التنافر التصوُّريُّ بين إدوارد سعيد والنظريَّة الفرنسيَّة: بحث في إشكالات التلقّي والتأويل

Conceptual divergence between Edward Said and French theory: an investigation into the problems of reception and interpretation

أحمد خولي

Ahmed Khouli

قسم اللغة العربية وأساليب تدريسها، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين

Department of Arabic Language and Teaching Methods, College of Humanities and Educational Sciences, An-Najah National University, Nablus, Palestine

الباحث المراسل: ahmed.khouli@najah.edu

تاريخ التسليم: (2022/10/5)، تاريخ القبول: (2023/3/21)

DOI: 10.35552/0247.37.11.2115

ملخَّص

تستصرح الدراسة مظاهر العلاقة التصوُّريَّة بين إدوارد سعيد والنظريَّة الفرنسيَّة. وهي إذ تُحاجُّ بأنَّ تلكم العلاقة تنافريَّة؛ فإنّما ذلك راجع بالأساس إلى التنافر بين المقدِّمات التي ينبني عليها فكر سعيد (المقدِّمة الأنسنيّة الدنيويَّة)، والمقدِّمات التي تنبني عليها النظريَّة الفرنسيَّة (المقدِّمة البنيويّة وما بعد البنيويَّة). وبذلكم كلِّه؛ تقوّمُ الدراسة تأويل إدوارد سعيد في السياق العربيّ، الذي جرى حشدُه مع النظريَّة الفرنسيّة، وخاصّة أفكار ميشيل فوكو. تأسيسًا على ما تقدّم؛ تسعى الدّراسة إلى استكناه موقف سعيد من البنيويّة والنظريّة الفرنسيّة أوّلا، ثُمّ تتغيّا، ثانيا، وصف الجهاز المصطلحيّ الذي يشتغل به سعيد بوصفه عالمًا متكامل الملامح يُوجِّه تلقّيه وتأويلَه مفهومُ الأنسنيّة. لِتطرح، أخيرًا، النّقد الديمقراطيّ بوصفه مشروعًا إصلاحيّا أنسنيًّا مُقاومًا، يربطُ جماليّة الأدب بإشكالات الثّقافة والسياسة، والهويّة والمواطنة. وتكشف الدراسة أنّ اعتماد سعيد أحيانا على النظريّة الفرنسيّة، لا يعني أنّه تبنّاها جملة وتفصيلًا، أو استسلم لها كليّة؛ ذلك أنّه سجَّل نقدَه المتتابع لها، بدافع من نزعته الأنسنيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الأنسنيّة، النقد الديمقراطيّ، النظريّة الفرنسيّة، الدنيويّة.

Abstract

This study examines the aspects of the conceptual relationship between Edward Said and French theory. The study argues that this relationship is divergent to the difference between the premises upon which Said's thought is based, and the premises upon which the French theory is based. Thus, the study corrects the interpretation of Edward Said in the Arab context, which has been linked with French theory and the ideas of Michel Foucault in particular. From here, the study seeks to clarify Said's position on French theory and structuralism. Then it aims to describe the terms in which Said operates as terms that define the concept of humanism. Finally, the study presents democratic criticism as a humanistic resistance project, linking the aesthetic of literature with the problems of culture, politics and resistance. The study reveals that Edward Said's reliance sometimes on the French theory does not mean that he adopted it at all, as he recorded his successive criticism of it out of his humanism.

Keywords: Humanism, Democratic Criticism, French Theory, Worldliness.

تمهيد

في اللّحظة التي أراد فيها أرسطو للفلسفة أن تكون فلسفة عمليّة (لا مثاليّة كما عند أستاذه أفلاطون)؛ انشغل بأمور تدبير الحياة السياسيّة للحاضِرة. وبالجملة، فقد جعل أرسطو للسّياسة مرتبة سامِية تقترن بهدف أسمى، وأعني، بالتَّحديد، إسْعادَ الحاضِرة. وفي ذلك الإطار، خصَّ أرسطو السّياسَة بثلاثة أعوان لتحقيق الهدف المنشود: العلم الإداريّ، والعلم العسكريّ، والبلاغة. ما يهمّنا من ذلك هو أنّ البلاغة (Rhetoric) - بوصفها ممارسة لغويّة- كان لها دور أساسيّ في ديمقراطيّة أثينا القديمة، وتنظيم شؤونها، بأجناسها الثلاثة القضائيّة (Le judiciaire discours)، والاستشاريّة (Le discours déliberatif)، والاحتفاليّة (Le épidictique discours).

وليس الهدف من البدء بأرسطو سوى محاولة إثارة قضيّتين، إحداهما أدبيّة، والأخرى نقديّة، أَتَصَوَّرُهما مدخلًا مناسبًا لفكر إدوارد سعيد. ومن ثَمَّ؛ أسعى إلى اسْتِصْراجِهما في هذا التّمهيد: تتعلَّقُ الأولى بكون إنتاج الأشكال الخِطابيّة (التّخييليّة منها والتّداوليّة) والأنساق العلاماتيّة عمومًا لا ينفصل - بأيّ حال من الأحوال- عن المنظومات الاجتماعيّة والثّقافيّة والساسيّة التي انطلقت منها، ورَبَتْ فيها. أمّا الثّانية، فتتعلَّقُ بتصوّر سعيد للنّقد بوصفه شكلًا من الديمقراطيّة، (الّذي يمكن أن أدْعوه تصوّرا أرسطيًّا). فإنْ كانت البلاغة، بالنّسبة لأرسطو، تهمّ انخراطَ العامّة بالأمور التي تهمّ الحاضِرة (في الخطاب الاستشاريّ، مثلًا، تجري التداولات داخل الجمعيّة العموميّة لاتّخاذ

قرار بشأن أمن الحاضِرة "حماية الأراضي"، أو اقتصادها "ميزانية الحاضِرة". إلخ)، فإنّ الأنسنيّة (Humanism) أو النقد الديمقراطيّ، بالنّسبة لسعيد، يهمّ انفتاح النقد (داخل الجمهوريّة) على الطبقات والخلفيّات كافّة، بنحو لا نجد فيه أيّ تناقض بين الممارسة النقديّة وممارسة المواطنة التشاركيّة.

والآن، لنتفحَّص **القضيّة الأولى** (القضيّة الأدبيّة): ليست الأشكال الأدبيّة، كالرّواية، ممارساتٍ جماليّةً محضة، انبثقت في استقلال عن العالَم الاجتماعيّ، بوقائعه وأحداثه، وعلائقه ومنظوماته، وإنّما، بالأحرى، هي قسط من ذلك العالم الذي جعلت وقائعُه الاجتماعيّة المُرتبطة بالقوّة والسلطة من الأشكال الأدبيّة أمرا ممكنا. وهي، فوق ذلك كلّه، قسط من الممارسات الثقافيّة التي تسهم في بناء الجماعات المتخيّلة (Imagined Communities)، وتشكيل تصوّراتها للعالَم، وتنظيم تجربتها المشتركة داخله. وذلك ما يمكن افتراضه ما دامت الأشكال الأدبيّة والأنساق الرمزيّة عبارة عن أساليب إدراكيّة وإبلاغيّة، تُسْقِطُ في وعي المتلقّي التصوّرات التي نتعرّف بها إلى هويّة الأشياء، وقِيَمِها، فَتُحَدِّدُ، من ثَمَّ؛ علاقتنا معها، وسلوكنا تجاهها. إنّ الثّقافة (ومعها كلّ الأشكال الأدبيّة والرمزيّة) أسلوب إدراكيّ للمحيط، وبالمثل، فإنّها "طريقة لرؤية الأشياء والتّفكير، وهي وسيلة لصناعة المَعْنى... وهي أيضا ما يملأ رؤوسنا خلال عمليّة التّفكير بطريقة معيّنة" (أنجيلكه، 2020، ص. 33).

وحتّى يتّضح ما أعنيه بكون الأدب أسلوبا إدراكيّا للمحيط؛ فسأقدِّمُ نشأة الرّواية بوصفها استحداثًا لطريقتَيْنِ في إدراك العالَم أو التّفكير فيه، رافَقَهُما استحداثٌ لمنظومات اجتماعيّة وسياسيّة جديدة، وأعني بتلكما الطّريقتين، تباعًا: **إدراك الزّمن** (الزّمن العلمانيّ الأفقيّ المستعرَض) ونشوء الأمّة (Nation) بوصفها جماعة سياسيّة متخيّلة، و**إدراك الفضاء** (التوسّع والتنقّل في فضاء متاح للاستعمال بمقتضى إرادة الروائيّ) ونشوء الإمبراطوريّة بوصفها الامتلاك الفعليّ الجغرافيّ للأرض.

بالنّسبة للإدراك الأول، وأعني إدراك الزّمن، فمن الحريّ أن نؤكّد أنّ لكلّ منظومة ثقافيّة أو جماعة متخيّلة أدواتها الخاصّة في تصوير الواقع المتخيّل، الذي يعكس طريقة إدراكها للعالم. وفي هذا السياق، يتتبّع بندكْت أندرسن ظهور القوميّة حوالي القرن الثامن عشر - الذي وفّره نشوء جماعة متخيّلة جديدة، وهي الأمّة- عبر ربطها بالمنظومات الثّقافيّة الكبرى التي سبقتها، والتي ظهرت إلى الوجود انطلاقا منها وضدّها في آن واحد، وبالتّحديد، الجماعة الدينيّة، والملكيّة السلاليّة.

في الوقت الذي قامت فيه الجماعات الدينيّة الكلاسيكيّة على تصوّر ذاتها في مركز الكون، عبر وسيط لغة مقدّسة مرتبطة بنظام للقوّة فوق أرضيّ؛ شكّلت اللّغات المقدّسة، كاللّاتينيّة، الوسيلة التي جرى عبرها تخيّل الجماعة الدينيّة، وتتمثّل إحدى السّمات التي تميّز الجماعات الدينيّة الكلاسيكيّة من جماعات الأمم المتخيّلة الحديثة بثقة الجماعات القديمة بقدسيّة لغاتها الفريدة. ودونما خوض بالأسباب التي أدّت إلى تدهور الجماعات المتخيّلة دينيّا؛ فقد كان سقوط اللّاتينيّة يمثّل

لسيرورة أكبر راحت فيها الجماعات المقدّسة التي قام تماسكها على لغات مقدّسة تتشظّى وتتعدّد وتتمايز مكانيًا على نحو متدرّج (أندرسن، 2017، ص. 71-78).

في المقابل، كانت الملكيّة السلاليّة تستمدّ شرعيّتها من السّماء، لا من السكّان الذين هم رعايا، في النّهاية، وليسوا مواطنين. ومع القرن السابع عشر، أخذ مبدأ الشرعيّة الذي كانت تحظى به الملكيّة بالانهيار. وما يهمّنا، في هذا السّياق، هو "أنّ انهيار الجماعات واللّغات والسّلالات المقدّسة كان يُخفي تحته ما كان يعتري طرائق إدراك العالم من تغيّر جوهريّ عمل، أكثر من أي شيء آخر، على جعل "التّفكير" في الأمّة أمرا ممكنا" (أندرسن، 2017، ص. 83).

يشكّل التحوّل في إدراك الزّمن أحد التحوّلات الإدراكيّة المهمّة التي أسهمت في نشوء القوميّة، وولادة جماعة الأمّة المتخيّلة، فإن كان تصوّر الجماعة الدينيّة للزّمن قائما على تزامن الماضي والمستقبل في حاضر فوريّ مباشر (الزّمن في التصوّر الدينيّ هو شيء كليّ، أو شيء مكتمل أصلًا في نطاق الحدث الأرضيّ النّاقص)، فإنّ تصوّر الزمن الذي جاء ليحلّ محلّه، ويسهم في نشوء القوميّة، هو الزّمن المتجانس الفارغ الذي يُقاس بالسّاعة والروزنامة. والمسألة التي تهمّنا، هي أنّ الرّواية وفّرت التقنيّة اللّازمة لنشوء الأمّة، بما هي جماعة سياسيّة متخيّلة. وفي هذا السّياق، يعلّق أندرسن على هذا التحوّل الإدراكيّ للزّمن بقوله: "أمّا ما يجعل هذا التحوّل بالغ الأهميّة بالنّسبة إلى ولادة جماعة الأمّة المتخيّلة، فيمكن أن نراه، على أفضل وجه، عندما ننظر في البنية الأساس لاثنين من أشكال التخيّل لم يزدهرا في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر: الرّواية والصّحيفة، إذ وفّر هذان الشّكلان الوسائل التقنيّة اللّازمة لـ "إعادة تقديم" ذلك النّوع من الجماعة المتخيّلة الذي هو الأمّة" (أندرسن، 2017، ص. 85-86).

قدّمت بنية الرواية الكلاسيكيّة وسيلة لتمثيل التّزامن في زمن متجانس فارغ (الزّمن العلمانيّ)، فكانت – حسب أندرسن- أشبه بتعليق معقّد على عبارة "في الوقت ذاته"؛ حيث تؤدّي الشخصيّات في الرّواية أفعالا مختلفة في الوقت ذاته من دون أن تعرف الشخصيّات، بالضّرورة، بعضَها البعض. وباختصار، فـ"كون هذه الأفعال كلّها تُؤدّى في الوقت ذاته الذي تشير إليه الساعة والروزنامة، إنّما من فاعلين قد لا يعرفون بعضهم بعضا، هو ما تتجلّى فيه جدّة هذا العالم المتخيّل الذي استحضره الكاتب في عقول قرّائه" (أندرسن، 2017، ص. 87).

وبالجملة، اضطّلعت الرّواية في بناء عالم متخيّل يُسقط في وعي القرّاء فكرة الأمّة بوصفها جماعة متخيّلة تتحرّك في زمن روزناميّ، وينجز أعضاؤها أفعالا مختلفة في الوقت ذاته من دون أن يعرف بعضهم البعض.

والآن، لننظر في الإدراك الثّاني، وأعني إدراك الفضاء (التوسّع والتنقّل في فضاء متاح للاستعمال بمقتضى إرادة الروائيّ) وعلاقته بنشوء الإمبراطوريّة بوصفها الامتلاك الفعليّ الجغرافيّ للأرض. بالعودة إلى كتاب سعيد، الثّقافة والإمبريالية، فإنّ ما يهمّ مؤلّفه هو تفحّص الكيفيّة التي حدثت بها الإمبرياليّة بما يتجاوز مستوى القوانين الاقتصاديّة والقرارات السياسيّة، وكيف أنّها تجلّت على مستوى بالغ التّعقيد والدّلالة، وهو مستوى الثّقافة القوميّة بفنونها وآدابها المتنوّعة. إنّ الرّواية - كما تبيّن في إدراك الزّمن ونشوء القوميّة- هي شكل أدبيّ مؤسّسيّ اتّصل

في نشوئه- بصورة أساسيّة- بمجتمع الطبقة الوسطى. وبألفاظ أخرى، فالرّواية لم تنفصل عن المنظومات الاجتماعيّة والثّقافيّة والسياسيّة القائمة التي أسهمت في تشكّلها. ومثلما أسهمت الرّواية في التّعبير عن فكرة الأمّة، كذلك أسهمت في التّعبير عن فكرة الإمبرياليّة. وفي هذا السّياق، يعدُّ سعيد نشوء الرّواية شكلًا من الاستجابة للمشروع الإمبرياليّ. فإذا كانت الإمبرياليّة تعني الحضورَ الجغرافيّ، والسيطرة على أقاليم خارجيّة، فإنّ الروايةَ الغربيّة، في نشوئِها، هي استجابةٌ لذلك المشروع الإمبرياليّ؛ وذلك بما هي تطبيقٌ سرديّ للتوسُّع في الفضاء، والتنقّل فيه. يقول سعيد: "إنّ الرواية الأوروبيّة، كما نعرفُها اليوم، ما كانت ستوجَد في غياب الإمبراطوريّة، وبالفعل، فإنّنا إذا درسْنا البواعث التي سبّبتْ نشوءَها، فسنرى الالتقاء – البعيد تمامًا عن أن يكون عرضيًّا- بين أنساق السلطة السرديّة المشكّلة للرواية، من جهة، وتَشَخُّصٍ عقائديّ معقّد يتبطّن النزوع نحو الإمبرياليّة، من جهة أخرى" (سعيد، 2014، ص. 138).

إنّ الرّواية الغربيّة في القرن التاسع عشر (الإنجليزيّة بالخصوص) التي واكبت المشروع الإمبرياليّ في الحضور والسّيطرة الخارجيّين كانت عبارة عن تعزيز للسّلطة الإمبرياليّة من خلال تقديمها للقرّاء التصوّرات، ووجهات النّظر، والوعي الجيوسياسيّ الجديد للإمبراطوريّة التي تمتدّ أقاليمها إلى مناطق قصيّة. فظلّت الرّوايات الإنجليزيّة في القرن التاسع عشر، مثلًا، تبني صورة انجلترا، وقد رُسمت ومُيّزت اجتماعيّا وسياسيّا وأخلاقيّا بتفصيل دقيق، وعلى الأطراف منها سلسلة مرتبطة من الأراضي الواقعة ما وراء البحار، وقد رافقت السياسة الإمبرياليّة البريطانيّة عبر القرن التّاسع عشر العمليّةُ الرّوائيّة التي كان هدفها الحفاظ على الإمبراطوريّة قائمة، وإعادة إنتاج الوعي الجيوسياسيّ. وبالرّغم من ذلك، فإنّ الرّواية تظلّ شكلا جماليّا ينبغي أن يُدرس، ولا يمكن اختزالها بالسّياسيّ أو الاجتماعيّ، إذ ذاك؛ تتحوّل الرّواية إلى خطاب سياسيّ أو اجتماعيّ، وهي، بالتّأكيد، ليست هذا ولا ذاك.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ التفكير في "سؤال الأدب" لا يمكن أن يتمّ من خلال البحث في الشّروط الأدبيّة التي تجعل منه أدبا (أدبيّة الأدب)، من دون البحث - بالتّوازي- في الوقائع الاجتماعيّة، وما تتضمّنه من علاقات القوّة والسّلطة، التي تمنح النّصوص شروط تحقّقها، أو تجعلها أمرا ممكنا. ووفقًا لإدوارد سعيد، فإنَّ "تشكيل موضوع سرديّ، مهما كان غير عاديّ أو شاذًا، إنما هو فعل اجتماعيّ بامتياز، وأنه بهذه الخصيصة، يملك في داخله سلطة التاريخ والمجتمع أو يستند إليها. ثمّة، أوّلا، سلطة المؤلّف، وهو شخص ما يدوّن عمليّات المجتمع بطريقة مقبولة مُمَأْسَسَة، مراقِبًا الأعراف، ومُتَّبِعًا الأنساق، وما إلى ذلك. وثمّة، ثانيا، سلطةُ السارد، الذي يُرسي إنشاؤه [خِطابُه] السّرديَّةَ في ظروف قابلة للتّمييز، وهي بالتالي ظروف إحاليّة وجوديًّا. وأخيرًا، ثمّة ما يمكن أن يُسمّى سلطة المجتمع الذي يغلب أن يكون ممثِّله العائلة لكنّه قد يكون أيضا الأمّة، والموضع المحلّي المحدّد، واللّحظة التاريخيّة المحسوسة" (سعيد، 2014، ص. 145).

أنتقل، الآن، إلى مناقشة **القضيّة الثانية** التي أثرتُها في بداية التّمهيد، وأعني القضيّة النقديّة: لقد وصفْتُ أنسنيّة سعيد النقديّة بالأرسطيّة، وَحُجَّتي في ذلك أنّ سعيدا أرسطيّ التّفكير، يرتبط بالعمليّ والسياسيّ، والاجتماعيّ والدنيويّ، ويسعى إلى تقديم النّقد – كما سنبيّن لاحقا- بوصفه شكلا من الممارسة الدّيمقراطية في الجمهوريّة الحديثة، تماما مثلما سعى أرسطو إلى تقديم البلاغة

شكلا من مشاركة العامّة في تدبير أمور الحاضرة. فإذا كان أفلاطون يرى "أنّ الحاكم ينبغي أن يكون "ملكًا فيلسوفًا"، بعيدًا عن تداولات العامّة المضطّربة، أي يتصرّف بالاستماع إلى صوت غير صوت العوام، وضجيج تداولات الجمعيّة العموميّة الشعبيّة. كان أرسطو يرى هذا الانخراط ضروريًا، كما كان تدبير كلّ ذلك يستدعي التداول، أو الحوار، الذي يمكن أن يتمخّض عنه اتّفاق ما بصدد أمور تهمّ الحاضِرة" (الولي، 2020، ص. 12-13).

يعبّر سعيد عن ذلكم التصوّر الأرسطيّ للانخراط في الشأن العامّ بالأنسنيّة، حيثُ تعني الأخيرة (ولْنسَجّلْ أنّ سعيدا يخاطب هنا القارئ الأميركيّ) "إداركها بما هي نزعة جمهوريّة ديمقراطيّة، مفتوحة على كافّة الطبقات والخلفيّات، وبما هي مسار لامتناهٍ من الكشف والاكتشاف والنقد الذاتيّ والتحرّر، بل إنّي أذهب إلى حد القول إنّ الأنسنيّة مذهبٌ نقديّ يوجّه سهامَه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها... مذهب يستمدّ قواه وقيمَه من طابعه الديمقراطيّ العلمانيّ المنفتح" (سعيد، 2005، ص. 42).

تأسيسا على ما تقدّم؛ تفترض الدراسة أنّ الأنسنيّة المحرّك الأساسيّ لفكر سعيد، والاستراتيجيّة المُؤَوِّلَة لمصطلحاته النقديّة برمّتها. وهي إنْ كانت مذهبًا فكريًّا أوروبيًّا يعود إلى أفكار عصر النهضة التي تُعلي من شأن الإنسان، وأنه أعلى قيمة؛ فإنّها بالنسبة إلى سعيد فكرةُ فيكو عن العالم التاريخيّ بوصفه عالمًا علمانيًّا دنيويًّا من صُنع الرجال والنساء. وكما سيتبيّن لاحقا، تتخذ الأنسنيّة لدى سعيد ممارسة نقديّة وعمليّة تتجلّى بتفكيك موضوع السيادة الأوروبيّة في محاولة لتحرير الأنسنية من المركزيّة الأوروبيّة، من جهة، وبالنشاط السياسيّ والاجتماعيّ عبر الالتزام تجاه القضايا العادلة، كما في دفاعه عن القضيّة الفلسطينيّة، وحقوق الشعب الفلسطينيّ، من جهة أخرى. وبذلك كلِّه؛ تستحضرُ الدراسة مظاهر التنافر التصوّريّ بين مقدِّمة سعيد الأنسنيّة، ومقدِّمة النظريّة الفرنسيّة البنيويّة.

إدوارد سعيد والنظريّة الفرنسيّة البنيويّة

غنيّ عن القول إنّ البنيويّة (Structuralism) – بما هي حركة فكريّة، ونزعة فلسفيّة- برزت في فرنسا في الخمسينيّات من القرن الماضي لتتجاوز ما في الوجوديّة من إفراط في الذاتيّة، ومغالاة في الحريّة الفرديّة، فتتجاوز، مِن ثَمَّ؛ ما عاق الوجوديّة نفسها من تحمّل الأعباء الاجتماعيّة التي أثقلتها، كما تتجاوز عجز الوجوديّة عن التغلّب على الحيرة السياسيّة والأيديولوجيّة التي خلقتها القطيعة مع الشيوعيّة السوفييتيّة (كيروزيل، 1986، ص. 12-15). وبذا؛ فقد جعلت البنيويّة شغلَها البحثَ في الأبنية الكليّة اللّاواعية التي تحرّك السلوك البشريّ، فجابت العلوم الإنسانيّة بمختلف فروعها: من اللّسانيّات حتى الأنثروبولوجيا، ومن علم النّفس حتى علم الاجتماع، ومن التّاريخ حتى النّقد الأدبيّ. وإنِ اشتغلت البنيويّة بفروع مختلفة؛ فقد كانت إلى النظريّة الفرنسيّة بمثابة "**خطاب منهج**" يتأسّس على مقدّمة النّزعة الموضوعيّة (objectivism) التي تتّخذ المسلّمات الآتية: أولا، انغلاق الكون اللّغويّ، وعدم إحالته على أي مرجع، ومن ثَمَّ انقطاعه التامّ عن العالم. ثانيا، انفصال الأنساق الدالّة عن الذات، أي عدم ارتباطها بعاملي إنتاج المعنى وتلقّيه. ثالثا، إضفاء قيمة أنطولوجيّة على مفهوم البنية، ومن ثَمّ تشييئه وتجريده من كلّ وظيفة اجتماعيّة.

رابعا، اختزال وظائف التواصل الذريعيّة بلعبة المنطق الصوريّ التركيبيّة. (ياوس، 2016، ص. 114).

وفي هذا السياق، تفترض الدراسة أنّ إدوارد سعيد كان ينظر إلى الحركات الفكريّة التي يواجهها، كالإمبرياليّة، والاستشراق، والنظريّة الفرنسيّة البنيويّة، بوصفها حركاتٍ تنطلق من مقدّمة منطقيّة واحدة، سائدة في الفكر الغربيّ، وأعني، بالتّحديد، مقدّمة النّزعة الموضوعيّة الموصوفة أعلاه، التي تتصوّر الإنسان معزولا عن محيطه. ووفقا للايكوف وجونسون، فـ"على اعتبار أنّ الإنسان معزول عن محيطه، فإنّ الفعل النّاجح يُتصوّر كما لو كان سيادة على المحيط. ومن هنا وجود الاستعارتين ذاتي النّزعة الموضوعيّة: المعرفة سلطة، والعلم يتيح التحكّم في الطّبيعة" (لايكوف وجونسون، 2018، ص. 243).

وتماما مثلما تصوّر التنوير الأوروبيّ أنّ المعرفة سلطة، وأنّ العلم يُتيح السّيطرة على الطّبيعة (الذي تحوّل إلى السّيطرة الشّموليّة للدّولة الحديثة)؛ تصوّرت الإمبرياليّةُ الممارسةَ والنّظريّةَ التي يملكها مركز حواضريّ للسيطرة على بُقعة من الأرض قصيّة، وحُكمِها. وتصوّرت البنيويّة النظريّةَ التي تتيح اقتحام الأبنية الكليّة اللّاواعية واكتشافها، التي انتهت باغتراب الإنسان في سجون "النّسق"، و"البنية"، و"النّظام". وممّا يبدو مثيرا للاهتمام أنّ وجه الشّبه بين الإمبرياليّة والبنيويّة أنّهما عمليّتا خروج من الفضاء الداخليّ ومساحته المحدودة، إلى الفضاء الخارجيّ، من أجل الاكتشاف والسّيطرة، وذلك وفقا لاستعارَتَي الوعاء والمعرفة سُلطة.

إنّ الفكرة التي سأُحاجُّ بها هي أنّ المقدّمة المنطقيّة للفكر الإدوارديّ هي مقدّمة فيكويّة (نسبة إلى جامباتيستا فيكو) لا فوكويّة (نسبة إلى ميشيل فوكو). وبعبارة أكثر تفصيلا، يمكن القول: إنّ المقدّمة المنطقيّة المحرّكة لفكر إدوارد سعيد هي مقدّمة ضدّ النّزعة البنيويّة التي تجعل الإنسان خاضعًا لنسق رأسماليّ (ماركس)، لاواعي (فرويد)، سلطويّ (فوكو)، لغويّ (سوسير). إنّ سعيدا كان يبحث عن الإنسان، بما هو قدرة خلّاقة للإبداع، تصنع معرفتها ومعتقداتها بنفسها (وهي تاريخانيّة فيكو). ومن ثَمّ؛ سنستكشف، لاحقا، أوّل مواجهة في فكر سعيد، وأعني، بالتّحديد، المواجهة بين البنيويّة (إنكار الذّات) والأنسنيّة (إثبات فاعليّة الذّات). وبذلك كلِّه؛ تقوّم الدراسة افتراضات شائعة في التلقّي العربيّ لفكر إدوارد سعيد، من أنّ العلاقة بينه وبين النظريّة الفرنسيّة علاقة توافقيّة. وإنْ كانت الدراسة تتغيّا تقويم ذينك التلقّي والتأويل العربيّيْن لفكر إدوارد سعيد؛ فإنّما تأخذ بأطروحة سعيد نفسه عن التلقّي والتأويل؛ فصاحب "النظريّة المهاجرة" يرفضُ الفكرة القائلة: إنّ كلّ قراءة قراءة مغلوطة؛ حيث يعني ذلك – بألفاظ سعيد- "إلغاء لمسؤوليّة الناقد، فليس من الكافي بتاتا بالنسبة للناقد الذي يحمل فكرة النقد على محمل الجد أن يقول – بمنتهى البساطة- إنّ التأويل هو إساءة التأويل، أو أنّ الاقتباسات تنطوي ضمنا على قراءات مغلوطة بشكل لا مناص منه" (سعيد، 2000، ص. 288).

وعلى سبيل التمثيل لا الحصر؛ فإنّ ذلكم الافتراض التوافقيّ بين سعيد والنظريّة الفرنسيّة ما يُثبته كمال أبو ديب في الصفحة الأولى من ترجمته لكتاب سعيد "الاستشراق" (وهي أوّل ترجمة عربيّة للكتاب 1981م). يقول: "يمثّل كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** جزءا من ثورة جديدة في

الدراسات الإنسانيّة، تضرب جذورها في الماركسيّة والثورة الألسنية والبنيويّة، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من "التاريخ الجديد" تنتسب بعمق إلى أعمال **ميشيل فوكو** بشكل خاص" (سعيد، 1995، ص. 1).

لا شكّ في أنّ سعيدا أفاد من طروحات بعض البنيويّين (فوكو، بارت، شتراوس، سوسير) في ممارسته النقديّة (خولي، 2020، ص. 93-117). إلّا أنّ إفادته تلك معزّزةٌ للمقدّمة الأنسنيّة والتّاريخانيّة التي ينطلق منها، من جهة، كما أنّها مصحوبةٌ، في الوقت ذاته، بتسجيل ملحوظات نقديّة عليها، ومن ثَمّ؛ تعديلها ما أمكن له ذلك.

في البداية، علينا أن نسجّل ما أخذه الأنثروبولوجيّ والناقد الأميركيّ جيمس كليفورد على كتاب الاستشراق: كون صاحبه يقع في مفارقة بين انحيازه الأنسنيّ المُعْلَن والمؤكَّد، ونزعة العداء للأنسنيّة التي ينطوي عليها موضوع الكتاب (موضوع السيادة والجوهرانيّة في الاستشراق)، ومقاربته لذلك الموضوع بالاعتماد الجزئيّ على النظريّة الفرنسيّة، وأفكار فوكو بالخصوص.

في كتابِه الأخير "الأنسنيّة والنقد الديمقراطيّ"، يوافقُ سعيد على بعض ما جاء في نقد كليفورد، فيقول: "كان كليفورد على حقّ في غير وجه، لأنّ وفودَ النظريّة الفرنسيّة إلى فروع الإنسانيّات في الجامعات الأميركيّة والإنجليزيّة خلال الستينيّات والسبعينيّات، أدّى إلى إسداء هزيمة قاسية – إن لم نقل ضربة قاضية- للتراث الأنسنيّ، على يد قوى البنيويّة وما بعد البنيويّة، وقد بشّرتْ هذه وتلك بموت الإنسان، بما هو مؤلّف، مؤكِّدَةً غلبة الأنظمة المُعادية للأنسنيّة كما تعبّرُ عنها أعمال ليفي ستراوس، وفوكو ذاته، ورولان بارت. وإن شئنا استخدام المصطلح التقنيّ الذي بناه عصرُ الأنوار... قلنا إنّ سيادة الذات قد اضطرّت لمواجهة التحدّي الناجم عن تطويرات فوكو وليفي ستراوس لأعمال مفكّرين من أمثال ماركس، وفرويد، ونيتشه، واللّغويّ فريديناند دي سوسير، وقد أبانت تلك الكوكبة من الروّاد أن وجود أنظمة تفكير ونظر تتجاوز طاقات الذوات الفرديّة، والبشر الأفراد، القابعين داخل أنظمة تفكير من مثل "اللاوعي" فرويد، أو "رأس مال" ماركس، ما قد أفقدهم أيّ سيطرة على تلك الأنظمة، لم يُبْقِ لهم إلا الخيار بين أن يستخدموا تلك الأنظمة، أو أن تستخدمهم هي. وهذا يناقض طبعا الفكر الأنسنيّ في الصّميم" (سعيد، 2005، ص. 25-26).

إنّ ما يلحظُه القارئُ المدقِّقُ لاقتباس سعيد السّابق أنّ المفكّر يستعمل استعاراتٍ حربيّة للتّعبير عن تصوراته المتّصلة بحدث وفود البنيويّة والنّظريّة الفرنسيّة للمدرسة الأميركيّة في الستينيّات والسّبعينيّات من القرن الماضي: "إسداء هزيمة قاسية"، "ضربة قاضية"، "قوى البنيويّة وما بعد البنيويّة"، "غلبة الأنظمة المُعادية للأنسنيّة". ومن المؤكّد طبعا أنّ المرء لا يمكنه استعمال الاستعارات الحربيّة، وأنْ يتصوّر أنّه في حال حرب، أو أنّه يخوض معركة ما لم يكن لديه رأي له أهميّة عنده، وأنّ الطرف الآخر لا يقبلُه. وبالجملة، فإنّ إحساس المرء بأنّه يدخل معركة يعني أنّ "أحد الطّرفين يريد أن يتخلّى الآخر عن رأيه، وهذا الأمر يخلق وضعا يتمّ فيه ربح شيء ما أو خسرانه" (لايكوف وجونسون، 2018، ص. 110).

يتّضح من قول سعيد السّابق أنّ الأنظمة المُعادية للأنسنيّة (البنيويّة) كانت هي الرّابح في المعركة الفكريّة التي خيضت بين فروع الإنسانيّات في الجامعة الأميركيّة (ممثّل الأنسنيّة)، والنّظريّة الفرنسيّة (ممثّل البنيويّة). وإذا أخذنا بالاحتمالات التي وضعها سعيد في كتابه "العالم والنص والناقد" حول النظريّة المهاجِرة؛ فإنّنا نجد حدث هجرة النظريّة الفرنسيّة إلى الولايات المتحدة الأميركيّة قد أخذ "شكل المصادرة والاستيلاء جملة وتفصيلا" (سعيد، 2000، ص. 276). وما أودّ إثباته، ههنا، هو أنّ اعتماد سعيد على النظريّة الفرنسيّة، وأفكار فوكو بالخصوص، لا يعني أنّه تبنّاها جملة وتفصيلًا، أو استسلم لها كليّة؛ ذلك أنّنا نسجّل نقدَه المتتابع لها، بدافع من مُحرّكه الأساس، وأعني نزعة سعيد الأنسنيّة. فصاحب "النظريّة المهاجرة" يدرك أنّ المشكلة الخاصّة التي تحدث لنظريّة مهاجرة من مكان إلى آخر هي أنها تطرح نفسها موضوعا شيّقًا جديرا بالبحث، ومن ثَمَّ؛ يصبح من الحكمة إثارة الأسئلة عن النظريّة والنقد بتلك الطرق الملائمة للوضع الذي نجد أنفسنا فيه (سعيد، 2000، ص. 281).

ثُمَّ إنّ سعيدا – وبدافع من محرّكه الأنسنيّ- يؤسِّس التلقّي والتأويل للنظريّات المهاجرة على مثلّث مصطلحيّ مهمّ: **القصور**، و**الوعي النقديّ**، و**المقاومة**: إنّ أي إنتاج ثقافيّ – بما في ذلك النظريّة- هو إنتاج يتّسم بالقصور، إذ "ليس بوسع أي نظام فكريّ أو اجتماعيّ أن يكون على هيمنة كبيرة إلى الحدّ الذي يجعله لا محدودا في قوّته" (سعيد، 2000، ص. 294). فالنظريّة لا يمكن أن تكون كاملة أبدا، إنّها قاصرة باستمرار، وذلك ما يوجّهنا نحو المصطلح الثاني الذي يُقابل به سعيد قصور "النظريّة"، وأعني "الوعي النقديّ". إنّ الأخير هو ضرب من الإدراك المكاني، أو إن شئت قلت: إنّه قدرة الناقد على تشكيل الإدراك الفضائيّ بين الزمان والمكان اللذين انبثقت منهما النظريّة في لحظتها الأولى، بوصفها قسطا من ذينك الزمان والمكان: تفعل فيه، وتنفعل به، وتتفاعل معه، تستجيب لشروطه، وتشتغل لفائدته؛ وبين الأمكنة والأزمنة الأخرى التي تظهر فيها النظريّة كي تكون قيد الاستعمال. إنّ الوعي النقديّ هو ما يفضي – في النهاية- إلى مصطلح سعيد الأخير، وأعني المقاومة. وبألفاظ سعيد، فإنّ "الوعي النقديّ هو – قبل أي شيء آخر- إدراك ضروب المقاومة للنظريّة، وإدراك ما تواجه من ردود أفعال أو تأويلات متضاربة معها" (سعيد، 2000، ص. 295).

وسأحاول أنْ أوضّح إدراك سعيد لقصور النظريّة الفرنسيّة واختلافه معها، ووعيه النقديّ بذلك، ومن ثمَّ مقاومته لها بمثالين فقطّ: الاختلاف في تصوّر الزّمن والتّاريخ بين الأنسنيّة والبنيويّة، ونقد سعيد لمفهوم السّلطة لدى فوكو، والاعتناء بتطوير مفهوم للمقاومة.

بالنّسبة للاختلاف في تصوّر الزّمن والتّاريخ بين الأنسنيّة والبنيويّة، فإنّ تصوّر الأنسنيّة للتّاريخ (وهو التصوّر الذي يتبنّاه سعيد بالطّبع) هو ما تعبّر عنه أطروحة جامباتيستا فيكو في فلسفة التّاريخ، وأعني، بالتّحديد، أطروحتَه التي يسمّيها (عالَمَ الأُمَم)، والقائلة: "إنَّ الإنسانَ صانعُ تاريخِه، ويمكنُه أن يعرفَه، كما أنّه لا يعرِفُه إلّا أنّه صانعُه" (أبو السعود، 1997، ص. 94). وفي هذا السّياق، يُعدّ النقد الدّنيَوِيّ (Worldliness criticism) إحدى استراتيجيّات التأويل في منهج إدوارد سعيد، حيثُ انتقلَ سعيد من دنيويّةِ التّاريخِ وبشريّتِه – ومن ثَمَّ ارتباطه بظروفٍ اجتماعيّة،

واقتصاديّة، وسياسيّة- بالنسبة إلى فيكو، إلى دنيويّةِ النصّ بالنسبة إليه، ومن ثَمَّ ارتباطه بمختلف الوقائع البشريّة، الاجتماعيّة والمؤسسيَّة، التي كان نِتاجَها.

وبألفاظ أخرى، قصدَ سعيد بالنّقد الدنيويّ التَّأكيدَ على ضرورةِ تناولِ النقدِ للنّصوصِ بوصْفِها نصوصًا دنيويّةً، أي أنها ذاتُ ارتباطٍ واشْتباكٍ وتعالُقٍ بعالَمِ الدّنيا البشريّ، لا العالَم الطبيعيّ أو المقدَّس، وبما في ذلك العالَم الدنيويّ من ظروفٍ اجْتماعيّة، ولحظاتٍ تاريخيّة، ووقائعَ سياسيّة، وأحداث. فتلك الظروف تشكِّلُ محرِّكَ النّصوص، بل إنَّ النّصوصَ تتشكَّلُ استجابةً لتلك الظروف، وهي فوق هذا وذاك هي ما جعلتِ النصوصَ أمرًا ممكِنًا. يقول: "وموقفي هو القولُ بأنَّ النصوصَ دنيويّةٌ، وهي أحداثٌ إلى حدٍّ ما، وهي فوقَ كل هذا وذاك قسطٌ من العالمِ الاجتماعيّ والحياة البشريّة، وقسطٌ بالتأكيدِ من اللَّحَظاتِ التاريخيّة التي احتلّت مكانَها فيها، وفسّرتْها حتى حينَ يبدو عليْها التنكُّر لذلك كلِّه...، وإنّ كلَّ مقالة في هذا الكتاب* تؤكِّدُ على الترابطِ بيْنَ النصوص والوقائع الوجوديّة للحياة البشريّة والسياسيّة والمجتمعات والأحداث، فالوقائع المتعلِّقة بالقوّةِ والسلطةِ هي الوقائع التي تجعل من النصوصِ أمرًا ممكِنًا، وهي التي تطرحُها لِقُرّاءِ تلك النصوص، وهي التي تستقطبُ اهتمامَ النُّقّاد، ولذلك؛ فإنّني أقترحُ أن تكون هذه الوقائع مثارَ اهتمام النقدِ، والوعْيِ النّقديّ" (سعيد، 2000، ص. 8-9).

إذا كان تصوّر الأنسنيّة للتّاريخ دنيويّا، يؤكّد الوقع التّاريخيّ للفاعليّة والعمل البشريّيْن، فإنّ تصوّر البنيويّة للتّاريخ هو تصوّر لاتاريخيّ يعطِّل التّتابع الزمنيّ لتسلسل الأحداث، وذلك ما يظهر، مثلا، عند ليفي شتراوش، حيث إنّ التاريخ عنده "يُعاد تأسيسه كلّما حُكيت الأسطورة، أو أُسترجع الماضي، وبدل أن يكون التّاريخ سلسلة من الأحداث "الموضوعيّة" المرتبطة بمرحلة أو مراحل معيّنة، يغدو التّاريخ حضورًا آنيّا من تفاعل الأبنية العقليّة الذي يقع في "الحظة" بعينها. وما دام الماضي قد أصبح بعض الحاضر، على هذا النّحو، يُسقط ليفي شتراوس، من حسابه، النّظريّات التّقليديّة عن التقدّم والتطوّر" (كيروزيل، 1986، ص. 35).

إنَّ الفرضيّة البنيويّة لمنهج شتراوس الذي يهدف إلى استكشاف القانون البنيويّ للأسطورة هي ما اتَّكأ عليها الشكلانيّون الرّوس كذلك في دراسة الحكاية الشعبيّة، مثلما اتّكأ عليها المختصّون الفرنسيّون بالتّحليل البنيويّ كرولان بارت، وغريماس. وباقتصاد العبارة، تتحدّد هذه الفرضيّة بكون الوحدات التي فوق الجملة (السّرد، الحكاية الشعبيّة، الأسطورة، الرّواية، إلخ) تتألّف على نحو ما تتألّف الوحداتُ التي تحتها (الوحدات السرديّة)، ومعنى عنصر ما هو قدرته على الاندراج في علاقة مع بقيّة العناصر، ومع العمل كلّه. ومن ثَمَّ؛ تتحدّد مُهِمَّة التّحليل البنيويّ في تَقْسيم العمل أو النصّ إلى وحدات أو أجزاء (وهذا هو المحور الأفقيّ)، ثُمَّ دَمْج الأجزاء في كلٍّ على مستويات مختلفة (وهذا هو المحور التّراتبيّ). ومن ثَمَّ؛ تكون تلكم المتواليات العلائقيّة نقاط تحكّم في السّرد، بحيث إذا تغيّر عنصر من هذه العناصر؛ اختلفت بقيّة العناصر الأخرى أيضا. وفي النّهاية؛ يفضي استكشاف التّحليل البنيويّ لمنطق العلاقات التي تربط العناصر أو الوحدات السرديّة إلى نزع العنصر الزمنيّ (dechronologizing) عن السّرد؛ وذلك لإيضاح المنطق السرديّ الكامن

* الإشارة إلى كتابه العالم والنص والناقد.

تحت الزّمن السرديّ، وبالتّالي، يجري اختزال السّرد إلى تركيبة من الوحدات الدراميّة القليلة مثل الوعد، والخديعة، والمنع، والمساعدة، إلخ (ريكور، 2006، ص. 135-136).

وعلى أيّ حال؛ حتّى نفهم، بصورة أوضح، ما وصفه سعيد بـ"إسداء هزيمة قاسية"، و"ضربة قاضية"؛ لننظر في انعكاس تصوّر البنيويّة للتّاريخ في كتاب حفريّات المعرفة لدى فوكو، والذي أفاد سعيد منه (خاصّة في مفهوم الخطاب) في كتابه الاستشراق، كما يذكر في مقدّمته (سعيد، 2008، ص. 46).

يجد المتتبّع لفكر فوكو أنّ الأخير يستحدث في كلّ مؤلّف من مؤلّفاته مقولة أساسيّة لمقاربة موضوعاته المتنوّعة، حيث "التّجربة" في مؤلّفه "تاريخ الجنون"، و"التّحديق" في مؤلّفه "مولد العيادة"، و"الابستيميّة" في مؤلّفه "الكلمات والأشياء"، و"الملفوظ*" في مؤلّفه "حفريّات المعرفة" (وهو موضوعنا).

في حفريّات المعرفة، يسعى فوكو إلى تفسير كلّ جانب من جوانب اللّغة الظّاهرة والخفيّة، عبر الكشف عن أبعاد التحوّل الجذريّة في ممارساتها الخطابيّة، حيث كان يقصد بذلك أنّ المعرفة الجديدة التي تنشأ بفعل انقطاع معرفيّ تستهلّ بداية جديدة لا تتّصل بالمعرفة السّابقة. وذلك، بالطّبع، ما يكشف عن تصوّر بنيويّ للتّاريخ (بالرّغم من أنّ فوكو ينفي صلته بالبنيويّة في كتابه)؛ ذلك أنّ إيجاد الانقطاعات هو تجميد للتّاريخ، إذ لا يمكن أن أتصوّر انقطاعا، وأجعله موضوعا دراسيّا، ما لم أعطِّل الحركة الزمنيّة للأفكار المسترسلة في التّاريخ. إنّ هذا التصوّر البنيويّ للتّاريخ هو ما يمكن أن يُغطّيه، ويعبّر عنه سؤالُ فوكو البنيويّ "هل يحقّ لنا إقامة انقطاعات مماثلة، في نقطتيْن من الزمان، لكي نُظْهِرَ بينها نسقًا مستمرًّا وموحَّدًا؟" (فوكو، 2013، ص. 87). وبتعبير آخر، يرفض فوكو "مفهوم الاتّصال" في التّاريخ، ويقدّم "مفهوم الانفصال" بوصفه أداةً للبحث وموضوعَه في الوقت نفسه، حيثُ يمكّن الباحث من أن يُقيمَ نسقًا من القواعد، المُحَدَّدة تاريخيًّا، التي تتحكّم في الممارسة الخِطابيّة في فترة زمنية بعينها. وفي سياق الحفريّات، ومفهوم الانفصال، يرى فوكو "أنّ إحدى السمات المميّزة للتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحوّل، بلا شكّ، الذي أصاب مفهوم الانفصال، أي انتقاله من كونه عائقًا لِيُصْبِحَ ممارسةً، واندماجه في الخطاب التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدرٍ خارجيّ ينبغي إلغاؤه، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائيّ يوظّف... وأضحى عنصرًا إيجابيًّا يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيّته" (فوكو، 2015، ص. 10-11).

---

* عادة ما يجري التّمييزُ داخل الدّراسات اللُّغويّة المعاصرة بين اللّسانيّاتِ والذّريعِيّاتِ (التداوليّات) من خلال التّمييز بين الجُملة (sentence) والمَلفوظ (Utterance) (بالفرنسيّة: énoncé) [يُتَرْجَمُ إلى العربيّة بمصطلحاتٍ أخرى، منها: القَول، والعبارة، والقولَة، والمنطوق]. إنّ الجملة، من حيث تعريفها، موضوع لسانيّ، فهي تتحدّد، أساسا، ببنيتِها التّركيبيّة وبدلالتها التي تُحتَسب على أساس دلالة الكلمات المكوّنة لها. في حين أنّ المتخاطبين لا يتبادلون جُملًا، بل ملفوظاتٍ، ومِنْ ثَمَّ؛ يُوافِقُ ملفوظٌ ما، جُملة تُتَمِّمُها المعلوماتُ غيرُ اللّغويّة التي نستخرجُها من السياق، بما في ذلك معلومات الفرد الموسوعيّة، أو تمثيله الكلّيّ للعالَم. وعليه؛ إذا كانت الجملة موضوع اللّسانيّات، فإنّ الملفوظ موضوع الذّريعيّات (Pragmatics).

وفي إطار تحليل الممارسات الخطابيّة وما تتضمّنه من ملفوظات، يقدّم فوكو مفهوم التّشكيلات الخِطابيّة (Formations discursives) بوصفه بديلًا من مفهوم "نظريّة"، و"أيديولوجيا"، وبوصفه، كذلك، منظومة من القواعد الخاصّة بممارسة الخطاب في فترة زمنيّة معيّنة. وباقتصاد العبارة، فإنّ تحليل التشكيلات الخِطابيّة هو البحث في القواعد، المحدّدة تاريخيًّا، التي تحكم عمليّة إنتاج الملفوظات في فترة زمنيّة معيّنة، أي تقصّي القواعد التي تسمح، من ثَمَّ، بإمكان ظهور الموضوعات في فترة زمنيّة ما؛ الأمر الذي يعني، بالنسبة إلى فوكو، أنّ اشتراك مجموعة من الخطابات في فترات متبعثِرة في موضوع معيّن لا يعني أنّها تحيل على الموضوع نفسه، وباختصار، فإنّ المجموعة المتبعثرة من الملفوظات حول موضوع معين (وليكن المرض العقليّ، أو الحمق، أو الجنس، أو الشرق، إلخ) "أبعدُ ما تكون عن الإحالة إلى موضوع واحد تكوّن بصورة نهائيّة، واكتملت نشأته، وأبعد ما تكون عن تكريسه، والحفاظ عليه، كأفق تفكير لا ينضب معينه" (فوكو، 2015، ص. 32).

وعليه؛ فإنّ الحديث عن وحدة الخطاب حول موضوع معيّن هو، بالتحديد، إدراك مجموع القواعد التي تُبيّن عدمَ تطابق الموضوعات عبر الزمن، أي إدراك الانفصالات والشقوق التي تصيبها، فـ"تعريف مجموعة ما من العبارات [الملفوظات]، في خصوصيّتها وفرديّتها، يقوم، ويا للمفارقة والعجب، على وصف تَبَعْثُر تلك الموضوعات، وإدراك الشقوق والفجوات التي تفصلها، وتقدير المسافات الفاصلة بينها. إنه يقوم، بعبارة موجزة، على صياغة قانون توزُّعها" (فوكو، 2015، ص. 33).

تأسيسا على ما تقدّم؛ إذا كانت التّشكيلات الخطابية تغيّب الذّات وتنفيها (موت المؤلّف) أمام القواعد والعلاقات والمواقع الخاصّة (المعدّة سلفًا) بممارسة الخطاب، فإنّ النّقد الدنيويّ يعترف بفاعليّة الذّات وسُلطتها في الممارسة الخطابيّة. وإذا كانت التّشكيلات الخطابيّة تفترض أنّ القواعد المحدّدة تاريخيًّا، التي تحكم عمليّة إنتاج الملفوظات في فترة زمنيّة معيّنة، كفيلة بتحليل الممارسة الخطابيّة؛ فإنّ النقد الدنيويّ يفترض إعادةَ الوَصْل بين الأشكال المتعدّدة للممارسة الثّقافيّة والمجال الدنيويّ الذي تَشكَّلَتْ فيه. وباقتصاد العبارة، فإنّ النّصوص ممارسات ثقافيّة تَتَمَفْصَلُ، أو تَتَعاقَدُ، بصورة أو بأخرى، مع اللّحظات التاريخيّة التي استجابتْ لها. "فَإنْ كانت الممارسةُ الغربيّة قد جرتْ منذ إيمانويل كانت على عزْل المملكة الثقافيّة والجماليّة عن المجال الدنيويّ فقد حان الوقت لإعادة وصلِهما" (سعيد، 2014، ص. 125).

بعد أن أوضحْتُ الاختلاف في الأفكار داخل المعركة التي سردَها سعيد بين الأنسنيّة والبنيويّة، من خلال الوقوف على الاختلاف في تصوّر الزّمن والتّاريخ بينهما، سأنتقل إلى معاينة مثال آخر يكشف عن عدم استسلام سعيد كليّة لأفكار فوكو، وكذا الاختلاف بينهما، وأعني نقد سعيد لمفهوم السّلطة لدى فوكو، والاعتناء بتطوير مفهوم للمقاومة بوصفها ضربا من الأنسنيّة.

لا تعني السّلطة، بالنّسبة إلى فوكو، مؤسسات الدولة وأجهزتها، كما أنها لا تعني القمع أو الإخضاع. وإن كانت السّلطة ليست كذلك بالنّسبة لديه؛ فذلك لأنّه لا يُعْطيها دَوْرًا سلبيًّا، بل إيجابيًّا، وأعني، بالتّحديد، دورَ الإنتاج، لا القمع فحسب. وليست أجهزة الدولة، أو القانون، سوى تجليّاتِ

السلطة النهائيّة. يقول: "يجبُ التوقّف عن الاستمرار في وصْفِ مفاعيل السلطة بعبارات سلبيّة من مثل: إنّ السلطة "تستبعد"، و"تقمع"، و"تكبت"، و"تراقب"، و"تُجرِّد"، و"تُقَنِّع"، و"تُخفي". في الواقع، إنّ السلطة تُنْتج، تنتج الواقع الحقيقيّ، إنّها تنتج مجالاتٍ من الموضوعات "الأشياء"، ومن طقسيّات الحقيقة. فالفرد والمعرفة التي يمكن أن نكوّنَها عنه هما من فعل هذا الإنتاج" (فوكو، 1990، ص. 204).

في إطار هذا التصوّر الإنتاجيّ للسّلطة، يطرح فوكو تمييزًا بين السّلطة بوصْفِها أنماطًا أوّليَّةً، أو استراتيجيّاتٍ محايِثَةً تفعل بوساطتها علاقاتُ القوى فعلَها، والسلطة بوصْفِها ممارسةً في حقل خِطابيّ، أو مجال مؤسَّسيّ محدَّد، كالقانون، أو الطب، أو الجنسانيّة، أو الاستشراق. إنّ ما يترتّب على هذا الفهم الجديد للسّلطة هو أنّها ليْست محصورةً في مكان محدّد، إنها موجودة في كلّ مكان. وفي هذا السياق، يطرح فوكو مفهوم ميكروفيزياء السلطة (microphysique du pouvoir) الذي يؤكّد فيه أنّ السلطة موزّعة على الجسد الاجتماعيّ كلّه. حيث يفترض أنّ "السلطة تأتي من تحت: أي أنّه لا يوجد في أساس العلاقاتِ السلطويّة، وكقاعدة عامّة، تناقض مثنويّ وإجماليّ بين الحاكمين والمحكومين... يجب أن نفترضَ، بالأحرى، أنّ علاقاتِ القوى المتعدّدة التي تتكوَّن وتفعل فعلَها في أجهزة الإنتاج، والعائلات، والجماعات الضيّقة، والمؤسسات، إنّما تُفيد كركيزة لتوليد آثار تقسيميّة كبيرة تجتاز الجسم الاجتماعيّ كلَّه" (فوكو، 1990ب، ص. 103).

يبدو أنّ الدور الإيجابيّ الذي منحه فوكو للسّلطة، هو ما أعطى المقاومة دورًا سلبيًّا، فلم يُعِرْها اهتمامًا، وكأنّ في مفهوم السلطة لديه نزعة استسلاميّة لا تُبالي بجدوى المقاومة. وفي هذا السياق، يعتقد سعيد – انطلاقا من مثلّث القصور والوعي النقدي والمقاومة الذي أوضحنا سابقا- أن "استخدام فوكو لمصطلح السلطة pouvoér يدور ويدور أكثر من اللزوم إلى الحد الذي يجعله يبتلع أية عقبة تعترض سبيله (المقاومات التي تقاومه، الطبقة، والقواعد الاقتصاديّة التي تنعشه وتذكي ناره، والاحتياطات التي يكدسها هو نفسه)، ويطمس التغيير، ويُعمي سلطانه المادي الصغير" (سعيد، 2000، ص. 299).

وبهذا كلّه؛ يتميّز سعيد عن فوكو بكونِه أعطى أهميّة استثنائيَّةً للمقاومة، انطلاقا من محرّكه الأنسنيّ؛ وذلك من خلال اعتنائِه بالتنظير للخطاب المضادّ أو المقاوِم، والسرد البديل الذي يصدر من الهامش لتفكيك هيمنة الاستعمار وسرديّاته المفعمة بالتعالي، عبر قراءاته الطباقيّة للأعمال المتعلّقة بفكفكة الاستعمار. بل أكثر من ذلك، حيث يرى سعيد أنّ "فكرة المقاومة بعيدة كلّ البعد عن أن تكون مجرّد رد فعل على الإمبرياليّة، فهي نهج بديل في تصوّر التاريخ" (سعيد، 2014، ص. 274)؛ الأمر الذي يوضّحُ، بشكل حاسم، أن سعيدا يجعل للمقاومة موقعًا خارج نطاق السلطة. وهذا ما يؤكّده، علانيةً، في معرض نقدِه لنظريّة السلطة لدى فوكو في كتابه "العالم والنص والناقد"، حيث يرى أنّ ميكروفيزياء السلطة، كما يتصوّرها فوكو، عليْها ألّا تجعلَنا ننسى "أنّ التاريخ لا يمكن أن يتسنّى له البناء [الإنتاج] دون عمل ونيّة ومقاومة وجهد وصراع، وأن لا شيء من هذه الأشياء عرضة للامتصاص بصمت في صميم صغريات شبكات أعمال السلطة" (سعيد، 2000، ص. 300).

وفي الواقع، لم يكن تنظير سعيد للمقاومة، نهجًا بديلًا في تصوّر التاريخ، مقتصِرًا على مَوْقَعَتِها في تاريخ العالم المُستعمَر فحسب، بل يتعدّاه نحو هجرتِها إلى العالم المستعمِر كذلك، حيث يعتقد أنّ المقاومة المتجسِّدة في سرديّات التحرر والتنوير في العالم المستعمَر صُدِّرَتْ إلى العالم المُسْتعمِر عندما ألهبت الكثير من الأوروبيّين والأميركيين؛ فقاموا بالصراع من أجل سرديات جديدة. يقول سعيد: "إن الأمم، كما اقترح أحد النقّاد، هي ذاتُها سرديّات ومرويّات، وإنّ القوة على ممارسة السرد، أو على منع سرديّات أخرى من أن تتكوّن وتبزغ لَكبيرة الأهميّة بالنسبة للثقافة والإمبرياليّة، وهي تشكّل إحدى الروابط الرئيسيّة بينها. والأكثر أهميّةً هو أنّ السرديّات الجليلة الكبرى للتحرّر والتنوير قد جنّدت الشعوب في العالم المستعمَر، وحفَّزتها على الانتفاض، وخلْع نير الإمبرياليّة، وخلال هذه العمليّة، هزّت تلك القصص وأبطالُها العديد من الأوروبيّين والأميركيّين أيضا، فقاموا هم، بدورهم، بالصراع من أجل سرديّات جديدة للمساواة والروح المجتمعيّة الإنسانيّة" (سعيد، 2014، ص. 58).

هكذا؛ يمكن لتصوُّرٍ للمقاومة، خارج شبكة العلاقات السلطويّة، أن يفسِّرَ، بلا مواربة، حركة التغيّرات التاريخيّة في المجتمعات، "ففي التاريخ البشريّ، هنالك، دائما، شيء ما خارج متناول الأنظمة السائدة مهما كان عمق استنفاع المجتمع بها، وهذا الشيء هو ما يجعل التغير أمرًا ممكنا بمنتهى الوضوح، أي ما يقيّد السلطة بالمعنى الذي يقصده فوكو، ويكبح جماح نظريّة تلك السلطة" (سعيد، 2000، ص. 301).

أعتقد أنّ الأمثلة التي استكشفناها لشرحِ بعض مظاهر العلاقة بين إدوارد سعيد والبنيويّة توضّح، بما فيه الكفاية، استعارات سعيد الحربيّة، والتي تؤكّد أنّ مقدّمة الفكر الإدواردي مقدّمة "فيكويّة"، دنيويّة أنسنيّة، وليست مقدّمة "فوكويّة" سلطويّة علائقيّة.

الأنسنيّة أو النّقد الديموقراطيّ مشروعًا إصلاحيًا

أهتمّ، في هذا المطلب، باستعراض الأنسنيّة ـ كما يتصوّرها سعيد- أنسنيّةً دنيويّة، كونيّة، نقديّة، ديمقراطيّة، إصلاحيّة، تشاركيّة، وذلك من خلال الكشف عن حركتها، أي الأنسنيّة، في بعض مقولات سعيد النقديّة. وفي الواقع، إنّ الحديثَ عن أنسنيّة سعيد النقديّة (أو النّقد الدّيمقراطيّ كما يصطلح عليها) يَعني الحديثَ عن تصوّرات مركّبة مُتعدّدة الاختصاصات، بالغة التّعقيد والتنوّع؛ ذلك أنّ سعيدا يوظِّفُ في نقده الديمقراطيّ جهازًا مصطلحيًّا، يمكن أن أُشبِّهَه بأنّه يقع في مُفْترق طُرُقِ العلوم الإنسانيّة، فَهو يُفيدُ من فلسفة التّاريخ، وفلسفة التأويل، واللّسانيّات، والنّقد الأدبيّ، والفيلولوجيا، والنظريّة الاجتماعية، ونظريّة الخطاب، والموسيقى، إلخ. وعليه؛ فإنّ ما أسعى إليه في هذا المطلب هو تقديمُ "تصوُّرٍ بانوراميّ مُركَّب" يُسلّط الضوء على بعض مقدّمات المنهج في فكر إدوارد سعيد.

في البَدء، علينا أن نسجّل أنّ أحد إشكالات التّفكير النقديّ بالنّسبة لإدوارد سعيد وهو أنّه يتعامل مع مقولات ذات تاريخ "مركزيّ أوروبيّ" تحتاج إلى نبش وتعديل وتحسين قبل إعلان تبنّيها وممارستها. ولنبدأ بمفهوم الأنسنيّة ذاته. فإنْ كان سعيد يعتني بالأنسنيّة بما هي توجّه عمل المثقّف والباحث المدرّس لمادّة الإنسانيّات (أي العلوم التي تتعلّق بالتّاريخ العلمانيّ الدنيويّ،

وبالتّمثيلات النّاتجة عن الفكر البشريّ) في عالم اليوم المضطّرب بالصّراعات، والنّزاعات، والحرب على الإرهاب؛ فإنّ الفكر الأنسنيّ ذو تاريخ وممارسة ممعنيْنِ بمركزيّتهما الأوروبيّة، وذلك ما دفع سعيدا إلى محاولة تحريره من مركزيّته تلك. وفي هذا السّياق، يقول سعيد: "إذا كنّا لا ندرك أنّ جوهر الأنسنيّة هو إدراك التّاريخ البشريّ بما هو مسار متواصل من معرفة الذّات، وتحقيق الذّات، ليس بالنّسبة إلينا وحدنا، الأوروبيّين والأميركيّين البيض الذّكور، وإنما بالنّسبة لجميع النّاس، فهذا يعني أنّنا لم ندرك شيئا على الإطلاق. توجد تراثات حصيفة أخرى في العالم، توجد ثقافات أخرى، يوجد عباقرة آخرون" (سعيد، 2005، ص. 46).

وبصيغة أخرى، فإنّ سعيدا يمارسُ نقد الأنسنية بمفهوم الأنسنية نفسه، وهو بذلك، يحاول أن يجعل الأنسنيّة تتحرّر من المركزيّة الأوروبيّة لِتَبْلُغَ العالميّة. يقول: "كنت أعتقد آنذاك، وإنّي لا أزال أعتقد الآن، أنّه يمكنك أن تكون ناقدا للمذهب الأنسنيّ باسم الفكرة الأنسنيّة، كما كنت، ولا أزال أعتقد أنّ الفكر الأنسنيّ إذ يتعلّم من تجاوزاته المرتكبة خلال خلال تجارب المركزيّة الأوروبيّة والإمبراطوريّة، قادر على صياغة نمط آخر من الأنسنيّة يكون كوزموبوليتيًّا [عالميًّا] وعميقَ التجذّر في اللغة والأدب غير الأوروبيّين بطرائق تستوعب دروس الماضي الكبيرة كما أوردها أمثال إيريش أورباخ، وليو سبتزر، وبعدهما ريتشارد بواربيه" (سعيد، 2005، ص. 27).

سأحاول تقديم أنسنيّة سعيد النقديّة من خلال ممارستين نقديّتين في مؤلّفاته، وأعني بهما، تباعا، القراءة الطباقيّة (contrapuntal reading)، والقراءة الفيلولوجيّة. بالنّسبة للقراءة الأولى، يُعَدُّ الطباق أحد المفاهيم المركزيّة في مشروع سعيد النقديّ، وَيُمكِن أن ننظر إليه بوصفه استراتيجيّة تأويليّة أنسنيّة استوحاها من الموسيقى الكلاسيكيّة، حيث تُؤَوَّلُ، بوساطة مفهوم الطباق، كلّ تجربة ثقافية، بل كل صيغة ثقافيّة، بوصفها تجربة هجينة ومتعددة؛ وذلك يعود، بالنسبة لسعيد، إلى أنّ المشهد العالميّ المعاصر عبارة عن أقاليم متداخلة، وتواريخ متواشجة نتيجة لتجربة الإمبراطورية الغربية الفاعلة فيه. وعليه؛ فإنّ القراءة الطباقيّة للنصوص والثقافة لا بدّ وأن تتجاوزَ الحدودَ المُتخيّلة إلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة بين المستعمِر والمستعمَر، والإمبريالية والمقاومة، والهويّات المُهَيْمِنة والمُهَيْمَن عليها، إلخ. وعن مفهوم الطباق، يقول سعيد: "في النقطة الطباقية للموسيقى العريقة (الكلاسيكية) الغربيّة، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأي منها دور امتيازيّ إلا بصورة مشروطة مؤقتة، ومع ذلك يكون في التعدد النغميّ الناتج تلاؤمٌ ونظام، تفاعلٌ منظّم يُشتق من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ لحنيّ (ميلودي)، أو شكليّ يقع خارج العمل" (سعيد، 2014، ص. 118).

يقدّم سعيد بعض تصوّراته للقراءة الطّباقيّة عبر تنظيره لسرديّات التحرّر والمقاومة الثقافيّة في مرحلة ما بعد الاستعمار، أي المرحلة التي أصبح العالم يستمع فيها إلى بَديلٍ مُقاوِمٍ يُعطي نظرتَه في السيطرة الأوروبيّة على العالم غير الأوروبيّ. وفي هذا الإطار، يتحدّث سعيد عن المستعمَر الأصلاني الذي لا صوت له، وهو الآن، في مرحلة ما بعد الاستعمار، يستعيد صوته ليمثّل نفسه، وينتج سرديات جديدة مضادّة، أو مقاوِمة، تكافح من أجل أن تُسمَع وتأخذ مكانها إلى جانب سرديات المركز.

ويمكن تقريب تصوّر القراءة الطباقيّة لدى سعيد من خلال النّظر في قراءته لروايتي قلب الظّلام (1898-1899) لجوزيف كونراد، وموسم الهجرة إلى الشّمال (1966) للطيّب صالح. في الرّواية الأولى، يسرد مالرو (الشخصيّة الرئيسة في الرّواية) من على ظهر السّفينة قصّته لمجموعة من المستمعين البريطانيّين وهم في رحلة باتّجاه منبع النّهر، وهي قصّة تتجاوز مغامرات مالرو نفسه لتصبح سرديّة حول موضوع واحد: الأوربيّون وهم يمارسون أفعالا من السيطرة والإرادة الإمبرياليّة في أفريقيا. وفي الرّواية الثّانية، تنقلب الرحلة من "الرّحلة جنوبا" (رحلة الأوروبيّ تجاه أفريقيا وما حولها) إلى "الرّحلة شمالا"، ويصبح نهرُ كونراد هو النّيلَ. وبالجملة، ينقلب أسلوب كونراد السرديّ القائم على المتكلّم المفرد (وصوت السّارد المُفعم بالسّلطة من دون مُقاطعة) عن طريق استخدام اللّغة العربيّة، أوّلا، وفي كون رواية الطيّب صالح تدور حول رحلة لسودانيّ (مصطفى سعيد) يذهب إلى أوروبا، ثانيا، ولأنّ السّارد يتحدّث من قرية سودانيّة، ثالثًا. وعليه؛ تُقلب رحلة "قلب الظّلام" إلى هجرة من الرّيف السودانيّ - الذي ما يزال يرزح تحت أعباء موروثه الاستعماريّ- إلى "قلب أوروبا". ولا يقتصر ما ينتج من الانتقال من الشّمال إلى الجنوب، ومن الجنوب إلى الشّمال (وما يرافقه من تعقيد المسار الاستعماريّ) على استعادة الإقليم الروائيّ المتخيّل فحسب، بل الإفصاح أيضا عن بعض التّفاوتات التي يمغمغها سرد كونراد، وعن عقابيلها المتخيّلة (سعيد، 2014، ص. 369- 370).

بالنّسبة للقراءة الثّانية، وأعني القراءة الفيلولوجيّة، فهي تلك القراءة التي تنطلق من تصوّر دنيويّ للنّصوص، وأقصدُ، بذلك، التصوّرَ القائم على تاريخيّة اللّغة والأدب والفكر، وهي قراءة تهدف، من بين جملة أمور، إلى البحث عن المقاومة في التّاريخ (فاعليّة الذّات)، عبر النّظر إلى النّصوص بوصفها نتاج مقاومة لأعراف أزمنة سابقة. وبصيغة أكثر تفصيلا؛ تفترض القراءة الفيلولوجيّة "أنّ حقيقة النصّ من حقيقة الإنسان، وهي تفترض التزاما للعالِم ببحثه، لقاء مباشرا بين المؤلف، الذي توفي منذ زمان بعيد، وبين قارئه الجهبذ، الذي يتفرّغ لإحياء جميع الدلالات المنسيّة منذ وقت طويل" (غوسدورف، 2018، ص. 68).

وفي سياق إثبات دنيويّة القراءة الفيلولوجيّة، يقول سعيد: "إنّ قراءة فيلولوجيّة حقّة هي قراءة نشطة، تنطوي على استبطان لمسار اللغة الجاري سلفا عبر الكلمات، ولاستنطاقها ما قد يكون خبيئا، أو ناقصا أو محتجبا أو مشوّها في النصّ الماثل أمامنا. في هذه النّظرة إلى اللّغة، لا تكون الكلمات علامات ساكنة أو دالات تنتظر دون ادّعاء حلول واقع أرقى، بل هي جزء عضويّ مكوّن من أجزاء الواقع ذاته" (سعيد، 2005، ص. 81).

وسيكون خطأً إنْ جرى الظنّ بأنّ سعيدا يختزل الجماليّ في السيّاسيّ أو الدنيويّ اليوميّ. بل العكس من ذلك، إنّ ما يرفضه سعيد هو التّفسيرات الغيبيّة للجماليّ التي تفلت من التأمل التاريخيّ. إنّ ما يعتقده سعيد هو أنّ التاريخ البشريّ أساس الممارسة الأنسنيّة، وأنّ الإبداع الأدبيّ ينتمي إلى ظروف زمانه من دون أن يختزل بالتّاريخ أو القوى الاجمتاعيّة والسّياسيّة. وفي هذا السّياق، يقول سعيد: "إنّ الجماليّة بما هي مقولة، يتعيّن تمييزها، في أعمق مستوياتها، عن التجارب اليومية التي نعيشها جميعا. إنّ قراءة تولستوي أو محفوظ أو ملفيل أو الاستماع إلى باخ وديوك إلنغتون، أو إليوت كارتر، فعل مغاير لقراءة صحيفة أو الاستماع إلى الموسيقى المسجّلة عندما تطلب منك

الموظّفة في شركة الكهرباء أو سكرتيرة طبيبك أن تنتظر قليلا. هذا لا يعني أنه تجب قراءة الصحف والتقارير الصحفيّة باستعجال وسطحيّة. إنّي ادعو إلى القراءة النّبيهة في كلّ الأحوال... لكنّي في الأساس، أوافق أدورنو حين يقول إنه لا يمكن المصالحة جذريا بين الجماليّ واللاجماليّ. إنّ الفنّ لا يوجد هكذا من تلقاء نفسه، إنّما يوجد وجودا انفعاليّا في حالة من التّناقض لا حلّ لها مع إهدارات الحياة اليوميّة، ومع اللّغز المستعصي على السّاحة الفهميّة" (سعيد، 2005، ص. 84).

وعليه؛ يعدّ سعيد القاعدة الفيلولوجيّة للفكر الأنسنيّ استراتيجيّة تأويليّة دنيويّة تقومُ على "التّمحيص المفصّل والدّؤوب والانتباه مدى الحياة للكلمات والصّيغ البلاغيّة للغة كما يستخدمها البشر العائشون في التاريخ" (سعيد، 2005، ص. 82).

بالإضافة إلى ما تقدّم، ترتكز القراءة الفيلولوجيّة، بالنّسبة إلى سعيد، على مقولتين رئيستين، وأعني بهما التلقّي، والمُقاومة. فإذا كان التلقّي هو فعل التّأويل الذي يقوم به القارئ للعمل الفني أو الأدبيّ، عبر استراتيجيّات تأويليّة، دنيويّة وجماليّة، متعدّدة، تربط العمل الفنيّ بالتّاريخ من دون أن تختزله فيه طبعا، فإنّ المقاومة هي الفعل الذي يقوم على استثمار التلقّي، للعمل الفنيّ أو الأدبيّ، في الفضاء العموميّ والعالميّ الذي يشهد اضطّرابات حادّة، وحروبا صلبة وناعمة، وسيطرة متوحّشة لكبريات شركات الإعلام، واعتداءات على الإنسان، ومصادرة للقيم المحليّة للثقافات والشعوب، والقيم الكونيّة أيضا.

وفي سياق الرّبط بين فِعْلَي التلقّي والمقاومة، يقول سعيد: "يرتكز التلقّي على "الاجتهاد" والقراءة المقرّبة، والاستقراء الدّلاليّ، وهو يتضمّن الاستيعاب المتزايد لمجاز اللّغة العامّة في اللّغة النقديّة للقارئ، مع الاعتراف الكامل بأنّ العمل الفني المعني يبقى على مسافة ضروريّة نهائيّة، غير متصالح، وفي حال من الاكتمال التامّ، يحاول القارئ فهمها أو فرضها. على أنّ هذه العمليّة لا تتوقّف عند هذا الحدّ، بأيّ حال، ذلك أنّه إذا صحّ – وهو في رأيي صحيح- أنّ ما يجري الآن في مجتمعنا هو هجوم على الفكر ذاته، ناهيك عن الديمقراطيّة والمساواة والبيئة، تشنّه قوى العولمة والقيم النيوليبراليّة والجشع الاقتصاديّ (المسمّى "سوق حرّة") اللّاإنسانيّة، ناهيك عن الطّمع الاستعماريّ، فإنّ الفكر الأنسنيّ يجب أن يقدّم البدائل المسكوت عنها الآن، أو المحجوزة في قنوات الاتّصال التي يسيطر عليها عدد ضئيل من كبريات شركات الإعلام" (سعيد، 2005، ص. 92).

إنّ النقد الديمقراطيّ هو استخدام الجماليّ لتحدّي اليوميّ، والسياسيّ والأيديولوجيّ، إنّه استعمال النّقد للدّفاع عن الحريّة والعدالة والديمقراطيّة. وبموجبه، يصبح النّقد مشروعا إصلاحيّا يقوم على عمليّة الانتقال من النصّ إلى الميدان، ومن الخاصّ إلى العام، ومن الصّمت إلى الشّرح.

خاتمة

حاولت الدراسة استصراح مظاهر العلاقة بين إدوارد سعيد والنظريّة الفرنسيّة. ومن خلال "التنافر التصوّريّ" الذي وضعتْه الدراسةُ افتراضًا، ومصطلحًا موجِّهًا؛ تبيّن أنّ العلاقة السابقة التي اشتغلت الدراسة باستكشافها إنّما علاقة تنافريّة - في عمقها- بين المقدّمة البنيويّة الفرنسيّة، ذات المنحى السلطويّ اللّازمنيّ، والمقدّمة الأنسنيّة الإدواردية، ذات المنحى المقاوِم الدنيويّ.

وبذلك كلّه؛ تقوّم الدراسة تأويل إدوارد سعيد وتلقّيه في السياق العربيّ، الذي جرى حشدُه مع النظريّة الفرنسيّة، وأفكار فوكو خاصّة، وكأنّ مستوى التحليل في استشراق سعيد، وأعني به **التّمثيلات الغربيّة للشرق**؛ نسخة مُكبَّرَةٌ من مجانين فوكو، وأقصدُ بذلك **التمثيلات الغربيّة للجنون في العصر الكلاسيكيّ**.

المراجع العربية

- أنجيلكه، ماثيو. (2020). *كيف تفكر كأنثروبولوجي*. ترجمة: عومرية سلطاني، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- أندرسن، بندكت. (2017). *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*. ترجمة: ثائر ديب، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- خولي، أحمد راسم. (2021). *الاستشراق بين سطوة المؤسسة وسلطة المعرفة*: بحث في فكر إدوارد سعيد. عمّان، دار خطوط.
- رودنسون، مكسيم. (2016). *الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا*. ضمن كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي.
- ريكور، بول. (2006) *نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى*. ترجمة: سعيد الغانمي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- أبو السعود، عطيات. (1997). *فلسفة التاريخ عند فيكو*. الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- سعيد، إدوارد. (1995). *الاستشراق*. ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية.
- سعيد، إدوارد. (2008). *الاستشراق*: المفاهيم الغربيّة للشرق. ترجمة: محمد عناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع.
- سعيد، إدوارد. (2005). *الأنسنية والنقد الديمقراطي*. ترجمة: فواز طرابلسي، بيروت، دار الآداب.
- سعيد، إدوارد. (2014). *الثقافة والإمبريالية*. ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب.
- سعيد، إدوارد. (2000). *العالم والنص والناقد*. ترجمة: عبد الكريم محفوض، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- فوكو، ميشيل. (1990ب). *إرادة المعرفة*. ترجمة: مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي.

- فوكو، ميشيل. (2015). *حفريات المعرفة*. ترجمة: سالم يَفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- فوكو، ميشيل. (2013). *الكلمات والأشياء*. ترجمة: مطاع الصفدي، وآخرون، بيروت، دار الفارابي.
- فوكو، ميشيل. (1990). *المراقبة والمعاقبة*: ولادة السجن. ترجمة: علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- كيروزيل، إديث. (1986). *عصر البنيوية*: من ليفي شتراوس إلى فوكو. ترجمة: جابر عصفور، الدار البيضاء، دار قرطبة.
- لايكوف، جورج، مارك جونسون. (2018). *الاستعارات التي نحيا بها*. ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، دار توبقال.
- هاريس، روي. (2019). *سوسير وفتجنشتين: فلسفة اللغة ولعبة الكلمات*. ترجمة: فلاح رحيم، بيروت، جامعة الكوفة.
- الولي، محمد. (2020). *فضاءات الاستعارة وتشكلاتها في الشعر والخطابة، والعلم والفلسفة، والتاريخ والسياسة*. بني ملال، فالية للطباعة والنشر والتوزيع.

References (Arabic)

- Anderson, B. (2017). Imagined Communities. translated by: Thaer Deeb. Doha, Arab center for research and policy studies.
- Engelke, M. (2020). Think Like an Anthropolgist. translated by: Ammoria soltani. Beirut, arabiya network.
- Eteyyat, A. (1997). Vico's philosophy of history. Alexandria, manshaat almaarif belexandria.
- Foucault, M. (1990). The History of Sexuality. translated by: Motaa alsafadi. Beirut, markaz alinmaa alarabi.
- Foucault, M. (2013). Words and things. translated by: Motaa alsafadi and others. Beirut, dar alfarabi.
- Foucault, M. (2015). Archaeology of Knowledge. translated by: Salim yafout. Casablanca, Markaz Thakafi Arabi.

- Gusdorf, G. (2018). Origins of Hermeneutics. translated by: Fathi inqazzu. Beirut, mominon bila hodoud.
- Harris, R. (2019). Language: Saussure and Wittgenstein. translated by: Falah rahim. Beirut, manshourat alkoufa.
- Jauss, H. (2016). Aesthetic of reception. translated by: Rashid benhidou. Beirut, manshorat difaf.
- Khouli, A. (2020). Orientalism between the domination of the institution and the power of knowledge. Amman, khotoot.
- Kurzweil, E. (1986). The Age of Structuralism. translated by: Jaber asfour. Casablanca, dar qortoba.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2018). Metaphors we live by. translated by: Abdelmajid jahfa. Casablanca, dar tobqal.
- El Ouali, M. (2020). Metaphors spaces and their formations. Bani mallal, valya.
- Ricoeur, P. (2006). Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. translated by: Said AL-ghanmi. Casablanca, Markaz Thakafi Arabi.
- Said, E. (1995). Orientalism. translated by: Kamal abodeeb. Beirut, Institute for arab research.
- Said, E. (2008). Orientalism. translated by: Mohammed anani. Cairo, dar roya.
- Said, E. (2005). Humanism and Democratic criticism. translated by: Fawwaz tarabulsy. Beirut, aladab.
- Said, E. (2014). Culture and Imperialism. translated by: Kamal abodeeb. Beirut, Institute for arab research.
- Said, E. (2000). The World the Text the Critic. translated by: Abdel Karim mahfoud. Damascus, manshourat ittihad alkottab alarab.