

بشّير ربّوح*

إدوارد سعيد والفلسفة

سعى الكاتب من خلال هذه الدراسة إلى تبيان طبيعة التّعلّق بين إدوارد سعيد والتّفكير الفلسفي، وتأكّد له أن سعيدًا يكون بالفعل قد انخرط في حوار جدّي مع الفلسفة، وأقام فيها بحسب نصيحة هايدغر، ونشط آليّة السؤال الفلسفي، ودخل في عراك معرفي مع المفاهيم بحسبانها بيت الفكر، ثم اجتهد في فكّ الارتباط بينها وبين محاضنها الأصلية. لذلك يمكن أن نتحدّث عن مفكّر يشتغل بتقنية عالية ودربة متمكنة من المنتج الفلسفي الغربي المعاصر.

«إن فوكو هو أمير الظلام للنظرية المعاصرة».

إدوارد سعيد

«... لا يولد البشر مرة واحدة يوم تلدهم أمهاتهم وحسب، فالحياة ترغمهم على أن ينجبوا أنفسهم».

غابرييل غرثيا ماركيز

« لقد كان سعيد دائمًا شبيهًا بحصان طروادة في مدينة ما بعد بنيوية وما بعد حداثة».

وليام د. هارت

على سبيل المفتّح

بدءًا، وبصورة وامضة ومكثفة وصاعقة، يقول الإمبراطور والحكيم الروماني ماركوس أوريليوس في الكتاب الخامس من تأملاته: «لا تُعدّ إلى الفلسفة كما يعود الطفل إلى المعلم، بل كما يعود الأرمذ إلى إسفنجه ومرهمه، أو يعود آخر إلى كمادته وغسوله. بذلك سوف تبرهن على أن إطاعة العقل ليست عبثًا كبيرًا، وإنّما هي مصدر راحة. تذكّر أيضًا أن الفلسفة لا تريد إلا ما تريده طبيعتك، في حين تطلب أنت شيئًا يجافي هذه الطبيعة. فأَيّ شيء أدعى إلى القبول من حاجات

* أستاذ في قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر.

طبيعتك نفسها؟ هذه هي ذات الطريقة التي تخدعنا بها اللذة: ولكن انظر، ألسنت ترى شيئاً أكثر قبولاً من الشهامة والكرم والائزان والتقوى؟ وأي شيء أكثر قبولاً من الحكمة ذاتها إذا كان ما يهكم هو التدفق المطمئن والدائم لملكنتنا الخاصة بالفهم والمعرفة؟^(١).

على هدي هذا التأمل النافذ في التاريخ، انخرط مفكرنا إدوارد وديع سعيد في مسعى فكري هو على درجة عالية من الطرافة والإبداعية المذهلة، عمل فيه على العودة إلى الفلسفة، بعد أن اختبر ذاته معرفياً في فضاء النقد الأدبي، واجتهد في استيعاب الممارسة المفاهيمية للنصوص الأدبية في مختلف تمظهراتها، وكان على دربة مكيئة من مناهجها وطرائقها، مكتته من امتشاق الأفق النقدي، والتحكم في تقنياته المتجددة باستمرار.

يمكن الإقرار أولاً، بأن إدوارد سعيد ينتمي من جهة الاشتغال المعرفي إلى مجال خاص هو فضاء النقد الأدبي؛ فقد كان أستاذاً في هذا التخصص الأكاديمي لمدة قاربت أربعين سنة في جامعة كولومبيا، وكان فيها منشغلاً بالسيرة الذاتية للأديب الإنكليزي البولوني الأصل جوزيف كونراد (١٨٥٧ - ١٩٢٤)، وعلاقة سيرته بتناجه الروائي القصير، تحت إشراف أستاذه هاري ليفين، الذي تأثر كثيراً بنظرية الناقد الألماني إريش أورباخ (E. Auerbach) (١٨٩٢ - ١٩٥٧)، وبكتابه المحاكاة: تمثيل الواقع في أدب الغرب (*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*) لأن: «كتاب أورباخ هو الأوسع مدى والأبعد طموحاً بما لا يقاس بين جملة المؤلفات النقدية المهمة جميعها خلال نصف القرن الماضي؛ فمداه يغطي عيون الأدب، بدءاً بلامح هوميروس والعهد القديم وانتهاءً بإبداعات فيرجينيا وولف ومارسيل بروست»^(٢). وتشكّل رواية كونراد قلب الظلام (*Heart of Darkness*) النص التمهيدي لأغلب الدراسات ما بعد الكولونيالية، كما يشير إلى ذلك الباحث الهندي هومي بهابها، إلى جانب رواية الأديب العربي الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال، وفي مختلف متون النصوص الأدبية مثل: ألبير كامي وفلوير ورايمون ويليامز وشاتوبريان وفرانتز فانون وجين أوستن وكاثارين مانسفيلد وتوماس هاردي وروديارد كيبلنج وأندريه جيد وأندريه مالرو، أو في عمل «عايدة» الأوبرالي، وفيها التقى إدوارد سعيد بمجموعة من المفردات ذات الحمولة الفلسفية التي هي في حاجة ماسة إلى تقعيد معرفي أصيل، يخرجها من تهلهلها ويضعها في أفقها الفلسفي، بحيث يدلّ ذلك على أن النص الأدبي يحمل همّاً ثقافياً ورؤية معرفية، ويختزن بداخله معاني قابلة للاستشكال والمفهمة والاستثمار، خاصة على مستوى الرؤية. ومن هنا، كان «النص الأدبي (نصاً ثقافياً) حاملاً (أنساقاً) هي أنساق (التمثيل)، وهذا النص لا يخلو من (أنين) هو أنين (التمزق المطلق) كما يسمّيه هيغل، وأنين (الترهل الإنساني) الذي صوّره صمويل بيكيت وأنين (عمل الحلم) الذي تحدث عنه فرويد»^(٣).

(١) ماركوس أوريليوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتقديم أحمد عثمان (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٩٧ - ٩٨.

(٢) إدوارد سعيد، «المحاكاة: تمثيل الواقع في أدب الغرب»، الكرمل، العدد ٧٨ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ٧٣.

(٣) يحيى بن الوليد، الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

في هذا الوضع، لم يكن غريباً على إدوارد سعيد أن يتحرك بعدته المعرفية صوب الفلسفة، ليس من أجل امتلاك ناصية التفلسف بالمعنى الأكاديمي الخالص، بغية تشييد نسق رؤيوي أو تقديم نموذج معرفي ينتصب كمنظورية شاملة لها مقدرة تفسيرية وتسويغية، بل يجتهد لكي يغدو أحد تقنيي الفلسفة الذين كان لهم الفضل الكبير في إدخال الفلسفة إلى فضاء الأدب ومنحه الثقل المعرفي، بحيث يقوم بتمتين الخلفية المعرفية للممارسة الأدبية، خاصة من جهة النقد. ونحن نعلم أن أغلب الفلاسفة الكبار اشتغلوا في حقل الأدب مثل: أفلاطون وبروتاغوراس وأرسطو في أثناء مرحلة تدريسه في الأكاديمية، ونيتشه وهيجل وهایدغر وسارتر وسيمون دوبوفوار، وكان لهذا الاشتغال الأثر الرائع في إثراء الخطاب الفلسفي باللغة والمجاز والأسلوب أيضاً، وبالمفردات المكثفة، وفي الضفة الأخرى هناك نزوح معرفي وأدبي نحو حقول الفلسفة، مثلما حدث مع عبد الوهاب المسيري ورولان بارت وتزفيتان تودوروف ونعوم [نوم] تشومسكي وجوليا كريستيفا وإدوارد سعيد، الذي عثر في الفلسفة على ضالته ووجد مستقره المعرفي؛ إذ بدأ بصورة متصاعدة وحلزونية في الاستثمار المفهمي للمناهج والرؤى والمفاهيم، وهنا وقف يقظاً أمام هذا الزخم اللامتناهي من منجزات الفلسفة، ومرتحلاً في خطابات التفكير الفلسفي المتعددة والمتجددة، وقد تأبط ملفاً زاخراً من مفردات الأدب، مثل: مفردة «الشرق» التي التقطها من رواية بنجامين دزرائيلي تانكرد (*Tancred*) حينما وصف الشرق بأنه صنعة، تلتها مفردات الخيال والسرد والثقافة والإمبريالية والآخر والتابع والهوية والتحرر والشرقي الكسول والمترهل والأصلائي والنص والخطاب...

بهذا التزاوج المعرفي بين الفلسفة والأدب في تجربة إدوارد سعيد، أصبح سعيد ضيفاً دائماً على التفكير الفلسفي، وبدأ في معايشة النصوص الفلسفية في مختلف ضروبها، ومن صُلب التزاوج نتج النص الإدواري الذي حمل كل هذا الإشراق اللغوي والوهج التعبيري والمجاز الاختراقي. وكان لسعيد في الوقت ذاته الفرصة السانحة لتمتين رؤيته المعرفية للاستشراق والثقافة والإمبريالية والمثقف والنقد والقراءة والنص والأنسية... وغيرها من مكونات الشبكة المفاهيمية التي اشتغل عليها سعيد وكرّس لها جهداً كبيراً في الارتقاء بها إلى مستوى عالٍ من التأصيل العلمي.

مساوقة لهذا الحديث الذي يشير إلى وجود إقرار صريح بتعلق التفكير الفلسفي والإبداع الأدبي، يتنزّل النص الإدواري، بحيث جلب سعيد معه حزمة مفهومية أدبية لكنّها بأفق فلسفي، ومنه اصطدم بنصوص جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) وميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وتيودور أدورنو وكارل ماركس... وغيرهم من أهل التفلسف المبدع. لكن ما هو الشيء أو الأشياء المهمة التي عثر عليها إدوارد سعيد في فضاء التفلسف؟ وكيف أمكن له أن يرحل هذه الشبكة المفاهيمية العسيرة والملغمة من حقولها ومحاضنها التي تشكلت فيها وأخذت صورتها واستقرت على محتوى معرفي معين، إلى فضاء النقد الأدبي الذي هو بدوره، حامل لشرائط مخصوصة، وله تيماته السافرة والضمنية، وله كذلك سدنته وكهانه؟ وهل بالإمكان أن يأمن سعيد من شرك المفاهيم الفلسفية؟ وإلى أي حدّ معرفي استطاع أن يقيم جدلاً مثمراً بينه وبين الفلاسفة؟

على سبيل المقاربة

إن الأمر على درجة مرتفعة من الخطر الحدّي، وليس من اليسر أن يدخل سعيد في هكذا معركة بين الأدب والفلسفة، فإما أن يسقط في شرك الفلسفة وإما أن يحتفظ بمكتسباته السابقة ويحترم مباشرة شرط التماسف، ولكن، هي في حقيقة التوجه معركة مع الذات المعرفية الحديثة، بمعنى أن سعيد مُقبل على فهم واستيعاب وتفكيك رؤية معرفية ماثورة في المتن الفكري الغربي، أي إنه بدأ استشعار وجود المفاهيم، وشعر بمسؤولية تتبّعها ومعرفتها والوقوف على حمولتها المعرفية، وطريقة اشتغالها والآليات التي تتحكم فيها، وهذا هو الأهم، أي الوعي بنسائيتها، وفق التصور النيتشوي، ثم النبش في المستوى الأركيولوجي تمثيلاً - وبصورة محدودة - مع القراءة الفوكوية للخطاب، من دون الاكتراث بطبيعة النص وانتمائه؛ إذ إنه اكتشف أن مفهوم الشرق «حيثما وجد في الوعي الغربي، انتهى به الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعاني، والتداعيات، وظلال المعاني، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى المجال الذي يرتبط بمحيط الكلمة»^(٤)، مؤكداً مُسلمة خطيرة جداً على مستوى الرؤية والمنهج معاً، وهي أن الشرق كمفهوم ليس من صنع المخيال الغربي الذي نتج بدوره من رؤية نابعة من براديغم مفرط في ذاتوية منتشية بقوتها، ومتعالية ومستغرقة في نرجسيتها تطوف حول نفسها، إذ من: «المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق»^(٥)، بل هو من صنع خطاب القوة، خطاب يجمع في جوفه معنى المقدرة على استثمار واستغلال المعرفة المنتشرة في فضاء الدراسات الشرقية، تعتمل فيه إرادة القوة بالصورة النيتشوية، لأن شرط الدراسة الحديثة هو: «تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها»^(٦)؛ دراسة هشة على مستوى التحليل، لا تستطيع إنجاز الإنشاء المنشود.

يمكن أن نلمس مدى رغبة الغرب في نقل هذه الصورة من مجال الخيال إلى أفق السيطرة، بحيث جرى تنميط هذه الصورة أو المفهوم/الصورة، فهي صورة صُنعت في الغرب وشُكّلت في مختبراته الذهنية، وجرى إخضاع الشرقي لهذه الصورة ووضعها في هذا القالب المتخيل، فلا «يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائي الفرنسي فلوبيير مع غانية مصرية هو الذي أخرج نموذج المرأة الشرقية الذي امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقاً عن نفسها، ولم تُصوّر قط مشاعرها أو تُعبّر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذي تحدث باسمها وصورها. وكان هو أجنبيًا، يتمتع بشراء نسبي، وكان رجلاً، وهذه جميعاً حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته ومكنته لا من امتلاك كشك هانم جسدياً فقط بل أيضاً من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب (تمثيلها للمرأة الشرقية). والحجة التي أطرحتها هنا هي أن موقع القوة الذي كان يحتله فلوبيير إزاء كشك هانم لم يكن حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق القوى

(٤) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٣٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل (الخطاب) الخاص بالشرق الذي نشأ بفضل موقع القوة المذكور»^(٧).

لسنا هنا بصدد الحديث عن دراسة سعيد بشأن الخطاب الاستشراقي، وإنما نرمي إلى النيش عن تلك المهمة التي غدت عند سعيد قراراً استراتيجياً في فهم سريان الاستشراق كخطاب متماسك يعلو على نصوص الأدب والثقافة والفلسفة، ويتحكم في طريقة اشتغالها وخضوعها لمنطق مهيم قابع داخل الخطاب، وعلى أساس ذلك التقى سعيد بالمفكر الفرنسي فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤)، بعد أن صفى حسابه نهائياً مع مسألة النصوص الاستشراقية؛ فهو لا يشتغل عليها بحثاً عن مدى صدقيتها أو اقترابها من الواقع، أو حتى إمكانية البحث عن حكم معياري نجعله مرجعاً في تقييم هذه النصوص، وإنما يتعالى عليها، متقصياً عن وحدتها التي مكنتها من هذا الصمود المعرفي. ويقرُّ سعيد بمدى استفادته من «الفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن (الخطاب) على نحو ما عرضها في كتابه (علم آثار المعرفة) وكتابه الآخر (التأديب والعقاب) في تحديده لمعنى الاستشراق». والحجة التي أطرحها تقول إننا «ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان (الخطاب)، فلن تتمكن مطلقاً من تفهيم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداعه - في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية والأيدولوجية والعلمية والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»^(٨).

يستمر مسار سعيد في التحوار مع المنجز الفوكوي، بحيث يقاسمه فكرة أن الخطاب في مساره شيء في غاية البساطة؛ إذ يقول فوكو عن الخطاب إنه «في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال القمع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة»^(٩)، أي إن آليات الاشتغال تبدي مدى مقدرته التحكيمية في تحريك النصوص باعتبارها نتاجاً لثقافة مسجونة داخل قفص الإمبريالية، فما هو مسابر للخطاب يدرج ضمن الحقيقي، وما هو خارجه تنزع عنه صفة الحقيقة الجلييلة، لأنه يحتوي على مجموعة من «الطرائق المنظمة، من أجل الإنتاج والقانون والتوزيع والتداول، واستعمال المنطوقات. إن (الحقيقة) مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها وبالأثار التي تولدها والتي تسوسها، وهو ما يدعى بـ(نظام) الحقيقة»^(١٠). وبهذا يتحرك الخطاب، خصوصاً عندما تظهر قضية مزعجة له على مستوى نظامه الرؤيوي؛ إذ يسرد سعيد قصة فكرة التمثيل التي غدت مفهوماً أثرياً لدى الغرب، بحسبانها مكوناً مفصلياً في الخطاب الغربي، وكلّ تمرد على هذا «الحقيقي»، يؤدي إلى تشغيل ماكينة الخطاب بالإقصاء والطرْد والطمس والتقزيم، فقد «حدث في مثل آخر عام ١٩٨٦، خلال البث والمناقشات اللاحقة لبرنامج وثائقي عنوانه الأفاقة، كانت البي بي سي أصلاً قد

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٩) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

كُلفت بإعداده وقدمت معظم تمويله. وقد كتب السلسلة وسردها باحث متميز وأستاذ للعلوم السياسية في جامعة ميشيغن هو علي مزروعي، وهو كيني ومسلم تسمو كفاءته ومصداقيته كجامعي ثقة من الدرجة الأولى على كل مساءلة وريبة. وكانت لسلسلة مزروعي مقدمتان منطقيتان: الأولى، أنه للمرة الأولى في تاريخ تهيمن عليه تمثيلات الغرب لأفريقيا يقوم أفريقي بتمثيل نفسه وتمثيل أفريقيا أمام جمهور غربي، وهو بالضبط الجمهور الذي قامت مجتمعاته لبضع مئات من السنين بنهب أفريقيا، واستعمارها، واستعبادها، والمقدمة المنطقية الثانية هي أن تاريخ أفريقيا مكون من ثلاثة عناصر أو، بلغة مزروعي، ثلاث دوائر متحدة المركز: التجربة الأصلانية الأفريقية، وتجربة الإسلام، وتجربة الامبريالية. بدايةً، سحب الصندوق القومي للإنسانيات دعمه المالي لبث هذه الحصة الوثائقية، رغم أن السلسلة بُثت على قناة البي بي سي على أي حال. ثم إن الـنيويورك تايمز، وهي الصحيفة العمومية الأولى، نشرت مقالات متوالية تهاجم السلسلة... وأنه (الحديث موجه لمزروعي) يمارس الإقصاءات والتأكيدات العقائدية.. وأنه يبالغ مبالغاً ضخمة في تصوير شروء الاستعمار الغربي.... فها هو ذا، في نهاية المطاف، شخص أفريقي على شاشة التلفاز الغربي، في فترة البث الرئيسية، يتجرأ على اتهام الغرب بما كان قد فعله، معيداً فتح ملف كان قد اعتُبر مغلقاً. ثم إن كون مزروعي قال أيضاً كلاماً حميداً عن الإسلام، وأظهر تمكنه من المنهج التاريخي (الغربي) والبلاغيات السياسية الغربية، وكونه، بإيجاز، وقد ظهر نموذجاً مقنعاً لكائن إنساني حقيقي - كل هذه الأمور جرت مجرى معاكساً للعقائدية والإمبريالية^(١١).

مؤدى ذلك أن الخطاب - وفق رؤية فوكو - يستحوذ على الفضاء الثقافي، ولا يترك أي مجال لإحداث خلخلة فيه، وأي مقاومة يجب أن تتماشى مع السلطة المساوقة لها، «حيث تقوم السلطة، تكون المقاومة. ومع ذلك، أو على الأصح، بسبب ذلك، فإن هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة»^(١٢). ومهما تنوعت صور المقاومة، فإنها عند فوكو مجرد «رد فعل وصدى»^(١٣) على السلطة وعلى علائق القوة المنتشرة فيها بعيداً عن الفرد والجماعة والدولة، وهي في الأصل أي «هذه المقاومة التي أتكلم عنها ليست جوهرًا، وهي ليست سابقة على السلطة التي تواجهها، إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها طبعاً»^(١٤). فمعاني الثورة والتمرد والاعتراض وكسر فكرة التمثيل الغربي، طرائق تعبيرية مرفوضة ومنبوذة من الخطاب الغربي الذي يحوز مرجعية إمبريالية متعالية ومسبقة موجودة بصورة ثابته كتيمة معرفية قارة في النموذج الغربي. ومنه يغدو: «مفهوم فوكو للسلطة كونها شيئاً يعمل في كل مستوى اجتماعي، لا يفسح مجالاً للمقاومة»^(١٥).

(١١) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١٠٧.

(١٢) ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعيد العالي، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٠٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٤) ميشيل فوكو، هم الحقيقة: مختارات، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال ومحمد بولعيش، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ٥٧.

(١٥) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد (دمشق: نينوي للدراسات والنشر والتوزيع؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢)، ص ٩٥.

على هذا المستوى من النقاش الإدواري مع منجزات فوكو المعرفية، حرص سعيد على التحرر قدر الإمكان من سلطة فوكو المعرفية، حتى لا يخضع هو بدوره لخطاب فوكوي يهيمن على تخمينه في مسائل الاستشراق والثقافة والسلطة والمقاومة؛ فقد قطع نصف المشوار الفكري معه، واعتبر ذلك - من منظور إدواري - لازمة معرفية تسعفه في فهم هذا الخطاب المركب والثابت، غير أن هذا التمشي غير المكتمل الذي قام به إدوارد سعيد مع فوكو يصنف مثلاً عند الباحث الهندي بهابها بأنه «ذرائعي جداً في استخدامه لمفهوم فوكو للخطاب»^(١٦).

لكن هذه الذرائعية التي وصف بها بهابها استراتيجية سعيد في التعامل مع المنجز الفوكوي للخطاب، ومدى مساهمته في كشف منطق الاستشراق الخفي والسافر وتعريته، لا تُنقص البتة من قيمة سعيد المعرفية في استثمار ما هو فلسفي في مجال النقد الثقافي، أو في الاتكاء عليه بغية مساءلة النص الغربي واستنطاقه لإخراج مخفياته، وإنما كان تقنية فلسفية عالية الدربة اجتهد سعيد فيها من أجل التمكن من الاستشراق كخطاب، والتعامل معه على هذا الأساس، وكل مناقشة له خارج هذا الإطار تُعدّ وفق منظورنا المتواضع مناقشة في غير موضعها، وهي مقارنة طريفة في سحب الاستشراق من مجال القطاعات النصية أو الحقول الدراسية إلى فضاء الخطاب الذي يتحكم في النص، أي إنه يتحدث عن ممارسة يسميها فوكو الممارسة الخطابية التي تنشأ من تعالق النصوص، فما «تسعى إليه من تناولها لنصوص (ليني) أو (بيفون)، (بتي) أو (ريكاردو) أو (بينيل) أو (بيشا)، ليس وضع قائمة بأسماء القديسين المؤسسين، بل يبرز انتظام ممارسة خطابية ما، إلى واضحة النهار، ممارسة تفعل فعلها، بذات النمط، في اللاحقين الذين هم أقل أصالة، أو في أولئك وهؤلاء من الذين سبقوهم، ممارسة لا تشير إلى حضور قضايا في آثارهم هي غاية في الأصالة فقط، بل وأيضاً إلى تلك التي رددوها أو نقلوها عن السابقين عليهم»^(١٧).

لجأ سعيد إلى هذا الإجراء - تجنباً لأي انحراف عن المقصد الأصلي - كي يبقى حريصاً على استقلاله الفكري في ظلّ موجة طاغية من التبعية للتفكير الغربي، سواء على مستوى براديجم الذات أو براديجم اللغة وأفقها التأويلي.

نبحث الآن عن النقطة التي حدثت فيها القطيعة بين سعيد وفوكو، أو ما يمكن اعتباره منعطفاً في التفكير الإدواري، بالنظر إلى مسعى سعيد في التحاور مع المنجز الفوكوي من باب الأخذ والاستيعاب ثم من جهة التجاوز، وهي ممارسة خطيرة من جهة أنها تستثمر في مفاهيم مشبعة برؤية فلسفية ومعرفية قوية تبلورت في محضن فكري خاص. لكن، على الرغم من هذه المخاطرة، كان إدوارد سعيد محاوراً تجاوزياً بامتياز، تبدّى ذلك في «أن منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة، تعمل على فضح

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٧) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٣ - ١٣٤.

صِغ التوليتارية وأنظمة الاستبداد، أشكال عملها في الفكر والمؤسسات، لكن ذلك لا يقود إلى أي مقاومة ولا يحفز على وضع برنامج عمل. هذا هو الفرق الحاسم بين تفكير فوكو وإدوارد سعيد الذي يَشُد على مفهوم المقاومة وعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزمانية^(١٨)؛ فالشيء الذي جعل من سعيد محاورًا تجاوزيًا لفوكو هو رغبته في الكشف عن الإخفاق السياسي الذي لحق بمختلف الفلسفات الغربية، حيث يقول: «إن جميع الطاقات الحيوية التي صُبت في النظرية النقدية، في جميع ممارسات نظرية جديدة مبتكرة تُعزّي الأشياء من السرية التي تلفعها، من مثل التاريخانية الجديدة والتقويفية والماركسية، وقد تحاشت الأفق السياسي الرئيسي، بل أود أن أقول: المحتم المشكل، للثقافة الغربية الحديثة، وهو الإمبريالية»^(١٩).

فمن داخل الخطاب الاستشراقي، يناضل سعيد على صُعد متعددة من أجل تكريس مفهوم المقاومة، ليس بحسبانها مجرد رد فعل على السلطة المنتشرة في فضاءات المجتمع ومؤسسات الدولة وخطابات النصوص الفكرية، وإنما هي أيضًا نهج فكري واجتماعي بديل لخطاب الاستشراق، فقد «تأتي فكرة أن المقاومة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد ردّة فعل على الإمبريالية، فهي نهج بديل في تصور التاريخ البشري. وأنه لذو أهمية خاصة أن نرى إلى أي مدى يقوم هذا النهج البديل في إعادة التصور على تحطيم الحواجز (القائمة) بين الثقافات. ومن المؤكد أن الكتابة ردًا writing back، كما يعبر عنوان كتاب فاتن، على الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية عن الشرق وأفريقيا، واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لعبًا وأشد قوة، تشكل مكونًا رئيسيًا في هذه العملية»^(٢٠).

إن ما يلحظه إدوارد سعيد على الفلسفة البنيوية بصورة خاصة هو انتفاء بُعد المقاومة في متنها الفكري؛ ففوكو مثلاً «يحتفظ لنفسه بـ (ما هو سياسي) بإصراره على السلطة، لكنه يحرم نفسه من (السياسة) لأنه لا فكرة لديه حول (علاقات القوة) ودون التفكير في (علاقات القوة) يصعب التفكير حول المقاومة بأية صورة (منظمة)»^(٢١). وما يصدق على البنيوية يصدق على أغلب التوجهات الفلسفية الغربية، لأنها لم تتحدث عن فكرة المقاومة خارج الفضاء الغربي، والتزمت الصمت المريب حول هذه المسألة، ف: «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، بالرغم من تبصراتها النفاذة المخصبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن من حيث هو تنقيد، صامتة صمّتًا مذهبًا عن النظرية العرقية. والمقاومة ضد الإمبريالية، والممارسة الضدية في الإمبريالية، ولكي لا يُؤول ذلك الصمت كسهو غير مقصود. فما هو ذا المنظر الرئيسي لمدرسة فرانكفورت اليوم، يورغن هابرماس، يوضح في مقابلة أن الصمت امتناع مقصود: كلاً، يقول هابرماس، ليس لدينا ما نقوله لـ (الصراعات ضد الإمبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث)»^(٢٢).

(١٨) فخري صالح، «الاستشراق صنع شهرته»، في: إدوارد سعيد: طائر القدس المهاجر، إعداد وتوثيق وتحرير مازن يوسف صباغ؛ كتب المقدمة أحمد نسيم برقاي (دمشق: دار الشرق، ٢٠٠٦)، ص ٣١٥.

(١٩) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص ١٢٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٢١) ابن الوليد، ص ٧٦.

(٢٢) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص ٣٣٣.

من هنا، كان نصّ إدوارد سعيد للاستشراق نصّاً نقديّاً، من جهة أن أغلب مثقفي الغرب، وخصوصاً في مجال العلوم الإنسانية، «يعجزون عن الربط بين وجهي الحداثة، وجهها المشرق، من شعر وفلسفة ورواية، وجهها المظلم، مثل الرّق والاضطهاد والاستعمار»^(٢٣)، وكان مقاوماً من ناحية أن هذا المنجز ينخرط في مسار الدفاع عن رؤية تتمسك بأفق المقاومة، ليس عن ذات شرقية فحسب، بل أيضاً عن ذات غربية ما زالت، حتى اللحظة، حبيسة منظورية مشبعة بأفق إمبريالي؛ فإخفاق الاستشراق هو، في حدّ ذاته، إنساني وليس معرفيّاً، نظراً إلى عقابليه الكارثية المتمثلة في الاستعمار والمركزية الغربية والرق والاستعباد والاستغلال؛ ف«تأسيس الحقيقة على التحدي هو موقف إتيقي وليس إجراءً برهانيّاً. إنه موقف حيوي متعمّد وليس واجباً مهنيّاً. لذلك، فإن اختيار إ. سعيد لعبارة التحدي لم يكن صدفة، بل انبثق عن تصور فلسفي محدّد للأثر النظري أو النقدي بوصفه موقفاً حيويّاً»^(٢٤).

رُبَّ نصّ يقودنا إلى تشريع ضرب جديد من ضروب التاريخ المبني على المقاومة، والانعقاد من حديث فلسفي غربي تيمته الأساسية هي «الموت» أو «النهاية»، موت الإله، موت المؤلف، موت الإنسان، نهاية الميتافيزيقا، نهاية النسق، نهاية الفلسفة، نهاية الأيديولوجيا، تشظّي الذات، عدمية المعنى. فإذا كان التاريخ وفق المنظور الغربي، في أغلبه، يبشّر بنهاية السرديات الكبرى للتحرير والتنوير، فإن التاريخ الشرقي، أو العربي، لم يبدأ بعدُ مسيرته في التنوير والتحديث، والتنظير لفكرة المستقبل بعيداً عن فضاء إمبريالي مهيمن، والانطلاق في البحث عن حداثة أصيلة ومتأهبة لغد جديد.

يمكن أن نرصد خطاب الفشل في عبارات جان فرانسوا ليوتار وميشيل فوكو، بحيث نجد عند كلّ منهما «التعبير المجازي ذاته المستخدم لشرح الخيبة بسياسيات التحرير». فالسرد، الذي يفترض نقطة بداية عاضدة وهدفاً مسوغاً، لم يعد كافياً لرسم المسار الإنساني في المجتمع. وليس ثمة ما يتطلّع إليه (بلهفة المستقبل): «بل نحن عاقون ملتصقون ضمن دائرتنا، والخط الآن مطوّق بدائرة. وبعد سنوات من الدعم ضد الاستعمار في الجزائر وكوبا وفيتنام وفلسطين وإيران، الذي كان قد أصبح يمثل بالنسبة إلى كثير من المفكرين الغربيين انخراطهم الأعمق في سياسات وفلسفة فكفكة الاستعمار المناهضة للإمبريالية، انتهى المطاف إلى لحظة من الإرهاق والخيبة»^(٢٥).

بناء عليه، يكون إدوارد سعيد من القلائل الذين تفتنوا قبل الأوان إلى الخسارة التي لحقت بالبنوية في المجال السياسي، وما تعرضت له من محاسبة على مستوى إغفالها للقضايا السياسية التي أبعدتها عن أفق النقاش، وهذا ما دفعه إلى وضعها تحت طائلة النقد الديني الذي يُرجع فيه النصوص إلى ظروفها الاجتماعية والتاريخية.

هذا على مستوى الجدل مع المنجز الفوكوي والمقدرة على تجاوزه من خلال الانهمام بفكرة المقاومة، التي حفزته معرفيّاً على البدء في محاورة التيار التفكيكي الذي غدا - مع تزايد العداء لكلّ

(٢٣) فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٥) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص ٩٦.

ما هو بنيوي ونسقي - نزعة فلسفية مهيمنة على الفكر الفلسفي الغربي بدءاً من نهاية الستينيات، حينما أصدر جاك دريدا في سنة ١٩٦٧ كُتبه الثلاثة: في علم الكتابة والصوت والظاهرة والكتابة والاختلاف.

لمح إدوارد سعيد في التفكيكية أنها دخلت في حرب صريحة مع المشروع البنيوي، بغية تفكيك البنى المختلفة التي ما زالت تحوي ترسبات ميتافيزيقية. وتعلل ذلك أن البنيوية ما زالت تحتكم في مفهومها للعلامة اللسانية أو اللغوية إلى ثنائية قارة في الفلسفة الغربية، وهي أن التعارض الذي أحدثته الرواقية بين «الدال والمدلول، دون أن نردّه إلى كلّ الجذور الميتافيزيقية اللاهوتية. ويرتبط بهذه الجذور التمييز بين المحسوس والمعقول على أهمية ما يتضمنه، وهو الميتافيزيقا في مجملها. وهذا التمييز مقبول عامة كأمر بديهي لدى علماء اللغة وعلماء السيميولوجيا الحصريين»^(٢٦)، ومنه دشنت التفكيكية استراتيجيا جديدة تنهض على تفكيك البنية، خصوصاً بنية اللغة التي تدور حول مركزية الصوت باعتباره مظهرًا أساسيًا لفكرة الحضور، ولا تكثرث على الإطلاق بالكتابة، فكلّ شيء موجود في اللغة، وحتى «مقولات الكينونة أو الوجود مستمدة من بنية اللغة. كما أشار بنفيسيت إلى أن مقولات الميتافيزيقا الأرسطية مستمدة من بنية اللغة اليونانية»^(٢٧). وكلّ شيء موجود داخل نص يحتوي على دال يكون في ارتباط لساني مع دال آخر، أمّا المدلول فهو عند دريدا دومًا مؤجل، وفي وضع الإرجاء الأبدي.

أمّا اللافت في الأمر عند إدوارد سعيد، فهو أن «التحليل البنيوي المحض لم يدم إلا لزمان قصير نسبيًا، فإن مفهوم النص الذي أنشأه قد استمر تأثيره على كلّ أشكال النظرية المعاصرة»^(٢٨). وعليه، تكون التفكيكية قد اجتهدت في محاربة التراث الميتافيزيقي كله وفي مختلف ضروبه، ومحاولة تقويض فكرة المركزية داخل النص، غير أن هذا الفرق بين «ما بعد البنيوية عن البنيوية في رفضها لمبدأ نظام النص، أو المركز، فقد اقترحت هي أيضًا أن ليس ثمة اختلاف بين النص والعالم، وأن العالم كان قد بُني نصيًا»^(٢٩). ومن وحي هذا التمشي النصي، أدرك سعيد أن الاستشراق والنزعة الإمبريالية تبلورا معًا، ومن دون وجود قطيعة بينهما، في متون النصوص الفلسفية والأدبية والسياسية؛ فالنصوص «لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسمّيه ميشيل فوكو (خطابًا) معينًا، ويعتبر وجوده أو وزنه المادي - لا أصالة كاتب من الكتاب - المسؤول الحقيقي الذي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك (الوحدات المعرفية) الموجودة سلفًا، والتي أدرجها فلوير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة»^(٣٠).

(٢٦) جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتعليق أنور مغيث ومنى طلبة، ط ٢ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢٧) ليونارد جاكسون، «الميتافيزيقا النصية والأساطير المناهضة للأسس»، الكرمل، العدد ٨٣ (ربيع ٢٠٠٥)، ص ١١.

(٢٨) أشكروفت وأهلواليا، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٠) سعيد، الاستشراق، ص ١٧١.

تدل مقولة أن «النصوص خلقت ذلك الشرق»^(٣١) وصنعتة في مخيالها النصي وسعت إلى فرضه بصورة فوقية، على الغلبة الغربية وتوفق المنزع الاستشراقي على الكائن الشرقي الذي لا يملك حتى المقدرة على الرد أو الوقوف في وجه الغربي معرفيًا وأطولوجيًا. وفكرة النص المُكوّن موجودة، مثلاً، في ما اقترحه الفيلسوف غوتفريد فيلهلم لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) على الملك لويس الرابع عشر، وهو «التخلي عن استعمار هولندا وتوجيه مآربه التوسّعية نحو مصر (سهولة الاستحواذ عليها)، ما يمكنه من التخلص من السلطة العثمانية»^(٣٢). وهنا يعود إدوارد سعيد إلى فوكو، عندما يتحدث عن عنصر القوة في النص وأهميته في «استحقاق جازم للنص في أرض الواقع، حتى ولو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية»^(٣٣).

إن محاولة الاقتراب من المشروع التفكيكي ليس بالأمر اليسير، نظرًا إلى كون الانخراط في مناقشته يعني أن نشتبك معه على مستوى المنطلقات الفكرية، خلافًا لما ساد من نقاش بشأن نتائج التفكيكية. وهنا تبدّى فرادة سعيد في منحى قراءته منجز دريدا، حيث ينظر إلى الفكرة الأثيرة على قلب هذا الأخير (فكرة أنه «لا يوجد شيء خارج النص») على أنها أيقونة مقدسة تتموضع خارج النقد أو المسألة، وأن «دريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب، وأن النص ليس أكثر ما فيه بالنسبة للقارئ»^(٣٤)، متغافلًا عن أن النص غير قادر على احتواء العالم، فهو من حيث الأساس، ليس ثمرة وجود نص أو نصوص، وإنما هو - وبصورة نعود فيها إلى فوكو - نتيجة لوجود خطاب متعال ينظم مسار النصوص، ويشكل بالنسبة إليها براديعمًا أعلى.

تمشيًا مع هذا المنطلق المعرفي، يحرص فوكو على «دراسة النص كجزء من أرشيف يتألف من أحاديث تتألف بدورها من مقولات. وباختصار، فإن فوكو يتعامل مع النصوص كجزء من منظومة انتشار ثقافي»^(٣٥)، أي إن العالم لا يوجد في النص كما تصور دريدا، ذلك بأن الاستشراق، وإن نزل في النصوص المختلفة، تحوّل إلى خطاب يهيمن على الفضاء الثقافي، وبعدها تحول إلى مؤسسة وممارسات استعمارية رهيبة يسوس مسار إنتاجها. إن الأبوة هنا تعود إلى الخطاب لا إلى النص، وهو ما يضاعف عسر اختراق الخطاب أو تقويضه أو حتى تفكيكه. فالفكر الغربي انشغل مدة طويلة، ولا سيما في الزمن الراهن، بالقطع مع فكرة الأصول، أو التوجّه نحو تجاوز فكرة السلالة، وإحداث جروح على مستوى الكوجيطو، كما وصفه بول ريكور، اعتمادًا على منجزات التحليل النفسي، إذ يقول: «وفي سعيه إلى تفكيك (وثن الكوجيطو)، الذي عنوانه الكبير هو (الترجسية) ضرب من (الظاهرية المضادة)، التي تنتج لنا نوعًا من (الكوجيطو المجروح)، كوجيطو يطرح نفسه، ولكنه

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٢) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق الطاهر بن قيزة؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص ٥٢.

(٣٣) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

لا يملك نفسه»^(٣٦). وقد دخل الفكر الغربي مرحلة جديدة وطريقة من مراحل الممارسة الفلسفية، تتمثل في التبشير بنهاية فكرة الأصل، أصل النص، كثرة طبيعية لمقالات نقدية عديدة أفرزها الخطاب النقدي المعاصر، الذي هو «معارض في مواقفه لكل ما هو سلالي، سواء كان ذلك يتعلق بالعمل أو بالناقد أو بالمعرفة أو بالواقع في أنه آكل النقد إلى اليتيم»^(٣٧). في هذا الأفق يتموقع المشروع التفكيكي، أي يعمل على مطاردة أفكار المعنى، الحضور، اللوغوس، المدلول، من الثقافة الغربية، ومن نصوصها الكبرى، ويضع جميع جهوده في البقاء داخل النص، في تتبع «الأخطاء الصغيرة والزلات الهامة التي تزل بها أقدام الكتاب وهم ينتقلون من شيء إلى آخر انتقالًا طائشًا»^(٣٨).

ثمة قاعدة معرفية عند دريدا هي البقاء دومًا داخل النص المكتوب، الذي يستقي وجوده من الدال المرتحل في مجاله، ومنه يكون هذا النوع من النص قادرًا على «إخفاء تلك الفكرة الأفلاطونية التي توحي لنا بآرائنا عن المعنى والتمثيل، وعلى إخفاء المثلث الهيغلي الوطيد الأركان في التركيب. إن الإخفاء يحافظ على التمزق الأبدي للكتابة، يحافظ على التخرج الجوهرى للنصوص»^(٣٩)، وهو ما يحرك لدى إدوارد سعيد آلة الرفض المطلق لهذا التصور، بحيث «يرفض سعيد فرضية دريدا عن الدلالة المؤجلة، والتأويل اللانهائي بالنسبة لسعيد تعلن النصوص عن ماديتها، وديويتها، من خلال (تموضعها) في حالة الكلام نفسها»^(٤٠).

أمّا الشيء الطريف في المسعى التفكيكي، فيكمن في استثمار فكرة التفكيك في خلخلة الخطاب الاستشراقي المهيمن، وتعريضه من أرديته المتكاثرة. وبهذا يكون سعيد قد أنجز رفقة دريدا نصف سعيه، وأسعفه في مهاجمة الثقافة الغربية التي قدمت نفسها في صورة متينة وصلبة، وعسيرة الاختراق والنقد. وبقليل من التفكيك، تبين لنا أن «الثقافة الغربية بأسرها أسيرة التشظي»^(٤١). والخشية التي تسكن دريدا عندما يحرص على البقاء داخل النص، هي أنه يتحاشى فكرة الالتقاء بالمدلول المتعالي الذي هو «مفهوم مستقل عن اللغة، من عالم آخر، مشتق غالبًا من النموذج اللاهوتي الخاص بحضور الإله»^(٤٢)، فتدفعه هذه الخشية إلى لزوم موطن النص، والبقاء ضمن تخومه المعرفية، الأمر الذي يشكل لدى سعيد مسوغًا طريفًا في محاكمة هذه النزعة بأنها «نصية»، وتدلل عنده على أنها منعطف خطير في «التحول اللغوي في الفلسفة والنظرية، بمعنى، سطوة وهيمنة مفهوم (النصية). فمن وجهة نظر سعيد، النصية إنكار للتاريخ، وهروب من الوقائع الظرفية، وانزلاق في هاوية اللامعنى، والمفارقة، واللايقين». إن النصية، كاستعارة مفضلة لدى ما بعد الخطابات (سواء ما بعد الحداثة، أو ما بعد

(٣٦) فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات صفاف، ٢٠١٣)، ص ١٧٠.

(٣٧) سعيد، العالم والنص، ص ١٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤٠) أشكروفت وأهلواليا، ص ٣٥.

(٤١) سعيد، العالم والنص، ص ١٩٥.

(٤٢) إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٧)، ص ١٢.

البنوية، أو ما بعد الماركسية، أو ما بعد الفلسفية) تُعدّ نقيضاً للتاريخ وإقصاء له. ووفقاً لسعيد، فالنظرية الأدبية المعاصرة تعمل في ماتهة لا تاريخية للتناص^(٤٣).

خلافًا لذلك، يدافع سعيد عن مفهوم جديد للنص، يبنّي أساساً على «تاريخانية النص»، نظراً إلى ارتباطه بظروف الزمان وملابسات المكان، غير أنه نص يحمل انتماءً حقيقياً للمعنى ويلتصق بالغاية؛ إذ إنه «يؤمن بـ (أصول النصوص) مما يجعله معارضاً لشعار (صديقه) تودوروف (النص يوجّه إلى كل من يقرؤه، وقبل ذلك شعار جاك دريدا (لا شيء خارج النص))»^(٤٤). فهذا التجاذب مع التفكيكية وهذه الاستفادة منها قدر الإمكان، يفسّران على أنهما مسعى تقني في التعامل مع الجانب المفاهيمي في النظرية، من دون أن يسقط في شركها أو أن يتبنّى رؤيتها المعرفية. إن المقاربة الإدواردية تذهب مذهب الوقوف ضد المشروع الغربي في فضاء الاشتراق، واكتشاف أعطابه البنوية، من أجل تعديل الموقف الغربي من قضاياها، والانخراط في مسعى حوارى يعبر عن رغبة مستقبلية في بناء حوار فلسفي مُنصف بين الشرق والغرب.

ومن ضُلب هذا النقاش الجدّي مع مختلف النصوص الغربية، وخصوصاً في تمثّلها البنوي والتفكيكي، ندب سعيد نفسه لمهمة تشييد رؤية معرفية تقوم على فكرة «الأنسية»، بما هي عملية إحياء لكل التراث الإنساني الذي انجس في أعمال أبي حيان التوحيدي وإراسموس ورابليه، وبما هي أيضاً مسلك فينومينولوجي يعيد إلى التجربة الإنسانية وهجها وقيمتها وريادتها، وهي في صميمها «مذهب نقدي يوجّه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها، مذهب يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح»^(٤٥).

في وسعنا أن نجزم بأن مصادر سعيد الفلسفية متعددة وثرية، وقد بدأت من الانفتاح على الإرث الألماني لما يتضمنه من مكاسب، فهو تعلم من «فكر ماركس وإدموند هوسرل ومارتن هيدغر، على وجه الخصوص - لعب دوراً لا يستهان به في الانقلاب الفكري - ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لفتوا أنظار تلامذتهم الفرنسيين إلى نقطة الانطلاق في أي مشروع فلسفي هي حياة الإنسان نفسه، تلك التي لا يمكن تركها دون تمحيص أو سوقها بيسر تحت عنوان نظري»^(٤٦)، وقد كان الفيلسوف الألماني فلهم دلتى (١٨٣٣ - ١٩١١) من أهم الفلاسفة الذين تنبّهوا إلى مسألة مفهوم «التجربة الأولى في فهم الوجود»، ومحاولة ربط المنجز الفكري بمحيطه التاريخي، فكان «يقول بانتماء النصوص المكتوبة إلى ملكوت التجربة المعاشة، التي يعكف المؤول على استعادتها عبر المزاجية بين التبحر ونوع الحدس الذاتي»^(٤٧). ويقف الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) في مرحلة الحديث عن النهاية، وإعادة اكتشاف الأشياء التي تعودنا عليها وألفناها، ويحمل نزع

(٤٣) وليم د. هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أنور الذيبان؛ مراجعة أحمد خريس (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ٢٠١١)، ص ٢٢٣.

(٤٤) ابن الوليد، ص ٨٥.

(٤٥) إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥)، ص ٤٢.

(٤٦) إدوارد سعيد، «ماتهة التجسيدات»، الكرمل، العدد ٧٨ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ٩٤.

(٤٧) سعيد، «المحاكاة»، ص ٧٤.

اللحظات الأخيرة في حياة المبدع، حيث إن هذه «القضايا، التي تهمني - يتحدث سعيد - إلى حد بعيد لأسباب شخصية جداً، كما هو واضح، قد قادني إلى النظر في كيفية تعامل كبار الفنانين والكتاب مع المسألة واكتساب عملهم معاني جديدة في المراحل الأخيرة من حياتهم - وهو ما أدعوه بالأسلوب الأخير»^(٤٨).

يصف سعيد الفيلسوف أدورنو بأنه «الضمير الإنساني لمنتصف القرن العشرين»، الذي «كان مهيمًا لأن يصبح منفيًا قبل ذهابه إلى أمريكا، بل إنه بعد عودته منها، العام ١٩٤٩، ظل وإلى وفاته، يعيش حال المنفي». ومن دون أن نتغافل، هنا، عن أطروحة أدورنو التي قصد بها نفسه حين قال إن «الأوطان مؤقتة باستمرار»، وهي الأطروحة التي يشير إليها سعيد في تأملات حول المنفي^(٤٩)، ومن دون أن نغفل الحضور القوي لأورباخ وللفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، الذي وصفه سعيد بأنه «نموذج مثقف مثلما كان نموذج حياة»، فهو «واحد من الأسماء، الأخرى، اتكأ عليها إدوارد سعيد، ضمن ترسانته القرائية، في التنظير لـ (صور) أو (تمثيلات المثقف)»^(٥٠). إن كونية سعيد التي نلاحظها في هذه المسارات لا تعني البتة إغفاله الجانب الخصوصي من ثقافتنا الشرقية، بل إنه فقط انفتح على نصوص «المناضل والطبيب النفساني الأنثيلي فرانز فانون (١٩٢٥ - ١٩٦٢) الذي كان يجيد الحديث (النظري) عن الاستعمار، والذي تم الارتقاء به إلى مصاف (نبي العالم الثالث) ومصاف (المبشر الأول) بنظرية ما بعد الاستعمار»^(٥١). وقد كان قريبًا جدًا من رؤية المفكر الإيطالي غرامشي، إذ استأنس به عندما بدأ في تعريف مفهوم «المثقف»، والاستعانة بمعنى التابع، وإدراك دلالة الجغرافيا في صناعة التاريخ.

بهذا نكون أمام مثقف كوني، غرف من جميع المنابع الفكرية، الفرويدية منها والماركسية والتأويلية والتاريخانية والظاهراتية. وفي وسط هذا الزخم الفكري، كان لسعيد بصمته الخاصة به، من ابتكار لرؤية مؤنسة، وطريقة خاصة في القراءة الطباقية، وحديثه عن المقاومة كبديل تاريخي، ودعوته الملحة إلى ولوج عالم الهجنة، وانشغاله بالنقد الديني. وعليه، نسعى إلى «تثمين منجزه، خصوصًا من ناحية معارضته لـ (الاستنساخ المنهجي) و (الهوية الكبسولية) والأصوليات القاتلة»، هذا بالإضافة إلى مجاله النقدي المتمثل في «النقد المدني الذي هو بحث في العلاقة التي تصل ما بين النصوص والعالم، لكن دون تبسيط أو ترطين. النقد الأدبي الذي يبدو بمثابة (طريق ثالث) ما بين الخطاب الإيديولوجي والتخصص الأكاديمي»^(٥٢).

إن منجز سعيد يعدّ في نظرنا إنجازًا مكينًا من جهة مفرداته التحليلية، ومن جهة رؤيته المؤنسة في عمق التاريخ، وحتى من خلال تحاوره مع أهم الرؤى الفلسفية المعاصرة، كرؤية تشومسكي

(٤٨) إدوارد سعيد، «أفكار حول الأسلوب الأخير»، الكرمل، العدد ٨١ (خريف ٢٠٠٤)، ص ٣٣.

(٤٩) ابن الوليد، ص ٣٤٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

التي يتقاطع معها في قضية النضال ضد المشروع الأميركي للهيمنة، وفلسفة نيتشه التي تبحث جينالوجيًا عن مفهوم الشرق باعتباره مفهومًا تسكنه إرادة القوة، وكان منشغلًا من البداية بفلسفة فيكو الذي قارب معه سعيد مفهوم البداية ليعتبره «فيلسوف البدايات... وذلك لأن البداية، بالنسبة له، لا تعطى دفعة واحدة، وهي غير محدّدة دائمًا أو مُتكهّن بها، لكنها دائمًا مقابل كلفة باهظة»^(٥٣)، ومنه تكون الكونية صفة ملازمة لتوجه سعيد التحليلي، في متابعته للاستشراق ولمفاهيم الثقافة والإمبريالية والنقد والأنسية والدينية والنص والنصية.... وهو على معرفة واسعة بالمنجز المعرفي الحدائي.

خاتمة

من غير الممكن أن نحيط بالمخزون الفلسفي لمفكرنا إدوارد سعيد، ومدى تعالقه مع النصوص الكبرى للفكر الغربي المعاصر، إلا أن المنجز الإدواردي غدا، بفضل تشغيله ماكينته التفكير الفلسفي داخل فضاء النقد الأدبي، فتحًا كبيرًا على مستوى الرؤية المعرفية أولاً، حيث بسط في تحليلاته الرائعة مفاهيم كانت حتى عهد قريب مفاهيم قارة في التفكير الغربي، كالشرق مثلاً، وغرضه من ذلك أن يمنحنا مسطحًا جديدًا وإشكالًا طريفًا، ويحررنا من سطوة الفضاء الغربي، ويجتهد في التمتع داخل مساحة المفهمة، ويجعل من الشرقي كائنًا مقتدرًا على قول كلمته، والتعبير عن رأيه في مسائل تتعلق بتاريخه وهويته. أي إن سعيد يعمل على صناعة شخصيات مفهومية كالتي وجدها في شخصية «علي مرزوعي» النموذجية.

ثمة ما هو أخطر من ذلك هو أن يكرّس درسه المعرفي في مسعى تاريخي يبنّي على «حركة المقاومة في الأنسية، ومطلعها الاستقبال والقراءة [حيث] يقع النقد، والنقد هو دومًا عملية توضيح ذاتي صارمة بحثًا عن الحرية والتنوير ولمزيد من القوة»^(٥٤). ومنه ينصح لنا بأن نخرج من دائرة الاعتقاد الواهم بأن الغربي سيغير من رؤيته للشرق، أو أنه سيتبنّى نموذجًا معرفيًا مغايرًا. وربما نستطيع أن نحدث رجّة على مستوى الخطاب الإبتسمي الظاهر، لكن البنية العميقة للفكر الغربي تبقى دائمًا مغلقة لمنطلقاتها، فإذا كان «البعض يحلمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية وتفسيرها، فإنهم واهمون. وإذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق بعيون شرقية وعقلية شرقية فإنهم يطلبون المستحيل. فمن الواضح أن الغرب لا يستطيع أن يقبل هذا الشرط إلا إذا أنكر نفسه، ووعيه الذاتي ومبرّر وجوده»^(٥٥)، وهذا مهمّة عسيرة لكنها ليست مستحيلة، لأن تشوير الخطاب الاستشراقي الغربي هو في حدّ ذاته خطوة على الدرب الإشكالي المنشود.

(٥٣) هارت، ص ٢٢٢.

(٥٤) سعيد، الأنسية، ص ٩٥.

(٥٥) فرانسيسكو غابريلي، «ثناء على الاستشراق»، في: محمد أركون [وآخرون]، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠)، ص ٢٦.

مهما تكن النتائج التي لا تشكّل بالنسبة إلى سعيد منتظرًا يأتي في قادم الأيام، فإن الجليل عنده هو أن نتموقع داخل فضاء المقاومة، مقاومة الكسل الفكري، وتفعيل ملكة النقد، والسعي نحو فضاء دنيوي خالص، ومحاربة الكليشيهات اللفظية الجاهزة، والاستعداد المعرفي لعولمة ما زالت خاضعة لبراديجم الإمبريالية، حتى نستطيع أن نبشر بعالم إنساني جديد. ويجب ألا أن ننسى أن آخر مقال كتبه سعيد كان بعنوان «الإنسية آخر قلعة أمام البربرية»^(٥٦).

على هذا الدرب، الذي أردنا من خلاله تبيان طبيعة التعالق بين إدوارد سعيد والتفكير الفلسفي، تأكد لنا أن سعيد يكون بالفعل قد انخرط في حوار جدّي مع الفلسفة، وأقام فيها بحسب نصيحة هايدغر، ونشط آلية السؤال الفلسفي، ودخل في عراك معرفي مع المفاهيم بحسبانها بيت الفكر، ثم اجتهد في فك الارتباط بينها وبين محاضنها الأصلية. لذلك، يمكن أن نتحدّث عن مفكر يشتغل بتقنية عالية ودربة متمكنة من المنتج الفلسفي الغربي المعاصر.

(56) Le Monde diplomatique (Septembre 2003).