهماكهما في ترف منهك وتامل لا ينقاد لغير الملل، كما يجيء في راسيلاس. ولولا تخلص غوته للثقافة من حدّها الجغرافي، ووضعها في فضاء عالمي، لما تمكّن من قراءة الشعر العربي والشرقي بمستوى يتحرر فيه من أية قياسات «أوروبية» كما فعل غيره.

فالثقافات تنمو وتتأثر وتؤثر في ضوء جدلية القوة والانتشار أولاً. وما أنجزته الثقافة العربية الإسلامية في

١ - يراجع حول هذا الموضوع: عبد الغني الملاح: المتنبي يسترد أباه (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط ٢، ١٩٨٩).

٢ - تراجع تلخيصات غراف لما يبدو تضاداً بين موقفين في: G. Graff: Lit. against Itself (Chicago: Chicago U.P., 1973) p. 23.

الجامعية وأفرائها، وهم يتبارون في قراءة شكسبير ومِلْتِن ودانتي ووردزورث من شتّى الزوايا والمنظورات، قبل أن تقول الكندية مارغريت اتوود: إنه لم يتبقُّ أمام الجامعات غيرُ دعم أطروحات عن صلصة الطماطم في كتابات فلان الفلاني! غير أن الانهماك المتصل في توليدات النصوص خارج شروط الحياة يحيل النخبة المتعلمة إلى شواهد كسولة على مركزية أخذة في الاندحار أمام تغيرات فعليةٍ مشتبكة في هذا الكون، بثقافته وعوالمه وابتكاراته...

طمسُ الآخر في الخارج.. والداخل

وبينما تنطوي اهتماماتُ بارت وكريستيفا والتالين من دعاة «ما بعد البنيوية» على اعترافٍ بتوالدات النصوص داخل موروثٍ مكتنزٍ تشتبك فيه الإشارات وتتجاوز وتتجاوز، فإن شجرة النسب لدى بلوم لا تبدو بعيدة عن هذا المهاد. فالجميع يتآزرون في تأكيد هذا الإرث، الذي يكتب فيه الأوروبيون (والأنكلو - سكسونيون خاصة) طيلة هذا القرن، ابتداءً بالأيوت ومروراً بفراي. لكن بلوم لا يتصارع مع أولئك الذين يحيون بـ «أدبية» السنّة وسطوتها بعيداً عن هذا النسب. فهو يستغرب فعل التنقيب «الثقافي» في تعدديات الخطاب، وفجواته، وإحالاته. كما أنه يرفض هذه التصفية لـ «الأبوة» التي يراها سنّداً متيناً لهذه المركزية؛ فبدون الآباء يصعب الحديث عن أبناء كما يرى؛ وبدون هؤلاء لا تبدو الحضارة قائمة ولا تتوالد الإمبراطوريات.

ويمكن المرء أن يضيف - مستدرجاً في ضوء رفض بلوم لدعاة النظرية وتوسعاتها السياسية والفكرية - ما يعني أن العالم لا يحيا دون وريث: فإذا تموت الإمبراطورية البريطانية، ثمة قوة غالبية واحدة، هي أمريكا اليوم. لكن بلوم لو استقدم هذا الاستنتاج لوجد نفسه مضطراً إلى منازلة «دعاة النظرية» بأدوات لا يتقنها: فهؤلاء يرون «التعددية الثقافية» هوية حاضرة في أمريكا، منتشرة في الأكاديميات وقاعات الدرس، بما يحتم انقراض المركزية الأوروبية والسنّة الغربية... في حين أن بلوم لم يزل سليلاً للرومانسيين الذين كتّبت عنهم بشغف، ولهذا سيرى التوالد قائماً فيه أولاً، وربما في بعض الأذهان التي تتشكل منها «النخبة»، أو «البقية المنقذة» التي رآها ماثيو أرنولد مالكة للمستقبل. لكن أرنولد وسينت بوف وغيرهما ممن شارك في تغذية مفهوم السنّة الغربية يغيبون تقريباً من كتاب هارولد بلوم، وكأنه يريد التحرر من تبعيته لهؤلاء أيضاً، لفسح مدى أكبر ومساحة رحبة لحضوره. وكما يجري طمسُ الإحالة على الثقافات الأخرى لضمان نقاء شجرة النسب، في سنّة غربية خالصة، يجري طمسُ الانتماء إلى آخرين في خطّ الامتداد الثقافي للمركزية الأوروبية!

ويمكن أن يقارن هارولد بلوم جزئياً بفون غرونباوم، في ثنائية تخصصه العربي الإسلامي وانحيازه اليوناني المطلق.

فإن ينقاد غرونباوم إلى تربية راسخة تنتظم علاقته مع هذه المركزية بصفتها شجرة نسب ناقلة لقيم متوسطة، أو إغريقية - رومانية تحديداً، فإنه ينحاز إلى كل ما ينسجم مع هذه القيم، حسب ورودها المتناقل باستمرار منذ «النهضة» على السنّة «الإنسانية»: من منطقية وتنوّج ورجاحة عقل وتناسب وإكمال وطراوة يراها غريبة على المسلمين. وكلما تفحص الكتاب العربية، وضيئها المحكي، ورأى فيها شيئاً من تلك القيم، عزّ عليه الاعترافُ بها للعرب، فيحيلها تلقائياً على مهادر إغريقي، هو الجذر الذي تتشكل منه السنّة الغربية التي يأتيها هارولد بلوم بانحياز مطلق، عازلاً عنها ما عداها، معللاً أية إشارات منشقة إلى الشعر العربي والشرقيّ عموماً - كذلك الواردة عند غوته في ملاحق الديوان - على أنها تكرر ما يقوله غوته عن شكسبير. ولما كان شكسبير هو المركز الذي تجتمع عنده السنّة الغربية، فستتضاءل الموازنة لصالح غيره، وتتكافأ لصالحه^(١)؛ وتموت في مهدها مناقشة غوته للاستعارة في ضوء قراءاته في الشعر الشرقي، ويستند بلوم إلى كيرتيس للابتعاد بغوته عن إشارات الشرقية والعودة به ثانية إلى شكسبير!

إن هارولد بلوم ليس معنياً بغير هذه السنّة، ولا تشير جدائله الأخيرة المحقة بالكتاب إلى معرفة فعليةٍ مكتنزةٍ بالثقافات الأخرى. وهو ينحاز أصلاً إلى تفكير تأسس عند غوبينو ورينان من قبل - قبل أن يتأكد أكثر عند «رينه وإك» وكيرتيس - ويكون بموجبه المدار الأوروبي هو الوحيد الذي لا يعني الخروج منه غير الضياع والفقدان. ولأنه الوحيد كان لا بد من طمس الآخر لتتأكد قوة «الغرب»، وبالتالي قوة المشتغلين فيه، الذين يتوارثون تعليماً كذلك الذي سخر منه خصوم «الإنسانيين» في نهاية القرن التاسع عشر وهم يردون على شجرة النسب التي حتمت المعارف والمكتشفات الأثرية تقليماً والتشكيك بوجودها. لكن ورثة التعليم «الإنساني»، كما جرّت تسميته لتمييزه عن النزعات العلمية، يتعرض اليوم لهم متصل، ولذلك تزداد استراتيجية الطمس حدة عند أتباعه، في منازلة يرون أنها الأخيرة قبيل التسليم النهائي وإشاعة مرثية الافتتاح التي تنصدر كتاب بلوم.

واستراتيجية طمس الآخر لا تنعزل عما هو أوسع، ويخصّ ذهنية التمايز نفسها. وحسب التحليل الفرويدي - اللاكاني لا يأتي التمايز معرفةً بالذات إلا عبر الآخر، وعبر مغاييرته وتباينه أولاً. ولهذا لا تجري معرفة الأبيض لنفسه إلا من خلال الأسود، كما أن الشاعر لا يعرف عبقريته أو يعلنها إلا عبر طمس السلف القوي أو الانحراف عنه، كما تذهب نظرية بلوم في «السرققات» أو عبر الانتماءات الأخرى للموروث... وشجرة النسب كما يبدو ذكورية، تحضر المرأة فيها افتراضاً للإخصاب لا غير! ولا غرو أن تستقرّ القراءات النسوية، بمعنية المنظورات الأخرى، هارولد بلوم. لكن دعاة النظرية يهدمون هذه السلسلة، وتلك السلالة، لاشتباك

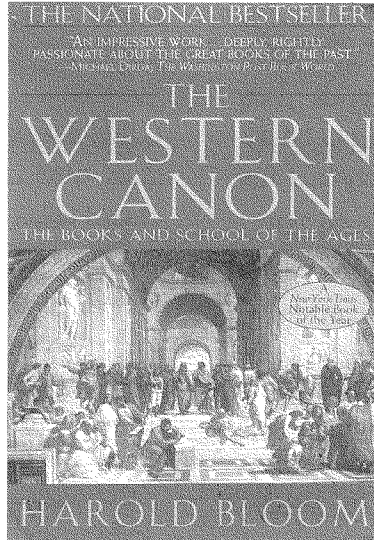
النصوص، وانتماءات المؤلفين إلى ثقافات وأعراق وطبقات وفئات تتجاوز خرافة التسلسل المذكور كثيراً...

وفي عمر الثقافة الحديث منذ النهضة، ثمة مسعى أوروبي للإحالة على موروث، ولكن هذا الموروث تشكلت أنسابه عبر المشابهة والمحاكاة. وكلما بدت الفئات الجديدة دون أخلاقيات «رفيعة» - كما يقترحها مثقفو الحضارة الغربية منذ القرن الثامن عشر - جرت الإحالة على اليونان، والدعوة إلى التشبه بهم. وهكذا يأتي بلوم إلى ما انقاد إليه أرنولد، وبعده أليوت وليفز، من زاوية مستميتة في الدفاع عن «الموروث» بصفته عُدَّة من «الأدب الرفيع». لكن بلوم يميل إلى بناء ما، متصل ومتوارث ومقبول، عند الفئات التي تمكنت من بلوغ المؤسسات الأكاديمية السائدة والمكينة، واعتقدت باستحالة اهتزاز مركزها. وبينما تميّز الأناية الفكرية خطأ تفكير متصل داخل الإرث الثقافي والأكاديمي، فإن حضورها عند المثقفين يتوازن مع «طغيانيتها» المادية^(١) في المجتمع الرأسمالي. ولولا هذه الأناية، أو الرغبة الطاغية في التملك، لما جرى التوسع الاستعماري، أو تنوعت أساليب القهر وتزايدت، على صعد المجتمعات والفئات والطبقات والأفراد. وبينما يستغرب دعاة «الأدبية» أو «الجمالية» المحض حدة الخطاب النظري المضاد، وفساد ذوق بعضه، ينسون بالمقابل أن تجاهل حضور الآخرين داخل النصوص المكوّنة لهذه «السنة» وخارجها قد يؤدي إلى ثورة مضادة تتخذ شتى الأشكال والصياغات التي تجتمع عند نقطة

«الامتعاض»، لتبتدئ رحلة أخرى تتفاوت فيها التشخيصات العلاجية ما بين سوزان سونتاغ وهريبرت ماركوزه وإدوارد سعيد وفريدريك جيمسن وإعجاز أحمد وريتشارد غلمان وتيري إيغلتن وغيرهم، ومن قبلهم سارتر وجماعة مدرسة فرانكفورت... إلخ.

ولكن «الأناية» التي تتجذر عند فكرة النسب لا يخلو منها الداعية الإنساني عندما يرى «إنسانيته» محض عطية جاءت من السماء، ولم تصل إلى غيره. وعندما يغمره هذا الشعور، تتعزز عنده عقدة السيادة، ومعها استراتيجية الطمس، فيغيب الآخر الذي شارك في تشكيل الذهن الحالي. ولهذا علينا أن نتأمل نقد بلوم نفسه: فمن أين جاء بفكرة كفاية السلالة؟ ولماذا الاقتران بالمركية الأوروبية؟ وكيف تتشكل لديه، برغم أصله من «عائلة يهودية عاملة» كما يقول عن نفسه، نزعة مضادة للنظرية،

التي تفترض الأصول انحيازها إليها في ضوء المشاعر اليهودية السائدة إزاء طغيان الفئات والطبقات؟ ولماذا يمتنع من الدعاة الذين يخلطون السياسة بالأدب؟ ولماذا لم يذكر ماثيو أرنولد، ولا سينت بوف إلا لماماً، على الرغم من أن الاثنين كونا منظوراً يعيبان فيه على «الشارلتان» هذا التنقل ما بين حقل وآخر، أخذاً بطرف من هذا وذاك، كهائ غير منتم إلى معرفة بعينها؟ فالشارلتان الذي ينتقده بوف، ويخصه أرنولد بالمزيد من الكتابة باحثاً عن معرفة عميقة تنتمي إلى الثقافة اليونانية أولاً للخروج بها من انتماءات الفئات والطبقات ومصالحها الضيقة، إنما يحضر عند بلوم تحت تسمية «الداعية النظرية المضاد» هذه المرة، ولكن بدون استناد إلى سنة أرنولد وبوف. لقد كان أرنولد يخشى الانتماء السياسي، والتنقل المعرفي السريع، ويرى الفئات والطبقات قاصرة عن بلوغ مركزية ما تستند إليها الدولة بصفتها المال والملاج للمجتمع الأخذ بالتحول، ويميل على منظور أوروبي ينتمي إلى جذر ما يوناني أولاً يتيح شجرة ممتدة ينتقي منها أرنولد ما يشاء من مجسات يقترحها مقياساً للمعارف والمنتوجات الجديدة. ولم يشذ بلوم كثيراً عن هذه الأفكار، لكنه لم يشير إلى مصادرها المباشرة المذكورة. وقد تعليه استراتيجية الطمس هذه قليلاً، فتبقيه عرضة لهجوم قوي أخذ في الاتساع داخل المؤسسات الأكاديمية التي فتحت أبوابها أمام طلب متزايد لنزع اليقين عما كان دارجاً منذ زمن.



كتاب يبحث عن توطيد النسب الغربي وأدلة النقاء العنصري

الجيل اللاحق... ونزع اليقين

إن بلوم ليشتكي من الطلب ذاك، وله الحق في أن يرثي الماضي، برموزه وكتبه... ولهذا كله ينزع قوم مما يسمونه «تعليق الحكم» وعدم «الرغبة في اتخاذ الموقف»، المقترنين عندهم بفقدان التربية المستجدة في المدارس والأكاديميات ليقين ثابت يجري بموجبه تمييز الصواب من الخطأ. ولهذا ينحو المنزعجون باللائمة على «التعددية الثقافية» التي يجري تعليمها الآن، كما يرون نظرية «ما بعد الحداثة» في الجامعات ذات مسؤولية مباشرة عن «تعليق الأحكام» لدى الشباب، ويعدون المزاج العام بمثابة إعلان عن «إجهاض ذهني وخوف صريح من إزعاج الآخرين» كما يقول John Leo في مقالة تبرر أنزعاج الصهاينة الأمريكيان من انتهاء الفاعلية الإعلامية لمجزرة الحرب الثانية بين الجمهور الأمريكي^(٢).

١ - هذا هو تعبير عزيز السيد جاسم في تمييز التوظيف المتعدد للهمنة من غيره. تراجع آخر مقالاته قبل اعتقاله، وعنوانها «النخبة والفكر» كانون الأول ١٩٩٠ و ٦ كانون الثاني ١٩٩١ و ١٦ كانون الثاني، في جريدة العراق.

٢ - "A No-Fault Holocaust", U.S. New & World Report, July, 21, 1997, p. 14.

يمكن أن يشهد قراءات موسعة تُعَوِّل كثيراً على صراعات الغالب والمغلوب.

ومن الجانب الآخر، فإن «المنفيين» المهاجرين إلى الحاضرة الغربية لم يشكّلوا بعد حضوراً قاطعاً ومؤثراً في ذهن السياسي - الحضاريّ الفاعل في تلك الحواضر... وقد يبدو حضور الخطاب المنفيّ بيتاً في الساحة الأكاديمية، لكنه ليس كذلك في مجالات صنع القرار أو توجيه الإعلام. ومن ناحية أخرى، لم يزل جهد المثقف المنفيّ منصباً على وهم العلاقة بالثقافة الأم، كما تؤكد ذلك كثرة الجلات الصغيرة الصادرة بالعربية في الحواضر الغربية. أما «الهوية» التي يُراد لها المشاركة في هدم السُّنة الغربية، فإنها في مهادها المباشر (أي داخل القارات المذكورة) لم تزل تتشكل في محاور مثلثة: ما بين واحد يستعيد الموروث؛ وآخر يتخلّى عنه متغرباً نحو المركز الأوروبي؛ وثالث يسعى إلى توفيقية ما قد تستعير من الفلسفات والمنهجيات الشائعة، كالماركسية والقومية والوجودية وتشعبات هذه أو تلك.

لكن الاكتفاء بتحديد المناقشة ما بين اهتمامات المثقفين والفئات السائدة اجتماعياً قد يُبعد «النظرية» عن طموحاتها الواسعة في تسفيه شجرة النسب من جانب، أو فتح أبواب الجدل أمام مستجدات الحياة والأمم والثقافات والأنواع والطبقات من جانب آخر. إذ إن موضوع «الهوية» لا يتأكد اليوم عند المترفين، كما أنه لا يتحقق ضرورةً بين المثقفين: فالفئات المغلوبة بعامة تتمسك بالطقوس والعادات والتقاليد والأعراف، وهي التي تمتلك «الهوية» بامتياز، مقارنةً بتغريبات الفئات الأخرى التي يستميلها الجديد كلما جاءها من المركز الأوروبي الأمريكي. ولم تُبد «النظرية» بعد عناية كافية بهذه الموروثات والفئات بحيث تحرر الأدب من محنة حدوده التي اختطها لها خطابه «الرفيع»، منذ ظهور المراتب الاجتماعية والتحويلات الإنتاجية والسياسية التالية.

وهكذا، فإن سُنّة بلوم الغربية لم تزل تتشكل داخل مرتبة اجتماعية داخلية، وأخرى حضارية، ما بين المركز الكونيّ والتخوم المغلوبة. إنَّها الإغلاء الذي يرافق نزعة السيادة والزعامة والمصلحة والمال. وأما مضادها فلا يتحقق في قيام سُنّة مضادة كنتلك التي يدعو إليها غلاة الرجعيين أو ورثة الانغلاق؛ ذلك لأنّ الأفق الرحب لأية ثقافة هو وحده الذي يكفل لها النمو والتراكم. وبدل سُنّة عربية، تقترح «النظرية» توسيع مديات «الدراسات الثقافية» وتمكين النقد داخلها من تخطي الرقعة الموضوعية على أساس الذائقة العالية، على نحو يتيح للفئات المنتجة وطلّاعها المثقفة المشاركة في تكوين روايتها وذائقتها كما هي، لا كما يفترضها الفكر المعين في ضوء رغبات فئة سائدة أو طاغية. فالطغيانية سمة المستزيد الأقوى والغالب المستبد، والتحرر منها هو ما يجمع المنفى والملكوت، والحواضر والتخوم، في أكثر من سياق وجادة، تتجاوز وتغتنى، عملاً بأهمية الاعتراف بالرأي الآخر وبحقه المتكافئ في الحقوق والواجبات.

تونس

وهكذا تجتمع أصوات متباينة، لتنتقد التحرر الجاري من الانحيازات القديمة، واليقين الذي سعت إلى تأسيسه الأيديولوجيات والديانات... بينما يتحرر جيل لاحق بعيداً عن «شجرة النسب» والسلالة ومؤسسات اليقين المطلق والتبعية الإعلامية، وكل ذلك تحت وطأة التفكيك النظري والتعددية الثقافية. ولهذا ترى أبناء الجيل الجديد يستغربون ما يقوله أصحاب اليقين عن هذا الصواب وذلك الخطأ، ويتساءلون: أي صواب تعنونه، وأي خطأ؟ ويمثل هذا السؤال يمكن أن نبتدئ جولتنا من جديد فيما نحن بصده، ما بين السُنّة والنظرية...

وإزاء هذه المستجدات، لا تبدو الثقافات المستضعفة رهينة لحظة الاستضعاف تماماً. فثمة انتشالات لها تجري داخل المركز الحضريّ الأوروبي، على الرغم من أن هذه الانتشالات محدودة الأثر. أما حتمية التداخل الثقافي الكونيّ فإنها تُجبر ثقافات التخوم على الخروج من عزلتها بسعي آخر، على الدولة العصرية أن تكون طرفاً فيه عندما تستعيد وجهها كوليدة عن الثقافة الوطنية لا كخصم عتي لهذه الثقافة تصيد منها ما يعنيه ضمن الوظائف الإعلامية الموضوعية لخدماته الأتية. إن المتغيرات الكبرى لم تزل تنجّه إلى تعزيز الهيمنة العظمى، لكنّ انعتاق عصب الفكر من عقاله داخل التخوم الكونية قد يتيح تحولاً ما نحو تكافؤ أوسع بين وجهات النظر والمواقف: فالقرية الكونية تصغي مضطرةً إلى الأصوات البليغة القوية، كما يتأكد من جوائز نوبل وداخل سوق الحوار الفكريّ. ومثل هذه الوقائع القليلة لا تُعلي سُنّة على حساب أخرى، لأنها تعترف للأصوات والثقافات بخصوصية التباين والاختلاف أولاً، ويتجاوز الخطابات ما بين طاغ ومناكدر ثانياً، بما يعني تزعزع نزعة القياس والإجماع والأذعان أيضاً لحقيقة غياب النسب «الأصيل» المتصل في الثقافات التي تتشكل في مهادات حديثة ضمن شروط القوة والانتشار في الداخل والخارج منذ ما يُسمى بعصر النهضة الأوروبيّ.

الهويات في مواجهة الطغيانية

واستخلاصاً لما تقدم، لا ينبغي المبالغة في تأكيد حضور المثقف الثالثي في ثقافة الحاضرة الغربية - الأمريكية؛ ذلك لأنّ ظاهرة إدوارد سعيد لم تزل هي الأبرز، علاوةً على سلمان رشدي وهومي بابا وآخرين شاركوا نسبياً في هدم السُنّة الغربية. لكنّ جهود سعيد تُثبت نتائجها تدريجياً بين عدد من التلامذة المريدن، الذين يقدّمون الرسائل الجامعية والأبحاث في مجالات «نظرية ما بعد الاستعمار». ويرى إجاز أحمد أنّ الاكتفاء بالتأويل الديردي في تصديد الأنا والآخر، أو التمسك بالقراءة الفوكويّة في تحليل الخطاب بمعزل عن قوى الإنتاج وعلاقاته، من شأنهما تحديداً فاعلية الجهود المنهجية الذي ابتدأه إدوارد سعيد. ويرى أنه عندما تُؤخَذ توسعات سعيد التالية بنظر الاعتبار، فإن خطاب ما بعد الاستعمار (داخل الحاضرة الغربية) وخطاب ما بعد الاستقلال (خارجها)