الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. **كلية: أصول الدين**

– قسنطينة – **قسم: العقيدة ومقارنة الأديان**

رقم التسجيل: ..... **تخصص: عقيدة**

الرقم التسلسلي: .....

المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو وإدوارد سعيد

–دراسة مقارنة–

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص عقيدة وفكر إسلامي معاصر

إعداد الطالب : **إشراف الدكتور:**

محمد كعبش **سهيل سعيود**

أعضاء اللجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أد/ عمار طسطاس	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة
د/ سهيل سعيود	أستاذ	مشرفا مقررا	جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة
أد/جمال مفرج	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة صالح بوبنيدر. قسنطينة3
أد/ رابح مراجي	أستاذ	عضوا	جامعة8 ماي 1945. قالمة
أد/ عبد الحفيظ عصام	أستاذ	عضوا	جامعة عبد الحميد مهري. قسنطينة 2
د/ عبد المالك بن عباس	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة

السنة الجامعية: 1439هـ– 1440هـ/ 2018–2019م.

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى أصدقاء المعرفة وأعداء السلطة أهدي هذا العمل.

محمد كعبش

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة.

في البدء كانت المعرفة أو كانت السلطة أو ولدت الاثنتان معًا، حيث استقر أن لا معرفة بلا سلطة ولا سلطة بدون معرفة، هذا ما تحاول أسطورة بروميثيوس أو أسطورة بروكيست أن تفهمنا إياه دون أن تقوله صراحة، حيث تقدم أسطورة بروكيست رجلا/قاطع طريق يجلس في مفترق الطرق مدجّجًا بسريرين اثنين أحدهما طويل والثاني قصير، فكان يطرح المسافرين طويلي القامة على الفراش الصغير والمسافرين القصيري القامة على الفراش الطويل، ثم يعمد إلى أرجل الطويلي القامة فيقطعها لأنها تتعدى الفراش الصغير ويلعب اللعبة ذاتها مع القصيري القامة، إذ كان يجذب أرجلهم وأيديهم حتى يكونوا تماما على قد الفراش الكبير[1]، ذلك باختصار هو مضمون الأسطورة، فما علاقة هذه الأسطورة بميلاد المعرفة والسلطة أو بعلاقة كل منهما بالأخرى؟

يقتضي منّا الاستنطاق الفلسفي لمقام المعرفة/سلطة أن نعود بالكشف الجنيالوجي إلى الميلاد الأول للعلاقة أو على الأقل هكذا يتمّ تصوره، حيث يكون سقراط باعتباره حفّار معرفة أول من يمرّ على سرير السلطة الأثينية (اليونانية) المثخنة بالأعراف والتقاليد والمعدّ مسبقا ليطابق كشفه المعرفي وقيم المجتمع السائدة. ثم نسترشد في رحلة المعنى بالمحاكمة الشهيرة لألفريد درايفوس الذي اتُّهم بالخيانة للنازيين زمن الثورة الفرنسية، ومع أنّ القضية اعتُبرت قضية ولاءٍ لقناعاتٍ ليس أكثر، إلا أنّ السلطة الحاكمة صادرت القناعة بحكم الإعدام، باعتبار أن التّخابر مع العدو يمثل خيانة وطنية كبرى.

يحيلنا هذان المثالان مباشرةً إلى الانخراط بداهة في الحس المشترك والآراء المسبقة التي تعمل على تحديد طوبولوجيا السلطة أو مواقعيتها والسلطة السياسية، أو بين السلطة والدولة أو الحكومة بمؤسساتها المعروفة، كما أنّ هذا التّواجد المواقعي للسلطة لا يستثني بل يقتضي جملة النعوت السلبية التي هي من صميم وجود وعمل السلطة، كالعنف والحجب والجهل كما ترى الفلسفة الماركسية، في الجهة المقابلة تبدو المعرفة حقلا كريمًا وآسرًا لاشتمالها على جملة صفات النّبل والصفاء، فهي مصدر الحقيقة والعدل

1 – مسألة القراءة، عبد الفتاح كليطو ضمن كتاب المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، عبد الله العروي، علال الفاسي، محمد عابد الجابري، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001م، ص19-20.

والانكشاف، وطالما هي كذلك فإنّها تبقى الطرف الضديد دائما للسلطة، المعرقل لعملها والمتهدد لوجودها.

إذا كان هذا هو الفهم الذي تحيلنا عليه القراءة الجوهرانية لفعل السلطة والمعرفة فإن حفّاري المعرفة وأركيولوجيّيها والمنقب في شقوقها يبين أننا مازلنا بعيدين عن فهم جوهر السلطة بما أننا لم نتوسل السؤال الجوهري الذي به ينكشف المعنى، وبالرغم من أن الفعل الكشفي والنقدي لمعنى السلطة ظل متداولاً بين الفلاسفة حتى ماركس الذي اكتشف الحاجة إلى المعرفة التقويضية لوقاحة السلطة واستغلالها عبر تشخيصه لأسباب الاغتراب الإيروسي بكشف المخفي والمقنع الذي تكونه السلطة حينًا والمعرفة حينًا آخر، فإنّ السؤالين القديمين عن ماهية السلطة ومصدرها ما عادا يستحقان السؤال، هناك سؤال واحد فقط أصبح يستحق مشروعية السؤال في المقاربة الحديثة لمعنى السلطة هو: كيف تتحقق السلطة؟

هنا يكون الميلاد الشرعي لمعنى السلطة مع ميشال فوكو الذي أعاد استنطاق السؤال القديم الذي طرحه سلفه فريديريك نيتشه، حيث السلطة حسبه ما تزال مجهولة ومغرقة في الإلغاز وعصيّة عن الفهم وبدلاً من السؤال عن قِبلة السلطة أو من يملكها أصبح السؤال عن مواقعيتها غير ذي جدوى ولا يستهدف السلطة ذاتها بقدر ما يستهدف الحيز أو المكان الذي تشغله وتتواجد فيه، قد تكون الطبقة الحاكمة ممثلة في أجهزتها الإدارية والمؤسساتية أو هو شخص الأمير عند ميكيافيلي أو الخليفة في عرف الآداب السلطانية لنقادنا القدامى أو الحاكم والرئيس الذي أفرزته حركة الإصلاح السياسي بعد الثورة الفرنسية، وينتهي فوكو إلى ضرورة التفريق بين السلطة وبين من يمتلكها أو مكان تواجدها فحسبه أن الأسئلة المتداولة بمن وأين لم تعد اليوم واضحة ومتميّزة كما كانت عليه من ذي قبل تمامًا كما كان الأمر بالنسبة لأجهزة الدولة.

فالسلطة اليوم أضحت علاقةً أكثر من كونها جوهرًا وعلاقة قوة بالأساس، تتلبّس بها مؤسسة أو صورة أو شعيرة أو قيمة، وتخرج من كونها ثابتة أو معتقلة إلى حالة من السيولة والانتشار والمحايثة لشتى مجالات المعاشرة والاجتماع، وهو ما يسميه فوكو بتذرّي السلطة، لذلك لا يمكن القبض عليها وتحديد من يملكها، بمفهوم المخالفة نحن نعرف السلطة من خلال من لا يملكها، لذلك يميز فوكو بين ماكرو سلطة وميكروفيزياء السلطة، حيث السلطة ذرات كثيرة وتمارس من مواقع لا حصر داخل المجتمع يمارسها المعلم والبائع ورجل الدين والمدير والصحفي والقاضي وغيرهم، وهي إلى ذلك – السلطة – لم تعد

تمارس العنف أو تبذره طالما أصبح هذا العنف علامة يأس أو جزعا في العلاقة بالآخرين بعبارة **غوزدوروف**[1] واستدعاء مباشرا للمقاومة، فانطلاقا من علاقتها بالمعرفة أخذت السلطة تلطّف أساليبها للعقاب عبر التّمترس بالمعرفة والانتقال من المعاقبة إلى المراقبة.

يستعمل فوكو بدلا عن سيولة المعرفة وانفتاحها مفهومه للخطاب، حيث الأخير أكثر لِعبية وإحكاما أو هكذا تكون المعرفة في حالة تلبّسها بالسلطة، وعبر هذا الخطاب يتحقّق وصف الحقيقة بكونها منفعية وليست متعفّفة، ظرفية لا أبدية، أُنتجت داخل العالم بفضل كثير من الإكراهات السلطوية حيث لكل مجتمع نظامه للحقيقة أو إبستميته بما أن الأخيرة تعبّر عن إرادة للقوة بقول معرفي، هذا المجتمع يعمد إلى تنظيم عمل الخطاب سواء أكان هذا الخطاب سياسيًا أو قضائيًا أو طبيًا أو دينيًا وبمجموع القواعد المشكّلة لعمل الخطاب يتم فرز الصواب عن الخطأ، حيث يلحق بالأول آثار سلطوية معينة ،كما لا يهمّ في عمل الخطاب أن يكون قائمًا على برهانٍ منطقيٍ أو إقناعٍ عقليٍ طالما كان يعبّر عن إرادة للقوة.

يسمّي فوكو هذا النوع من التدبير بـ "**الاقتصاد السياسي للحقيقة**"، حيث الغاية هي تدجين المجتمع عبر تِقانات المراقبة والمعاقبة التي تستهدف بعمل الخطاب جملة الأجساد الشاردة والمجنونة وتعيد تكييفها أو تطبيعها أو إقصاءها داخل أسوار المدينة/السجن/المشفى، أو تكديسها في سفينة الحمقى والإبحار بها بعيدا عبر نهر رينانى تطهيرًا للفضاء العام.

يأخذ إدوارد سعيد ثيمة الخطاب من فوكو ليفكك علاقة الغرب بالشرق عبر خطاب الاستشراق الذي يعتبره إرادة للهيمنة عبر إواليات التمثيل وراء الصور المتخيلة للشرق العجائبي واللذائذي والأسطوري الذي تشكل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر منه استجابة لموضوعه المفترض، وانطلاقا من الأغلوطة الأيديولوجية التي تميّز الغرب عن الشرق إبستمولوجيا وأنطولوجيا سيعمل هذا الخطاب الذي هو قرين الهيمنة على التشريع لعملية استعمار الشرق واستغلاله عبر إساءة تمثيله أو ذبحه بلاغيا كما يقول سعيد.

من ذلك تصبح كل المعارف والمناهج التي أنتجها الغرب عن الشرق مناهج مغرضة وليست بريئة تستوي في ذلك الفللوجيا مع التاريخ والأنثروبولوجيا مع أدب الرحلات ووضع المعاجم مع البيولوجيا، فكل

1- **جورج غوزدوروف**: فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي (1912-2000م) كان تلميذ باشلار، من مؤلفاته: اكتشاف الذات1948م، الخطاب1952م، بحث في الميتافيزيقا1956م، أصول الهرمينيوطيقا1988م وغيرها من المؤلفات.

العلوم حسب سعيد كانت منخرطة ومتورطة في هذا الذّبح الذي طال الشرقيين بحجة تحضيرهم أو تمثيلهم طالما كانوا عاجزين عن تمثيل أنفسهم، وبالتزامن مع ذلك تكشف أكثر الأعمال أدبية عن جوهرها الإمبريالي، كما هو الأمر في الرواية التي تخفي حسب سعيد تحت جمالية السّرد كل استراتيجيات اللّعب الخبيث، بل إنّ سعيد يذهب أبعد من الاستشراق الأكاديمي ليورّط بحكمه الاستشراق الأدبي المرتبط بكتّاب ورحّالة لا يخطرون على البال، الكلّ كان منخرطا في اغتصاب الشرق وإخصائه مؤسساتٍ كانت أو أفرادًا أو دولا يسميها سعيد بالاسم هي: فرنسا، إنجلترا، والولايات المتحدة الأمريكية.

كل ذلك سيُكسِب فوكو احتراما خاصا لدى سعيد، حين يعمد هذا الأخير إلى استعارة مفهومه للخطاب باعتباره ساحة للفعل ومسرحا للاستثمار ويطوّره ليصبح أسلوبا للسيطرة على الشرق باستبنائه وإحكام السيطرة عليه، وهذا عبر الترويج للصور النمطية الكريهة التي تحيل الآخر/الشرقي على صفات السلب كالخيانة والكسل والجبن والهمجية في مقابل كل الصفات الموجبة التي يحوزها الرجل الأبيض، وفي ظلّ هذا النوع من المعرفة يرتّب الوعي الغربي علاقته التخيلية بالشرق ترتيبًا سياسيًا أو قوويًا، مزيد من المعرفة بالشرق يعني مزيدا من القوة، ومزيد من القوة يعني مزيدا من السيطرة والإخضاع.

يقرأ سعيد سلوك الإمبريالية/الحواضري/ المتروبولي/ بالتوازي مع سرد المقاومة/ المستعمرة/ الشرق عبر قراءته الطباقية التي تستعيد في جملة ما تستعيده فاعلية المقاومة لا هشاشتها، كلّ هذا خدمة لمشروعه الكبير الذي كان قد انخرط فيه قسرًا حين هُجّر من فلسطين، لذلك اعتُبرت سيرة سعيد مثالاً حيًّا يجسد علاقة الغرب بالشرق أو المعرفة بالسلطة أو القوة بالمقاومة.

أهمية الموضوع:

يأتي بحث المعرفة والسلطة عند كل من فوكو وسعيد ضمن سياق فلسفة الما بعد أو المراجعة البعدية للحداثة، هذه الأخيرة التي بالغت في تأليه العقل بإعادة تأهيله ليصبح عقلا أداتيًا على مستوى الموجود، وسلطويا على مستوى الممارسة، وقطعيا على مستوى الدلالة، وهو ما أفضى إلى جملة من الإحراجات الخطيرة أقلّها كان في إفراغ الوجود من محتواه الشعري والتّخييلي، وحبس المعنى بالتمركز على الصوت، والاعتقاد بالحركة الغائية للتاريخ، إذ تكشّفت أنوار العقلانية عن ظلمات الممارسة وإكراهات السلطة

التي يشكل اختراقها خروجا من العقل إلى الجنون، ومن السويّة إلى الشذوذ، ومن الحقيقة إلى الضلالة والخطأ.

بالنسبة لفوكو فإنّ مشروعه يمكن أن يدرج —بلا شك– في خانة المشاريع التي اضطلعت بنقد الحداثة التي كان نيتشه أول من بدأها، حين أجبر الحداثة على أن تعي نفسها كإشكال، وأنّ مقولة الجنون لم تعد مسألة عقلية أو باثولوجية وإنما أصبحت مقولة سلطوية على الأرجح، وتأريخا للآخر بالنسبة لثقافة ما وجب طرده واستبعاده للحد من غيريته واختلافه، وضمن هذا السياق الإشكالي العام يحاول فوكو أن يعيد الاعتبار للمختلف والمتعدد والهامشي بتصديع وهمية أهمية المركز، ونسف فكرة التطابق بالانفتاح على الآخر/المجنون/المنبوذ، وهنا تكمن أهمية مشروعه، وبالضبط حين اعتبر العقل أداة استعباد واستبعاد وليس أداة تحرّر، وأنّ المعرفة الكلاسيكية لم تكن معرفة عفيفة بالمرّة وإنما كانت معرفة احتكارية وسلطوية.

إنه نوع من النقد المتوحّش لمقولات الحداثة ولكنه ليس عبثيًا، القصد منه كان تعرية السلطة وتجريدها من سلطويتها عبر التفكيك الأركيولوجي للخطاب المحدد لنسق الواحدية المغلقة، ولأنها كذلك، فقد طفق يتعقبها — أي السلطة– في ميادين ومضانّ مختلفة ومتنوعة، شاذة ووحشية، كالجنون والجريمة والجنس، ليدشن بعمله فلسفة مقاومة تنهل من طرق ومناهج شتى كالتاريخ والإبستمولوجيا وعلم النفس والبيولوجيا والثيولوجيا والأركيولوجيا والغراماتولوجيا (علم الكتابة) والهيتروتوبيا[1]...الخ، وتعمل على تفكيك الاستراتيجيات السلطوية عبر الحفر عميقًا في جسد الخطاب، طالما كان الخطاب ذاته سلطة.

في ذات السياق يحاول سعيد تفكيك خطاب الاستشراق بالاغتناء من كتابات رواد ما بعد الكولونيالية الحاثَّة على المقاومة الأكاديمية للمعرفة الاستشراقية، **كفرانز فانون وغياتري سبيفاك وهومي بابا،** والذين اغتنوا بدورهم من درس ما بعد الحداثة، ففانون حاول إبطال مانوية اللون بالتشريع للعنف المقدس، وحاولت سبيفاك القضاء على الذكورة بتأهيل الأنوثة، وحاول بابا خلق فضاء ثالث للتعبير يُعنى بإنكار الفوارق العنصرية والثقافية والتاريخية بين الشرق والغرب، أو بين المستعمِر والمستعمَر، وفي

1 – مصطلح اخترعه فوكو ليعارض به اليوتوبيا فإذا كانت اللغة الأخيرة هي محض تصور لدى المثاليين فإن الهيتروتوبيا يشير إلى ما هو موجود بالفعل كالمدارس، الفنادق، السجون، المستشفى، بيوت الدعارة وغيرها.

هذه النقطة بالذّات من تطور نظرية ما بعد الكولونيالية تتضح أهمية عمل فوكو حول الخطاب والإنشاء والمعرفة، أو أهمية قراءة سعيد التأسيسية لفوكو، فقد كان سعيد يعتمد خط فوكو في انتقاء السبل التي يستند إليها نظام ثقافي ما لتأسيس نفسه بوسيلة التعريفات الخطابية، يقصد بذلك الكشف عن الطرق التي قامت بإنشاء الشرق كخطاب داخل وعي الغربي، ومن ثم تكوين رؤية للعالم بالتمركز على هذا الإنشاء المركزي: الغرب/ الشرق.

الإشكالية:

ينفتح درس المعرفة في علاقتها بالسلطة على جملة من الإشكالات التي يمكن صياغتها في الآتي:

كيف يشكل الاهتمام السلطوي لكل من فوكو وسعيد انعكاسا للتجربة الشخصية ونتاجا من نتاجات النشأة والتكوين؟

ما الخطاب عند فوكو؟ وهل يمكن وصف المعرفة بالخطاب؟ ثم ما هي السلطة؟ هل نتحدث عن السلطة السياسية، سلطة عارية وبلا مساحيق؟ أم هل نتحدث عن سلطة معرفية؟ وهل توجد سلطة سياسية دون سلطة معرفية أو العكس؟

إذن ما هي العلاقة التي يقيمها فوكو بين المعرفة باعتبارها ممارسة خطابية مع السلطة باعتبارها ممارسة غير خطابية أو مؤسسية؟

بالمقابل يندرج بحث سعيد للاستشراق ضمن سياق النظرية ما بعد الكولونيالية إن لم يكن الميلاد الشرعي لها، فكيف يعرف الاستشراق؟ وماهي العلاقة التي تقيمها الثقافة بما هي خبرة إنسانية حاثّة على الهجنة والاعتراف مع الإمبريالية المشرعة لعمل الاستعمار والتفوق الثقافي؟

ثمّ كيف يستعيد سعيد صوت الهامش أو المستعمَرة في مقابل الحضور الكلي لخطاب المتروبول، وعبر أيَّة قراءة ينفتح بحثه على فضاء ثالث للاعتراف والهجنة؟

ماهي مبررات المقابلة بين فوكو وسعيد؟ وكيف يمكن اعتبار نص سعيد استئنافا لأركيولوجيا المعرفة والسلطة عند فوكو؟

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات والأطروحات التي اعتنت بموضوع المعرفة والسلطة أو تناولت بالدراسة واحدة منهما، أو أفردت بالبحث شخصيات ثقافية وفلسفية بحجم فوكو أو سعيد من حيث السيرة الذاتية أو المشروع الفكري أو الآفاق الرحبة والفتوحات المنهجية التي أفرزتها كتابات الرجلين، وسواء أكانت هذه الدراسات مبررة أو معارضة، شارحة أو ناقدة، فالأكيد أنّها تبقى على قدرٍ من الانتباه المنهجي واليقظة النقدية التي تسوّغ اعتمادها والتّناص معها. ونحن هنا نقسمها إلى قسمين:

أ–دراسات خاصة بفوكو:

لعل الدراسة الأساسية التي تقدم بحثا متقدما عن فكر فوكو هي بلا شك الدراسة التي قدمها كل من درايفوس ورابينوف بالتعاون مع فوكو نفسه تحت عنوان" ميشال فوكو، مسيرة فلسفية" وهي دراسة تحاول احتواء الفكر الفوكوي عبر معالمه الكبرى سواء عبر دراسة الخطاب الذي تعتبره مرحلة فلسفية عابرة أو الأركيولوجيا التي فشلت كمنهج في بلورة طريقة لتحليل الخطاب أو الجنيالوجيا التي اقترحها فوكو كبديل للأركيولوجيا.

- مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو للزواوي بغورة، طبع المجلس الأعلى للثقافة بالكويت سنة 2000م وهي عبارة عن رسالة دكتوراه نوقشت بفرنسا وحاز صاحبها على أعلى تقدير (مشرف جدا)، ما يميز عمل الزواوي بغورة أنه يشكل حدثا في حد ذاته داخل البيئة العربية كونه محاولة شاملة وجريئة لفهم فوكو بشكل واع وغير مجتزئ بل ولم يخلط الباحث بين الأفكار الأساسية لفوكو ذلك الخلط الذي غلب على كثير من الدراسات السابقة، نلمح هذا التناسق المنهجي في السياقات والمستويات المحددة التي اختارها الباحث لدراسة الخطاب عند فوكو بدءا باللغة ثم الخطاب ثم العلاقات والمكانة إضافة للتعامل المباشر مع تراث فوكو وهو الشيء الذي نجده في النصوص التي ينقلها الزواوي بغورة عن أرشيف فوكو حتى تلك المراجع والرسائل التي لا نجد لها اسما يذكر في كثير من الدراسات، ولا غرو إذا قلنا إن بحثنا عن معنى الخطاب عند فوكو قد اتخذت من دراسة الزواوي بغورة مرجعا أولا في البحث.
- المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو وهي رسالة لنيل شهادة الكفاءة في البحث من إعداد الباحث التونسي عبد العزيز العيادي وتحت إشراف فتحي التريكي 1988م، حاول صاحبها

أن يلملم شتات الفكر الفوكوي عبر خطاب تقني مكثف وكان لنا أن استفدنا كثيرا من مبحثه عن السلطة عند فوكو.

- دراسة حيدر عبد السادة جاسم التميمي " أركيولوجيا المعرفة عند ميشال فوكو" في موسوعة الفلسفة المعاصرة الصادرة عن منشورات الاختلاف بالجزائر سنة 2015م وهي دراسة تخدم مشروع دراستنا بصفة مباشرة سواء من حيث وضوح اللغة ومباشرتها أو من حيث التركيز على إحداثيات البحث الرئيسة، أولا باستعراض المفاهيم الأساسية في المشروع الفوكوي كالخطاب، الحاضر، الإبستمولوجيا، القطيعة الإبستمولوجية، الجنيالوجيا وثانيا ببحث المرجعيات الفلسفية التي تأثر بها فوكو كماركس ونيتشه وباشلار وهيدغر، وأخيرا عبر عرض التطبيقات المنهجية للأركيولوجيا داخل مشروع فوكو بدءا بتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وانتهاء بإرادة المعرفة واستعمال المتع في تاريخ الجنسانية.

هذا دون أن ننسى الأعداد التي خصصتها **مجلة الكرمل** لدراسة فوكو سواء بترجمة أعماله أو بدراسة فكره وفلسفته، نخص بالذكر عددين لأهميتهما:

العدد 12 الصادر سنة 1984م حيث أفردت المجلة ملفا خاصا بفوكو تضمن مقالا لهاشم صالح بعنوان: فيلسوف القاعة الثامنة ونصين مترجمين لفوكو: أركيولوجيا المعرفة وكانط والثورة، أما العدد 15 الصادر بعد وفاة فوكو سنة 1985م ففيه كتب إدوارد سعيد ما يشبه الوداع الأخير بمناسبة الذكرى السنوية لوفاة فوكو بعنوان: ميشال فوكو 1927-1984م وهو بحث يليق بمقام التأبين لذلك نجد الكثير من الثناء والإشادة التي تليق بالموتى عموما وبفوكو خاصة لكـــــنه يعود – سعيد – ليكشف جوانب الحياة في فكر فوكو وثوريته عبر استعراض المحطات الكبرى لمشروعه الفكري.

ب–دراسات خاصة بإدوارد سعيد:

- إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن، قراءة طباقية، وهي دراسة لعز الدين المناصرة صدرت في العدد 64 من مجلة فصول سنة 2004م، حيث يرسم الخطوط الرئيسة لتطور النقد الثقافي المقارن من خلال إسهام إدوارد سعيد عبر الانعتاق من طرائق التحليل البنيوي وما بعد البنيوي الموغلة في الشكلانية والاحتفاء بالحدث عبر قراءته الطباقية الثقافية والأدبية كما يستعرض المناصرة الملامح الكبرى للنقد الثقافي عند سعيد عبر سرد المفاهيم التي يعتبرها سعيدية الطابع كالتمثيل، النقد العلماني، التهجين، النظرية النازحة، التهجين...الخ، ثم يستعرض بالتحليل

الموجز لكتب ثلاثة تختصر جوهر المشروع النقدي لسعيد وهي: الاستشراق، الثقافة والإمبريالية، العالم والنص والناقد ويختتم دراسته ببيان علاقة النقد بالمنفى.

- هناك عدد خاص عن إدوارد سعيد في المجلة الثقافية الأردنية في عددها 71 سنة 2008م أي بعد وفاة سعيد وتحت عنوان " المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد" يحاول فيصل دراج أن يستجلي صورة المثقف عند إدوارد سعيد، هذا المثقف/الجديد الذي سبقه إلى ذات الدور على المستوى الأوربي العارف الكنسي أو رجل اللاهوت ثم يبين جملة النقود التي والإخضاعات التي تعرض لها هذا المفهوم عند كل من غرامشي وفوكو وسعيد ويعنينا من ذلك بالضبط علاقة مثقف فوكو بمثقف سعيد أو علاقة المثقف باعتباره حمال معرفة بالسلطة القائمة ويستعرض دراج أدوار المثقف التي تكمن أساسا في كسر احتكار المعرفة وممارسة الهيمنة الثقافية المضادة، كما يستعرض أبرز الأعطاب التي تعترض عمل المثقف عند سعيد خصوصا ما تعلق منها بالتداخل بين الصوت الدنيوي كما يشجع عليه مفهوم غرامشي للمثقف والنبرة الرسولية التي يصنعها مثقف بندا أو مثقف سارتر.

إضافة لذلك فإن هناك العديد من المجلات التي تشكل مصدرا في بحث سعيد ودراسة مشروعه خصوصا ما كان محررا فيها وأبرز تلك المجالات هي مجلة الكرمل التي كان يديرها رفيق دربه محمود درويش هناك العديد من الأعداد التي اعتنت بالفكر السعيدي نذكر منها العدد 78 الصادر سنة 2004م أي بعد وفاة سعيد ما يعتبر قدّاسا فكريا واعترافا يليق بكونية المشروع الفكري لسعيد، وقد أسهم في هذا العدد نخبة واسعة من المتخصصين في فكر الرجل من الشرق والغرب على السواء على غرار صبحي حديدي في: المنفى، قلق الارتحال والنظرية المترحلة، ستيفن هاو في: إدوارد سعيد المسافر المنفي، فيصل دراج في: صور المثقف عند إدوارد سعيد ودراسة لحسن خضر عن رواية روبنسون كروزو في جنوب إفريقيا والتي سبق لسعيد أن اتخذها شاهدا على الذبح البلاغي الذي مارسه السرد الروائي زمن الإمبراطورية وغيرها من المقالات.

أسباب الدراسة:

لكل دراسة أسباب ومبررات منهجية تعكس في جملتها قيمة الموضوع ووجاهته المعرفية والبحثية، هذه الأسباب يمكن تقسيمها إلى قسمين: موضوعية وذاتية.

أ- الأسباب الموضوعية:

- قلة الدراسات المقارنة التي اهتمت بموضوع المعرفة والسلطة بين فوكو وسعيد، حتى إنّنا لم نعثر في حدود ما توفر لنا من مادة البحث ومراجعه على مصدر واحد معقود لهذه العلاقة رأسا وهذا لا يغطي طبعا على الجهود التي تعرضت بالدراسة للتقاطعات الكبرى بين فكر الرجلين وتتأكد الحاجة أكثر في معالجة هذا الموضوع داخل البيئة الوطنية التي يبقى فوكو أحد أكبر الحاضرين والغائبين في الوقت نفسه، وإن كنّا نجد اهتماما ملحوظا بفكر سعيد في الآونة الأخيرة.
- الانفتاح على ما بات يشكل اليوم رهانا فلسفيا وراهنا بالمعنى الكانطي للكلمة، سواء تعلق الأمر بالمساءلة السلطوية لموضوعية المعرفة وحدودها، وهو ما يرشدنا إليه فوكو أو تعلق بالانفتاح على طبيعة العلاقة التاريخية المتجددة بين الغرب والشرق في ظل التحولات المعرفية والسياسية والاقتصادية والأمنية التي بات العالم يشهدها اليوم، وهو ما يتيحه نص سعيد.
- حين نفكر بطريقة مغايرة وهي إحدى وصايا فوكو لقرائه فإننا نستهدف بدرجة أولى الوقوف على محدودية المعرفة وشقاء الوعي والاقتصاد السلطوي للحقيقة، بطريقة أخرى يصبح فعل القراءة مخاتلة والحقيقة وهم صادق أو تأويل فاتن والسلطة محايثة ومتخللة، أي أننا نعيد للأشياء ما تم سلبه منها قهرا، إضافة لذلك تمنحنا قراءة سعيد البرهان العملي على صدق مقولات فوكو، فبالفعل والتاريخ أصبحت علاقة الغرب بالشرق علاقة اغتصاب تمثيل لا تعدو أن تكون استجابة للتوسع والاستغلال من ثم يصبح البحث ذا دلالة إذ يميط اللثام عن حقيقة هذه الرغبة.

ب- الأسباب الذاتية:

أحد الأسباب وليس كلها طبعا لكنه يبقى الأهم على ما أعتقد يكون في القلق المنهجي المصاحب للباحث منذ مرحلة ليسانس وتجسد كهاجس يُعنى باختبار صحة الأفكار بعد تجربة

اليقينيات في هذه المرحلة بالذات، يكفي أن نعرف أنَّ عنوان أطروحتي للماجستير وهي أول فرصة موضوعية للبحث كانت بعنوان منهجية محمد عابد الجابري في قراءة التراث، كان سؤالا في المنهج يُعنى بالداخل أكثر من الخارج ويختبر في جرأة صدق المقولات التي جعلت من الحقائق دولة بين فرق أو شخصيات أو مناهج بعينها دون أخرى.

هي إذن عودة إلى المنطق ولكن بالانفتاح على الخارج هذه المرة حيث الأفكار كونية لا محلية عقلية لا نصية، منفعية لا أخلاقية، غربية لا شرقية، لذلك يأتي سؤالنا عن علاقة المعرفة بالسلطة سؤالا مباشرا ومقصودا ويعني ما يقول، أما أن الاختيار قد انصبّ في دراسة العلاقة على كل من فوكو وسعيد فذلك لا يخرج عن الإطار العام الذي شغل به الباحث واستفرغ له وسعه، والقائم على فكرة الاختلاف والتّجاوز والانفتاح على الخارج بمكناته المنهجية ومتاحاته التأويلية طالما ظلت المعرفة نشاطا إنسانيا بامتياز.

- الانخراط في الدرس الفلسفي المعاصر بمكناته المنهجية وفتوحاته النقدية والمعرفية عبر الاشتغال على الوحدات المفهومية الكبرى التي تستوعبها ثنائية المعرفة والسلطة، على اعتبار أن بحث كلّ من فوكو وسعيد يشكلان حقل إلهام ونازلة منهجية بامتياز، ويكفي أن نستحضر الكشاف المصطلحي لكل منهما لنقف على العتبات الكبرى التي شكلت فرادة مشروعيهما من قبيل: الخطاب، الأركيولوجيا، الدنيوية، التمثيل، الاستشراق...الخ.

- منهج الدراسة:

- لا يمكن الاقتراب من نص المعرفة والسلطة كعادة الاقتراب من النصوص الثانوية الصغرى، يتعلق الأمر بنوع من المخاطرة في التعامل مع نصوص يمكن أن توصف بأنها تأسيسية، وعليه فإنّ فك إسار مغاليقها يقتضي التزوّد بجملة من الأدوات والإجراءات وانتخاب أفضل المناهج التي تتيح سبر أغوارها واستخراج مضمراتها، وإذا كان نوع المنهج يتحدد بطبيعة موضوعه كما تقول القاعدة الإبستمولوجية المعروفة فإنّ بحثنا هذا يدين لمنهجين رئيسين: التحليلي والمقارن.
- بالنسبة للمنهج التحليلي فإنّه يتيح بعنصري التفكيك والتشريح التعامل مع فكر فوكو أو سعيد أولاً ببيان عناصر السلطة والمعرفة عند كل منهما، ثم التعامل مع هذه الوحدات الجزئية بالتوصيف والتحليل والمعارضة والنقد.

- أما المنهج الثاني الذي يقتضيه الموضوع فهو المنهج المقارن الذي يحاول استخراج التناصات التي يقيمها نص سعيد مع فوكو، ولا يخفي الباحث حدود هذا التناص الذي ينطلق من المقابلة وينتهي بالاستئناف، فالربط بين فوكو وسعيد هو ربط لا في صورة النقيضين أو الشبيهين، وإن كان اللقاء بينهما لا يخلو من أوجه شبه واختلاف، الأقرب في علاقة الرجلين يكون في المقابلة الخلاّقة التي يقيمها المعجم النقدي لسعيد في مقابل أركيولوجيا فوكو، وكذا الانقطاعات والاستئنافات التي تشكّل عند سعيد رهانا تجاوزيا لفوكو، خصوصا ما تعلق منها باستعادة دور الذات في تقويض السلطة.
- أمّا المنهج النقدي فلم نتوسع فيه كثيرا وكان اعتمادنا للنقد الداخلي بديلاً عن النقد الخارجي، أي النقد الذي ينحو بالتراجع من سعيد إلى فوكو، وهو خيار منهجي استهدفنا به الوقوف على عتبات الدراسة في حدود ما تتقوّم به المقارنة بين سعيد وفوكو، وكي لا يخرج البحث عن مقصود العلاقة بين المعرفة والسلطة إلى النقد الخارجي لمفهوم فوكو أو سعيد لهما والقصد بالنقد الخارجي أن نُغيِّب عن قصدٍ جملة النقود التي تعرض لها فوكو من أنصار النزعة الإنسانية أو اليسار الماركسي أو أحباب الدولة الوطنية في الفضاء الأوربي والأمريكي، والأمر نفسه مع سعيد حين يتعرض مشروعه لنقد الاستشراق لملاحقة نقدية شرسة داخل الفضاء الأنجلوسكسوني خصوصا، حصل ذلك مع إعجاز أحمد وبرنارد لويس وفؤاد عجمي وغيرهم.

صعوبات الدراسة:

هناك العديد من الصعوبات التي اعترضت عمل الباحث، وهي سُنّة لا يخلو منها أيّ عمل أكاديمي وجيه. من أبرز هذه الصعوبات أذكر:

- مشكلة الترجمة وقد تكون الترجمات التي عُنيت بمؤلفات سعيد أكثر تضرّرًا من مؤلفات فوكو حتى وإن تمّت هذه الترجمات من قِبل نقّاد متخصصين في الدراسات الأدبية والثقافية، وسعيد نفسه لا يخفي امتعاضه من الترجمة الرّديئة التي تمّت لكتاب الاستشراق والذي كان قد أشرف على ترجمته كل من محمد عناني وكمال أبو ديب، فترجمة عناني — والتي اعتمدناها في بحثنا– تبدو أكثر قبولا من حيث سهولة المفردات ووضوح العبارة بخلاف ترجمة كمال أبي ديب الذي احتاج لكشاف مصطلحي ذيّل به ترجمة الكتاب تسهيلا على القارئ، ويكفي أن نذكّر أيضا

بأن عنوان محاضرات سلسلة ريث حول المثقف قد تُرجم ثلاث ترجمات مختلفة: الآلهة التي تفشل دائما، المثقف والسلطة، أدوار المثقف.

- قلة الدراسات الجامعة في باب المقارنة بين فكر الرجلين، وحتى ما ورد منها في باب المقارنة فقد انصبّ إجمالاً على الإفادة المنهجية لمفهوم الخطاب الذي يدين به فوكو لسعيد، دون ذلك تكاد أغلب الدراسات التي تسنّى لي الوصول إليها والتعامل معها تعيد نفسها تلقاء البحوث التي اجتزأت العلاقة في ثيمة الخطاب وفاعلية المقاومة، ولعل الأمر يعود بالدرجة الأولى إلى أنّ درس سعيد يشكّل استمرارا لدرس فوكو أكثر ممّا يلغيه، وهذا لم يُعفِ الباحث طبعا من إثبات فرضية البحث عبر مساءلة المسكوت عنه والتفكير في اللامفكر فيه، وأنّ سعيد وإن صحّ أن بحثه كان استئنافا لنص فوكو فإنّه يخترقه ويتجاوزه في أكثر من موضع وسياق.
- اتساع الموضوع المطروق وانفتاحه بتعدد القراءة واختلاف القراء، فعلاقة المعرفة بالسلطة لا يصحّ اجتزاؤها في إطارها السياسي الضيق فحسب، بل إنها تمتد لتشمل جلّ المشروع الذي كتبه فوكو أو سعيد على السواء حتى وإن كان اهتمام الاثنين أدبيا نقديا في بعض جوانبه كما نلمحه في كتاب أركيولوجيا المعرفة أو الكلمات والأشياء عند فوكو أو كتاب العالم والنص والناقد وخارج المكان عند إدوارد سعيد، ومع ذلك فإنّ القراءة الواعية لكلا النصين تكشف الخيط الكلّي الناظم للشتات الذي قد تتبدّى عليه بعض جزئيات البحث، بل إنّ في السيرة الذاتية لكلا الرجلين ما يعكس علاقة المعرفة بالسلطة وهذا يجعل من لملمة هذه الجزئيات ليس بالعمل اليسير.
- كثافة الأسلوب وتقانة العبارة التي نجدها عند فوكو، حتى إنّ الترجمة التي تمّت لكتبه لم تكن أقلّ كثافة وتعقيدا من النص المترجم نفسه، وهي ملاحظة يكاد يجمع عليها أكثر قراء فوكو على أنّ الأمر أهون في التعامل مع ترجمة كتب سعيد وإن كانت توصف بالرديئة عادةً.

هذا ويجدر بي التأكيد على أنه لم يُتح لي الوصول إلى بعض الكتب، إما لأنها لم تتوفر في حدود البحث المتاح كما هو الحال مع كتاب: الإمبراطورية ترد بالكتابة لبيل أشكروفت أو كتاب موقع الثقافة لهومي بابا وغيرها، أو لانعدام ترجمتها أصلاً ككتاب سعيد: "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية"، وكتاب "بدايات القصد والمنهج".

- **المصادر والمراجع المعتمدة:**

أ-مصادر خاصة بفوكو: تتمثل في كل ما كتبه فوكو طيلة مسيرته الفلسفية، ولا نزعم أننا أحطنا بكل ما كتبه الرجل فهو زعم تنوء بحمله هذه الرسالة لكننا اعتمدنا على أبرز مؤلفاته منها ما هو مترجم إلى العربية ومنها ما يزال حبيس نصه الأصلي، نذكر منها:

- **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي، سالم يفوت، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990م.
- **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم، ط3، يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986م.
- **المراقبة والمعاقبة:** ترجمة علي مقلد، ط1، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990م.
- **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990م.
- **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ت: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2006م. وغيرها من المصادر.

بالنسبة للمصادر المكتوبة باللغة الفرنسية نذكر:

-Dits et écrits, (1954-1988),4 tomes, Ed, Gallimard, paris, 1994.

-Histoire de la folie à l'Age classique, Ed, Gallimard, paris, 1972.

- Résumé des cours, Ed, Julliard, paris, 1989.

أما بالنسبة للمراجع التي عرضت تناولت فكر فوكو فنذكر منها:

- **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**: هيدغر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو لعبد الرزاق الدواي، طبع دار الطليعة، بيروت 1990م، وهي دراسة مركزة واستقصائية للفكرة الحدث في الراهن الفلسفي عند أبرز الوجوه الفلسفية في القرن العشرين وأظهرهم ميشال فوكو طبعا الذي يخصص له الباحث الفصل الرابع من كتابه تحت عنوان: "نهاية النزعة الإنسانية

عند فوكو" بعد أن يبين مساهمة البنيوية في فلسفة موت الإنسان والتأسيس لنزعة العدمية والشقاء.

- **نقد العقل الغربي**، الحداثة وما بعد الحداثة لمطاع صفدي، طبع مركز الإنماء القومي، بيروت 1990م، وتحت عنوان القوة القووية من القسم الثاني للكتاب يعقد الباحث فصلا لدراسة المعرفي والسلطوي والمعنى الجديد للتاريخ المختلف، المتصل، في مقابل النظرة التقليدية التي تقول بالاتصال ونصين آخرين يتعلقان بالمقابلة بين اللوغوس والإيروس، والجسدي والذاتي وهي كلها مباحث تقع في صميم الطرح الفوكوي وكان لنا أن أفدنا كثيرا من هذا العمل.
- **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو** للسيد ولد اباه، طبع دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994م، وهي دراسة يؤكد صاحبها في مقدمة الكتاب أنها تجاوزية للسائد في البيئة العربية والتي تمت حسبه على نحو شائه ومغلوط لفكر فوكو، لذلك يحاول ولد اباه أن يوفي فكر فوكو حقه عبر خمسة بدءا بطرح العلاقة بين الحقيقة والتاريخ طرحا إشكاليا في الفكر المعاصر خصوصا عند كل من هيجل ونيتشه ثم يفرد الفصول الأربعة المتبقية لدراسة التاريخ كجنيالوجيا للحقيقة عند فوكو أما الفصل الرابع فيحاول الباحث أن ينزل الحقيقة إلى مستوى الممارسة الاجتماعية والخطابية وعبر نظام العقوبات أو ما يسميه فوكو بجنيالوجيا السلطة، ويختتم ولد اباه بالعلاقة بين الحقيقة والرغبة أو جنيالوجيا الذات نسجا على خط فوكو.

هناك مرجع في غاية الأهمية لمحمد علي الكردي بعنوان: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

على أن هناك العديد من المراجع الأخرى التي لا تقل أهمية عما تم ذكره سترد تباعا في تضاعيف البحث.

حين ننتقل إلى سعيد فإن اعتمادنا الأول سينصب على دراسة المصادر التي كتبها سعيد نفسه ثم نذكر أبرز المراجع التي اعتمدنا عليها.

ب–مصادر خاصة بإدوارد سعيد.

- **الاستشراق**: المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، ت: كمال أبو ديب، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، لبنان 1984م. وهو المدونة الكبرى والمصدر الرئيس في التعامل مع سعيد، يكفي اختصارا أن نعرف أن الاستشراق يلامس بصفة جوهرية مركزية الإشكال المطروح

في هذه الرسالة حين يعرف سعيد الاستشراق بأنه شكل معين من المعرفة تنتجه وتديمه في علاقات سلطة معينة.

أما المصدر الثاني من حيث القيمة النظرية والمعرفية بعد الاستشراق فهو كتاب "**الثقافة والإمبريالية**" الذي يشكل تتميما لكتاب الاستشراق ببحثه لعلاقة الثقافة الإمبريالية بالسرد أو كيف غدت الرواية مع ميلاد البرجوازية الأوربية سردا حاثا على التوسع والاستعمار عبر الترويج البلاغي.

- **العالم، النص، الناقد**، ت: عبد الكريم محفوظ، ط1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.
- **القلم والسيف. حوارات مع بارسميان**، ت: توفيق الأسد، ط1، دار كنعان للنشر، دمشق، 1998م.
- **السلطة والسياسة والثقافة**، ت: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008م.

مراجع خاصة بسعيد:

- **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، فتحي المسكيني، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، سالم يفوت، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989م.
- **تاريخ الاستشراق وسياساته**، زكاري لوكمان، ت: شريف يونس، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2007م.
- **إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة**، وليام هارت، ت: قصي أنور الدبيان.
- **النقد الثقافي المقارن. قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، عبد الله الغذامي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، بيل أشكروفت وبال أهلو واليا، ت: سهيل نجم، دار الكتاب العربي، دمشق، 2002م.
- **مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن**، حفناوي بعلي، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر. الدار العربية للعلوم بيروت، 2007م.

خطة الدراسة:

ليس من اليسير أن تهندس لخطة تحتوي بها فوكو أو سعيد فضلا عن محاولة عقد مقارنة بينهما ففوكو كما يوصف في الأدبيات المعاصرة رسام خرائط وهندسي عنيد يندّ عن كل محاولة لاستيعابه ونمذجته، ومع ذلك حاولت أن أعطي الموضوع حقّه من حيث الاستيفاء المنهجي لإحداثيات البحث الرئيسة عبر فصول أربعة على النحو التالي:

الفصل الأول: وعنوانه **ثبت المفهوم وجغرافيا الدلالة.** ولا يخفي عنوان الفصل الإرادة المبدئية في التهيئة المعجمية لمصطلحات البحث الأساسية: المعرفة، السلطة، فوكو، سعيد قبل التعرض للمعنى الخاص الذي أخذته هذه المصطلحات داخل نص فوكو أو سعيد.

يندرج تحت هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في دلالة المعرفة.. والسلطة. وفيه أعرض للمقاربة المعجمية لمعنى المعرفة داخل المعجم العربي والغربي وبيان المعنى الخاص للمعرفة داخل حقول المعرفة المختلفة كعلم النفس والاجتماع وعلاقتها بالإبستمولوجيا والعلم للصلة القريبة بينهما.

مفهوم السلطة: وهو عنوان المطلب الثاني وفيه مقاربة معجمية لمعنى السلطة في سياقها العربي وعبر تمظهراتها المحورية وتبلوراتها المفهومية الحاسمة داخل السياق الغربي مع فلاسفة بعينهم كجورج بالانديه، ماكس فيبر، جان لابيار، كلود ليفي شتراوس الذين شكلت إسهاماتهم النظرية فارقا جوهريا في بلورة معنى السلطة وبيان علاقتها بالسياسي والمجتمعي والقانوني وحتى السحري.

أما **المبحث الثاني والثالث** فكانا ترجمة لطرفي المقارنة أي فوكو وسعيد، هذه الترجمة لم تأت جوابا عن سؤال بيوغرافي بالأساس وإنما جاءت استجابة لهامش السيرة الذاتية ومركزية الحضور السلطوي، هناك مفردتان دالتان تعكسان إلى حد بعيد جوهر الاهتمام الفوكوي أو السعيدي في علاقة المعرفة بالسلطة هاتان المفردتان هما: الشذوذ بالنسبة لفوكو والمنفى لسعيد، فكلتاهما تقعان على الجانب الآخر من السلطة، الجانب المقموع والمستهدف أساسا بفعل رئيس في عمل السلطة وهو القوة، هذا دون أن يغفل الباحث المراجع الفكرية والمشروع الفكري لكل من فوكو وسعيد.

أما **الفصل الثاني** فكان تحت عنوان: **أركيولوجيا الخطاب والسلطة عند ميشال فوكو.**

في ثلاثة مباحث يتمحض هذا الفصل لبحث العلاقة بين الخطاب والسلطة عند فوكو، حيث تناول **المبحث الأول** أركيولوجيا الخطاب عبر الكشف عن مفهوم الإبيستمية والتمظهرات التاريخية التي أمكن لفوكو أن يبرز من عليها الإبستميات الكبرى في تاريخ الفرنسية الغربية الحديثة، أما عن كون المعرفة في انفتاحها لصيقة بعمل الخطاب فهو ما يشكل أحد فتوحات النص الفوكوي الذي عني به المطلب الثالث من هذا البحث.

بالنسبة **للمبحث الثاني** فإنّ عنوانه: السلطة كممارسة غير خطابية. وفيه يتعرض الباحث عبر مطالبه الثلاثة إلى تحديد ماهية السلطة عند فوكو وأبرز التشكيلات السلطوية التي تحددت بناء على المعنى الخاص للسلطة، والمطلب الثالث جاء بحثًا عن معنى وعمل الأركيولوجيا طالما كانت الأخيرة منهجا فوكويا بامتياز وأحد متوسلاته المنهجية في مقاربته لوظيفة الخطاب.

"علاقة المعرفة بالسلطة" هو عنوان **المبحث الثالث** وهو مبحث ذو أهمية خاصة ففيه أمكن للمعرفة أن تمارس هامشها السلطوي أو للسلطة أن تمارس حضورها الخطابي على جسد المجنون أو الأحمق أو الشاذ وإن كنا في بحثنا قد أولينا المجنون حضورا تمثيليا خاصا طالما كانت الآلية التي تعمد إليها السلطة في ترويض الجسد واحدة في الجوهر وإن تعددت آلياتها.

وعيه كان لزاما أن أتعرّض لعلاقة المعرفة كخطاب بالسلطة كمؤسسة وكيف استطاع فوكو أن يقلب المعادلة التي كانت ترى بأن المعرفة هي التي تُوجِد السلطة وتبرّر لها لتصبح الأولى معه أحد أعمال السلطة وأبرز معاولها عبر شبكات النشاط السلطوي المختلفة، كل ذلك يتمّ عبر نهم سلطوي خاص بمركزية الحقيقة داخل المعرفة، إنها – أي الحقيقة– كلية، شاملة، وملزمة وبالتالي فإن التوسل بها يبدو أساسيا في عمل السلطة، وهو ما يستدعي فهمًا خاصًّا لموضوعة الحقيقة وآلية ربطها بفضاءات التأويل المجتمعية المختلفة حتى يسهل بها استيعاب الأجساد الشاردة التي تشكل تهديدا لعمل السلطة وكليتها.

في المطلب الثالث عرضت لآلية عمل السلطة/المعرفة في تعاطيها مع ظاهرة الجنون، فقد جاء هذا المطلب كتنزيل عملي لكل الخروقات النظرية التي اتسم بها نص فوكو سواء في تحديده لماهية المعرفة أو السلطة أو في رسم العلاقة بينهما ويكفي أن يضطلع مؤلف بحجم "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ببيان موقع الجنون في عمل السلطة/معرفة.

أما **الفصل الثالث** فكان بعنوان: **نقد الخطاب الاستشراقي عند إدوارد سعيد.**

يوصف مشروع سعيد عادة بالمشروع النقدي الذي يُعنى بتصحيح التمثيلات المغتصبة والمعرفة الاستشراقية الموجهة من قبل الكولونيالية المعاصرة لذلك جاء **المبحث الأول** كسياق للتبيئة عبر رسم الحدود المفهومية للنظرية ما بعد الكولونيالية وأبرز أعلامها من مثقفي العالم الثالث وضحايا المستعمرات على غرار هومي ماما، غياتري سبيفاك، فرانز فانون، على أن الميلاد الشرعي للنظرية يعزوه الكثيرون إلى إدوارد سعيد وكتابه الاستشراق لذلك خصصت **المبحث الثاني** لدراسة الاستشراق عند إدوارد سعيد تحت عنوان الاستشراق باعتباره إرادة للقوة، وفيه أقف على التناص الخلاق الذي يقيمه سعيد مع فوكو في التعامل مع المعرفة الغربية انطلاقا من مفهوم الخطاب عند فوكو ويقدم المطلب الثاني أضواء تاريخية كاشفة لنمط العلاقة بين الغرب والشرق انطلاقا من إرادة القوة أو السلطة أو الاحتلال التي تحتجب تحت ظاهر جمالية السرد الأدبي والروائي وحتى في أعمال الرحالة والمؤرخين والأنتربولوجيين وغيرهم.

المبحث الثالث: القراءة الطباقية للثقافة والهيمنة.

إذا كان سعيد يسعفنا في كتاب الاستشراق بأثر نقدي عن المعرفة الغربية التي شوهت الآخر فإنه يواصل في الجزء الثاني من مشروعه لنقد الاستشراق النقد نفسه في كتاب الثقافة والهيمنة لكنه يعمد ههنا إلى فضح التواطؤات التي تقيمها الأشكال الفنية الغربية المشكلة للثقافة مع ظاهرة الإمبريالية ويخص سعيد الرواية بوصفها واقعة حاثَّة على تأسيس الإمبراطورية أو حيث تكشف بطانتها وميلادها المتزامن مع البرجوازية الصاعدة شبق التوسع والرغبة في الاستيطان خارج حدود الفني والثقافي.

وبعد التحديد المصطلحي للثقافة، الإمبريالية، الإمبراطورية، جاء المطلب الثاني ليجيب عن المنهج الذي توسل به سعيد في نقد الإمبريالية وكان لابد أن يتجاوز الأشكال المعهودة للنقد وينفتح على النقد الثقافي بما هو استعادة لبنى الهامش الثقافية وتجاوز حالة الإقفار والعمل الثقافي الذي خلفته المناهج الشكلانية الموغلة في النصية والتي أخفت عن قصد أو عن غير قصد العيوب النسقية تحت عباءة البلاغي، لذلك جاء المطلب الثالث ليجسد أثر السرد الروائي في فعل الإمبريالية عبر التمثيل بجملة من الروايات التي يحسن سعيد انتقاءها وتوظيفها لخدمة فكرته العامة التي ترى في المعرفة أداة للسيطرة على الشرق. والجديد الذي جاء به سعيد

واضطلع هذا المبحث ببيانه هو قراءته لنصوص المتروبول والمستعمرة جنبا إلى جنب عبر القراءة الطباقية التي تستعيد صوت الهامش المقموع جنبا إلى جنب مع صوت المركز.

الفصل الرابع: المقابلة والاستئناف: بين كلية السلطة وهامش المقاومة.

يشكل هذا الفصل جوهر عمل الباحث ففيه ننتهي إلى المقصد من طرح الإشكال وعمل المذكرة يتعلق الأمر بنقط المقابلة والاستئناف بين فوكو وسعيد حول موضوع المعرفة والسلطة نقول المقابلة والاستئناف كخيار مصطلحي يدخل بنا في عمل المقارنة ويخرجنا منها، فجوهر اللقاء بين الرجلين لا يكاد يرتقي إلى غاية التنافر والمناقضة المفضية إلى المقارنة في صورتها الكلاسيكية وإنما نتحدث عن نوع من الإفادة المنهجية المشروعة التي يقر بها سعيد لفوكو ويتوسع فيها أو يختط لنفسه من عليها مقاربة منهجية يقتضيها السياق والتجربة الشخصية.

وفي سبيل المكاشفة على هذا اللقاء بين المشروعين كان عنوان **المبحث الأول**: تقاطعات التجربة والكتابة بين سياقي الحداثة والكولونيالية.

في هذا المبحث توطئة أولية أجدها ضرورية في التبيئة المنهجية لهذا اللقاء بين الرجلين بينت فيها الأسباب الموضوعية التي تجعل من عمل المقارنة عملا مشروعا عبر لقاءات ثلاثة: الميلاد على الهامش، المعرفة سلطة في حد ذاتها، وحدة المشروع النقدي، وأظهر تلك اللقاءات التي تتجلى فيها نزعة النقد كانت في نقد فوكو لمشروع الحداثة ونقد سعيد لمشروع الكولونيالية.

أما **المبحث الثاني** فقد كان تحت عنوان: الخطاب والخطاب المضاد بين كلية السلطة وهامش المقاومة، ويعتني هذا المبحث بدراسة وحدة الخطاب بين سعيد وفوكو وكيف أن سعيد قد وظف الخطاب بذات المعنى الذي قصده فوكو أي باعتباره لونا خاصا من ألوان المعرفة وليس مجرد لغة فقط، أو لنقل باعتباره علاقة مخصوصة ومميزة للكلمات بالأشياء، بالنسبة للسلطة فقد تم دراستها بين الحضور البانوبتيكوني أو من حيث تكون عارية داخل زنازين السجن وأقبية المشافي كما تظهر في نص فوكو وحضورها الإمبريالي حين تباشر عمل الاستعمار كما نجدها داخل نص سعيد. في المطلب الثالث من هذا المبحث يستأنف سعيد بحث السلطة عبر القراءة الطباقية لثنائية السلطة والمقاومة هذه الأخيرة التي أهملها الحضور الكلي للسلطة عند فوكو واستدركها نص سعيد.

المبحث الثالث: بين البنية والذات: فضاءات الهجنة والإنسية المشتركة.

يحاول سعيد أن يتجاوز النظرة البنيوية لفوكو شديدة الإفقار للحالة الإنسانية والبحث عن بديل أرحب للمثاقفة والهجنة، كان المبحث الأول في صميم هذا الطرح حول آفاق النزعة الإنسانية بعد تهاوي دعاوى الحداثة، أما المطلب الثاني فكان بعنوان: المثقف في مواجهة السلطة، وكان سعيد قد نادى في سلسلة محاضراته لريث إلى ضرورة إيجاد مثقف بديل للمثقف الشمولي لسارتر والمثقف الحالم لبندا وحتى المثقف المحترف الذي يقترب من مثقف فوكو وبدلا من ذلك اقترح مثقفا دنيويا أقرب إلى النص وألصق بالواقع وأكثر مشاركة وانخراطا في مقاومة السلطة. وينتهي البحث في آخر مطالبه بالانفتاح الذي يقترحه سعيد على التجارب المشتركة والخبرة الإنسانية الواحدة التي تقوم على الاعتراف بدل الإقصاء والمشاركة بدل الاحتواء والتثاقف بدل التميز والهجنة بدل الماهية.

وأخيرا وليس آخرا **خاتمة** البحث التي تضمنت أبرز نتائج الدراسة وأجابت عن إشكالها المطروح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: ثبت المفهوم وجغرافيا الدلالة.

المبحث الأول: في دلالة المعرفة.. والسلطة.

المبحث الثاني: ترجمة ميشال فوكو.

المبحث الثالث: "خارج المكان"... في رواية السيرة لإدوارد سعيد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: في دلالة المعرفة.. والسلطة.

1 – مفهوم المعرفة.

أ –في المعاجم العربية:

يذكر الفيروز أباذي في قاموسه أن المعرفة من عرف الشيء: أي علمه وأدركه بتفكر وتدبر لأمره[1] وجاء في المعجم الوسيط[2] أن المعرفة من: عَرَفَ يعرِفُ معرفة وعرفاناً وعِرفةً و عِرفاناً: أي علـــم، وقد وردت الكلمة بنفس المعنى في العديد من المواضع في القرآن الكريم كقوله تعالى:" وإذا سمعوا ما أنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين". (المائدة 83)، أي مما علموا من الحق.

ولا يُثبت لسان العرب[3] معنىً مخالفًا للمعرفة، إلا أنه يفرق بين حركة عين الجذر من مادة "عرَف" ومدلولها، فعرَف بالفتح المفيدة لمعنى العلم غير "عرُف" بضم الراء الذي مصدره عرافة أي صار عريفاً وعرِف بالكسر أي ترك التطيب. الإشارة لهذا الفرق إنما هي لعدم الوقوع في الخلط بين أصل لفظة معرفةَ والفعل الذي تصدر منه "عرَف".

وحتى المعاجم اللغوية الحديثة لا تخرج عن المعنى العام المفيد للعلم المستجد والإدراك الحادث فقد ورد في معجم متن اللغة[4] أن المعرفة مصدر للفعل عَرَفَ يعرف عرفاَنا، ومعرفة الشيء: أدركه بحاسة من حواسه فهو عارف وعروف وعريف.

ب –في المعاجم الأجنبية:

تأتي المفردة Knowledge الإنجليزية كمرادف للفظ "المعرفة" في العربية وهي مشتقة من الأصل اللاتيني Cognoscere، وفي شرح المفردة فقد وردت كل من: علم، دراية، خبرة...الخ

---

1 – القاموس المحيط، الفيروز أباذي: تقديم: المرعشلي محمد عبد الرحمان، ج 2، دار إحياء التراب العربي، دار الكتب العلمية بيروت 1977م، ص 1114.

2 – المعجم الوسيط، مصطفى إبراهيم، أحمد حسن الزيات، عبد القادر حامد وآخرون، ج 1، (د ط)، المكتبة، الإسلامية إسطنبول، (دت)، ص 595.

3 – لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: حيدر عامر، أحمد إبراهيم، عبد المنعم خليل، مج 9، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 284.

4 – معجم متن اللغة، رضا أحمد، مج 4، (دط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.1960م، ص 78.

كمقابلات لها و: علم، درى بـــ: ميّز وتقابل الفعل know[1].

نجد كلمة Knowledge في قاموس oxford بأنها: " الحقائق والفهم والمهارات التي اكتسبها الإنسان من خلال الخبرة والتعلم "[2].

وإذا كانت المفردة Knowledge هي المقابل الوحيد للمعرفة في اللغة الإنجليزية، فإن اللغة الفرنسية تحصي أكثر من سبعة وعشرين مرادفاً للفظ المعرفة، على أن اللغويين يفردون لفظتين فقط لوجاهة المقايسة مع المعرفة وهما: " Savoir " و " Connaissance " اللتان تردان بالمعنى نفسه للدلالة على المعرفة، لذلك كثيرا ما تستخدم إحدى الكلمتين في شرح الأخرى، فقد ورد في معجم لاروس الفرنسي أن "Savoir" و" Connaissance"تشيران إلى: علم معرفة دراية تحصيل.[3]

كما نجد تعريفاً لكلمة "savoir" على أنها: "مجموعة مشتقة من المعارف "connaissances" " المقتناة والمحصل عليها من الواقع المعاش أو من الدراسة ".[4]

وفي ذات المصدر تعرف كلمة "Connaissance " على أنها : " حالة تتعلق بالشخص الذي حصلت له معرفة "savoir" أو إدراك لحقيقة ما"[5]. وهناك من يفرق بين الكلمتين فيرى المعرفة Savoir عبارة عن مجموعة من المعارف connaissances المطبقة والممارسة حيث نقول عالم Savant ولا نقول عارف Connaisseur من Connaissance، فالمعرفة Savoir بهذا المعنى أعلى شأنا من المعرفةConnaissance ، لكن الملاحظ يجد أن المعرفة Savoir تقترب كثيراً من مصطلح العلم Science حسب هذه التفرقة على أن هذه التفرقة بين العلم والمعرفة تحتاج منا إلى تفصيل أكثر سنأتي على ذكره لاحقا.

2 –المعرفة في معناها الاصطلاحي:

يشير الاصطلاح الفلسفي لمدلول لفظ معرفة إلى: " فعل المعرفة في حدّ ذاته وإلى ظاهرة المعـــرفة (علاقة الذات بالموضوع) وإلى النتيجة المستفادة، يتميز مدلوله من خلال معاني الملاحظة والفهم

1 - Elias Edward/Elias collégiale dictionary: English Arab: c. cairo: Elias modern publishing ,1995,p278.

2 -oxford: Advanced learner s dictionary. Sth Ed. London : 1995.p655.

3 - Grand usuel Larousse: dictionnaire en cyclopedigue, Paris, Larousse, 1997. T, 2, P, 1717.

4 HTTPS//: WWW. Savoir.COM ،2017/4/26م

5- O P . Cit.

والتصور، ويتعارض مع الظن والتخمين والتقدير ".[1]

والمعرفة بمعنى من المعاني هي: "" فعل الفكر الذي يطرح شيئا ما طرحا مشروعا وهي تمثيل موضوع فكري بمعنى حقيقيا أو واقعيا بالعقل ".[2]

في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية يشير هذا اللفظ "إلى فعل المعرفة أو إلى الشيء المعروف ويشير أيضا إلى مجرد عرض شيء ما أو إلى إدراكه وفهمه، وعموما يشير لفظ المعرفة إلى نشاط الفكر الذي يثبت شيئا ما بالإيجاب أو السلب، سواء كان هذا الفكر فاعلا في ذلك أو منفعلا وسواء كان إثباته كاملا يقوم على الوضوح والبداهة أو ناقصا يعمّه الغموض والاختلاط، كما يشير من منظور مقابل إلى محتوى المعرفة ومضمونها".[3]

ما يميز المعنى الفلسفي لمفهوم المعرفة هو خاصية الشمول، فهو يعتني بالمعرفة كفعل ذهني وممارسة عقلية إدراكية، كما أنه يعتني بالشيء المعروف أو المتعرف عليه ومدى المطابقة بين فعل المعرفة والشيء المعروف، بين المثال والواقع بين الفرضي والمتحقق، إضافة لذلك يشمل البحث الفلسفي مضمون المعرفة وموضوعها، أي الإحاطة بكل جوانب المعرفة لبيان الحدود النظرية للمعرفة فيما اصطلحوا على تسميته بـــ: "**نظرية المعرفة**".

أما في اصطلاح علماء الاجتماع فإنّ المعرفة تشكل " مجموعة المعاني والمعتقدات والأحلام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحـــاولاته المتكـــررة لفهـــم الظـــواهر المحيطة به".[4]

إن و جهة النظر الاجتماعية تحكم بوجود علاقة تشابكية ومطردة بين المعرفة والبيئة الاجتماعية الحاضنة للذات العارفة، فالبيئة الاجتماعية بالنسبة للذات تمثل مصدر إرسال رئيس للمعرفة ضمن التفاعلات التي تقيمها هذه الذات المستكشفة مع المحيط موضوع المعرفة، فالمعرفة أساسا هي ظاهرة اجتماعية، وضمن هذا الإطار نشأ "علم اجتماع المعرفة" الذي يعرف بأنه "العلم الذي يعني بدراسة العوامل التي تحدد المحتويات الأساسية للحياة العقلية للفرد والجماعة وبالتركيز على أسباب تشكيلها وكيفية حدوث ذلك واختلافها بين الأشخاص، مع الاهتمام بتكويناتها مثل : اللغة الأفكار العلمية المعتقدات، النظريات، القواعد الأخلاقية وأنساق القيم بوجه عام ،كل هذا عن طريق دراسة العلاقة

---

1 – معجم المصطلحات الفلسفية، عبده الحلو، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1994م، ص416.

2 -Legrand Gérard: Dictionnaire de philosophie، paris: Bordas, 1995, P.63

3 – معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، (دط)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م.

4 – معجم المصطلحات الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1982م، ص312.

بين المجتمع والنقابات العقلية التي لطالما كانت ناجمة عن عوامل اجتماعية وثقافية كما يقول Jacques Maquet "."[1]

بالتالي يمكننا القول أن علم اجتماع المعرفة يسعى إلى إيجاد العلاقات بين أنماط الأفكار والمعتقدات والنظريات والقواعد الأخلاقية وأنساق القيم بوجه عام و بين الظروف الاجتماعية التي تظهر فيها، إنها أقرب إلى الطرح الماركسي الذي تحدد فيه البنية الفوقية كإفراز حتمي للصراع الواقع في البنية التحتية، وهذا ما جعل الألماني **ماكس شيلر** Max Scheler يطلق على هذا التخصص الموضوعي اسم "علم اجتماع الحياة الفكرية" [2]، حيث كل فكرة هي إفراز حتمي لضرورة مجتمعية وجب دراستها انطلاقاً من السياق الاجتماعي الذي انبثقت منه.

أما تصور علماء النفس للمعرفة فإنه يكون في إطارِ " علم النفس المعرفي " الذي يعني بالدرجة الأولى "بدراسة مختلف العمليات العقلية التي تحدث داخل العقل أو الدماغ في محاولة لفهم السلوك الإنساني مع أن هناك تباينا في الدراسات، فبعضها يهتم بدراسة الإدراك الحسي وعمليات التنظيم المعرفي، والبعض الآخر يهتم بدراسة التغيرات النوعية والكمية التي تطرأ على العمليات المعرفية والإدراكية عبر مراحل النمو المختلفة "[3].معنى ذلك أن المعرفة سلوك إنساني يحصل بالتمثيل النفسي لصور المعرفة واستخدامها في توجيه النشاط الإنساني، فالاهتمام هنا ينصب على الطريقة التي يتم بها حصول المعرفة داخل النفس البشرية عبر جميع العمليات التي يتم من خلالها نقل المعلومات الحسية وتحويلها واختصارها وتوضيحها وتخزينها واستعادتها واستعمالها.

ومن أهم النظريات الرائدة في علم النفس نجدّ علم تكوين المعرفة Genetic epistemology ومؤسسه "**جان بياجيه** " Jean Piaget الذي يحاول رسم نفس خارطة للفكر البشري أو المعرفة البشرية عبر دراسة مراحل تطور الإنسان حيث قام بدراسة المعرفة انطلاقا من التفكير وتوصل إلى تفسير العوامل المكونة للعقل ثم انتقل وفتش عن ينابيعه الحسية، الحركية والعملية حتى إلى معالجة الإدراك الحسي وعمل على عوامل الخلق والإبداع عند الطفل مستنتجا أن المعرفة تتكون انطلاقا من معطيات أصلية (ملكات) موازاة مع السلوك البشري في البيئة أو المحيط.[4]

---

1 – علم اجتماع المعرفة، عبد العاطي السيد، (دط)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999م، ص 77.

2 – المعجم الموسوعي لمصطلحات التربية، فريد النجار، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2003م، ص222.

3 – علم النفس المعرفي، الزغلول رافع النصير، الزغلول عماد عبد الرحيم، (دط)، دار الشروق، عمان، 2007 م، ص 28.

4 – علم اجتماع المعرفة، عبد العاطي السيد، ص 25.

نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا):

الإبستمولوجيا Epistémologie مصطلح جديد صيغ من كلمتين Epistémè ومعناها " علم " وlogosومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة...الخ. فالإبستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي : " علم العلوم " أو " الدراسة النقدية للعلوم " هذا من حيث اللغة، أما من حيث الاصطلاح فيعرفها أندري لالاند بأنها : فلسفة العلوم ،ثم يضيف " ولكن بمعنى أكثر خصوصية فهي ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية هذه الدراسة التي هي موضوع الميتودولوجيا والتي تشكل جزءاً من المنطق وليست كذلك تركيباً أو استباقاً للقوانين العلمية (على غرار ما يفعل المذهب الوضعي أو المذهب التطوري)، وإنما هي أساساً الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم وفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي (لبسيكولوجي) وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية ".[1]

صحيح أن لالاند في هذا النص لم يأت على ذكر نظرية المعرفة Gnoséologie أو Theorie De la Connaissance لأنها تختلف عند عامة الفرنسيين عن المعنى الدقيق للإبستمولوجيا ، لكنه يشير إلى ضرورة التفرقة بين مصطلحات كثيراً ما يقع الخلط في توظيفها لاشتغالها في نفس الحقل ومتاخمة بعضها لبعض، خصوصًا إذا اعتبرنا أن لالاند نفسه وقع في هذا الخلط الذي كان يجيزه عصره، وذلك عندما جعل **الميتودولوجيا** Méthodologie جزءاً من المنطق مسايرة منه للتقليد المدرسي الفرنسي الذي كان سائداً إلى عهد قريب، والذي كان يصنف المنطق إلى صنفين: **المنطق العام** والمقصود به المنطق الصوري الذي لا يهتم بمادة المعرفة بل بصورتها فقط، **والمنطق الخاص** أو المنطق التطبيقي الذي يدرس المناهج الخاصة بكل علم وكان هذا المنطق متعارفاً عليه في عهد لالاند[2] ، أمّا في الوقت الحاضر فقد استقلت الميتودولوجيا بنفسها لتشكل علما خاصاً يرادف الاصطلاح العربي" علم المناهج " وأصبح المنطق واحداً في شكله الحديث هو المنطق الصوري.

على أن كثيرا من الباحثين لا يقيمون هذه التفرقة بين الإبستمولوجيا ومختلف الدراسات والأبحاث المشاركة لها كالتي ذكرها لالاند، وهذا ما دفع **بجان ريـال** إلى القول: " سواءً سميناه منطقاً خاصاً أو منطقا كبيراً أو نظرية اليقين أو نظرية المعرفة أو إبستمولوجيا أو كنوزيولوجيا

---

1 – موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ت: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، مج 3، ط 2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، ص 1454.

2 - Robert Blanchè, L'Epistémologie , que sais-je ? no-1475,paris universitaires de France ,1972, p 21 .

Gnoséologie أو علم المعايير Giteriologie أو النقد، فإن البحث الذي نقوم به كان هدفه دوماً بشكل أو بآخر هو بيان شروط المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها ".[1]

لكن الأهم في كل هذا هو حصر العلاقة في ثنائية الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، وبيان إمكان وأدوات وحدود وقيمة كل منهما في درس المعرفة، فالمعلوم أن نظرية المعرفة تصنف كقسيم في الفلسفة التقليدية **للأنطولوجيا** Ontologie التي تبحث في الوجود بما هو موجود بعبارة أرسطو و**الأكسيولوجيا** Axiologie أي البحث في قيم الحق والخير والجمال، ويكون موضوعها هو البحث في ماهية المعرفة وتمظهراتها وإمكانها وحدودها ومصدرها وأشكالها وطبيعتها وقيمتها. نأتي أولاً على شرح الطرف الأول للمركب الإضافي " النظرية "، حيث تعرفها موسوعة لالاند الفلسفية بأنها " شرح عام لبعض الظواهر الممتازة والمحددة ويمكن رؤيتها كطريقة لتنظيم معرفتنا بمجال معين بحيث نستطيع وضع الأسئلة المناسبة وتوجيه بحثنا نحو الإجابات الصحيحة ".[2]

بمعنى أن النظرية هي نسق أو نظام من الأفكار والبيانات لشرح مجموعة من الحقائق أو الظواهر أو هي بيان لما يعرف بالقوانين العامة أو المبادئ أو الأسباب الخاصة بشيء معروف أو ملاحظ، وكلما تأيدت النظرية بالتجربة كانت أقرب إلى اليقين وأكثر انفتاحاً على الظواهر الأخرى ولذلك اعتبرت النظرية دون القانون، ما يعني ضرورة مراجعتها وتعديلها باستمرار، لأنها تفسير مرحلي للظاهرة يتم تعديله كلما تطور العلم[3]. فما تريده نظرية المعرفة هو بيان لحدود المعرفة، يدخل في ذلك المحسوس والمجرد، ما يتوصل إليه بالعقل وما يكتسب بالتجربة، ما هو ذاتي يتعلق بالذات المدركة يرجع إلى السيكولوجية وما تعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى علوم الطبيعة ...الخ.

2–مفهوم السلطة.

2–1 –المقاربة المعجمية لمعنى السلطة.

أ –في الاصطلاح العربي:

ورد في لسان العرب تحت مادة "سلط": "سلط، السلاطة: القهر. وقد سلطه الله فسّلط عليهم والاسم سُلطة بالضم... ويقال: رجل سليط أي فصيح اللسان بين السلاطة والسليطة ".[4]

---

1 – Jean Riel ,Epistemologies Thomist, p 637.

2 – موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ص 1454.

3 – الفلسفة والتنظير في علم المعلومات والمكتبات، بدر أحمد، (دط)، دار غريب، القاهرة، 2002م، ص 135.

4 – لسان العرب، ابن منظور، ت: عامر أحمد حيدر، مج 7، ط 1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م، ص 361.

فابن منظور يجعل القهر أساساً للسلطة فشرط التسلط هو قهر الآخر والتغلب عليه، لذلك يتسلط من يرسله الله على قومه إن بالبيان وإن بالسنان، كما ترتبط السلطة بفصاحة اللسان وقوة البرهان فالفصيح يمارس سلطة على مستمعيه بمثل ما يمارس الحاكم قهره على محكوميه، ولذلك اشتهرت الخطابة كفن للإقناع أي لممارسة السلطة، وسُمّي السلطان سلطاناً " لأنه حجّة الله في أرضه".

إذن فما يتقوم به المعنى المعجمي للفظة "سلطة" إنما هو القهر والتسلط والبرهان، وهذا ما نجده في قوله تعالى: " ولكنّ الله يسلّط رسله على من يشاء "(الحشر 6)، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: " أي قدير لا يغالب ولا يمانع بل هو القاهر لكل شيء"[1]. ومنه سمي البرهان سلطاناً كما في قوله تعالى: " ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطـــــــاناً "(الإسراء 33) أي جعلنا له برهاناً وحجة على القاتل في إقامة حد القصاص. فإذا كان التسلط في آية الحشر مرادفاً للقهر والغلبة والقدرة التي لا تقبل الممانعة فإنه في الآية الثانية مرادف للقهر المعنوي أي التسلط والغلبة بالحجة والبرهان. وهذا المعنى هو الذي قصده الفيروز أباذي حين قال: " السلطان الحجة، وقدرة الملك وتضم لامه والوالي مؤنث لأنه جمع سليط للدهن كأن به يضيء الملك أو لأنه بمعنى الحجة ".[2]

أما معاجم اللغة الحديثة سيما المختصة منها ببيان ما استجد من معنى على لفظة " السلطة " وأهم توظيفاتها فنجد في المعجم الفلسفي لجمال صليبا تعريفاً لغويا ينحو إلى الشمول والإحاطة بمعنى السلطة حين يبرز معناها وأقسامها. يقول: " السلطة في اللغة القدرة والقوة على الشيء والسلطان الذي يكون للإنســـان عــلى غيره "[3]، ولها عدة معانٍ ذكرها يمكن اختصارها فيما يلي:

– السلطة النفسية:

السلطان الشخصي أو القدرة الشخصية على سياسة الآخرين وفرض الإرادة عليهم لقوة في الذات وثبات في الجنان وحسن الإشارة وسحر البيان.

– السلطة الشرعية:

وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد وهي سلطة موجبة للطاعة بحكم الشرعية الموجبة للاحترام لا القهر والخوف.

– السلطة الدينية:

---

1 – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج6، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1990م، ص354.

2 – القاموس المحيط، الفيروز أباذي، تقديم وتعليق: نصر الهوريني، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2007 م، ص693.

3 – المعجم الفلسفي، جمال صليبا، دار الكتاب اللبناني، ج 1، ط 1، بيروت، 1981م، ص 670.

كالسلطة التي يمارسها الوحي أو الأنبياء على الأتباع في وجوب الطاعة والانقياد.[1]

ومع دقّة التقسيم الذي جاء به صليبا إلاّ أنه لم يُضِف معنىً جوهرياً آخر للمحتوى اللغوي لكلمة السلطة كما وردت في المعاجم التراثية.

خلاصة القول أنَّ المعنى اللغوي لكلمة سلطة في الاصطلاح العربي لا يخرج عن معنيين:

المعنى المادي: القهر والغلبة

المعنى المعنوي: الحجة والبرهان.

ب –في الاصطلاح الغربي:

يعرف القاموس الفرنسي " **لاروس** " السلطة بأنها: " الحق والقدرة على التحكم واتخاذ الأوامر وإخضاع الآخرين ومثالها سلطة مدير المدرسة ".[2]

فالسلطة تأتي بمعان عدةٍ منها: الحق والقدرة على التحكم في الآخرين، باتخاذ الأوامر وإخضاع الآخر لها، وفي المثال الذي ذكره تنويه ببعدها التربوي، إذ يستأثر المدير بسلطة تربوية على المعلم، وهذا الأخير يستأثر بها على طلابه، وهكذا دواليك، على أنّ **لالاند** يعتبر أن وصف السلطة بالشرعية أو القانونية هو حق موجب للاعتراف بالتسليم والخضوع والاحترام: " سلطان سلطة: لا سيما بالمعنى العيني، جسم متكوّن يمارس هذه السلطة هذا الحكم "[3].وفي ذات السياق يلاحظ وجود عنصر سيكولوجي آخر قوامه الحقّ في اتخاذ القرار وتدبير القيادة، وهذا يعني ضرورة التمييز بين القوة والسلطة، من حيث أنّ الأولى تلزِم الغير بالطاعة، في حين أنّ الثانية هي الحق في توجيههم وأمرهم بها، وإذا كانت السلطة تتطلب القوة، فإنّ القوة بلا سلطة ظلم واستبداد، لذا فإنّ السلطة تؤول إلى الحقّ.[4]

قد تكون هذه السلطة سياسية يمثلها الحاكم بقوة القانون أو العرف، أو علمية يمارسها من استجمع طرق المعرفة والعلم على من طلبها كسلطة الطبيب على المريض، أو أخلاقية تحصل بها الطاعة والانقياد طواعية لفرد أو فكرة أو تنظيم، لذلك جاء في الموسوعة الفلسفية السوفياتية أنّ السلطة

---

1 – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 - Le petit La Rousse, grand Format, in Prime en Belgique,Ed,2001, p 398.

3 – موسوعة لالاند الفلسفية، أندري لالاند، ص 523.

4 – الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي)، إمام عبد الفتاح إمام، (د ط)، سلسلة عالم المعرفة، مارس 1994م، ص 20.

"مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كليا، أو لنسق من وجهات النظر، أو لتنظيم مستمد من خصائص معينة مؤداة، وقد تكون السلطة سياسة أو أخلاقية أو علمية ".[1]

2-2 -المقاربة الاصطلاحية لمعنى السلطة:

إذا كان المعنى اللغوي للسلطة يشير إلى الضبط والوضوح والتحديد فإنه في الاصطلاح يندّ عن المفهمة بتعبير **ألان تورين**، فهو مثار اختلاف وتمايز رؤى لدى العلماء والفلاسفة، يشفع لذلك كثرة المقاربات ووجهات النظر التي لا تستبقي احتمالا قارًا حول معنى جامع يمكن اعتباره مرجعاً وأساساً ولعل السبب في ذلك يرجع إلى اتساعها المفهومي والتاريخي، فمن جهة التاريخ لا يمكن اعتبار الممارسة السلطوية عند اليونان هي عينها في القرون الوسطى، والبون أكبر في المجتمعات الحديثة التي تسير بالديمقراطية وثقافة القانون وحكم المؤسسات، كما أن المقايسة السلطوية للقبيلة عند العرب هي غيرها في صدر الإسلام أو العصور التي تلتها.

وسواء في ذلك تعلق الأمر بالنظر إلى الشعب كمصدر للسلطة أو خاضع لها، أو تعلق بطبيعة السلطة في ذاتها من حيث مفهومها ووظائفها، ومدى التمييز بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم فإنّ اتساع حقل الدراسة يجعل من السلطة سلطات، فنحن اليوم نتحدث عن سلطة للثقافة وسلطة للتاريخ وسلطة للتراث وللعرف والجغرافيا والإعلام والصورة والحقيقة والتأويل...الخ بالدرجة نفسها التي درجنا عليها عند الحديث على السلطة السياسية علاوة على اختلاف وظائفها وحدود تدخّلها.

لذلك يأتي التنظير الفلسفي لمصطلح السلطة متعالياً على جزئيات التمثيل الوصفي الذي يستحضرها قرينة بمفردات التعيين والنوع والأصل، وإنما يتعاطى معها بنظرة شاملة وضرورة مطلقة بغضّ النظر عن مصدر تلك الضرورة، فالسؤال: هل السلطة تستمد مشروعيتها من إرادة الشعب لها أو من ضرورة يفرضها الحاكم على المحكوم ؟هو في جوهره سؤال فلسفي، بغضّ النظر عن تلبسه بضرورة المكان والزمان الذي يخص هذه السلطة، إضافة إلى أنّ التوظيف الفلسفي للمصطلح يتصف بالطابع العقلاني، إذ المنطلقات عقلية، والمنهج تأملي، والاستنتاج نظري، وهي نظرة نقدية للأنظمة الكلية بصرف النظر عن الآليات التي تحتمل بداخلها أو حيز تواجدها، وهذا ما يفرقها – أي النظرة الفلسفية – عن النظرة العلمية أو الدينية.[2]

الجدير بالذكر أن اهتمام الفلسفة السياسية بظاهرة السلطة تبلور مع وضوح معالم الدولة الوطنية أو القومية التي تعمل في شكل مؤسسي، فالفيلسوف الألماني **فريديريك هيجل Hegel** (1770

---

1 – الموسوعة الفلسفية، لجنة من الأكاديميين السوفيات، ت: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص 248. 249.

2 – التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، ناصف نصار، (دط)، دار النهار، بيروت، 1997م، ص 85.

– 1831م) مثلا يعتبر أن السلطة تتجسد في المفهوم المجرد للدولة التي تعد التجسيد الفعلي للروح الكلية، وهي التجسد الثالث بعد الأسرة التي تعد الوسط الطبيعي للحياة الاجتماعية. يقول هيجل: " الدولة هي واقعية المعنى الخلقي الموضوعي فعلاً، الروح الخلقية يصنفها إرادة جوهرية متجلية بنية بذاتها وتنجز ما تعرف ولأنها تعرف ".[1]

وإذا كانت الدولة إرادة جوهرية، فإنّ واقعيتها تفرض الانقياد لسلطتها من طرف الأفراد الذين ينبغي أن يذوبوا بمحض إرادتهم في كليانيتها التي تستهدف تنشئتهم ورعاية مصالحهم. ولا تخفي هذه النظرة إلى الدولة مثالية الرؤية الهيجلية بخلفيتها الكلية والعقلية والتي تتحقق فيها إنسانية الإنسان بقدر تحقق سلطة الدولة.

لذلك جاءت الفلسفة الماركسية أكثر واقعية حين راحت تقيم فلسفة هيجل على قدميها بدل رأسها، **فماركس**[2] **Marx** أخذ عن هيجل منهجه الجدلي وطبقه في دراسة التاريخ، وبدل أن تحرك الفكرة التاريخ أو تصنعه كما قال هيجل، أصبح الإنسان هو صانع تاريخه، وأنّ التطور في التاريخ إنما يحصل بالصراع بين الأقوياء والضعفاء، بين المشغِّلِين والمشغَّلين، العامة ضد النبلاء والأتباع ضد الأشراف والبروليتاريا ضد الرأسمالية.[3]

فما يريده ماركس إنما هو دنيوة الفعل السلطوي في شكله الأكثر توحشا، حين يصبح أداةً للقهر والاستغلال، وبالتالي فلا يمكن تعريف الدولة في مفهومها الحديث إلا بالاستناد إلى الأداة التي هي من أخصّ خصائصها، شأنها في ذلك شأن أيّ مجموعة سياسية أخرى، ونقصد بها العنف المادي، وهذا يعني أنّ السلطة هي آلية يستقوى بها الأغنياء على الفقراء بممارسة الإكراه الطبقي الذي يشطر المجتمع إلى فئتين: مالكون للسلطة ولوسائل الإنتاج أقل عدداً وأكثر توحشا واستغلالاً، ومن يقع عليهم القهر

---

1 – مبادئ فلسفة الحق، هيجل، ت.: تيسير شيخ الأرض، (د ط)، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1974م، ص 271.

2 – **كارل ماركس(1818–1883م)**: فيلسوف ألماني سياسي وصحفي ومنظر اجتماعي يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية رفقة زميله فريديريك انجلز حين قدما للعالم ما يدعى اليوم بالاشتراكية العلمية المناوئة للرأسمالية المتعارضة مع مبدأ أجور العمال. اعتمد ماركس في أطروحته على عدة مكتسبات نظرية منها: فكرة الجدل التي أخذها عن الفلسفة الألمانية وبالضبط عن الفيلسوف هيجل. الاقتصاد السياسي الذي أخذه عن الفلسفة الإنجليزية، الاشتراكية الطوباوية الفرنسية، عام 1847م أصدر ماركس وإنجلز البيان الشيوعي الذي يعد بمثابة دستور للبروليتاريا العالمية بدعوتها إلى تبني خيار العنف والمقاومة المنظمة كحل وحيد للإطاحة بالرأسمالية ثم تلاه كتاب رأس المال في ثلاثة أجزاء سنة 1885م وتضمن تحليلا دقيقا للنظام الرأسمالي والذي يبين فيه أن استغلال العمال يتم عن طريق أخذ القيمة المضافة وقد تولى نشره انجلز بعد وفاته. خلف ماركس الكثير من الأعمال منها: نقد فلسفة الحق لهيجل 1844م، بؤس الفلسفة 1847م، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي 1859م، الأيديولوجيا الألمانية1846م، بيان الحزب الشيوعي1848م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م، ص496.

3 – الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي، (دط)، دار المعارف، القاهرة ،1959، ص 365.

السلطوي من خاصة البروليتاريا وعموم الشعب باسم السلطة التي يحتكرها الملاّك، لذلك تفرض حتمية الصراع التاريخي عند ماركس الانتقال التدريجي من الرأسمالية إلى الشيوعية المفضية إلى زوال الدولة / السلطة التي كانت أداة استغلال لا أداة تنمية وعدالة.

في المعجم الفلسفي السوفيتي تُعرّف السلطة بأنّها " إحدى الوظائف الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع، إنها القوة الآمِرة التي في حوزتها الإمكانية الفعلية لتسيير أنشطة الناس بتنسيق المصالح المتعارضة للأفراد أو الجماعات، وبإلحاق تلك المصالح بإدارة واحدة عن طريق الإقناع أو القسر ".[1]

فهذا التعريف يؤكد الطبيعة الفوقية والاجتماعية لعمل السلطة في تسيير الشأن العام واعتبارها حتمية للتنظيم الاجتماعي بما هي مالكة لوسائل الإقناع، فالقوانين والدعاية والتبشير ونظم التربية والتعليم أو القسر في صورة أجهزتها الأمنية ومنشآتها الرّقابية، كلها تدخل في صميم عمل السلطة وماهيتها، وغير بعيد عن هذا التعريف ما ذهب إليه **جورج بالانديه** من أن السلطة هي القدرة على التأثير في الأشخاص ومجريات الأحداث باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه.[2]

يصنع **ماكس فيبر**[3] Max fauber علامة فارقة تقدمنا خطوة أخرى إلى الأمام في اتجاه دراسة السلطة كعلاقة لا كمجرد صفة (قوة/ عنف)، سلطة تمارس تأثيرها شاقوليا، من فوق إلى تحت، من الحاكم على المحكومين ومع أن السلطة عنده محدودة بأخص سماتها وهو احتكارها وشرعنتها للعنف إلاّ أن هاجس البحث عماّ يبرّرُ هذا الاحتكار للعنف دفعه إلى البحث مرة أخرى عن أسس الشرعية لوجود وعمل السلطة أو في جملة الشروط التي يخضع لها الناس، وعلى أية وسائل تستند السيطرة التي تخضعهم ليجدها في نماذج ثلاثة:

– **السلطة تقليدية:** والتي تستمد شرعيتها من قداسة الأمس والسلف والعرف وتكرّس بالتقادم ثقافة الولاء والطاعة للحاكم على المحكوم.

– **السلطة الكاريزمية (Charismatique)**: وتقوم على الاعتقاد والولاء لشخصية استثنائية بسبب قداستها أو بطولتها أو ميزاتها المثالية.

---

1 – Dictionnaire philosophique, Ed, du progrès, Moscou, 1985, p 409.

2 – الأنثروبولوجيا السياسية، جورج بالانديه، ت: جورج أبي صالح، (دط)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م، ص 37.

3 – عالم اجتماع ألماني (1920–1864) وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ركز على العوامل الثقافية والسياسية وقال إنها تؤثر تأثيرا مباشرا في التطور الاقتصادي والسلوك الفردي. انظر: معجم الأفكار والأعلام، هتشسون، ت: خليل راشد الجيوسي، ط1، دار الفارابي، 2007م، ص266.

– **السلطة القانونية:** وهي السلطة التي تستند إلى أسس عقلانية رشيدة قوامها نسق من القواعد الموضوعية الملزِمة.[1]

يستعيد " **جان لابيار** " هذه التقسيمات الموازية لتحديدات فيبر وإن تحت مسميات أخرى وهي:

–**السلطة المباشرة:** حيث الجميع خاضع للعرف " لاَ أحد يأمر، ولكن الجميع يطيعون "معتبرين مخالفة القواعد جريمة موجبة لغضب الآلهة ونقمة السلف.

– **السلطة المجسّدة:** أو المملوكة والتي تعتبر ميزة من ميزات عبقرية مالكها والذي بقدر ما يكون بعيداً عن الآخر/ المحكوم، فإن الأخير يجتهد لتحقيق الأخير ذاته عبر محاولة التقرب والالتحام فيه.

يتمثل "**شتراوس**" هذا النوع من السلطة بالممارسة السحرية، فـ **"** نجوى السحر ينطوي في الوقت نفسه على الاعتقاد بالسحر، وظهوره بثلاثة مظاهر متمّمة: اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته، ثمّ اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحية التي يعِد بها الساحر نفسه، وأخيراً ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل نوعاً من حقل جاذبية تتحدد داخلها علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتل مكانها فيه **".**[2] هذا بعض ما يُظهر البنية الاعتقادية للسلطة، وهو اعتقاد دعّمته التركيبة النفسية المعقدة لصاحب السلطة ومجموع الرغبات التي لا يستطيع الناس توفيرها بأنفسهم، أماّ الشكل الثالث الذي تتسربل فيه السلطة فهي السلطة المؤسّسية، وهو اصطلاح قانوني كما يستعمله **بورديو** مثلا، حيث تتحول السلطة إلى شخص معنوي يعبر عن الخير المشترك والمصلحة العامة في صورة القانون الذي يلزم جميع الأطراف دون استثناء، إذ تتكيف فيه أصول التشريع مع زمنية الحياة الاجتماعية.[3]

إن جملة التعاريف التي سلف ذكرها تشير إلى نقطتين أساسيتين:

أ–الخاصية الأميرية للسلطة.

ب–السلطة واقع اجتماعي.[4]

" فالسلطة عموماً سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلاّ في جماعة، وعلى ذلك فإن ظاهرة السلطة عموماً هي ظاهرة اجتماعية، فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تتمتع بخاصية الاجتماعية وإنما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمعات الإنسانية الأخرى ....يقصد بالسلطة غير السياسية

---

1 – ر جل العلم ورجل السياسة، ماكس فيبر، ت: نادر ذكرى، (دط)، دار الحقيقة، بيروت 1982م، ص 47. 48.

2 – الأنثروبولوجيا البنيوية، كلود ليفي شتراوس، ت: مصطفى صالح، (دط)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977م، ص 200 –201.

3 – السلطة السياسية، جون وليام لابيار، ت: إلياس حنّا إلياس، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983م، ص 18.

4 – المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، إشراف: فتحي التريكي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994م، ص 43.

أو السلطة الاجتماعية التوصل من خلال علاقات تُقام مع الآخرين إلى الحصول على خدماتهم أو الظفر بطاعتهم، ومصادر هذه السلطة الاجتماعية متعددة كالثراء المادي والمركز الاجتماعي الذي يمثله شخص ما ...وقد يكون مصدر السلطة أيضاً هو العلم والثقافة أو الفن، فكبار العلماء والخبراء والفنانين يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين.[1]

إذن فما تشكّله السياسة لا يعدو أن يكون إلا واحداً من أكثر الأشكال انكشافا وكثافة في الفعل السلطوي، أو لنقل إنّ الحضور اللزومي للسلطة إلى جانب السياسة هو حضور على سبيل الحكاية كما يقول النّحاة، لأن السلطة حينئذٍ تكون أوضح في الممارسة السياسية أوفي عمل الهيئات التي تُخوَّل بالطرق القانونية المعروفة ممارسة الأمر و النهي، لذلك يأتي هذا الطرح ليكشف زئبقية السلطة ومحايثتها لشتّى مجالات الحياة، بمعنى أنّ السلطة لم تعد واحدةً يمتلكها الرئيس أو الوزير أو المدير ...الخ بل أصبحت علاقة بكل ما يحتمله معنى العلاقة من ضروب المشاركة والعفوية والتّحتية واللارسمي لتصبح والحال هذه، اجتماعية، ثقافية، إعلامية، مالية...الخ.

وعلى ذلك فإنّ الفهم السليم للسلطة ينبغي ألا يتم بمعزل عن مفاهيم أخرى يشكل حضورها سبباً وجيها لوجود السلطة وبقائها، أو ما يمكن تسميته بـ "**لا شعور السلطة**" وبنيتها الخفية أي علاقة السلطة بالنفوذ/ القوة ثم علاقتها بالقهر. وهو ما سيأتي بيانه لاحقا.

المبحث الثاني: ترجمة ميشال فوكو.

1- النشأة والتكوين.

يبدو أنّ البحث في سيرة ميشال فوكو بما هو ذات مفكرة مكابدة حقّة بخلاف ما يوحي به الانتهاء الدلالي لمبحث الترجمة، فهي سيرة لا تفتأ تجنح إلى الاختلاف التشظي وتعدّد الذوات.

ففي كتاب أركيولوجيا المعرفة 1969م يفترض فوكو أنّ العمل على تجسيد وحدة الذات يمثل بالنسبة إليه استحالة مطلقة، لأنّه مهما كانت الرغبة الأنطولوجية لفلاسفة الذات في السيطرة على معنى قارّ ومحدّد لها فإنّ هناك آليات وتقاطعات خطابية متشابكة تجعل من البحث في معنى محدّد لهذه الذات عملاً غير ذي جدوى.

انطلاقا من هذه المسلمة/المفتتح يحاول فوكو أن يمحي أناه خلف الخطاب في الصورة التي نشرتها جريدة **لوموند** 1980م[2]، عندما تمثل دراسة نفسية لمشاهد فيلم عرض في قرية إفريقية سوداء، اللاّفت

1 – السلطة السياسية. ضرورتها وطبيعتها، عبد الله ناصف، (دط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982م، ص 8 –9.

2 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ت: سالم يفوت، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب،2005م، ص28.

عقب انتهاء الفيلم أنّ ما شغل المستجوَبين الذين شاهدوه لم تكن أحداث الفيلم في حد ذاتها، ولكن ما شغلهم هو حركة الضوء وسط الأشجار. كان فوكو مأخوذاً بتلك العلاقة التي يقيمها المشاهد/ القارئ مع الحدث، إنّه يخاف أن تُطبع أعماله بإثاراته الجسدية، لذلك فهو يتوارى بشخصه قدر المستطاع تاركاً للنص إقامة علاقة حوارية مع القارئ. الهوية عنده شقيقة الكتابة، جنس من اللا معنى، وانفلات دؤوب عن الثبات والتجوهر الذي يمكن أن يمنحه المعنى النهائي لحقيقة الهوية أو مغزى النص، وحينما سُئل مرّة عن حقيقة ذاته أجاب استنادا إلى تجربته في الكتابة " لا تأمروني بأن أضلّ أنا هو باستمرار فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، فلتتركنا وشأننا أحرارا حين يتعلق الأمر بالكتابة".[1]

فهل كان فوكو يقصد ما يقول؟

يعلق **جيمس ميلر** وهو مؤرخ سيرة ميشال فوكو أنّ ما أراد فوكو أن يحجبه في شخصيته/الجسد هو شذوذها الجنسي الذي قد يطغى على ذاته المفكرة، وبالتالي يحكم على مشروعه الفكري ككل حكماً شاذاً تنعكس فيه ميوله اللامجتمعية، كون الفعل الثقافي عادة ما يحكم بحركة الشخوص وتصرفاتها كما يرى فوكو، وبالتالي تحتجب الذات المفكرة خلف الذات المتحركة.[2]

وحتى يتحقّق له ذلك، فقد عمد إلى القطيعة مع المفهوم التقليدي للذّات عند **ديكارت**، ذلك المفهوم الذي يميّز بين الذّات المفكرة والجسد الصامت، باعتبار أنّ هذه الذات هي منتج تركيبي لكثرة من الأحداث والأقوال والمواقف، لأنّ فوكو أراد أن يُقرأ ميراثه كذات مفكرة لا كذات شاذة جنسياً، هذا ما نجده عند **ديدبي إريبيون** في كتابه Michel Foucault et Ses contemporains1994 في ضرورة قراءة فوكو كجسد مفكر وإن كان مثلياً.[3]

إنّ ما يعطي هذه الذات بعدها الانشطاري هو أنّ في كل ما كتبه فوكو بعد ذاتي أو تجربة شخصية، لذلك فهو يعترف صراحة بقوله: " ليس هناك كتاب واحد كتبته أنا لم تكن وراءه أو في جزء منه على الأقل تجربة شخصية، لقد عشت علاقة شخصية مع الجنون، طب الأمراض العقلية والمرض، عشت أيضاً العلاقة مع الموت حينما كنت أشتغل على ظهور الطب العيادي الذي يتناول

1- المصدر السابق، ص18.

2 – تأمل في مصادر وكتابات الفرنسي ميشال فوكو، محمد جلوب الفرحان، ع182، مجلة أوراق فلسفية جديدة، نقلا عن كتاب: عاطفة ميشال فوكو(بالإنجليزية)، جيمس ميلر2000م.

راجع: .https://dramfarhan WordPress.com. 2016/1/1م.

3 - D. Eribon, Foucault et Ses contemporains, fayard ,1994, p 45.

موضوعه الموت في المعرفة الطبية كان ذلك في الوقت الذي كانت موضوعة الموت جدّ مهمة بالنسبة لي ".[1]

ولد ميشال فوكو في " **بواتييه** " بقلب فرنسا 15 أكتوبر 1926م[2] لعائلة ميسورة الحال أبوه "**بول فوكو** " طبيب جراح (1893 – 1959م) ذائع الصيت في بواتييه قدم إليها من باريس وهناك تزوج بـ" **أنا ملابرت** " والتي أنجبت له أبناءه الثلاثة، وهي في الحقيقة بنت الجراح" **بوسير ملابرت** " أخصائي علم التشريح في كلية الطب بجامعة بواتييه، بدأ تعليمه الأولي في مدرسة **هنري الرابعْ** وبالضبط عام 1930م، وبعد سنتين انتقل إلى الكلية الرئيسة لذات المدرسة ليقيم بها أربع سنوات أخرى، تميّز في اللغات كالفرنسية واليونانية واللاتينية والتاريخ وإن بدا ضعيفاً في الرياضيات، عقب اندلا ع الحرب العالمية الثانية وبالتحديد عام 1940م سجلته والدته في كلية "**سانت ستانليز** "وهي معهد كاثوليكي للروم وتحت **إدارة الجزويت**، يتذكر فوكو دراسته بالجزويت ويصفها بالممتازة والعالية خاصة في مجالات" الفلسفة والتاريخ والأدب ".

في عام 1943م حصل على شهادة البكالوريا ليعود بعدها إلى كلية **هنري الرابع** ويدرس فيها "التاريخ والفلسفة" لسنة كاملة بإشراف أستاذ الفلسفة **لويس جيرارد** الذي يعتبر أبرز تلامذة الفيلسوف الوجودي **موريس ميرلوبونتي** Mauric Merleau-Ponty[3](1908-1961م) كانت رغبة الوالد في هذه الفترة أن يعكس ابنه فوكو اهتمام العائلة وتقاليدها ويتخصص في الطب بأن يكون جرّاحاً، لكن فوكو رفض دراسة الطب وانتقل إلى باريس 1945م ليدرس تحت إشراف

---

1 -E rvaring en waarheid, te elfder Ure, Nijmegen, 1985, p 14.

2 -تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، كريستيان دولاكومبان، ت: حسن احجيج، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2015م، ص288.

3 - **موريس ميرلوبونتي (1908. 1961)**: فيلسوف ومفكر فرنسي خضع لعدة مؤثرات في بنية انتماءاته الفكرية، فقد تأثر بفينومينولوجيا هوسرل ووجودية سارتر وبالنظرية الجشتالتية Gestaltisme التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية، ومن الصعب تحديد إلى أي المذاهب الفلسفية ينتمي ميرلوبونتي؛ إلا أن معظم النقاد يميلون إلى عدّه فينومينولوجياً بالدرجة الأولى على الرغم من أنه قد خالف هوسرل في بعض الآراء الأساسية. عمل ميرلوبونتي أستاذاً في جامعة ليون والسوربون والكوليج دو فرانس، أصدر عام 1945 مع جان بول سارتر مجلة الأزمنة الحديثة وفي عام 1953 انفصل عن سارتر بسبب خلاف في بعض المسائل ذات الطابع السياسي، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من الماركسية، وذلك لأنه دافع عن فكرة الالتزام الإنساني في العالم وفي التاريخ، أهم مؤلفاته: «بنية السلوك» 1942، «فينومينولوجيا الإدراك» 1945، «مغامرات الجدل» 1953م. الموسوعة العربية، ميرلوبونتي موريس،https://www. Arabic ency.com . 2017/5/12م.

الفيلسوف الوجودي **جين هيبوليت**[1] (1907 – 1968م) الذي كان متخصصا في فلسفة الألماني **جورج وويليام هيجل** (1831– 1770م)، وخلال إشرافه على فوكو كان يعمل على مشروع توحيد النظريات الوجودية والنظريات الديالكتيكية لكل من هيجل وماركس(1818 – 1883م) هذا العمل سيترك أثره الكبير على فوكو الذي ظل يعمل على أنّ تتطور الفلسفة عبر دراسة التاريخ. اجتاز فوكو امتحان الدخول إلى مدرسة الأساتذة العليا بامتياز عام 1946م أمام اللجنة التي كان يرأسها **جورج كانغهيلم** (1995 – 1904م) الذي يعتبر أحد مصادره في الإبستمولوجيا و**بيير ماكسيم ساهِي** الذي كان له اهتمام خاص بتاريخ الأفكار. ومع أنّ المتن المعرفي والعلمي لفوكو عرف تصاعداً لافتاً في مدرسة الأساتذة إلاّ أنّ شخصيته وبشهادة أصحابه اتّسمت بلون من العنف ومحاولة الانتحار ما جعل والده يرسله إلى الطبيب النفسي **جين دالي** (1907 – 1987م) خصوصا وأنّ فوكو كان منخرطاً في نشاطات جنسية مثلية وتعاطي المخدرات وفقاً لكاتب سيرته **جيمس ميلر**.[2]

2–المراجع الفكرية لميشال فوكو.

أ –عمانوئيل كانط[3] وسؤال الآنية:

يُعبَّر عن فلسفة كانط كما هو معروف بالفلسفة النقدية، والنقد كما قصد به كانط هو نقد القدرات المعرفية للعقل وبيان حدودها للكشف عن المتاحات والمحالات العقلية الأولية التي تؤسس التجربة وتجعلها ممكنة، أي تحديد إمكان المعرفة ومشروعيتها لبيان ما يمكن وما لا يمكن معرفته، أو ما يعطي أحكام العقل صدقها وموضوعيتها، وليس المتعالي أو الترنسندنتالي عند كانط سوى هذه الطريقة في البحث، إنه المبدأ الذي يفسر بالضرورة خضوع التجربة لتصورات العقل المستقلة عنها، هو ذلك المجال الذي يتيح الربط على نحوه ضروري وكلي بين التصورات المحضة ومعطيات التجربة، بين المباحث العقلية والوقائع التجريبية، بين عالم العقل وعالم الطبيعة.

---

1 – فيلسوف فرنسي كان داعية لتجديد الدراسات الهيجلية من منظور وجودي اعتقادا منه بأن تأثير الهيجلية في الحاضر يوازي تأثير الأرسطية في العصر الوسيط واعتبر أن ماركس كان هيجليا، نقل إلى الفرنسية فينومينولوجيا الروح لهيجل 1941م وشرحه

2 – تأمل في مصادر وكتابات الفرنسي ميشال فوكو، محمد جلوب الفرحان، ع182، مجلة أوراق فلسفية جديدة، ص 55 – 56.

3 – **إيمانويل كانط(1804–1724م)**: فيلسوف وعالم ألماني برز في المجالات التالية: الفيزياء الفلكية، الرياضيات، الجغرافيا، علم الإنسان. ولد في بروسيا ويعتر من أهم المفكرين المؤثرين في المجتمع الأوربي الحديث على الإطلاق، والفيلسوف الرئيسي لعصر التنوير. عرف كانط التنوير في مقالته الشهيرة: ما هو التنوير؟ على أنه الجرأة من أجل المعرفة مما نمى نمط التفكير الداخلي الخالي من السلطة الخارجية. كان لكانط تأثير حاسم على الرومانسية والمثالية في القرن التاسع عشر كما شكل عمله نقطة بداية لفلاسفة القرن العشرين في مشروعه لنقد العقل. أهم مؤلفاته: نقد العقل النظري، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم. انظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009م، ص 108.

يعلن فوكو انتماءه للنقد الكانطي مبكراً في رسالته التكميلية للدكتوراه التي أعدّها تحت إشراف أستاذه **هيبوليت** بعنوان " **كانط: دراسة وترجمة لمبحث الأنثروبولوجيا** "، لذلك يحفل متنه الفلسفي بالعديد من المصطلحات الكانطية في " الكلمات والأشياء " من مثل: التجريبي الترنسندنتالي السبات الأنثروبولوجي .... الخ، إضافة لذلك يكن القول إن مشروع فوكو تأسس رأساً لنقد الأنساق الكلية والسرديات الكبرى التي لوّحت بها فلسفة الأنوار عاليا ليكشف عن واقع مفارق ومغشوش.

فقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث الذين تقاسما الفلسفة الحديثة لما وضع في عمله النقدي دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانباً من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.[1] على أن ما استوقف فوكو إضافة لنزعة النقد هي الصيغة الجديدة للسؤال الذي طرحه كانط أو طرح عليه، يتعلق الأمر بسؤال الحاضر أو سؤال الآنية الذي يقذف الذات إلى قلب لحظتها الراهنة كمساءلة للمجال الحالي للتجارب الممكنة أو ما يشكل تفكيراً فلسفياً: ما هو التنوير؟ ما هي الثورة؟

التنوير عند كانط هو امتلاك الشجاعة في أن تستخدم عقلك بنفسك دون وصاية من الآخرين أما الثورة فما يهم فيها ليس كونها حدثاً في حد ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها بصفة مباشرة، أو الفاعلين اللارئيسيين فيها، فالحماس للثورة بحسب كانط هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين:

- استجابة الشعوب للدستور الذي ترتضيه.
- المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق والحق، بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية.[2]

إننا مع هاذين النصين حول التنوير والثورة عرفنا معنى الراهنية في الفلسفة، وما ينبغي على الفيلسوف أن يطرحه ويعالجه، فالتنوير ليس مقولةً جوفاء أو شِعاراً متعالياً عن التحولات المجتمعية التي شهدتها أوربا النهضة، بل يمكن اعتباره حدثا متفردا دشَّن الحداثة الأوربية وسياقا مستمرا يبرز في تاريخ العقل وضمن أشكال العقلانية والتقنية وفي عملية تأسيسها ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها، والوجه الثاني للآنية يتوجه إلى ما ينبغي أن تصرف فيه إرادة الثورة، فالسؤال الآن ما هو عصر التنوير؟ وماذا تفعل بإرادة الثورة؟ يحددان كلاهما مجال التساؤل الفلسفي عن هوية وجودنا في الآنية التي نعيشها.

---

1 - الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ت: مطاع صفدي وآخرون، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 264.

2 - كانط والسؤال عن الحداثة، فوكو، ت: مصطفى لعريضة، مجلة أنوال الثقافي، ع 4، الرباط، 1984م، ص 69.

بقي أن نؤكد الحضور الكانطي في فلسفة فوكو أو مجال الاستثمار الفوكوي للنص الكانطي في مسألة السلطة والمعرفة باعتبارها راهناً فلسفيا عند فوكو، حيث نجد هذا الحضور في نص لكانط يؤكد فيه الحضور السلطوي على العقل والحرية والتنوير يقول:" إنّ الأغلبية الكبيرة من الناس تعتبر تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر، فضلاً عن أنها أمر مرهق يساعدهم على القبول بحالة القصور هذه أولئك الذين ألو على أنفسهم سلطة لا تطال على الإنسانية، أمّا بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر براءة...".[1]

كما يشهد لهذا التقارب الكانطي الفوكوي استعمال الأخير مصطلح " الإبيستمية "كلاشعور قبلي يؤسس للفعل المعرفي في عصر معين بمثل استعمال كانط للمقولات والأفكار القبلية في فلسفته النقدية.

يمكن القول ختاماً أنّ الدرس الفوكوي مدين لكانط أو للحظة الفلسفية التي افتتحها، وبالتالي فقد جسّد في نصّه وشخصه صورتين للفيلسوف: صورته كمفكر يشتغل على المسائل المعرفية والنظرية الكبرى، وصورة أخرى كمنخرط في أحداث عصره وقضاياه، على غرار الثورة الإسلامية بإيران وثورة التحرير بالجزائر، إضافة للحراك السياسي والاجتماعي الذي كانت تشهده فرنسا وقت إذن، سيما أحداث الطلبة سنة 1968م، ومن هنا كان فوكو وفيا لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح في كتابه "الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة"، حيث استطاع أن يقدّم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي. إنّ تأثير كانط في هذين الكتابين يبدو أكثر نفوذاً، يشهد لذلك قول **جان بياجيه** عن فوكو بأنه كانط جاء ليوقظنا من سباتنا الدوجماطيقي الثاني.[2]

ب –نيتشه: من الحقيقة إلى الأخلاق.

من نافل القول التأكيد على القيمة الحضورية لنيتشه[3]داخل المشروع الفلسفي لميشال فوكو وفلسفة ما بعد الحداثة ككل كونه " فيلسوفاً أبدع مفاهيمه " بتعبير دولوز، ولأنّه فكر بطريقة مفارقة وشكل

---

1 – ما هو عصر التنوير، عمانوئيل كانط، ت: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، ع 13، نيقوسيا، قبرص، ص 60.

2 – فيلسوف القاعة الثامنة، كاظم جهاد، ملف مشيل فوكو، الكرمل، ع 13، 1984م، ص 13.

3 –**نيتشه فريديريك فلهلم(1900–1844م)**: ولد في بروسيا، في الثاني عشر من عمره دخل ديرا لحركة الإصلاح البروتستانتي لكنه اعتزله وانتقل إلى جامعة لايبتزيغ وهو في الثامن عشر حيث تأثر بمطالعة كتاب شوبنهاور " العالم كإرادة وكتمثل" كما التقى بفاغنر وتأثر كثيرا بموسيقاه، عين بعدها أستاذا للفللوجيا في بال 1868م ونشر أول مؤلف له عام 1871م وهو مولد المأساة أو الحضارة الهيلينية والتشاؤم عارض فيه الفن الكلاسيكي الملتزم الذي يمثله أبولون بفن يعبر عن إرادة النشوة والحياة يمثله ديونيزوس، نشر بعدها " تأملات غير راهنة" منددا فيها بالتاريخ باعتباره سما قاتلا للوجود ثم طور فكرته حول إرادة الحياة في كتابه " إنساني إنساني أكثر مما ينبغي 1878م" وفي المسافر وظله 1880م، وفي عام 1879م تخلى عن كرسي الأستاذية بدافع المرض واختار حياة التنقل بين جبال سويسرا وإيطاليا وهناك تجسد تصوره للإنسان الأعلى وكتب القسم الأول من كتابه "هكذا تكلم زرادشت" الذي تغنى فيه بقيم الحياة على قيم المعرفة كبديل عن الإنجيل وبشارة بالأزمنة الجديدة، وفي ذات السياق دعم رؤيته هذه بكتاب "

مختلف بتعبير فوكو، سواءً من حيث المواضيع أو الإشكالات التي أثارها أو المنهج الذي عالج به تلك المواضيع، ولو قلنا كفى بنيتشه مرجعاً وإحالة على ما كتبه فوكو قد لا نجاوز الحد الأدنى للموضوعية. لكن من الصعب بمكان الإحاطة بكل جوانب هذا الحضور المتكاثف والمحايث للنص النيتشوي عند فوكو، لذلك سأحاول الاختصار دون الإخلال والاقتصار على المهم فالأهم.

وأول ما ينبغي التنبيه عليه أنّ الموقف الإبستمولوجي لكل من فوكو ونيتشه ينبني على استحالة الوصول إلى الحقيقة المعرفية المطلقة، لذلك نجد لدى كليهما احتفاء متزايدًا بالتأويل والتأويل المفرط وهو موقف شكّي إزاء المعارف جميعها. لذلك يشار إلى فلسفة نيتشه بأنها حولت التراث الفلسفي الغربي السابق عليها إلى أخلاق، أي أنها "حوّلت ميدان الحقيقة إلى ميدان القيمة والتقييم ".[1]

فالحقيقة تتمظهر فيما هو ذاتي ومجتمعي وسلطوي، أو هي تجلٍّ من تجليات القوة والممارسة، لقد سبق لنيتشه أن أعلن أنّ جميع فلاسفة زمانه والذين سبقوه قد عانوا مما يمكن تسميته " بعصاب الوصول للحقيقة "، في الوقت الذي ينبغي فيه إدراك حدود التجربة البشرية المتقلبة في إطارها الزمكاني، وبالتالي فليس من الممكن حسبه إقامة صرح نظري لبلوغها والسيطرة عليها، إنها منطلقة لا تركن إلى مكان، همُّ الباحث هو الانتشاء بالبحث عنها دون يقين بلوغها، لأنها تبقى رؤية ذاتية للإنسان، ففي الأخير ليس هناك حقيقة بالمرّة، ثمة تأويلات فقط.

هذا الإعلاء من شأن الترحال والتحول هو ما يجعل من فكر ما بعد الحداثة حسب **ابن عبد النور** ينتصر للقطيعة والاختلاف والتعدد على حساب الوحدة والاتصال والهوية، فليس " المهم هو إنتاج خطاب للحقيقة، وإنما في تقصّي ما تقوله الخطابات عن مفعولات الحقيقة ".[2]

وحتى يتسنى لنيتشه مجاوزة الميتافيزيقا في صورة الأصل والجوهر والغاية والتي أخذت شكل الحقيقة أو "الأمثولات المناقبية "كما يسميها هو، فقد عمد إلى ما أسماه المنهج " الجنيالوجي " أو "النسابي" الذي يبحث عن أصل القيم ليضعه موضع تساؤل، وبالتالي الحد من إطلاقه، فالجنيالوجيا عمل مضاد للميتافيزيقا يروم خلخلتها والوقوف على ما تحاول إخفاءه من قبيل:

إرادة القوة. محاولة في تحويل القيم كافة، و" فيما وراء الخير والشر. آخر حياته قضاها بطورينو 1888م حيث كتب "حالة فاغنر"، "غروب الأصنام" و" المسيح الدجال" وكتاب " هو ذا الإنسان" وبعد عام دخل نيتشه في نوبة خبل عميق لم يصح بعدها إلى أن وافته المنية. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص679.

1 – ما بعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفية، (دط)، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008م، ص 85.

2 – المدخل الفلسفي للحداثة: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ابن داود عبد النور، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، 2009م، ص 48

الهامش والمتغير والصيرورة، والكشف عن القوى والصراعات االفاعلة في التاريخ، فهي –أي الجنيالوجيا– بحث " يربك ما ندركه ثابتا، ويجزئ ما نراه موحداً، ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس.[1]

وإذا كانت الميتافيزيقا ترى في التاريخ حركة ثابتة متصلة وموجهة فإنّ الجنيالوجيا أو التاريخ الفعلي كما يسميه فوكو يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، فهو تاريخ للانفصال بدل الاتصال وهو تاريخ للجسد والغريزة (ديونيزوسي) لا تاريخاً للحقيقة والالتزام (أبولوني)، وهو تاريخ للحرب والهيمنة لا تاريخاً للسلم والحرية.

لذلك فهو يتصور أنّ الجنيالوجيا تزودنا بثلاثة استعمالات:

أ–السخرية من الهويات الجوفاء تأكيداً لحضور الهامش.

ب–تفكيك المتصل والسرمدي تأكيداً للانفصال والقطيعة.

جـ–نقد الذات العارفة تأكيداً لوهم الحياد المعرفي أو نزاهة إرادة المعرفة.

ويؤكد أنّ الممكن من الجنيالوجيا في بحثه هو تأسيس الذات العارفة في علاقتها بالحقيقة والسلطة والأخلاق، وهذا ما يبدو جلياً في مؤلفاته، بدءاً بكتابه " مولد العيادة " و"أركيولوجيا المعرفة" ككشاف للحقيقة و" المراقبة والمعاقبة " كدراسة لمحور السلطة وأخيراً " تاريخ الجنسانية " كدراسة للأخلاق[2].

ولا نزايد على الصواب إذ قلنا إن تاريخ الجنون يجمع هذه المحاور جميعها.

على أنّ فوكو لم يتوقف عند جنيالوجيا نيتشه فيما يبدو، فقد ابتدع لنفسه منهجاً مُكمّلاً سمّاه "**الأركيولوجيا** " أو "**المنهج الحفري**"، وهو مصطلح وظّفه انطلاقاً من حقل آخر يُعنى بالحفر والتنقيب عن الآثار، بعبارة أخرى إنّ التاريخ الحفري هو تنقيب داخلي في الوثائق والآثار، يتخلص من السذاجة التاريخية ليتحلى بروح المساءلة والتشكيك عبر إقامة تاريخ أركيولوجي يعيد تحويل الوثائق إلى أثريات، ففي نظر فوكو فإنّ " التاريخ يميل اليوم إلى الحفريات ويسعى نحو الوصف الباطني للأثريات".[3]

وإذا كانت كل من الجنيالوجيا والأركيولوجيا تهتم بالتاريخ على أساس إقامة فهم جديد له بعيداً عن المفاهيم الميتافيزيقية والمنظورات الأفلاطونية التي تمجد العقل والغاية والأصل، فإنّ الأركيولوجيا تقوم

---

1 – جنيالوجيا المعرفة، فوكو، ت: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، ط 1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988م، ص 53.

2 – حوار فوكو مع هوبير درايفوس وبول رابينوف، نسابة الأخلاق، ط 3، مجلة بيت الحكمة، ع 1، سنة 1، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1986/4/1م، ص 87.

3 – جنيالوجيا المعرفة، فوكو، ص 71.

على كشف علاقات الهيمنة ومظاهر الانفصال في هذا التاريخ دون الجنوح نحو إدانة القوى الارتكاسية العدمية أو من يسميهم نيتشه بـ " العبيد " في مقابل " السادة ".

لذلك تبدو موضوعة " الجنون " عند فوكو تجلياً لهذا النّهل من النص النيتشوي، فقبل نيتشه وبالعودة إلى ديكارت تمّ وضع الجنون في خانة التّهمة والتهميش باعتباره عاهة ومرضاً من أمراض العقل أو التفكير، فالأنا المتحققة الوجود هي الأنا المفكرة أو العاقلة، لكن نيتشه يستعمل عقل ديكارت بشكل مجنون ليكشف عن حدود العقل وما استعمل أو تورّط فيه ليحدّ من ادعاءه ويقينيته بشأن الحقيقة.

جنون نيتشه هو بمثابة ثورة على عقل المجتمع الذي يعمل على تنميط المختلف تحت اسم الجنون لذلك يعدّ هو وغيره عباقرة الجنون ومُلهمي فوكو بامتياز، وبامتنان فهو يعترف لـ "كل أولئك الذين حاولوا تطويق إرادة الحقيقة ووضعها موضع سؤال ضد الحقيقة في اللحظة التي كانت فيها الحقيقة تحاول تبرير الممنوع وتعريف العمق لكل هؤلاء من نيتشه إلى باطاي يجب أن يكونوا بالنسبة لنا علامات سامقة بدون شك على طريق العمل الذي نقوم به كل يوم ".[1]

فما حاوله فوكو إنما هو رد الاعتبار للجنون باعتباره ثورة رمزية على النظم المجتمعية وأنوار العقلانية الصارمة، حتى بتنا نسمع أكثر من أي وقت مضى أنّ الجنون " يقول حقيقة عن الإنسان قديمة جداً، وقريبة منه جداً، وصامتة جداً، ومهددة له جداً، حقيقة تحت كل حقيقة "[2]. ومما يعتبر شاهداً وأساساً للتقاطع الفوكوي النيتشوي في نص دراستنا هو مسألة السلطة والمعرفة، فقد أخذ فوكو مفهومه للسلطة بعيداً عن النظرة التقليدية التي ترى السلطة بمنظار قانوني على أنها ملكية، قارة، حائزة لوسائل العنف، أو أنها في ملك الدولة، ليؤكد في مقابل ذلك على طابعها العلائقي، من حيث هي مجموعة أو شبكة من الممارسات والنظم والخطابات التي يتداخل فيها ما هو اجتماعي بما هو اقتصادي وما هو سياسي بما هو معرفي أيضاً، فعلاقات السلطة هي علاقات خلاقة وحربائية لا تثبت على حال.

1 – نظام الخطاب، ميشال فوكو، ت: أحمد السطاتي وبنعبد العالي، (دط)، الدار البيضاء، 1985م، ص 16.

2 – دلالة الجنون في فكر ميشال فوكو، جان لاكروا، ضمن نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، (دط)، دار التنوير، 1984م، ص 91.

يعتبر **دولوز**[1] أنّ نيتشه الذي استعاض بالقوة عن السلطة يكون قد أكّد على الطابع اللاتفردي لهذه السلطة، أي أنّ كل سلطة /قوة تدخل في علاقة صراع مع سلطة /قوة أخرى، وتتميز القوة أيضاً بكونها لا تنفصل عن إرادة القوة، بما أنّ الأخـــيرة هي "مكمّل للقوة، إسناد إرادة القوة إلى القوة "[2]، كما يؤكد على أنه لا ينبغي ألاّ نفهم من " القوة " أو " إرادة القوة " جانب العنف والتأثير طالما أنّ القوة تأثير وتأثر، فاعلية وارتكاسية وإرادة القوة إرادة ورغبة، كما أن علاقات السلطة عند فوكو قصدية وهي خلق وإبداع.

بقي أن نشير إلى أن قيمة الحقيقة لم تُثر إلا مع نيتشه حينما طرحها للنقاش، كاشفاً عن أنَّها لا تعدو أن تكون إرادة قوة، الهدف منها هو الحصول على النفع الحيوي الذي بموجبه يستعبد الإنسان أخاه الإنسان، وهو نفس الخطّ الذي أخذ يطوّر فيه فوكو مفهومه للمعرفة التي لم تعد حسبه شبقةً للحقيقة ومهمومةً بالحكمة، وإنما أصبحت متعطشةً للسلطة عبر فرض خطاباتها، وبذلك يخرق كل من نيتشه وفوكو قاعدة الحياد المعرفي، ليفتح الأول للثاني أفق البحث في تلازم السلطة (القوة) بالمعرفة (الحقيقة)، كل ذلك ليس سعيا وراء اكتشاف حقائق لم تكتشف أو استبدالها بحقائق أخرى، لأن الحقيقة هي ذاتها سلطة.

جـ –لوي ألتوسير قارئاً لماركس:

عُرف ألتوسير[3] كواحد من أهم النقاد الذين سعوا إلى إخضاع الماركسية لنسق المقاربة البنيوية بهدف تخليصها من طابعها الأيديولوجي التعميمي، حيث تُشكّل الحتمية الوجه الأبرز في هذه النظرية.

---

1 –**جيل دولوز(1990–1925م)**: فيلسوف فرنسي تخرج من دار المعلمين العليا ودرّس الفلسفة في جامعة ليون ثم جامعة قسين، يرى دولوز في نيتشه المحرر الأكبر للفكر الحديث في كتابه " نيتشه والفلسفة1962م" وفي " الاختلاف والتكرار 1962م" وهو أطروحته للدكتوراه. انتقد دولوز جميع الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الاختلاف ومن هذا المنظور فإنه ينتصر للسفسطائيين ضد أفلاطون لأنهم حملة لواء الاختلاف. أشهر مؤلفاته هو: " الضد أوديب أو الرأسمالية والفصام" عام 1972م بالتعاون مع الطبيب النفسي فيليكس غتاري. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص290.

2 – نيتشه والفلسفة، جيل دولوز، ت: أسامة الحاج، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2001م، ص 66.

3 – **لوي ألتوسير**: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام 1921م، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة وعمل في دار المعلمين، نشر عام 1966م كتابه" مع ماركس" وكان الهدف منه تجديد تأويل الماركسية، وكان الكتاب قد أثار جدالا واسعا داخل الحزب الشيوعي الفرنسي وخارجه خصوصا لأن ألتوسير كان أبرز المنتمين إلى هذا الحزب منذ عهد المقاومة النازية، الجديد الذي جاء به في هذا الكتاب هو محاولة وضع نظرية علمية وفلسفية للماركسية ذلك أن مؤسسي الماركسية حسبه لم يضعا إلا الحجر الأساس والمعالم الأولية للمادية الجدلية، ويبرهن على ذلك من داخل الماركسية بأن ماركس الشاب ليس هو ماركس الكهل أو الشيخ وهو في ذلك لا يعتمد كلية على ماركس بل يأخذ عن مؤلفين غير ماركس كباشلار وفرويد ولاكان وليفي شتراوس كما كان لكتابه كبير الأثر

إنّ لقاء فوكو بألتوسير يتجاوز لقاء الأستاذية والانضواء السياسي تحت مظلة الحزب الشيوعي الفرنسي بل يمكن وصفه باللقاء المعرفي الذي تبلور فيما تركه الأستاذ لتلميذه من خلاصة الفلسفة الماركسية خصوصاً كتابيه " **قراءة رأس المال Lire Le Capilal** " و" **من أجل ماركس Pour Marx**" إضافة لـ "**المسيحية والماركسية**"، وهي مقالات جمعت بين فترة 1946-1951م،" **الماركسية والهيجلية** " وهي أطروحة ألتوسير للدكتوراه سنة 1947م، والعديد من المقالات الأخرى.

كان ألتوسير من المعجبين بالتفسير الماركسي للتاريخ ومن المدافعين في الوقت نفسه عن الفلسفة البنيوية لذلك جاءت قراءته لماركس مشوبة ببنيوية فرنسية خالصة، فهو يرى أن مسار ماركس الفكري قد مرّ بمرحلتين:

مرحلة الشباب: وفيها يبدو تأثر ماركس جليا بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية، و**مرحلة الكهولة والنضج**: والتي قطع فيها ماركس مع ماضيه الأيديولوجي ليبلور مقاربة أكثر علمية وتماسكا تتمثل في ضرورة قراءة الأشياء قراءة نسقية تكشف عن بنيتها الداخلية ونظامها الهيكلي بدل الاكتفاء بالتأمل الفلسفي والتأسيس النظري كما فعل هيجل.

يظهر هذا النزوع البنيوي لدى ألتوسير حين نقرأ رده على مواطنه " **جارودي** " الذي سعى إلى إبراز الجانب الإنساني والمثالي في الماركسية، والذي يعود بجذوره إلى الأصول الكلاسيكية للفلسفة الألمانية لدى كل من **هيجل وكانط وفختة**، لم يتقبل ألتوسير هذه النزعة ورأى فيها مفهوماً أيديولوجيا تجاوزه كانط في فترة نضجه النظري حينما حقّق القطيعة مع الفلسفة الإنسانية ومفاهيمها الأيديولوجية مثل: الإنسان والاغتراب واستبدالها بمفاهيم جديدة كالتكوين الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية.[1]

فهو يبرّر كون الماركسية ذات نزعة مضادة للإنسان أنّ ماركس نفسه في تحليله للتاريخ لم يعتبر الذات أو الماهية أو الإنسان، وإنما انطلق من نمط الإنتاج وعلاقاته، فالفرد هو حصيلة العلاقات الاجتماعية التي تولدها حركة الإنتاج ونمط المعيشة، إذن فليست الذات هي التي تنتج التاريخ بقدر ما هي نتاج لهذا التاريخ الذي يَحكمه الصراع الطبقي بين البنى والعلاقات الخارجة عن الإرادة الإنسانية الحرة.

لقد سعى بذلك إلى تخليص الماركسية من أوهام الأيديولوجيا وضبابية المثالية التي أغرقتها في متاهات البؤس النظري بإبرازه للأطر العلمية والمنهجية التي تأسس عليها فكر ماركس في فترة نضجه

على الثورة الطلابية 1968م. من مؤلفاته: لينين والفلسفة1969م ورد على جون لويس 1973م، عناصر لنقد ذاتي 1974م. مات ألتوسير منتحرا عام 1990م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص711.

1 – عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، (دط)، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر، 1991م، ص 122.

لكن ومن دون الذهاب بعيداً في قراءة ألتوسير لماركس نقول: كيف قرأ فوكو ماركس عبر ألتوسير، أو كيف أثر ألتوسير على فوكو في تلقيه لماركس؟

إنّ الثابت في عمل فوكو أنه قد وقف على السؤال: كيف نقرأ ماركس؟ عبر أستاذه ألتوسير لذلك ستكون قراءة ألتوسير في ثوبها البنيوي أول لقاء معرفي لفوكو بماركس، وهو اللقاء الذي يجعلنا نقف بقوة على الحضور الماركسي لدى فوكو سواءً في مفردات مشروعه أو في منهجه، حتى وإن كان فوكو ينفي كل قرابة لمشروعه بالماركسية أو سوء فهم يجعله منه فيلسوفا ماركسياً محافظا على مسافة القراءة دون الانتماء، فهو بنفســـــه يقول:" أنا أرى أن ثمة لعبة من نوع ما تخص ما أقوم به، فأنا كثيراً ما أقتبس من ماركس مفاهيم وخصوصاً عبارات دون أن أشعر بأني مضطر إلى إضافة هامش محقق أو عبارة إطراء تصاحب اقتباسي، لأنك إذا فعلت ذلك سيُشار إليك بوصفك شخصاً يعرف ماركس ويعكسه، وستكون موضع تبجيل ما يسمى الماركسية، إلا أني أقتبس من ماركس من دون أن أقول إني أقتبس منه، ومن دون أن أضع علامات الاقتباس ...في الوقت الراهن كتابة التاريخ من دون استخدام سلسلة كاملة من المفاهيم التي ترتبط بفكر ماركس بصورة مباشرة أو غير مباشرة..".[1]

إنّ حتمية الطرح الماركسي تتأتى من كون ماركس يمثل المنهج التفسيري الوضعي المتحرر من الإطار الأخلاقي[2]، لذلك نجد فوكو يشير في " المراقبة والمعاقبة " إلى تحليل ماركس لرأس المال الثابت والمتغير لغرض توضيح السجن الحديث بوصفة أداة السلطة الانضباطية، كما أن الزجّ بالمجانين في المصحات والفقراء في العيادات التعليمية كلاهما مرتبط بنظرية العلامات الإنتاجية وإيجاد العمالة الفائضة واقتصاد الفقر السياسي، وقد اختلفت المصحّة عن أشكال السجن الأخرى عند النقطة التي أصبح فيها الفقر ظاهرة اقتصادية، ولهذا السبب ومع حلول القرن التاسع عشر تمّ التعامل مع شرائح المجتمع السكانية وفق سياسية الإنتاج، حيث تم عزل الفئات غير المنتجة بزجّها داخل المصحات الحديثة وظهر معها بداية علم النفس الإصلاحي الحديث.

ومع ذلك فمن الممكن أن نتوصل إلى استنتاج مقبول حول علاقة فوكو بالماركسية فيما كتبه **إتيان باليبار**[3] من أنّ إنتاج فوكو يتميز بنوع من" معركة حقيقية" مع ماركس، وأنّ هذا الخلاف هو

---

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ت: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 15.

2 – تاريخ الجنسانية (إرادة المعرفة)، ميشال فوكو، ت: محمد هشام، ج1، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004م.ص 153.

3 – باحث ومفكر فرنسي تبنى أطروحات ألتوسير وقراءته العلمية لماركس وشارك مع ألتوسير وبعض الباحثين في عمل جماعي باسم (قراءة رأس المال) وكان يركز فيه حول المفهومات الأساسية للمادة التاريخية. انظر: قراءة رأس المال، لوي ألتوسير وآخرون، ت: تيسير شيخ الأرض، ج2، ط1، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص241.

أحد مصادر النص الفوكوي، إنّ موقف فوكو تحوّل من القطيعة مع الماركسية كنظرية إلى حلف تكتيكي يتم باستخدام بعض المفاهيم الماركسية أو على الأقل بعض المفاهيم المرتبطة بالماركسية.[1]

لكن النقد الأساسي الذي وجهه فوكو للماركسية يكمن في مفهومه لسلطة المعرفة ونقده للنزعة الاقتصادية الماركسية والتحليل الطبقي التقليدي في تفسير التاريخ، فالسلطة عنده لم تعد آلة بيد الليبرالية الحديثة تتحكم بها في البروليتاريا، بالعكس فقد أضحت " السلطة تصدر من الأسفل، أي ليس ثمة تعارض ثنائي وشمولي بين الحكام والمحكومين من جهة، وأصل علاقات السلطة من جهة أخرى ...بل ينبغي لنا أن نفرّض أن علاقات القوة المتعددة التي تتخذ شكلها وتبدي فعلها في آلية الإنتاج والعائلات والجماعات المحدودة والمؤسسات تشكل الأساس الذي تقف عليه آثار الانقسام الواسع المدى الذي يظهر على الهيكل الاجتماعي كله".[2]

إضافة لذلك فإنّ فوكو يُقيم علاقة بما بعد الماركسية في دراسة التاريخ تتأتّى من مفهوم اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه عند ماركس، من قبيل القطيعة التاريخية والانقطاع والصدفة التي تهزّ كيان الماركسية من أساساته ويصبح معها حكم البروليتاريا مرجأً إلى حين.

لا شك أن مراد فوكو هو إعلان إفلاس السرديات الكبرى ومشاريع العقلانية، لذلك فالأحداث والأقوال والأفكار والوقائع لا تأخذ قيمتها إلا بعيداً عن دوغمائية التفسير الماركسي وقريباً من آلية عمل السلطة، فهو يوضح القضية على النحو الآتي: " يتمتّع السجن النفسي والتطبيق السيكولوجي للأفراد والمؤسسات الجزائية بأهمية محدودةً إذا نظرنا إلى دلالتها الاقتصادية، إلا أنها تكون أساسية ولا ريب ضمن السياق العام لآلية السلطة ".[3]

د –غاستون باشلار والتأسيس للقطيعة:

يعدّ اهتمام فوكو بالمعرفة اهتماماً باشلارياً في كثير من جوانبه، هذا ما يكشفه ثبت المصطلحات التي اغتنى بها النص الفوكوي من **باشلار**[4]على غرار: الانفصال، الانقطاع، الانزياح، التشتت، الإشكالية، العائق الإبستمولوجي، تاريخ الخطأ، نقد التاريخ المتصل وغيرها.

---

1 – ماركس وفوكو، مجموعة باحثين، ت: حسن الحاج، ط1، دار مجد، القاهرة، سنة 2011م، ص9.

2 –المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص298.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 94.

4 – **غاستون باشلار (1962–1884)**: فيلسوف فرنسي حاصل على شهادة التبريز في الفلسفة سنة 1922م و الدكتوراه في الأدب سنة 1927م عن أطروحة: دراسات في تطور مسألة فيزيائية، الانتشار الحراري في الجوامد، عين أستاذا لفلسفة العلوم بالسوربون بين عامي 1940–1955م، أشهر أعماله كان في فلسفة العلوم و تاريخها بعنوان : تكوين الروح العلمي ،مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية وفيه يستعرض بعض المفاهيم العلمية للقرن السابع و الثامن عشر و التي أصبحت اليوم في حكم

اشتغل باشلار في حقل العلوم والإبستمولوجيا، فمنذ أصبح رئيساً لمادتي تاريخ العلوم وفلسفة العلوم في جامعة السوربون بين عامي 1930- 1940م عمل على إدخال " الإبستمولوجيا " وخصوصاً "الإبستمولوجيا التاريخية" في البرنامج التعليمي، كما أنه خلّف في حقل تخصصه " **الروح العلمية الجديدة** "، " **العلم والموضوعية** "، "**صياغة العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية** "، " **المبادئ الفيزيائية لنظرية الكم** " والتي شرح فيها ميكانيكا الكم عند **فيرنر كارل هايزنبيرج**. إنّ هذا الاهتمام المتزايد بتاريخ العلم ونظرية المعرفة عنده شكل ما يمكن اعتباره إلهاماً معرفياً لحشد من الفلاسفة الفرنسيين يتقدمهم كانغهيلم، لوي ألتوسير، جاك دريدا وطبعاً ميشال فوكو.

فقد أخذ عنه فوكو فكرة القطائع المعرفية بين العصور حيث" ركزت معظم كتاباته (فوكو) في البداية على الجوانب المنهجية، وعلى تأسيس حقب إبستمولوجية للمعرفة، ثم ركّـــزت على اللغـــويات النظـــرية، لتنتقل منـها إلى التركيـز على مركـز القـوة في كل حقبـة من حقب المعرفة ".[1]

لذا ينبغي –حسب باشلار– أن لا ينحصر التاريخ في نسق الحقائق، بل ينبغي أن تنفتح كل قراءة جدية على لحظات الخطأ، لحظة يتعين أن يصحح فيها اللاحق السابق، فالمعرفة العلمية هي تصحيح للأخطاء لا اكتشاف للحقائق، والإبستمولوجيا هي تاريخ للإبستمولوجيات التي تكون كل واحدة منها حاضرة دائماً بصورة خام بدرجة معينة، لكل واحدة منها تاريخها الخاص بالعالم العيني الذي يؤكد الجديد برفض الماضي، كما إن فوكو يرى أن المعرفة متعددة وأن الانفصالات في تاريخ المعرفة لا تعزل الماضي عن الحاضر، فالمعارف المتجسدة لها أزمنتها التي تتداخل فيها، و العلم لا يكون صرفاً أبداً، لأنه محكوم بالأيديولوجيا، لهذا تراه مليئاً بالأخطاء، إلا أنّ تصحيح الأخطاء لا يحرّره من الأيديولوجية.[2]

لكن الأوضح في علاقة فوكو بباشلار يظهر جليا في التحقيب الذي ينتخبه الأول للمعرفة انطلاقاً من الإشارة إلى الخطأ والفشل باستمرار، فبعد أن حقب المعرفة في ثلاث إبستيمات كبرى، عصر النهضة العصر الكلاسيكي والعصر الحديث، كشف في مدونة تاريخ الجنون إلى خطأ التقسيم

البالية ، وهو بذلك يلتفت إلى الماضي ليثبت عدم ثبات المواقع التي كسبها العلم و ليؤكد حركيته الضرورية و هو ما يوضحه أكثر في كتابه " الروح العلمي الجديد 1934م" و "تجربة المكان في الطبيعيات الحديثة" و " الفاعلية العقلانية في الطبيعيات المعاصرة 1951م" و غيرها من المؤلفات. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 143.

1 – أديت كريزويل، عصر البنيوية، ت: جابر عصفور، (دط)، دار آفاق، بغداد، 1985م، ص208.

2 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 184 – 195.

بين العقل واللا عقل كما كتب خطأ فرضية الكبت في تاريخ الجنسانية، وخطأ المراقبة الجسدية في مولد العيادة...الخ.

3-مشروعه الفكري:

إلى جانب كل من ساتر، ميرلوبونتي، ليوتار، كانغهيلم، ألتوسير، دريدا وغيرهم من الماركات الباريسية فارقة الطرح الفلسفي في القرن العشرين يعتبر فوكو خليطا فلسفياً وملتقى ثورياً للعديد من التيارات والأدلوجات السياسية والجمالية والقراءات النقدية التي تجعله واحدا من أعظم الذهنيات النقدية بعد نيتشه، فمشروعه الذي بدا حافلاً بالانزياح نحو الهامشي والمقصيّ، وبلغته التي بدت أكثر توحّشًا وأقلَّ ألفةً استطاع فوكو أن يستدرج البحث الفلسفي من علياء الميتافيزيقا ليطمّه في وحل السياسة، متسلحاً في ذلك بقراءته المجاوزة لكل المراجع الكبرى التي شكّلت مخاض ولادته كمشروع من أمثال: **باشلار بنفينيست جورج باطاي، موريس بلانشو وهيجل وغيرهم**، أي أن التناص الخلاق هو الذي طبع مشروعه الذي يستند إلى شتى أنواع المصنفات: التاريخ علم الاجتماع، العلوم السياسية العلوم الطبيعية وعلم النفس، تاريخ الأفكار ...الخ.

لكنّ الجديد في قراءة فوكو لدى كل متابعيه أنه لم يقل أشياء مكرورة رغم جل التناصات التي يقيمها مع كثرة من النصوص القديمة منها والحديثة، إضافة إلى طابع المكاشفة التي طبعت خطابه في أكثر الميادين المهمشة والمقموعة كالجنس والجنون والجريمة، لذلك ينظر بعض الفلاسفة إلى خطاب فوكو على أنه جنس من الكتابة والإنشاء الذي أعقب ما بعد البنيوية، حتى بات يوصف بأنه واحد من الفوضويين الجدد وإن كان ينأى بمشروعه عن أن يكون ضمن التقسيمات السالفة، ويراه في المقابل تاريخا نقدياً للحداثة، شأنه في ذلك شأن مشروع سلفه فريديريك نيتشه.

يسعفنا فوكو في حواراته لتلمس الخيط الناظم لشتات مشروعه الفكري عبر محاور ثلاثة:

المحور الأول: يختص بدراسة الجنون أو المرافعة للجنون ضد العقل، "فقد كانت المسألة المطروحة في كتاب تاريخ الجنون هي معرفة كيف ولماذا تمّت أشكلة الجنون في لحظة معينة، حسب ممارسة مؤسسية معينة، وعبر جهاز معرفي معين". أما **المحور الثاني** فيتعلق بأشكلة النظام العقابي أو دراسة السلطة، "إنّ الأمر يتعلق في كتاب المراقبة والمعاقبة بتحليل التغيرات التي عرفتها عملية أشكلة العلاقات القائمة بين الانحراف والعقاب من خلال الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر". أما **المحور الأخير** لمشروع فوكو فيتعلق بأشكلة الممارسة الجنسية،

والتساؤل المطروح حول الجنس هو: "كيف نحكم أنفسنا بأنفسنا، هنا أحاول إظهار كيف أنّ التحكم في الذات يندرج ضمن ممارسة للتحكم في الآخرين؟".[1]

عبر هذه المحاور الثلاثة يقترب إدوارد سعيد من مشروع فوكو الفلسفي والذي يحقّبه بدوره في ثلاث مراحل:[2]

المرحلة الأولى: دشنها بكتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961م، حيث العمل سينصب على التنقيب في أرشيف القرن السادس والسابع عشر بميراثه الإنساني وتجاربه الاجتماعية بدءا بالطب الوضعي والأدب والفن والمسرح والفلسفة وحتى الكيمياء وكل الممارسات السحرية، إضافة إلى كل هياكل الدولة وأجهزتها الرقابية والعقابية كالبرلمان والحرس والمستشفى والسجن ...الخ، بالعودة إلى الأرشيف المؤسسي الضخم لهذه الفنون والمؤسسات يعالج فوكو إشكالية ظهور الجنون كمقابل للعقل وطرق التعامل معه وإقصاؤه والحجر عليه.

أما **المرحلة الثانية** فيُتمّ فوكو ما كان قد بدأه في كتاب تاريخ الجنون، أي البحث عن تاريخ للذات في مقابل ما يمكن اعتباره تاريخا للآخر، لذلك فإن " تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما في آن واحد داخلي ودخيل، أي ما يتوجب استبعاده لا لتجنب خطره الداخلي ولكن بسجنه للحد من آخريته، أمَّا تاريخ نظام الأشياء فسيكون تاريخ الذات تاريخ ما هو في آن واحد مبعثر ومتقارب، أي ما يجب تمييزه وتلقّيه في هويات".[3]

في هذه المرحلة تشكلت البنى المعرفية التي رسمت إبستيمية الغرب الحديث عبر حقب ثلاث: حقبة النهضة والعصر الكلاسيكي والمرحلة الحديثة، وفي التخلق المعرفي لكل مرحلة بدأ الإنسان يكتشف ذاته/ حتفه كابتكار حديث العهد داخل نظام الأشياء، وإذا كان كل عصر يتأسس بالحذف والإضافة لما سبقه فلا يبعد أن نتحدث مع فوكو عن موت وشيك للإنسان لأن المعرفة ستبحث عن قضايا أخرى يفرضها سياق آخر، الخلاصة " أن العلوم الإنسانية تطابق لحظة معينة من تاريخ معرفتنا، ومن الممكن جداً أن يمحى الإنسان كموضوع للمعرفة كما يمحو الماء صورة مرسومة على رمل الشاطئ".[4]

المرحلة الأخيرة يمثل لها إدوارد سعيد بكتاب تاريخ الجنس أو الجنسانية

1- همّ الحقيقة (مختارات)، ميشال فوكو، حاوره فرانسوا إيوالد، ت: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006م، ص104-105.

2 - مشيل فوكو (1927 – 1984م)، إدوارد سعيد، الكرمل، ع15، نيقوسيا، قبرص، 1985م، ص 283. 248.

3 - الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 26 – 27.

4 - لالومون: فوكو مفكر الحداثة، مجلة فكر ونقد، العدد 14، 1998م، ص 130.

1976م، وفيها " تحولت المعرفة عنده بوضوح إلى غريم، فهو يربط السلطة بالمعرفة في نظرة تشاؤمية وكـذلك يعـزو إليها المقاومة التي تتولد عنـها، تلك المقاومـة التي لا تكلّ ولكنها تُهـــزم بانتظام ".[1]

وفي صلة السياق يثير فوكو مسألة غاية في الأهمية تتعلق بظاهرة الجنس التي يعود بها إلى حضارة اليونان والروم، حيث كانت هذه الظاهرة بمنأى عن السلطة كفعل لا أخلاقي يستلزم المراقبة والمعاقبة، لذلك تشكل فترة اليونان نوعاً من الهجرة الشعورية لفوكو إلى حيث تتحقق إنسانية الإنسان الذي قتلته طروحات البنيوية المتقدمة، وبعيداً عن السلطة وآلية القمع التي تمارس باسم المعرفة والحقيقة فإن الشذرات التي تم الاسترشاد بها في رسم التحولات الكبرى للمشروع الفوكوي لا تعفي الباحث من فتح مساءلة عابرة لجملة الكتب التي شكلت مشروعه الفلسفي طيلة ربع قرن من الزمن.

–تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي Historie de La Folie a Lage classique 1961م:

يُعدّ هذا الكتاب أول عمل نظري متكامل لميشال فوكو، بل يمكن اعتباره أول محاولة جادة لسبر أغوار الخبرة الإنسانية في تعاطيها مع ظاهرة الجنون، باعتبارها اندفاعاً لا محدوداً للجسد والروح على السواء، والوجه الآخر والضديد الذي يتهدد عقل ما بعد النهضة الأوربية أي عصر الأنوار والذي أحاط العقل بهالة من القداسة جعلته ينظر إلى الجنون كأكبر تهديد نحو هذه العقلانية الصارمة.

بذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب أهمّ مرافعة للهامش ضد المركز الذي يسعى للحفاظ على هامشيته، كما يكشف لنا عن التناقض بين الحقيقة الأخلاقية والحقيقة الاجتماعية للإنسان ولكن ما هو أكيد أنّ الجنون يكشف عن الحقيقة النهائية للإنسان، إنه يبيّن إلى أي حدّ قذفت به أهواؤه وحياة المجتمع وكل ما يبعده عن طبيعة بدائية لا تعرف الجنون، وبالتالي فالجنون بعبارة فوكو هو شيخوخة العالم.[2]

توجه فوكو بحفرياته المعرفية ومنهجه الجنيالوجي لدراسة الحضور السلطوي داخل ثنائية عقل / جنون، وتوجّب عليه ابتداءً أن يخلخل جملة من المفاهيم التي أخذت صفة التسليم، بدءاً من اعتبارها الجنون صورة مرضية للعقل أو يقع اتجاهه وانتهاءً بتنميطه داخل الخطاب السلطوي كتهديد يفترض حجزه والسيطرة عليه في المستشفى العام 1661م الذي أنشئ خصيصاً لهذا الغرض. لا يتحدث فوكو عن الجنون حصرا لكنه يتحدث أيضاً عن ممارسات الشعوذة والسحر وكل الصور الرمزية والعوالم

1 – ميشال فوكو (1927 – 1984م)، إدوارد سعيد، الكرمل، ع15، نيقوسيا، قبرص، ص 284.

2 – تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ت: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م ص 521 – 522.

المتعالية التي أحيطت بظاهرة الجنون وعملت على إرهاب المخيلة وشحذها في رسم صورة للخلاص تمثل فيما عرف وقت إذٍ بـ " **سفينة الحمقى** " التي ستشحن المجانين والفقراء والمشردين والحمقى عبر نهر "**رينانيي**" و" **القناطر الفلامية** " في رحلة سيزيفية الهدف منها هو التطهير الرمزي للفضاءات العقلية التي أصبحت تشكل كيانات لازمة في مدينة عصر النهضة.

في العصر الكلاسيكي وبالضبط في عام 1661م ظهر المستشفى العام الذي تم إنشاؤه بأمر ملكي/ سلطوي مباشر كإنزال واقعي للسفينة في صورة المستشفى الذي يؤدي دور السجن في محاصرة الجنون، والمكان المخصص للخلاص من خطايا جسد والعقل. إنّ " الأمر يتعلق بفعل ثقافي وثيق الصلة بحالة المجتمع الحضارية، وهو الفعل الذي نستند إليه من أجل الفصل بين ما نقبله باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل وفي ما نرفضه باعتباره لا عقلاً، وهو فصل بسيط في مظهره البدائي إلا أنّ امتداداته لا حدّ لها ولا حصر، فاستناداً إليه ستبنى عوالم تتناقض فيما بينها استناداً إلى المعرفة التي يثمّنها المجتمع ويعمل على إشاعتها وفي تلك التي يعتبرها من إفرازاته المرضية ".[1]

ثم إذا كان الجنون هو كل هذا الانزياح المؤسس للفوضى واللاّ عقل، فلما يحتفي به فوكو ويجعل منه رديفاً للعبقرية والتفرد؟

للإجابة عن هذا التساؤل علينا أن نعلم أولاً أنّ فوكو خارج النسق البنيوي وسجن النظام ومأزق الحداثة كان محكوماً تحت همّ الحقيقة بالبحث عن لا نهائية المعنى وانسيابية القول والفعل الإنساني بعيداً عن الرقابة السلطوية للروح والجسد، إضافة إلى سلفه نيتشه أكبر مراجعه الفكرية الذي يعتبره فوكو أول المجانين وأكثرهم سعادة، إنه " الفيلسوف الذي عاش متعة الحكمة وفتنة الجنون وأكثر من ذلك" كان المرض لا بل الجنون حاضراً في كل نتاج نيتشه".[2]

كما يتوقف فوكو طويلاً أمام جنون الفلاسفة والشعراء والأدباء أمثال: **هولدرلين ونيتشه وأرتو وجيرار دونيرفال، وغويا وساد**...الخ، ليرى فيه بطولة متفردة في مساءلة الفكر الغربي وخلخلة قناعاته المتغطرسة عبر الأعمال الخالدة التي سجلت لأول مرة عبقرية المجنون. لقد أراد بذلك أن يخرجنا من نظرتنا الضيقة للجنون ويرسم لنا أفقاً أكثر رحابةً يغدو معه الجنون موضوعاً اجتماعياً لا عقلياً، فالمجنون وحده يمتلك قدرة الإصغاء لصوت الحقيقة وقولها وعمله هذا هو الذي دفع بالمجتمع إلى أن " ينفذ أحكام الإعدام في حق الفلاسفة الذي يخيفونه بجنونهم الرائع والمدهش الذي يمزق الستار الشفاف

1 – سعيد بنكراد، مقدمة تاريخ الجنون، ص 13.

2 – نيتشه، جيل دولوز، ت: أسامة الحاج، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998م، ص 17.

الذي يخفي وجه الحقيقة "[1].لكن الأمر سيتغير مع مطلع القرن التاسع عشر حيث ستظهر المؤسسات الطبية التي ستتعامل مع الجنون باعتباره مرضا عضويا أو نفسيا يمكن البحث عن أسبابه في الدماغ أو الجهاز العصبي، وبالتالي سيتجاوز العلم الوضعي الحديث فكرة أن الجنون عقاب إلهي أو أن الدرويش كائن غامض يقول الحق من خلف حجاب، وبذلك دشن هذا القرن مرحلة جديدة في تعاطيه مع ظاهرة الجنون وفصله عن حالات اللا عقل التي ستبحث لها عن منافذ أخرى للبوح والتعبير. أو لنقل إن الجنون في هذه المرحلة لم يعد يقبل نفسه قسيماً للعقل لأن إنسان ما بعد الحداثة أصبح أحوج إليه حافزاً ضد المستحيل والمستعصي والمجهول " فنحن في حاجة إلى جنون الحب للحفاظ على النوع، ونحن في حاجة إلى هذيان الطموح لضمان سير جيد للنظام السياسي، ونحن في حاجة إلى جشع لا معقول من أجل إنتاج الثروات، كأن الحياة لا تُعاش إلا إذا كانت جنوناً ".[2]

-الكلمات والأشياء:

أراد فوكو لكتاب الكلمات والأشياء أن يكون وثيقة تؤرخ لدلالة الأركيولوجيا الغربية ابتداء من عصر النهضة وحتى العصر الحديث، ففي هذا الكتاب الذي يعتبر الأساس المنهجي والمفاهيمي لمشروع فوكو ككل، تناول فيه المقدمات التأسيسية للعلوم الإنسانية مبرزاً مفهوماً قد يكون طاغياً على باقي المفاهيم التي وردت في صفحات الكتاب، هذا المفهوم هو الإبيستمي Epistémè" الذي يعرفه بأنّه :" مجمل العلاقات التي قد تربط في وقت معين بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالاً لأشكال إبستمولوجية ولعلوم وعند الاقتضاء لعلوم معقدة...فليست الإبيستمية شكلاً لمعرفة أو نموذجاً من العقلانية يتخلل كل العلوم على اختلافها كاشفاً بذلك عن وحدة مسيطرة لموضوع، لفكر، أو لعصر، " بل هي مجموعة من العلاقات التي يمكن اكتشافها في عصر معطى ما بين العلوم عندما نحللها على مستوى الاتساقات الخطابية ".[3]

فما يريد أن يقوله فوكو في هذا التعريف أن الإبيستمية تشكل البنية الداخلية غير المرئية للمعرفة في عصر من العصور أو لنقل إنها البنية اللاشعورية[4] الذي تُعطِي لجملة من المعارف طابعاً خاصاً في فترة زمنية معينة، من حيث مصدرها وأنواعها والهدف منها وما يظهر منها وما يحتجب، ما يعد مقدساً أو مدنساً، حقيقياً أو أسطورياً، ظرفياً أو متعاليا، فهي أي الإبستيمية أشبه بالدلالة الشاملة التي تنتظم

---

1 – للأشياء رائحتها، لقاء الفيلسوف بالرسام، عزيز لحدادي، ط 1، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، 2007م، ص 78.

2 – تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 16.

3 – نقد العقل الغربي. الحداثة وما بعد الحداثة، مطاع صفدي، (دط)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص96 نقلا عن:
Foucault, onnes et singularisme ,in, le débat. Stanford université ,1979, p41 .

4 – تكوين العقل العربي، الجابري، نقد العقل العربي، ج 1، (دط)، دار الطليعة، بيروت، 1984م، ص 37.

فيها داخل فضاءات ثقافية معينة، لذلك يبيح فوكو لنفسه الحديث عن إبستيمية خاصة بعصر النهضة وأخرى بالعصر الكلاسيكي وإبستيمية للعصر الحديث.

كمثال لذلك دراسته لظاهرة الجنون التي لا يمكن أن تقرأ أو تفهم بمعزل عن إبستيمية عصر النهضة مشروطة بظهور النزعة العقلانية والتمايز الجنيني بين العلوم واستحداث أنظمة جديدة للرقابة والضبط التي لجأت إليها الدولة الحديثة، وكذا ظهور المستشفى والسجن كدلالة كاشفة على ذلك، أمّا لماذا سيطرت إبستيمية معينة في عصر دون عصر " فهو لكونها في الأصل قادرة على السيطرة، أي أنّ لها علاقات قوة ليس من الضروري أن تكون قائمة على برهان أو وسيلة إقناع منطقية، ذلك لأنّ أصداء الإبستيمية التي تعكس ذاتها عبر الخطاب المعرفي السائد إنما تستند هي نفسها لتلك المعرفة/القوة التي نلمحها من خلال سيطرة نموذج فكري معين على القول والسلوك أحياناً على المكتوب والمقول والمفعول".[1]

وفي رحلة تنقيبه عن البنى المعرفية التي شكلت الغرب الحديث يرى فوكو أن هناك ثلاث إبستيمات كبرى مر بها الغرب، تتجلى **الأولى** في عصر النهضة: والتي تتميز بأن المعرفة فيها تقوم على التشابه ذو الأربعة وجوه: التوافق، التنافس، التماثل والتعاطف. أما الحقبة **الثانية** فهي إبستيمية العصر الكلاسيكي: والتي ستكون المعرفة فيها قائمة على ثنائية الدال والمدلول، الكلمات والأشياء والعلاقة بينهما، إضافة لنظام التصنيف الذي لم يكن متداولاً قبلها. والمرحلة **الثالثة** هي مرحلة العصر الحديث :أو مرحلة الإنسان بامتياز حين تحول إلى بؤرة للاهتمام المعرفي وصار يدرس كموضوع ممّا أثّر في تصنيفات وميادين دراسة جديدة، فتحول التاريخ الطبيعي إلى بيولوجيا ودراسة الثروات إلى اقتصاد واللغة إلى فللوجيا... عندئذٍ ظهر الإنسان.[2]

–تاريخ الجنسانية:

إن اهتمام فوكو بالسلطة والآخر ليس وليد "**تاريخ الجنسانية**" وإنما يعود إلى " **تاريـــخ الجنون**" حيث تم الزجّ بالمجانين جنبا إلى جنب مع مختلف الشرائح الاجتماعية وخاصة مع الشاذين جنسياً حتى إننا نجد في "**أركيولوجيا المعرفة**" ما يعتبر رسماً أوليا لخارطة الجنس حين يقول: " لنوضح ذلك بمثال حول الوصف الأركيولوجي للجنس، إنّي على بيّنة منذ الآن كيف يمكنني توجيهه نحو

1 – المرجع السابق، ص97.

2 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 260.

الإبستيمية وذلك بإبراز الكيفية التي تكونت بها في القرن التاسع عشر أشكال إبستمولوجية كالبيولوجيات أوسيكولوجيا الجنس، وبفضل أية قطيعة نشأ خطاب من طراز علمي مع فرويد".[1]

وباعتباره رسام خرائط بعبارة **ميشال سر**[2] فإنّ فوكو يحاول رسم خارطة للجنس ابتداء من القرن السابع عشر، ويعتبر كتابه " **إرادة المعرفة** " الجزء الأول لمشروع الجنسانية الصادر عام 1976م عن دار غاليمار تحقيقاً لهذا المشروع عبر فصوله الخمسة: نحن الفكتوريون، الفرضية القمعية، علم الجنس، منطوق الجنسانية وحق الموت والسلطة على الحياة.

إن ما يهمّه في هذا الكتاب ليس تحليل السلوك الجنسي في المجتمعات الغربية أو كيفية عمل الناس للجنس كوظيفة بيولوجية أو كيف تم منعهم من ذلك، ولكن كيف أنّ هذه السلوكيات أصبحت موضوعاً للمعرفة لاستكشاف الطريقة التي أنتجت بها خطابات للجنس مرتبطة بمختلف آليات ومؤسسات السلطة، أو كيف أصبح الجنس بما هو خطاب موضع استثمار سلطوي.

إنّه يصوغ كشكول السلطة، المعرفة، الرغبة وتشكلها في خطاب على نحو إشكالي:" لماذا تكلم الناس عن الجنس، وماذا قالوا عنه؟ ما هي آثار السلطة المستقرأة فيما كان يقال عن الجنس؟ ما هي الصفات التي كانت تربط هذه الخطابات بآثار السلطة وبالملذات التي كانت مستثمرة من قبل السلطة والخطابات؟ "[3]. مراده من ذلك هو الدراسة العلمية لظاهرة الجنس، أي موضعتها في السياق المعرفي والتاريخي العام الذي شهدته المجتمعات الغربية بالموازات مع أشكال الحضور السلطوي بعيداً عن كل اختزال بيولوجي أو وظيفي للظاهرة.

ومع بداية القرن السابع عشر عرف خطاب الجنس انفجاراً وتكثيفاً ترافق والاهتمام السلطوي / الكنسي الذي كان يعمل على إدخال الجنس " في طاحونة الكلام التي لا حدود لها فمنع بعض الكلمات والالتزام بنظافة العبارات ممارسة رهبانية أساساً جعل منها القرن السابع عشر قاعدة مفروضة على الجميع "[4]. وهذا ما نجده في العصر الفيكتوري / الأبوي، إذ لم يعد الجنس شأناً شخصياً بل أصبح اهتماماً سلطوياً يستدعي المعالجة الإدارية، وأكثر من ذلك أصبح شأناً من شؤون الشرطة والهدف –حسب فوكو– وراء الحضور المكثف للسلطة لاحتواء هذه الظاهرة أنه ومع القرن الثامن عشر

---

1 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 184.

2 – مفكر فرنسي ولد سنة 1930م تأثر بمجموعة من علماء الرياضيات أكثر من تأثره بالتحليل البنيوي لسوسير وإن اعتمد البنيوية كوسيلة للسفر بين ميادين مختلفة. انظر: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، جون ليتشه، ت: فاتن البستاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م،178.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 34.

4 – المصدر السابق، ص 42.

عرفت أوربا مشكلة النمو الديمغرافي المتزايد، الأمراض، أزمة السكن، قلة الغذاء...الخ، وضمن هذا السياق العام أصبح الجنس موضوع رهان سياسي وظّفته مختلف الخطابات والسُّلط، فظهرت فروع علمية جديدة مثل: أمراض الأعصاب، الطب النفسي، القضاء الجزائي... هذه الخطابات جميعاً لم تظهر بمنأى عن السلطة، لا خارجها ولا ضدّها، وإنما ظهرت كتجلٍّ للاهتمام المتزايد بالظاهرة، وهو ما يؤكد أسبقية السلطة على المعرفة أو فكرة المعرفة السلطوية، لذلك ستأخذ فكرة القمع أشكالاً أكثر معقولية وأنساً مع ظهور فروع العلاج الطبي والقضائي المذكورة أعلاه.

انطلاقا من التمييز بين الجنس والجنسانية يقيم فوكو في معرض تأريخه لظاهرة الجنس تفرقة من نوع آخر بين نوعين من الممارسة الجنسية، تتعلق الأولى بالفن الشبقي الخاص بحضارة الشرق في مقابل علم الجنس الذي تختص به الحضارة الغربية والذي يجد أصوله في شكل "**الاعتراف**" الذي ابتكرته وطورته المسيحية، أي إنّ علم الجنس بمفهومه الغربي علم حديث النشأة ظهر وتطور في القرنين الثامن والتاسع عشر، قبل هذا التاريخ كانت هناك "**شهوة**" فقط، وهذا يعني أنّ الجنس كعلم هو موضوع حديث الاهتمام، باعتباره موضوعا لعلم النفس والتحليل النفسي[1].

إنّ علم الجنس كما جرى تصوره داخل الفضاء الغربي يأخذ شكله بعيداً عن أشكال الفن الشبقي " **Erotique** " الخاصة بحضارة الشرق، ويجد أصوله الأولى في الاعتراف الكنسي منذ إقرار سرّ التوبة سنة 1215م من قبل مجمع " **لاتران** " Concile du train[2]، لكنّ فوكو يعود بالاعتراف إلى أبعد من هذا التاريخ ليجد أصوله الأولى في أسطورة " **أوديب** "، التي تحكي فكرة الخطيئة وضرورة العودة إلى سلطة العرف والأخلاق اليونانية وتعمد إلى تكريسها كامتحان للضمير عبر إماتة الجسد والاحتفاء بالروح والبوح للكاهن في تقليد الكنيسة.

إن الاعتراف بهذا المعنى هو شكل من أشكال الانتزاع السلطوي المفضي إلى احتواء الظاهرة، فقد كان " ولا يزال حتى اليوم القالب العام الذي يحكم إنتاج الخطاب الصحيح حول الجنس "[3] سواء ما تعلق بالتوبة في طقوس الكنيسة، أو الاعتراف في التحليل النفسي، أو انتزاع الكلام في الفحص الطبي، عبر هذا الأرشيف الضخم للاعتراف تشكّل لفوكو خطاب صحيح حول الجنس أو ما يسميه هو "بالجنسانية" في علاقتها بالسلطة.

---

1 –المعرفة والسلطة لدى ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص92.

2 –إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص42.

3 – مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغوره، (دط)، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 2000م، ص 275.

فبين الجنس والجنسانية تفرقة مقصودة، هدفها الأساسي ليس اكتشاف الجنس كطبيعة أو كفعل وإنما كمخبر عن حقيقة الذات، إن ما يكشفه الجنس هو حقيقة ذواتنا، فنحن نطلب منه دوماً أن يقول لنا حقيقتنا، ويصالحنا مع أنيّتنا، وهنا مكمن التناص بين فوكو وفرويد إذا اعتبرنا أن الجنس يشكل الخلفية اللاشعورية لماهيتنا، فعلم النفس مثلاً يعلمنا أن الحقيقة العميقة للفرد يمكن اكتشافها عبر ميوله الجنسية أساساً. لذلك فإنّه ومع حلول القرن التاسع عشر تمّت إحالة الظاهرة – الجنس – إلى منطوقات الطب والعلاج النفسي، وظهور استراتيجيات سلطوية جديدة وظّفت الفرد والجماعة في السلطة الحيوية، وعلى هذا الأساس التاريخي تشكَّل مصطلح الجنسانية كجاهزية سلطوية ومعرفية سابقة على الجنس ولا تستهدف قمعه وإنما فكرة جديدة أسماها فوكو بـ" **الاقتصاد الوضعي للجسد والرغبة** " يتمّ بها إدخال الجنس ضمن سياقات تاريخية وسلطوية ومعرفية جديدة.

وإذا أردنا اختصار المسألة في التفرقة بين الجنس والجنسانية فإنّ الأول يشير إلى عملية حيوية مباشرة تشكل جزءا من رتابة العضوية، أي باعتباره وظيفة لحفظ النسل وبقاء الجنس البشري من جهة وبرغبة تحقيق اللذة من جهة أخرى، أما الجنسانية فتشتمل على مجمل العمليات والتقنيات التي يُدار بها الجنس، أو هي الدراسة العلمية للجنس.[1]

ويبقى الجديد في نظرة فوكو لظاهرة الجنس هو اعتبار هذا الأخير " أداة في يد السلطة لمراقبة المجتمع والحياة الشخصية، فالجنس هو القوة التي تلتقي مع السلطة لإخضاعنا، لأن الجنس هو العنصر الأكثر استغلالا والأكثر قابلية لنشر النزعة الجنسية، والذي يسيطر على الجسد وطاقته وشعوره ورضاه".[2] بعبارة أخرى هو التأسيس لهذا الأخير كمعرفة في مقابل السلطة في صورة الجنس وآليات الرقابية الجزائية والطبية وإدارة السكان والخطاب في صورة الاعتراف، وهو تاريخ كان ليسر سلفه نيتشه حين نادى بإقامة تاريخ للهامش والقمع.

–حفريات المعرفة:

يفرد ميشال فوكو "حفريات المعرفة" لإبراز المعالم الكبرى لمنهجه الجديد " الأركيولوجيا " والذي كان قد نقله من حقل الدراسات التاريخية وبيّأه في حقل الدراسات الإنسانية، فما تقرأه في غير هذا الكتاب إنما هي ومضات أو كليشيهات لم تصل فيها الأركيولوجيا بعد إلى وضوح الآليات والأدوات ففي هذا الكتاب يتحدث فوكو عن أهم مميزات وخصائص منهجه الأركيولوجي مفرقاً بينه وبين التاريخ باعتباره مولداً منه، حيث يقول :"كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من نصب الماضي

1– ميشال فوكو. حفريات الإكراه، جيجيكه ابراهيمي، ط1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2011م، ص87.

2 – سلطة الجنس، أسامة غانم، الحوار المتمدن، العدد 4368، 2016/5/23م. http //: www.alhiwar.org

وأثرياته ذاكرة ويحولها إلى وثائق ويحث تلك الآثار على التكلم، أما اليوم فإنّ التاريخ هو ما يحول الوثائق إلى نصب أثرية ويعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها وإبرازها والربط بينها وحصرها في مجموعات ".[1]

فعمل الأركيولوجي هو جمع واستنطاق الشواهد الصامتة في الخطاب باعتبار الأخير أثراً أو أرشيفاً يُحقّب للدلالة في فترة تاريخية معينة، لذلك يأخذ الخطاب أهمية قصوى في التحليل الأركيولوجي، فهو أي المنهج الأركيولوجي تحليل للمفاهيم وبعث لها من جديد بعد أن كانت يتيمة على هامش الزمن أو في دواخل الوعي الفردي، لذا يقول فوكو : " في التحليل الذي نقترحه هنا لا تجد قواعد التكوين مكانها في العقلية أو في وعي الأفراد، بل في الخطاب ذاته فهي بالتالي تفرض نفسها بصورة خفية على جميع الأفراد الذي يباشرون الكلام داخل ذلك الحقل الخطابي "[2].

– المراقبة والمعاقبة:

يمكن اعتبار كتاب المراقبة والمعاقبة وبلا مبالغة تأريخاً للآلام التي طبعت العلاقة التاريخية بين السلطة / العنف والجسد / الضحية. ففي مقدمته يتعمّد فوكو رسم افتتاحية بصرية تتمثل في عرض مجموعة من الصور المشتملة على لوحات فنيّة تتعلق بالقلاع والسجون والآلات المستخدمة في التعذيب، ثم يستطرد في سرد المراحل الكبرى لأشكال العقاب كما يدلّ عليه عنوان الكتاب وهي:

– التعذيب Supplice: الذي تجسد بأمر ملكي سنة 1670م وتحددت بموجبه الأشكال العقابية التالية " الموت، السؤال مع التحفظ على الأدلة، الأشغال الشاقة المؤقتة، الجلد الغرامة الإقرار بالذنب علناً مع الاعتذار بالتوبة، النفي"[3]، لكن ما يكشفه فوكو في حفرياته أن التعذيب كان عملية منظمة كما أنه مراسيم وطقوس، فأشكال التعذيب المهيبة التي يتعرض لها الجسد كانت تهدف بالأساس إلى تحصيل " الاعتراف ".

إنّ هذه العملية تحقق حسبه مكسبين أساسيين: 1–ربط المعرفة بالسلطة، 2–ربط الخطاب بالآليات المادية، وهو ما يصرح به في قوله: " يتوجب إجمالاً إنتاج الحقيقة بواسطة آلية ذات عنصرين، عنصر الاستقصاء الذي يتم بصورة سرية من قبل السلطة القضائية، وعنصر العمل المنجز بصورة

1 – ميشال فوكو مسيرة فلسفية، أوبير درايفوس وبول رابينوف، ت: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، (دط)، مركز الإنماء القومي، بيروت، (دت)، ص 151.

2 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 9.

3 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 70.

طقسية من قبل المتهم، إن الجسد المتَّهم هو جسد ناطق "[1]. فالتعذيب طقس سلطوي بامتياز لا يهدف إلى خلق توازن أو عدالة في المجتمع وإنما إلى تقوية السلطة ذاتها..

لكن ما الذي يجعل من علنية العذاب فكرة مقصودة عند فوكو؟

إنّ الأمر كله متعلق بإثبات ذكورة السلطة وقدرتها على الإخصاء، فالتعذيب العلني وإشهار العقوبة بالنسبة للسلطة هو" احتفال من أجل إقرار السيادة بعد جرحها لحظة، إنّه يُظهرها في كل أبّهتها وألقها فالتنفيذ العلني العام مهما بدا متسرعا ويوميا يدخل في سلسلة مراسم السلطة، وفوق الجريمة التي احتقرت العاهل يضفي التعذيب في عيون الجميع قوة لا تقهر، وهدفه ليس فقط إعادة توازن بقدر ما هو إظهار التفارق إلى حدّه الأقصى بين فرد من الرعية تجرّأ على خرق القانون، والعاهل الكلي القوة الذي يبرز قوته".[2]

– **العقاب Punition**: مع عصر الأنوار تحول طقس العذاب إلى طقس العقاب، والأخير أهون من الأول كما يبدو، قد يكون السبب الظاهر في هذا التحول هو بزوغ النزعة الإنسانية المتضامنة مع الجسد والداعية إلى تكريمه وصيانته، وذلك ما سجله فوكو في نمط العقاب الجديد من خلال التلطّف بهذا الجسد عبر تفسيرات التحرّر التي نادى بها منظّرو العقل الأنواري، إذ "كيف كان هذا الإنسان– الحدّ موضوعا وهدفا لممارسة العقوبات التقليدية، وبأيّة كيفية أصبح المبرر الأخلاقي الأكبر لحركة الإصلاح؟ لماذا هذا الكره الاجتماعي للتعذيب؟ ولماذا هذا الإلحاح الغنائي على عقوبات تكون إنسانية"[3]. لكن فوكو يؤكد أكثر من سبب يملك الوجاهة على هذه النزعة الإنسانية نذكر منها:

– ضغط المشاهد كحشد عطوف على وقائع تعذيب جائرة وبالتالي حصل تحوير في الرسالة السلطوية من كون الهدف من التعذيب هو إرهاب المخيلة لد أكبر قدر ممكن من الشهود إلى خلق حالة من التعاطف الجماعي خصوصاً مع المتهمين زوراً كما في حالة " **بيار ديفار**" 1775م.

– صعود الرأسمالية والحضور المكثف للملكية مع ما رافقه من تدني الجرائم الدموية مقابل جرائم من نوع آخر كالاختلاس والسرقة.

– دور الثورة الفرنسية في تأييد فكرة العقد الاجتماعي، فانتقل الخوف على الملك إلى الخوف على المجتمع واعتبر المجرم أو المنحرف مخلاً بالعقد فاقداً للحقوق وشروط المواطنة.[4]

---

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 76.

2- المصدر نفسه، ص82.

3 –ميشال فوكو. مسيرة فلسفية، درايفوس ورابينوف، ص104.

4 – مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغوره، ص 121–123.

إنّ فوكو يختصر هذا التحول في قوله: " والواقع أن تحوّل الإجرام الدموي إلى إجرام احتيالي هو جزء من أولية معقدة، يدخل فيها نمو الإنتاج مع تزايد الثروات مع تقييم قضائي أكثر كثافة لعلاقات الملكية، مع أساليب رقابية أكثر دقة، ومع تقييم عسكري للسكان أكثر دقة وضيقاً، مع تقنيات أقوى للمتابعة وإلقاء القبض والاستعلام وتزامن تحول الممارسات غير الشرعية مع توسع الإجراءات العقابية ورهافتها ".[1]

ضروري إذن أن تُساير الآلة القضائية مخاضات الميلاد لهذا المجتمع الجديد، فإذا كان الهدف من التعذيب في العصر الكلاسيكي هو احتواء المجرم جملة، فإنّ العقوبة مع عصر الأنوار سيوكل إليها تحقيق العبرة والاتعاظ بالجزاء. وسيكون السجن هو المأوى السلطوي الذي عليه أن يلبّي متطلبات السلطة الجديدة وإنجاح فلسفتها.

– الانضباط Discipline:

إن الشكل الأكثر حداثة في الترويض السلطوي للجسد نجده بعيداً عن طقوس العذاب والعقاب بل وخارج أسوار السجن أيضاً، فالجديد الذي يحمله قانون العقوبات هو **إيجاد تشريح سياسي للجسد Anatornie Politique Du corps** بعبارة فوكو من أجل السيطرة والتطويع والمنفعة عبر "تقنيات دقيقة دائماً، صغيرة غالباً، ولكنها ذات أهمية، لأنها تحدد نموذجاً من التوظيف السياسي والمفصّل للجسد وتحدد مايكرو فيزياء جديدة للسلطة ".[2]

لذلك تعمد سلطة الضبط أو الانضباط إلى احتواء الأجساد الشاردة داخل فضاء حريتها أو ما تعتقد أنه يمنحها قدراً من الحرية، فالمجرم في المعزل، الحجز للمشرد، المدرسة للتلميذ، الثكنة للجندي المصنع للعامل إضافة للتربيع المكاني والموقع الوظيفي، التقيد بالجدول الزمني، العقوبة الضابطة...الخ. المفارقة كما يكشفها فوكو هو أن تجعل السلطة من نفسها منظورة غير ملموسة رحيمة غير مؤذية إنه نوع من الأنس الخادع والعناية المغشوشة تلك التي سيلقاها المحكوم عليه بالإعدام من رعاية طبية تحاول تهدئة أعصابه بإعطائه المسكنات، أو العناية بالمريض أو نظام الرعاية الاجتماعية للفقراء والمعوزين وهلم جراً، في الوقت الذي تهدف فيه هذه التقنيات إلى تأمين تناسق التعدديات البشرية وإشاعة روح الطواعية والمنفعة في النسيج الاجتماعي العام.

إنّ الانضباط في نهاية المطاف ليس مؤسسة أو جهازاً بل هو نمط من أنماط السلطة، هدفه الأكبر هو إدارة التراكم البشري الذي صاحب تراكم رأس المال مع الرأسمالية، وستر عورة السلطة

---

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 106.

2 –المصدر نفسه، ص 160.

التقليدية التي يصفها فوكو بأنها تتعرى أو تظهر عارية في السجن، إلا أنّ الأخير وبرغم كل الإصلاحات التي أدخلت عليه لم يفلح على مدى مائة وخمسين عاماً في إصلاح المجرم، ومع ذلك يبقى هذا " السجن تجسيدا ماديا آخر وفيزياء مختلفة للسلطة وأسلوبا آخر مختلفا تماماً لتوظيف الجسد البشري "[1].

إنّه الهيكل المعاصر لاحتواء الأشكال القديمة في صورها المتجددة والتي تشكل تهديدًا للنسيج الاجتماعي والسلطوي على حد سواء.

هكذا إذن ينتهي بنا طريق الآلام مع فوكو إلى ما يشبه المدينة الاعتقالية في العصر الحديث والتي تتكون من شبكة خطابات منتشرة، ومن علاقات سلطوية معقَّدة، ومن مؤسسات وقواعد خطاب مركّزة، وفي أجسام وقوى يتم إخضاعها بواسطة أجهزة اعتقالية متعددة، وضمن آليات واستراتيجيات مدروسة.

المبحث الثالث: "خارج المكان" ... في رواية السيرة عند إدوارد سعيد.

عام تسع وتسعين من القرن المنصرم بدا لإدوارد سعيد أن يؤرخ لسيرته الذاتية، فكان "**لخارج المكان out of place**" بعده الرمزي في هذا العنوان، فهو نصّ جريء على درجة عالية من المكاشفة والوعي ينفذ فيه صاحبه عبر ثقوب الذاكرة إلى زقاقات القدس القديمة التي يبدو أنها تغيّرت كثيراً، مروراً بالقاهرة وانتهاء بالولايات المتحدة الأمريكية.

كتب سعيد "خارج المكان" بعد أن كتشف إصابته بسرطان الدم (**اللوكيميا**)1991م، وهي سنة متقدمة – نسبيا – عن تاريخ النّشر، إلا أنّ تسع سنوات من العلاج الكيماوي كانت كافية لاستعادة أكثر المشاهد ترنيما في غنائيته السردية.

"خارج المكان" كانت مرثية بامتياز كتبها سعيد لأمه المتوفاة، لذلك لا نلمح الوجه الناقد أو المفكر لسعيد كمفكر في نظرية الأدب المعاصرة أو النقد الثقافي المقارن، فهي رسائل عفوية تؤرخ للحياة اليومية من منتصف الثلاثينات حتى بداية الستينات. إذن لماذا كتب إدوارد سعيد "خارج المكان"؟

إن قيمة السيرة لا ينجلي في بعدها التخيلي والتاريخي فقط بل في جانبها الفلسطيني أساسا وبغضّ النظر عن "الإحساس الطاغي" للمكان / فلسطين والذي نادرًا ما فارقه، فإنّ سعيد كان يحسّ دوما بأنه خارج المكان، فمن القدس ميلاداً إلى القاهرة دراسة إلى بلدة ظهور الشوير اللبنانية إلى

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 138.

برنستون أين أنهى دارسته الجامعية إلى هارفارد حيث تقدم بأطروحته للدكتوراه إلى عوالم أخرى بعضها يسلمه لبعض في رحلة لا تنقضي، المغيَّب فيها فلسطين التي لم يتسن له زيارتها منذ غادرها إلا سنة 1992م. ومن خارج المكان أيضا يمكن أن نؤسس لمعقولية الربط بالنسبة لمشروع سعيد سواء الكتابات المتقدمة منها أو المتأخرة، إنّها تاريخ للنفي والاقتلاع والقوة والإمبريالية والإلغاء والتجاوز، لذلك فهي سيرة للنكبة تفترض أن شعباً بأكمله يتقاسم السيرة الذاتية لإدوارد سعيد.

وفي سبيل المكاشفة التي أشرنا إليها آنفاً سنجري المفردات الأكثر حضوراً على محور الاستبدال السردي من قبيل مفردة "**المنفى**" التي تشكل روح سيرة سعيد وبؤرة توترها وأفق توقعها.

ففي مقال له "**ذهنية الشتاء: تأملات حول الحياة والمنفى**" 1984م يحدد سعيد بعضاً من خصائص المنفى على النحو الآتي:

– أن المنفى إحساس سرمدي بالفقد، وإذا كان كذلك فهو يبرر روح الغنى في الثقافة الحديثة فالعالم المعاصر يفترض أنه "عصر القلق الشامل والحشود العزلاء" بتعبير سعيد، عصر التيتم الروحي والاغتراب الوجودي، فلا غرابة في أن يكون صناع الفن والجمال والروح هم المنفيـــون والمهمّـــشون **فإنشتاين وإزرا باوند وفرانز فانون وجوزيف كونراد** أمثلة حيّة على ذلك.

– من فرائد المنفى أنه باعث على الموقف الإنساني، ذلك أن المكتوين به يسبغون الكرامة على ما يكتبون لأنهم محرومون منها.

– تنشأ القومية من الجماعة بخلاف المنفى الذي ينشأ من اللا جماعة، من اللا وطن، من اللا قرار، لذا فهو بحسب سعيد "حالة حسد" يستأثر فيه صاحبه بالمتاح بدل الممكن ويحتكره للذات ويتعلق به حافظاً له ومدافعاً عنه، وهكذا تتنامى لديه مشاعر الانطواء والاستئثار والعداء للآخر، من هنا يقع المنفي فيما أسماه سعيد "بالمعاناة".

– ما يبرر اشتغال سعيد على الرواية كجنس أدبي حديث كونها شكل من أشكال "التشرد التصعيدي" بتعبير **جورج لوكاش**[1] تنهض من اهتمام مضاد للثقافة المستقرة والهوية الثابتة التي تنبثق منها الملحمة الكلاسيكية، فهي – أي الرواية – تنهض من تجربة عكسية يشكل المنفى والعالم الجديد ولا واقعية الطموح والعوالم البديلة أهم مفرداتها.

---

1 – **جورج لوكاش (1885–1971م)**: فيلسوف وناقد مجري حاصل على دكتوراه في الأدب سنة 1909م، تأثر بعالم الاجتماع ماكس فيبر أثناء دراسته في ألمانيا عام 1913م قبل أن يعود إلى المجر وينتمي إلى الحزب الشيوعي سنة 1918م. يعد لوكاش إجمالا مؤسس علم الجمال الماركسي وقد طبق نظرياته في دراسة كبار الكتاب والروائيين من أمثال: بلزاك وستندال وديكنز وزولا وغوته وتوماس مان وتولستوي غيرهم. نشر أول دراساته بعنوان: النفس والأشكال عام 1910م وفي عام 1915م نشر نظرية الرواية. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 600.

– المنفى تجربة خلاص، فبه وعبره تأخذ الحياة قيمتها، وهذا ما يحصل للمنفي عادة في إحراز كيانه الضائع أو ما يحصل مع الشخصيات الكبيرة حتى الأنبياء الذين أسّسوا كياناتهم انطلاقاً من تجربة المنفى.

– المنفى والنقد صنوان، فلا يكفي المنفي أن يلعق جراحه على حواف الحياة، بل عليه أن يؤسس واجبه النقدي وحسّه بالذات والوطن انطلاقاً من المنفى، ولذلك لم يُغفل سعيد عمل اليهودي الألماني **أدورنو** في "**تأملات من داخل حياة مبتورة**" الذي يرى أن المهمة الفكرية التي يتولاها المنفي أساساً هي اللا شعور بالاستقرار.[1]

لذلك لا تكاد سيرة سعيد تنفتح للقارئ إلا بفهم مفردة "المنفى"، لأن سيرته ليست تاريخاً للذات في الأساس ولكنها تاريخ للمنفى، ولا يفهم المنفى إلا في ضوء ألف الاستغراق، لأن ما يحدثنا عنه سعيد في سيرته/ بكائيته ليس منفى بالمفرد بل منافٍ، منفى للمكان ومنفىً للاسم ومنفى للغة، إنها المنافي الكبرى التي سيدور في فلكها نص بحث السيرة، فقصة حياة سعيد " هي في جوهرها تسجيل لعالم منسي أو مفقود، ينطلق فيه السرد من الحرب العالمية الثانية وما عرفه الشرق الأوسط من أحداث سياسية وينتهي باتفاق أوسلو 1993م، غير أن ما يتعدى هذه الأحداث التاريخية هي قصة تلك الصورة الاقتلاعية للترحال والقدوم والوداع والمنفى والحنين إلى الماضي والوطن والانتماء، فضلاً عن السفر ذاته ".[2]

1–الميلاد والنشأة.

1–1 شهادة الميلاد/ المنفى:

في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1935م ولد إدوارد سعيد بالقدس الغربية[3] لعائلة مسيحية أبوه **وديع إبراهيم** درس في مدرسة سان جورج، وفي عام 1911م هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وعمل مع الجيش الأمريكي في الحرب العالمية الأولى ما أكسبه الجنسية الأمريكية لكنه عاد

---

1 – إدوارد سعيد، المنفى، قلق الانشقاق والنظرية المترحلة، صبحي حديدي، مجلة الكرمل، عدد 78، 2004م، ص 7. 9.

2 – إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ت: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء ط1، أزمنة للنشر والتوزيع الأردن، 2007م ص 14 .15.

3 – قبل إصدار سعيد لمذكراته "خارج المكان" قام جستس رايد فايز في مقالة نشرها بمجلة كومنتري الأمريكية ذات الميول اليمينية الصهيونية بالتشكيك في سيرة سعيد وتحت عنوان "بروفيسور الإرهاب" يفند هذا الصهيوني أي علاقة مكانية لسعيد بالقدس بدليل أن سجلات مدرسة **سان جورج** لا تحوي اسمه وأن وثائق المنزل غير مسجلة، وقد رد سعيد على هذا الصهيوني الذي لا يميز حسبه طبيعة العلاقات العائلية المقدسية، وأن من رفاقه في الصف من أدلى بشهادة دراسة مع سعيد في المدرسة المذكورة راجع:
Edward Said: Between worlds, London Review of Books 20-9(seven may, 1998).

بعد عشر سنوات إلى فلسطين وهناك زاول نشاطه التجاري لينتقل إلى القاهرة بداية الثلاثينات، وفي عام 1932م تزوج بأمه **هيلداَ** وكانت فلسطينية من الناصرة والدها قسّ في الناصرة وأمها لبنانية، ما يميّز الأم إضافة لاهتمام الأب الرياضي هو حسها الموسيقي المرهف وذوقها الأدبي الرفيع.

الأكيد أن هذا الوصف المقتضب لسيرة الوالدين ذا أهمية كبيرة في معرفة شخص سعيد، خصوصاً وأنه في "خارج المكان" يعطيهما مساحة سردية كبيرة كونهما السبب المباشر في تكوينه الأدبي والعلمي فهو يتحدث عن الأثر الذي تركه سلوك الوالدين على تربيته وتكوينه بالقول: " أبي كان مزيجاً طاغيا من القوة والسلطان ومن الانضباط العقلاني والعواطف المكتومة وقد أدركت لاحقاً أن هذه جميعاً قد طبعت حياتي ببعض الآثار الإيجابية...المؤكد أن أمي كانت الرفيق الأقرب إلي والأكثر حميمية خلال ربع قرن من حياتي وأشعر أني مطبوع بالعديد من وجهات نظرها وعاداتها التي لا تزال تسير حياتي ... اهتمام عميق بالموسيقى واللغة وبجماليات المظهر والأسلوب والشكل، وربما أيضاً من ميل متضخم إلى الحياة الاجتماعية بتياراتها وملذّاتها ".[1]

ينفتح جرح المنفى لدى سعيد على ثلاثية الاسم والمكان واللغة، وفيما يلي بيان ذلك:

أ–منفى الاسم بما هو دليل للذاكرة:

في مفتتح مذكراته يكتب سعيد عن أول محنة واجهته وهو يخرج إلى العالم، يتعلق الأمر بالاسم الذي تمّ وسمه به والذّي شكل لخمسين عاماً ثقلاً نفسياً وشتيمة كولونيالية، هكذا وبغير مشورة منه يتحمل سعيد " هذا الاسم الإنجليزي الأخرق الذي وُضع كالنيّر على عاتق اسم العائلة العربي القحّ"[2]. إن النّشاز الذي أورثه طرفا الاسم (العربي/الإنجليزي) والذي جعل سعيد يعيش مبكراً محنة فقدان الهوية لم يكن ليشفع لأمه اختيارها لقب إدوارد لابنها تيمناً باسم أمير بلاد الغال الذي كان لامع السمعة وقتئذ.

لقد قرأ سعيد ضدية الاسم بمعناها الصحيح، إنه يحيل حسبه إلى أكثر من مرجعية أو هوية فالدّال فيهما ينافر مدلوله من خلال المسافة الفجّة التي تباعد العمق المكاني والأنثروبولوجي والخصوصية العرقية التي تجعل من سعيد كائناً عربياً فسلطيناً يمتد بلا وعيه إلى كنعان الأول، حيث الأرض ملك بالتقادم، وهذا ما لا يجده في اسم إدوارد، فهو حسبه إقرار بالدخيل الذي يتعارض مع خصوصية المشروع الذي يريد له أن يخلص الذات من الآخر ولو في أكثر الأشياء رمزية، فهل كان الاسم المهجّن لسعيد إلا إحدى علامات المنفى والاغتراب ؟

---

1 – جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ت: وجيه أسعد، (دط)، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2009م، ص 83 –84.

2 – خارج المكان، إدوارد سعيد، ت: فواز الطرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000م، ص 25.

يشير **جويل كاندو** Joël Condo في كتابه "**الذاكرة والهوية** " إلى الارتباط الوثيق بين فقدان الاسم وفقدان الذاكرة، إن إبادة الهوية والذاكرة لدى السجناء لم تكن بالتصفية الجسدية مباشرة بل بإحلال الرقم مناب اسم السجين، واسم العلم بما هو دليل على التميز بوصفه إحالة اجتماعية وثقافية وتاريخية هو دائماً من رهانات الهوية والذاكرة.[1]

ب–منفى المكان / الجغرافيا بما هو معلم هوية:

بدأ سعيد حياته الدراسية المبكرة بمدرسة سينت جورج في القدس 1941م إلى غاية 1946م ثم انتقل إلى مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين بصفته ابن رجل أعمال أمريكي في الفترة ما بين 1946 و1949م، لكنّ هذه المرحلة عرفت انقطاعاً عن الدراسة سرعان ما عوضه بالعودة إلى سينت جورج بالقدس حين عادت عائلته إلى فلسطين، واصل بعدها دراسته بكلية فيكتوريا بالقاهرة حيث أتم دراسته الثانوية، وفي عام 1953م التحق بجامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية وحصل فيها على شهادة ليسانس في الآداب سنة 1957م ثم اختار هارفارد ليكمل بها دراسته العليا في الآداب حيث حصل على شهادة الماجستير عام 1960م من ذات الجامعة والدكتوراه سنة 1964م.

قضى سعيد معظم حياته الأكاديمية أستاذاً في جامعة كولومبيا في نيويورك لكنه تحول إلى أستاذ زائر في عدد من كبريات المؤسسات الأكاديمية مثل: يال، هارفارد، وجون هوبكنز، إضافة لنشاطه الأكاديمي فقد كان ناشطا سياسيا بارزاً وتمّ انتخابه عام 1977م عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني وظل فيه حتى عام 1991م بعد حرب الخليج واتفاق أوسلو حيث عارض التنازلات التي قدمها عرفات للكيان الصهيوني راهناً بها مصير القضية الفلسطينية تحت سقف طموحه السياسي.

ما يلفت النظر في التكوين العلمي لسعيد هو ذلك النزوع والقلق الدائم إلى الانشقاق عن المألوف كلّما تجمّد هذا المألوف وانقلب إلى قواعد دوغماطيقية مغلقة، يمكن أن نلمح هذا الانشقاق مبكراً في اختياراته بدلاً عن روايات الأسرة مثل: "**روبنسون كروزو**" "**إيفانهو**" "**طرازان**" "**شرلوك هولمز**" كتاب " **تفسير الأحلام**" **لسيجموند فرويد**[2] كما يخبر هو عن نفسه، وفي سن السادسة

---

1 – الذاكرة والهوية، جويل كاندو، ص 83 – 84

2 – **سيجموند فرويد** (**1939–1858م**): ولد في فرايبورغ وعاش في النمسا ثم انتقل إلى إنجلترا بعد صعود الحزب النازي في ألمانيا، درس الطب في فيينا ثم تخصص في دراسة الهستيريا والعلاج بالتنويم المغناطيسي أثناء إقامته في باريس ألف فرويد كتبا عديدة منها " الهستيريا" و" تفسير الأحلام" و" التحليل النفسي" وعرض نظريته في التحليل النفسي عام 1909م في جامعة كلارك بالولايات المتحدة الأمريكية حيث قسم فرويد الجهاز النفسي إلى ثلاثة أقسام: ID و EGO و SUPER EGO، حيث يعكس ID كافة الغرائز الموروثة أما EGO فيعمل كصمام يسمح أو يمنع هذه الغرائز من تحقيق ذاتها أما SUPER EGO فتتضمن مجمل

عشرة طرد من كلية فكتوريا الكولونيالية لأن مناهج التدريس الإنجليزية التقليدية كانت أكثر جموداً من أن تتسع للتوثب القلق بداخله، وفي جامعة هارفارد أتيح له أن يقرأ كتابي **جورج لوكاش** "**التاريخ والوعي الطبقي**" و"**الرواية التاريخية**"، ثم تعمق أكثر في الفلسفة التاريخية، فقرأ المفكرين الإيطاليين **فيكو** و**غرامشي** والألمان **هيدغر**[1] و**أورباخ** و**أدورنو** والفرنسيين **ميرلوبونتي** و**لوسيان غولدمان** المنظر الأدبي المعروف، كما قرأ لفلاسفة الاختلاف والأنثروبولوجيا أمثال : **فوكو، بارت وكلود ليفي شتراوس**.[2]

لقد حمل سعيد المكان بداخله في كل ترحاله من بيت العائلة بحي الطالبية في القدس إلى القاهرة انتهاءً بالولايات المتحدة الأمريكية، وفي كل تنقلاته كان يشعر قارئه بأنه خارج المكان وأنه لا ينبغي أن يكون هنا بل هناك، إنه نوع من "هشاشة المقام" التي فقدها في حي الطالبية بما هو امتداد وجودي أو معلم هوية، ففي القدس يبدو كل شيء متناغماً بخلاف القاهرة وبالضبط "حي الزمالك" الذي أيقظ فيه الصورة المثلى لتجلي المركزية الغربية والهيمنة الكولونيالية. في القاهرة شهد عن كثب تلك الإثنيات الدينية والعرقية واللغوية التي تملأ الفضاء، حتى إنه يسأل نفسه عن غياب العنصر العربي المسلم داخل الصف، فهل هي إلاّ عملية لإفقار المكان أو إزاحته من رمزيته الأنتروبولوجية ودلالته التاريخية كما يرى بيل أشكروفت وهذا ما يضعف شعور الإنسان بالمكان وأهميته، إذ ينتهي التشويه الاجتماعي والثقافي والقمع الواعي واللا واعي للشخصية والثقافة الأصليتين إلى فرض نموذج أحادي

السلوكيات التي تقننت شخصيا بسبب التربية البيئية أو اكتسبت شرعية اجتماعية وأصبحت سلوكيات مقبولة كالعرف والعادة وأنماط الحضارة المادية والروحية على أن المهم الذي جاء به فرويد هو فكرته عن اللاشعور حيث أصبح ما يحكم السلوك الإنساني ليس ماثلا هناك بقدر ما تشكل سلوكياته الظاهرة استجابة تلقائية للاشعور والمكبوت الجنسي بالخصوص. انظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص265.

1 – **مارتن هيدغر(1889–1976م)**: فيلسوف ألماني خلف أستاذه هوسرل في عمادة جامعة فرايبورغ ويعتبر أكبر فيلسوف وجودي في القرن العشرين حيث طبق الفينومينولوجيا الهوسرلية كمنهج للإجابة على أقدم سؤال طرحته الفلسفة: ما الوجود؟ فابتداء من أفلاطون وصولا إلى نيتشه فإننا ما نزال حسب هيدغر لم نفهم الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، بدأ هيدغر مشروعه بكتاب "الوجود والزمان1927م" حاول فيه أن يحدد علاقة الوجود أو الوجود–هنا (دازاين) بالإنسان–الهنا عندما يأخذ الإنسان وجوده بكل أصالة على عاتقه، من مؤلفاته: ما الميتافيزيقا1929م، ما المقصود بالتفكير1954م، نيتشه1961م، هراقليدس1970م، وغيرها من المؤلفات.

2 – المنفى، قلق الانشقاق والنظرية المترحلة، صبحي حديدي، الكرمل، ع 78، ص 9.

يفترض أنه الأعلى مما يبقي ديالكتيك المكان والإزاحة ملمحاً دائماً من ملامح مجتمعات ما بعد الكولونيالية.[1]

لقد أعطى سعيد حيزاً سردياً كبيرا لحي الزمالك ففي هذا الحي أمكن له أن يقف على التجليات المثلى لنظريته حول الاستعمار، وهناك تحتّم عليه أن يتعرّض لأول انفصام مكاني مضاعف وهو طالب في الصف:

أولاً: حين أُجبر على التخاطب بلغة المستعمِر.

و**ثانياً**: عبر تلك الفجوة التي يصنعها المستعمِر/ القلة مع المستعمَر/ الكثرة على مستوى حضور السلطة وكثافة الخطاب، فوجدها القاهرة/ المكان حقيقية جداً بالنسبة إليه وإن بدا من الصعب شرح معالمها للغريب، في حين يصبح حي الطالبية أو الغاردن سيتي موضوع حكم سالب يفقر المكان من كل دلالاته الثقافية، وحتى القاهرة التي بدت لسعيد أقرب للمكان منها للمكان لم تجرده من ذلك الإحساس المزمن والمتزايد باللا مكان فضلا عن أمريكا.

إنّ هذا اللا مكان الذي يعانيه سعيد شبيه باللا مكان الذي أشار إليه **عبد الوهاب البيّاتي** في قصيدته "**مسافر بلا حقائب**"[2]،حالة من الغثيان واللا معنى : سفر بلا معنى ومعنى بلا وطن، منفي مجتث من أرضه و أرض تنتظر، لهذا يتكاثف الشعور بالحرمان لدى سعيد في بكائيته "خارج المكان".

ج–منفى اللغة بما هي مسكن وجودي:

هذا آخر المنافي الثلاثة من جملة المنافي التي تبوح بها "خارج المكان"، فليس الاسم ولا المكان وحدهما استأثرا بخصيصة المنفى، فاللغة قد تكون أكثر إرباكاً من هجنة الاسم وتغيير الزقاق بما هي الرمز الأكثر حضوراً وغياباً في الآن ذاته، فيه تختصر وتتكاثف الأسماء والأمكنة والتواريخ والجغرافيا والسلوك والعبادة ورؤية العالم والانكشاف على الآخر والذات، فليس أشقّ على سعيد أن يرضع لغتين من أمّه وهو حديث السنّ، العربية والإنجليزية على السواء، كلتاهما ترجع صدى الأخرى، وفي هذا التساوق اضطراب وقلق كبيرين لم يجاوزهما سعيد إلاّ بعد أن استعاد أناه اللغوية وهو في الثلاثين من عمره، كماّ يذكر هو شخصيا في المقدمة التي خصصها للطبعة العربية لكتابه "خارج المكان".[3]

---

1 – الرد بالكتابة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ت: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006م، ص 27.

2 – من أبرز قصائد النفي والاغتراب في الشعر العربي المعاصر يقول البياتي: من لا مكان/ لا وجه لا تاريخ لحي من لا مكان/! تحت السماء. وفي عويل الريح أسمعها تنادي: تعال/ وجه لا تاريخ أسمعها تنادي: تعال

3 – خارج المكان، إدوارد سعيد، ص 9.

إن التفكير هو دائماً تفكير في حدود اللغة، واللغة من هذا الوجه وحدة لفظية وذهنية وتواصلية واجتماعية، لهذا يذهب **أدام شاف** Adam Shaff إلى اعتبارها من حيث هي انعكاس للواقع في الفكر إنتاجاً ناشئاً عن الممارسة الاجتماعية بأوسع معاني الكلمة.[1]

فالقضية الفلسطينية لا يمكنها الحديث بغير اللغة العربية، إذ أن كل الصروح والشواهد الدينية والعمرانية والتواريخ والفنون والرموز ألسنة ناطقة بالكينونة العربية المتجذرة، فهل كان سعيد يشعر بالمنفى إلا لذلك؟

لقد كان محكوما على سعيد أن يتجاوز هذه الفجوة التي يشير إليها "بيل أشكروفت" في معرض حديثة عما تسفر عنه الإمبريالية من اغتراب لغوي عميق يطال ثقافات ما قبل الكولونيالية نتيجة للقمع العسكري أو الاسترقاق، ففي ظل هيمنة اللغة الكولونيالية تنفصم عرى الذات عن لغتها الأم لتنشأ فجوة واسعة بفعل الإزاحة اللغوية التي مارستها اللغة الكولونيالية (الإنجليزية) على لغة ما قبل الاستدمار.[2]

ومن المؤكد أيضا أنّ سعيد سيبحث لنفسه عن رفقة المنفى، وسيجدها في ناقد ماركسي كبير هو تيودور أدورنو الذي كان له كبير الأثر في مفهومه للمنفى، فقد كان لأدورنو ما يشبه العبقرية التي جعلته يزاوج بين الابتعاد عن الوطن وعدم الانخراط في الشأن اليومي في صورة مثلى جعلت منه ضمير المثقف البارز في منتصف القرن العشرين والذي كان لحياته كبير الأثر على مثقفي المنفى والنقاد الذين جمعوا في معارضتهم بين مسافة المنفى ولازمة النقد لكل الأنظمة الشمولية كما جسّدها هو في شخصه كناقد للفاشية والشيوعية والاستهلاكية الغربية. وحين يعتصر **محمود درويش** تجربة المنفى وقلق الهوية التي عايشها سعيد فإنّه يعتصرها طباقاً شعرياً يختزل هذا الجرح في المكان والاسم واللغة، يقول درويش[3]:

يقول: أنا من هناك. أنا من هنا
ولست من هناك، ولست من هنا
...ليَ اسمان يلتقيان ويفترقان
ولي لغتان، نسيت بأيّهما
كنت أحلم

1 – المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تودوروف وآخرون، ت: عبد القادر قينني، (دط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000م، ص 70.

2– الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ص 29.

3 –طباق إلى إدوارد سعيد، محمود درويش، مجلة دبي الثقافية، ع1، سنة 2004م.

لي لغة إنكليزية للكتابة، طيّعة المفردات
ولي لغة من حوار السماء
مع القدس، فضية النّبر
لكنها لا تطيع مخيلتي
والهوية؟ قلت
...فقال: دفاع عن الذات
إن الهوية بنت الولادة لكنها
في النهاية إبداع صاحبها، لا
وراثة ماضٍ. أنا المتعدّد...في
داخلي خارجي المتجدد. لكنني
أنتمي لسؤال الضحية. لو لم أن من هناك
لدربت قلبي على أن...يربي هناك غزال الكناية
فاحمل بلادك أنّى ذهبت وكن/ نرجسيا إذا لزم الأمر

2-المشروع الفكري لإدوارد سعيد:

لم يكن إدوارد سعيد مجرد أستاذ للأدب الإنجليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا الأمريكية ولا فلسطيني همّه الدفاع عن العرب وحضارتهم كما يحلو للبعض أن يختصر مشروعه، فالرجل يمتلك حضوراً كاسحاً في الموسوعات الغربية التي تؤرخ للنقد الأدبي والنظرية الأدبية وعلوم الأنثروبولوجيا والدراسات ما بعد الكولونيالية ونقد الموسيقى ...الخ، وهذا يجعل مشروعه أقرب للكونية منه للمحلية مشروع لنقد الآخر الذي اخترع الأنا الشرقية.

من هنا يبدو تأثيره على الثقافة الغربية تأثيراً مزدوجاً، يتمثل في قراءته الأركيولوجية المعمّقة لهذه الثقافة وتفكيكه لمركزية خطابها، إضافة لنشاطه الخلاّق عبر الكتابة والحوارات التي كان يدلي بها للصحف والمجلات والإذاعات ومحطات التلفزيون مدافعاً عن القضية الفلسطينية ومندّداً بالإمبريالية الأمريكية المتصاعدة، إنه يربط إذن بين عمله الأكاديمي ودوره كمثقف عضوي قلَّ ما أُتيح لباحث آخر أن ينجح في دورٍ كهذا.

مشروع سعيد قائم بين الثقافات، وكثيراً ما وصف نفسه بذلك، فهو ضدّ ما يسميه بـ"**سياسات الهوية**" ومع "**هجنة الهويات**" وتلاؤم الثقافات وضدًّا لكل أشكال الصراع المذهبي والعرقي، لذلك فهو يرى في دعوة **صمويل هنتجتون** "**صراع الحضارات**" دعوة مدمرة للهويات، من ذلك تمييزه بين

ثنائية **النسب filiation والانتساب Affiliation** ، فطبيعة العلاقة في الأول قسرية كما بين الفرد وعائلته أو مجتمعه، أما في الثاني فهي اختيارية تقوم على مبدأ الاختيار والمثاقفة والرغبة الإنسانية العميقة لخدمة فكرة أو قضية ما.[1]

في هذا السياق الإنساني الرحب يمكن أن ندرج عمل سعيد، حيث لا تحيزات عرقية أو دينية أو جغرافية، لقد كتب عن الثقافة الإنسانية من موقع الهامش الذي كان يشغله، وبحكم ثراء تجربته اللغوية والموسيقية والأدبية والسياسية فقد كان تأثيره كبيراً في حقول معرفية عديدة منها: الأنثروبولوجيا النظرية الأدبية، تاريخ الفن، خطاب ما بعد الاستعمار.

أصدر سعيد طيلة سبع وستين عاماً عدداً كبيراً من الكتب شملت حقولا معرفية عدة فيما يلي ذكره نسلط الضوء على أهمّ كتبه. فمن هذه الكتب:

- جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية 1966م.

- بدايات: القصد والمنهج 1975م، الاستشراق 1978م، القضية الفلسطينية 1979م، تغطية الإسلام 1981م، العالم والنص والناقد 1984م، ما بعد السماء الأخيرة خبرات فلسطينية 1986م، لوم الضحايا (بالاشتراك مع كريستوفر هيتشنر 1988م)، تنويعات موسيقية 1991م، الثقافة والإمبريالية 1993م، سياسة السلب: الكفاح من أجل حق تقرير المصير الفلسطيني 1994م، تمثيليات المتحف 1994م، غزة أريحا: سلام أمريكي 1994م، القلم والسيف (حوارات مع ديفيد بارسميان1994م)، أوسلو 2: سلام بلا أرض 1995م، خارج المكان 1999م، السلطة. السياسية والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد 2002م، فرويد وغير الأوروبيين 2003م، المذهب الإنساني والنقد الديمقراطي 2004م، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية، إدوارد سعيد وبرنارد لويس 2004م، حول الأسلوب الأخير: الموسيقى والأدب ضد السائد 2006م، الموسيقى على التخوم 2008م.

-جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية 1966م:

هذا العمل في الأصل هو عنوان لأطروحة الدكتوراه التي تقدم بها سعيد عام 1966م، في هذه الرسالة اعتمد على العديد من الروايات القصيرة والرسائل التي خطها كونراد بيده ليكشف بها عن جملة من التقاطعات التي شكّلت كينونة كلّ منها كالإحساس الدائم بالمنفى والشكّ الجذري والغموض

1 - إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، فخري صالح، ط1، منشورات الاختلاف، 2009م، ص 13.

الذي يكشف حركة الأشياء وحدوثها، إضافة لذلك يعدّ هذا العمل ملتقى لكثير من منجزات النقد المعاصر بمدارسه الأوربية والأمريكية. هناك أثر من لقاء يجمع بين سعيد وكونراد أبرزه هو وقوع كليهما أسيراً للمنفى، لذلك يحاول سعيد في كتابه جاهداً أن يبرهن على أنَّ كونراد انشغل دائماً بالتوتر بين وعيه لنفسه من جهة وإحساسه بالشروط المتصارعة التي تكيف وجوده كآخر من جهة ثانية.

-بدايات القصد والمنهج 1975م.

يثير هذا العمل مشكلة في غاية الأهمية، تتعلق بفكرة البداية واختيار الكاتب نقطة البدء التي يمتاز بها عن غيره من الأعمال التي سبقته، لكن اللاّفت والأهم في هذا العمل هي التساؤلات الجذرية حول اللغة بوصفها موضوعاً للتفكير وحول ما أسماه "**بالهيمنة الثقافية**" لمجال ثقافي أو قومي على آخر، وهنا يبدو سعيد متأثراً بالفيلسوف الإيطالي **فيكو جامبتيستا** (القرن الثامن عشر) **Vico Giambattista** الذي يرى أنّ البدايات لا تكشف، بل تُخلق وتُصاغ وتتفاعل وتتطور.

-الاستشراق Orientalisme1978م.

لم يكتسب سعيد موقعه داخل الخارطة الأدبية والنقدية العالمية إلا مع كتاب "الاستشراق"، حتى إنّ شهرة هذا العمل غطّت على كل الكتب التي ألفها لاحقا. إذ يمكن اعتباره نقداً صارماً لكل النظريات الأصولية في فهم الأدب والتاريخ، أي تلك التي ترى في المركز الغربي بؤرة إشعاع حضاري وعلمي أمّا الآخر الشرقي فإنّه هامشي، فاسد وظلامي، لا يتأتى له التحضر إلا بالنّهل من أطروحة المركز.

فالدراسات الاستشراقية التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى النصف الأول من القرن العشرين متزامنة مع التوسع الاستعماري لم تعد دراسة لفهم الآخر والتحاور معه بل أصبحت ممارسة من ممارسات القوة تخدم برنامجاً استعمارياً للهيمنة والسيطرة، ومن ثَمّ لم تكن أهدافها علمية خالصة كما ادّعى ممارسوها ومناصروها، بل عملية مخبرية/مؤسساتية الهدف المبطّن منها هو السيطرة والاستغلال.

ومن الواضح أنّ ما أثار حفيظة الكثير من النقاد هي تلك اللهجة الهجومية التي استخدمها سعيد ضد الغرب المتروبولي، والتي تستند إلى أرشيف ضخم من الكتابات الاستشراقية، كما تستند إلى معرفة دقيقة بمناهج التحليل الغربية الجديدة التي قرأت مناطق أخرى من ممارسات القوة/ المعرفة وكشفت عن فضيحة العقل الغربي في أزمنة التنوير والحداثة (قراءة فوكو لتاريخ الجنون وتاريخ الجنس وتاريخ العقاب ...الخ). لذلك أصبح "الاستشراق" من الكتب الأساسية في القرن العشرين العابرة للتخصصات، والتي أثرت في عملية تغيير التفكير في موضوع الاستشراق وكذلك في حقول التفكير

بالعالم الثالث وعلاقة المستعمِر بالمستعمَر، ممّا مهد لظهور ما بات يسمى الآن بـ"**دراسات ما بعد الاستعمار**" التي تعيد النّظر في الخطاب الاستعماري حول البلدان والشعوب المستعمرة ومن ثم تفكك هذه العلاقة، وتنظر إلى الذات الوطنية بعيون جديدة غير خاضعة لمناهج التحليل الغربية المهيمنة.[1]

في كتابه "**قضية فلسطين** The question of Palestine1979 م حاول سعيد أن يضفي الشرعية على العمل السردي ممثلاً في الرواية الفلسطينية مقابل الرواية الصهيونية التي تحاول إبعاد الرواية الفلسطينية عن الساحة مدعيّة لنفسها الحق الكامل في رواية التاريخ ورؤية العالم، أما كتابه "**تغطية الإسلام Goering Islam 1981 م**" فإنه استكمال لنقد خطاب الاستشراق بنقد الصور النمطية التي تتعاطاها وسائل الإعلام الغربية والأمريكية منها بخاصة عن الإسلام والمسلمين يقول سعيد: " فالتعريف السلبي للإسلام اليوم يقول إنّه القوة التي يختلف الغرب معها اختلافاً جذرياً ...وما دام هذا الإطار قائماً استمر الجهل بالإسلام باعتباره خبرة حيوية يعيشها المسلمون، ويصدق هذا للأسف وبصفة خاصة في الولايات المتحدة، وكذلك ولو بدرجة أقل قليلاً في أوربا ".[2]

– " العالم، النص، الناقد The world, the text, and the CRITIC 1983م"

طور سعيد مفاهيم جديدة تصبّ في دائرة النقد العميق والانشقاق الدائم، فتحدث عن **النقد العلماني أو الدنيوي Secular Criticism** ومعناه أنّ على الناقد معرفة الشرط الدنيوي لقراءة وإنتاج النص خلافاً لمنظري ما بعد البنيوية الذين يهتمون بالتداخل النصي بعيداً عن فكرة السياق كما تحدث عن ارتحال النظرية **أو النظرية المرتحلة Traveling théorie** حيث الأفكار والنظريات تسافر مثل البشر مع كل ما يطرأ عليها في هذه الرحلة من تحوّل وتغير تبعاً لما يكتنفها من ظروف.

بعد السماء، الأخيرة After the last sky مجموعة من الصور لفلسطينيين التقطها **جان مور Jean Mohr** وتولّى سعيد شرحها، هذا الكتاب يعكس جزءاً من المعاناة الوجودية الكبرى للفلسطينيين. إنّ سعيد لا يعتبر" هذا الكتاب موضوعياً، لقد كان قصدنا نحن الاثنين أن نرى الفلسطينيين بأعين فلسطينية"[3]. وبالإمكان أن ندرج **لوم الضحايا the Blaming victimes 1988** في ذات السياق، ففيه يتزايد الإحساس بالفقد والمنفى والحنين للوطن، وكذا في كتابه "**إحكامات موسيقية Musical élaborations**" فقد كان سعيد عازف بيانو ومنظّراً موسيقياً، إنّ الموسيقى بالنسبة إليه ليست استشفاءً لجروح المنفى فحسب، إنّها لغة تواصل وتعارف

---

1 – إدوارد سعيد. دراسة وترجمات، فخري صالح، ص 18.

2 – تغطية الإسلام، إدوارد سعيد، ت: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص 321.

3 – المرجع السابق، ص 6.

تشكلت وبالتوازي ضداً لخطاب الاستشراق " لأنها – أي الموسيقى – لا تتعامل مع الأفكار المحددة، إذا راعينا هذا النوع من الاحتكاك سنساعد الناس في الشعور بأنهم أقرب بعضهم إلى البعض الآخر، وهذا كافٍ ".[1]

يعتبر كتاب **الثقافة والامبريالية 1993 Culture and Impérialisme** الأهم والأكثر تداولاً وحضوراً بعد كتاب الاستشراق بتأكيده على استمرار الإمبراطورية وإن بدا أكثر احتفاءً بالمستعمَرين وممثّليهم كفرانز فانون Frantz fanon وإيميه سيزير Aimé Césaire بقراءة أدب المقاومة تحت مسمّى القراءة "**الطباقية Contrapuntalism**" المفهوم الذي استمده سعيد من الموسيقى حين تتمازج عدّة ألحان دون أن يعلو صوت على آخر أو يلغيه كما هو الحال في السيمفونية، بهذا المفهوم أراد سعيد أن يعيد الاعتبار للهامش عبر قراءته بالتوازي مع تراث الإمبراطورية لهذا تتوارد أسماء كونراد، جين أوستن، أندريه جيد، ألبير كامي، أندريه مالرو جنباً إلى جنب في كتابه

أمّا **تمثيلات المثقف Intellectuel 1994 Représentations of the** الذي هو في الأصل مجموعة محاضرات بُثّت على إذاعة **BBC** اللندنية فإنّ سعيد يركز فيها على الدور الذي ينبغي أن يلعبه المثقف في وجه الإمبريالية لنصرة الشعوب المستضعفة والقضايا العادلة، مستلهما من سلفه غرامشي التفرقة التي عقدها بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي والوظيفة المنوطة بكل منهما والأعطاب التي تعوق عمل المثقف في أداء وظيفته وكذلك توعية العالم بالقضية الفلسطينية التي نوّه بها في كتابه: **سياسة السلب: الكفاح من أجل حق تقرير المصير الفلسطيني 1994 The Dispossession Politis of**، وكذا **غزة أريحا: سلام أمريكي 1994م** الذي يمكن اعتباره استثماراً في المثقف اللا منتمي الذي يستفيد من موقعه كمنفي وهامشي في إعادة صياغة ما اعتبر مقبولا وصحيحاً، والمتواضع عليه ههنا هو حق الصهاينة في فلسطين الذي تم المصادقة عليه في اتفاق أوسلو، هذا الكتاب يجعل من سعيد مثالاً لمثقف العالم الثالث الحر، الهاوي بالمعنى الذي قصد إليه في تمثيليات المثقف.

وفي السنة صدر كتاب: **القلم والسيف، حوار مع دافيد بارساميان the Sword The Pen and** الذي يواصل فيه سعيد الدفاع عن حق الشعب الفلسطيني بلا مهادنة يقول في ذلك: "الضمير الفلسطيني والذي هو بمعنى ما قد تعرض للاغتصاب من التاريخ، توحي إلى ذكرياتي عن أيامي الباكرة في فلسطين (...) ربما بسبب الإدراك المتأخر والحنين لاستعدادي بمحاولة تهدف إلى أن

---

1 – نظائر ومفارقات: استكشافات في الموسيقى والمجتمع، إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم، ت: نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005 م، ص 33.

تكون محجوبة كلما تحاول أن تحجب عن أنفسنا الحقيقة الواضحة أن المكان كان يستلب منا وأنه سيكون هناك قتال بيننا وبين المستوطنين القادمين من أوربا، ثم استيقظنا عام 1948م على الواقع لقد طردت عائلتي بكاملها "[1]. وفي السنة ذاتها يكتب سعيد بمشاركة برنارد لويس "**الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية**" والذي لا يخرج عن الإطار العام الذي أراد من خلاله أن يبين فساد الصورة النمطية التي تتعاطى بها وسائل الإعلام الغربية مع الإسلام والمسلمين.

إن "**تمثيلات المثقف**" الذي سبقت الإشارة إليه لم يكن تنظيراً معرفياً خالصاً تجري فيه الذات نمط الكتابة الغربية كما أسلفنا عند غرامشي وبندا، بل إنّ سعيد كان ينظر لما يؤمن به من أدوار المثقف وكتابه "**أوسلو... سلام بلا أرض**" يكشف لنا نوع المثقف الذي كانَه سعيد أو أراده، إنّه يصف هذا الاتفاق بالكارثي للشعب الفلسطيني محمّلاً رفيقه في الكفاح **ياسر عرفات** مسؤولية التوقيع عليه ومتهمًا إياه بالعجز وعدم الكفاءة في إدارة الصراع و الأنانية الزائدة في إنقاذ مستقبله السياسي عبر الاعتراف بإسرائيل وضمان أمنها، فياسر عرفات غداة توقيع العقد "لم يقل شيئاً عن الماضي بل خصص معظم الخطاب لشكر إسرائيل والولايات المتحدة جلادي الشعب الفلسطيني على كرمها كان ذلك عرضاً بالغ التفاهة مشبعاً بالخنوع والرياء".[2]

أمّا كتاب "**تأملات حول المنفى Reflétions on Exile and éther**" عام **2000**م الذي أصدره عقب كتاب "**نهاية عملية السلام The end of the peace process**" فيعتبر من أكثر كتبه نجاحاً أيضاً، حيث جمع فيه وبصورة بانورامية الكثير من اهتماماته، بدءاً بالنقد الأدبي حتى سيرته الذاتية مروراً بالاستشراق والنظرية النقدية والموسيقى ومواضيع مختلفة حول المنفى، مع الخوض المباشر في النقاش الدائر حول مسائل الهوية والاختلاف، إنّ هذا النوع من القراءة يثبت " السخف الذي ينطوي عليه إثبات نقاء الجوهر الأساسي والزيف المطلق الذي تنطوي عليه نسبة نوع من الأولوية التي لا يمكن الجزم بها في حقيقة الأمر، إلى حد التقاليد على كل ما عداه ".[3]

بعد عامين عن تأملاته حول المنفى أصدر سعيد كتاب "**القوة السياسة الثقافة " power politice and culture**" وبصيغة حوارية مع "**آري شافيت**" يستعرض موقفه من مآلات

---

1 – القلم والسيف، إدوارد سعيد حوارات مع بارسميان، ت: توفيق الأسد، ط1 دار كنعان للنشر، دمشق 1998 م ص45.

2 – القيادة الفلسطينية تنسى الماضي وتغفل الحاضر، إدوارد سعيد، مجلة الحياة (1998/10/21)، بيروت، ص 15.

3 - Edward Saïd, No Reconciliation Allowed, Réflexions on exille : Identity, language, ed, André Aciman (NY : The New press, 1999), p16.

الصراع الفلسطيني الصهيوني، فبعد أن كان مناصراً للدولة العلمانية الديمقراطية على كامل فلسطين قبل عام 1974م، أصبح منافحاً عن خيار الدولتين عام 1988م، لهذا نجده من الوجوه الأكثر حضوراً في مؤتمر إعلان الدولة الفلسطينية بالجزائر 1988م، وقد قام بترجمة الإعلان إلى اللغة الإنجليزية، بيد أنه وبعد توقيع اتفاق أوسلو 1993م والتوغل الاستيطاني المكثف في الداخل العمراني والمجتمعي الفلسطيني أضحى خيار الدولة الواحدة أقرب للواقع، خصوصاً وأنه يحفظ من جملة ما يحفظه حقوق عرب ثمانية وأربعين الذين لا يزالون حتى ئذٍ مواطنين من الدرجة الثانية في إسرائيل، إضافة لحق اللاجئين في العودة، لذلك نجده يؤكد في حوار له مع **إريك بلايك** سنة 1999 م، أنّ "الاستنتاج الوحيد هو ضرورة إيجاد وسيلة كي يعيش الشعبان معاً متساويين في دولة واحدة لا كأسياد وعبيد كما هي الحال الآن".[1]

عام 2003م هو آخر عام لسعيد، فيه كتب "**فرويد وغير الأوربيين** **Freud and the non européen** الذي يعيد فيه النظر إلى علاقة عالم النفس اليهودي بمفهوم الآخر وصلته بديانته اليهودية وكيف وقع أسيراً لضغط المركزية ما دفعه إلى إلحاق اليهود بالحضارة الغربية لاغياً أي صلة لهم بحضارة الشرق وثقافته. والحال أن ما دفع فرويد –حسب سعيد –إلى إغفال البعد الشرقي في الحضارة اليهودية هو انتشار نزعة العداء النازي لليهود في ألمانيا والنمسا بخاصة وحالة الرعب التي تلبّسته من التعامل مع التحليل النفسي بوصفة علماً يهوديا مبنياً على الوساوس والهواجس العصابية الخاصة بعدم ثبات الهوية.

لذلك فهو يشدّد على أنّ هذا الانتماء الوسواسي المزعج للمحيط الحضاري الغربي يضفي على عمل فرويد "**موسى والتوحيد**" طابعاً غربياً بالأساس، وهو الأمر الذي يتنافى مع تأكيد فرويد في كتابه السالف على مصرية موسى الذي اختاره اليهود هادياً لهم زمن التيه، فهو يتعامل معه بوصفه الداخل والخارج في الآن نفسه. بعبارة أخرى فإنّ سعيد يعيد موضعه نظرة فرويد إلى الديانة اليهودية وأصل موسى في السياق الراهن معلقا على نزعة معاداة السامية في أوربا والتي ساعدت على نشوء دولة إسرائيل اليهودية في أرض غير أوربية، وعلى تقليص إسرائيل لعناصر هويتها لتصبح هوية نقية خالصة ذات أصل تاريخي لم يتمّ تلويثه على الإطلاق، ويرى أنّ هذه النظرة العرقية التي منحت اليهود في فلسطين حقوقاً حصرية في الهجرة وامتلاك الأرض تعارض تماماً تذكير فرويد بأنّ مؤسس الديانة

1 – السلطة والسياسة والثقافة، إدوارد سعيد، ت: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت،2008 م، ص 469.

اليهودية لم يكن يهودياً. إنّ التشريعات الإسرائيلية تشدد على إلغاء ظاهرة انفتاح الهوية اليهودية على جذورها غير اليهودية وهو ما يخالف بوضوح نظرة فرويد وتحليلاته لطبيعة هذه الهوية.[1]

"**الأنسنيةوالنقدالديمقراطي2004Humanisant Démocratique Criticisme**م" الذي صدر بعد وفاة سعيد تناول فيه التغيرات الحاصلة في مراكز البحث الأمريكية عقب أحداث 11 سبتمبر 2001م وتكريس الإعلام لفكرة الإسلاموفوبيا بما ينتج مزيداً من الإرهاب والإرهاب المضاد وهو ما شهده العراق في 2003م وقبله الغزو على أفغانستان سنة 2001م.

لكن أكثر ما يسترعي انتباه القارئ هو كتابه "**حول الأسلوب الأخير**" الذي صدر بعد وفاته بثلاث سنوات، إنّ الانتباه سينصب لا محالة على نزعة التأمل في أعمال الروائيين والشعراء والموسيقيين والمخرجين والفلاسفة الكبار من قامة يوريبيدس وتوماس مان وجان جنيه، بتهوفن وريتشارد شتراوس ولامبيدوزا وتيودور أدورنو وهم على حافة الموت قارئاً في ما كتبوا انحناءات الأسلوب ودورانه حول هوة مفتوحة تفضي إلى الموت، وكأنّ سعيد في نزعه الأخير كان يقول كلمته الأخيرة قبل أن يلوح بيديه مودعاً مغربه الأرضي الذي اختاره بنفسه كما فرض عليه وعلى شعبه في زمن الاستعمار الذي ظل يسكنه، لقد أراد أن يفتح الكتابة على أمل لا شفاء منه.[2]

3–مراجعه الفكرية:

سبق وأن ذكرنا في مفتتح الترجمة أنّ سعيد هو الحضور الأكاديمي للمنفى، كما أنّ المنفى هو الغياب المكاني لإدوارد، لذلك تشكل المراجع الفكرية التي اعتمدها أخوية للمنفى بامتياز، فقد أوصله شغف المساءلة الحرة إلى الالتقاء اللزومي بأقرانه في المنفى على غرار اليهودي **إريك أورباخ** الموزع بين تركيا والولايات المتحدة، **وتيودور أدورنو** الهارب من ألمانيا النازية إلى أمريكا وعائداً إليها، **فرانز فانون** الأسود، الكاريبي، الأوربي، الجزائري. فقد غدا المنفى –والحال هذه– احتجاجاً على عالم لم يعد يصلح للسكن والاستعاضة عنه بآخر مأمول أكثر احتراماً، أكثر عدالةً وقبولاً.

باحتفال وبأقلّ استقصاء سنذكر أبرز الوجوه التي مهّدت لخطاب سعيد النقدي، إنّ هذه الأصوات المبرزة قد احتفى بها هو نفسه واعترف لها بالفضل عليه، بدءاً بصاحب رسالته للدكتوراه **جوزيف كونراد** البولندي المهاجر عبر المكان واللغة إضافة إلى أيريك أورباخ الذي لم تمنع يهوديته سعيد من الإفادة منه وهو المهاجر من أوربا/الغرب إلى تركيا الباب العالي وصراع الشرق والغرب اليهودي غير مرغوب فيه وقت النازية، لكن الأهم في اعتقادي صوتان يشكل حضورهما دلالة فارقة في نص سعيد

1 – إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، صالح فخري، ص 57.

2 – السلطة والسياسة والثقافة، إدوارد سعيد، ص 14.

أولهما هو الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي شكل جهازه المفاهيمي سنداً منهجياً هاماً على غرار مفهومه للخطاب، السلطة، المعرفة ... الخ، الاستثمار السلطوي للمعرفة وغيرها، أما الثاني فهو فرانز فانون الذي اعتبره سعيد "**نبي المستعمرات**" والمناضل ضد العنصرية والإمبريالية، ويكفي أنّه كان مناضلاً ثورياً في صفوف جبهة التحرير الوطني ضد الاستعمار الفرنسي.

إنّ الملاحظ في كتابات سعيد وهي من الكثرة والتنوع بمكان هي إشادته المتكررة بالأصوات التي ظلت تتوارد في متنه السردي خصوصاً في كتابيه الأكثر ذيوعا الاستشراق والثقافة والإمبريالية أو حتى فيما كتبه كمنظر أدبي وناقد إنساني، وهذه الأصوات على الكثرة التي ذكرناها لا تُبدي إلا نوطات طاغية في سلم المراجع التي اعتمدها، على أنّ هناك جملة من الخصائص تشكل المشترك بين هذه المراجع جميعا من قبيل: الهامش، الانقطاع، الاغتراب، القضية السامية ومقارعة السلطة وكونية الخطاب.

أ- ميشال فوكو واكتشاف الخطاب:

كتب سعيد عن فوكو في دراسته عن "**ارتحال النظريات**" ما نصّه:" جاء كتابه عن "القوة والمعرفة" ليزود قراءه ومنهم كاتب هذا البحث ... بجهاز من المفاهيم والتصورات من أجل تحليل الخطابات الذرائعية، حيث يبرز هذا الجهاز على تباين شديد إزاء الميتافيزيقا الجدباء التي درج على إنتاجها التلامذة التابعون لكبار منافسيه الفلسفيين".[1]

إن الحضور الفوكوي المكثف في مدونة "الاستشراق" -بخاصة – يجعلنا نسأل: لماذا فوكو بالضبط؟

تتأتى قيمة فوكو من كونه واحدا من القلائل الذين كشفوا بمنهجهم الحفري عن العلاقة المركبة للمعرفة بالسلطة عبر تيمة الخطاب أو عن سلطوية المعرفة بلغة أدق، حيث لم تعد السلطة مركزية متعالية بل أصبحت محايثة ومتاخمة لأكثر الأحداث يومية وابتذالاً، كما أن المعرفة أخذت شكلاً آخر غير المتواضع عليه من حيث إنها لم تعد نشداً للحقيقة والنظام والعقلانية والمعرفة المجدية بل أصبحت صوتا سلطويا يعمل على ترويض الجسد عبر آليات مدروسة ومقننة حفاظاً على المصلحة الدنيا.

فقد تقصّى فوكو أسس الهيمنة الروحية والجسدية في التاريخ الغربي باحثا عن دلالة المعرفة السلطوية وتمظهراتها وصيغ عملها من حيث فعل الإقصاء والعزل والاحتواء والقبول بالوضع المجتمعي إنه لون جديد من الممارسة السلطوية الذي أخذ يبتعد تدريجيا عن أشكال العنف المتوحشة، فمع سلطنة المعرفة أصبح كل احتـــكار عنفي -بتعبير فيبر- يأخـــذ شكـــل الممارسة الرمزية حيث تشكـــل طـــواعيته أحـــد أكثر الأشكال حداثة.

---

1 - ارتحال النظريات، إدوارد سعيد، الكرمل، ع 9، نيقوسيا، قبرص، 1983م، ص 29.

إنّ العناوين التي كتبها فوكو بدءاً "بتاريخ الجنون"، "المراقبة والمعاقبة"، "تاريخ الجنسانية" عبر النّبش في الأرشيف الغربي قادته إلى التوجه مباشرة إلى عالم السلطة والمؤسسة وتبيان الكيفية التي تمكن من السيطرة على الجسد عبر الخطاب بما هو مجموعة من الملفوظات السلطوية الممأسسة، لذلك يرى سعيد أن أطروحة فوكو الأكثر أهمية وإشكالاً هي تلك القائلة بأنّ "الخطاب كما النص قد أصبح محتجباً عن الأنظار، وأنّ الخطاب بعد أن تموّ ظهر مجرد كتابة أو نصوص، وأنّ الخطاب قد أخفى القواعد المنهجية الخاصة بتشكيله وانتساباته المشخصة إلى السلطة لا في زمن محدد بل كحدث في تاريخ الثقافة بعامة وفي تاريخ المعرفة بخاصة".[1]

والأكيد أنّ الحضور المشكل للثقافي والسلطوي داخل الخطاب هو ما يشرعن فرضية الاستشراق عند سعيد، فمع أنّ منسوب الإفادة المنهجية من فوكو كان طافحاً على ما يبدو إلا أن سعيد كان لا يرى تحت ضوء النقد الكاشف إلاّ تصنيماً وتضخيماً أجوف للسلطة بما هي قوة هائلة وكلية الحضور عند فوكو تتحكم بالداخل وتمثل الخارج بل إن هذا الخارج لا يجد معناه ودليله إلاّ في الداخل الحضوري للسلطة، وهو ما يلغي فعل القصد والمقاومة وكل أشكال التدافع.

ب –أنطونيو غرامشي[2] وميلاد المثقف العضوي:

أنهى سعيد دراسته "النظرية المترحلة" بالقول: "من المؤكد أن غرامشي سوف يستسيغ الدقة في أركيولوجيات الطبقات المعرفية لفوكو، لكنه سوف يستغرب كونها لا تفسح المجال حتى ولو بصورة اسمية أمام الحركات الصاعدة وليس لديها ما تقدّمه للثورات والهيمنة المضادة والتكتلات التاريخية ...".[3]

---

1 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ت: عبد الكريم محفوظ، ط1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م ص 216-217.

2 – **أنطونيو غرامشي(1861–1937م)**: تخرج من جامعة تورينو للفلسفة و التاريخ و الفللوجيا قبل أن ينتمي للحزب الاشتراكي عام 1913م ليصبح بعد سبع سنوات الأمين العام للحزب الشيوعي عام 1920م ، ألقي عليه القبض من طرف القوات الفاشية و صدر بحقه حكم بالسجن لمدة عشرين عاما ، في السجن كتب غرامشي رسائله "رسائل السجن" في 32 كراسا و التي صدرت بعد وفاته سنة 1947م حيث تناول فيها العديد من المواضيع الاجتماعية و التاريخية و الفلسفية و الأدبية . اعتبر المجتمع المدني وليس الدولة هو اللحظة الإيجابية في التطور التاريخي، كما عمل على إبراز وظيفة المثقفين في قطاعات النشاطات الإنسانية قاطبة، هناك تكمن أصالة فكر غرامشي. ترك غرامشي العديد من المؤلفات أبرزها: المثقفون وتنظيم الثقافة 1949م الأدب والحياة القومية 1950م، ملاحظات حول ميكيافيلي والسياسة والدولة الحديثة 1949م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 424.

3 – النظرية المترحلة، إدوارد سعيد، الكرمل، ع9، نيقوسيا، قبرص، 1983 م، ص 29.

فقد وجد سعيد خلف قضبان غرامشي بديلاً عن سكونية الرؤية الفوكوية الصارمة التي تحاصر ذاتها بلا وعي بجدران المفاهيم الباردة مقصية بصيص الأمل الذي ينتظره المسحوقون من اجتهاد المثقف، كما تجاوز طروحات **جوليان بندا** في كتابه "**خيانة المثقفين**"، الذي حصر مفهوم المثقف في عصبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة بالغي الندرة نظراً لما ينادون به ويدافعون عنه من قضايا الحق والعدل.

كثيرة هي الأسباب التي تعطي غرامشي حضوراً مطرداً في متن سعيد منها تجسيد المثقف مفهوماً ودوراً بين مثقف تقليدي أو "اختصاصي" يحوز مشروعية دوره بالتقادم عن طريق أخذ المعرفة وتلقينها من جيل إلى جيل كما هو الحال مع رجل الدين، والقاضي، والمعلم، ومثقف عضوي مرتبط بطبقات تعمل على توظيف أفكاره في اكتساب القوة والمزيد من السيطرة والتعبيرّ وهو ما سماه غرامشي بـ"الهيمنة الأيديولوجية"، حيث تتحدد وظيفة المثقف العضوي بخلق وسائل الإنتاج والتسويق الثقافي الخاص بطبقة معينة لتحقيق طموحاتها والحفاظ على نسيجها.

فإذا كان المثقف التقليدي وسيطاً سالباً بين السلطة والمجتمع يعمل على إقرار علاقات الهيمنة والقبول بتوسطية السياسي كأجير في البنية الفوقية، فإنّ علاقات الإنتاج والاستغلال الرأسمالي قد أفرزت نوعاً آخر من المثقفين أقل رسوليةً وأكثر محايثة للواقع والحدث وللطبقة التي يعمل على تمثيلها وإسماع صوتها، وفي سبيل ذلك فهو يعمل على تسييس الثقافي، لأنه يرى في الثورة الثقافية مدخلاً إلى الإصلاح الأخلاقي والمعنوي الذي هو الأساس في كل ثورة اجتماعية لاحقة.

بل إنّ هذا الإصلاح من حيث هو تغيير كيفي في العلاقات الاجتماعية هو أساس الهيمنة الثقافية المضادة التي تتأسس في صراعها مع هيمنة ثقافية قائمة في مستويات اجتماعية متعددة[1]،وكما أخذ سعيد فكرة الهيمنة الثقافية المضادة من غرامشي فقد طور تصوره لمفهوم المثقف ليجعل منه هاويا لا ينتظر مقابلا في مقارعة السلطة، إنّ عمله الأساس هو الإحراج والانتقال والترجل في مساءلة الثوابت والأعراف والرموز العامة والطعن فيما هو سائد وإسماع صوت الفئات الصامتة، بعبارة مختصرة ينبغي على المثقف حتى يكون غرامشياً أن "لا يخون نصه الإبداعي" بتعبير **رجيس دوبريه**.

جـ– جامبتيستا فيكو (1744–1668م) ودنيوة التاريخ.

استوقف فيكو[2] إدوارد سعيد أكثر من مرةً في كتابه "**مبادئ علم جديد عن الطبيعة المشتركة للشعوب**"، حيث تدور الأفكار الرئيسة لهذا الكتاب حول فكرة مفادها أنّ الإنسان لا يستطيع أن

1 – Gluck Mann: Gramsci et l' état Fayard, Paris 1975, P, 38, 62

2 – فيلسوف إيطالي ولد في نابولي تعلم بنفسه الأدب والفلسفة والحقوق والطب دشن حياته الأدبية بكتاب "انفعالات يائس" 1693م، عين أستاذا في جامعة نابولي وألقى بين سنتي 1966م و1705م ستة خطابات حيث تبدو نزعة نقده للعلوم واضحة

يعرف إلا الشيء الذي أنتجه بنفسه، ما يعني أنّ عليه أن ينتقل بجهد البحث لغير الطبيعة التي كان يتوجه إليها **فرنسيس بيكون** في "**الأورغانون الجديد**" وعموم فلاسفة النهضة، لأنّ الطبيعة حسب فيكو من خلق الله، وما كان كذلك فلا يعلم حقيقته إلا من كان سببًا في وجوده، إنّ الرهان بالنسبة إليه هو البحث في التاريخ باعتباره صناعة بشرية بامتياز.

أخذ سعيد فكرة "دنيوية التاريخ" من فيكو وطورها ليبني عليها فكرة أن "الشرق" و"الغرب" ليستا مقولتين متأبدتين، وإنما يمكن التعامل معهما كحدثين تاريخيّين خاضعين لقانون الثبات والتحول أو باعتبارهما مقولتين من خلق البشر أنفسهم قابلتين للدراسة في علاقاتهما الوديّة والمتصارعة، وبما أنّ التاريخ خبرة تراكمية بالأساس، ولأنّ كل مجموعة بشرية تؤسس كياناتها في التاريخ عبر الصراع والاغتصاب والفتوحات، فلا قداسة إلهية في التاريخ ولا توثين للأحداث والشخوص التي صنعته، وهذا في حدّ ذاته يشكّل سببًا كافيًا في احتفاء سعيد بفيكو، بخاصة وأنّه مسكون جملة بقضية شعب بأكمله بالتأكيد على الدور البشري في صناعة التاريخ، هو ما يعطي الكتل التاريخية الصاعدة أمل تغيره وإعادة كتابته من جديد.

د– فرانز فانون، العنف ضد مانوية اللون.

في "الثقافة والإمبريالية" أولى سعيد عناية خاصة وإعجاباً كبيراً بفرانز فانون[1] وكتابه "**المعذبون في الأرض**"، إنه يصرح في معرض هذا الامتنان بالقول: " ولئن كنت قد أكثرت من اقتباس فانون فما ذلك إلاّ لأنني أعتقد أنه يعبر باحتدام وحسم يفوقان ما يفعله أي شخص آخر عن النقلة الثقافية

وهو ما جسده في الكتاب الميتافيزيقي 1710م، فمذ ذاك بات أساس المعرفة في نظره لا البداهة أو الإدراك كما قال ديكارت بل في انقلاب الحق إلى فعل، بمعنى أن شرط معرفة شيء يكمن في فعل ذلك الشيء، بين سنتي 1714م و1716م اشتغل فيكو عن كثب بالسياسة والتاريخ غير أنه بدلا من أن يتوقف عند مستوى الملاحظة المحدودة لمنظري القانون الطبيعي عرف فيكو كيف يعطي الحياة لعلم جديد ترتقي فيه الفللوجيا إلى منزلة علم يقيني تضطلع الفلسفة بالتحقق من صحته، وقد أودع نتائج نظرته الدنيوية للتاريخ في كتاب " القانون الكلي" 1720-1722م وفي " العلم الجديد" 1725-1744م. انظر معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص487.

1 - **فرانز فانون(1925-1961م)** : عمل كطبيب نفسي في الجزائر ثم انضم إلى جبهة التحرير الوطني، نشر عددا من الأعمال الأساسية عن العنصرية والكولونيالية، من بين هذه الأعمال" بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" سنة 1952م وهو دراسة في سيكولوجية العنصرية والسيطرة الكولونيالية، وقبيل وفاته نشر " معذبو الأرض" سنة 1961م وهو أوسع دراسة عن كيف أن الحس المناهض للكولونيالية ربما يخاطب مهمة تفكيك الاستعمار، في هذه النصوص يلملم فانون أطراف الاستبصارات التي استمدها من دراسته الإكلينيكية لآثار الهيمنة الكولونيالية على نفسية المستعمَر وتحليله الماركسي للسيطرة الاقتصادية والاجتماعية ومن هذا الربط طور فكرته عن طبقة الوكلاء أو النخبة التي خلفت الطبقة الكولونيالية/ البيضاء في إعادة هيكلة المجتمع. انظر: دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت، جاريت جريفيت، هيلين تيفين، ت: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم: كرمة سامي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010م، ص175.

الهائلة من مجال الاستقلال القومي إلى المجال النظري للتحرير ...أمـــا كيفيـــة تنفيـــذ ذلك فإنها تنقـــلنا من الاستنهـــاضات والوصفات الظاهرية إلى بنية "المعذبون في الأرض" ومنهجـــها المشـــوّق تشويقًـا فائقاً ".[1]

لم يكتب لفانون أن عاش المنفى القسري كما حصل مع سعيد، لكنه وبحكم تخصصه النفسي فقد عاشه كعنصرية أو كسواد يعلو بشرته في مقابل البياض الذي يؤشّر به على الحضور السالب للآخر الكولونيالي، إنّ هذا الوجع إضافة للمكاشفة النفسية على مرضى المستعمرات وانخراطه في صفوف جبهة التحرير الثورية جعلاه أقرب لسعيد في تحليله لسياسة الاعتراف ودورها في صياغة مفهوم الهوية بين الأنا والآخر لرفع الصورة النمطية المشوهة التي يلصقها المستعمِر بالمستعمَر.

فالزّنجي عند فانون لم يناضل من أجل الحرية شأنه في ذلك شأن صاحب البلد، وإنماَ الأبيض هو الذي اعترف له بها في لحظة معينة من التاريخ، لذلك فمفاهيم من قبيل الحرية، العدالة، الاعتراف هي احتكار مبيّض بامتياز وجب استرداده بقلب الفكر نفسه بالمعارضة، وأولى هذه الصور التي تستوجب القلب هي تلك المتعلقة بالمصالحة مع الهوية، فقد وصف فانون بسخرية صورة الانمساخ أو الاستلاب التي يتعرض لها الإنسان الزنجي وبخاصة ذلك القادم من جزر المارتينيك موطنه الأصلي بأنه يفعل كل ما بوسعه حين يصل إلى فرنسا لكي ينفي هويته الزنجية، فتراه يقول متباهيا: "إن الزنوج إفريقيون، أماَّ هو فإنسان مهذب تشرب الحضارة الأوربية وإن كان ملوناً"[2]. إضافة لذلك وعلى خلاف فوكو فإن ما شدّ سعيد لمشروع فرانز فانون هو ما يمكن تسميته "**بلاهوت التحرير**" على حد تعبير **علي شريعتي**، أي ممارسة العنف المقدس/الأبيض في وجه العنف الاستعماري/الأسود لاستعادة الهوية وتحصيل الاعتراف.

ففي نص له يعتبر فانون العنف بشتى أنواعه ثيمة استعمارية بامتياز، ولا يمكن فهم الاستعمار خارج إمكانية التعذيب والاغتصاب والمجازر، وعليه وجب دفع هذا العنف بعنف مضاد " فالمواطن من السكان الأصليين لا يشفي نفسه من العصاب الاستعماري إلا بطرد المستوطنين بقوة السلاح....

1 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ت: كمال أبو ديب، ط3، دار الآداب، بيروت، 2004.ص 325.

2 – Frantz Fanon, Peau noire, masque blancs, Bejaia, Algérie, Editions Talant kit 2013, p 15.

فعندما ينفجر غضبه يعيد اكتشاف براءته ويصبح قادراً على معرفة نفسه من حيث إنه هو الذي يخلق نفسه ...إنّ إطلاق النّار على أوروبي هو بمثابة قتل عصفورين بحجر واحد، فهو يعني أن يقتل في آنٍ معاً الرجل الأبيض والرجل الخاضع لظلمه ".[1]

لهذا يصف سعيد كتاب "المعذبون في الأرض" بـ "**العبقرية النبوئية**"، فقد كان مشدوداً إليه بشغف المثقف وغربة المنفي وغضب المتمرد الذي يواجه الغرب بثقافة الغرب نفسه، سعيا منه لتحرير ثقافي للغرب وضحاياه على السواء، وإعادة دمجهما في زمن كوني جديد، إضافة إلى الصراع الفلسطيني الإسرائيلي الذي عليه أن يذكر الإسرائيليين بماضٍ يهربون منه بغية التعرّف على ذواتهم بعيون جديدة والاعتراف بحقوق الفلسطينيين.[2]

هـ– إيريك أورباخ: وحدة التجربة وزيف الهوية.

الثابت الأخير من ثوابت سعيد الفكرية هو اليهودي "**إيريك أورباخ**" وكتابه "**المحاكاة**" الذي يعتبر أثراً مهما في تاريخ النقد الأدبي، إنّ ميزة هذا الكتاب تكمن في تلك الظروف التي صاحبت تأليفه، إضافة لشخص كاتبه اليهودي الهارب من الغرب إلى الشرق، فأورباخ الذي انحدر من كثافة أوربية خالصة يكون قد أعاد في منفاه الاضطراري في تركيا/الباب العالي والصراع التاريخي بين الغرب والشرق التي احتضنت مراجعاته النقدية وأتاحت له التبصر نحو الثقافة الأم التي مارست عليه عزلاً ثقافياً لزمن طويل وجعلته ينظر إلى ثقافته الأوربية من خارجها. فـ"**إسطنبول**" في المتخيل الغربي مزيج من العدوان والتاريخ التناحري الذي تصدى للموروث الأوربي في صورته المسيحية أو الثقافة اللاتينية، ومع ذلك فهي المكان الذي سيطلع منه عمل فنّي كبير بقيمة "المحاكاة".

إن المتأمل في مراجع سعيد سيقف لا محالة على هذا الاحتفاء الدائم بالمنفى المقرون بالإبداع أو حين يصبح المنفى المثقل بالأوجاع موقعاً لفعل ثقافي مبدع.

لقد عارض سعيد كل فكر عقدي متصلب يقيني، ودعا في المقابل إلى هجنة ثقافية تشاركية مصرحاً بعلمانية مشبعة بخبرة الأقليات التي تحتفي بالمسافة الخصيبة عن ثقافة الكل أو الوحدة، مساوياً بين الأقلية والمنفى والإبداع " فمثلما أنّ في وضع الأقليات القلق ما ترد به على ثقافة مسيطرة مستقرة فإنّ في معاناة المنفى أسئلة لا توائم المكان الأليف، كما لو كان المنفى مكاناً مضادًّا يحرّر المنفيَّ من يقينية المكان الطبيعي".[3]

---

1 – معذبو الأرض، فرانز فانون، (دط)، موفم للنشر، الجزائر، 2007 م، ص 145.

2 – صور المثقف، فيصل دراج، الكرمل، ع78، 2004م، ص 38.

3 – المرجع السابق، ص 35.

بهذا المعنى اعتبر سعيد كتاب المحاكاة ترجمة لأدب الأقليات/اليهود في التعبير عن محنة ثقافتها أو دينها وفيه ترجمة حية للحيرة الخلاقة بين أن تولد في مكان وتتعلم فيه لتجد نفسك تكتب عنه ولكن في مكان آخر/المنفى، وفي كلتا الحالتين فإن المنفى بالنسبة لأورباخ أو سعيد ليس مكاناً سلبياً مقفرا، بل يمكن القول إنّ الأول كما الثاني مدينان في وجودهما للمنفى، لذا يكون بديهيا أن يتوقف سعيد على كلمات فيورباخ في حديثه عن النقد الدنيوي: " إنّ أثمن قسط من إرث الفللوجي والقسط الذي لا غنى عنه لا يزال يمكن في إرث وثقافة أمّته ذاتها، بيد أنّ عمله لن يكون مجدياً قولاً وفعلاً إلاّ حين ينفصل أوّلاً عن هذا الإرث ثم يتخطاه".[1]

1 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص7.

الفصل الثاني: أركيولوجيا الخطاب والسلطة عند ميشال فوكو.

المبحث الأول: أركيولوجيا الخطاب.

المبحث الثاني: السلطة كممارسة غير خطابية.

المبحث الثالث: علاقة المعرفة بالسلطة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: أركيولوجيا الخطاب.

1-مفهوم الإبستيمية.

بكثير من الزهو وصف فوكو نفسه مرة بأنه " أول من برهن على وجود ترابط إبستمولوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف السائدة في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين"[1]، وسيطلق على اكتشافه هذا اسم "**إبستيمي Epistémè**". ويخبرنا في موضع آخر أنه اهتدى إلى هذا الاكتشاف الجديد في تاريخ المعارف بعد أن قرأ كتابا بالصدفة يؤرخ لأصناف الحيوانات ورد في إحدى الموسوعات الصينية القديمة، إذ بدت له معايير الترتيب غريبة حد الاستحالة من خلال شبكة معاييرنا الخاصة.[2]

إنّ ما استوقفه لم يكن غرابة التصنيف أو طرافته بالأساس، وإنما مجموعة من التساؤلات حول الشروط القبلية التي أفرزت تصنيفاً بدا في زمانه أثرا معقولا، هذا الاستعجاب سيحيله على بحث البُنى العميقة التي تؤسس لفعل المعرفة في فترة زمنية بعينها، أو الأحكام المسبقة التي ينظم كل عصر انطلاقاً منها الأشياء في إطارها المشترك.

لقد استأثرت هذه التساؤلات باهتمام فوكو وألهمته مقاربة جديدة حول نشأة العلوم والمعارف في فترة زمنية بعينها، إنه يبحث عن نظم للمعقولية والعلل البعيدة التي تكشف عن النظام الصامت والخفي خارج وعي أولئك المساهمين في إنتاج تلك المعارف والذي – أي النظام – سيحررها لاحقاً خارج نظام الوعي في صورة فجائية لكنها معقولة بحكم استجابتها لرهان تلك المرحلة.

يشكل كتاب الكلمات والأشياء الموضوع الرئيس الذي سيبلور فيه فوكو مفهومه للإبستمية، ففي هذا الكتاب يفرّق بين مستويين في تمييزه للمعارف التي تنشأ في فترة محدّدة: **الأول**: سطحي و**الثاني**: عميق ومستتر، أما **المستوى الأول** فهو المستوى الذي درج علم تاريخ الأفكار على التدوين فيه ولا يتجاوزه، مستخدماً في ذلك منهجه التزمّني (التعاقبي) الذي يحيلنا على شهادة التطور لفكرة أو علم من العلوم عبر أزمنة معرفية متعاقبة، أما **المستوى الثاني** فهو مستوى "الشروط القبلية للإمكان"، أي مستوى ما يتحدد في المعرفة بنظام الكلمات والتعابير الممكنة، وهذا الأخير –الشرط القبلي للإمكان– هو ما يلزم فوكو نفسه به وهو يستعرض التشكيلات الخطابية المختلفة التي شكلت الثقافة العالمة

---

1 - فيلسوف القاعة الثامنة، هاشم صالح، مجلة الكرمل، ع13/1984م، نيقوسيا، قبرص، ص 13.

2 – هذا الترتيب على النحو الآتي: "حيوانات ملك الإمبراطور 2 معطرة 3 أليفة 4 خنازير رضيعة 5 كائنات أسطورية 6 خرافية 7 كلاب ضالة 8 موجودة في التصنيف الحالي 2 مسعورة 10 لا حصر لها 11 رسم بفرشاة في وبرجيدة...الخ" انظر: التحليل الثقافي، كريزويل إديت وآخرون، ت: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد، (دط)، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م. ص 225.

للعقل الغربي ككل، كتب في هذا السياق: " ليس المهم في تاريخ المعرفة هو الآراء، وليس كذلك ما يمكن أن يقوم بينهما من كتابة عبر العصور، بل المهم...هو شروط الإمكان الداخلية ".[1]

هذا المستوى الأعمق من إمكان المعرفة هو ما تطمح لكشفه الأركيولوجيا وما تسميه "**بالإبيستمية**" فما الذي يقصده فوكو بهذا المصطلح؟ وما علاقته بالمعرفة؟

كتب في "أركيولوجيا المعرفة" بأنّ الإبيستمية هي " مجمل العلاقات التي قد تربط في وقت معين بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالاً لأشكال إبستمولوجية ولعلوم، وعند الاقتضاء لأنظمة معقدة... الإبستيمية ليست نوعاً من المعرفة أو نمطاً من العقلانية يُعبِّر باجتيازه العلوم الأكثر تنوعاً عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما، أو لعصر ما، إنها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معين ".[2]

ففي هذا التعريف يتحدد معنى الإبستيمية بالإثبات والنفي، فمن حيث هي: تشكل الإبستيمية مجمل العلاقات التي تبرز بوساطة الخطاب أشكالاً إبستمولوجية و علوماً مختلفة في فترة بعينها، شريطة ألاّ يتحدد معنى هذه العلوم داخل إطار من العلمية أو على أساس منه، فقد سبق لفوكو أن كتب بأن معارف القرن السادس عشر مثلاً "كان يشكلها مزيج غير قارّ من المعرفة العقلية والأفكار المتأتية من الممارسات السحرية ومن إرث ثقافي زادته إعادة اكتشاف النصوص القديمة سلطات سيادة"[3] .

وأما من حيث النفي أو ما ليست إياه، فلا يمكن اعتبارها وحدة لموضوع ولا لعقل ولا لعصر ما وبالتالي تنتفي عنها كل أشكال القرابة بمعنى البنية عند البنيانيين ومفهوم الشخصية الأساسية عند الأنتربولوجيين، فالبنية تتحدد بجملة القواعد المتعالية ذات الطابع الأكسيومي الذي لا يعترف بالتعدد والمغايرة واختراق البنيات ذاتها، وأما الشخصية فهي فاصل ما بين الثقافات أو ما يعطي لكل ثقافة خصوصيتها وثباتها وتميزها في الكل الثقافي الذي تتواجد فيه.[4] وهذا يجعلها أقرب لمفهوم الإبيستمية باعتبار أنّ الأخيرة تشكل وعاء النظام المرجعي الذي يعطي الخصوصية لكل ثقافة، إلاّ أنّ الفرق بين المصطلحين يكمن في أنّ الشخصية الأساسية تقوم أساساً على معيارية حازمة افتراضاً للوحدة الثقافية المزيحة لكل أشكال الاختلاف والتلاقح والهجنة وحتى الصراع بخلاف الإبستيمية التي تنأى عن أن تكون قاعدة معيارية أو جرداً شمولياً لطرق إنتاج المعارف.

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 287.

2 - M. Foucault, Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, p 250.

3 – M. Foucault, la prose du monde in Diogène N 53, Gallimard, Janvier/Mars, 1966 , p 38.

4 – المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص 17.

لذلك يستدرك **كانغهيلم**[1] أنه إذا كان مفهوم الشخصية الأساسية هو " في نفس الآن مفهوم لمعطى ولقاعدةNorme يفرضها كل نظام اجتماعي على مكوناته ليُصدر بشأنها أحكاماً تقويمية وليحدد الاستواء والانحراف، فإنّ مفهوم الإبستيمية هو مفهوم تربة عضوية لا تنبت غير بعض أشكال تنظيم الخطابات دون أن تؤدي مجابهة هذه الأشكال لأشكال أخرى إلى تقويمات معيارية، فليس هنالك اليوم فلسفة أقل معيارية ولا أبعد عن الفصل بين السوي واللا سوي من فلسفة فوكو ".[2]

بل إنّ فوكو نفسه يذهب أبعد من ذلك في تحييده لمصطلحه الجديد، حيث لا يمكن مقاربته إلا انطلاقاً من الفينومينولوجيا التي تفرض عليه حسن الإصغاء للمعنى الظاهر في أحقبة التاريخ السحيقة بعيداً عن وهم الذات المفكرة/ التأسيسية وأولوية الكوجيتو الديكارتي المانع للدلالة ولا استناداً إلى فلسفة التاريخ التي تتبلور فيها روح العصر وفق صيرورة حتمية وتواصلية نحو غاية أكمل.

من حيث الجذر اللغوي ف إن كلمةEpistémè مستعارة من اللغة الإغريقية وهي تعني علم، وتقابلها في نفس اللغة كلمة Techné التي تدل على مجموع المعارف الوضعية التي ترتبط بمجالات علمية وتطبيقية مختلفة ثم أدرجت هذه الكلمة في الاستعمال الفلسفي لا للدلالة على العلم بل لكي يركب منها ومن اللاحقة logosاسم فرع معرفي جديد هو الإبستمولوجيا، أما من حيث التأصيل الفوكوي لمعنى الإبستيمية فتجدر الإشارة ابتداءً إلى أن فوكو لا يقدم أي تعريف نهائي لهذا المصطلح في الكلمات والأشياء، مع أنّ تحليلاته جاءت رأساً لتطبق مضمون هذا المصطلح، ولن يظهر أول تعريف إلا سنة 1969م، أي بعد صدور كتاب الكلمات والأشياء بثلاث سنوات " ومن المثير حقاً أن يكون في الوقت ذاته آخر تعريف، بل وبالتأكيد آخر استعمال لهذا المصطلح في مؤلفاته ".[3]

---

1 – **جورج كانغهيلم** (1904–...): فيلسوف ومؤرخ فرنسي للعلوم، له دكتوراه في الطب وأخرى في الآداب وهو واحد من مؤسسي الابستمولوجيا الفرنسية المعاصرة، يرى أن تاريخ العلوم ليس متحفا لأخطاء العقل وبقدر ما أنه فهرس لضلالات الماضي فإنه لن يكف عن أن يكون كذلك إلا إذا وجدت حالة نهائية للمعرفة تستطيع أن تصدر حكما على اللا معرفة في الماضي لكن ليس ثمة حكم أخير لأن النظريات العلمية لا تنبثق من وقائع عينية خالصة بل تتولد من نظريات سابقة. أهم مؤلفاته: محاولات في بعض المشكلات المتصلة بالسوي والمرضي 1943م. غاستون باشلار 1965م، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها 1968م، الأيديولوجيا والعقلانية في تاريخ علوم الحياة 1977م. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 513.

2- G, Canguilhem, mort de l'homme ou épuisement du cogito? critique, N 242, 1967, p 612.

3 – موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. هيدغر. ليفي شتراوس. فوكو، عبد الرزاق الدواي، (دط)، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص 143.

يتأتّى الافتراض الفوكوي للمعنى الجديد الذي ستكتسبه كلمة "إبستيمية" توليداً بالمحايثة من المعنى الإغريقي لها بعد صدور "الكلمات والأشياء"، مؤدّى هذا التعريف أن المعارف والعلوم والنظم والنظريات...الخ المتعاصرة تاريخيا وعلى الرغم مما قد تبديه من تشتت ظاهري كما يشير لذلك نشاز التصنيف الصيني القديم للحيوان السالف الذكر تربطها وحدة ناظمة أو نوع من الاتساق الداخلي يشكل حتمية انسجامها الداخلي، هذا النمط من النظام لا يظهر للوعي ولا للتفكير. إن المنتجات الخطابية لفترة معينة هي إفراز مباشر لهذا المحدد القبلي الذي يجعلها على ما هي عليه من حيث الطبيعة والمضمون، أو من حيث اللون والعدد، هذا الإطار هو ما سماه فوكو بالإبيستمية أو فضاء التنظيم أو شروط الإمكان وغيرها من المفردات التي يدخلها فوكو تحت مسمّى "الإبستيمية".

بإمكاننا –والحال هذه–أن ندّعي نوعاً من الهيمنة القسرية التي تمارسها "الإبستيمية" على الانتظام الخطابي لشتى العلوم والمعارف في عصر معين، هذا النوع من النظام الصامت هو ما يعرفه فوكو بالقول: " إنّ النظام هو في الوقت نفسه ما يسري في الأشياء كقانونها الداخلي، هو ذلك السّياج الخفي الذي تتناظر من خلاله الأشياء إن صح القول، وهو ما لا يوجد إلاّ من خلال شبك نظرة ما أو انتباه أو لغة ".[1]

وبمقتضى هذه الفرضية فهو يقطع كل صلة للوعي بإنتاج النظام، بل إن تجليات الأول تظهر كضرورة لفرط الإمكان ولأولياته التاريخية التي يحددها له النظام الإبيستمي، على ألا نفهم من "الأوليات التاريخية" نسق الصور والمقولات القبلية عند كانط، أو القوانين اللا شعورية للعقل البشري عند كلود ليفي شتراوس، لأنها وإن كانت جميعها تشكل بنية قبلية للتفكير فإنها تنزع إلى الظرفية الزمنية عند فوكو بخلاف كانط وشتراوس اللذين يعطيانها طابع الضرورة والاستمرارية في كل زمان ومكان.[2]

بُلغة القول: إنّ "الإبيستمية" يمكن اعتبارها بنية معرفية كبرى لها طابع الضرورة والشمولية، بنية هي بمثابة اللاّوعي المعرفي المستتر في مرحلة تاريخية معينة يهيمن على كل شيء في ميدان المعرفة ويحتوي بالقوة على جميع أشكال ومضامين الإنتاج الفكري والمعرفي لتلك المرحلة، وهنا تسقط كل معاني العبقرية والإبداع، حتى إنه لا يصح التعامل معها إلا كاستجابات حيوية وظرفية للمناخ الفكري والحتمية السياسية والثقافية والاقتصادية التي أخرجتها بحكم الضرورة من العدم إلى الوجود، ومع هكذا حتمية يصبح كل إبداع معرفي ليس إلا زبداً وطفاوةً على سطح النسق الثابت والقاهر.

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 11.

2 – موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 145.

2–العصور المعرفية.

يقدم فوكو ثلاثة مواقف حاسمة أو ثلاث إبستيمات بالأحرى شكلت التمظهرات الكبرى للفكر الغربي بدءاً من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، يتعلق الأمر بعصر النهضة (القرن السادس عشر)، والعصر الكلاسيكي (القرنين السابع والثامن عشر)، أما الثالث فيبرز في إبستيمية العصر الحديث (ابتداءً من القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا).

أ–عصر النهضة:

يرى فوكو أن المعرفة في عصر النهضة كانت محكومة بقانون التشابه والنظرة الساذجة والسحرية للعالم، لقد كانت " خليطاً من الكلمات والأشياء يسبح في وسط كوني مقدس ومتشابه العناصر، كل عنصر يسمح بالمرور إلى الكل، كما يسمح بالمرور إلى أي عنصر آخر، وهنا تتجلى ظاهرة المشاركة كما يظهرها التماثل"[1]. تتفرع القواعد المعرفية لقانون التشابه Ressemblance إلى أربع: التوافق Convenance والتنافس Emulation والتماثل Analogie والتعاطف Sympathie فالتوافق يمكن التمثيل له بالنفس والجسد، والتنافس مثل الوجه والسماء، والتماثل والقياس نحو النجوم والسماء، أما التعاطف فلا يخضع لأي ضرورة من ضرورات التشابه كالفروع الثلاثة السابقة ولكنه يشكل في هذا الكون قوة التحول والتغيير في اتجاه التماثل، لذلك يعمل التنافر Antipathie على التشتيت بدل التوحيد، وهذا التعارض هو ما يعطي هوية الأشياء ووحدة العالم، كما يتم الإبقاء على توازنه الأزلي.[2]

لقد انحصرت مهمة المعرفة في عصر النهضة ببحث أوجه التشابه بين المظاهر المختلفة للوجود وكان السبيل لذلك هو العودة إلى الكلمات و العلامات أو الدلائل Signes باعتبارها تدل على الأشياء وترتبط بها ارتباطاً أزليا و طبيعيا و ضرورياً، و بالتالي لم تكن لغة النهضة لتضيف شيئاً للطبيعة لأنها عمدت إلى الإشارة إليه و تكراره إن لم تكن هي الواقع نفسه. يقول فوكو: "لم تكن معرفة الأشياء تقتضي إعمال النظر وتدقيق الملاحظة وبناء الإثبات والبرهان، بل فقط إضافة لغة إلى لغة أي شرح وتأويل المكتوب ".[3]

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 53.

2 – نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي، (دط)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (دت)، ص 278.

3 – المصدر السابق، ص 55.

إنّ هذه المعرفة التي لم تكن أكثر من انتقال من لغة إلى لغة، من الأشكال إلى الأقوال، من الجمادات إلى الكلمات، من الصمت إلى الصوت، قد أفضت بمعرفة النهضة لأن تصبح خليطا من فنون السحر والتأويل، وتصير اللغة فيه جزءا لا يتجزّأ من الطبيعة بدل أن تكون نسقاً اعتباطياً من العلامات، ويمرّ فهم الطبيعة الظاهرة عبر تأويلها بعلاماتها. إلا أنّ هذا الكيان اللغوي الذي شكل الأرضية المعرفية لعصر النهضة سيعرف تحولاً جذرياً مع مطلع العصر الكلاسيكي، وهي المرحلة الثانية في إبستيمية التّشكل المعرفي للعقل الغربي.

ب–العصر الكلاسيكي (1660 – 1810م):

ما يقدمه فوكو على أنه فارق في العصر الكلاسيكي هو اعتباره أنّ كيان اللغة قد تخلص من طبيعته الثلاثية التي تجمع الدال بالمدلول بالإحالة على مرجع معين (التشابه الذي يمكن اكتشافه بين الشيء والعلامة) ليتحول إلى تركيب ثنائي يجمع الدال بالمدلول وفق علاقة اعتباطية (غير مبرّرة) تجرد اللغة كنسق من التطابق مع العالم بتخليص العلامة من مفهوم الشيئية وارتباطها الفعلي بالموجودات على أساس التشابه، هنا "لم تعد الكلمات دلالات ضرورية على الوجود واستغرقت في سبات بين ثنايا الكتب والأوراق الصفراء، في حين أن الأشياء ظلت في هوياتها راسخة وساخرة من الكلمات الضالة طريقها إليها، لم تعد العلامات جزءاً من الأشياء، بل مجرد كيفية للتمثل ".[1]

ومع بداية القرن السابع عشر أخذ الفكر نشاطه خارج علاقة التشابه مع كل من **فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت**، فالأول اعتبر أنّ التشابه من الأصنام المعيقة لبلوغ المعرفة العلمية الحقّة، لذلك دعا إلى ضرورة تجاوزه، إنّ العقل الإنساني محمول حسبه على افتراض التشابه والنظام في الأشياء " في حين أن الطبيعة مليئة بالاستثناءات والاختلافات، إن العقـل يرى الانسجام والاتفاق والتشابه في كل مكان".[2]

أما ديكارت فكان نقده عقليا مقروناً بالرياضيات المبنية على المقارنة والتحليل، وهذا لتجاوز قانون التشابه الذي كان سائداً في عصر النهضة، إذ يعتبر فوكو إبستيمية العصر الكلاسيكي مدينة لديكارت لأنها اللحظة المؤسسة لمفهوم الذات والدور الذي ستلعبه الرياضيات مستقبلاً كأداة للقياس والمقارنة بين الأشياء باعتبارها العلم الذي سيولد مكتملاً ولأول وهلة، لكنّ الأهمّ عند فوكو ليس الأورغانون البكوني ولا في عقلانية ديكارت أو ميكانيكا نيوتن، وإنّما يرجع السبب في تشكيل إبستيمية

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 141.

2 – المصدر نفسه، ص 65.

العصر الكلاسيكي إلى ميلاد نظام جديد للعلاقة أشّر بدوره لمفهوم الخطاب، هذا الأخير هو الذي سيشكل المقولة المركزية في المعرفة الكلاسيكية.

وعلى أساس من ذلك تتشكل مختلف الممارسات الخطابية في إطار علم عام للنظام يرفد من العقلانية الديكارتية التي نجحت بالقطع أو القطيعة rupture مع معرفة النهضة وستيء لظهور العلوم التجريبية، وكما يقول فوكو " إن ما هو هام هو ما تكوّن في العصر الكلاسيكي لمجال من التجريبية لم يسبق له وجود حتى نهاية عصر النهضة والذي سينتهي بدوره إلى التلاشي منذ بداية القرن التاسع عشر ".[1]

فمن المعلوم أن ديكارت كان أول من قطع مع معرفة النهضة عبر سلوكه منهج الشك الموصل إلى اليقين، ومن خلال هذا المنهج التقى بالحلم والخطأ والوهم، واعترف كذات مفكرة بإمكانية التعرض لواحدة من هذه الآفات، نافيا في الوقت نفسه نفيا قاطعا إمكانية التعرض للجنون، والسبب كما يرى أن الذات كوحدة مفكرة تأبى الجنون أو تتعالى عليه طالما استحال الجمع بين النقيضين. يقول فوكو على لسان ديكارت: " لأنني أنا الذي يفكر لا يمكنني أن أكون مجنونا، إذن (والكلام لفوكو) سيترتب أن يكون هناك ضمن اقتصاد الشك اختلال بين الجنون من جهة والحلم والخطأ من جهة ثانية، إن موقعهما من الحقيقة ومن الذي يبحث عنها مختلف، فبالإمكان التغلب على الأوهام والتخيلات داخل بنية الحقيقة ذاتها، إلا أن الجنون مقصي عند الذات التي تشك، كما سيكون من المستحيل ألا تفكر هذه الذات أو تكون منعدمة الوجود ".[2]

يترتب على هذا الإقرار الديكارتي ضرورة استبعاد الجنون وطرده لا على المستوى النظري المحض فحسب، بل –وهذا هو الأخطر– نفيه على المستوى العملي والواقعي ممثلا في المجتمع بمؤسساته المختلفة، وهي خطيئة لا يغفرها فوكو لديكارت، فأنّى للعقل أن يثبت وجوده إلا عبر ضمنية إثبات الجنون الذي يشكل نقيضه ووجهه الآخر باستمرار " إنّ حقيقة الجنون أن يكون موقعه داخل العقل، أن يكون إحدى صوره، أن يكون قوة وحاجة آنية لإثبات وجوده ".[3]

إنّ المجالات التي شكلت خطاب العصر الكلاسيكي ثلاثة هي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات.

–علم النحو العام:

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 80.

2 –تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص68.

3 –المصدر نفسه، ص57.

أراد فوكو بناء وحدة نسقية بين مختلف علوم العصر الكلاسيكي، وكان همّه الأول أن يضطلع بالكشف عن التحوير الذي أصاب جهاز اللغة، ونقلها من كونها علامات تمثل للعالم إلى الانشغال الداخلي على الكلمات باعتبارها لم تعد أداة اتصال فحسب، بل أيضاً أداة لربط التمثل بالتفكير، ولذلك فإن ظهور علم النحو كان مبرراً لدراسة النظام اللغوي الذي أصبح موكولاً إليه التعبير الدقيق عن إبستيمية العصر الكلاسيكي الجديد.

يلاحظ فوكو أن علم النحو العام من حيث هو تفكير ينصب على اللغة إنما يظهر علاقة هذه الأخيرة بفكرة **العمومية Universalité** " فاللغة الكلية أو العامة في العصر الكلاسيكي هي التي يمكنها أن توفر لكل تمثل، لكل عنصر من عناصر التمثل الرّمز الذي يظهره بطريقة أكيدة، وكان العصر الكلاسيكي يفترض في هذه اللغة المقدرة على توفير الرموز المناسبة لكل المتمثلات أيًّا كانت، وأيضاً إقامة جميع الروابط الممكنة بينها "[1]. إنّ ضرورة النحو كانت تنبع من أن كل فلسفة أو معرفة قادمة لا بد أن تستند إليه إذا أرادت أن تعثر على النظام الضروري والمتميّز للتمثل.

وإذا كان علم النحو يدرس الوظيفة التمثيلية للكلمات وعلاقة الأخيرة بعضها ببعض فإنه يقترح أولاً تحليل الرابطة، أي دراسة **نظرية القضية** ثم **نظرية الفعل Théorie du verbe** ثم يقترح ثانياً تحليل الأنماط العديدة للكلمات وكيفية التعبير عن التمثلات[2]،و هذه الجملة الأخيرة "كيفية التعبير عن التمثلات" هي ما ينبغي أن يحمله علم النحو العام كوظيفة لضبط النظام العام وتحليل الرموز التي تنتظم فيها شتى الخطابات والعلوم، ومع ذلك فقد" بقي علم النحو العام في ظل العصر الكلاسيكي مجرد منطق دون أن يصبح في وسعه التعرض لدراسة المشكلة الفينومينولوجية الخاصة بالتواصل بين الذوات...كما أنّه لم يكن ينطوي على أية دراسة سيكولوجية للغة ".[3]

-التاريخ الطبيعي:

يطرح فوكو فكرة البداءة التي أفرزت ميدان التاريخ الطبيعي كميدان للمعرفة في العصر الكلاسيكي والذي صرنا نتلقاه اليوم كبديهية دون الحفر في ملابسات ظهوره وضروراته، وفي سبيل ذلك فهو ينفي الفكرة الشائعة التي ترى بأنّ التاريخ الطبيعي حلّ محل الميكانيكا الديكارتية لتعذر استيعاب الأخيرة لفيض الحياة الحيوانية وكثافة العالم النباتي، أو للحاجة إلى منهج للوصف أكثر ملاءمة من المنهج الرياضي لإدراك الطابع المعقد للطبيعة، وإنما ينبغي البحث حسبه في ثنائية التاريخ والطبيعة.

---

1 - تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 98-100.

2 - البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، عبد الوهاب جعفر، (دط)، دار المعارف 1989م، ص 143.

3 - مشكلة البنية، زكريا إبراهيم، (دط)، مكتبة مصر، بدون سنة طبع، ص119.

فمع ظهور كتاب **جونستونJohnston** "**التاريخ الطبيعي لذوات الأربع**" سيصبح التاريخ ظاهرة من ظواهر الماضي/النهضة، الذي غالباً ما يقوم على الخلط بين الملاحظة والوثيقة والخُرافة، بينما يبرز مفهوم الطبيعة الذي يلصق به كنظام وصفي جديد، إذ لم يعد الأمر مجرد سرد لما رُوي أو شوهِد لأصناف النبات والحيوان وإنما تصنيف أحداث الطبيعة تصنيفات تقوم على الاسم والنظرية والنوع والجنس...الخ،[1] وبعد أن كان عمل المؤرخ مقتصراً على جمع علاقات الأشياء في صورها الوثائقية التي تقود إلى التراكم والاحترار، فقد أخذ يتحرر تدريجيا من الودائع المتجمدة/الوثائق للتاريخ و يتجه إلى الطبيعة نفسها في صورها الملموسة كالحدائق، الأعشاب، التجمعات الحيوانية وغيرها.

لقد أصبحت العملية شبيهة بالتطهير اللغوي العام الذي ظلّ محكوما بلغة النهضة في صورتها التراكمية والإنشائية الكثيفة وتلك اللغة التي حجبت رؤية الواقع الطبيعي كما كان ينبغي له أن يرى لا كما يروى، لتصبح للغة العصر الجديد وظيفة التحليل الذي يجمع حدود الرؤية بفعل الوصف وحدود الصياغة، وفقا لقواعد النظام الفكري التي يرسمها العقل "بهذا يكون التاريخ الطبيعي مجرد تسمية للمرئي و لما يتم ملاحظته وهدف الرؤية أو الملاحظة هو التوقف على بنية الشيء...ويقصد بها بنية وتركيب وائتلاف القطع المكونة للنبات، وهكذا ترتبط ومن جديد فكرة الرؤية و اللغة...لأن فوكو لا يفصل نظرية التاريخ الطبيعي عن نظرية اللغة، فالتاريخ الطبيعي معاصر وملازم لتحليل اللغة ".[2]

-تحليل الثروات :

إذا كان شغل القرن السادس عشر هو كشف العلاقة التي تقوم بين الأثمان والنقود ومدى التناسب بينهما اعتباراً بالقاعدة الفكرية العامة لعصر النهضة التي تحتم وجود ارتباط وتلازم بين العلامة والشيء، فإنّ العصر الكلاسيكي سيحفظ للمعدن (العملة) قيمته الذاتية التي كانت له في عصر النهضة، مع اختلاف جدّ معبّر، هو أنّ قيمته لم تعد في ذاته كمعدن (ذهب أو فضة أو برونز...) بقدر ما أصبحت في وظيفته التبادلية " وما هذا القلب إلا نتيجة من نتائج اجتهادات المدرسة التجارية التي عملت على إبراز القدرة اللا متناهية للمعدن النفيس على تمثيل الثروة ".[3]

وعلى هذا النحو يسهل تصور النقود كمجموعة من العلامات أو كلغة إشارة دالة، كما يسهل تصور تحويل كل ثروة إلى نقود وتحقيق دورتها في المجتمع، فالزيادة في مخزون المعدن الثمين زيادة في الثروة وبالتالي زيادة إمكانيات التبادل، وبالإضافة إلى القيمة التمثيلية للنقود نجد فوكو يعرض بإسهاب

---

1 - نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي، ص 287.

2 - مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغوره، ص 165.

3 - الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 177.

لمفاهيم من قبيل الرهن والسعر والقيمة والمبادلة...الخ التي تخضع جميعاً لنفس القاعدة الإبستمولوجية للعصر الكلاسيكي ألا وهي قاعدة التمثيل.

جماع القول هو " أنّ القيمة تلعب في مجال تحليل الثروات دور الفعل والاسم في النحو العام ودور البنية والسّمة في مجال التاريخ الطبيعي، فهي كفعل تعمل على ربط علامات أو بدائل الثروة وهي كاسم تقدم لها مبدأ التحليل والترابط، وليس من شك في أن هذه الوظيفة هي نفسها التي تقوم بها البنية في عالم التاريخ الطبيعي، فهي كسمة تحقق إمكانية إضفاء علامة على الأشياء أو تمثيل شيء وكبنية تقوم بتوفير مبدأ الترابط والتوزيع الذي يقوم عليه نظام تمثيل الثروات".[1]

-العصر الحديث:

تشكل مجالات فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي التجليات الكبرى لإبستيمية العصر الكلاسيكي والتي ستقطع مع تحليل الثروات والتاريخ الطبيعي والنحو العام، ونؤكد هنا مصطلح القطيعة الذي يشكل مفردة فارقة في الممارسة المعرفية عند فوكو وفي فهمه للتاريخ عموماً وتاريخ العلوم بخاصة إذ أنّه وبهذا النوع من القطيعة تتأسس إبستيمية العصر الحديث بمجالاتها الثلاثة التي نأتي على الإشارة إليها تباعاً.

- البيولوجيا:

يعد **لامارك** المؤسس الفعلي لعلم البيولوجيا تجاوزاً للتاريخ الطبيعي الذي كان سائداً في العصر الكلاسيكي، ففي مفتتح كتابه "**النباتات الفرنسية**" يؤكد على وجود تعارض جذري بين منهجين في دراسة النبات، منهج يروم تحديد الصنف مطبقاً " قواعد تحليل تسمح باكتشاف الجسم عن طريق لعبة منهجية بسيطة أساسها ثنائية الحضور و الغياب...ومنهج يبغي اكتشاف علاقات التشابه الحقيقية وذلك عن طريق الدراسة الدقيقة لتنظيم الأنواع ".[2]

إنّ هذا التقسيم سيعتبره فوكو إيذاناً بنهاية التاريخ الطبيعي الذي يقيم تصنيفاً اتصاليا بين الكائنات لصالح البيولوجيا التي أصبحت قائمة على مفهوم آخر هو "**التنظيم**" الذي أكدّه **كوفييه** Cuvier وتجاوز به التصنيف التقليدي للفصائل ليحدد القانون الداخلي الذي يحكم حياة الكائنات والبنية الأساسية التي تشكل السمة البارزة في كل صنف، وبذلك استقل الكائن البيولوجي من القوانين العامة ليصبح ذاتا مكتفية بحياتها، والأمر ذاته في النقلة التي عرفها حقل تحليل الثروات إلى الاقتصاد

1 - نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي، ص 295.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السياسي مع **آدم سميث** و**ريكاردو** القائم على قاعدة الشغل أو العمل من حيث ثلاثية العلاقة بين العمل و الإنتاج والندرة[1] إن "العمل" كمفهوم اقتصادي لم يظهر إلاّ مع الاقتصاد السياسي.

لكن الأهم في كل ذلك أن العصر الحديث هو عصر الإنسان بامتياز، فمفهوم الإنسان الذي ظل غائبا في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي سيظهر فجأة متاخماً للمجالات الجديدة للمعرفة، أقصد فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي، لا ليرث هذه العلوم ولكن كحتمية يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير فيه وهو من يجب أن يعرِف في آنٍ معاً، وبهذا استطاعت العلوم الإنسانية أن تتمسح بكل أشكال المعرفة التي أتاحها العصر الحديث وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية ولغوية أو فلسفية، وهو ما يفسر عدم ثباتها ودقتها.

لذاك لا يعتبر فوكو العلوم الإنسانية علوماً، بل تشكلات خطابية، وما يجعلها ممكنة ليس وضعيتها العلمية وإنما علاقة الجوار التي تقيمها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي، إنّه "لا جدوى من القول أنّ العلوم الإنسانية هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوماً على الإطلاق فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبستيمية الحديثة تمنعها من أن تكون علوماً... لقد كونت الثقافة الغربية تحت اسم الإنسان كائناً يجب عليه أن يكون لجملة أسباب مترابطة ميداناً وضعياً للمعرفة ودون أن يكون موضوع علم ".[2]

وعلى أساس من ذلك تشكلت جملة من العلوم الإنسانية منها:

-علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي.

-علم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان المنتج.

-الآداب في علاقتها باللغة والإنسان الناطق.

-علم التاريخ الذي يحيل الإنسان سواء أكان حياً أو مُنتجاً أو ناطقاً إلى علاقته بالزمن ليجعل منه كائناً تاريخيا.

-التحليل النفسي الذي يعزى لفرويد في تأكيد خطاب اللاوعي والرغبة التي تشكل الذات[3]

لكنّ الأهم من كل هذا هو حداثة هذا الإنسان الذي لم يلتفت إليه التاريخ إلا حديثاً وربما ذوبانه القريب أيضاً، لذلك لا يعتبر فوكو الإنسان " أقدم وأثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية، فإن اعتمدنا تعاقباً ضيقاً في التاريخ وتقطيعاً جغرافياً ضيقاً – أي الثقافة الأوربية منذ القرن

---

1 – مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغورة، ص 168.

2 – نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي، ص 300.

3 – مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو، الزواوي بغوره، ص 170.

السادس عشر – يمكننا التأكيد أن الإنسان هو اختراع حديث فيها... الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة ".[1]

إن التشكيلات الخطابية (علوم طبيعية، تجريبية، فلسفة، علوم إنسانية) التي يستعرضها فوكو بدءاً من عصر النهضة وحتى نهاية العصر الحديث يضعنا في تماس مباشر مع التشكيلة الخطابية كمفهوم ومجال يستعيض أو يتجاوز المعنى التقليدي للمعرفة، وهذا ما سنعرض له في المبحث التالي.

3–المعرفة باعتبارها ممارسة خطابية.

بعد أن عرضنا لمعنى الإبستيمية في المبحث السابق تقتضي المقاربة المدرجة في طرفي العنوان أن نعرض لمعنى المعرفة حتى نجلي العلاقة بين المعرفة والخطاب، وكيف استقام لفوكو على أساس من ذلك أن يؤسس للعصور المعرفية أو للإبستيميات الناظمة لها. إذن: فما هي المعرفة عند فوكو؟

يعرف فوكو المعرفة إيجاباً وسلباً، فمن حيث السلب فإنه يفرق بين المعرفة Savoir ونظرية المعرفة Théorie de La Connaissance في كون المعرفة لا تهتم بما هو حقيقي أو خاطئ مطلق أو نسبي، متناقض أو منسجم، وذلك لأنها " مجموع العناصر المشكلة ابتداءً من وضعية واحدة أو أكثر في حقل تشكيلة خطابية موجد ".[2]

كما يفرق بينها وبين العلم Science من حيث إنها أشمل منه وأنّ الأخير ينبثق منها انبثاق الفرع من الأصل أو الجزء من الكل " ففي عنصر المعرفة تتحدد شروط ظهور علم من العلوم أو جملة من الخطابات التي تتميز بالعلمية "[3]، أما من حيث الإيجاب فتدل عليه الثابتة "تشكيلة خطابية" و"جملة من الخطابات" في كلا التعريفين، وهكذا يفرق فوكو بين المعرفة ونظرية المعرفة أو العلم، وأنها تتجلى مباشرة داخل التشكيلة الخطابية بعيداً عن الفروع العلمية كالبيولوجيا الكيمياء، الفيزياء...الخ.

إن المعرفة كما يقول **دولوز** هي" وحدة بناء تتوزع في مختلف العقبات، بل البناء ذاته لا يوجد إلا كتكدّس لتلك العقبات، تكدس يتخذ اتجاهات متباينة، والعلم ليس سوى تكدّس واحد من تلك التكدّسات"[4]. فما يريده فوكو هو الابتعاد عن كل مقايسة للعلم بالمعرفة بجعل الأخيرة فضاء لنشاط الفكر، حيث يشكل العلم بجزيئاته المعرفية جانباً من حقل النشاط المعرفي العام الذي تتحقق فيه بعض

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 171.

2 - M. Foucault, Réponse Au Cercle d'Epistémologie, p 32.

3 – ibid, p 33.

4 – المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ص 59.

من الشروط الإبستمولوجية التي تخرج به من فضاء الاعتباطية إلى نسق القواعد، وهو أنموذج يمكن التمثيل له مع فوكو بالرياضيات.

فالرياضيات هي العلم الوحيد الذي اجتاز دفعة واحدة عقبة التنظير والصياغة الصورية، مع أنّ فوكو لا يركز كثيراً على العلوم الدقيقة أو السويّة بتعبير "**كوهن Kuhn**"وإنما يولي أكثر اهتمامه للعلوم الإنسانية أو العلوم المشكوك فيها باعتبارها ممارسة خطابية غير محددة المعالم لذلك فإنه لا يوظف منهجه الأركيولوجي لوصف العلم في بنيته النوعية بل لوصف ميدان مخالف هو المعرفة.[1]

زبدة المعنى أن بين المعرفة والعلم علاقة استغراق في جهة واحدة، حيث كل علم معرفة بالضرورة في حين لا يمكن اعتبار كل معرفة علم، لأن السمة الأساس في المعرفة أنها ممارسة خطابية " لا تطابق الانبناء العلمي الذي قد تفسح له مجال الظهور، كما أن المعرفة التي تكونها تلك الممارسة لا تمثل تباشير أولية ولا شكلاً عامياً لعلم مكتمل النشأة، إن العلوم... تظهر في عنصر التشكيلة الخطابية وعلى تربة المعرفة ".[2]

وما يؤكده هذا الطرح هو التوصيف اللزومي للمعرفة بالخطاب، فلا وجود لمعرفة بدون ممارسة خطابية محدّدة، وعليه تتحدّد المعرفة بجملة خصائص أهمها:

–أنها الحامل لمختلف الموضوعات سواء منها ما تأهل لصفة العلمية كالرياضيات، أو ما هو دون ذلك كالطب العقلي في القرن التاسع عشر.

–أنها الفضاء الذي تمارس فيه الذّات وعيها وتتحدث فيه عن نفسها بوساطة الخطاب، مثل ما هو الحال في الطب العيادي.

–هي أيضاً الحقل الذي تتضايف فيه المنطوقات والتشكيلات الخطابية المختلفة كمفاهيم التاريخ الطبيعي.

–أخيراً تتحدّد المعرفة بإمكانيات التملّك والاستعمال التي يتيحها الخطاب كما يظهر ذلك في الاقتصاد السياسي.

3 – 1 مفهوم الخطاب:

يعترف فوكو في "أركيولوجيا المعرفة" أنّ معنى "الخطاب" ظل غامضاً بالنسبة إليه مع أنه يوظفه في أكثر من موضع، فتارة يستعمله بمعنى المجال العام للملفوظات، وتارةً أخرى باعتباره ممارسةً منظمةً تتكون من عدد من المنطوقات، أو هو مجموع العلاقات المنتجة أو ما تم انجازه فعلياً...الخ، لكنه في

1 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 175.

2 – المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ص 176.

كل تعريفاته كان لا يستثني الملفوظ أو المنطوق كمكوّن أساسي للخطاب، لذلك يقدم معنى جلياً لمفهوم الخطاب على أنه " مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية...بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها...إنه تاريخي من جهة أخرى، جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح حدود مشكلته الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته، بدل أن يطرح مشكلة انبجاسه المباغت وسط تواطئ الزّمن".[1]

إذن فالخطاب يتحدد بالممارسة اللفظية التي تنتمي وحداتها اللفظية إلى نفس الحقل أو التشكيلة الخطابية، وهذه الوحدات هي المقصودة بالتحليل الأركيولوجي من حيث شروط وجودها وانتظامها والكشف عن تاريخيتها، لذلك يوضح فوكو في تعريف آخر للخطاب بأنه "مجموعة من المنطوقات التي تنتمي إلى نظام واحد من التشكل والتكون، وهكذا أستطيع الحديث عن الخطاب العيّادي والخطاب الاقتصادي وخطاب التاريخ الطبيعي والخطاب النفسي" [2] وهذا يجعلنا نؤكد أنّ المنطوق هو الذي يحدد هوية الخطاب.

وإذا اعتبرنا أنّ الخطاب يُعرَّف ببعضه لا بكلّه فلنا أن نتساءل: عن أي منطوق يتحدث فوكو؟

بالنسبة لفوكو يعتبر المنطوق العنصر النهائي والفعّال في الخطاب، لذلك فهو يفرده بالمعنى عن القضية المنطقية أو الجملة اللغوية أو الفعل اللساني أو مع العلامة، مع أنّه يشاركها جميعاً بوجه من الوجوه، فقد يشارك المنطوق القضية المنطقية في صدق الإحالة على المرجع وقد لا يشاركها، كما أنه يخرج عن حقيقة الجملة اللغوية فلا يأتي تركيباً بل حداً واحداً أو لفظاً مفرداً ،كما أنه يخضع لقاعدة الاستعمال اللغوي كالأمر والإقرار والوعد في الفعل اللساني ،كما يشارك المنطوق العلامة اللغوية في الدلالة كما في الأحرف المتقطعة للقرآن الكريم أو العلامة بعمومها والتي تشكل موضوع علم السميوطيقا كما تشير إلى ذلك لوحة الفنان **بنوفسكي** "**هذا ليس بغليون**" **Ceci n'est pas une pipe**[3] حيث ركّز على علاقة اللغة بالصورة أو الخطاب بالمرئي.

وعلى ذلك فإنّ ما يجعل المنطوق مفارقاً تحدّده المرجعية القائمة على الممارسة والوظيفة، أو ما يسميه الزواوي بغوره "**التداولية الخطابية**"، إذ لا يميز المنطوق كوحدة لغوية أو منطقية وإنما كوظيفة منطوقية Fonction énonciative تجمع المنطوق بحقل دلالته، مثال ذلك دلالة ظهور

---

1 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 153.

2 – المصدر نفسه، ص 141.

3 – ceci n'est pas une pipe ,in, les cahier du chemin,15 janvier,1966.

منطوق "**الأهلي**"**Indigène**[1] في القاموس الجزائري،[1] لحقبة الاستعمار، فما يعطي هذا المنطوق دلالته ليس سياقه اللغوي أو صدقه المنطقي، وإنما المقابلة التي يقيمها مع باقي المنطوقات التي كانت متداولة قبل الاستعمار، فالحر والعبد، المسلم والذمي، الراعي والرعية، ثم ظهر منطوق "الأهلي" كنازلة منطوقية متفردة ليعبر عن حالة من المغايرة والشتات عاشها الجزائري خارج الثنائيات المعهودة.

إنّ إلحاح فوكو على الموقع الخصوصي للخطاب واستقلاليته لا يُفهم منه سوى محاولة إقصاء الذّات باعتبارها مالكةً لهذا للخطاب أو مصدراً للمعنى والقيمة " فالخطاب ليس موقعاً تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات "[2]، إنّه ذلك الفضاء/الموقع الذي تتضايف وتتجاور فيه شتى الثنائيات الضدية: الصراع والرغبة، الثبات والتحول، الظهور والاختفاء ...الخ.

بمعنى آخر يمكن اعتبار الخطاب مسرحاً للاستثمار قيمته لا فيما يقوله أو يسكت عنه، ما يظهره وما يحجبه، بل في شروط تكونه وقوانين بنائه و العلاقات التوزيعية التي تنظم ملفوظاته، أي إنّه "ساحة للفعل"[3]. ولكن كيف أمكن لفوكو أن ينزل الخطاب من علياء عموميته إلى صوره الذرية التي تعطي كل خطاب حقل دلالته وممارسته التي لا يجاوزها، كالخطاب البيولوجي أو الاقتصاد السياسي مثلاً؟ إن هذا السؤال يجد جوابه في مفهوم متاخم لمعنى الخطاب وقريب منه هو "**التشكيلة الخطابية**". فكيف يرصد فوكو معنى هذه التشكيلة؟

3-2التشكيلة الخطابية La formation Discursives:

ترتبط التشكيلة الخطابية بما يسميه فوكو "**حقل الأحداث الخطابية**"، كما أنها تتخذ من الأرشيف مرجعاً لها، إذا اعتبرنا أنّ الأرشيف هو حاصل" قواعد اللعبة التي تحدد في ثقافة معينة ظهور واندثار المنطوقات وانبثاقها وانمحاءها "[4]، فهو الذي ينظم ظهور المنطوقات واختفائها، بمعنى أنه يعمل على تحيين المنطوق وجعله حاضراً Actualiser ، لذلك يفرق فوكو بينه وبين التراث في صفتين أساسيتين هما: **الندرة** و**الاختلاف**.

إن ندرة الأرشيف تجعل وصفنا للأحداث دائماً جزئياً ومتقطعاً، كما أن وصفه لا يستدعي تأكيد الهوية عبر التمايز كما قد يظن، وإنما يقوم على اكتشاف مقرّر قبلي هو الاختلاف لأننا ببساطة

1 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 158.

2 – نظام الخطاب، ميشال فوكو، ص 7.

3 – المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص20.

4 – Dits et écrits, p 701.

اختلاف، سواء على مستوى العقل باختلاف الممارسة الخطابية، أو على مستوى التاريخ باختلاف الأزمنة، أو على مستوى الذات في تعدد الأقنعة.

وإذا كان المنطوق هو "**ذرة الخطاب**" فما هي العلاقة التي يقيمها مع التشكيلة الخطابية؟

في تعريف التشكيلة الخطابية يقول فوكو: " حينما نتمكن من إثبات منظومة تبعثر ما من هذا النوع داخل عدد معين من الملفوظات، وعندما نقف على شكل من أشكال الانتظام (يتخذ صورة نظام أو اقتران أو مواقع أو مجاري عمل أو قول) بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية، سوف نقول من باب الاصطلاح أننا أمام تشكيلة خطابية ".[1]

يُفهم من ذلك أن التشكيلة الخطابية هي الميزان الناظم لشكل الخطاب، من حيث التبعثر والتشتت والموقع الذي تشغله الملفوظات أو تتبدى عليه داخل التشكيلة الخطابية، فاطّراد التكون الصيغي للملفوظ داخل الخطاب هو ما يعطي التشكيلة حقلاً دالاً يميزها عن غيرها من التشكيلات، إذا اعتبرنا مع فوكو أن الملفوظ هو الوحدة الأساسية في بناء التشكيلة الخطابية " وإذا كان الخطاب هو مجموع المنطوقات، فإنّ التشكيلة الخطابية هي مجموعة محددة من المنطوقات في مرحلة تاريخية معينة ".[2]

هناك ثلاثة معايير لإفراد خطاب ما وجعله مفارقاً على أساس التوزيع والتبعثر الذي يظهره المنطوق عبر صيغ أربعة هي: الموضوعات والصيغ اللفظية والمفاهيم والاختيارات الفكرية.[3]

أ- معيار التكون Le critères de formation:

والذي يمكن التمثيل له بـ "**الاقتصاد السياسي**" أو "**النحو العام**"، إنّ ما يحدد هذا النوع من الخطاب ليس وحدة موضوعه أو بنيته الصورية ولا هيكله المفهومي أو فحواه الفلسفي، وإنما وجود "**قواعد تَشكُّل**" بالنسبة لكل مواضيعه، هذه القواعد هي التي تجعل من خطاب ما خطاباً في الاقتصاد السياسي أو النحو العام.

ب- معيار التحول Le Critère de transformation:

يتحدد خطاب كالتاريخ الطبيعي مثلاً إذ أمكننا تحديد الشروط التي سمحت في لحظة معينة بتكون المواضيع والعمليات والمفاهيم النظرية لهذا الخطاب عبر تحديد التغيرات الداخلية التي حدثت داخل الوحدة الخطابية أو "**عتبة التحول**" بتعبير فوكو والتي سمحت بانبثاق قواعد جديدة.

---

1 - حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 53.

2 - المصدر نفسه، ص 150.

3 - التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، السيد ولد اباه، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994م، ص 110.

ج– معيار الاقتران Le Critère de corrélation:

وهي مجموع العلاقات المميّزة لخطاب معين عن جملة من الخطابات الأخرى كالطب العيادي مثلاً بالنسبة للبيولوجيا والكيمياء...الخ، وداخل السياق غير الخطابي كالمؤسسات، العلاقات الاجتماعية، الوضع الاقتصادي والسياسي.[1]

المبحث الثاني: السلطة كممارسة غير خطابية.

1– ماهية السلطة.

ربما لا نستطيع مواجهة السلطة حسب الأسئلة التقليدية التي درجنا عليها، هذا ما يقنعا به فوكو أو على الأقل هذا ما يبدو من ظاهر كلامه، فهناك سؤال واحد فقط يستحق حسبه سلطة السؤال ومشروعية الحرج غير الاستفهامين التقليديين: ما هي السلطة وما مصدرها؟ هذا السؤال هو: كيف تتحقق السلطة؟ أي البحث عنها وهي متلبّسة بالممارسة، بعيداً عن السؤال الذي يتراجع بها عما هي كائنة عليه إلى غير كينونتها تلك في تسلسل لا ينتهي أو قد ينتهي إلى ما ليست إياه.

عموماً فإنَّ هذا السؤال يملك وجاهة نقلنا من الاستفهام بـ "ما الموصولة" إلى "كيف" الملابِسة والمحايِثة التي تنزلنا من السلطة إلى السلطات، إلى شبكة الممارسات اليومية: في البيت الأسروي، في المكتب التراتبي، في المؤسسة التناضدية، في تلاحم الرحم والنسب والدم، في التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها، تلك هي شبكة القوى الصامتة، المتلاحمة المتصارعة...الخ.[2]

لذلك فإنّ فوكو لا يلزم نفسه بالبحث في ماهية السلطة أو تحديد طبيعتها من حيث الأسس الفلسفية أو الأنطولوجية التي تقوم عليها، وإنما يعنى بها من خلال الرؤية الوظيفية التي تجعله يهتم في المقام الأول بتحليل العلاقات أو الآثار التي تتشكل كحصيلة لمجموعة من الأفعال وردود الأفعال لصدى القوانين و المؤسسات " وهذا ما يفترض استبعاد كل أشكال السلطة المتبلورة التي تربط علاقات القوى بالتصورات القانونية البحتة و بكل الرؤى التي تجمعها أو تشيئها في نظام الحكم وأدوات الهيمنة والسيطرة كمؤسسات الحكم والإدارة أو حتى بعقلانية خفية أو غائية للتاريخ ".[3]

---

1 - M. Foucault : Réponse à une Questions, Esprit, Mai 1968, P.111

2 – نقد العقل الغربي. الحداثة وما بعد الحداثة، مطاع صفدي، ص 91 – 92.

3 – ميشال فوكو مسيرة فلسفية، درايفوس ورابينوف، ص 265.

في حوار له مع **فونتانا** يقول فوكو: " لست ترى من أي جهة من اليمين أو من اليسار كان يمكن طرح مسألة السلطة، في اليمين لم تكن مطروحة إلا بقاموس الدستور والشرعية...الخ، إذن بقاموس قضائي، وطرحها من ناحية اليسار كان بمعاني جهاز الدولة، أما الطريقة التي كانت تمارس بها ماديا بالتفاصيل بخصوصيتها وتقنياتها وتكتيكاتها فلم يكن أحد يبحث عنها ".[1]

إذن فهو يريد ردم هذه الفجوة المفهومية والفراغ النظري الذي حبس علاقتنا بالسلطة في صورة القانون أو الدولة أو الطبقة أو كتعاقد أو هيمنة، تلك السلطة التي ظلّت " تحتكر لنفسها ممارسة العنف وسلاطة اللسان وتوظيف الموت، وتلح على مراقبة محترفي الكلام لترسيخ قناعة عدم الكفر بالنعمة، وفلاحة الدعاء الدائم للأمير/الأب/السلطان بطول العمر..."[2]، أما السلطة كممارسة واستراتيجية تتوزع عبر كامل الجهاز الخطابي و المجتمعي فهو ما يقصده و يثير اهتمامه.

هناك نص مطول نورده كاملاً لأهميته يعرف فيه فوكو السلطة بقوله : "كلمة سلطة هذه قد سببت الكثير من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها، بكلمة سلطة لا أعني السلطة أي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما، كذلك لا أعني بكلمة سلطة نمطاً من الإخضاع الذي هو على العكس من العنف إنما يتخذ شكل قاعدة، وأخيراً لا أعني بكلمة سلطة نظاماً عاماً من جهة الهيمنة يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى تخترق مفاعله الجسم الاجتماعي كله عبر انحرافات متتالية: فالتحليل من منظور السلطة لا ينفي أن نفترض أن سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما هي معطيات أولية إنما هي بالأحرى أشكال السلطة النهائية، بكلمة سلطة يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كل شيء تعدد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه والمكونة لتنظيمها، واللعبة التي تحاول هذه الموازين أن تعززها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وكلمة سلطة تعني أيضاً الدعم الذي تلقاه موازين القوى هذه في بعضها بعضا، بحيث تشكل سلسلة أو نظاماً أو بالعكس التفاوتات أو التناقضات التي تعزل بعضها عن البعض الآخر، أخيراً تعني كلمة سلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية ".[3]

---

1 - M. FOUCAULT, Gilles Deleuze, Les intellectuels et le pouvoir, l'arc, n49: 2e trimestre1972, 19- 20

2 – الجراحات والمدارات. عناصر أولية من أجل فلسفة عربية جديدة في القضايا الإنسانية: فلسفة التدقيق والتحقيق، سليم دولة، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيت الحمراء، بيروت، لبنان، 1993م، ص90.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 101.

يحدّد فوكو معنى السلطة من خلال هذا النص إيجاباً ونفياً، لكنه يشير ابتداءً إلى أن الاستعمال المبتذل للسلطة لا يحجب عنها جانب اللبس كغيرها من الكلمات التي يستعملها في مشروعه مثل: اللغة، الخطاب، المعرفة وهلمّ جراً، وللحد من هذا اللبس فهو يرفع عنها جملة من العلامات التي أصبحت تشكل دالاً للسلطة أو مدلولها لها.

وأوّل ما ينفيه عنها هو التصور القانوني الذي حبسها داخل مجموعة من المؤسسات والأجهزة، أي أنه ينفي أن تكون السلطة معادلة للدولة، حتى وإن كانت الأخيرة أكثر أشكالها اتساعاً، كما أنه يخرق القاعدة التي تستدل على وجود السلطة وتؤشّر لها بالعنف والإخضاع، أي النظر إليها من جانبها السالب فقط، فهناك فضائل سلطوية كثيرة ليس أقلها دور الإنتاج، إلاّ أن ذلك لا يعني إهماله للعنف كممارسة أو كحل أخير.

أما من حيث ما هي –أي السلطة– أو في جانبها الموجب، فإنها تحدد بجملة صفات كالآتي:

أ– السلطة محايثة:

فهي لا تتلبس بمكان أو صفة (مؤسسة، جهاز، هيكل...الخ)، سواء أكان هذا المكان هيئة مدنية أو سياسة أو عسكرية، بل إنَّ خاصيتها الأساسية تكمن في الانتشار والتوزع والتبعثر على كامل الجسد الاجتماعي، لنقل إنها "حاضرة في كل مكان، ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة "[1]، فطبيعة السلطة هو سريانها الدائب في كل ثقوب الجسد بأنظمته المعرفية والاجتماعية والسياسية، إنها رمزية،[2]متوارية، ومتشابكة لا ترى ولا تتكلم كما يقول فوكو، وإنما تمارس ذاتها من نقاط لا يمكن حصرها، ولعل هذا هو السبب المباشر لسيولتها وزئبقيتها التي تندّ عن التنظير لها ومحاولة مفهمتها .

إنّها ليست شيئاً يتملك أو ينتزع كما يصورها الفرع السياسي، لأنها تمارس في إطار علاقات متحركة ومدغمة ولا متكافئة، لذلك يقلب الطرح الكوبرنيكي لفوكو المعادلة ليجعل من الفعل السلطوي جدلاً صاعداً بعدما كان ينظر إلى السلطة كبنية فوقية تمارس من أعلى لأسفل، إذ ليس هناك تعارض قار ومسبق بين صاحب السلطة ومن يقع عليه الفعل " بحيث ينعكس صدى هذا التعارض من أعلى

---

1 – المصدر السابق، ص 102.

2 – السلطة الرمزية، اصطلاح سوسيولوجي لـ "بيير بورديو" يعرفها في حوار له مع مجلة الفكر العربي المعاصر ع37.1985م بقوله "إن السلطة الرمزية ليست شيئاً متواضعا في مكان ما وإنما هي عبارة عن نظام من الخلافات المتشابكة ونجد أن كل بنية العالم الاجتماعي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آيات كهيمنة والسيطرة". ويعرفها في موضع آخر بقوله إنها: "عكس سلطة الواقع المادي، وتظهر السلطة الرمزية في كل الخطابات الأدبية وهي سلطة تخييلية لإخضاع الواقع" سعيد علوش، ط 1، معجم المصلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار البيضاء، 1985م، ص 113– 114.

إلى أسفل، وعلى جماعات يزداد ضيقها إلى أن يبلغ أعماق الجسم الاجتماعي، ينبغي أن نفترض بالحريّ أن علاقات القوة المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأُسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بمجموعه، حينئذٍ تشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق المنازعات المحلية ويربط بينها..."[1].

وعلى ذلك يمكننا القول إنّ الوجود المحايث والمبتذل للسلطة لا يتمّ في المستوى السياسي فقط وإنما يمتدّ ليشمل الانقسامات العائلية والمنازعات الاجتماعية اليومية، ذلك أن بنية المجتمع نفسها مهيأة لمثل هذا الانقسام، وخطأ أصحاب الفهم السياسي للسلطة يكمن في إلحاق السلطة أو البحث عنها داخل مؤسسات الدولة وهيئاتها التنفيذية في حين أنّ وجودها في تلك المراكز هو وجود عرضي اقتضاه النزوع المتأصل للسلطة نحو الاستحواذ والقوة، بل إنّ هذا النوع من التصور يُغفل كثيراً فهمنا للسلطة في بعدها العلائقي الشامل الذي أراده لها فوكو. ذلك الفهم الذي يتيح لنا اليوم أن نتحدث عن سلطة للطبيب على مريضه، وللخطاب على قارئه، وللشيخ على مريده، وللعدالة على من يحتكمون إليها، وللحقيقة على العقل، وللأخلاق على الجسد والوجدان.

جماع القول أن فوكو يقنعنا بأننا أينما ولّينا وجوهنا فثمّة سلطة، والأدهى أنه لا يخبرنا من يملك هذه السلطة بالتحديد، فقط يحسم الأمر بالإشارة إلى من لا يملكها، لذلك فهو يميّز بين **ماكرو–سلطة وميكروفيزياء السلطة**...فالسلطة لا نواة واحدة لها، وهي نظام علائقي أكثر مما هي ماهية، وتمارس من مواقع كثيرة لا يحصرها العقل، إنها موقع ولا موقع في نفس الوقت " هي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع لأنها ليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه لأنها منتشرة "[2].

ب–السلطة استراتيجية لا عنفية:

تتحدّد كلمة استراتيجية بأنها جملة " الأساليب المستخدمة في مجابهة ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية، وإرغامه على الاستسلام، والمقصود حينئذٍ هي الوسائل المعدّة لإحراز النصر"[3].

---

1 – في السلطة، ميشال فوكو، ت: عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 33، مركز الإنماء القومي، بيروت 1985م، ص 62، أو: جنيالوجيا المعرفة، فوكو، ت: السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ص 108.

2 – المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ص 33.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 102.

إنها تكتيك حربي لا يتصور فوكو عمل السلطة بمعزل عن هذا التكتيك، لذلك فهو يقلب مقولة **كلوز فيتز claus witz** " إنّ الحرب هي استمرارية للسياسة بوسائل أخرى" إلى مقولة مضادة "السياسة هي الحرب التي نواصلها بوسائل أخرى ".[1]

فالاستراتيجية التي تستخدمها السلطة في تدجين القطيع وترويضه تجعل منها أبعد عن أشكال العنف والقمع التقليدي وإن كانت تحتفظ بهامش منها، إنّ السلطة اليوم تنحو إلى أخلاق التحايل والتحكم والرعاية والعلم...الخ، أي أنها تنبثّ في الوسائل والخطابات الأكثر موضوعية ورفاهًا للإنسان.

وهذا بدوره يجرّنا إلى الوقوف على الأقنعة الزائفة التي تزيّن بها خطاب الحداثة ودافع عنها كمكسب الحرية والعدالة والعقلانية والنزعة الإنسانية، مكاسب اتضح أنها تخضع في الحقيقة لممارسات سلطوية وأغلوطات خطابية لم يكن الغرض منها أكثر من توجيه الإرادة وكبح الجسد " فالمجتمع ومؤسساته: مدارس، أطباء، كنائس، سجون، طبقات، مشافي، برلمانات، وسائل إعلام، تمارس السلطة والإكراه والتحكم والمراقبة والترويض والتطويع بشكل رهيب...الأمر الذي يستدعي ضرورة الكشف عن شبكة السلطة هذه ".[2]

لذلك تجنح السلطة في جانبها الاستراتيجي لأن تكون ممارسة لا ملكية أو امتيازاً، تماما كما يفتقد الخطاب لمؤلفين فعليين، وهذه الممارسة لا تسري شاقوليا بقدر ما تنتشر عرضياً، وعلى ذلك يفترض فوكو " أنّ السلطة التي تمارس فيها يجب أن لا تؤخذ كملكية بل كاستراتيجية، وأنّ مفاعيلها التسلطية لا تُعزى إلى تملّك بل إلى استعدادات وإلى مناورات وإلى تكتيكات وإلى سير عمل، وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات دائماً ممتدة ودائماً ناشطة، بدلاً من أن تكون امتيازاً بالإمكان الإمساك به، وأن يُنظر إليها على أن نموذجها هو الصراع المستمر بدلاً من أن تكون العقد الذي يتمّ بموجبه التخلي عن ممتلكات أو الاستيلاء عليها".[3]

وبدلاً من التّهمة الكلاسيكية الموجهة للسلطة والمتمثلة في القمع والحجب وغيرها من نُعوت السلب، فإنّ فوكو يُظهر لها جانباً ظلّ مهمَلاً في طبيعتها هو دور الإنتاج والتشكيل في مجال المعرفة والفرد والمجتمع، وهو ما أكّده في دراسته حول وسائل وتقنيات الانضباط بالقول: " يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية من مثل: إن السلطة تستبعد وتقمع وتكبت وتراقب وتجرّد وتقنع وتخفي، في الواقع إنّ السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي، إنها تنتج مجالات من

---

1 - Fethi triki, les philosophes et la guerre, Ed, Biruni, 1985, p 131.

2 – الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، كتاب الرافد، ع 46، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، مايو 2013م ص 55.

3– المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 64– 65.

الموضوعات (الأشياء) ومن طقوس الحقيقة، فالفرد والمعرفة التي يمكن أن نكونها عنه هما من فعل هذا الإنتاج ".[1]

ج– السلطة إرادة قوة:

يذكرنا هذا العنوان بفيلسوف المطرقة **فريديريك نيتشه** الذي يشكّل مع **ميكيافيلي وماكس فيبر** أكثر الوجوه توهّجا وعطاء داخل نص فوكو، لكن وقبل الخوض في متاحات التناص التي أقامها فوكو مع هذا الثلاثي، فما الذي نقصده بتأكيد الجانب القووي للسلطة؟ ألم نذكر قبلاً أن السلطة علاقة لا عنفية!

يكون نيتشه هو أول من نحت مصطلح "**إرادة القوة**" وقصد به " المفهوم الظاهر للقوة، الذي بفضله استطاع فيزيائيونا خلق الله والكون في حاجة إلى تكملة يجب أن تمنحه إرادة داخلية أسميها "إرادة القوة"، أي الرغبة الجامحة في تأكيد القوة ".[2]

إنّ الرغبة الجامعة هنا هي ما يجيز نقل القوة كمبدأ فيزيائي يحكم حركة الأجسام إلى حقل التغيير الاجتماعي، فالقوة في استعمالاتها البشرية تستدعي الإرادة والشروع والرغبة، كذلك يمكن أن تتعقل في الطرح الميكانيكي للسياسة، بوصفها معركة وصراعاً مستمرين من أجل بلوغ السلطة، فكل السياسات في معياره هي سياسات سلطة.

وسيعمل فوكو انطلاقا من ذلك على تلطيف هذا الحضور الحربي للقوة في الممارسة السياسية من موقع تحديده القوة كتجلٍّ وفاعلية أو ميكانيزم، وإلى السلطة كنقطة أرخميدس ترتحل عبر دوائر بلا مركز وتأخذ في كل مرة مكاناً للولادة خارج الأطر التي حددتها لها خطابات التراث الفلسفي.

فاعتبار السلطة إرادة للقوة معناه أننا نقارب للقوة وهي متلبسة بمؤسسة أو حالة اجتماعية أو طقس أو شعيرة، قانون، قيمة، إنه نوع من الاعتقال في قالب من الحياة اليومية يجعل من القوة لا شراً مستطيراً أو عنفاً خالصاً بقدر ما يجعل منها " جمالية وأسلوب وجود، حتى وإن بدت سياسياً عنفاً وتسلطاً واستبداداً ".[3]

كما لا ينكر فوكو دور ميكيافيلي الذي يعدُّ رائدا للعقلانية السياسية بلا ريب، حين اعتبر السلطة علاقة قوة بالأساس، يقول في هذا الشأن: " وإذا كان صحيحاً أن ميكيافيلي كان أحد القلائل الذي عالجوا موضوع سلطة الأمير من زاوية علاقات القوى –وكان ذلك بلا ريب سبب

---

1 – المصدر السابق، ص 204.

2 – Nietzche, volonté de puissance, T. I. Gallimard, 1947 , 309, P 293.

3 – نيكولو ميكيافيلي، مدخل أولي، حازم صياغة، مجلة الفكر العربي، العدد22 سنة 3، سبتمبر/أكتوبر 1981م، ص 403.

وقاحته- فقد يتعين علينا أن نخطو خطوة إضافية ونستغني عن شخصية الأمير ونفسر آليات السلطة انطلاقاً من استراتيجية محايثة لعلاقات القوى "[1]. بمعنى أن فوكو يبحث عن السلطة كاستراتيجية محايثة كعلاقة للقوة وهذا المعنى يجده عند ميكيافيلي، لكنه يتجاوزه عبر الاستغناء أو القدح في تصوره لشخص الأمير، طالما أنّ السلطة عنده ليست ملكية، ولا تستند إلى الذات الفاعلة، إنها -كما سبق وقلنا- آلية حركة وعمل.

إن نقل إرادة القوة من الدموي إلى الحيوي، من العذاب إلى العقاب، من المعاقبة إلى المراقبة، سيولد بشكل أو بآخر فعلا أو نزوعا نحو المقاومة، فحيثما توجد السلطة توجد المقاومة، لكنها مقاومة داخل السلطة أو ضمن النسيج العام للسلطة وليس خارجها، وفوكو يكشف لنا عن أشكالٍ مختلفة لهذه المقاومة فمنها: الممكنة والمستبعدة، العفوية، المنعزلة، العنيفة، المتفق عليها...الخ، إلا أنه يركز على ثلاثة منها يرى أنها تملك وجاهة فعل المقاومة يقصد بها " تلك التي تقاوم أشكال الهيمنة الإثنية والاجتماعية والدينية، وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عمّا ينتجه وتلك التي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين ".[2]

ولسائل أن يسأل عن جدوى هذه المقاومة، طالما أنها لا تمارس نشاطها إلا داخل سياج السلطة، ومن نقط متكاثرة؟ إنّ فوكو يقارب المسألة من زاوية مختلفة، فهو يؤكد أن هذا الفهم الذرّي للمقاومة يقصي المفهوم القطبي للسلطة القائم على حكم ومعارضة، وتأسيسه في مقابل ذلك لمفهوم جديد ذكرناه آنفاً هو مايكرو فيزياء السلطة، ففي كل نقطة سلطوية يولد فعل للمقاومة، فليس هناك مكان واحد للرفض ثمة أمكنة كثيرة.

جماع القول في السلطة يكمن في هذه الخصيصة الهلامية التي تند عن الضبط، فحسبنا من البحث عنها أن نزاوج بين "سرية العقد النفسية وعلانية التعاقد الاجتماعي...بين سلاطة اللسان وسلطات علم القتل المنظّم ...بين سرية الأحلام على مستوى الفرد وسرية قوى التحكم المنظورة على مستوى الدولة ".[3]

2-التشكيلات السلطوية:

غني عن الذكر أن فوكو قد استعمل مصطلح التشكيلة كتعبير عن شكل من أشكال الانتظام الذي ينعكس فيه نظام التوزيع والتبعثر والاطراد الذي تظهر عليه المنطوقات داخل الخطاب، إذ يمكن

---

1 - إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص105.

2 - ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، درايفوس ورابينوف، ص 190.

3 - الفلسفة وماهية السلطة، محمد الزايد، مجلة الفكر العربي، العدد 34/33، ماي/أوت 1983م، ص 7.

تحديدها–أي التشكيلة–بالناظم العام لظهور واندثار وخصوصية الحقول الخطابية، لذلك يغدو التناص الوظيفي الذي نقيمه لهذا المصطلح بجانب السلطة ذا دلالة مقصودة.

فالممارسة السلطوية التي يعطيها فوكو طابع الخصوصية من حيث إنها تعبر عن ميكانيزمات محددة تتبناها سلطة معينة ينبغي أن لا تحملنا على الوهم فيما نعتقده قرابة للتشكيلة السلطوية بمصطلح الإبيستمية، الأجدر أن فوكو لا يتحدث عن إبستيمات سلطوية بقدر ما يتحدث عن أخلاق وفعال سلطوية تعطي كل سلطة توصيفا لازماً، لكنه توصيف رخو وهلاميّ إلى حدٍّ ما، فقد يطغى هذا الوصف في مرحلة تاريخية معينة ويخفت أو يتوارى في مرحلة أخرى، فاسحاً المجال لتكتيك آخر أكثر سياقية وتعبيراً عن رغبات السلطة ورهاناتها المستقبلية، وهذه السياقات هي التي تجعل من الاستراتيجية السلطوية فعلاً رعوياً أو حيوياً أو صفة للحكامة الراشدة التي تمارسها الدولة، على كلٍّ هذه هي أشكال السلطة الثلاثة كما يراها فوكو والتي هي محور مقاربتنا وتفصيلنا في هذا المطلب.

أ–السلطة الرعوية (Le pouvoir pastoral):

يعتقد فوكو أن الدولة الحديثة قد ورثت تقنية سلطوية قديمة يسميها هو بـ "**السلطة الرعوية**" والتي تجد تمثيلها في الميراث الكنسي ونمط الصراع الذي كان سائداً مع حركة الإصلاح البروتستانتي بين القرنين السادس والسابع عشر، ويعتبر أنّ الدولة تعمل ابتداءً من القرن الثامن عشر على الاستحواذ على هذه السلطة الرعوية، إذ الأخيرة قد وجدت وفقاً لدراسات **بول فين** في بعض النصوص اليونانية القديمة، لكنها عرفت الانتشار لدى العبرانيين تحديداً، حيث ارتبطت حركة العبرانيين بمصير الجماعة المتنقلة/ المرتحلة أكثر من ارتباطها بالأرض كما هو معروف، ما استدعى راعياً يسهر على سلامة و أمن القطيع/المجموعة، لا فرق في ذلك بين أهمية الجماعة ككل أو فرادى، إنّ نجاة فرد قد تعادل نجاة الجماعة بأكملها، ولقد ورثت الكنيسة الغربية هذه السلطة وجعلت منها ركيزتها في سوس النفوس و العمل على إنقاذها.[1]

يحاول **درايفوس ورابينوف** في قراءتهما لفوكو تحديد السمات الكبرى التي تجعل من السلطة رعوية عبر رفع كلّ أشكال القرابة التي يمكن أن تجمعها بالسلطة السياسية، بالنسبة لفوكو فإنّ السلطة الرعوية " مكرسة لإنقاذ أرواح الأفراد في العالم الآخر، وهي لا تطالب بتضحية من أحد قبل أن تقبل بها في نفسها، كما أنها لا تُعنى فقط بمصير الجماعة وإنما بحياة كل فرد، وهي تستطيع عن طريق طقس الاعتراف التوصل إلى استكناه الضمائر والاطلاع على خفاياها، الأمر الذي يؤهلها تأهيلاً كبيراً لتوجيهها والتأثير عليها، وهي أخيراً لا تقوم على مبدأ السيادة والهيمنة وإنما على مبدأ الهبة والنذر، ولا

1 – نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي، ص 416.

تتّسم بطابع الإلزام القانوني العام وإنما تتساوق مع الحياة وتُولد حقيقة الفرد بحيث لا تجبّها حقيقة أخرى".[1]

ومع أنّ الدولة الحديثة قد نحت بداية من القرن الثامن عشر إلى تحقيق الخلاص الدنيوي تساوقاً مع الاتجاه الفكري العام لحركة التنوير العقلاني المناهضة للكنيسة إلا أنها قد أبقت على الكثير من أهداف وتقنيات السلطة الرعوية وخاصة في احتفاظها بتقنية الاعتراف، وهي تقنية يجتهد فوكو في إظهار صلتها الوثيقة بالدين والسياسة وعلوم الاستشفاء وغيرها، بل ويدرس تمظهراتها منذ القرون الوسطى إلى الآن، حتى إنّه يجعل من الاعتراف الحقيقة التي تقوم على البوح بين المذنب ومُطهِّره الكنسي لإدماجه مرة أخرى في مملكته، أي من كونه علاقة بين طرفين إلى علاقة للذات بذاتها، فالحقيقة هي نتاج سلطوي للاعتراف لدرجة أننا أصبحنا " مجتمعاً اعترافيا إلى حد الشذوذ، فالاعتراف نشر مفاعيله بعيداً، في القضاء، في الطب، في البيداغوجيا، في الروابط الأسرية، في العلاقات الغرامية، في النظام اليومي الرتيب، كما في أكثر الطقوس رسمية يعترف المرء بجرائمه، يعترف بخطاياه، يعترف بأفكاره ورغباته، يعترف بماضيه وبأحلامه، يعترف بطفولته، بأمراضه ومصائبه، ويحزم المرء أمره ليقول بدقة أعسر ما يمكن قوله... فإمّا أن يعترف وإمّا أن يجبر على الاعتراف، وإذا لم يكن الاعتراف تلقائيا أو ناتجاً عن وازع باطني فإنّه يغتصب، نخرجه من الـــروح أو نقتلعه من الجســد ".[2]

إنّ طقس الاعتراف الكنسي الذي تحول إلى تكنولوجيا رقابية للسلطة سيعمل على فضح كل ما هو سري أو شخصي، أو ما لا يقال ولا يرى، فقد تمّ تطويع الأفراد وإقناعهم بأنّ الاعتراف يحررهم بجعلهم يعرفون من هم " إنّ الأنا المعترِف يمارس عليه الاعتراف إغراءً لا يردّ في سبيل الحقيقة إلى درجة التضحية بالذات، فالثقافة التي طوّعت الناس وأقنعتهم هي التي خلقت فيهم رغبة معرفة حقيقة من هم، إلى درجة أنهم أصبحوا يعتقدون في تلقائية وطبيعية الحقيقة التي لا تنتظر غير الكشف والإعلان ".[3]

فهل هو إلا نوع من العلاج السريري الذي يمارسه الطبيب على مريضه أو الشيخ على مريده أو المؤوّل على النص، إنّ هذه التقنية (الاعتراف) إضافة لتقنيات أخرى كفحص الوجدان وقيادته...الخ تعمل لهدف سلطوي أسمى وهو أن تعلّم الفرد إماتة نفسه برفضه لذاته وللعالم من حوله و" هكذا تصير الرعائية رديفاً للموت مرة أخرى، المرة الأولى كانت لدى المدينة اليونانية عندما تطلب من أفرادها

1 – ميشال فوكو. مسيرة فلسفية، درايفوس ورابينوف، ص 305.

2 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 79.

3 – المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص 34.

التضحية بذواتهم لصيانة القانون أو الدفاع ضد الأعداء، لقد قبل سقراط أن يتجرع السمّ امتثالاً لقانون أثينا بالرغم من خطئه، لكن إماتة النفس في المسلك المسيحي تصبح غاية في ذاتها لأنها تعبر عن الهوية المسيحية نفسها ".[1]

على أنّ هذا النوع من السلطة سيؤول بالتدريج تحت ضغط الرأسمالية الصاعدة والتضخم الديمغرافي وانحصار الديني والأخروي في حياة القطيع إلى تقنيات سلطوية أخرى بحثها فوكو تحت عنوان السلطة الحيوية.

ب–السلطة الحيوية Biopouvoir :

يعرف فوكو السلطة الحيوية بالقول :" وأعني بذلك الطريقة المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية، والمتعلقة بالظواهر الخاصة لمجموعة من الأحياء الذين يؤلفون جملة السكان: الصحة، نسبة المواليد، طول العمر، الأجناس...ونعلم أي موقع احتلته هذه المسائل بشكل متنام منذ القرن التاسع عشر، وما مثلته باعتبارها مواضيع رهان سياسي واقتصادي إلى اليوم ".[2]

رهان السلطة الحيوية هو إدارة الحياة والأحياء، ويتمّ ذلك بإخضاع الجسد عبر تشريحه سياسيًا أو سياسته حيوياً، فقد تبيّن للسلطة بموازاة الرأسمالية الحديثة ضرورة إحداث مناسبةٍ بين تراكم رأس المال الاقتصادي والتّعداد السكاني، حيث لم يعد العيش شأنا فرديا تتشاركه الرعية أو الشعب الذي لم يكن يخضع حينها لرقابة الدولة ورعايتها، ففي القرن التاسع عشر سوف لن نكون إزاء شعب بمفهوم عصر النهضة، حيث كان غير منتظم واختياري، بل إزاء ظاهرات محددة قطاعياً، هذه الظاهرات السكانية التي تستوجب معاملة من نوع آخر يُعنى **بالاستشفاء Cohabitation**وتنظيم نسب الولادات والوفيات والتغذية والتساكن أو سياسة المكان، لأن الجسد ذاته مكان.

إن الاشتغال المتزايد على الجسد أو الحنان السلطوي الفياض يخفي تحته ما يسميه فوكو بسياسة الانضباط السلطوي التي تعمل على محورين في سبيل دمج وتدجين الظاهرة السكانية المتزايدة:

– أولا: عبر محور الجسد/الآلة " بترويضه وزيادة قدراته وانتزاع قواه والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته ودمجه في أنظمة مراقبة فعالة واقتصادية، كل ذلك أملته إجراءات سلطوية تميّز أنظمة وقواعد الانضباط : إنها سياسة تشريحية للجسم البشري Anatomie politique".[3]

---

1 – نقد العقل الغربي، مطاع صفدي، ص 103.

2 – دروس ميشال فوكو، ترجمة: محمد ميلاد، ط 2، دار توبقال، الدار البيضاء، 1994م، ص 59.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 141.

أما **المحور الثاني** الذي تعمل فيه السلطة الحيوية فهو:

– **محور الجنس البشري** و القائم على " التكاثر، الولادات والوفيات والمستوى الصحي، معدل أجل الحياة، التعمير، مع كل الشروط التي يمكن أن تغير هذه الظاهرات، ويتمّ الاهتمام بها بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات والمراقبات الضابطة: إنها "**السياسة الحيوية للسكان**"[1] **Biopolitique** ،وهذا الحضور المتكاثف للسلطة داخل الصياغات الخطابية المتعلقة بالجسد هو ما جعل مشروع فوكو تاريخاً للجسد ورصداً للطريقة التي يتم من خلالها استثماره مادياً وحيوياً.

لقد كان فوكو مهتما ببيان هذه الطريقة التي أصبح بها الجسد موضوع رهان سلطوي تمارس عليه شتى ألوان التدجين والتطويع والتعذيب عبر واجهات السلطة ومؤسساتها التي تبدو في الظاهر أبعد الفضاءات عن السلطة، كالمدرسة والمستشفى والمصنع وهلم جراً، إذ يعتقد فوكو أنّ المحوريّ في مشروعه يكمن في رصد عملية تطبيع الجسد عبر جملة الخطابات والمؤسسات التي تنتج وتفصل المعرفة العلمية المتعلقة باحتواء الجسد وضبطه، وبالتالي ضبط الكيان المجتمعي ككل باعتباره تكديساً لوفرة من الأجساد.

يذكرنا هذا بجهود **ماري دوغلاس M. Douglas** التي قدمت فهماً مفصلياً لقضية الجسد كنسق رمزي في كتابيها "**الطهارة والخطر**" **1966 Purity and danger**م، وكتاب "**الرموز الطبيعية**" **1973 Symboles Natural**م، حيث ترى أن الجسد ما هو إلا تمثيل مجازي للمجتمع ككل، ما يعني أن الجسد المريض يناظر رمزياً مجتمعاً مضطرباً، واتزان الجسد مؤشر على التنظيم الاجتماعي وسلامة العلاقات الاجتماعية، وبمثل ذلك تعكس مفاهيم الطهارة والنظام والنجاسة والقداسة علاقتنا الإدراكية بواقعنا الاجتماعي كمؤشر رمزي للصحة والعطب.[2]

الحقيقة التي لا شك فيها أنّ فوكو قد تأثر برؤى نيتشه التي رأت في تحرير الجسد/ السوبرمان إرادة للقوة والسيادة، وسلاحاً في المعرفة ضد الميتافيزيقا، وانحيازا لما يسميه بـ"**أخلاقيات النشاط الحيوي**" المتأصلة في الغرائز والرغبات والتي يتمثّلها في جسد الإله **ديونيزوس** ورقصة **زوربا** وموسيقى **فاغنر**، حتى إنّنا نقرأ لنيتشه في "**مواعظ زرادشت**" مخاطباً المستهزئين بالجسد " أما أنتم يا إخوتي

---

1 – المصدر السابق، ص 142.

2 – للاستزادة يمكن الرجوع الى دراسة: حسني إبراهيم عبد العظيم الذي يقدم قراءة كرنولوجية لتطور الاشتغال السوسيولوجي حول الجسد بدءاً من القرن التاسع عشر بعنوان: الجسد والسلطة والمعرفة: دراسة تحليلية لإسهام ميشيل فوكو في تأسيس سوسيولوجي الجسد، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، العدد 12، ج 2، إبريل 2008م.

فاصغوا إلى صوت الجسد، لأنه يخاطبكم بصوت أنقى وأخلص من تلك الأصوات التي تبشركم بالموت إنّ الجسد السليم يتكلم بكل إخلاص وبكل صفاء...لأقولن للمستهزئين بالجسد كلمتي فيهم: إنّ واجبهم ألاّ يغيروا طرائق تعاليمهم ولكن عليهم أيضاً ألاّ يهملوا أجسادهم حتى لا يستولي على ألسنتهم الخرس ".[1]

ولعل المهمة التي نذر فوكو نفسه لأدائها هي الكشف عن جملة المعوقات السلطوية التي تكبل الجسد من خلال آليات التدجين والنفي والترويض...الخ، لهذا يعمد في كتاب "المراقبة و المعاقبة" إلى فضح جملة التّقانات السياسية والرمزية الخاصة بترويض الجسد عبر التاريخ، حيث يشتمل عرضه "وصفاً كاملاً لآليات الزجر والعقاب والحبس والتخويف وذهنية التحريم والمنع والحجز والمصادرة أو ما يسميه باقتصاديات ومناهج تدبير المكان، بما فيها الإجراءات والمساطر والقوانين والنظم والأعراف التي تجعل من الأفراد طيعين وصالحين في نظـــر المجتمـــع من ناحيـــة، وبالتالي فحص تقنيات تكبيل الروح من أخلاق وقيم وعادات وأعراف تلجم الجسد بخاصة تلك التي تساعد السلطة القائمة في المجتمع على ترويض أفراده من ناحية أخرى ".[2]

يتحصّل من جملة ذلك أنّ السلطة الحيوية أو الإحيائية تقوم على فكرة الربط بين فعل السلطة والمعرفة، وهو في نظرنا نقلة نوعية لتعرية المخفي من هذه السلطة لظاهر المعرفة العلمية أو التي توصف بأنها كذلك بالاستعارة من البيولوجيا والاقتصاد والرياضيات وعلوم الإحصاء...الخ لضبط المجال العمومي فهمّ فوكو ليس إقامة تحليلية للسلطة بقدر ما هو تحليل معارف استحالت هي إلى سلطة "والحال أنه إذا كان التشريح الجسدي البيولوجي يهدف إلى تشريح أعضاء الجسد بغاية معرفة وظائفها من جهة كي يتمكن من معرفة آليات اشتغالها ومراقبتها من جهة أخرى، فإنّ البيولوجيا السياسية لها وظيفة التشريح على مستوى السياسي والاجتماعي والثقافي بما يتحكم في جسد الإنسان وروحه...كي يتم تجريد السلطة من عموميتها وغموضها، بالانتقال إلى تحليل مختلف، آليات التحكم المعلنة منها والخفية وكذلك أشكال التدبير العلنية والخفية".[3]

جماع القول أنَّ السياسة الحيوية قد تحولت في المجتمع الرأسمالي الحديث إلى تكنولوجيا لتدبير الجسد ومراقبته في شروده وحضوره، في سويته وشذوذه، في تبطله واستغلاله، ولا يتمّ ذلك إلا بضبط

---

1 – هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، ت: فليكس فارس، (دط)، دار العلم، بيروت، (د.ت)، ص 56 –57.

2 – البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة2، حسن المصدق، العرب الثقافي، العدد 11، أوت 2007م، ص 2.

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جملة المعارف والمؤسسات التي عملت على تنميط الأذواق وضبط السلوكات وتطويع العلاقات الاجتماعية بالإغراء والإغواء حيناً والحبس والتعنيف حيناً آخر.

إنه تطويع للجسد بادعاء العمل على العناية به بهدف الوصول إلى خلق مجتمع انضباطي تشكل استجابته تداعياً حراً لجملة خطابات ومؤسسات السلطة كالمدرسة والثكنة والعيادة والمصنع والسجن ولذلك فإنّ المجتمع الرأسمالي هو مجتمع الانضباط والمعيار بامتياز " فالرأسمالي لا ينتج السلع فقط بل ينتج الأفراد كذلك، أو بصورة أدق الإنسان الاجتماعي المنتج ".[1]

يمكننا الحديث تبعًا لذلك عن المراقبة كواحدة من تقانات السلطة في مجتمع الانضباط وأقوى الاستراتيجيات في السيطرة على موضوعها، لأنها تنطوي على التمركز والاستشراف والقدرة على تشييء المراقَب، لقد ركّز "**لاكان**" على هذا المعنى فيما أسماه بتقنية "**التحديق**" حين استلهم هذه الصورة من تحديق الأم إلى ولدها في مرحلة الأمومة، إنّ هذا السلوك اللا شعوري من الأم هو بمثابة إشعار بالوجود المحايث المشكّل جوهراً لهوية المراقِب والمراقَب[2]، لذلك يستلهم فوكو هذا المعنى ويطوره ليصبح استراتيجية عمل داخل السجون عبر نظام "**البانوبتيكون PanoPticon** " الذي يشكل العمارة الأكثر توافقاً وحداثة لمجتمع الضبط، كان قد صممه "**جريمي بنتام**" في القرن الثامن عشر، وهو سجن يتخذ شكلاً دائرياً يتوسطه برج عالٍ يسمح بمراقبة كل الزنزانات دفعة واحدة في حركة كوكبية تعكس هندسته الوجود الممركز للسلطة وانتشارها في آن واحد، لقد سمح هذا النوع من المراقبة بإحداث ثورة حقيقية في فعالية الحبس لأنه يعكس دوام الحضور السلطوي في مراقبة الجسد الشاذ، المجنون، النزيل، اللا اجتماعي، المتمرد...الخ ما يمثل مجازاً قوياً للعملية التأديبية للخطاب المهيمن بشتى أنواعه.

ويظل هذا السجن مجازاً حضورياً قوياً للمراقبة السلطوية المكثفة في شتى المراكز والمؤسسات، سواءً أكانت عقابية أو تربوية أو استشفائية، وحتى تلك المؤسسات التي لم تهيكل على الطراز الهندسي البانوبتيكوني فإنها تمارس نقطة استشرافها السلطوي انطلاقاً من مركزية خطابية وإدارية تظل فيها السلطة هي العين الدائمة على الجسد.

ومن ثمرات هذه المراقبة والتحديق في الجسد ما يطلق عليه "**إرفيج جوفمان** اسم **التحول**Conversion، وهي العملية التي تجعل النزيل" يتبنى وجهة نظر المسؤولين أو العاملين في

1 – مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغوره، ص 252.

2 - دراسات ما بعد الكولونيالية. المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت وآخرون، ص 330-331.

المؤسسة عن ذاته ويحاول أن يلعب دور النزيل المثالي...حيث يُظهر نفسه بمظهر الشخص الذي يُخضع حماسه المؤسسي دائماً لتصرف العاملين بالمؤسسة".[1]

وفي المبحث الثالث سنفصل هذا اللقاء أو التحالف المعرفي السلطوي لتطويع الجسد.

ج–سلطة المصلحة العليا أو دولة الحكومة Gouvernementalité:

يأتي هذا التعديل الجديد لمفهوم السلطة كضرورة أملتها الأحداث الطلابية بفرنسا 1968م إضافة لهشاشة العلاقة بين فوكو واليسار عموماً واليسار الجديد خصوصاً، وهو ما جعله يعيد طرح مسألة السلطة انطلاقاً من مفهوم "**الحكمانية أو الحكومية** " **Gouvernementalité**، وبحسب ما يشير إليه هذا المصطلح فإنّ فوكو يكون قد تدارك التأويل الخاطئ والنقص الذي طبع أعماله السابقة فيما يخص علاقة السلطة بمفهوم الحكم والدولة الحديثة، مع أنه لم ينف عن السلطة علاقتها التقليدية بأجهزة الدولة، فقط هو يعمل على تذرية السلطة عبر نقاط لا محدودة ولا منتظمة داخل النسيج الاجتماعي لإبراز لا مركزيتها كما أشرنا لذلك آنفاً، نقرأ له في "إرادة المعرفة " :"تعني كلمة السلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة ".[2]

إن دراسة السلطة بمعزل عن أجهزة الدولة يتيح لنا أن نفسر بعض الوقائع التاريخية التي تجعل منها آلية أو وصفاً تداولياً أو تشاركياً يعتمل في كيانات ومراكز عدّة، حيث تشكّل المقار الرسمية للدولة أحد هذه الكيانات فقط وليس كلها. يطلعنا فوكو على هذا الحلول الجديد للسلطة بمؤسسة الدولة والحكم في موضوع دراسته للسنة الجامعية 1977–1978م الذي عنون له بـ"**الأمن والإقليم والسكان**"، وكذا مجموعة المحاضرات التي ألقاها عام 1979م بجامعة ستانفورد بالولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان "**نحو نقد للعقل السياسي**".

فهو يعتقد أنّ دراسته لفنون الحكم ابتداءً من القرن السابع عشر والمتمحورة حول ما يعرف **بالمصلحة العليا للدولة Raison d'état** تجعل من الحكمانية " مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة والذي يتخذ

1 - المرجع السابق، ص 331.

2 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 101.

هدفاً أساسياً هو السكان "[1]. فهذا النص يكشف التعديل الذي طرأ على المفهوم الفوكوي للسلطة من خلال ربطها بجملة المؤسسات والحسابات أو فنون إدارة الحكم.

وكنتيجة للصيرورة التاريخية لفنون الحكم و إدارة الدولة فهو يكشف عن العملية التي انتقلت بها **دولة العدل L'état de Justice** في العصور الوسطى إلى **الدولة الإدارية الحديثة L'état Administrative** وصولاً إلى **دولة الحكومةL'état du Gouvernement**[2] مشيراً إلى أهمية الأبحاث المتعلقة بأصل الدولة وسلطتها وأنماط الحكم ومختلف عمليات **الدولنة L'étatisation** للمجتمع، لكنّ الأهم بالنسبة إليه كراهن سياسي هو حكمانية الدولة الحديثة، التي تتحدد بكتلة من الشعب وبإقليم تمتد عليه وتستعمل معرفة اقتصادية تتناسب والمجتمع المراقب بواسطة جاهزيات الأمن.

إنّ هذا الشكل الحديث للسلطة يجد أصوله –حسب فوكو– في السلطة الرعوية عبر تقنية الاعتراف ولكن بشكلٍ أكثر تضخّماً يكاد يشمل كل الوسائل والإجراءات والتقنيات كجهاز البوليس والأمن والصحة ومختلف الحقائق التي تعمل على إنتاجها وتوجيهها لتدعيم العقلانية الاجتماعية السائدة نحو الرعاية المغرضة للظاهرة السكانية.

فما يسمى بالسياسة التنظيمية في الدول الحديثة كان يعهد بتطبيقها إلى الجهاز التنظيمي المسمى بالبوليس الذي كان من مهامه مساندة قوى الدولة على ضبط النظام العام والسهر على تطبيق القوانين الصادرة عن هيئات توصف بأنها دستورية وعاكسة لإرادة الشعب كالبرلمانات ومجالس الشورى والأمة وغيرها، إضافة لذلك وفي سبيل البقاء تعمل سلطة الحكامة أو الحكمانية وفق ما يدعوه فوكو "**بالسياسة التنظيمية للحياة**" **Biopolitique** على التخطيط للشأن الصحي الوقائي للسكان بتحسين وسائل المعيشة من مأكل وملبس وسكن وإتاحة فرص العمل وتوفير الرعاية الصحية اللازمة خصوصاً بعد تطور مفاهيم الصحة العامة أو الطب الاجتماعي وتحديد السمات البيولوجية والباثولوجية (الطبية) التي كانت تعنى ببلورتها الأبحاث الطبية.[3]

---

1 – Michal Foucault, la Gouvernementalité, In, magazine Littéraire, N 269, 1989, p 102.

2 – بالنسبة للشكلين الأولين للدولة فإن حكومة العدل شاعت في الأوساط الإقطاعية التي تتناسب مع مجتمع يحكمه القانون (إما عادات أو أعراف أو قوانين مكتوبة...الخ) أما الدولة الإدارية فهي الشكل الذي حكم المجتمع الانضباطي حيث تقوم سياستها على الحدود. انظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، الزواوي بغورة، ص 244.

3 – نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، محمد علي الكردي ص 420 و. Résumé du cours, op, ciT .ppe, 101 - 104

لذلك فإنّ السلطة وهي تعمل داخل جهاز الدولة تكون في حالة استنساخ دائب للتجربة الرعوية عبر تقنية الاعتراف المكثف لاستكناه الذات الاجتماعية وموقعتها داخل النسيج العام بالتعرف عليها وتحيين معرفتها عن نفسها ومن ثمّ تملّكها كرقم مدجن في سلم العد الديمغرافي، إضافة لذلك فهي تمد بذراع الرقابة والضبط إلى محيط التجربة عبر الوسائل والتقنيات والأجهزة الأمنية التي ذكرناها.

إنّ مأسسة السلطة في الدولة الحديثة لا يشكل في رأينا انتكاساً عن قاعدة المحايثة والاستراتيجية التي قلنا إنها تشكل جوهر عمل السلطة، وإنما أصبح هدف سلطة الدولة/الحكومة هو تحقيق أفضل وسائل الحكم، لذلك يؤكد فوكو على لازمة الحرية التي ينبغي أن تتمتع بها الذوات المحكومة في سلطة الحكامة. وهذه الحرية يظهرها "كما لو أنه لا يسعها إلا أن تقاوم ممارسة السلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحرية كلية "[1]. فرهان الدولة الحديثة إذن هو تسيير التّجاذبات التي تقيمها الرعية/السكان سواء في شكلها الرعوي أو عبر هيئاتها شبه المؤسسية كالمجتمع المدني من جهة وسلطة الحكومة من جهة ثانية، ففي الوقت الذي تنزع فيه الأولى إلى حيازة أكبر قدر ممكن من الحرية تعمل الثانية على خفض سقف مطالبها حفاظاً على "المصلحة العامة" أو "مصلحة الدولة".

لذلك لا يمكن الفصل بين علاقات السلطة أو شكل الدولة الحكومة وتمرد الحرية في الدولة الحديثة، والتي هي حصيلة لمختلف ممارسات فنون الحكم، أو كما يصفها فوكو **بالممارسة الحكمانية**pratique de gouvernementaliste[2].

جماع القول أنّ حكامة السلطة لا يشكل في رأينا نكوصاً أو انقطاعاً عن خصائصها التزمنية التي كان قد أثبتها لها فوكو في مستهل تعريته لخصائصها، بل إنّها ستظل استراتيجية للممارسة والهيمنة لها ميكانيزماتها الخاصة التي تستخدمها كاستجابة نوعية ولينة لظروف تاريخية معينة، لذلك تعاطت السلطة بالاعتراف في شكلها الرعوي والانضباط في شكلها الحيوي وتوسعت لتشمل مختلف فنون الحكم وأشكال الدولنة، كل هذا يشكل نوطات في سلم الممارسة السلطوية وتحييناً فوكوياً لتمظهراتها عبر حقب تاريخية مختلفة.

3–معنى الأركيولوجيا.

يذكر فوكو في مواطن عدة من كتاباته بأنّ ما يطرأ على ميدان الفكر من نشوء وارتقاء وانمحاء وانقطاعات مفاجئة وجذرية شكّل بالنسبة إليه دافعاً على الإثارة والبحث، وهذه بعض من سؤالاته في مرحلة الستينات: "كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي

---

1 – ميشال فوكو. مسيره فلسفية، درايفوس ورابينوف، ص 96 – 97.

2 – M. Foucault, la phobie d'état, in libération, 30 juin -1 er juillet, 1984, p 21.

درجت عليها سابقا وتشرع في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقا؟ وكيف أن ما كان يعتبر وإلى زمن قريب يقينا وراسخا في الفضاء المضيء للمعرفة ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ ثم إلى أي حدث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتصنف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل ".[1]

إن ما يجده فوكو مفتاحًا لفكّ إسار هذا اللغز يكشفه عنه مدلول كلمة "**أركيولوجيا**" Archéologie الذي يفرد له كتابه أركيولوجيا المعرفة 1969م، وعنوانا فرعياً لكتابيه "ميلاد العيادة. أركيولوجيا النظرة الطبية"، و"الكلمات والأشياء، أركيولوجيا العلوم الإنسانية"، فمن حيث المصطلح فإنّ الأركيولوجيا تتحدد في المعجم كمقابل لعلم الآثار أو الحفريات، أما في أصلها اليوناني البعيد فتأتي Archaios بمعنى القديم مضافة للاحقة Logos المرادفة لمعنى العلم، ومن ذلك تثبت دلالة الأركيولوجيا الاصطلاحية على أنها " العلم الذي يدرس الماضي البشري أساساً ويحاول تفسيره من خلال الآثار والمعالم الحضارية المندثرة التي يكشف عنها الحفر والتنقيب، وعادة ما يعتبر هذا العلم فرعاً من فروع التاريخ أو على الأقل وثيق الصلة به ".[2]

إذن فما يكشفه المصطلح في الاستعمال المبتذل لعلم التاريخ إنما هو الحفر والتنقيب لاستكشاف بقايا الآثار التي تشكل –في الغالب– حقائق مخبوءة تغير جوهريا نظرتنا للتاريخ، من هنا ينقل فوكو الأركيولوجيا من معناها الفيزيائي إلى المعنى المجازي، أي إلى ميدان المعرفة انطلاقاً من التنقيب في أرشيف الماضي لإعادة تركيب العمليات والصيرورات التي أدّت إلى الانتقال من شكل معين من أشكال المعرفة والثقافة إلى شكل آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة.

يحدّد فوكو هذا الاستعمال الجديد بقوله:"...لقد استخدمت مصطلح أركيولوجيا في معنى مجازي لأدلَّ به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس إطلاقاً اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميّت ".[3]

وهو يؤكد مصطلح "**الأرشيف**" كأرضية تاريخية حاملة للمعنى يجب التواصل معها أركيولوجيا لاستنبات المعنى الدّفين أو المقموع أو المخبوء في تضاعيف النص والتواء العبارة، لذا فهو لا يستعيد الأرشيف باعتباره أثراً غابراً للمعرفة البشرية من أجل بناء وتركيب الماضي، بل يستعيده كمجموعة قواعد مفصولة عن ارتباطها بالماضي أو الحاضر، أي الحفر فيها باعتبارها شرط إمكان تجعل المعارف

---

1 – الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 64.

2 – موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 139.

3 – مقابلة مع جريدة Le monde. 3 ماي 1969.

تنشأ في تلك الفترة بالذات ثم تختفي بعد ذلك، وهذا ما يكشفه تعريفه للأرشيف بقوله:"...ما سأسميه أرشيفاً ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف، ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات استمرارها وتلاشيها". [1]

هذه النظرة لمعنى الأركيولوجيا تتأكد في العديد من مؤلفات فوكو، إذ القاسم المشترك بينها جميعاً هو " محاولة الكشف عما سيسميه أيضاً بمجموع الشروط القبلية التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة وفي ثقافة معينة، والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات وفي السلوك "[2]. وإذا كانت الأركيولوجيا هي الوصف المنظم للخطاب باعتباره موضوعاً، فهذا يوهم أو يجعلها كمنهج حديث الولادة متاخمة لحقول معرفية أخرى تتحرك في ذات الفضاء كتاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم والإبستمولوجيا، ما يحتم علينا الحفر أكثر في المنهج الذي اتخذه فوكو دليلاً ومتوسلاً في دراسة المعرفة وإبراز ما يعتمل داخل هذا المنهج ويجعله مفارقاً.

إن الميزة التي تحدد عمل الإبستمولوجيا كما تعكسها أعمال "**باشلار**" و"**كانغهيلم**" و"**كفاييس**" و"**كوبري**" أنها دراسة نقدية للمعرفة العلمية قصد تحديد العقلانية واختبار مسألة الحقيقة في العلم والتي تعتبر مسألة تاريخية تحدد وتطور العقلانية ذاتها، ونحن حين نؤكد جانبها التاريخي فإنّنا نؤكد القيمة التشكلية للعلوم عبر التاريخ والذي ينبغي للإبستمولوجيا أن ترصده "وخط التقدم الذي تحققه، ومدى الموضوعية التي تدعيها وإنتاجها للحقيقة، ومعايير الموضوعية التي ترسخها، كما ترصد أنماط التعقل المعرفي وأشكال العقلانية ومناطقها المتعددة، وتعمل على إبراز لحظات التجاوز والقطيعات والتحولات الدالة والأفكار المسبقة والعراقيل...كل ذلك يتم داخل تاريخ العلم ذاته، باعتباره وحده الذي تظهر فيه الفعاليات العقلية الأكثر تطوراً ". [3]

إنها ببساطة اختبار للحقيقة العلمية داخل التاريخ بخلاف الأركيولوجيا التي لا تهتم بالمعرفة العلمية بقدر اهتمامها بالمعرفة عامة باعتبارها ممارسة خطابية، أو بعلوم لم تحقق بعد شرط نضجها العلمي، والمقصود بها العلوم الإنسانية. كما إن الأركيولوجيا تعتبر نفسها غير معنية بالبحث عن الحقيقة أو الكشف عن نمط تطور العقلانية، ولا باتساع مجال الموضوعية، ولا حتى تأسيس نظرية عامة عن

---

1 - Réponse au Cercle d'épistémologies, Cahiers pour L'analyse, N°9,p 19.

2 – موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 140.

3 – المرجع نفسه، ص، 146.

المعرفة، ذلك أنّ الأخيرة لا تعدو أن تكون تشكيلاً خطابياً تنحل وتتفكك في إبستيمات تتعاقب بدون ضوابط عقلانية.

كتب فوكو في هذا السياق "...إنني لم أقدّم أبداً الأركيولوجيا كعلم ولا كأسس أولى لعلم قد ينشأ في المستقبل".[1]

ولعلّنا لا نُعدَم مثالاً لعمل الأركيولوجيا في محاولة فوكو إقامة معرفة حول ظاهرة الجنون كما تُظهرها القطائع و**الانفصالات Discontinuités** بين الحقب المعرفية، حيث يبين لنا تحولات مفهوم المرض من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث، كيف تحول الجنون من كونه وهماً أو خطأً أو هذيانًا إلى اعتماد مفهوم الجسد المريض بتشخيص من مختلف العلوم الطبية التي تعتقد أنها معارف حقيقية، فما يؤكده فوكو ليس فقط تاريخية المعرفة الطبية، بل نسبيّتها وتغيّرها وخضوعها المطّرد لإبستيمية العصر الذي تنوجد فيه.

ومع أنه –أي فوكو– لا يدعو إلى القطيعة مع الإبستمولوجيا أو تجاوزها إلا أنه يخلق بالتوازي ما يعتبره منهجا بديلا وحقيقاً في معالجة علوم الإنسان أي الأركيولوجيا، أو كما يقول **بسام حجار**: "إنّ الإبستمولوجيا المطبقة على العلوم تبرهن عن كيفية قيام المعرفة بتصحيح أخطائها وهناتها، كيف تصبح من خلال هذا التصحيح وبعده معرفة صحيحة، أما منهج فوكو فيهدف إلى إقامة البرهان على أن الحقيقة لا تصدر عن المعارف بل على نسق المنطوقات المعرفية أي الإبستيمية ".[2]

إلى جانب الإبستمولوجيا يكون فوكو قد اهتم أيضاً بتاريخ العلوم خصوصاً مع "**كونغهليم**" الذي أنزل تاريخ العلم للمناطق الأقل صورية واستنباطاً كالبيولوجيا والطب، وتأسيسه التاريخ على أنقاض الأخطاء العلمية بدل الحقائق مؤكداً فكرة الانفصال في تاريخ العلوم كعلامة فارقة سيقتنصها فوكو في بحثه الأركيولوجي، مبيناً أن التاريخ ليس استمراراً وتسلسلاً غائيا للأحداث فقط، بل هو جملة من الانقطاعات والانفصالات غير المقصودة التي تسمح للتشكيلات الخطابية بأن تعيد نفسها في قوالب جديدة أو إبستيمات مرحلية.

لذلك فإنّ قيمة الأركيولوجيا ليست في التأريخ للآراء والأفكار والنظريات سعياً وراء إثبات حقيقة أو إبراز نسق المعارف وانتظامها، وإنما في دراسة مختلف التشكيلات الخطابية لفترة زمنية معينة

---

1 – حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 147.

2– ميشال فوكو: صورة جديدة للمثقف الغربي، بسام حجار. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد، 30–31، 1984، ص 132.

لكشف العلاقات البينية التي تقيمها بينها وتعقب النظام الفكري المهيمن على مرحلة بعينها والذي تحكمه الإبستيمية.

وإجمالاً لما تم تفصيله فإن الأركيولوجيا تتحدد بالآتي:

– إقامة حدود للفكر عبر إفراد الخطاب وإبراز حدثيته بعيداً عن الدراسة التقليدية للفكر والتي تجعل من الأخير حديثاً متسلسلاً وغائياً، وما الخطاب –والحال هذه –إلا ممارسة محدودة داخل فضاء فكري محدود يعلمه فوكو بـ "الإبستيمية"، أي البحث عن المنقطع والمنشق والمتصدع لشرعنة الاختلافات.

– رفض فكرة الأصل البعيد والتي ترى أنّ دور التاريخ يكمن في إيقاظ المنسيات وإجلاء المخفي.

– تحييد الذات عن كونها صاحبة الخطاب ومالكة له، وهذا أحد الجوانب في بنيوية فوكو.

– رفع الأشكال التقليدية للثنائيات المتعارضة من قبيل "حيوية الإبداع" و "ثقل التقليد"، "الانحطاط والنهضة"...الخ.

– الاحتفاء بالخطاب والانتقال به من كونه نسيجاً صامتاً لترجمة الأشياء والتعبير عن الأفكار والمعارف إلى اعتباره مجموعة من العلاقات المنتجة، بعبارة موازية الاهتمام بالخطاب باعتباره ممثلاً شرعياً للمعرفة المنشأة حول الإنسان.[1]

– لا تقيم الأركيولوجيا تفاضلا بين العلوم فكل العلوم بالنسبة إليها هي معارف ناجزة ولما تكتمل بعد.

– الحقيقة عند الأركيولوجي ليست مطابقة القول للفعل ولا النظرية للتجربة، إنها ليست الأقنوم الذي يجب البحث عنه هناك باسم الإشارة البعيد، وإنما هي اجتماعية، أي إنها " جملة من القواعد التي يفرق الصحيح عن الخطأ ويلحق بالصحيح آثار سلطوية نوعية ".[2]

المهمّ أركيولوجيا ليس بلوغ الحقيقة وإنما هو سياسة هذه الحقيقة، أي البحث فيما يجعل من خطاب معين حقيقيا وعلمياً داخل التاريخ دون خطاب آخر، بمعنى آخر البحث عن وسائط الترجيح بين خطابات مختلفة والتي تجعل من الأخيرة معقولة ومطابقة، أي موافقة للحقيقة ومنها دون ذلك.

بقي أن نشير إلى علاقة فوكو بنيتشه الذي توارد ذكره بكثرة في هذا البحث ولكن هذه المرة من بوابة المنهج، أي ببحث العلاقة بين أركيولوجيا فوكو وجنيالوجيا نيتشه، فمعلوم أن فوكو قد نشر سنة 1971م كتابه "**نيتشه والجنيالوجيا والتاريخ**"، فما دلالة العود الفوكوي لنيتشه عبر الجنيالوجيا؟ وهل اعتمد فوكو الجنيالوجيا تجاوزاً للأركيولوجيا أو مجاورة لها؟

---

1 – التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، السيد ولد اباه، ص 99 – 100.

2 – الحقيقة والسلطة، حوار مع فونتانا، ت: فريق المجلة، الفكر العربي المعاصر، العدد 1، 1980م، ص 136.

كنّا قد ذكرنا أنّ الجنيالوجيا هي دراسة مراحل النشوء والتكون لغاية إثبات الأنساب والأصول، وفي ميدان تاريخ الفكر تأتي بمعنى البحث عن الأصل الذي صدرت عنه فكرة ما. لقد بدأ هذا التحول نحو الجنيالوجيا يظهر عند فوكو منذ "نظام الخطاب" وإن كان يؤكد أن الجنيالوجيا جاءت لتكمل عمل الأركيولوجيا.

أخذ فوكو الجنيالوجيا في دلالتها القصوى لا ليبحث بها عن هوية مفقودةٍ أو حقيقةٍ أولى أو أصل بعيدٍ، بل ليهدم بها فكرة الأصل والحقيقة من أساسها "فليست هناك ماهية للأشياء...المهايا كلها مصطنعة ومحبوكة قطعة قطعة"[1]. فالعالم عند الجنيالوجي ظاهر بالبداهة وليس هناك خلف الأسطح جيوب تخفي الحقيقة يجب الوصول إليها، بل إنّ تأويل الظاهر يسلمك لتأويل الباطن وبلوغ الباطن هو انكشاف على الظاهر مرة أخرى، ومهما استمرينا في التأويل فلن نصل إلى الحقيقة وإنما إلى تأويل آخر فقط، لأنّ الحقيقة وهم ميتافيزيقي خلقه الإنسان وأضاعه، يقول فوكو: " إذا كان التأويل لا يكتمل أبداً فمرد ذلك بكل بساطة إلى عدم وجود أّي شيء يمكن أن يؤول...كل الأشياء كانت دائماً عبارة عن تأويلات ".[2]

لهذا ستترجّح جنيالوجيا فوكو بوضوح في كتابيه المراقبة والمعاقبة 1975م والجزء الأول من تاريخ الجنس 1976م، فهل هو إلاّ نوع من يقظة الوعي بعد أن انساق مع إغراءات البنيوية من خلال الأركيولوجيا، لأن علاقته بالبنيوية عبر الخطاب ستكشف له –ولو متأخراً– لعبة صراع الإرادات ومظاهر الهيمنة والإخضاع السلطوي، لقد صرح هو نفسه بذلك حين اعتبر أن الأركيولوجيا من خلال اللغة والنموذج اللساني لا يمكن أن تفسر المظاهر السابقة، إنّ " التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا تاريخية شرسة...إنها ليست تاريخية لغوية، إنها علاقة سلطة لا علاقة معنى ".[3]

المبحث الثالث: علاقة المعرفة بالسلطة.

1–الخطاب والممارسة غير الخطابية.

1 – نيتشه والجنيالوجيا والتاريخ، ميشال فوكو، ت: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، المغرب 2008م ص 148.

2 – M. Foucault, «Nietzche, Freud et Marx» in Nietzsche, paris, Minuit,1967,p 189.

3 – L’arc (revue), n° 70, 1977, p 19.

لقد سبق وقلنا أنّ استعمالنا للخطاب يأتي كمرادف للمعرفة عند فوكو، أمّا الممارسة غير الخطابية فهي تشير إلى المؤسسة أو بالأحرى إلى السلطة في شكلها المنثور غير الخطابي، والرابطة التي يمكن البحث عنها هنا ستكون إجابة ملحّة عن وجه العلاقة التي يقيمها الخطاب/المعرفة بالممارسة/السلطة، بما أنّ جوهر المشروع الفوكوي لا يمكن التماسه بتقاسيمه خارج هذا الناظم العام الذي تظهر من خلاله هذه العلاقة.

أول ما ينبغي توضيحه هو ضرورة التخلي عن التصور الذي يفصل المعرفة كمجال للمعقولية والقيمة الأخلاقية والسلطة كمجال للقهر والاستلاب، والجمع بينهما لا في صورة النقيضين بل كوجهين لعملة واحدة، فالمعرفة وإن كانت تملك سلطة في ذاتها فهي ليست سلطة كما أن السلطة وإن كانت تنتج المعرفة فهي ليست معرفة، لذلك فـ " السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى وإنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة وأنه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة ".[1]

إنّ وجود علاقة وطيدة بين الخطاب والسلطة ليس اكتشافاً بعيداً أو تأويلاً مفرطا وإنما هو انفتاح وانكشاف للعلاقة التي يفرد لها فوكو أحد أهم كتبه أقصد كتاب "المراقبة والمعاقبة" وبالإمكان أن أشير إلى عدة نصوص تمثيلية لهذه العلاقة بين السلطة والخطاب، من ذلك قول فوكو: "إن جسد المتّهم جسد ناطق"، وكذلك "والكل يختلط فيه فعل الاستنطاق بعنصر العقاب"، وقوله: "فالعقاب يجب أن يُظهرها (أي الجريمة) للضوء عن طريق الاعتراف وعن طريق الخطابات والتدوينات التي تجعلها علنية"، وفي ختام "المراقبة و المعاقبة" يفصح فوكو عن هذه العلاقة بقوله:" في هذه البشرية المركزة والممركزة في الأثر والأداة لعلاقات سلطوية معقدة في أجسام وقوى يتم إخضاعها بواسطة أجهزة اعتقالية متعددة مواضيع لخطابات هي بدورها عناصر في هذه الاستراتيجية ".[2]

وليس كتاب "المراقبة والمعاقبة" هو وحده الذي اشتغل على هذه العلاقة التبادلية للخطاب بالممارسة، بل إنّ "إرادة المعرفة" الذي يأتي كتنظير لعلاقة خطاب الجنس بسلطة القمع يحفل بهكذا تبرير " فالخطابات هي عناصر أو كتل تكتيكية في حقل علاقات القوى، قد تكون أشكالا متباينة منها وحتى متناقضة داخل الاستراتيجية الواحدة نفسها، وبالعكس يمكن أن تنتقل هذه الخطابات بين استراتيجيات متناقضة دون أن يتبدل شكلها ".[3]

---

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 65.

2 – المصدر نفسه، الصفحات على التوالي 76- 77- 81- 301.

3 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 109.

إذن ما هو شكل العلاقة التي تحكم الثنائية سلطة –خطاب أو خطاب –سلطة؟

إنّ المعالجة التي يعتمل فيها جواب هذا الإشكال تقودنا إلى كشف الخصائص العامة التي تجمع المعالجة الأركيولوجية لكل من السلطة والخطاب. فالسلطة وفق المعالجة الأركيولوجية لا تنجلي فيما هو مؤسسي ومركزي، بل إنّ فوكو يقوم في "نظام الخطاب" بقلب المعادلة لصالح خطابات السلطة المختلفة باعتبارها أحداثاً مادية دون إرجاعها إلى ذات المؤسسة أو تأويلها أو التعقيب عليها، إنّه يدرسها كمنطوقات ذات وظائف تاريخية، لأنّ السلطة ليست ملكية وإنما علاقات وقوى، وبالتالي ينبغي النظر إليها من زاوية المآلات لا من زاوية الذات، وتحليلها متلبسة بالقوة كأثر موشوم على الجسد المعتقل أو المنضبط. فالتحليل الفوكوي ليس تحليلاً لخطاب متخارج عن الذات، وإنما باعتباره شبكة أدوار يقوم بها هذا الخطاب داخل نظام استراتيجي أو سلطوي أو كما يقول هو:" إن السلطة ليست خارج الخطاب ولكن هذا لا يعني أن السلطة مصدر أو أصل الخطاب، بل إن السلطة تعمل من خلال الخطاب ما دام الخطاب ذاته يشكل أحد عناصر الجاهزية الاستراتيجية لعلاقات السلطة ".[1]

وليس قصد فوكو أن يوهمنا بأنّ الخطاب نفسه سلطة، وإنما هو وسيلة تتلبس بها السلطة، تتخفى في بياضاتها وتتقنع خلف منطوقاتها لتمارس فعلها.

يكشف دولوز في دراسته عن مؤسسة السجن أنّ فوكو من خلال "المراقبة والمعاقبة" قد أقام العلاقة بين المعرفة والسلطة على خطين: **نظام منطوقي خطابي** يعنى بجملة النصوص والقوانين والتشريعات الناظمة لعمل السجن، و**نظام بصري** تعكسه مؤسسة السجن ذاتها، وهما "كشكلين ما ينفكان يتبادلان التأثير والتأثر ويتداخلان في بعضها بعضاً ويتنازعان مناطقهما...وبالرغم من هذا كله فإنهما لا يجتمعان في شكل واحد مشترك، ليس ثمة أي تطابق بينهما ولا أي توافق".[2]

إنّ هذه العلاقة التبادلية بين الخطاب والسلطة تجد تمثيلها في دراسة فوكو لنظام السجن، ففي السجن تنكشف السلطة وهي عارية، حيث يجتمع المنطوق بالمرئي، المعرفي بالمؤسسي، الخطابي بغير الخطابي، ويكون فيها القانون "نظاماً لغوياً لسانياً يصنف ويترجم الجرائم ويحسب العقوبات مقابلها، إنه يؤلف بذلك عائلة من الملفوظات، وكذلك عتبةً للدخول إلى بناء السجن الذي ينتمي إلى نظام المرئيات المختلف عن نظام الملفوظات".[3]

---

1 - M. Foucault, Dits et Ecrits, Tom, 4, p 465 – 466.

2 – المعرفة والسلطة، جيل دولوز، ص 39.

3 – مؤسسة الإنسان الانضباطي، مقدمة كتاب المراقبة والمعاقبة، مطاع صفدي، ت: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص 40.

وإذا كان السجن علامة مرئية تؤشر لوجود السلطة فإنّ الاعتراف يعد القطعة الأساسية في هذه السلطة، ومن التحام هاتين العلامتين: المرئي والشفوي أمكن للسلطة أن تستثمر في مختلف المعارف لإكراه السجن بالجسد، أو كما يقول فوكو: " ليس القصد أن نقول إن من السجن خرجت العلوم الإنسانية، ولكنهاّ إذا كانت قد استطاعت أن تتشكل وأن تحدث في نظام المعرفةEpistémè كل آثار الانقلاب المعروف، فذلك لأنها كانت محمولة بنمطية نوعية وجديدة للسلطة، نوع ما من سياسة الجسم، وكيفية ما لجعل تراكم الناس طيّعاً ومفيدًا...فالشبكة الاعتقالية تشكل إحدى هيكليات هذه السلطة– المعرفة التي جعلت العلوم الإنسانية ممكنة من الناحية التاريخية ".[1]

إن هذا الطرح العام لعلاقة الخطاب بالسلطة يجرنا إلى طرح أكثر ضرورة وحسماً، إذ أن غرض السلطة من المعرفة هو غريزة الحقيقة التي بها تمارس السلطة ذاتها عبر المراقبة والضبط والمعاقبة وهو موضوع بحثنا في المطلب التالي.

2–الحقيقة والسلطة، أو تكامل المعرفة والسلطة لترويض الجسد/المجنون:

كتب فوكو مرة " أنّ المعرفة لم تُخلق لأجل الفهم، وإنما لأجل التكسير والحسم"[2]، كاشفاً بذلك عن وهم الحياد المعرفي في الإخلاص للحقيقة وإضاءة بنى الوجود، ومشيراً في الوقت نفسه إلى المرامي الخفية والرغبات المبطّنة التي تجعل من فعل المعرفة تاريخاً للظلم والخطأ، كما بيَّن أن غريزة المعرفة غريزة شريرة، وأنّ فيها جانباً قاتلاً لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية بقدر ما يجعل منها استجابة قهرية لنمطية من القواعد والسلوكيات السلطوية عبر إرادة المعرفة أو "وهم امتلاك الحقيقة". وحين نتحدث عن الحقيقة فنحن لا شك نلمح إلى المعرفة في حال نضجها واكتمالها أو هكذا يبدو للسلطة وهي تمارس لعبة المخاتلة والتطويع. إذن فهي مساءلة لـ "إرادة الحقيقة" فيما تكونه وعلاقتها بالسلطة؟ أو كيف تستثمر هذه الإرادة وتتوزع وتستحوذ على موضوعاتها؟

كان نيتشه قد وقف على هذا الاستثمار الذرائعي للحقيقة حين اعتبر الأخيرة لا تعدو أن تكون أكثر من "قطيع متحرك من الاستعارات" الهادفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الأمن والطمأنينة، إذ ليست هناك حقيقة بالمرة ثمة تأويلات فقط.

هذا الطرح سيعزز ضرورة فهم غريزة الحقيقة التي من دونها سيكون فهمنا قاصراً عن إدراك جوهر العلاقة بين الحقيقة/التأويل والسلطة كإرادة للقوة، حيث سيشكل هذا الفهم لموضوعة الحقيقة الخلفية النظرية لفوكو، لذلك فهو لا يحدّها " بمجموعة الأشياء الصحيحة التي يجب اكتشافها أو جعلها

1 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 299.

2 – نيتشه الجنيالوجيا والتاريخ، ميشال فوكو، ص 59.

مقبولة، بل مجموعة القواعد التي بها يفرق الصحيـــــح عن الخطأ ويلحـــــق بالصـــــحيح آثار سلطوية نوعية ".[1]

وتفريعاً عن ذلك فالشاغل بالنسبة إليه هو رسم سياسة عامة للحقيقة، تؤدّي وظيفة المخبِر عن دور السلطة في رسم قواعد هذه الحقيقة، أو كما يقول هو: " إن مشكلتي هي سياسة الحقيقي ...فالمسألة لا تقتصر على الفصل داخل الخطاب بين ما هو علمي وحقيقي وبين ما هو غير ذلك بل نلاحظ على مستـوى التاريخ إنتاج انعكاسات للحقيقة داخـل الخطـاب لا تكـون في حـدّ ذاتها لا صحيحة ولا خاطئة ".[2]

بهذا نوطئ لفوكو أو للمنجز الذي وصفناه آنفا بأنه كوبرنيكي حين تمّ قلب معادلة السلطة / المعرفة من كون الأخيرة منتجة للسلطة من خلال الأيدولوجيا التي تولدها وتبرر لها عبر وصفها بـ "الموضوعية" و"الحقيقية" إلى جعل المعرفة منتجاً سلطوياً يتم إنتاجه وتوزيعه والترويج له عبر المؤسسات المجتمعية كالمدرسة والمستشفى والسجن وحتى دور القضاء، كما أن السلطة هي التي تخلق أو تفتعل حقل الضرورة الذي ينتظم فيه مجال الخطاب والكلام والعبارة عبر رجال الدين ووسائل الإعلام والمدارس... الخ فتأتي المعارف كاستجابة تلقائية للنوازل السلطوية وبإيعاز منها، وهذا ما يفسر ميلاد المعارف جميعا.

وأكثر من ذلك يمكن القول أيضاً بأنّ السلطة هي التي تعيد تقييم القيم داخل المجتمع عبر تحديد نظام للمعقولية يشرعن لما هو جائز أو محظور، حسن أو قبيح، صحيح أو خاطئ، معقول أو شاذ ...الخ، ما يعني أن الحديث عن معرفة بمعزل عن السلطة يشكل ضربا من ضروب من الانفصام، لأنه وكما يعتقد فوكو فإن إرادة الحقيقة ليس في داخلها سوى إرادة القوة " فالحقيقة هي تقنية اخترعتها السلطة لإقصاء كل ما يوصف بأنه باطل أو مزيف...لأن الحقيقة ليست خارج السلطة، بل هي من هذا العالم وأنتج فيه بفضل التزامات عدة وتحتفظ منه بشكل منتظم لأفاعيل سلطوية... لكل مجتمع نظام حقيقة خاص به "سياسته العامة للحقيقة"...نفهم بالحقيقة مجموعة من الإجراءات المنظمة لإنتاج وتشريع توزيع وترويج وعمل الملفوظات... الحقيقة مرتبطة دائرياً بأجهزة سلطة تنتجها وتحميها وبأفاعيل سلطة تستنتج منها وتواصلها، هذا ما نسميه "نظام الحقيقة".[3]

---

1 – الحقيقة والسلطة، ميشال فوكو مقابلة مع فونتانا، ص 136.

2 – M. Foucault، L'Asile Illimité ,In, le Nouvel Observateur, N° 646,1977, p 67.

3 – الحقيقة والسلطة، حوار مع فونتانا، ميشيل فوكو، ص 25– 26.

إذن فالحقيقة ليست مجردة بقدر ما هي عملية، كما أن السلطة ليست ظاهرة بقدر ما هي ضمنية، وهذا يخرجها-أي الحقيقة-من حيز المطلق والأخلاقي والموضوعي ليضعها في خانة النسبي والتاريخي والذاتي، مبتعدة بذلك عن الشروط الصورية والمنطقية التي حاول كانط أن يضبطها بها، فللحقيقة اليوم نظام سياسي واقتصادي ومؤسساتي وحتى ميثولوجي ينتجها ويعمل على توزيعها وتكريسها، ولذلك فإنّ كلّ محاولة لعتقها – أي الحقيقة – من السلطة محكوم عليها بالفشل الذريع ألم يقل فوكو ذات مرة: إن الحقيقة نفسها سلطة.

يتعلق الأمر إذن بالبحث عن الحقيقة كوارثة للخطاب، والسلطة كخلفية للمؤسسة، ولا يتأتى ذلك إلا عبر النبش والتفتيش في جملة الميكانيزمات التي تنتج الحقيقة وتعمل على توليد السلطة، أي "**إقامة اقتصاد سياسي لإرادة المعرفة**"، ومعنى ذلك ضرورة " بحث كيفية توزع السلطات وعملها وأفاعيلها وعلاقاتها بخطاب الحقيقة وأنواع هذا الخطاب، وعمّن تصدر وإلى من تعود مهمة تحديد صدقه أو زيفه".[1]

هذا الربط بين الحقيقة والمؤسسة التي تنتجها جعل فوكو يحدد "الاقتصاد السياسي للحقيقة" بخصائص عامة يمكن إجمالها فيما يلي:

-أنّ الحقيقة تتمركز حول شكل الخطاب العلمي والمؤسسات التي تنتجه، فالقالب العلمي المدعوم بالفروض والنظريات يعطي الحقيقة قبولاً اجتماعياً فيما لو لم يتأيد الخطاب بفروض العلم وشكله.

-كما أنها تخضع لتحفيز اقتصادي وسياسي دائم، على اعتبار أنّ عائدات الحقيقة تشكل رهانا مربحاً اقتصادياً وسياسياً.

- الحقيقة موضوع لعملية توزيع واستهلاك متعاظمين عبر وسائط التواصل ومؤسسات الرأي العام وكلما كان السوق واسعاً تحقق للحقيقة نجاح أكبر، وهذا يجعل من عملية إنتاج الحقيقة وتداولها عملاً مخبريا يتم تحت الرقابة الحضورية لوسائل السلطة ومؤسساتها (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الإعلام...الخ).

- وأخيراً وليس آخراً فإنّ الحقيقة دائماً تمثل رهان جدال سياسي ومواجهة اجتماعية تظهرها الصراعات الأيديولوجية خاصة.[2]

---

1 - المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص 39.

2 - الحقيقة والسلطة. حوار مع فونتانا، ميشال فوكو، ص 25.

3-المعرفة والسلطة ضدّ الجنون.

يتخلّص هذا المطلب لبيان الطريقة التي تباشر بها السلطة معرفتها أو المعرفة سلطتها على موضوعة الجنون، حيث ينقلنا فوكو عبر ملفوظة الشذوذ ليصف لنا مجموعة من الأجساد التي اختطّها قلم السلطة باسم المجنون والمثلي الجنسي والسارق والسفيه والمرابي وهلم جراً، ولعل السبب في استفراد الجنون بالبحث يكون في انكشاف المتلازمة معرفة/سلطة وافتضاح أساليبها كأوضح ما يكون في إقصاء الجسد المجنون، خصوصا وأنّ فوكو كان قد حدّد منذ الوهلة الأولى مجال بحثه عن السلطة فيما هو واقعي وتاريخي، فعبر الجنون اتضحّ له " أنّ السلطة لا تعمل عن طريق الحق بقدر ما تعمل عن طريق التقنية، ولا تستعين بالقانون بقدر ما تستعين بـ "الضبط"، ولا تقوم بالعقاب بقدر ما تقوم بـ " المراقبة"". [1]

لذلك خصّ موضوعة "الجنون" بنصه المطول "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" حيث يتحرى لقاء المتعة بين المعرفة والسلطة تحت أقبية المؤسسات من مثل: المعزل والسجن والمستشفى، كما يتحدث عن الحياة الاقتصادية والبطالة وغيرها من الظواهر غير الخطابية، ليأتي نص "المراقبة والمعاقبة" تجسيداً نابضاً لشناعة الدور الذي لعبته السلطة عبر المؤسسة والخطاب في انتهاك الجسد وترويضه. [2]

يقول فوكو: " ففي عام 1656م وبناء على قرار ملكي تم في باريس تأسيس المستشفى العام وخلال شهر واحد قبض على أكثر من 1% من سكان باريس ووضعوا فيه واعتبروا جميعاً مجانين، إن هذا المستشفى ليس مؤسسة طبية بل مؤسسة نصف قضائية، مؤسسة ملكية بورجوازية، فتحت لعزل العناصر غير الاجتماعية ". [3]

في هذا النص يؤكد فوكو أنّ المستشفى لم يوضع كآلية استشفاء وإنما كمؤسسة تحتل مكانها بين جهازي العدالة والشرطة بهدف عزل العناصر التي لا تنسجم مع المشروع الاجتماعي للبورجوازية الصاعدة ،لذلك يبدو تفسيره لظاهرة "اعتقال المجنون" وحجزه في بيوت العزل أكثر معقولية وانسجامًا مع المقدمات التمهيدية لعلاقات المعرفة بالسلطة، فهو لا يرى الظاهرة من زاوية المؤرخ الذي يلحق المجنون بمرضى الجذام والبرص La Lèpre اللذان عرفتهما أوربا في عصر النهضة، ذلك أن عزل

---

1 - المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، عبد العزيز العيادي، ص 100.

2 - إن عزل العلاقة بين المعرفة والسلطة يجد اكتماله في "المراقبة والمعاقبة" الذي يأتي تاريخ الجنون توطئة له، لذلك يصرح فوكو في حوار له مع فونتانا قائلاً: "وعندما أفكر فيها الآن (أي السلطة والمعرفة) فإني أسائل نفسي عما تحدثت عنه في تاريخ الجنون اللهم إلا عن السلطة؟ والحال أن لديّ وعياً تاماً بأني لم أستخدم عمليا هذه الكلمة بأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي". الحقيقة والسلطة، ميشال فوكو حوار مع فونتانا، ص 69.

3 - تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 60.

المصابين بالبرص لم يكن يحمل سوى المعنى الطبي، أما العزل الذي مارسه العصر الكلاسيكي فقد كان يحمل معنى سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ودينياً وأخلاقياً. [1]

وتأتي حركة الإصلاح الديني **لمارتن لوثر** Luther (1483 – 1546م) و**كالفن** Calvin (1509 – 1564م) كأول معرفة دينية تعيد صياغة البؤس بوجه عام والجنون بوجه أخص. فالفقر أضحى لوناً من ألوان العقاب الإلهي وعلى الدولة رعاية الفقراء والمعوزين، كما أن المعوز مطالب بتأدية واجباته اتجاه الدولة والمجتمع، لأن البؤس يشكل تحدياً صريحاً لاستتباب الأمن وتحقيق النظام، وإذا كان عصر النهضة قد رأى المجنون بعين القداسة لما له من قوى وأقوال خارقة، فإنّ العصر الكلاسيكي قد تعامل معه على قاعدة بوليسية تختص بحفظ النظام داخل المدينة، شأنه في ذلك شأن جميع البؤساء والمشردين الذين يضمهم المستشفى العام.

إضافة لذلك فقد أفرزت التحولات الاقتصادية للقوى البورجوازية الصاعدة في القرن السابع عشر لونا من المعرفة الاقتصادية التي حتمت العزل، فهو يضمن امتصاص البطالة واتقاء شرها وبالتالي حماية المجتمع من الثورة والاضطراب، خصوصاً إذا علمنا أنه في الوقت الذي كان فيه سكان باريس أقل من مائة ألف نسمة كان عدد المتسولين فيها أكثر من ثلاثين ألفاً.

فعن المعنى الاقتصادي للعزل يبدو أنّ فوكو كان أكثر صراحة حين اعتبر أن تفشي البطالة وما تبعه من انتشار للتسول والجريمة كان السبب المباشر في حبس كل الحشود التي أصبح وجودها يشكل تهديدا مباشرا على الأمن العام " إنّ هذه الحشود المتشابهة هي الهدف من المرسوم الصادر سنة 1656م، حشود تتكوّن من جمهور بلا مورد ولا رابطة اجتماعية، طبقة وجدت نفسها مهملة، أو أصبحت تائهة جراء التطورات الاقتصادية الجديدة، لقد كان للحجز معنى واحد فقط في أوربا قاطبة على الأقل في أصوله الأولى، لقد كان جوابا قدمه القرن السابع عشر عن أزمة اقتصادية عمّت العالم الغربي برمّته: انخفاض الأجور وتفشي البطالة وندرة السيولة". [2]

والأهمّ في كل هذا أنّ بيوت العزل قد نجحت في تحويل وجوه ألفها المجتمع إلى أشكال غريبة وحالت بالتالي بين الإنسان وبين جزء منه، ثم ابتعدت بهذا الجزء لتكدّسه في بيوت العزل في عود يذكرنا بـ"**سفينة الحمقى**"، ذلك الهيكل الأسطوري الذي سيعهد إليه مخيال النهضة السفر بالمجانين بعيداً، لأنّ في إبعادهم عملاً مقدساً يغسل المدينة من تذكرة الجذام، إذ الجنون هو الحضور المسبق للموت، وبالتالي فإن السفر السيزيفي به هو سفر بالموت خارج أسوار المدينة إلى حيث يعيش المجنون

---

1 – البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، عبد الوهاب جعفر، ص 164.

2 –تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص88.

حياة التّيه في "واقعة بالغة الرمزية لحمقى يبحثون عن عقولهم" [1]بعبارة فوكو، لذلك يأتي المستشفى العام كإنزال واقعي للسفينة في ضرورة التعامل مع المجنون، وتحت الفصل المعنون "**بالاعتقال الكبير**" يتحدث فوكو عن الامتيازات الكبيرة التي أعطيت لمؤسسة المشفى بما في ذلك استجواب وإنزال الأحكام القضائية وفق الطريقة المعتادة: "الموت، السؤال مع التحفظ على الأدلة الأشغال الشاقة المؤقتة، الجلد، الغرامة، الإقرار بالذنب مع التوبة علنًا، النفي ...".[2]

والأهم هو إحلال العقوبة المناسبة والمنسابة عن الضابط القانوني والأخلاقي بالجسد المجنون الذي أصبح يظهر في شخوص عدّة شملت حتى المخلين بالروابط الأسرية كالسيدة **مدام بودوان madame beaudoin** التي اتُّهمت بأنها لم تعد تحب زوجها، و**القسيس بارجيديه** Bargedé الذي حُبس طوال حياته لأنه كان يقرض مالاً بفائدة، و**الكانت دوسلن** Doucelin الذي وُضع مع المجانين في السجن لادعائه بأنه وريث العرش الشرعي، إضافة للجرائم الجنسية والأخلاقية وتهمة الازدراء بالأديان التي جُمع أصحابها جميعاً تحت عنوان الجنون ليُزجّ بهم في السجن.[3]

إذن فقد أصبح المستشفى العام معتقلاً كبيراً يضم بين جنباته كل العناصر غير الاجتماعية ويتمتع "بسلطة غريبة أقامها الملك بين الشرطة والقضاء، فقد كان يتمتع بسيادة مطلقة وأحكام بدون استئناف وحق في تنفيذ الأحكام لا يمكن لأحد أن يشك فيها، إنه الأداة الأخرى للقمع...إن المستشفى العام لا يحتوي على أية فكرة طبية، إنه محفل من محافل النظام، النظام الملكي البرجوازي الذي كان منهمكاً في تنظيم أوضاعه ".[4]

وحقاً فقد كان الهدف والغاية من هذا العزل الكبير والمشتمل على أقصى أنواع النبذ والتطهير والتهميش هو " التحكم في آلية الجنون وتطويعها لنمط التصور الاجتماعي القائم".[5]

ممّا تقدم نلاحظ أن العصر الكلاسيكي قد قام بثورة أخلاقية عامة عندما أدخل ضمن مفهوم الجنون أجساداً ظلت لمدة طويلة منفصلة عن بعضها البعض، مثل الأمراض السرية والدعارة والخيانة الزوجية والجنسية المثلية وغيرها، ذلك أن ما كان غامضاً في عصر النهضة فُسِّر على أنه عقاب سماوي وما كان منكشفاً كالجنس مثلاً أعطي حرية التعبير، إلى أن جاء العصر الكلاسيكي ورمى بالجنون ما

---

1 – المصدر السابق، ص 29.

2 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 70.

3 – راجع الفصل المعنون بالاعتقال الكبير "حيث يسرد فوكو كثيراً من هكذا حالات، ص 97 وما بعدها.

4 – تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 71.

5 – إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، عمر مهيبل، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، بيروت، 2005م، ص 230.

كان غامضاً أو منكشفاً، وما تبع ذلك من تطبيق للعزل وانزلاق نحو الجنون، فلا غرابة "إن نسجت روابط جديدة بين الحب والجنون مازلنا نلمس أثرها حتى اليوم".[1]

على أنّ الأهم الذي سيخلف النظرة الوثوقية للعصر الكلاسيكي في تعاملها مع الجنون بـــرده إلى **اللاوجود Non être** أو **العدم Néant** يكون في ميلاد المعرفة أو الخبرة الطبية والطب النفسي الذي يرسو على قاعدة سابقة من الخبرة الأخلاقية خاصة في القرن التاسع عشر "فالجنون المختبر في العصر الكلاسيكي بوصفه حماقة سيصادر كله ضمن الحـــدس الأخلاقي في إطـــار القـــرن التاســـع عشر الوضعي ولن ينظـــر إليه إلا باعتبـاره مرضا ".[2]

لكن ما الذي جعل الخبرة الطبية تتأخر إلى حدود القرن التاسع عشر لصالح النظرة الثيولوجية والأخلاقية؟ الجواب بالنسبة لفوكو يمكن التماسه أو ردّه إلى إبستيمية العصر الكلاسيكي التي فصلت الكلمات عن الأشياء، فصلت أيضاً بين النظر والتطبيق فلم توجد اكتشافات علاجية مصاحبة للاكتشافات في ميدان الفزيولوجيا، بل إن ثنائية الفكر والمادة التي قال بها ديكارت لم يماثلها في مجال الطب ثنائية للروح والجسد، السيكولوجي والفيزيولوجي، وعندما تحقق للطب بلوغ هذه الثنائية لم يكن ذلك وفاء لذكرى ديكارت، بل نتيجة لظهـور تقييـــم جـــديد للخطيئة[3].

قد تكون هذه المفردة –أي الخطيئة– هي المفتاح الذي سيهندس شكل العلاقة المستقبلي بين المعرفة والسلطة في معركة الجنون، أي إنّ علم النفس لم ينشأ إلا لكي يحدد المقياس أو المعيار العام الذي يحكم السلوك الإنساني، وبالتالي ستعمد سلطة الضبط اتكاء على وازع امتلاك الحقيقة وتحكيمها وتحت سلطة المعيار التي ستحشد لها علوما كالطب النفسي والعقلي والباثولوجيا لإفراز حكم جديد لحقيقة قديمة مفادها أن المجنون بحكم لصيقة الجنون الملازمة له شخص مريض وشاذ اجتماعيا وجب تذويته لإعادة صياغة تعاملنا معه.

ولعل إعادة تأهيل النظرة الطبية في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر قد تحتمت اقتصادياً بفعل الأزمة التي اجتاحت فرنسا وإنجلترا، وتأكيد الخبرة أنّ العزل خطأ اقتصادي لأنه يبقى أجساداً كثيرة حبيسة العطالة والعزل، فالنظرة الطبية حين تحولها من النظر إلى المجنون من كونه شخصا ممسوسا إلى شخص مريض بالمعنى العيادي فرض آليات جديدة في التعاطي مع الظاهرة يمكن النظر إليها من

---

1 – البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، عبد الوهاب جعفر، ص 174.

2 – تاريخ الجنون من العصور القديمة وحتى يومنا هذا، كلود كتيل، ت: سارة يوسف– كرستينا سمير، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2005م، ص 259.

3 – تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 469.

زاوية " أنه تحول يشير إلى حدوث قطيعة في التعامل مع مفهوم الجنون تختلف عن المرحلة التي سبقتها، إنّ هذا التعامل ليس تعاملا طبيا بريئا وإنما فرضته طبيعة النظام المعرفي الجديد في شكله ومضمونه وطبيعة وشكل العلاقة مع السلطة".[1]

على أن فوكو لا ينكر الوعي الطبي بالجنون زمن المستشفى العام، وإن اعترف أن الحكم على المجنون كان يتم تحت تصور سياسي وقضائي واقتصادي، إلا أن القرن الثامن عشر سيعرف أول تفعيل لبناءات الطب النفسي كان الهدف الأساسي منها هو رأب الصدع وإحداث نوع من التوافق بين المفهوم القانوني وبين الحساسية الاجتماعية اتجاه الجنون بين " ذات عاجزة قانوناً، وبين إنسان يعكر صفو الجماعة ".[2]

وهذا الميلاد الأول للطب النفسي يثبته فوكو لجهود طبيبين بارزين هما: **بينيل وصمويل توك**، إذ كان الاثنان يمارسان العلاج انطلاقاً من فكرة أساسية وهي أن الجنون ليس ارتداداً إلى طبيعة مخالفة لطبيعة الإنسان ،كما أنه ليس غياباً تاماً للعقل، فبمثل ما ينقل فوكو عن **هيجل** من أنّ " العلاج الحق ينبغي أن يقوم على أساس أن الجنون ليس فقداً تاماً للعقل...بل مجرد اضطراب في النفس وتناقض في العقل يحدث مثيله في الجسم، فالمرض الجسمي ليس فقداً تاما للصحة بل هو تناقض يكتفنها، إن هذا العلاج الإنساني للجنون إنما يفترض وجود العقل لدى المريض ويعتبره نقطة انطلاق أساسية".[3]

ترافق ذلك كله مع ظهور مؤسسة "**البيمارستان**"، وهي دور حجز مطورة عن بيوت العزل القديمة وتخضع لرعاية الطبيب الذي سيشهد مكانته لا كمسعف أو معالج بل كحكيم، له وظيفة قضائية وأخلاقية في تحديد من يمتلك أهلية الجنون ليَتمّ تأهيله كجسد هامش، وحين يرسم فوكو شكلاً للبيمارستان فهو يحده بأن لا "يكون قفصا للإنسان العائد إلى وحشيته، بل ما يشبه جمهورية الحلم حيث الروابط شفّافة وفاضلة، هذا البيمارستان المحرّر الذي ينشده **توك** و**بينيل** هو إعادة بناء المجتمع استناداً إلى موضوع مطابقة أنماط معينة ومن ثم فإنّه سيؤدي حتمياً إلى الشّفاء".[4]

---

1 –إشكالية الفلسفة. من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، حيدر ناظم محمد، ط1، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، بيروت، 2015م، ص113.

2 – تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ص 146.

3 – Hegel ,Encyclopédie des Sciences philosophiques, sciences de la logique, librairie philosophique. Vrin,1970, p 408.

4 – تاريخ الجنون من العصور القديمة وحتى يومنا هذا، كلود كتيل، ص 262.

بإمكاننا القول إنّ هذه المؤسسة قد حافظت على جوهر وروح السجن وكثير من ميكانيزماته كتفريق الأفراد وتثبيتهم وتقويم أجسادهم وتقفي سلوكهم الدائم وإبقائهم ضمن دائرة الرؤية وإقامة معرفة حولهم تتراكم وتتمركز، وإن شكلت كثير من هذه الإجراءات استجابة لإبستيمية العصر وسلطته الحيوية التي استبدلت العذاب بالعقاب " فليست المصادفة وليست نزوة المشرع هي التي جعلت السجن الأساس والبناء شبه الكامل لكل سلمنا الجزائي القائم حالياً، إنه تقدم الأفكار وتلطف الآداب".[1]

لكن التمثيل النفسي الذي نقل المجنون من عالم الإدانة إلى عالم المحاكمة الطبية لا يلقى القبول عند فوكو كما يبدو، فبرغم اللّمسات التي شملت الأحكام المفرقة لقضاء القرن السابع والثامن عشر فبالتأكيد أن **فرويد** والتحليل النفسي قد "خلّصا المريض من هذا الوجود المارستاني الذي كان قد نفاه داخله منقذوه، ولكنهما استعادا الخصائص الإعجازية للطبيب وسلطات المارستان، بل وضخّما منها: نظرة مطلقة...صمت خالص ومكبوت... قاضٍ يعاقب ويجازي ضمن محاكمة لا تصل إلى حدود اللغة، باختصار يظل الطبيب باعتباره صورة مستلبة هو مفتاح التحليل النفسي ولذا فإن التحليل النفسي لا يستطيع ولن يستطيع سماع صوت اللا عقل".[2]

وهكذا يأتي الدور على الطبيب ليجسد سلطة الحقيقة وسلطة السلطة وسلطة المعرفة وسلطة الحكم في التعامل مع الجنون، فالمعايير التي أقامها الطب النفسي لفرز السوي عن المجنون والخيّر عن الشرير كلها جاءت كمماحكات لعلاقات القوى السائدة في ثورتها لفرض النظام المجتمعي العام، وما المصحة النفسية إلا نتوء معرفي في الجسد المجتمعي للسلطة.

هي ذي غرابة وفتنة أفكار فوكو، البحث عن السلطة داخل مؤسسة المعرفة، حيث الأطباء النفسيون ليسو علماء متحررين بقدر ما هم ضحايا لإبستيمية عامة تمارس سلطتها عليهم دون أن يشعروا بذلك، لأنّ شفاء المجنون ليس مسألة طبية بالأساس بقدر ما هي مسألة اجتماعية وسياسية، أي أنها مسألة أخلاقية كلية، فلكل حضارة فئة من الناس تصنف على أنهم مجانين أخلاقياً.

فالفلاح العاطل مهيأ أكثر من غيره ليكون مجنوناً في المجتمعات الإقطاعية، والفيلسوف العقلاني أكثر تهمة بالجنون في الأوساط الدينية المحافظة وكذا المعارض السياسي للسلطة الشمولية وهلم جرا.[3]

---

1 - Van Meenen, Congrès Pénitentiaire de Bruxelles in Annales de la charité, 1847, p, 529, 530: هذا النص ينقله فوكو عن في الصفحة 236 من المراقبة والمعاقبة.

2 – المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ميشال فوكو، ص 263.

3 – الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، مجلة الرافد، ص 63 – 64.

ختاما نتساءل: لما هذا الدفاع المستميت عن المجنون؟ وإذا كنّا قد أخطانا تشخيص الجنون معرفيا/طبيا وظلمناه سلطويا بالتعذيب والحبس فما الذي يبقى من الجنون يستحق الحرية بدل الاعتقال؟ إنها آخر فكرة محورية في أطروحة فوكو تلك المتعلقة بالجنون كلغة أسأنا فهمها بل وأضعناها لأنها ببساطة لغة تستهدف في الوقت ذاته من خلال غموض كانت تستمد منه سلطاتها المقلقة لدى العصر الحديث حقيقة الإنسان وفقدان هذه الحقيقة، وبالتالي حقيقة هذه الحقيقة، ذلك أن لغة الجنون غير الأسير تبلغ في النهاية أعماق الإنسان وتصل إلى جوهره...إن المارستان الذي حرّر المجنون من لا إنسانية قيوده قد قيّدَ الإنسان وحقيقته بالجنون ، وهذا جعل فوكو يقول مرّة:" إنه بترك اللغة تتابع انزلاقها في المنحدر يتبين لنا أن الإنسان السيكولوجي هو سليل إنسان أسير ذهنه".[1]

1 – تاريخ الجنون من العصور القديمة وحتى يومنا هذا، كلود كتيل، ص 264.

الفصل الثالث: نقد الخطاب الاستشراقي عند إدوارد سعيد.

المبحث الأول: ما بعد الكولونيالية وسياق التبيئة.

المبحث الثاني: الاستشراق باعتباره إرادة قوة.

المبحث الثالث: القراءة الطباقية للثقافة والهيمنة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: ما بعد الكولونيالية وسياق التبيئة.

1-الحدود النظرية لما بعد الكولونيالية.

منذ منتصف الثمانينات من القرن المنصرم استجد على المعجم النقدي الغربي مصطلحات من قبيل: "**ما بعد الكولونيالية**" و"**الأدب ما بعد الكولونيالي**" و"**الخطاب ما بعد الكولونيالي**" و"**دراسات التابع**" وهلم جراً. ليعيد هذا النوع من الخطاب طرح سؤال الإمبريالية والثقافة في ضوء العلاقة بين المستعمِرِ والمستعمَرَ، ليس ذلك فحسب، بل -وهو الأهم - المراجعة النقدية الشاملة لخارطة الفكر الغربي كالحداثة والبنيوية وما بعدها، التفكيكية، النسوية، الجنسوية، العرقية...الخ.

لكنّ الحداثة النسبية لمصطلح "**ما بعد الاستعمار**" لا تنفي الإرهاصات الأولى لتشكله مطلع الخمسينات من القرن الماضي، نجد هذا من خلال أعمال **فرانز فانون Frantz Fanon** و**جورج لامينج George Lemming** و**ألبير ميمي Albert Memmi** وغيرهم، قبل أن يستوفي شكله المنهجي وإطاره المعرفي مع مجموعة مهجنة من المفكرين والنقاد الأكاديميين الذي عاشوا تجربة الاستعمار في بلدانهم الأصلية و طوروا مناهجهم النقدية في الجامعات الغربية من أمثال: إدوارد سعيد الذي يعتبر كثيرون كتابة للاستشراق الإسهام التأسيسي الأول في بلورة قصدية العلاقة الإمبريالية في الخطابات المعرفية الغربية عن الشرق كما تظهره أعمال الرحالة والرواية بخاصة، **غاياتري شاكرا فورتي سبيفاك Spivak** وهومي بابا**Bhabha** عبد الرحمن جان محمد **Jan Mohamed**، **بينيتا باري Parry**، إعجاز أحمد **Aijaz Ahmed**، كوامي أنطوني أبيا **Appiah**، **قمقم سانغاري Sangari**، **عقيل بلغرامي Belgrami** وغيرهم.

تشير الاشتقاقات اللغوية للسابقة "**ما بعد**" إلى المرحلة التي تعقب فترة الاستعمار مع أن كثيراً من النقاد لا يحتفون كثيراً بهذا التأويل الموحي بالكرونولوجية والتزامنية، ما يجعله رديفاً لمصطلح آخر هو "**ما بعد الاستقلال**"، وقد لا يكون سليماً الطباق الذي يجمع ما بعد الاستعمار بما بعد الاستقلال إذ غالباً ما يحصل التحرير النظري من الاستعمار قبل التحرر الفعلي أو العكس. بل إن البعض الآخر يحمل السابقة "**ما بعد**" ويلحقها بموضة العصر الرائجة آنئذٍ من قبيل ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، ما بعد النسوية وغيرها، وبالتحقيق فإنّ كلمة " **الما بعد**" في المصطلح تشير إلى " ما بعد بدء

الكولونيالية" لا إلى "ما بعد نهاية الكولونيالية"، ذلك أنّ الصراع الثقافي بين الإمبريالية والمجتمعات التي تعاني الهيمنة لا يزال مستمرا إلى الوقت الحاضر".[1]

وفي سبيل رفع هذا الشطط المفهومي لمعنى "ما بعد الاستعمار" يختصر **دوغلاس روبنسون** ثلاثة تعريفات تستجمع التعاريف الكثيرة التي وضعت لهذا المصطلح على النحو الآتي :[2]

بالنسبة **للتعريف الأول** فإن النظرية ما بعد الكولونيالية تعني دراسة مستعمرات أوربا السابقة منذ استقلالها أي دراسة الاستجابة الثقافية وأشكال المقاومة التي أفرزتها مرحلة الاستقلال أو ما بعد الاستعمار، أما **التعريف الثاني** فيعنى بدراسة إرث المستعمرات منذ خضوعها للكولونيالية وهو بالمثل يركز على أشكال التكيف والمقاومة، وإن كان يغور بالزمن إلى حيث المبتدأ الكولونيالي الذي يحده روبنسون بالفترة الحديثة بدءاً من القرن السادس عشر، و**التعريف الثالث** يركز بالدراسة على جميع الثقافات من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات الأخرى، أي الإحالة على طرائق القسر والانفتاح التي يخلقها التلاقح الثقافي بين ثقافة الفاتح والمنفتح، وهنا يمكن النظر إلى الصفة "ما بعد الكولونيالية" كجوهر لعلاقات القوة والهيمنة عبر التاريخ كله.

هكذا وبمصطلح أكثر اقتصاداً تكون آداب العالم الثالث إجمالاً وآداب البلاد الإفريقية واللاتينية الجنوبية وأستراليا وجزر الكاريبي وشبه القارة الهندية ونيوزلندا وسريلانكا على وجه الخصوص آداباً ما بعد كولونيالية، وهذا لا يعني الإقرار بوجود جوهر واحد للتجربة الكولونيالية في هذه الدول المترامية جغرافياً والمتباعدة ثقافياً، بل يمكن الجمع بينها على أساس وحدة التجربة المريرة، مرارة الكولونيالية التي أفرزت نزوعاً مقاوماتيا " لشكل من الخطاب الخرائطي الذي انتُخب من أنساق الاحتواء والاقتلاع تلك التي تورطت في المشروع الاستعماري لكي تغطّي الأنساق الأخرى المستترة في ميدان ترسيخ وحدانية الغرب ومراجعة الخريطة كأرض متحركة بين استعارات بديلة قبل أن تكون تمثيلات تقريبية لحقائق الحداثة ".[3]

أما عن الانشغالات الثقافية لنظرية ما بعد الكولونيالية فهي كثيرة ومتشعبة، يختصرها أشكروفت وأهلواليا في " أثر اللغات الإمبريالية على المجتمعات المستعمَرة، تأثيرات الخطابات الكبرى الأوروبية كالتاريخ والفلسفة، طبيعة وسياقات التعليم الكولونيالي والروابط بين المعرفة الغربية والسلطة الكولونيالية

---

1 –إدوارد سعيد. مفارقة الهوية، بيل أشكروفت وبال أهلواليا، ت: سهيل نجم، مراجعة: حيدر سعيد، ط1، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2000م، ص25.

2 – الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، دوغلاس روبنسون، ت: ثائر ديب، ط 2 ، دار الفرقد، دمشق (دت)، ص 202.

3 – الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع 47، قبرص،1993م، ص 83.

إنها تتعلق بالتحديد باستجابات المستعمَرين، والصراع للسيطرة على التمثيل الذاتي من خلال تخصيص اللغات المهيمنة والخطابات وأشكال السرد والصراع على مزاعم المكان والتاريخ والجنس والعرق، والصراع لتقديم واقع محلي لجمهور العالم...".[1]

وبناء على ذلك يمكن اعتبار الأدب ما بعد الكولونيالي قراءة تفكيكية للنصوص الكولونيالية لتعرية الدّعاوى المبطّنة التي تخفيها السرديات الشمولية تحت عناوين: التحضر والأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان وكشف الرغبة نحو الاستعمار والاستغلال، لذلك فإنّ همّه الأول ينصبّ على قضية **الكتابة الرجعية Weitling Back** أو **إعادة الكتابة Rewriting** أو **إعادة القراءة Rereading**، وهذا ينصف تأويلات أدبية مشهورة من منظورات استعمارية سابقة على غرار "**بحر سارغوس الواسع**" الذي يعدّ إعادة كتابة لـ"**جين آير**" **لشارلوت برونتي**، فالسرد المضاد للاحتلال يعيد تشكيل صياغة السكان المحليين على أنهم ضحايا وليس بصفتهم أعداء للمستعمِرين، وهذا ما يصوّر المستعمَرين بشكل إنساني أوضح لكنه يهدّد بإعفاء المستعمِرين من مسؤوليتهم.[2]

لذلك تأتي هذه النظرية متطاوعة مع حركات التقويض الغربية ومفيدة من أدواتها الإجرائية على غرار تفكيكية **جاك دريداَ** ومفهومه عن "**الميثولوجيا البيضاء**".[3]

" إنّ مفهوم دريدا عن الميثولوجيا البيضاء الذي حاول أن يفرض نفسه على العالم بأسره قد قدّم الدعم لهجوم "ما بعد الاستعمار" على هيمنة الأيديولوجيات الغربية، وإنَّ رفض ما بعد الحداثة للسرديات الكبرى وأنماط الفكر الغربي التي أصبحت عالمية كان أيضاً مؤثراً جداً ".[4]

وإذا كان المقام يقتضي منا تلافي الكثير من الأعمال التي شكلت مخاضاً وإرهاصاً لميلاد النظرية فإنه يفرض علينا بالقدر نفسه الوقوف عند العلامات الفارقة في سياق الوعي النقدي بالاختلاف وأبرز هذه العلامات يصنعها الثالوث المقدس المتمثل في: فرانز فانون، غياتري سبيفاك، إدوارد سعيد.

---

1 –إدوارد سعيد ومفارقة الهوية، بيل أشكروفت وبال أهلواليا، ص25–26.

2– HTTPS//: postcoloniales. WWW. Wikipédia. Com. 2017/2/2م

3 – **الميثولوجيا البيضاء**: عنوان كتاب للباحث الإنجليزي **روبرت يونغ** وصيغته الكاملة "**ميثولوجيات بيضاء كتابة التاريخ والغرب** 1990م"، وفيه يعمل على تقويض المركزية الغربية من خلال نقد الفكر الماركسي الذي برَّر استعمار بريطانيا للهند وبخلفية هيجلية كخطوة ضرورية للتحضر. الكتاب مترجم عن المركز الثقافي العربي، سعد البازغي وميجان الرويلي 2000م.

4 – النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ت: باسل المسالمة، ط 1، دار التكوين، دمشق، 2010م،ص 125.

2- أعلام نظرية ما بعد الكولونيالية.

2-1 فرانز فانون منظرا للعنف المقدس (1925- 1962م):

هو الطيب النفساني الأنيتلي الذي اعتبر نبي العالم الثالث ووكيل الحقيقة المنتهكة والمتحولة والمبشر الأول بنظرية ما بعد الاستعمار، فـ " إدوارد سعيد جعل من فانون المدافع عن سرد التحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة، وهومي بابا نحت من أفكار فانون معماراً نظريا لعالم ثالث ما بعد بنيوي، وعبد الرحمن جان محمد اكتشف فيه منظراً مانويا للاستعمار والنفي المطلق وبينيتا باري وجدت فيه رهاناً ساطعاً على النظرة التفاؤلية للأدب والعمل الاجتماعي، أما عند سيفاك فقد ظهر فرانز فانون في أصدق صوره وأكثرها بساطة وإقناعاً، الطبيب النفسي الذي خرج من بين أبناء البلد لكي يحلل بعمق ونفاذ ما تعكسه تلك المرآة الرهيبة المعقدة، الإمبريالية الثقافية ".[1]

إنّ ما يشكل جاذبية في قراءة لفانون هو موقعيته الخاصة كخبير سيكولوجي بخبايا الشخصية التي ينطلي عليها فعل المستعمِر والمستعمَر على السواء، وهي استجابة ملحة لدرس كان قد بدأه كطبيب للأمراض العقلية بالبليدة، أتاحت له هذه الوظيفة هامشاً كبيراً من المكاشفة على أعطاب النفس والعقل لدى معاقي الكولونيالية من الأهالي الجزائريين، فكونه ملهماً روحياً للسرد ما بعد الكولونيالي ليس امتيازاً تاريخياً أقر له به سرد الهامش فحسب، بل إن الأمر يتجاوز ذلك إلى قطاع عريض ومتزايد من تجمعات النقد اليساري أو الليبرالي في بريطانيا والولايات المتحدة وكندا وغيرها.

نقرأ في مفتتح المقدمة التي كتبها سارتر لـ"**المعذبون في الأرض**" ما نصه :"حين يقول فانون إن أوربا تسير إلى حتفها فإنه بذلك يقدم تشخيصاً سريرياً للمرض أكثر مما يطلق نذير الخطر...إنه يؤكد أنها تحتضر حسب الدليل الخارجي القائم على أعراض يستطيع ملاحظتها...و لسبب كهذا فإن كتاب فانون فضيحة و إذا تمتم الواحد منا بمزاح وحرج "لقد قام بالعمل نيابة عنا"، فإنه يكون بذلك قد عجز عن التقاط الطبيعة الحقيقية للفضيحة، ذلك لأن فانون لم يقم بأيّ عمل لنا أو نيابة عنّا، وكتابه هذا الذي يراه البعض جمرة نار بارد كالصفيح في كل ما يتصل بنا، إنّه يتحدث عنا غالباً ولكنه لا يتحدث إلينا البتة ".[2]

وإذا أردنا الحيلولة دون الانسياق وراء تفاريع المشروع الفانوني فإن القراءة الأولية تنشرح على مفردتين نعتقد أنهما تملكان حضوراً شارحاً لكثير مما يمكن اعتباره جوهراً لنظرية ما بعد الكولونيالية هاتان المفردتان هما مفهوم **العنف** ومفهوم **الزنوجة**.

---

1 – الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، صبحي حديدي، ص 79-80

2 – معذبو الأرض، فرانز فانون، (دط)، موفم للنشر، الجزائر، 2007 م، ص 9.

فمنذ الصفحة الأولى لـ"معذبو الأرض" يعلن فانون[1] صراحة أنّ العنف يشكل جوهر العلاقة بين المستعمِر و المستعمَر، فالفعل الاستعماري تم على نحو عنيف، لذلك فإن إمكان التسوية بالحوار هو عمل لا طائل منه، إذ لا يمكن زوال ثنائية مستعمِر/ مستعمَر إلا بما يشكل جوهرا في العلاقة بينهما و هو العنف الذي هو جزء ماهوي في طبيعة الاستعمار ذاتها فـ"تغيير المستعمر للعالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر، ليس خطاباً في المساواة بين البشر، إنما هو تأكيد عنيف لأصالة مطلقة ".[2]

وبهذه الحتمية يضع فانون على عاتق الطبقة الكادحة أو عبيد الأزمنة الحديثة بتعبيره مسؤولية تبني خيار العنف لما اجتمع فيها من عوامل القبول والثورة دون طبقة النخبة والبروليتاريا التي ذاقت حسبه "حلاوة دنيا" النظام الاستعماري، لذلك فهي تحتاط لمصالحها بنبذ كل أشكال العنف والتمرد وتنساق نحو الحلول الوسطى القائمة على المفاوضات والتسوية.

فالفلاح عند فانون هو رمز التحرير الوطني والرهان في كل ثورة مقبلة، ذلك " أن هذه الطبقة لا تخشي أن تخسر بالثورة شيئاً بل أن تكسب بالثورة كل شيء، والفلاح المنبوذ الجائع هو الإنسان المستغَل الذي يكتشف قبل غيره أن العنف وحده هو الوسيلة المجدية، إنه امرؤ ليس عنده حل وسط ولا مجال عنده للتسوية، والقوة وحدها هي التي تحدد في رأيه بقاء الاستعمار أو زواله ".[3]

قد يبدو لنا أن الرهان الصعب هو رهان ما بعد خروج الاستعمار الذي بات في حكم المؤكد إذا ما سلكنا خيار العنف، ولكن من سيخلف المستعمِر على عجلة البناء الوطني في ظل وجود طبقتين تحتال كل منها لتولي زمام الأمور: طبقة الكثرة التي مارست العنف ضد المستعمِر، عيبها هو ضعف التأهيل السياسي والإداري لتسيير شؤون الحكم، وطبقة القلة من المثقفين والبروليتاريا التي بيأت للمرحلة القادمة قبل رحيل المستعمِر، وهي عند فانون خطر مستقبلي في مرحلة ما بعد الاستقلال " فقد يحدث

1- **فرانز فانون(1925–1961م)**:طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي من المارتنيك، عرف بنضاله من أجل الحرية وضد التمييز والعنصرية، حارب ضد النازيين في الحرب العالمية الثانية، عمل طبيبا عسكريا في الجزائر في فترة الاحتلال الفرنسي وعالج ضحايا طرفي الصراع، انضم بعدها إلى جبهة التحرير الوطني الجزائرية وصار رئيس تحرير جريدة المجاهد التي كانت تصدر من تونس، في 1960م صار سفير الحكومة المؤقتة في غانا، توفي عن عمر 36 سنة إثر مرض اللوكيمياء، تقوم فلسفة فانون على أن العنف هو الذي يحدد شكل العلاقة بين المستعمر وصاحب البلد وإذا ما أراد المستعمر ان يسترد حريته فعليه بالعنف، أول كتبه كان: بشرة سوداء وأقنعة بيضاء 1952م وهو دراسة نفسية للمشاكل التي يواجهها السود بسبب العنصرية، أما كتابه " معذبو الأرض1961م" فهو الذي أطلق شهرته، في هذا الكتاب يرى فانون أن باستطاعة الجزائريين الحصول على الاستقلال عن طريق العنف الثوري وحده. انظر: شبكة المعرفة، 2018/1/12م، فرانز فانون: https://www.marefa.org

2 – معذبو الأرض، فرانز فانون ص 52.

3 – المصدر نفسه، ص 26 – 27.

أن تتمّ تصفية الاستعمار في مناطق لم يهزها الكفاح التحرري هزّاً كافياً، فإذا نحن نصادف هؤلاء المثقفين أنفسهم الذين يتسمون بالبراعة والمكر والحذق في تحقيق أغراضهم الشخصية، وإذا نحن نجد فيهم عين أنماط السلوك وأشكال التفكير التي التقطوها من معاشرتهم للبرجوازية الاستعمارية ".[1]

نقرأ في الفصل السابع من "**بشرة سوداء وأقنعة بيضاء**" تحت عنوان "**الزنجي والاعتراف**" أن ماهية الإنسان لا تحقق إلا بالاعتراف، اعتراف يفرضه العبد على سيده فرضاً ، دون ذلك يظل العبد موضوعاً متواصلاً للرغبة والفعل، لكن قيمة الزنجي التي حصَّلها من سيّده الأبيض لم تكن أكثر من اعتراف ظرفي من الطبيب لمريضه بالشفاء، دون أن يعني ذلك الخلاص من معاودة المرض، فهو اعتراف من طرف واحد لم يجتهد الزنجي في تحصيله وإنما الرجل الأبيض هو الذي اعترف له به في لحظة معينة، وأنّه – أي الزنجي– حين يجتهد في تحصيل حريته فإنه يجتهد في تحصيل الحرية والعدالة التي يفهمها الأبيض ويرتضيها له، لذلك تجده واقعاً في استلاب مضاعف، وهذا ما حمل فانون على الدعوة لقلب كامل للأوضاع مستشهداً بقول **فخته** من أنّ الأنا تفرض نفسها بالمعارضة.[2]

لا بل إنّ فانون يضع رهان الهوية على ما يمكن أن نسميه بعقدة اللون، واللون هنا هو الأسود طبعاً، لذلك ينقل عن نفسه حجم المرارة التي كانت تتملكه جراء العنصرية التي يشعر بها بسبب لون بشرته. يقول فانون: " عندما أتحدث إلى من يحبونني يقولون إنهم يحبونني على الرغم من لوني، وحينما أتحدث إلى من يكرهونني يعتذرون بأنهم يكرهونني بسبب لوني، وفي الحالتين أجد نفسي حبيس الحلقة اللعينة إياها ".[3]

وبما أنّ فانون قد تبنى المكاشفة سبيلاً لتحقيق الاعتراف به وتجاوز عقدة التبييض كما يسميها هو، فإنّه ينعى في غير ما موضع الاغتراب المخاتل الذي يقع فيه الإنسان الزنجي القادم من المارتنيك بأنه " يفعل كل ما بوسعه حين يصل إلى فرنسا لكي ينفي هويته الزنجية، فتراه يقول متباهياً : إن الزنوج إفريقيون، أما هو فإنسان مهذب تشرب الحضارة الأوربية وإن كان ملوناً"[4]، وهذا ما يفسّر العنوان الذي اختاره لكتابه، فكأن القناع الأبيض هو رمز يحتجب خلفه الزنجي ببشرته السوداء في حين يراه الفرنسي مجرد دمية مضحكة ترطن بالفرنسية.

---

1 – معذبو الأرض، فرانز فانون، ص 15.

2 – بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، فرانز فانون، ت: خليل أحمد خليل، (د ط)، دار الفارابي، 2004م، ص 175– 180.

3 – المصدر نفسه، ص 116.

4 – المصدر نفسه، ص 63.

هناك استلاب آخر تحدث عنه فانون وأسماه "بالعصاب الجنسي الأليم" الذي يعد لازمة لسلوك الزنجي حال وصوله لأول مدينة أوربية فتجده يقصد أقرب بيت للبغاء لممارسة الجنس مع امرأة بيضاء والسبب كما يقول عن نفسه" عندما تداعب يداي تلك النّهود البيضاء أحسّ بأنهما تمسكان بالمدينة والكرامة البيضاء وتجعلانها ملك يدي ".[1]

وفي التقدير النفسي لسلوك الأسود الجنسي فإن فانون يعتبره نوعا من التكفير عن العجز في تحقيق الذكورة الاقتصادية والسياسية والمعرفية، لذلك تشكل الرياضة والجنس موضوع تعويض نفسي كذلك تشكل الصور النمطية حول الرجل الأسود مثل كونه ملاكما، صلب البنية، فحل جنسيا متوحش، محب للخطيئة، إرهابا للمخيلة البيضاء ما يجعل الاعتراف به مطلباً بعيد المنال لا يعوضه إلاَّ الاحتفاء بالزنوجة كلون للتحرر، لذلك نجده يردد عن ملهمة ومواطنه **إيميه سيزار** قوله ذات مرة: "ما أجمل أن يكون الإنسان أسود " وهو شعار كفيل باستعادة الوعي والتصالح مع الهوية أو هكذا تقول بعض أشعاره:[2]

ما من سلالة تملك للجمال احتكاراً.

ولا للفكر، ولا للقوة...

وهناك مكان ومتسع للجميع.

حيث ثمة موعد مع الانتصار!

وعمومًا فإنّ حالة الزنجي أشبه ما تكون بحالة المستعمَر، كلاهما في عين الرجل الأبيض محكوم عليه بالخطيئة والدّونية، وبالتالي فإنّ الخروج من حال الإمكان إلى حال الوجود يمرّ لا محالة بطريق العنف الذي نادى به فانون وهلّل له.

2-2 غاياتري سبيفاك: ما بعد الذكورة أو " هل يستطيع التابع أن يتكلم "؟

تعد الناقدة الهندية جي سي سبيفاك[3] من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد، وأول منظرة نسوية يجمع خطابها وحدة التجربة بين النساء والشعب المستعمَر في القهر والإخضاع

---

1 - بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، فرانز فانون، ص63.

2 -إدوارد سعيد والثقافة والإمبريالية، باتريك بارنر، المجلة الثقافية، العدد 71، ص 34.

3 - **غياتري شاكرافورتي سبيفاك**: هي ناشطة ومنظرة وناقدة أدبية أمريكية من أصول بنغالية من مواليد 24 فيفري 1942 بكالكوتا (الهند البريطانية)، تشغل منصب أستاذة في جامعة كولومبيا بـ نيويورك. عرفت بترجمة De la grammatologieللفيلسوف الفرنسي جاك دريدا إلى اللغة الإنجليزية كما أن مقالها "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ المنشور عام 1985 يعد من النصوص المؤسسة لـ ما بعد الكولونيالية. وقد تمت دراسة وترجمة كتابها Death of a discipline الصادر عام 2003 إلى اللغة العربية من طرف أمل بوشارب وتعد سبيفاك حاليا من أهم الشخصيات العالمية المؤثرة في النقد

والإلغاء، فتحت اسم التابع تفقد المرأة صوتها لصالح الصوت الذكر المتماهي مع لغة السيد القاهر الذي يلعبه المستعمِر على أهل البلد، فأن يُعطى للمرأة حق النقد لا مجرد الكلام يعني من بين ما يعنيه "الاسترسال في استعراض تحارب الذات في صراعها مع نفسها أو مع الموضوع، والإغراق في العواطف الانسيابية، والميل إلى التخيل الذاتي، واستحضار المذكر باعتباره طرفاً نقيضاً يمكن التعايش معه من جهة أو الصراع معه من جهة أخرى، واللجوء إلى اللاشعور وتيار اللاوعي لتفتيق الأحاسيس الداخلية...والحديث عن الأسرة والزواج والطلاق والظلم الاجتماعي والثورة على الظلم السياسي والاقتصادي والثقافي والعرقي والتاريخي الذي يُمارس ضد المرأة".[1]

لذلك يأتي طرح سبيفاك في سياق نسوي تأكيداً لحق المرأة في الاختلاف، ومطالبة بإعادة تفكيك البنى المجتمعية والكولونيالية السائدة بناء على الشروط الاجتماعية والطبقية والعرقية المختلفة، وهو جهد سبق وتعزّز بطروحات الحركة النسوية هناك في الغرب في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر على غرار الكتابات النقدية **لمدام دوستايل** و**سوزان فوالكان**، وتعزّزت أكثر بجهود الروائية **فرجينيا وولف** (1882-1941م) التي تعدّ واحدةً من الكاتبات المبكرات اللاتي طرحن فكرة أنّ الجنس ليس محدداً سلفاً، بل هو بناء اجتماعي، وبالتالي يمكن أن يتغير، ومع ذلك لم تعمد **وولف** إلى المواجهة المباشرة مع الرجل، وفضّلت أن تحاول إيجاد نوع من الاعتراف بين الطرفين كما تعكسه روايتاها "**غرفة تطل على منظر**" 1927م و"**ثلاثة جنيهات**" 1938م.[2]

يحيلنا هذا الطرح إلى الحديث عن الفيلسوفة الوجودية **سيمون دي بوفوار**[3] (1908-1986م) كأبرز من دفع بالصوت النسوي إلى أقصى مداه حين دعت إلى تحرير المرأة من ثنائية الذكر/

الحضاري، والأدب .بعد دراستها للغة الإنجليزية في الهند، انتقلت سبيفاك إلى جامعة كورنيل في أمريكا، حيث درست الأدب المقارن، لتنشر عام 1974م أطروحة حول ويليام بتلر ييتس، بعدها ترجمت لـ جاك دريدا De la grammatologie، وتبدأ معه مسيرتها النقدية، التي أتت متشبعة بأفكار ما بعد بنيوية، ونظريات تفكيكية، نسوية، ماركسية، وما بعد الكولونيالية[. حصلت عام 2007 على درجة الأستاذية من جامعة كولومبيا، لتصبح بذلك أول هندية تحصل على أعلى رتب الجامعة على مر 264 عاما من تاريخها. كما حصلت عام 2012على جائزة كيوتو في اليابان على مجمل أعمالها، ونالت في نوفمبر 2014 درجة الدكتوراه الشرفية من جامعة باريس 8.

انظر: غياتري شاكرافورتي سبيفاك 10-أكتوبر2015م https://ar.wikipedia.org/wiki

1 – نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، جميل حمداوي، شبكة الألوكة، الناظور، المغرب، 2011/11/1م https//:alukah.net، ص 12.

2 – النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ص 98.

3 –كاتبة وروائية وفيلسوفة فرنسية(1908–1986م) كانت شريكة حياة سارتر أصابت شهرة كبيرة بكتابها الجنس الثاني 1949م الذي أرسى الأسس النظرية للنسوية الجديدة، من رواياتها: المثقفون 1954م، أما الفلسفة فكانت مرجعيتها إلى وجودية سارتر ولها

الأنثى ودافعت عن حق الإجهاض، وهاجمت كل أشكال الذكورة والتمييز الجنسي وخاصة في عملها: "**الجنس الثاني**" 1949م، كما قامت دي بوفوار " بتلخيص الاختلافات بين مصالح الرجال والنساء وهاجمت أشكال الهيمنة الذكورية المختلفة على المرأة، وبالفعل كانت المرأة تعد دائماً في الكتاب المقدس وعبر التاريخ الكائن "الآخر"، حيث سيطر الرجل في جميع المجالات الثقافية المؤثرة، بما في ذلك القانون والدين والفلسفة والعلوم والآداب والفنون الأخرى... وطالبت بحرية المرأة لتتحرر من أن تكون مميزة على أساس بيولوجي، ورفضت فكرة الأنوثة بأكملها التي عدتها إسقاطاً ذكورياً ".[1]

أما سبيفاك فإنها تستند إلى منهجية تحليلية نسوية ماركسية وثقافية، ففي مقالها ذائع الصيت "**هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟**" 1988م، تقر بهلامية المصطلح – أي التابع– وضبابيته، حيث سبق لغرامشي أن وظفه على مضض هرباً من رقابة المطبوعات، إلا أنها تستقر به على معنى مقابل لفئة النخبة التي تملك تمثيل نفسها بنفسها، في حين يصدق على التابع وصف الفئة الخرساء التي تحتاج إلى من يمثلها ويبلغ صوتها، وغالباً ماَ يتبنّى المستعمِر أو من ينوب عنه من أبناء الطبقة المثقفة للبلد مهمة إبلاغ صوت التابع، تماما كما تنبأ بذلك فانون، وقد أشارنا إليه في موضعه.

وفي دراستها الكلاسيكية "**ثلاثة نصوص نسائية ونقد الإمبريالية**" تحاول رصد ما يمكن تسميته بـ "**عقدة ميراندا**" الشخصية الرئيسة في مسرحية "**العاصفة**" في مقابل شخصية "**كاليبان**" حيث تنفتح العلاقة على ثنائية أوسع، يعكسها الصوت النسوي المقموع في الخطاب ما بعد الكولونيالي " لقد استعمرت ميراندا لأن وجودها يقتصر على أداء وظيفة آخر الرجل وجانبه الخفي المنكر، وتجسيد انعدام الوزن الثقافي...لكن انتماءها إلى الهند زودها بالقدرة على إغناء النسوية الماركسية التفكيكية بركائز نظرية تضرب بجذورها في أعماق التربة ما بعد الكولونيالية ".[2]

يعيد الانتماء للهند سبيفاك إلى الحادثة الجوهر التي تبدي وضع النساء الهنديات وخاصة نساء**Sati** اللائي اعتُبِرن وفق الثقافة الأم رمزاً للوفاء والعهد، في حين تمّ النّظر إليهن كولونيالياً على أنّهن ضحايا ظلمهن الدين والمجتمع البطريركي.

وهنا تطرح قضية إلغاء الاحتلال الإنجليزي لهذه الشعيرة على أنها شكل من أشكال إسكات التابع وإضفاء الطابع الحضاري على ما تعتبره الكولونيالية همجية وتوحشاً، وبين السلطة الأبوية التي

فيها: بيروس وسينياس 1944م، ومن أجل أخلاق ملتبسة 1944م التي حامت فيها حول الوجودية كفلسفة حرية ضد نقادها. انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص249.

1 – النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ص 99.

2 – الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، صبحي حديدي، الكرمل، ع47، يناير 1993م، ص 72.

يمثلها الرجل الهندي والكولونيالية التي يمثلها الرجل الإمبريالي يضيع صوت النسوة في هذا العزل المضاعف، وأنّ النخبوي ما يزال ماثلاً بالأمر على نفسه وعلى التابع على حدّ سواء.

لذلك يجترح نص سبيفاك خطاً جديداً للكتابة ما بعد الكولونيالية ويستأثر باهتمام متزايد في أوساط النقاد والمؤرخين، فقد أضحت لباً للدراسات الثقافية التي تخطت المفاهيم التقليدية للنقد الأدبي إلى الانفتاح على الأدب والفكر والتاريخ والأنثروبولوجيا والسياسة باعتمادها على فكرة التمثيل أو النيابة عن التابع لأنه عاجز عن تمثيل نفسه بنفسه، وهو ادعاء لا يختلف في شيء عن الادعاء الكولونيالي بضرورة الوصاية على المستعمَر لأنه أقل وعياً وحداثة من أن يحكم نفسه بنفسه.

من جانب آخر تُوسِّع سبيفاك دائرة الاهتمام بالمرأة/التابع تلقاء كتابة تاريخ مفارق للأنوثة عبر التركيز على دراسة مفهوم **الجنوسة Gendre** لكشف الجانب المغيب من هذه الأنوثة في خطاب الحداثة وما بعد الحداثة، وهو ما يعكسه فيض الخطاب الذكوري، فظهر أن المرأة لم تكن تابعاً فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعمارية، وإنما هي تابع بدرجة مضاعفة وشفافة بفعل الحضور الكاسح لصوت الذكر.

فما تبحث عنه هو حقّ مضاعف للتابع /المرأة على الوصي، بالتحرر أوّلاً من تمثيل المركزية الأوربية ممثّلة في وجهها الإمبريالي، وتمثيل ثانٍ طبَعه الرّجل بصوته عبر كل قطع التاريخ لاغياً بذلك صوت المرأة " فالمطلوب اليوم هو إعطاء التابع حقّ الكلام، والسماح لوعيه بالعثور على التعبير المناسب الذي سيكفل إنتاج أشكال التحرر السياسي والخطابي وربما تجاوز الشكل الأوربي للأمة على نحو تام، والتسلح بأنظمة معرفية وخطابية تمكّن الشخصية الوطنية من مواجهة الحداثة وما بعد الحداثة بالحد الأدنى من إواليات التفاعل الآمن، بعيداً عن مخاطر إعادة إنتاج الخطاب الكولونيالي مقنَّعاً ومشرعنًا "[1].

3- إدوارد سعيد وكتابة الاستشراق.

إلى هنا نكون قد ختمنا ما ابتدأناه من سياق التبيئة لخطاب ما بعد الكولونيالية وشرعنا فيما هو حقيق بالميلاد الشرعي للنظرية، أعني ظهور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد سنة 1978م، الذي يعتبره أكثر الباحثين المؤسّس الفعلي لخطاب ما بعد الكولونيالية، والذي انتقل بالدرس الثقافي من المرحلة الأيديولوجية إلى المرحلة الإبستمولوجية، أو على حد قول **هاشم صالح**:" الانتقال به من عصر الصراخ والندب والعويل إلى عصر التفكير المتزن والرصين والمسؤول.[2]

1- الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، صبحي حديدي، ص 73.

2 - الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، هاشم صالح، ط 1، دار الساقي: بيروت، 2013م، ص 170.

قبل إدوارد سعيد كانت إشكالية الاستشراق قد أخذت تتبلور ولما تأخذ شكلها المنهجي ذي البعد المعرفي بعد، ذلك البعد كان خيارا مسبقا في مقاربتنا للظاهرة، وقبل الانفتاح على نص سعيد كان لابد من الوقوف عند أبرز المحطات التي شكّلت مخاضا للميلاد.

ففي كتاب صدر حديثا بعنوان " **العرب والإسلام في مرايا الاستشراق** "[1] يحاول الباحث **بنسالم حميش** أن يختصر اتجاهات المفكرين العرب إزاء الاستشراق إلى اتجاهين أو موقفين كبيرين:

الموقف الأول: وهو موقف الرفض المتشنج للاستشراق باعتبار أن الأخير قام كحركة استكشافية أو تخابرية عززت الحملات الاستعمارية الجديدة أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين للغرب على الشرق.

اعتُبرت هذه الحملات صليبية في جوهرها، وأنّ هدفها النهائي كان يكمن في استعادة الوعي بالخطر الذي يتهدد أوربا من الإسلام أساسا، لذلك فهي حملة تتعدّى حدود الظاهر الذي تمليه التحولات الاقتصادية والسياسية والديموغرافية والحاجة إلى أسواق جديدة وثروات بديلة إلى نوع من الخصومة الأنطولوجية التي يشكل الدين أحد وربّما أهمّ أسبابها، ومع أن المفكرين العرب قد فهموا بطانة الاستشراق جيّدا بحكم التجربة التاريخية والحضارية مع الغرب، فإنّ معارضتهم لمقولاته أول الأمر ظلت تراوح نفسها باعتماد الرد الفقهي والنقد الكلامي بدل النّقد الإبستمولوجي، هذا ما نجده لدى كثرة من مفكري المرحلة أبرزهم: **محمد البهي، عبد اللطيف طيباوي، مالك بن نبي** وغيرهم.

بالنسبة لمحمد البهي فانّ كتابه " **الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار الغربي**" عن رفض مطلق لجهود الاستشراق، فهي حسبه لا تخلو من دسيسة الاستعمار والغيض من الإسلام وأهله، الطريقة ذاتها نجدها عند فارس الشدياق وشكيب أرسلان، حيث لم تخرج نقودهم للاستشراق عن اتهامه بالعمل على تقويض الهوية الإسلامية والتشكيك في ثوابتها، والشيء نفسه نجده عند عبد اللطيف طيباوي الذي كتب بالإنجليزية مقاله : "**المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام 1964م**"[2] وعنوان هذا المقال يبدو ذا دلالة مقصودة، أو لنقل إنّه يختصر هدف طيباوي من كتابته، فهو يعرض لعلاقة المستشرقين الناطقين بالإنجليزية بالإسلام كعقيدة ونظام حقيقة لذلك فهو يطرح أسماء بعينها على مشرحة النّقد مثل الراهب اليسوعي البلجيكي **هنري لامنس** و **و.**

---

1 – العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، بنسالم حميش، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2011م.انظر الصفحات 161-172.

2 – نشر الجزء الأول من المقال في THE MUSLIM WORLDعدد يونيو 1963م. ويوجد نصه بالعربية في مجلة الفكر العربي عدد 32 يونيو 1983م وأما جزؤه الثاني وعنوانه " نقد للمستشرقين الناطقين بالإنجليزية 1979م فمنشور في مجلة ISLAMIC QUARTLY.

ك سميث وحتى من ترد أسماؤهم في غير مواضع الشهرة **كجيوم وجراج** في القول بعدم أصالة القرآن وأنّ أصوله مستمدة من الديانتين اليهودية والمسيحية، ولا يستثني حتى علماء بحجم **ماسنيون وفرانز روزنطال ومونتجومري واط** حين ينتقل من النقد الكلامي الصرف إلى نوع من النقد المعرفي للمنهج المقارن الذي اعتمده الثلاثة في الجمع بين الأشباه والنظائر جريا على فرضية الأصل والتأثير.

فانتقد **ماسينيون** في إلحاقه التصوف الإسلامي بالتصوف الفارسي والهندي، كما انتقد الأخيرين في فكرة التأثير التاريخي للتراث اليهودي والمسيحي على القرآن، وعليه يعتبر طيباوي أنه " لا يمكن قبول المقابلات وحدها في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة ذات نتائج قاطعة، وهيهات أن تكفي النُّتف المتقطعة والإشارات والاستدلالات المتعسفة والتخمينات الذكية في هذا المقام، فضلا عن أي مقام! ونحن نحتاج لخيال قوي جدًّا لمتابعة القول بأن محمدا –الذي قررت الأصول أنه لم يقرأ أو يكتب– كان على التخطيط الذي أنشأه المستشرقون له، إذ جلس عاكفًا في مكتبه يبحث كتب الأولين لينقل عنها لأجل تأليف الكتاب المعروف بالقرآن ".[1]

وعلى ذات النسق كتب **مالك بن نبي** مقالته " **إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث** "دون أن يخرج قيد أنملة عن الأطر العامة التي تتعاطى مع الاستشراق باعتباره تاريخا لا معرفة لا فرق لديه في ذلك بين عمل المستشرق الذي لعب دورا استخباراتيا أو سياسويا في تشويه حقيقة الشرق تمهيدا لاستعماره وبين من أظهر جانب البراءة المعرفية في تعاطيه مع الواقع والتراث، ففي الأخير هم مجمعون على فكرة تشويه الإسلام دينا وحضارة، وإعاقة تقدم الفكر الإسلامي الحديث، بل لا فضل في طلب البراءة حتى لأولئك الذين أظهروا عاطفة في دراستهم لفضل الإسلام وحضارته على الغرب " مثل رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفدا في أواسط القرن الماضي (التاسع عشر)، ومثل دوزي الذي أحيا قلمه عهود الأنوار العربية في إسبانيا، ومثل سيدييو الذي جاهد جهاد الأبطال طوال حياته من أجل تحقيق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفا المكتشف لما يسمى في علم الهيأة القاعدة الثانية لحركة القمر، ومثل أسين بلاثيوس الذي كشف عن المصادر العربية للكوميديا الإلهية ...".[2]

إذن فالاستشراق حسب مالك بن نبي شرّ كله على المجتمع الإسلامي، ذلك أنّه" ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النّعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والتنقيص من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين !بينما كان من واجبنا أن نقف منه على بصيرة

1 – المصدر السابق، طيباوي، ص 110.

2 – إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، مجلة الفكر العربي، ع 32، يونيو 1983م، ص 131.

طبعا ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى الحقيقة الإسلامية غير المستسلِمة لأيّ ظرف في التاريخ، دون أن نسلّم لغيرنا حــقّ الإصــداع بهــا والدفاع عنهــا لحاجــة في نــفس يعقوب ".[1]

على الطرف الآخر من الموقف المتشنج نجد الموقف الذي مارسه مفكرون ذوو نزعة تحليلية نقدية أمثال: **أنور عبد الملك، هشام جعيط، عبد الله العروي، محمد أركون، وإدوارد سعيد.**

إنّ ما يعطي امتيازًا لكتابات هذا الاتجاه هو مجافاته للنقد العاطفي والسرد التاريخي إلى نوع من الرصانة النقدية التي تعمل على تفكيك بنى الاستشراق إبستمولوجيا، وفضح الأسس المعرفية والمناهج التي أسّست للتفوق الغربي في مقابل الدونية الشرقية ، وحتى لا ينخرط بحثنا في مشاريع كبرى من قبيل مشروع أركون أو جعيط أو العروي، فإنّ مقالة **أنور عبد الملك** الموسومة بـ "**الاستشراق في أزمة 1963م**" تصنع الفارق، ليس فقط في سبقها الزمني المحسوس وإنما –وهو الأهم– بطابعها المعرفي في تعاطيها مع ظاهرة الاستشراق وتفكيك بعض إواليات هذا الخطاب .

بإمكاننا أن نختصر جملة الأفكار التي حملتها مقالة " الاستشراق في أزمة " في الآتي:

أ– تشكلت أزمة الاستشراق التقليدي بعد حركات التحرر مباشرة، فمع استقلال دول العالم الثالث أمكن لمفكري المستعمرات أن يستعيدوا الوعي بالأنا وأن ينتقلوا بالخطاب من طور المهادنة إلى طور النقد والمواجهة، وهذا بعد أن تحولت الذّات المستعمرَة من موضوع للدراسة إلى ذات دارسة.

يظهر أثر الذات في تعاطيها مع ظاهرة الاستشراق في نقدها للثنائيات المفتعلة التي قامت عليها المعرفة الاستشراقية من قبيل: التحضر والهمجية، العقلاني والأسطوري أو العجائبي، الآري في مقابل السامي وغيرها من التوصيفات التي أعطيت للأنا / الذات في مقابل الآخر/ الموضوع تمهيدا للسيطرة عليه.

كما مسّت نزعة النقد عند عبد الملك جملة المناهج التي قام عليها الاستشراق ومنها الفللوجيا على الخصوص، والتي أخذت تاريخ الشعوب " بمنطوق أقوالها محلّلة هذا المنطوق من حيث البنية الاشتقاقية والمعاني الأصلية المحايثة ذات الأبعاد الواحدية، وهكذا يتم بتر الدلالات الاصطلاحية للكلمة لحساب دلالتها الحرفية، فيغيب بالتالي تاريخ الواقع بما يحبل به من مخاضات ويتأدّى عنه من تمرحلات وصراعات تنتمي كلها إلى حقل انبناءات المعنى وتغيّراته ".[2]

---

1 – المصدر السابق، ص 136.

2 – الاستشراق في أزمة، أنور عبد الملك، ت: حسن قبيسي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، العدد31، 1985م، ص 169.

إضافة لذلك فقد تم نقد الاستشراق الأوربي في مركزيته التي ترى في كل ما هو أوربي شمولي أو إنساني، بمعنى أن تكون التجربة الأوربية معيارا وحيدا للثقافة والتقدم والتنوير ينبغي الأخذ به والنسخ على منواله حتى في الأقاليم القصية التي تشهد خبرة تاريخية مغايرة، وهو نقد من شأنه أن يعيد توزيع الأدوار التاريخية بين الحواضر والأطراف انطلاقا من تجارب ودورات حضارية متعاقبة، بعيدا عن الشوفينية الفاقعة لخطاب الاستشراق. ومع أن أنور عبد الملك كان قاسيا على الاستشراق التقليدي فإنه في مقابل ذلك كان أكثر مرونة وتسامحا في تعاطيه مع الاستشراق الجديد الذي يمثله **ماكسيم رودنسون وجاك بيرك وأندري ميكيل** وغيرهم.

والعذر أن الاستشراق التقليدي كان متورطا بصورة فاضحة في العملية الاستعمارية التي شهدها القرن التاسع عشر، بخلاف الاستشراق الجديد الذي يبدو أنه كان أكثر استجابة لوازع المعرفة منه لوازع الأيديولوجيا وإن لم يتحرر منها نهائيا.

تقذف بنا هذه المقدمة التاريخية المقتضبة إلى جوهر السؤال الذي قصدنا إليه في مقدمة البحث، فما الذي يقصده سعيد بمصطلح "استشراق"؟

يبدو أن القراءة المتأنية لكتاب الاستشراق تنفتح على ثلاثة تعاريف على قدر من الأهمية نوردها كالآتي:

– التعريف الأول:

يعرف سعيد الاستشراق بالقول: "هو طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق، مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوربية الغربية، فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنّه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوربا وأغناها وأقدمها ومدار حضاراتها ولغاتها...فقد ساعد الشرق على تحديد أوربا بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة ".[1]

ولا يخفي هذا التعريف منزلة الشرق بالنسبة للغرب، فليست الجغرافيا وحدها هي من يحدد اللقاء بينهما وإنما شرق المستعمرة باعتباره كنزاً للثروة واللذة وشرق الحضارة بابل والإسكندرية واللغة السنسكريتية ومنبع الحكمة والروح يسوع المسيح، لذلك لا تعرف أوربا نفسها إلا في مرآة الشرق.

أما **التعريف الثاني** فيجعل من الاستشراق " أسلوبًا من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، وهكذا قد تقبل جمهور كبير جداً من الكتاب وبينهم شعراء وروائيون وفلاسفة ومنظرون وسياسيون واقتصاديون وإداريون استعماريون التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه

1 – الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، ت: كمال أبو ديب، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان 1984م، ص 29.

نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق وسكانه وعاداته وعقله وقدره وما إلى ذلك..."[1].

هنا يعزّز سعيد فكرة بنى عليها مشروعه لنقد الغرب وطالما ترددت في صفحات كتابه ألا وهي أن الشرق في جوهره متخيل غربي استولد تميزاً وجوديا ومعرفيا في صورة تجعل منه المقابل المقلوب لأوربا، فمن خلال تنميطه –أي الشرق– في خانة الفانتاستيكي والخيالي والشهواني يتحقّق للإنسان الغربي بالمقابلة صفات الإيجاب، فهو واقعي وعقلاني ومتزن...الخ.

أما **التعريف الأخير** والأكثر إيجازاً وإحراجاً فهو " أسلوب غربي للسيطرة على الشّرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه "[2]. وهنا يراهن على سعيد على ما كان قد افترضه من قبل وبرهن عليه، حين اعتبر أنّ المعرفة الاستشراقية في أغلب الأحوال ليست إلاّ "**اختراعاً أوربياً**" و"**تمثيلاً أوربيا للشرق**" وأنّ الأخير ليس إلاّ مجازاً تمت جوهرته كحقيقة والتعامل معه على أنه كذلك لاحتوائه وتطويعه لنمط المعرفة المغرضة، فأن تسيطر على الشيء يعني من بين ما يعنيه أن تحكم معرفتك به، وهو عين ما قدمته المعرفة الاستشراقية لمؤسسة الاستشراق، أو كما ينقل سعيد عن **كرومر** "إنّ المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة "[3].

بالنسبة لسعيد ليس المهمّ في التطابق الذي تقيمه المعرفة الاستشراقية مع موضوعها، فذلك آخر اهتمام يثبته سعيد ولا ينفيه، لكن المهمّ عنده –موضوع التحليل– يكمن في الوقوف بالنقد والتشريح على العلاقة المغرضة التي يشكل بها الوعي الغربي علاقته بالشرق انطلاقاً من المعرفة ذاتها، فالاستشراق ليس " استيهاما أوربيا حول الشرق، بل هو مؤسسة تاريخية، استثمار مادي وجسد من النظرية والتطبيق، ونظام من المعرفة، في ظلالها يرتب الوعي الغربي علاقته التخيلية بالشرق ترتيبا سياسي "[4].

وإذا كان لنا أن نختصر الاستشراق بكلمة جامعة فيمكن القول إنّه لون من ألوان التمثيل، قائم على معرفة مخصوصة بالشرق، يتيح هذا النوع من المعرفة تملّك الشرق نظرياً وتطويعه سياسياً، وعلى أساس من ذلك اعتبر عمل سعيد طفرة في نقد الخطاب الاستشراقي داخل السياقات الكولونيالية وما

---

1 – الاستشراق، المفاهيم الغربية عن الشرق، إدوارد سعيد، ت: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص 31

2 – المصدر نفسه، ص30.

3 – المصدر نفسه، ص 72.

4 – الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، فتحي المسكيني، ط 1، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء المغرب 2005م، 128.

بعد الكولونيالية، فقد مارس من خلال كتابه الاستشراق نقداً مضاداً لكل النزعات الأصولية والشوفينية في فهم الثقافة والأدب والنقد، واستطاع ببصيرته النقدية النافذة وعقله التحليلي أن يستوعب معارف الغرب ويتمثل مناهجه مستهدفاً تفكيك الصورة العلمية للاستشراق واضعاً إياه في إطاره التاريخي والثقافي كخطاب للهيمنة.

المبحث الثاني: الاستشراق باعتباره إرادة قوة.

1- الاستشراق كخطاب.

منذ أن أكدَّ الأنتربولوجي الفرنسي **كلود ليفي شتراوس** " بأنّ الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة "[1] أصبحت القراءة المثمرة للاستشراق تطرح من جانب آخر غير الجانب التاريخي الذي يُعنى بالتأريخ لواقعة الاستشراق وسياساته ورجاله وغير ذلك من التواقيت والأمكنة التي يحفل لها المؤرخ، يتعلق الأمر بتوظيف المنهج الإبستمولوجي في معالجة ظاهرة الاستشراق.

وأن نختار المنظور الإبستمولوجي يعني من بين ما يعنيه " أن نقدم حفريات بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيّقه مثلما يفعل ذلك الأستاذ الكبير إدوارد سعيد حينما يؤكد أن تحليله يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين الشكل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل علمه إسهاماً فيه ".[2]

يقتضي هذا النوع من التحليل نقد أساس العلم التاريخي من خلال مسلماته، خصوصاً تلك المتعلقة بمعاني الوحدة والهدف والخطة الواعية والحركة التراتبية التي تطبع التاريخ، بالمقابل فهو تحليل يعمل على إبراز البعد الأيديولوجي والسياسي في المظهر المعرفي لخطاب الاستشراق، وكيف تتخفى السلطة والمؤسسة داخل خطاب يزعم أنه معرفي وموضوعي.

بالنسبة لسعيد يبدو الأمر محسوما من البداية فالاستشراق إذا لم يعتبر كلون من ألوان الخطاب بالمعنى الفوكوي للكلمة فإننا لن نفهم النسق الداخلي الذي أفرز الشرق وابتدعه في المتخيل الأوربي على الصورة النمطية الشائهة التي طبعت ومازالت تطبع جل الكتابات التخيلية عن الشرق الافتراضي بدلا عن الشرق الواقعي، وهذا اعتباراً بالملح الرئيس في الخطاب والذي يقوم على فرضية " أنّ العالم

---

1 – العرق والتاريخ، كلود ليفي شتراوس، ت: سليم حداد، (دط)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2008م، ص 5 – 8.

2 – حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، سالم يفوت، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1989م، ص 6.

ليس هناك ببساطة حتى يمكننا أن نتحدث بشأنه، بل إنه من خلال الخطاب ذاته يمكن أن يظهر العالم إلى حيز الوجود، كذلك من خلال مثل هذا الخطاب يقترب المتحدثون والمستمعون والكتاب والقراء من إدراك ذواتهم وعلاقة البعض منهم بالآخرين وبمكانهم في العالم (تشكيل الذاتية)، إنه مركب العلامات والممارسات التي تنظم الوجود الاجتماعي والإنتاج الاجتماعي ".[1]

ولما نقول إن سعيداً قد استخدم الاستشراق بذات المعنى الذي استخدم به فوكو الخطاب فإننا نعني بذلك أنه وظفه " كشكل معين من المعرفة، له موضوع دراسته الخاص "الشرق"، ومقدماته المنطقية وقواعده وتقاليده، وادعاءاته بشأن الحقيقة، وبوصفه شكلاً من المعرفة تنتجه وتُديمه في نفس الوقت علاقات سلطة معينة، هي في هذه الحالة السلطة التي مارستها الدول والأفراد الرسميون من الغرب على الشرق أو سعت لممارستها ".[2]

وهذا يتيح وفق أطروحة سعيد إمكان الوقوف المحايث على التشكيلات القووية للسلطة داخل الخطاب، فمتى ما استبعدنا جانب البراءة الأصلية في تعاطينا مع نصوص الاستشراق وقتها فقط يمكن أن نرى الهامش الإمبريالي في مقصديتها، فهـــو –أي الاستشراق– " يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافياً بل وفكريا باعتباره أسلوباً للخطاب، أي للتفكير والكلام تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية وصور ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية ".[3]

داخل هذه الصورة/المفتتح يمكننا الحديث عن هذا التناص الخلاق الذي يقيمه سعيد مع ميشال فوكو من خلال مؤلفيه "أركيولوجيا المعرفة" و"المراقبة والمعاقبة"، عبر التوسل بالأدوات النقدية وبشبكة المفاهيم التي تزاوج المعرفة بالقوة والحقيقة بإرادة الهيمنة على غرار مصطلحات: التوثيق الاستراتيجية، الاقتصاد، الخطاب، التمثيل، علاقة القوة وغيرها.

وسعيد نفسه لا يخفي امتنانه للمعجم الفوكوي ودوره في بلورة الاستشراق كخطاب، حتى إننا نقرأ له في شاعرية قوله: " ميشيل فوكو الذين أدين لعمله ديناً عظيماً "، وقوله: "ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء الكتابي كما يصفه في كتابيه علم آثار المعرفة وأدّب وعاقب ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق "[4]، مع الإشارة إلى أن الإنشاء الذي يتحدث عنه هو عين الخطاب بحسب ترجمة **كمال أبو ديب**، لذلك يأتي تعريفه للخطاب متساوقاً مع المعنى الذي قصده

---

1 – دراسات ما بعد الكولونيالية، بيل أشكروفت وآخرون، ص 139.

2 – تاريخ الاستشراق وسياساته، زكاري لوكمان، ت: شريف يونس، ط1، دار الشروق، القاهرة،2007م، ص 301.

3 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 44.

4– المصدر نفسه، ص 39. وص56.

فوكو فهو " الإنتاج المنظم للأقوال وتبادلها وتداولها يقبل ما فرض عليه فيتخذ مظهر حجة اجتماعية على درجة من الكمال تمكنه من تشريع كيفية قول ما ينبغي أن يقال على وجه الدقة والكمال" [1]. فالحديث عن وعي مخصوص بالشرق هو لا محالة حديث عن لون معين من ألوان الخطاب، وكل خطاب هو تمثيل للحقيقة وليس الحقيقة ذاتها، وبذاَ لا يمكن الحديث البتّة عن معرفة موضوعية خارج سجن النسق/الخطاب، ثمة فقط صراع أو إرادة تأويل أو لنقل ألوان من التمثيل حيث تتخفى القوة والمصلحة والمؤسسة.

يعيد هذا التمثيل نمذجة الآخر بإعادة خلقه وإنتاجه ومن ثَمَّ تعليبه والتوجّه به نحو الاستهلاك العام عبر طمس موضوع الواقع والإشهار للبديل المتخيّل الذي تثوي فيه السلطة، لذلك لا تشكل بنية الاستشراق عند سعيد سوى بنية من الأكاذيب والأساطير باعتبارها إرادة قوة بالمعنى النيتشوي الهدف منها هو التصوير المغرض للواقع بغية السيطرة عليه، فالأشياء تستجيب لداعي القوة بمقدار استجابتها لسوء التمثيل، وهذا ما حصل مع الشرق حين اكتشف نفسه أو أعاد اكتشافها عبر مرآة الآخر.

اللافت أن هذا التمثيل السالب للواقع داخل المعرفة ليس ميداناً سياسيا معبراً عن رغبة استعمارية مباشرة فحسب، أي إنّه ليس صفة لنصوص توصف عادة بالتأسيسية أو الفاضحة، بل إنّه يمتد ليشمل نصوصاً لا توصف عادة بأنها سياسية أو فكراً بورجوازياً للطبقة السائدة في أوربا أو غير ذلك، لأننا نقف على خطاب استشراقي داخل طبقة البروليتاريا والمناضلون الشيوعيون بصفة أعم، وإلاّ فكيف نفسر نقد سعيد لماركس في اعتباره الاستعمار خطوة حتمية نحو التحضر و الرّقي، أو ما ينقله سالم يفوت عن أحد القادة الشيوعيين في إسبانيا المعاصرة وهو **كلاوديو سونشاز Claudio Sanchez Albornoz** من أنّ سبب تأخّر إسبانيا أوربيا يعود إلى الاحتلال الإسلامي للأندلس الذي عطلها عن اللحاق بركب التاريخانية، والأدهى أنّه يفسّر نبوغ فلاسفة الأندلس بتفوق العرق وغلبة الدم الإسباني على الدم العربي/المتحجر بالتزاوج والتقادم في الزمن.[2]

وفي سياق التشهير بخساسة الاستشراق ووقاحته يميز إدوارد سعيد ولا يفصل بالضرورة بين الاستشراق بمعناه الأكاديمي الثقافي والاستشراق المؤسسي، ويقدم الأول كمعول خطابي عمله يكون

---

1 – إدوارد سعيد، مقالات وحوارات، إدوارد سعيد، ت: محمد شاهين، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004م، ص 160 – 161.

2 – ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، سالم يفوت، (دط)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1986م ص 35-40.

في إنتاج وتوكيد الصفات السالبة والصّور النّمطية للكائن الشرقي داخل مخيّلة الإنسان الغربي، من قبيل الصيغ المبتذلة التي تنقلها خطابات الرحالة والمستكشفين، ككون الشرقي خبيثاً وكسولاً وشهوانياً ومتحجّراً ومِزاجياً...الخ.

والأهمّ يكون في العلاقة التي يقيمها الاستشراق الأكاديمي المدعي للحياد والموضوعية مع مؤسسة الاستشراق، باعتبار الأخيرة تمثل دليلاً متحركاً للتوسع والاستعمار، ولسائل أن يسأل عن علاقة الاستشراق كميدان أكاديمي هدفه حب الاستكشاف والتّشوف للمعرفة والاستشراق كتحرك ميداني الغرض منه سلب الآخر وإخصاؤه إذا كنا نعني بالسلب كل معاني التسيّد والامتلاك؟

أما جواب سعيد "فيجعل من الاستشراق الثقافي/ الأكاديمي المصدر الذي نبعت منه مؤسسة الاستشراق، والأساس الذي لا بد من إرجاعها إليه، تتجلى هذه الحقيقة في قوله: إنّ الاستشراق الثقافي عبر تاريخه الطويل (ابتداءً بهوميروس) هو المصدر الحقيقي للاهتمام السياسي اللاحق الذي أخذت تبديه أوربا في الشرق ..."[1].

وأبشع ما في هذا الاستشراق الثقافي هو حشده لجملة من الصور النمطية الزائفة عن الآخر محكوماً في ذلك بما يمكن تسميته بأسطورة "**الطبائع الثابتة**" التي ولّدت هذه القناعة بميتافيزيقا الاستشراق مفادها أنّ هناك في جوهر الغربي شيئا مخصوصا ولصيقا يكبسه التفوق الدائم على حساب الكائن الشرقي أو الطبيعة الشرقية، لذلك فإنّ جوهر الاستشراق يقوم على هذا التمييز الأنطولوجي الذي لا يمحى بين الثنائية اللعينة للغرب السيد والشرق الوضيع.

وفي هكذا حالة يصبح الاستشراق نوعاً من الفصام الذي يصيب هوية الغربيين كمثقفين وفلاسفة ورجال سياسة وحتى كعمال ومزارعين باعتبارهم نقيضاً لأولئك الذين ليسوا إياهم، كون الهوية الأوربية متفوقة بالنسبة لسائر الشعوب، وهو ما يعزز تسلط الأفكار الغربية حول الشرق، لذلك فإنّ "معرفة الشرق وليدة سلطة أو قوة تعيد إنتاج الشرق وتخلق عالمه خلقاً ثانياً مستخدمة في ذلك مفاهيم وفرضيات تعكس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظومة القيم المرجعية التي يستند إليها "[2].

وطالما أن هذا الخطاب المشبع بفيروس القوة والتّفوق قد تشكل في محضن الميتافيزيقا بما هي ادعاء بثبات الجوهر ونقاء العرق وصفاء الدم فهو ليس وليداً لعصر النهضة عقب صعود البرجوازية الأوربية كما قد يظن بل يغور فيما وراء الحاضر إلى **هوميروس أسكيلوس** و**يوريبيديس** و**دانتي**، أي

---

1 – ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، ط 2، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، 2004م، ص18.

2– حفريات الاستشراق. في نقد العقل الاستشراقي، سالم يفوت، ص 20.

أنّ ما بَدا حديثاً ومتزامناً مع الحركة الاستعمارية ليس سوى طفحاً تاريخياً واستجابة حيوية لمصالح اقتصادية وعسكرية صاعدة.

ثمّ إذا كان الوعي هو دوماً وعي بموضوع فإنّ الوعي بالشرق يميل اتجاه التحول في تاريخ الاستشراق من الإدراك النصوصي/الثقافي على مستوى الوعي إلى الإدراك بالفعل والممارسة عبر مؤسسة الاستشراق، أي إنّ هذه الصيرورة البطيئة والرتيبة هي التي مكّنت الوعي الأوربي من تحويل نفسه من النزعة النُّصوصية التأملية إلى الانخراط المباشر فيما هو إداري واقتصادي وعسكري.

إذن هي آليات هيمنة تحايث خطاب الاستشراق، آليات سلطة تتوارى بداخله مخلّفة لدى القارئ ما يشبه **العصاب الخيلائي التوهمي paranoïa** كما يقول علم النفس، معرفة أبعد ما تكون عن المعرفة الحقّة، لأنها ترتكن فيما تقول إلى لون من الميتافيزيقا، ولا سبيل إلى نقض خرافة الاستشراق إلا بتفكيك مفرداتها ومسلماتها والتحقيقات التي وضعت انطلاقا من تاريخ التّمحور حول الذات الأوربية ونقد المفاهيم التي تشكّل جوهر مركزيتها كأسطورة "التقدم" و"التطور" و"النقاء" وغيرها.

ثمّة ما يمكن اعتباره انقلابا إبستمولوجيا أصاب التاريخ اليوم، كان من بين نتائجه تعدد الانفصالات والتواريخ ورفض فكرة أحادية التاريخ المتمثل في تاريخ الغرب، ونبذ منهجية تاريخ الأفكار التي يهيمن عليها هاجس رصد التعاقب والتتالي والاتصال وتقصي الأصول والارتقاء اللاّ محدود نحو النماذج الأصلية، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين بداياتها من نقطة مركزية مطلقة، والنفور من التفكير في الاختلاف ومن وصف الفوارق والألوان بتعثر، وانفصال الصورة الهادئة للهوية.[1]

لذلك يتمثل سعيد المنهج الأركيولوجي في تفكيكه لبنى المكبوت والمتواري داخل الخطاب الاستشراقي بفضح الصيغ التوليتارية والدوجماطيقية عبر الحفر العميق في الهامش والمهمَّش، في اللاّمفكر فيه وفي الممنوع التفكير فيه وفي المسكوت عنه عن قصد أو عن إحالة، للوقوف على شبكة العلاقات والتفاعلات داخل هذا الخطاب، حيث بيّن كيفية طغيان "الخطاب – الثقافة" وطريقة خلقه لبناه الخاصة التي تولد الخطاب الفردي وكيفية اكتساب الأفكار السلطة/القوة، بل حتى مقام الحقيقة الطبيعية، كما درس أشكال التمثيل وآلياته والكيفية التي يصيرّ بها المستشرق في ظل الإمبريالية إلى حامل للخطاب ومتفوه باسمه بصورة تلقائية أو قسرية أو قهرية.[2]

---

1 – ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، ص 26.

2 – النقد الحضاري في فكر إدوارد سعيد –أصوله وتطبيقاته – مذكرة ماجستير، صبرينة شناف، قسم الفلسفة، جامعة باتنة 2012 – 2013م، ص 113.

وما يبدو في حكم المؤكّد أنّ الإفادة من أركيولوجيا فوكو تأتي استكمالاً لمعنى الخطاب الذي اغتنى به التحليل الإدواردي –نسبة لإدوارد سعيد– للنص الثقافي الغربي، فمن خلال تقصيه لنصوص المستشرقين حاول سعيد أن يتبيّن العقلية المشروخة التي أنتجت هكذا خطابات "وأن يكتشف من جهة أخرى ما يعتور هذه النصوص معرفياً من تواطؤات وثغرات تخرجها من دائرة المعرفة الإنسانية التي تدَّعي البراءة في دراسة الآخر وتمثيله، وتضعها في دائرة إسقاط الذات على الآخر على نحو سلبي يحجّمه إلى مجرد نقيض تتموضع الذات الغربية بإزائه متلبسة موقفاً فوقياً واستعلائياً، مسوغة بذلك كلّ أشكال العنف والقهر والمهانة التي مورست ضدّ الآخر تحت مظلة عبء الإنسان الأبيض".[1]وهو إذ يقوم بذلك فإنه لا ينوي بحالٍ من الأحوال تقديم قراءة مصححة لخطاب الاستشراق تضاف لجملة القراءات الأخرى.

2–الجغرافيا التخييلية للاستشراق " شرقنة الشرق ".

على ضوء تعريفه للاستشراق يقدم سعيد قائمة لثلاثة أصناف من المستشرقين:

أولها: الكاتب الذي ذهب إلى الشرق لتزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية أو الذي يعتبر إقامته نوعاً من الملاحظة العلمية، ويعدّ كتاب الرحالة **إدوارد وليام لين** (1801– 1876م) "**وصف عادات المصريين و أنماط حياتهم**" مثالاً على هذا النوع من المستشرقين، أما **الصنف الثاني**: فهو الكاتب الذي يبدأ بنفس الهدف لكن اهتماماته الفردية تسيطر على عمله، و يعتبر سعيد الرحالة البريطاني **ريتشارد بيرتن** (1821– 1890م) في كتابه "**الحج إلى المدينة و مكة**" مثالاً جيداً لذلك، أمّا **الصنف الأخير** فهو الكاتب الذي يرحل إلى الشرق لإرضاء رغبته لذا فإنّ نصه مبني على جماليات شخصية كما يقول سعيد ويمثل له بالرحالة الفرنسي **جيرار دي نرفال** (1808– 1855م) في كتابه "**رحلة إلى الشرق**".[2]

ثم يناقش الممكنات السلطوية في خطاب الاستشراق ممثلة في كتابات أعيان يخصهم بالاسم والصفة وعنوان الكتاب، وهي مهمة ليست باليسيرة كما يبدو ذلك من حشد الأعلام والنظريات والجغرافيا التي يستحضرها في كتابات: بلفور، كرومر، كسينجر، رينان جليدن جوته، فكتور هوجو، ريتشارد بيرتن، إدوارد لين، شاتو بريان، لامارتين، نرفال، فلوبير، وليم سميت لورانس العرب، جب،

1– ماذا يبقى لنا من إدوارد سعيد، تركة المثقف الحر، عبد النبي أصطيف، المجلة العربية الثقافية، العدد 45، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2004م، ص 63 –64.

2 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 157 –158.

ماسينيون والقائمة طويلة، كما يستحضر نظريات الظل التي حكمت الاستشراق الثقافي وكرست التمييز بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، كالوضعية المنطقية والطوباوية والتاريخانية والداروينية والعرقية والفرويدية والماركسية والاشبنجلرية والأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا والفللوجيا وغيرها من النظريات التي تمَّ بها موضعة الآخر تحت مشرحة النقد والمعاينة والاستكشاف.

وحتى يتمّ له صدق الافتراض وبمنطق من المكاشفة ينفتح إدوارد على ما يمكن اعتباره رؤية ارتكاسية في الكتابات الغربية، **فاللورد كرومر** مثلاً في كتابة "**مصر الحديثة**" يصور العرب والشرقيين على أنهم سذَّج، مجردون من الطاقة والمبادرة ومجبولون على التملق المفرط والخداع والقسوة على الحيوانات والكذب، ويصفهم بأنهم خاملون ومربون، طباعهم تختلف كلياً عن طباع العرق الأنجلوسكسوني، فاستناداً إلى نظرية العرق والتصنيف البشري والداروينية وعلم الأنثروبولوجيا وفقه اللغة تم توظيف العديد من التعابير والمصطلحات الشائهة التي حكمت الشرقي ووصفه بأنّه " غير عقلاني وساقط وطفولي، بينما الأوربي عقلاني ومستقيم وناضج ".[1]

إنّه يعتقد تحت وطأة ما يسميه "**الصدمة الدائمة للإسلام**" أنّ الأخير قد شكل موضوع عداء خصب في كتابات الرحالة والساسة الأوربيين، باعتباره ديناً للمقاومة تشكل مقالته خليطاً متجانساً لنفي الأب والابن الذي ليس إلا تجسيداً بشرياً مباشراً للأب السماوي، ومع ذلك فهو –أي الإسلام– يحافظ بداخله على مساحة للدموع والأسى مبتدؤه دمعة هاجر ومنتهاه اللغة العربية في ذاتها، إنها "**لغة للدموع**" كما يحلو **لماسينيون** تسميتها، ومن ثَمَّ فإنّ الخروج عن الإسلام الأصولي والاستئصالي ليس إلاَّ إحياءً لجانب البكاء والمغفرة ولا يتأتّى إلاّ في حدود التجربة الصوفية بما هي " رحـــلة الأرواح خارج حـــدود الإجماع الذي تفرضـــه السنة، أو جمـــاعة التفسير الإســـلامي الصحيح ".[2]

ومن الاستراتيجيات التي استخدمت لدعم هذه الفكرة هو التعرض لشخص الرسول وكتاب الوحي، فقد اعتُبر الرسول محمد في أدبيات الاستشراق "نبياً للوحي الكاذب" فعن **نورمان دانيال** ينقل سعيد بأنّ النّبي محمد قد أصبح في عيون الغربيّن مثالاً " للفجور والفسق والشذوذ، وأنه منظومة كاملة من الخيانات المختلفة ".[3]

وحتى اللغة العربية التي اعتُبرت "خطرةً أيديُولوجيا" على نفسيات وعقليات العرب لم تسلم من النقد، فقد استُخدمت استخداماً سالباً لنقد القرآن، **فتوماس كارلايل** مثلاً يعتبر بأنّ القرآن "خليط

1- الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 40.

2– المصدر نفسه، ص 412.

3 - المصدر نفسه، ص 62.

مشوش مضجر، خام، فجّ، تكرار لا نهائي، إسهاب مملّ، تعقيد، وباختصار هو خام، ركيك، غباء لا يحتمل".[1] وأكثر من ذلك فقد شكّل الشرق ومازال موضوعاً للرغبة الجنسية بالنسبة لأوربا، كل هذا هروباً من الإملاءات الأخلاقية للمدن البورجوازية بالارتماء في أحضان المتخيل الجنسي الذي صنعته الإثارة الأدبية لرواية من قبيل "**ألف ليلة و ليلة**"، التي قُرئت من زاوية انفلات النساء الشرقيات وخيانتهن، فعادةً ما قدِم الغربي مدفوعاً بتشخيص الشرق كامرأة أو صبي، أو كما صور **إدوارد لين** أول مشهد له في **مصر** بقوله : "حين اقتربت من الشاطئ تملكني شعور بأني عريس شرقي يوشك أن يرفع حجاب عروسه".[2] وكثيراً ما استدعى لين النساء المصريات كرمز للعشق والشبق الطافح، هذا جزء من الصورة التمثيلية التي نقلتها المعرفة الغربية عن الشرق محكومة بنظرية العرق وميتافيزيقا التفوق.

وكمثال أكثر دلالة على تواطئ المعرفة عن الشرق و السلطة الاستعمارية عليه تعلمنا الإثنولوجيا وهي في صميم التصنيف العرقي ونظرية التفاضل طريقة التصنيف التي عمد إليها الكثير من الرحالة والباحثين الفرنسيين لسكان الجزائر في القرن التاسع عشر والعشرين قبيل الغزو المباشر سنة 1830م حيث قدّم أحد الوكلاء الإمبرياليين نظرية تقول بأن سكان منطقة القبائل يشكلون عرقاً مختلفا للعرق العربي السامي، فعلاوة على الاختلاف اللغوي الظاهر، فهم ينتمون إلى العرق الإسكندنافي Nordie المنحدر مباشرة من الوندال الجرمانيين Vandals والذين يتسمون بأعينهم الزرقاء و شعرهم الأشقر.

وبينما يصور هذا الوكيل العرب كعبيد وسلطويين ومتعصبين بالطبيعة فإن ذهنية البربر تميل إلى المساواة والحرية والعقلانية، وهذا ما يجعل باحثاً في سياسة الاستشراق **كزكاري لوكمان** يعتقد بأن آلة الاستعمار الفرنسي قد تحركت في اتجاه تفعيل الفوارق الثقافية والعرقية وحتى الدينية بين البربر والعرب، حيث اعتبر الإسلام للبربر حدثاً طارئاً على المسيحية لم يغير كثيراً في صفاتهم الأصلية، هذا التفعيل يمكن التماسه في عديد الامتيازات التي منحت لمنطقة القبائل من قبيل: التعيين في الوظائف الإدارية، التعليم، الإعفاء من الضرائب، التمثيل في المجالس النيابية، الاحتكام إلى القانون العرفي وغيرها من الامتيازات.[3]

---

1 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 152 مع الإشارة إلى أن خطر اللغة العربية ينقله سعيد في الصفحة 320، عن إي شاوبي في كتابه:

The Influence of the Arabic language of the Psychology of the Arab's.

2 – أساطير أوروبا عن الشرق...لفّق تسد، رنا قباني، ت: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1993م، ص 67.

3 – تاريخ الاستشراق وسياساته، زكاري لوكمان، ص 161– 162 وهو بحث مستقى عن:

Mamia lazreg, the Reproduction of colonial ideology, the case of the Kabyle Berbers Arab Studies, Quarterly 5, 1983. p. 380 - 395.

كما إننا نقف على العلاقة التي اعتبرت مشخصة للاستشراق في الوحدة التركيبية سلطة/معرفة مع **نابليون** في مشروع "**وصف مصر**"، وكيف مهّد هذا العمل الثقافي الضخم الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً للحملة العسكرية على مصر بين 1809 و 1828م، سلسلة من النصوص أبطالها **شاتوبريان** في "**الرحلة إلى مصر**"، **لامارتين** "**رحلة إلى الشرق**"، **فلوبير** "**صلامبو**" **إدوارد لين** "**مسالك المصريين المحدثين وعادتهم**" **ريتشارد بيرتن** "**مسرد شخصي لرحلة الحج إلى المدينة ومكة**" وغيرهم ممّن كان له السبق في عقلنة الهيمنة الأيديولوجية على موضوع الرغبة تمهيداً لموضوع الاحتلال، لذلك فقد تمّ وضع خبرة المستشرق الخاصة مباشرة للاستخدام الكولونيالي الوظيفي.

والكلمة التي يستحضرها سعيد هنا تأكيداً للعلاقة بين المعرفة الاستشراقية حول مصر وحملة نابليون تلك التي ألقاها **آرثر جيمس بلفور** أمام مجلس العموم يوم 13 يونيو 1910م حيث قال: "إنجلترا تعرف مصر، فمصر هي ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا يمكن أن يكون لديها حكم ذاتي، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وهكذا بالنسبة للمصريين، مصر هي ما احتلته إنجلترا وما تحكمه الآن، وبالتالي يصبح الاحتلال الأجنبي الأساس الفعلي للحضارة المصرية المعاصرة وبهذا تغدو مصر محتاجة بل في الواقع مصرة على الاحتلال البريطاني ".[1]

3–الاستشراق الآن.

بعد الحرب العالمية الثانية شهد الاستشراق الكلاسيكي تراجعا ظاهرا وحلّ محله استشراق عملي من نوع آخر يعتمد الخبرة بدل فقه اللغة تماشيا مع مفرزات الحرب وخروج الولايات المتحدة كأكبر مستفيد من تركتها، ثم حملات التحرر التي شهدها العالم الثالث منتصف القرن العشرين وتراجع الدول الأوربية التي شكلت لقرون عديدة علامات فارقة في تاريخ التوسع والاستيطان، وبالأخص فرنسا وبريطانيا، ويتماشى هذا النوع الأخير من الاستشراق والسياسة الأمريكية التي جعلت من الشرق قضية إدارية بالدرجة الأولى.

ومع أنّ سعيد يعتبر أن نمط العلاقة مع العرب قد تغير بتغير الفاعلين الحضاريين تبعا لمتطلبات المرحلة والخلفية الأيديولوجية التي حكمت الرغبة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية، إلا أنّ ذلك لم ينف أبدا واقع العلاقة الصدامية بينهما. يقول في هذا الصدد:" ومع التسليم بأن التوسع الأمريكي هو بالدرجة الأولى توسع اقتصادي، فإنّه مع ذلك يعتمد اعتمادا كبيرا على أفكار وعقائديات ثقافية

1 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 34.

حول أمريكا نفسها ويتحرك ملازما ومحمولا عليها، وهي أفكار وعقائديات يُعاد تقريرها علنًا دونما لأي ".[1]

ففي كتاب الاستشراق يتقفى سعيد أثر المعرفة الاستشراقية التي عملت على تنميط العرب والإسلام، سواء أكان ذلك عبر الصور الشعبية والتمثيلية في العلوم الاجتماعية أو عبر سلسلة العلاقات الثقافية التي تبنتها الولايات المتحدة في تعاملها مع الآخر، فبالنسبة للصور الشعبية كثيرا ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التي تصور شيخا عربيا يقف خلف مضخة البنزين ...كانت الرسمة تعمل على إرهاب المخيلة لدى المتلقي الأمريكي بأنّ العرب هم وراء جميع متاعب البنزين والطاقة التي أعقبت ثورة ثلاث وسبعين، في إشارة لافتة إلى العداء المستحكم لدى العرب الذين يشكل سلوكهم تهديدا صريحا للغرب وإسرائيل بخاصة.

لكن الصورة كانت أوضح حين انتقلت إلى السينما والتلفاز، فعن طريق الإعلام الدعائي تمّ ربط العربي " إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو ينظر في صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية ،المنحل، المنحط، ولا شك على أن يحيك مؤامرات خبيثة ، وضيع، ومن الأدوار التقليدية للعربي في السينما دور تاجر الرقيق وسائق الجمال والصراف والوغد الجذاب ...".[2]

الشيء نفسه في الصور ونشرات الأخبار التي لم تكن أقل براعة ودعائية من السينما، إذ كثيرا ما تم تصوير العرب كحشود كبيرة أو كقطعان هوجاء وجامحة وغير عقلانية توحي مباشرة بالخلق البربري والمتوحش الذي يمكن أن يؤسس لسلوك ديني وعقدي متطرف كالجهاد. من الناحية الأكاديمية تعمل الكتب والمقالات التي تنشر بانتظام عن العرب والإسلام على تكريس الجدليات التاريخية المناهضة للإسلام، خذ مثلا ما ينقله سعيد عن أساتذة كلية كولمبيا، ففي عام 1975م كتب مرشد طلاب مرحلة ليسانس عن منهج اللغة العربية بأن نصف كلماتها مرتبط بالعنف، وفي مقال قريب لهذا المعنى كتب **إميل تيريل** بأن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية وأنّ العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية.[3]

على أنّ الأثر الأبرز للاستشراق الأمريكي يمكن أن يعكسه عمل أكاديمي كذاك التقرير الذي أعده **مورو بيرجر** عام 1967م، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون

1 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 346.

2 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص439.

3 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص346.

بناء على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، كان عنوان التقرير " **دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات**" يخلص فيه إلى نتيجتين مكرورتين للاستشراق الكلاسيكي تتعلق الأولى بالخواء الثقافي للشرق ، أما الثانية والمتعلقة بدراسة الإقليم في المستقبل، فيؤكد بيرجر أن الشرق الأوسط لا يمكنه أن يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجود ضعف متأصل فيه. كأنه بذلك يعيد ما كتبه قبله **رينان** بسنوات عديدة من أن الساميين لم ينشئوا قطّ ثقافة عظمى ولذلك فثقافتهم أفقر من أن تجتذب الاهتمام العالمي يوما ما.

أما إنّ سعيد يضع **بيرجر** في خانة المستشرقين المحترفين لا الكلاسيكيين فهو أمر لا شك فيه باعتباره يعكس الموقف الأكاديمي تجاه الشرق الإسلامي بتحويله من مبحث فقه اللغة الكلاسيكي إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع، وهو إلى ذلك يعكس صورة المستشرق المعاصر الذي لا يلزم نفسه إجادة اللغات الباطنة للشرق، بل إنه يعمد إلى توظيف خبرته التي اكتسبها من ميدان تخصصه في فرع من فروع المعرفة لدراسة الشرق، وهذا لا يقلل من مدى الدين الذي يدين به للاستشراق وأفكاره.

كان سعيد قد طرح مرة سؤالا وجيها عن سبب اهتمام بيرجر بالشرق الأوسط إذا لم يكن الأخير مركز جذب ثقافي؟ وانتهى إلى أنّ بيرجر كان يمارس الازدراء نفسه واللعبة ذاتها منذ قرون تحييز الآخر عبر احتقاره واتهامه بالدونية، إذ يشير الموقف الأكاديمي في عمله إلى الطريقة التي" يدعم بها التطور العلمي الصور الكاريكاتورية التي تحظى بالدعاية في الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضا يرمز إلى أشد صور التحول في الاستشراق شيوعا، ألا وهو تحوله من مبحث فقه اللغة في المقام الأول وفهم عام وغامض للشرق إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع ، لم يعد المستشرق يحاول إجادة اللغات الباطنة للشرق بل يبدأ باعتباره متخصصا في علم الاجتماع في تطبيق عمله على الشرق، أو على أي مكان آو هذه هي المساهمة الأمريكية الخاصة في تاريخ الاستشراق..."[1].

الأكيد أنّه قبل الحرب العالمية الثانية كانت هناك خبرة محدودة بالشرق من طرف الولايات المتحدة، وحتى تلك اللقاءات الحاصلة قبل الحرب والتي شغلت بعض دارسي الكتاب المقدس والحملات التبشيرية إضافة إلى الاحتكاك الاقتصادي والتناوش العسكري مع قراصنة المتوسط وبعض الكتابات الساخرة في أعمال الرحالة إلى الشرق كل ذلك لم يرتق ليكون أسلوبا في معاينة الشرق واستبنائه، إذ

1 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 443.

أنّ اهتمام الولايات المتحدة بالمنطقة لم يكن اهتماما أدبيًا بالأساس كما هو الحال مع الاهتمام الأوربي وإنما كان تعاملاً استراتيجيًا تحكّمت فيه عوامل التجارة والطرق البحرية ودراسة الإقليم.

يمكننا القول إن الفضاء الطبيعي الذي يشكل امتدادا للولايات المتحدة كان يقع في الغرب لا الشرق، لذلك تعاملت الولايات المتحدة مع الشرق بعد الحرب العالمية الثانية كقضية إدارية أو كمسألة خاصة بالسياسات الأمريكية، وليس كمنافس تاريخي أو هاجس إبستمولوجي، وهذا أتاح الفرصة للخبير أكثر من غيره لرسم سياسات السيطرة على الأقاليم بالوقائع والأرقام وهو الذي يتقنها جيدا، وليس أقل جوانب الاهتمام الأمريكي بالشرق من إنشاء سياسة عرفت بـ " **سياسة العلاقات الثقافية** " التي تعني وفق تعريف **مورتيمر جريفو** 1950م والمنشور منذ عام 1900م بأنها سياسة تتضمن محاولة الحصول على كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة في الشرق الأدنى، وهي مهمّة تقع في صميم الأمن القومي للولايات المتحدة " إنّ القضية المعروضة تتعلق بوضوح بضرورة الارتقاء كثيرا بالفهم الأمريكي للقوى التي تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدنى لنا، وأهم هذه القوى بطبيعة الحال هي الشيوعية والإسلام ".[1]

وتبعا لذلك الاهتمام نشأ الجهاز الهائل للبحث العلمي في شؤون الشرق الأوسط وولدت شتى برامج الدعم للجامعات التي قامت بها هيئات متعددة مثل: وزارة الدفاع، وشركات متعددة الجنسيات، و**معهد هودسون** وغيرها. وسيكون من المفيد التذكير هنا بالكتاب الهام " **الحرب الباردة الثقافية**" للباحثة البريطانية **فرانسيس ستونر سوندرز** التي تعرض فيه لـ " استراتيجيا الحرب الباردة الأمريكية في الميدان الثقافي " التي خاضها جهاز المخابرات الأمريكي **CIA** من أجل كسب النخبة الثقافية لحساب الطرح الأمريكي في سياق الحاجة إلى القرن الأمريكي.[2]

وقد اعتبر سعيد هذا العمل في صميم استراتيجيا الإخضاع الثقافي التي تدوم أكثر مقارنة مع استراتيجيا الإخضاع العسكري التي مارسها الاستشراق التقليدي، وضمن السياق ذاته يمكن أن تدرج مقولة " **صدام الحضارات**" لصمويل هنتجتون باعتبارها تكرس العلاقة الصدامية للشرق بالغرب على غرار مقولات مماثلة مثل:" أمانة البترول" و" المهاجرين" و" الإرهاب" و"الإسلاموفوبيا" " و " الحجاب" وغيرها.

1 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 450.

2 – الحرب الباردة الثقافية، فرانسيس ستونر، ت: طلعت شاهين، (دط)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2003م، ص23.

لكن اللافت والمفارق في تجربة الاستشراق الأمريكي أنها استوعب داخل مركزها المتروبولي أبرز مؤسسي نظرية ما بعد الكولونيالية والمناوئين لمشروع الإمبريالية العالمي من المنشقين والمنفيين والمقتلعين من أوطانهم، بل وأتاحت لهم أيضًا فرصة المقاومة، وخصوصا عاصمتها نيويورك التي يصفها سعيد في شاعرية :" نيويورك الأخرى، نيويورك جماعات الشتات من العالم الثالث وسياسات المنفى والسجالات الثقافية ..."[1].

إنها –أي الولايات المتحدة– أكبر بلد عالمثالثي كما يصفها **هومي بابا** [2]، فقد مرت هي نفسها بتجربة المستوطنات قبل أن تصبح مركز إمبراطوريا بعد الاستيطان الأبيض الذي عرفته، لذلك يمكن اعتبارها أول " مجتمع ما بعد استعماري " يطور أدبا قوميا " ونقدا جديدا " يسعى إلى التحرر من النقد أو بالأحرى " الموروث البريطاني "، فالنقاد الأمريكيون بدورهم عاشوا "صدمة التعرف"، ومن ثمّ فإنّ ما بعد الاستعمارية جزء منتج من التشكيل الأمريكي "[3]، ويكفي دليلا على هذا الوجه المزدوج للولايات المتحدة أن الثالوث المقدس من رواد ما بعد الكولونيالية سعيد وبابا وسبيفاك كان يتخذها وطنا لنشر التجارب الشخصية والجروح الكولونيالية إلى أبناء العالم الأول حين أتيح لهم أن يكونوا أساتذة في أعرق جامعاتها.

المبحث الثالث: القراءة الطباقية للثقافة والهيمنة.

1–جدل الثقافة والهيمنة.

بينما يزودنا سعيد في "الاستشراق" بأثر نقدي عن المعرفة التي أنشأت الآخر كسياق للتوطئة فإنّه يفعل الشيء ذاته في "الثقافة والإمبريالية"، بتركيزه على قراءة الأشكال الفنية الغربية المشكلة للثقافة في علاقتها بالإمبريالية في القرن التاسع عشر، أو "كيف تستغل الثقافة بوصفها وسيلة حاثة على تأسيس الإمبراطورية ".[4]

---

1 – تأملات حول المنفى، إدوارد سعيد، ت: ثائر ديب، ج1، ط1، دار الآداب، 2004م. ص 18.

2 – موقع الثقافة، هومي بابا، ت: كمال أبو ديب، ط2، بيروت، دار الآداب، 1998م، ص 418.

3 – الإمبراطورية ترد بالكتابة، بيل أشكروفت وجانيت جريفيشيز وهيلين تيفين، ت: خيري دومة، ط1، دار أزمنة للنشر، عمان، الأردن، 2005م، ص 41- 202- 205 – 206.

4 – إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ص49.

يحيلنا مصطلحا الثقافة والإمبريالية على جملة من المفاهيم الأساسية التي تشكل جوهر النقد الذي مارسه سعيد على الخطاب الثقافي في بعده الإمبريالي من مثل: الإمبراطورية، السرديات الرسمية للتاريخ، الجغرافيا المتخيلة، الفضاء الاجتماعي، السرد الروائي والسرديات المضادة وغيرها، وهذا تسويغاً للربط الذي يقيمه سعيد للثقافة مع الإمبريالية، حيث يظهر –ابتداءً– أنه لا تلازم بين المفهومين، فإذا كان الفضاء الدلالي للأولى يحيل على كل المعاني الايجابية فإن الثانية على العكس من ذلك يشتمل على جملة الدلالات السلبية كالهيمنة والسيطرة والإمبراطورية.

فكلمة **ثقافة Culture** لم تأخذ معناها الفكري في أوربا إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حيث استعملت اللفظة Cultes الفرنسية في القرون الوسطى لتعني الطقوس الدينية، لكنها انتقلت في القرن السابع عشر لتعبر عن فلاحة الأرض[1]، من هنا جاء مصطلح **Agri-culture**. إلا أنّه ومع بداية القرن الثامن عشر بدأ الحديث عن الثقافة كأساس للجوانب الفكرية والمعرفية التي يمكن أن يوصف بها الفرد، ولكن انتقال اللفظ إلى الألمانية أكسبه لأول مرة مضموناً جماعياً، فقد أصبحت توصف الثقافة كجوهر لجماعة إنسانية معينة، أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة حضارة، وهو ما يعبر عنه بوضوح كتاب الفيلسوف الألماني **إزوالد شبنجلر Spengler** "**انحطاط الغرب**" غداة هزيمة الإمبراطوريات المركزية، حيث يرى أن الغرب قد تخطّى مرحلة الإبداع في الثقافة النظرية بمعناها الألماني والمرادفة للحقيقي والأخلاقي والجميل إلى الإبداع في الحضارة المرادفة للتقنية والرفاه المادي والتفكير العلمي، وهو علامة الأفول والانحطاط.[2]

وبالتطور الدلالي أخذ مصطلح الثقافة يأخذ معنى داخل البيئة الأنجلوسكسونية والفرنسية مفارقاً للمعنى الألماني الذي يركز على الجانب النظري والصوري للثقافة ومركزاً في الوقت نفسه على الجانب الدينامي المنفتح على المجتمع بشبكاته السياسية والاقتصادية، ففي القرن التاسع عشر أخذت الثقافة تتبلور نحو أكثر الصيغ عملية وإجرائية عند المفكرين الإنجليز وعلى رأسهم **ماثيو أرنولد** في كتابه "**الثقافة والفوضى 1869م**" الذي يؤكد فيه أنّ القيمة العملية للثقافة تكمن في إخراج الإنسان من حالة الطبيعة والفوضى والخوف إلى حالة التعقل والنظام، فبها " نجد طريقاً لا تفضي بنا إلى الكمال

1- سوسيولوجية الثقافة، الطاهر لبيب، ط 5، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، 1988م، ص6.

2 – مقدمة إلى علم الاجتماع العام، غي روشيه، ت: مصطفى دندشلي، 2، (دط) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1985م، ص 130

فحسب بل إلى الأمان أيضاً "[1]. ولعلّ هذا ما يفسر لنا انخراط الثقافة وديناميتها في المجتمعات الفرنسية والأنجلوسكسونية خلافاً للألمان الذين يبدو أنهم نأوا بالمعاني النبيلة للثقافة خارج الممارسات العملية للبرجوازية الصاعدة نهاية القرن الثامن عشر ليبقى النبيل ثقافيا والخسيس مجتمعيا، دون أن يعني ذلك نفي صفة الثقافة عن المجتمع. "ففي البلاد الأنجلوسكسونية وفي فرنسا قد تطورت البرجوازية المتحررة إلى عامل للتقدم الاجتماعي وإلى موضوع للقوة السياسية والاقتصادية، وهنا باتت جميع السمات المميزة التي تطبع المراحل بطابعها مشمولة في مفهوم الحضارة بدون الحاجز المانع للتسرب الذي يفصل مجالات الحياة بعضها عن بعض مثلما يحتمل مفهوم الثقافة "[2]، على أنّ البعد الفكري والروحي لمعنى الثقافة لا نجده في الخطاب العربي القديم، كل ما نجده أن الثقافة تأتي بمعنى الفهم والحذق، ونادراً ما استُعمل معنى الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية.[3]

إن هذا الملمح العابر لمعنى الثقافة يضعنا أمام أشهر التعاريف التي عكست الفروقات الدلالية لهذا المصطلح وإن كان أكثر المفردات شيوعاً وتداولاً.[4]

من هذه التعاريف نجد تعريف الأنتربولوجي الإنكليزي **إدوارد تايلور Tylor** والذي قدمه في كتابه " **الثقافة البدائية**" حيث يذهب فيه إلى اعتبار " الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع هو كل مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات و العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين ".[5]

فالثقافة هي كل ما يرثه الإنسان في مجتمعه، إما كمخزون جمعي تناقلته الأجيال في لا وعيها كالمعتقد واللغة والعادات والأخلاق، وإمّا كتحد مجتمعي لظروف تاريخية معينة تحتم هذه الظروف

1- الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط1، حسين مؤنس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص 326.

2 – تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتغتون، هارولد موللر، ت: إبراهيم أبو هشهش، ط 1، بيروت، دار الكتاب الجديدة 2005، ص57.

3 – المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000م. ص 40.

4- يحصي عالما الأنتربولوجيا الأمريكيان **كروبير** و**كلود كوهين** ما لا يقل عن 160 تعريفاً للثقافة قاما بفرزها على سبعة أصناف: وصفية وتاريخية وتقييمية وسيكولوجية وبنيوية وتكوينية وجزئية غير كاملة، انظر: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات...من الحداثة إلى العولمة، عبد الغني عماد، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص 28.

5 - Edward Tylor, primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custome, volume 1/Murry, 1983. P76.

أنماطاً مستحدثة من السلوك، وتجليات مختلفة للوعي على ضوء الخبرة التاريخية لذلك للمجتمع، و في كل الأحوال فإن الفرد يتصرف و يفكر ويبدع انطلاقاً من ثقافته، إذ هي التي تزوده برؤيا للعالم، و تجعل منه كائناً أبعاديا مجاوزا لواقعه المادي إلى منتهاه الروحي والفكري، فالثقافة بالضبط هي هذا الكل المركّب والمنشبك واللا معدل الذي يصوغ الشخصية المفهومية لأمة معينة ويمنحها أسلوبها في الحياة داخل السياق الحضاري مع غيرها من الأمم " فثقافة الأمة هي علمها غير الواعي الذي تتوارثه أجياله وتسير به في شؤون حياتها، أي هي طريقتها في الحياة ".[1]

وعلى ذلك نتحدث عن شخصية الفرد بذات المعنى الذي نتحدث به عن شخصية المجتمع أي باعتبارهما نتاجا لنسق ثقافي معين يتحصل في حقيقة الوراثة ودواخل اللاوعي بل وشبكة منظمة تنظيما عاليا يشمل القيم العقدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية، وهنا يمكن الحديث عن الثقافة بالنسبة للمجتمع على أنها " هي التي تشكل خارطته الإدراكية وتحدد مجال إدراكه ووعيه، وأنماط الشخصية فيه، باختصار شديد الثقافة هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع العالم من خلالها وهي وعاء هويته ومصدر تماسكه ".[2]

يقودنا هذا التعريف مباشرة إلى بحث العلاقة من زاوية أخرى، زاوية الثقافة والهوية، أو بالأحرى: إلى أي مدى يمكن الحديث عن هويات ثقافية متجانسة وقارّة في مقابل هويات أخرى متشظية ومكشوطة بتعبير دريدا؟

إنّ جاهزية الثقافة في ظاهرها لا يعني أنها ككل ظاهرة ثابتة ومطردة محكومة بحتمية تجعلها نمطية ومنضبطة كلاّ، فالثقافة تتمنع عن الانغلاق والثبات والعزلة وتنزع نحو التطور والتهجين والتلاقح، وهو الشرط في بقاءها واستمرارها، لذلك فهي – أي الثقافة – " في حالة تدفق مستمر وهي تتغير وتتطور بشكل تدريجي غالبا، وأحياناً على شكل قفزات أيضاً وما يطبعها بعلاماتها الفارقة هو إمكان فهمها بصفتها بنية وبصفتها عملية ".[3]

وما دامت الثقافة تنحو في اتجاه التشكل المستمر والإبداع الدائم والتلاقح البيني فإنّ أخذ الهوية في بعدها الشخصي والخصوصي بعيداً عن مفردات التشكل والتكون والبناء هو طرح متكلّس لا يستوعب السيرورة والصيرورة الثقافية لتخلّق الذات وتشكلها داخل إطارها الثقافي العام، والذي غالبا

---

1 – الحضارة. دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، حسين مؤنس، ص 323.

2 – الثقافة والمنهج، عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، ط 1، دمشق، دار الفكر، 2009م، ص 57.

3 – تعايش الثقافات. مشروع مضاد لهنتغتون، هارولد موللر، ت: إبراهيم أبو هشهش، ط 1، دار الكتاب الجديدة بيروت، 2005م.ص 57.

ما يعطيها قدراً ظاهراً من التمايز والثبات مع الهويات الثقافية الأخرى بذات القدر الذي تمنحها إياها التجربة التاريخية من المشاركة والتفاعل، ولذا وجب دراسة الثقافة كبنية تاريخ، ثابتة ومتحركة، فاعلة ومنفعلة وفق ما يقترحه محورا **فرديناند دوسوسير**، حيث " لا نستطيع فهم التزامن إلا في ضوء التعاقب، ومفهوم التعاقب ثانوي يتدخل حين تتعرض البنية لخلل في بنيتها، كانهدام عنصر مثلاً وإحلاله بعنصر آخر، لذا فإنّ التقابل قائم بين التزامن والتعاقب ما دام الأول يهتم بالثبات والثاني يهتم بالتغيير والتعاقب".[1]

الجديد الذي سيتوّج بحث سعيد حول الثقافة هو اعتبارها فعلاً سلبياً للانتخاب، فهي بالقدر الذي تؤكد فيه على أصالة الهوية والأنا الجمعية، فإنها تشكل عقيدة تفاضلية سلبية بامتلاكها سلطة النفي والهيمنة والإقصاء عبر التوشح بالمؤسسة لترشيح ما يعتبر فعلاً ثقافياً أو همجياً، وبهذا تجاوزت الثقافة المعنى المدرسي المرادف للخير والفضيلة إلى المعنى السياسي والاقتصادي الذي يمنحها سلطة تمثيل الذات واستبناء الآخر في الوقت نفسه.

لذلك اعتبرها سعيد " منظومة من التمييزات والتقويمات، حيث أن لها القدرة الهائلة على التصنيف والفرز عبر مرشح يمنع ما يعتقد أنه نفايات الثقافة من النفاذ إلى داخلها، فيميّز بين الأعلى والأدنى، الأخلاقي واللا أخلاقي، الأصيل والغريب...ويعدّ هذا سلوكاً داخلياً تمارسه الثقافة مع منتجاتها وتراكماتها، وسلوكاً خارجياً تمارسه مع الثقافات الأخرى، وعليها أن تتعامل بحسٍ عدواني لصالح الأمة والوطن والجماعة والانتماء".[2]

وسلوك الثقافة الخارجي هو ما عنينا بطرحة كإشكال في استجلاء هامشها الإمبريالي، فبقدر تأكيدها على تفرّد الذات وجوهرانيتها، فهي أيضاً سعي حثيث لتهميش الآخر وإقصائه حينًا أو تدجينه واحتوائه حينًا آخر في سلم ثقافي أرقى، إذ بمقدور الثقافة أن تخلق ميلاً مسبقاً واستعداداً نشطاً لدى مجتمع ما للسيطرة على مجتمع ما وراء البحار، وهذا الفعل هو ما يسميه سعيد بالإمبريالية.

فما المقصود بهذا المصطلح؟ وما علاقته بالثقافة؟

عن رسالة الأدب في أوربا القرن التاسع عشر يتساءل سعيد: " ما معنى كلمة مثل "إمبريالي" حين تستخدم لوصف عمل **كبلنغ** المهلّل للحرب، كما تستخدم في الوقت نفسه لوصف عمله الأدبي

1 – البنية منهج أم محتوى؟، الزواوي بغوره، عالم الفكر، ع4، الكويت، أفريل، 2002م، ص 52.

2 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 14.

الأكثر لطافة ورهافة، أو أعمال معاصريه **تنيسون وروكسون؟** هل كل منتج ثقافي متورط ومتهم نظرياً؟".[1]

يعرف سعيد الإمبريالية بأنها " التفكير بـ: واستيطان والسيطرة على أرض لا يملكها المرء، أرض نائية يعيش عليها ويملكها آخرون".[2]

لذلك فإنّ جوهر الإمبريالية يتحدد بالمساحة، مساحة التوسع والاستغلال الذي تمارسه دولة على دولة أخرى، وبعبارة أكثر تخصيصا هو الاستعمار الذي مارسته الإمبراطورية الفرنسية والبريطانية بخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين على مجموع المستوطنات التي تحولت بفعل الهيمنة إلى موضع استغلال. كما يعتقد بيل أشكروفت أن الإمبريالية ترتبط في أحدث معانيها بأوربة العالم والتي جاءت في ثلاث موجات أساسية:

–عصر الاكتشاف: في القرنين الخامس والسادس عشر.

–عصر الميركنتيلية: في القرن السابع والثامن عشر.

–عصر الإمبريالية: في القرن التاسع عشر والعشرين.

وهذه الأوربة لم تكن حيّز تنفيذ للحكومات والدول فحسب، بل يمكن العثور عليها أيضا في الكتابات الكولونيالية التي اشتملت عليها كتب الرحالة والمستكشفين، المبشرين، صائدي الثروة وغيرهم.

لكن سعيد في تعريفه للإمبريالية يحاول أن يرفع هذا الشّطط المفهومي الذي يوهم الالتباس مع مصطلحين قريبين يظهر أن بينهما وبين الإمبريالية وجه شبه واختلاف، هذان المصطلحان هما "**الاستعمار**" و"**الإمبراطورية**". يقول في ذلك: " تعني الإمبريالية كما سأستخدم الكلمة هنا: الممارسة والنظرية ووجهات النظر التي يملكها حواضري مسيطر يحكم أرضا قصية، أما الاستعمار الذي هو دائماً تقريباً من عقابيل الإمبريالية فهو زرع مستوطنات في بقاع لأرض قصية، وكما يعبر **مايكل دويل** فإنّ الإمبراطورية هي علاقة رسمية أو غير رسمية تتحكم فيها دولة ما بالسيادة السياسية الفعالة لمجتمع سياسي آخر، ويمكن تحقيق هذه العلاقة بالقوة أو بالتعاون السياسي أو بالتبعية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية ".[3]

وعلى هذا يمكن الحديث عن امتياز إمبريالي في إخضاع دول الكومنولث من طرف بريطانيا والدول الفرانكفونية من طرف فرنسا كشكل من أشكال إدامة الهيمنة بعد جلاء الاستعمار المباشر

---

1 – المصدر السابق، ص 224.

2 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 77– 78.

3 – المصدر نفسه، ص 80.

وعلى قدر الاستطاعة في إدامة الهيمنة الإمبريالية على المستعمرات القديمة يتحقق وصف الإمبراطورية فالأخيرة هي السيطرة على الأرض بسياسات إمبريالية، فإذا صح أن نستعمل الإمبراطورية كوصف لبدانة الدولة فإنّ الإمبريالية ستكون وصفاً لتقانة هذه الدولة فيما يشكل الاستعمار المادي وسيلة لتحقيق ذلك.

وما يبرز الوجه السالب للإمبريالية هو ميلادها المتزامن مع الحداثة، وحين نقول بميلاد الحداثة فنحن لا نقول أكثر من ميلاد فكرة "اكتفاء الإنسان بذاته واستغناءه عن غيره" مبتدأ ومركزاً ومشرعاً وحتّى إلهاً، فإلى الحداثة يعود فضل إنجاب الوحش الأشقر بتعبير نيتشه الذي مد ببصره الإمبريالي خارج حدود **أبولون**، إلى حيث يشكل **ديونيزوس** جغرافيا للتفوق والاستغلال[1]، وطالما انتظمت الإمبريالية ضمن براديغم الذات الحديثة فإنها بلا شك تجد تبريراتها المعرفية في فلسفة هذه الذات المبنية على ميتافيزيقا التمركز والفصل الحضاري وصفاء الهوية وتفوق الجنس في مقابل صفات السلب التي أسقطتها على الأغيار، وهو ما يتيح لها نوعاً من الرضا عن الذات، لذلك كان مشروعه الحضاري نفياً لـ "كل الحضارات الأخرى والتي كانت مع ذلك ساحة لبطولاته الدونكشوتية وفرصاً ومناسبات لثرواته وفتوحاته العلمية كما الاستعمارية والإمبريالية متمثلاً بروميثيوس اليوناني الطليق محتفظاً بناره لنفسه تلك التي أمدته بخلود الفينيق بعد كل مصارعة ".[2]

لذلك لا يمكن الحديث عن الإمبريالية كمقولة سياسية وإنما كمقولة تحليلية لمعظم الظواهر الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إذا أردنا أن نفهم ظواهر مثل العنصرية أو الصهيونية أو النازية[3] أي الوقوف على الثقافة والأدلوجة التي تتقنع خلف ظاهر الفعل السياسي والاقتصادي للإمبريالية وتشّرع لها عمل القوة، " فليست الإمبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكتساب، فكل منهما مدعّم ومعزّر، بل وربما كان أيضاً مفروضاً من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتضرع أن تخضع للسيطرة إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة ".[4]

يذكر سعيد أن الأطروحة الأساس للثقافة الإمبريالية تُبنى على قاعدة الرّفض أو النبذ كجزء من عقيدة تهدف إلى تحصين الذات بنكران الآخر والتعامل معه بمنطق التفاضل، فإذا كان الأول يُعنى

---

1 – النقد الحضاري في فكر إدوارد سعيد، أصوله وتطبيقاته، صبرينة شناف، ص 135 – 136.

2 – نقد العقل الغربي، مطاع صفدي، ص 10.

3 – العلمانية والحداثة والعولمة(حوارات)، عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2013م، ص 289.

4 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 80.

بفصله وجودياً ومعرفياً وحضارياً فإن الثاني يتفاضل عليه عرقياً ودينياً ولغوياً، وهو حين يؤرخن لفعل الإمبريالية فإنّه يعزوه لظهور الدراسات الحديثة المتخصصة كعلم الأعراق الوصفي واللسانيات والنظرية العرقية والتصنيف التاريخي...الخ التي عملت جميعها لتشريع عملية الاستعمار والإمبريالية بتحقيق "المقدرة على الوجود في أماكن قصية نائية، واكتساب العلم بشعوب أخرى، وترميز المعرفة وتقنينها ونشرها، و وصف أمثلة وعيّنات من الثقافات الأخرى ونقلها وتركيبها واستعراضها، وفوق كل شيء المقدرة على حكمها، وينتج هذا كله بدوره ما أُسمي "واجباً" بإزاء السكان الأصلانيين أو من أجل كسب الاعتبار والمقام للبلد الأم ".[1]

لكن السؤال الذي ما يزال مطروحاً هنا: أين يجد سعيد علاقة المعرفة بالسلطة أو الثقافة بالإمبريالية؟ بعبارة أوضح: ما هي الأشكال الثقافية التي تجاوزت ظاهرها الشعري والأدبي إلى عمقها الاستعماري في لعبة الإمبريالية؟

نستطيع بكل ثقة أن نقول إنّ الرواية كجنس أدبي غربي حديث النشأة تُشكل استجابة تاريخية لرغبات المجتمع البرجوازي وتطلعاته الإمبريالية، لذلك فإن ما أفرزته الرواية كقدرة متميزة في تمثيل المرجعيات الثقافية والنفسية والاجتماعية " هو جزء من سياق ثقافي بحث عن أفضل وسيلة تمثيلية لبيان فلسفة التفاضل بشكل رمزي وإيحائي وغير مباشر بين الغربي وغيره ".[2]

وعلى أساس فهم جديد لوظيفة الأدب اعتبر سعيد أن الرواية في تفاعلها مع الإمبريالية استطاعت أن تقدم صورة للغرب/المركز والطَّموح و المتميّز اجتماعياً وسياسياً وثقافياً، وعلى الأطراف هوامش خانعة لم يدركها الزمن بعد، باعتبار أن الرواية مؤسسة أنتجتها الطبقة الوسطى في المجتمع الغربي بمغامراتها وقيمها وفلسفتها الاستكشافية يتعذر أن يتلقاها القارئ الحاذق من دون أن تخامر عقله دسيسة العلاقة بين منجزها الثقافي والجمالي والحركة نحو المستعمرات البعيدة، فـ " الرواية هي أكثر الأشكال الأدبية الرئيسية حداثة زمنياً، وإنَّ نشوءها هو الأكثر قابلية للتأريخ، وحدوثها هو الأكثر غربية، ونسقها المعياري للسلطة الاجتماعية هو الأكثر بنينة، ولقد حصنّت الرواية والإمبريالية إحداهما الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها تبعاً لما أطرحه قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى".[3]

---

1 – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2 – السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري، عبد الله إبراهيم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003م، ص 72.

3 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 139.

وحين ينتخب سعيد الدول العدوانية ذات السلوك الإمبريالي فإنه يحدها في ثلاث إمبراطوريات كبرى هي فرنسا، إنجليزا والولايات المتحدة الأمريكية، على أنه يحصي حضوراً سردياً متوهجاً يعكس الميل الاستعماري للرواية الفرنسية والبريطانية في أوربا القرن التاسع عشر باعتبارهما تأتيان على رأس الدول الحاملة لمشاريع إمبريالية كفعل من أفعال العنف الجغرافي أو اغتصاب المكان، الذي يتمّ عن طريقه فعلياً استكشاف كل فضاء في العالم والتخطيط له وإخضاعه للسيطرة.

ومن الروايات التي وضعت تحت مشرح النقد رواية "**روبنسون كروزو**" **لدانيال ديفو، ديكنز** في "**الآمال الكبيرة**" **وأوستن** في "**منتزه مانسلفيد**" و**كامي**[1] في "**الغريب**"، **كونراد** في "**قلب العتمة**" وغيرها من الروايات التي شكلت وجه السلطة المتخفي تحت ظاهر الخطاب السردي. والمهمّ عنده لا يتوقف عند ما تقوله هذه الروايات أو كيف ينعكس صدى المركز على الهامش ولكن في الصوت المسترجع المتمثل في سرد الهامش الذي يقيمه سعيد قبالة سرد المركز عبر قراءته الطباقية، وهو نص بحثنا التالي.

2–خطاب المنهج: من النقد الثقافي إلى القراءة الطباقية.

حين يطرح سعيد فكرة المنفى وعلاقتها بالمكان تستوقفه مقولة شهيرة من القرن الثاني عشر للراهب السكسوني **فيكتور هوجو** يستعملها أكثر من مرّة يقول فيها: " الرجل الذي يرى بلاده جميلة يبقى مبتدئا ضعيفا، أمّا ذلك الذي يجد كل أرض موطنه فهو رجل قوي، لكنّ الرجل الكامل هو الذي يبدو له العالم بأكمله وكأنه أرض غريبة، صاحب الروح الضعيفة قد ثبّت حبّه على بقعة واحدة في العالم، أمّا الرجل القوي فقد مدّ حبّه لكل البقاع، والرجل الكامل قد أطفأ حبّه ".[2]

فبهذا الوعي النقدي المأخوذ بجدلية المنفى وجغرافيا المكان ينفتح سعيد على ضرب من الإلحاح في إحداث قراءة تتجاوز الثابت من هويته العربية واللاحق من ثقافته الغربية، إنه يعتقد أنَّ نقده للمركزية الغربية قد كشف للقراء البؤس النسبي الذي تنبني عليه سياسات الهوية والسّخف الذي ينطوي عليه إثبات الجوهر الأساسي، فمن موقعه كمنفي ثمّة فكرة واحدة هي فكرة الهوية الوطنية، فهي أمريكية

---

1 – **ألبير كامي(1913–1960م)**: روائي وفيلسوف ولد ونشأ في الجزائر، انتمى إلى الحزب الشيوعي عام 1935م ولكنه تركه بعد سنة واحدة، نشر عام 1942م رواية الغريب، وفي العام التالي أسطورة سيزيف، كانت علاقته بالوجودية متوترة، وقد عارض الإلحاد الفلسفي بلا أدرية ملتزمة واشتهر بقوله :" إنني لا أؤمن بالله لكنني لست ملحدا"، كما ذاع في الآفاق مفهومه عن العبث حيث يغيب الله والخلود ولا يبقى أمام الإنسان من اختيار آخر غير أن يعيش في حالة من التشاؤم والعبث، كما أنه مقدر عليه أن يقوم بنشاط لا معنى له ولا هدف، وتتجلى في أعمال كامي النزعة الفردية واللاعقلانية المتطرفتان. انظر: الموسوعة الفلسفية، نخبة من العلماء والأكاديميين السوفيات، ص 287.

2 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 55.

وغربية في الحالة الأولى، وهي عربية وإسلامية في حالة ثانية، غير أنّه يرى أنّه " ما من ثقافة تولد في عزلة، وإذا كان من الطبيعي أن تعتبر دراسة المرء لتراثه في المدرسة والجامعة أمراً بديهياً فإنّ عليه أن ينظر أيضاً إلى ما يتواصل معه هذا المرء من الثقافات الأخرى والتراثيات الأخرى والجماعات القومية الأخرى وهو يدرس ثقافته ".[1]

وفي سياق التبيئة للرؤية النقدية الجديدة يحاول سعيد أن يستعيد تمظهرات الممارسة النقدية ذات التوجه الأحادي والتي اعتُمدت وقت ئذٍ كثوابت علمية وأكاديمية ويصنف هذه الممارسة في أربعة أشكال:

الأول: هو النقد العلمي الذي نجده في مراجعة الكتب و في الصحافة الأدبية، أما **الثاني** فهو التاريخ الأدبي الأكاديمي المنحدر من اختصاصات القرن التاسع عشر كدراسة الأدب الكلاسيكي والفللوجيا و تاريخ الحضارة، و **الثالث** هو التأويل أو التقويم من زاوية أدبية، وميزة هذا النوع من النقد مع كونه عملاً أكاديمياً إلا أنه متاح للممارسة لا لمحترفي النقد فحسب بل حتى لطلاب الصف و**أخيراً** النظرية الأدبية التي تعتبر ميداناً حديثاً نسبياً يرجع إلى بداية العشرينات مع العمل النظري **لوالتر بنيامين** و**جورج لوكاش** لكنها لم تشهد سني نضجها إلا في عقد السبعينيات بعد تراجع الاهتمام بالأشكال الأوروبية المعروفة كالبنيوية و علم الدلالة...الخ.[2]

إذن ما هي الرؤية النقدية أو المنهج الذي يعتقد سعيد أنه يتجاوز الأشكال التقليدية للنقد الأصلاني الذي تشكل وعيه داخل الفضاء الكولونيالي وينفتح في الآن ذاته على الرؤى والتشكيلات الثقافية المقاومة؟

بالنسبة له فإنّ أكثر ما يثير الحنق لدى الموضة الرائجة من النظرية الشكلانية والتفكيكية هو لحاجتها في التركيز على المسائل اللغوية والنصية، وأنّ أحد أهداف مقارباته النقدية هو الحد من هذه السيطرة الشكلانية على دراسة الأدب، حيث "**لا شيء خارج النص**"، لتصبح قيمة النص لا فيما يقوله ولكن فيما سكت عنه، أو فيما هو متاخم له أو خارج عنه، وهي عملية تستعيد القارئ ناقداً ومؤوِّلاً ومتجاوزاً، وهو عنوان المقاربة النقدية في "العالم" و"النص" و"الناقد".

1 – تأملات حول المنفى، إدوارد سعيد، ص 237.

2 – المصدر نفسه، ص 5.

لذلك يأتي اهتمامه "بالنقد الثقافي المقارن" استعادة لبنى الهامش الثقافية ورداً للهوّة التي تركها النقد البنيوي بين خارج النص وناقِده، طالما أنّ النقد الأدبي قد " أوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختبئة تحت عباءة الجمالي".[1]

هي فرضية تنبني على أنّ النص ليس بريئاً، فهو يخفي تحت عباءة البلاغي أدلوجةً غايةً في المادية والسلطوية باعتباره تجربة تاريخية خاضعة لشرطها الثقافي، لذلك يأتي النقد الثقافي لكشف "الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجليانه وأنماطه وصيغه...همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي، وكما أن لدينا نظريات في الجماليات فإن المطلوب إيجاد نظريات في القبيحات، لا بمعنى البحث عن جماليات القبح...وإنما المقصود بنظرية القبيحات هو كشف حركة الأنساق المضادّة للوعي وللحس النقدي ".[2]

إنّ النقد الثقافي إذن هو نوع من الممارسة التي تنفتح على تثقيف النقد الأدبي بنقله من الفضاء الخطابي المخصوص إلى رحاب الثقافي المفتوح، حيث تختفي الفصاحة البريئة للنزعة الإنسانية لصالح قوى وأنساق يتداخل فيها السياسي بالأدبي والإنساني بالإمبريالي والشعري بالثقافي والواقعي بالافتراضي، لا فضل في ذلك لنص عظيم على آخر هامشي، ولا لأدب رفيع مقابل أدب وضيع، فكلها تسهم بشكل أو بآخر في التأسيس لفعل الكينونة طالما كانت اللغة بيتاً للوجود، وطالما كان" الشعر تأسيس للكينونة عن طريق الكلام ".[3]

وإذا أردنا تمثُّل النقد الثقافي المقارن عند إدوارد سعيد فإنّنا نقف مع **عزالدين المناصرة** على فهرست مصطلحي يجعل من سعيد لا واحداً من مؤسسي دراسات النقد الثقافي لما بعد الاستعمار فحسب بل ومبدعاً داخل حقل تخصصه لجملة من المفاهيم، نذكر منها:

أولاً: التمثيل.

يستلّ سعيد هذا المصطلح من قول **ماركس: "**إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ينبغي أن يمثلوا"[4] ليفسح بذلك المجال على لون من الاغتصاب والإخصاء الذي مثله الخطاب الكولونيالي حول الشرق بضرورة تمثليه مع ما يحمله هذا النوع من الممارسة من تمييز وجودي وعرقي يقضي بدراسة هذا الخطاب لا كحدث معرفي ولكن كأسلوب للهيمنة والسيادة، كان هذا جوهر أطروحته في الاستشراق.

---

1 – النقد الثقافي. قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م ص 8.

2 – المرجع السابق، ص 83 – 84.

3 –في الفلسفة والشعر، مارتن هيدغر، ت: عثمان أمين، ط 1، الدار العربية للطباعة النشر، القاهرة، 1963م، ص 92.

4 – الاستشراق، إدوارد سعيد، ص35.

ثانياً: النقد العلماني.

ومقابله لدى سعيد "**النقد الدنيوي**" ضدّاً للنقد السماوي والميتافيزيقي وما في معناهما فالنصوص عند سعيد " دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسّرتها، حتى حين يبدو عليها التنكّر لذلك كله...".[1]

وطالما كانت النصوص دنيوية فإن عمل الناقد يقتضي التربص بها في سياقها المادي والاجتماعي كونها واقعة تحت شرط وجودها الذي يحتجب كإنشاء ويتجلى كممارسة، لذلك يشرح سعيد صفة نقده بالقول: " أتفحص أولاً العالم الدنيوي لا الروحاني الذي تحدث فيه النصوص، وأنصرف ثانياً إلى المشكلات الخاصة التي تعتور النظرية النقدية مما يحدث حين تحاول الثقافة أن تتفهم ثقافة أخرى أو أن تهيمن عليها أو أن تقتنصها في حالة كونها أضعف منها ".[2]

ثالثا: سلطة النسب وسلطة الانتساب.

يفرق سعيد بين مصطلحي النسب والانتساب، فالنسب يعكس مجموع الصفات الأسلوبية والأدبية التي ينصب عليها عمل الناقد الأدبي الذي عليه أن يستظهر بطرائق النقد المغلق مكامن الشعرية التي على أساسها يصنف العمل الأدبي، أما الانتساب فهو مجموع الظروف المحيطة بالنص والتي تهيّء ميلاده نصاً ومشروعاً وهي ما يعطيه فضاء حركته، أي " مجموعة الظروف المحيطة به ومكانة المؤلف واللحظة التاريخية التي يتم فيها استعادة أو تناول النص".[3]

إن الانتقال من النسب إلى الانتساب هو انتقال من بنية النص التي استغرقت مناهج النقد الشكلاني والبنيوي إلى الحدث النصي، بما أنّ النص بنية وحدث، وأنّ الأدلوجة تنتظم في سياق الحدث لا البنية، ويلخّص سعيد ذلك بالقول: " إنّ الشيء الذي أصفه هو الانتقال من فكرة أو إمكانية واهنة عن القرابة إلى ذلك النظام التعويضي الذي سواءً كان حزباً أو مؤسسة أو ثقافة... يوفر للرجال والنساء شكلاً جديداً من أشكال الصلة التي لا أزال أدعوها بالتقرب (الانتساب)، والتي هي بمثابة منظومة جديدة في الوقت نفسه".[4]

---

1 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 8.

2 – المصدر نفسه، ص 32.

3 – إدوارد سعيد والنقد الثقافي المرجعية والخطاب، مشري بن خليفة، العدد 9، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، أكتوبر 2009م، ص4.

4 – العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص224.

فالانتقال بالنص من سجن البنية إلى فضاء الثقافة هو بمعنى من المعاني خروج من حقيقة النسب إلى ضرورة الانتساب، إنه نوع من **الصيرورة الثقافية العصرية** بتعبير **جورج سيميل** التي تجعلنا نتأرجح دوماً بين أنماطٍ أصلية وأخرى مولدة، كما حصل مع **إليوت** في الانتقال من الدنيوية الطافحة في قصيدة "**الأرض الخراب**" إلى التدين والهداية في "**أربعاء الرماد**".[1]

رابعاً: النظرية النازحة.

ما يحدث للأفكار شبيه تماماً بما يحصل للبشر، فهي في حالة هجرة وسعي دائب من شخص إلى شخص ومن حال إلى حال ومن عصر إلى عصر، وهناك حالات عديدة يعتقد سعيد أنها تستدعي نوعاً من الرصد النقدي الحصيف للفكرة أو النظرية في طريق هجرتها، بدءاً بموضع نشأتها الأصلي وانتهاء بالشكل الذي تأخذه في البيئة المستقبلة، وعلى أساس من ذلك تُعدَّل النظرية النقدية وتحوّر لتناسب المكان والزمان الذين تنزح إليهما.

خامساً: التكرار.

يستثمر سعيد في فلسفة التاريخ **لفيكو** الذي يعتبر أنّ التاريخ صناعة بشرية وهذا يقربنا من دنيوية النقد عنده، فالرجال هم من يصنعون تاريخهم، ليس ذلك فحسب، بل ويعيدون تكراره وفقاً لدورات هي بمثابة الأنماط العقلانية التي تحفظ الجنس البشري، " فالتكرار يفرض تقييدات معينة على تأويل النص، إنه يؤرخ للنص من جهة كونه شيئا يتأصل في العالم ويصرّ على وجوده بنفسه، إنّ عمل سعيد يعيد بثبات خواص موقعه المميز أكاديميا وثقافيا، أو نص حياته: المنفى، التّسيس، العيش في حياتين، أسئلة الهوية الملحّة، الدفاع المتحمّس عن فلسطين".[2]

سادساً: المكرَّس.

يشير هذا المصطلح ذي الأصول المسيحية إلى مجموع العقائد والنصوص التي اعتُمدت وكُرِّست على أنها حق مطلق يستوجب القداسة، فسعيد يعتقد أنّ مجموعة من السرديات الغربية قد جرى اعتمادها وتكريسها ومن ثم تقديسها على أنها معيار للأصالة والذّوق الرفيع، لذلك لا يعتدّ بعمل فنيّ إلا باستجابته لشرط التجربة السردية للأعمال الكبرى، فأن نتكلم على المعتمد "يعني أن نفهم الصيرورة من المركزية الثقافية والتي هي نتيجة مباشرة من نتائج الإمبريالية والعالمية ".[3]

---

1 – إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن، عز الدين المناصرة، قراءة طباقية، مجلة فصول، ع 64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف 2004م، ص 131.

2 –إدوارد سعيد. مفارقة الهوية، بيل أشكروفت وبال أهلواليا، ص16.

3 – تأملات حول المنفى، إدوارد سعيد، ص 37.

سابعاً: التهجين (التوليد).

لا وجود لهوية متجانسة ولا لثقافة نقية ولا لعرق صاف، فجميع الثقافات قد مرّت بتجربة الإمبراطورية بشكل أو بآخر، فهي مشتبكة ومدغمة في بعضها ومهجنة بدرجة فائقة، لذلك ينظر سعيد إلى التهجين الثقافي كمقابل للغنى والثراء بخلاف التقوقع على الثقافة الواحدة المفضي إلى الإمبريالية والاستعمار، ويضرب لذلك مثالاً بالهوية الأمريكية " من حيث هي مجتمع من الهجرات الاستيطانية المركبة على خرائب حضور أصلاني كبير القدر، هي هوية متنوعة إلى درجة يستحيل معها أن تكون شيئاً موحَّداً واحديا متجانساً ".[1]

لكنّ أبرز ما سيحمله المشروع النقدي لسعيد يتلخص في تجاوز القراءة الواحدة للثقافة والتاريخ عبر الالتفات إلى الأصوات المقموعة التي تشكل هامشاً سياسياً للمقاومة، فكان الهمّ تقديم نظرية نقدية تأخذ بالسرديات الصغرى جنبا إلى جنب مع السرديات الكبرى حيث يتوازى الهامش والمركز في قراءة واحدة يطلق عليها اسم "**القراءة الطباقية**"**Contrapuntal Reading** [2].

وهي بالمفهوم "عملية تأويلية ذات منظور مزدوج للظاهرة الثقافية الغربية لا بعيون الأوربي فقط بل أيضاً من خلال ما أنتجه الأصلاني من خطابات عنها، كما أنها تعني فهم النص في علاقاته المتشابكة بين الوعي الإمبريالي والوعي المقاوم للإمبريالية، وهي تهدف إلى عدم إقصاء هوية نص ما أو كاتب ما، أو حركة ما، من أجل إبراز الوجه الآخر المعارض لما كان ثابتاً وجوهريا في النص الكولونيالي".[3]

هي قراءة تبتغي اجتراح وظيفة جديدة للنقد تقوم على نوع من المعارضة الحيادية بوصفها شكلاً من أشكال القراءة في سياقها الأكمل، تلزم الناقد بقدر من الالتزام الثقافي الذي تكشفه سياسة الازدراء والحقارة التي تمارسها نصوص كبرى على نصوص صغرى، وعمل الناقد هنا هو القيام بتفكيك التمثيل الثقافي الذي يستبطنه السرد الكولونيالي بإبراز النصوص المضادة له، وهذا لتجاوز الانغلاق الثقافي المؤسطر بثبات طبائعه إلى فضاء أكثر هجنه وانفتاحاً على المشترك والتفاعلي والإنساني. فالطباقية والقول لسعيد، تعني " أن نعود بالنظر إلى الأرشيف الإمبريالي، ونأخذ بقراءته من جديد لا

---

1 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 69 – 70.

2 – الطباقية في الأصل " مأخوذ من تركيب الة البيانو في عملية التناغم والترابط فهو مصطلح مستمد من الموسيقى حيث يشير إلى الاستعمال المتزامن لـ الحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقي بما يسمح بالقول عن أحد الألحان أنه في حالة تضاد مع لحن آخر " انظر: موقع الثقافة، هومي بابا، ص 300.

3 –الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيدلوجيا، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف: إسماعيل مهنانة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، 2014م، ص 485 – 486.

واحدياً بل طباقياً، بوعي متآين للتاريخ المتروبولي الذي يتمّ سرده وتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدَّها ومعها الخطاب المسيطر".[1]

لقد أنتشت هذه القراءة في تربة الأدب المقارن متخذة من السرد عموماً والرواية خصوصا فضاء لنقدها الطباقي، ذلك أنّ الإمبريالية السياسية كما يلاحظ سعيد تُعنى أساساً بالسيطرة على الأرض وعلى الرغم من أنّ هذه القضايا تعتمد على القوة الوحشية فإنها على حد قوله: "تنعكس ويدور حولها النزاع بل يتخذ بشأنها القرار بعض الوقت عبر النص السردي، ونتذكر هنا قول **الكابتن النرويجي** وهو من قادة جيش **فورتنبراس** في مسرحية **شكسبير** "**هاملت**" : " إنما نذهب لنستولي على رقعة من الأرض لا نفع فيها غير الاسم "[2]، وقد تكون هذه بلا شك قيمة مضافة أخرى يوليها سعيد للرواية بحكم بواعث نشأتها والأدوار التي أنيطت بها في سياق الهيمنة الإمبريالية.

لذلك يُعمل سعيد في "الثقافة والإمبريالية" تقانته الطباقية على أهم الروايات الأدبية الأوربية أو ما يسمى الثقافة العليا، يظهر ذلك في أعمال: **كونراد** "**قلب الظلام**"، **كامي** "**الغريب**" **فورستر** في "**نهاية هوارد**"، **دوكنز** في "**الأعمال الكبيرة**"، **جين أوستن** في "**منتزه مانسلفيد**"، **أبرا فيرداي** في "**عائده**" غيرها، في مقابل ذلك يعارض هذه الروايات بروايات المقاومة كرواية: "**أشياء متداعية**" و "**سهم الإله**" **لشينوا أتشيبي**، "**موسم الهجرة إلى الشمال**" **للطيب صالح**، رواية "**النهر المابين**" **لنوغي واثينغوا**، "**كتاب الأدغال**" **لكبلنغ**، "**معذبو الأرض**" **لفرا نز فانون** وغيرها من السرديات التي يحسن سعيد انتقائها جنباً إلى جنب مع نصوص المركز.

أماً عن قيمة السرد الروائي وكيف عالجه طباقيا، فهو موضوع بحثنا في المطلب التالي.

3–التمثيل والسرد.

كناقد أدبي لما يربو عن أربعين عاماً يبدو أنّ اهتمام سعيد بالدراسات الثقافية كان مبرّرا ومشروعا فقد قاده حسّه النقدي ووعيه الإنساني لدراسة كل أنماط الإنتاج الثقافي في علاقتها باليومي والاعتيادي خارج النسق الإستطيقي الذي شكل سجن النظرية النقدية التقليدية، فعبر الدراسات الثقافية كفَّ الأدب عن أن يكون قيمة في ذاته ليتحول إلى ما يشبه الفضاء العمومي الذي تتحرك فيه وبه العديد من الشخوص والقيم والأزمنة والرغبات المعلنة حيناً والمبطنة في أحايين أخرى.[3]

1–الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 20.

2 –إدوارد سعيد والثقافة الإمبريالية، باتريك بارنر، المجلة الثقافية، ع71، الجامعة الأردنية، 2008م، ص 32.

3– الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، إدريس الخضراوي، جذور للنشر، الرباط، 2007م، ص 36 – 37.

فدراسة ضرب من ضروب النشاط الفني والأدبي يعني استحضاره محايثاً للسياق بكل ما تحمله هذه الكلمة من دينامية يتقاطع فيها التاريخ بالجغرافيا والدين بالسياسة والواقعي بالسحري، من هنا تأتي أهمية هذا النوع من الدراسة في تبئير القراءة على قضايا وموضوعات لم تحظ بما يكفي من الاهتمام داخل النظريات النقدية الحداثية، خاصة تلك الممارسات التي اندرجت ضمن ما عرف بالنقد الجديد الداعي إلى قراءة النص وتحليله اعتماداً على بناه الداخلية على أساس أنّ المعنى متضمن فيها، بخلاف ذلك تسعى الدراسات الثقافية إلى إيجاد قراءة تستند " إلى استراتيجيات تحليلية ومنظورات تصورية تفكر في الخطابات الثقافية بوصفها ممارسات دالة لا يستقيم الفهم إلا في إطار عمل تفكيكي يضيء أنماط العلاقة بين المعرفة والقوة من جهة والثقافة والهيمنة من جهة ثانية ".[1]

يرفد هذا النوع من التحليل الثقافي رؤيته النقدية من عملين فارقين داخل الثقافة الغربية، يتعلق الأول منهما بعلاقة الأشكال الأدبية والفنية أو ما يسميه ماركس بالبنية العليا بالصيرورة الاجتماعية ونمط الإنتاج، فيما يتعلق الثاني بالبحث عن مكان السلطة وآثار الهيمنة داخل الخطاب لدى كل من فوكو وغرامشي، وهذا يعني العمل على الزجّ بالأدبي في وحل الثقافي والسياسي إذ يربط الأدب بكل المظاهر الخطابية وغير الخطابية التي تتجلى الثقافة من خلالها.

واعتباراً بذلك تسعى الدراسات الثقافية إلى الكشف عن بنى الأيديولوجية الكامنة داخل الخطاب الأدبي فـ "من المستحيل قيام مقاربة مجرّدة وشكلانية للأدب، فكل عمل أدبي في العالم هو جزء من ثقافة إنسانية ما بالمعنى الذي يعطيه الأنتربولوجيون للكلمة ولا يمكننا أن نضفي عليه معنى إلاّ ضمن تلك الثقافة ".[2]

من هنا تعمد القراءة النقدية لسعيد إلى تفكيك التمثيل الثقافي للنصوص الغربية والكشف عما تستبطنه من رؤى نمطية عن الآخر، إضافة إلى فضح تورط هذه الرؤى في " إعادة صوغ المرجعيات وفق موقف نمطي ثابت يحيل إلى تصور جامد ذي طبيعة جوهرانية مغلقة، الأمر الذي أفضى إلى سلسلة من عمليات التمثيل التي يمكن اعتبارها وثائق رمزية دالة على العلاقة بين المرجع الفكري و تجلياته الخطابية".[3]

---

1 – السرد موضوعاً للدراسات الثقافية، إدريس الخضراوي، مجلة تبين، العدد 217، شتاء 2014م، ص 113.

2 – شكلان من المادية الثقافية: المادية في الأنثروبولوجيا في الدراسات الثقافية، ليونارد جاكسون، ت: ثائر ديب، تبين للدراسات الفكرية والأدبية، السنة 1، العدد 1، صيف 2012 م، ص 138.

3 – التمثيل والسرد: إدوارد سعيد وتوظيف المفهوم، عبد الله إبراهيم، شبكة الذاكرة الثقافية،2016/6/22م .WWW Althakira.net

وطالما أنّ هذا التمثيل الثقافي يتحقق بوساطة اللغة فإنّ سعيد –كما سبق وقلنا– يعتقد أنّ الرواية بما هي فيض عن نمطية **السرد**[1] التقليدي قد جسّدت هذا الدور بامتياز، حيث لم يعد عمل اللغة داخل الرواية تصوير الواقع وسرد الأحداث فقط، وإنما تنميقه وتشذيبه لصور لا علاقة لها بالموضوع الممثل أصلا، عبر ميكانيزمات مستحدثة تنحو به نحو التخيل والإضافة والتطويع، فرواية القرن الثامن والتاسع عشر مثلا لا يمكن" أن تتملّص أو تنفلت من لحظتها التاريخية ومناخها السوسيو ثقافي الذي يحكمها ويلونها ويؤدلجها، لذا لا يمكنها إلا أن تكون محدودة كماً وقابلة للتصنيف والتفييء، ما دامت تنبثق من توجه أيديولوجي معين ومن خليط معقد من الأفكار والمشاعر القابلة للمعاينة تاريخيا، ونخصّ هنا بالذكر تمثيلة الأجنبي".[2]

من على شرفة ما تقدم أخذ سعيد يعيد التفكير في القيمة الاعتبارية للرواية داخل خارطة الأدب لا من حيث هي "نقل الروائي لحديث محكي تحت شكل أدبي يرتدي أردية لغوية تنهض على جملة من الأشكال والأصول كاللغة والشخصيات والزمان والمكان والحدث يربط بينها طائفة من التقنيات كالسرد والوصف والحبكة والصراع، وهي سيرة تشبه التركيب بالقياس إلى المصور السينمائي بحيث تظهر هذه الشخصيات من أجل أن تتصارع طوراً وتتحابّ طوراً آخر لينتهي بها النص إلى نهاية مرسومة بدقة متناهية وعناية شديدة" [3]. كما نقرأ ذلك في الأدبيات، وإنما في إطار من التفاعل والتواطؤ مع النزعة الإمبريالية، فهو يبحث في الدور الامتيازي للثقافة في التجربة الإمبريالية الحديثة، معتبراً أن الامتداد الكوني للإمبريالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ترافق مع حركة واسعة لدارسين وإداريين ومغامرين وشعراء وكتاب وتجار وروائيين ومنظرين ومضاربين...باتجاه هذه المستعمرات.

---

1 – **السرد**: ليس مفهوماً قاراً إذ يمكن أن تحتمله اللغة المنطوقة شفوية كانت أو مكتوبة وأن تحتمله الصورة ثابتة كانت أو متحركة والإيماء و هو يحضر في الأسطورة و في الحكاية على لسان الحيوانات وفي الخرافة وفي الأقصوصة و الملحمة و التاريخ و المأساة و الدراما و الملهاة و اللوحة وفي النقش على الزجاج و في السينما و المحادثة (رولان بارت)، لكن هذا المفهوم يرد في هذا البحث في إطار التصور الحديث للسرد الذي برز منذ الستينات انطلاقا من الأبحاث التي تكرست حول الاشتغال على التقصي في المكونات الداخلية للرواية و ذلك في إطار الشعرية التي تستوعب السرديات و السينمائيات السردية و قد تطور هذا المفهوم خلال أواخر السبعينيات من خلال : النقد الحواري لباختين و النقد الثقافي المقارن لإدوارد سعيد. انظر: السرد موضوعاً للدراسات الثقافية، إدريس الخضراوي، ص 107.

2 – الرحلة العربية إلى أوربا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: دراسة في المحتمل، عبد النبي ذاكر دار السويدي للنشر والتوزيع، (دط)، أبو ظبي، 2005م، ص 85.

3 – في نظرية الرواية، عبد الملك مرتاض، دار الغرب للنشر والتوزيع، (دط)، وهران، 2000م، ص 32.

كل هذا يكشف عنه المتن السردي للقرن التاسع عشر في مفردات هي في الأساس عمق في التحيز والإمبريالية نحو: دوني ،تبعية، الآخر، الأسود، الأصلاني، المتوحش وغيرها، وهذا بدوره يجعل مساهمة الرواية في تغذية النزوع نحو الهيمنة والإخضاع يبدو فاقعاً وإن لم يُلتفت إليه إلاّ نادراً، فلا غرو أن يكون سعيد أوّل من فضح العلاقة اللا شرعية بين الثقافة/الرواية والإمبريالية/الاستعمار، لذلك يمكن اعتبار الرواية إذا ما قُرئت في سياقها الشرعي عاملاً من عوامل صوغ الهويات الثقافية للأمم لما لها من قدرة على تشكيل التصورات العامة عن الشعوب والحقب التاريخية والتحولات الثقافية للمجتمعات.

لنأخذ مثالا عن الرواية البريطانية كما قرأها سعيد، لقد كان الأمر كلّه يصب في اتجاه واحد، تثبيت بريطانيا كمركز إمبريالي وظيفته الحفاظ على مكانة الإمبراطورية والمساهمة في تعزيز المفاهيم والمواقف حول مكانتها في العالم، كل الروائيين الإنجليز حملوا لواء الترويج البلاغي في منتصف القرن التاسع عشر ووافقوا على وجهة نظر وصول السلطة البريطانية إلى ما وراء البحار الشاسعة.

ومع هذا لا يغفل سعيد عبر قراءته الطباقية تجارب سردية ضديدة عكست جملة من التصورات المناهضة لفعل الإمبريالية، لذلك فهو يعتقد أنه "مهما بلغت سيطرة عقائدية ما أو نظام اجتماعي من الاكتمال الظاهري فستكون ثمة دائماً أجزاء من التجربة الاجتماعية لا يغطيانها و يسيطران عليها، ومن هذه الأجزاء تنبع في حالات كثيرة جداً معارضة واعية للذات وجدلية معاً ".[1]

يبدو هذا الفعل نوعا من السرد المضاد أو سرد التحرير كما اصطلح عليه، وهو أفصح في التعبير عن الرغبة مقارنة بالرواية المتروبولية التي توشجت بالجمالي والثقافي خدمة للسياسي، وهذه الرغبة ليست سوى تفكيك السرديات الكبرى التي قعّدت للتراتبية الأخلاقية والعرقية والدينية والانفتاح على فضاء أكثر هجنة يشكل الاعتراف بمشروعية الاختلاف أولى ركائزه.

وفي سبيل هذا وذاك يستجلب سعيد –تأكيداً لرهانه– نصوصاً سردية تعكس فعل الهيمنة والمقاومة، مقرّرا بذلك ما كان قد بدأه من ضرورة القراءة المتوازية لكلا النصين، على أننا لا نحصي قراءة كلّ الشواهد التي استحضرها سعيد، حسبنا من ذلك التدليل ببعض النصوص التي تجسد لفعل الإمبريالية والمقاومة فقط.

فما تكشفه رواية "**روبنسون كروزو**" **لدانيال ديفو** المنشورة عام 1719م هو عين الطموح الذي جسده الرجل الأبيض في ترويض الجغرافيا، فالبطل وهو هنا **كروزو** يخلق لنفسه مستعمرة على جزيرة نائية، وكدلالة على فعل الكولونيالية فهو يحمّل نفسه مسؤولية نقل ثقافة بلده المتحضر إلى

1 – موقع الثقافة، هومي بابا، ص 297.

جزيرته النائية، وحتى يتم له هدم نسق ثقافي وزرع نسق آخر كان لا بدّ من إخضاع الطبيعة ممثلة في خادمه الملون لثقافته من خلال اشتقاق اسم "**فريدي**" عليه وتلقينه أول عبارة بالإنجليزية (**نعم سيدي Yes Sir**) كشكل من أشكال الإدراج في سياق الكينونة الثقافية للرجل الأبيض.

وحين يعود كروزو إلى مسقط رأسه يكون فريدي قد استلهم النموذج وارتبط بشكل أو بآخر بفضاء الإمبراطورية "إنّ رواية روبنسون كروزو هي تقرير لجملة أشياء في وقت واحد، فهي تمثل النسيج الأخلاقي للحضارة الغربية المعاصرة بما يعنيه الأمر من تمرد على السلطة الأبوية وتعزيز الفردية وتشجيع روح الكشف والمغامرة، وهي بالقدر نفسه خطاب الكولونيالية الأوربية في لحظة من لحظاته التأسيسية بما يعنيه الأمر من حرص على تمثيل عبئ الرجل الأبيض وخلق أسطورة المتوحش النبيل والاحتفاء بالغزو".[1]

وبمثل ذلك ينعكس فعل الإمبريالية في رواية "**قلب الظلام**" **لكونراد**، فكل ما تصوره هذه الرواية إنما هو "إفريقيا مسيّسة ومشبعة عقائدياً، كانت لنوايا وأغراض ما، المكان المربوط بكل تلك المصالح والأفكار الفاعلة فيها بشراسة لا مجرد انعكاس تصويري أدبي لإفريقيا"[2]، وكأنّ سعيد أراد تجاوز الانعكاس التصويري لمشاهد السفينة الداخلية والتضاريس المكفهرة للمحطات التجارية التي تستخدمها الشركة في المستعمرات وكذلك الإبحار صُعُداً مع النهر إلى قلب إفريقيا الاستوائية ليحيلنا على حقيقة يختزنها نص كونراد ولا يبوح بها بسهولة، فهذا العمل الذي تحضر فيه إفريقيا بقوة "هو ثمرة لما ترسب في ذاكرته من انطباعات عن إفريقيا مستقاة من مخزون المأثورات الشعبية والكتابات عنها...آهلة بالسحري والعجيب وكلّ ما يشكل مادة مدهشة للقارئ".[3]

وحتى رواية "**كم**" **Kim** " **لروديارد كبلنغ** هي أيضاً انعكاس بمعنى من المعاني لسلوك الإمبريالية لا مجرد تصوير يخدم طريقة العيش الهندية، لذلك ينبغي قراءتها في سياق الهيمنة الإمبريالية الواعية على أرض مهملة، حيث يصبح الفضاء الجغرافي المفتوح الذي تتحرك فيه شخصيات الرواية بكل حرية علامة على السيطرة الإمبراطورية، "فبريطانيا في الرواية تقف في جانب الحق والقبض على مقاليد الأمور وهو أمر لا مناص عنه في مواجهة دولة كالهند، جامحة وصعبة المِراس، لذا فإن هندًا متخيَّلةً قد فُبركت لتؤيد الاستشراق البريطاني كحاجة ملحة من أجل التمدين".[4]

1- روبنسون كروزو في جنوب إفريقيا، حسن خضر، الكرمل، ع 78، نيقوسيا، قبرص، شتاء 2004م، ص 211.

2- الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 136.

3 - السرد موضوعاً للدراسات الثقافية، إدريس الخضراوي، ص 120.

4 - إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ص 51.

وفي ذات السياق يقرأ غياب "**السير توماس برترام**" عن **روضة مانسلفيد** للاعتناء بمشروعه الزراعي في **أنتيغوا Antigua** كشكل من أشكال الحفاظ على نمط معين من العيش يشبه ذلك الذي في الوطن، فالاتّجار بالسكر والعبيد مريح للجبهة الداخلية، وأنّ هناك نوعاً من الثقافة الاستعمارية تظل ثابتة وقارّة عبر كل فصول الرواية، فكل ما تقدمه **جين أوستن** في روايتها عبارة عن رسالة إمبريالية مفادها "إنّك لكي تحصل على حقّك في مانسلفيد بارك، عليك أولاً أن تترك وطنك ومن ثم لديك الوعد بالثروة الأصلية".[1]

على أنّ هذه الحقيقة الإمبريالية تتكرر في الكثير من الروايات وإن كان سعيد يركز على الروايات البريطانية التي يعتبرها أكثر اهتماماً بحقائق الإمبراطورية بخلاف الرواية الفرنسية التي يعتبر أن إمبراطوريتها لم تكتسب درجة مماثلة من رسوخ الهوية والحضور في الثقافة الفرنسية.

من جهة أخرى فهو يجتهد لاكتشاف ما تمّ قمعه من كتابات الأصلانيين وإطلاقه من الأسر جنباً إلى جنب مع نصوص الإمبريالية، فيستحضر في السياق محمود درويش وغابرييل غارسيا ماركيز وسلمان رشدي وكارلوس فوينتوس وول سونيكا وفايز أحمد والطيب صالح وفرانز فانون وكاتب ياسين وهومي بابا وإيميه سيزار وغيرهم من كتاب المستعمرات أو المتعاطفين مع قضايا العدالة والتحرر.

وفي سبيل ذلك فهو يستعيد "**قلب الظلام**" من منظور طباقي مع رواية **"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح**، حيث يمثّل بطل الرواية "**مصطفى سعيد**" أحد الغزاة الجنوبيين الذين صعدوا إلى الشمال لممارسة الفتح ورغبة في الانتقام للأنا عبر الإيقاع الجنسي لنساء المحتل الإنجليزي اعتقاداً منه بأنه "يثأر عن طريق إفراغ كبته الجنسي (...) للعشرين ألفاً من السودانيين الذين سقطوا برشاشات كتشنر..."[2] "فموسم الهجرة إلى الشمال" تعيد حسب سعيد قلب أسلوب كونراد السردي القائم على المتكلم المفرد و تقلب الأبطال الأوربيين.

أولاً: عن طريق استخدام اللغة العربية.

وثانياً: في كون الرحلة تنطلق من الجنوب إلى الشمال لسوداني يذهب إلى أوربا.

وثالثاً : لأن الراوي يتحدث عن قرية سودانية، هكذا تقلب رحلة قلب الظلام إلى هجرة مقدسة من الريف السوداني إلى بريطانيا.[3]

---

1 – المثقف والسلطة، إدوارد سعيد، ت: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص 134 – 137.

2 – كيف وقع مصطفى سعيد أسير النظرة الاستشراقية لإدوارد سعيد، ع 64، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004م، ص 196.

3 – إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن، عز الدين المناصرة، ص 140.

ثم ينتقل سعيد إلى المطابقة التي يمكن أن تقيمها رواية **نجمة** مع **الغريب**، حيث الأخيرة على طراز كاتبها يمكن أن تقرأ كرائعة عالمية، لكن صاحبها ينأى بها عن البديل الأصعب المتمثل في محاكمة المستعمر الفرنسي لحقيقة احتلاله وجرائمه في الجزائر، **فكامو** كما يرى سعيد المؤلف الوحيد في الجزائر الفرنسية الذي يمكن أن يعتبر بتسويغ تام مؤلفاً ذا مقام عالمي، فقد كان " وروائياً أُسقطت من أعماله حقائق الواقع الإمبريالي وعلى قدرٍ بالغٍ في سياق الاضطراب الاستعماري البشع الناتج عن مخاض تفكيك الاستعمار الذي مرّت به فرنسا في القرن العشرين...".[1]

فما الذي يمكن أن تضيفه نجمة في سياق القراءة وفي سياق التحرير؟ أم هل ماتت روحها الجزائرية لمّا كُتبت بالفرنسية؟

الكتابة بلغة الآخر موضوع مثير للجدل يبدو أن ياسين انتصر فيه لما يسميه **بيل أشكروفت** بعملية "**الاستحواذ**"[2]، فأن تستحوذ على لغة الآخر يعني من بين ما يعنيه أنك أمام لحظة حيوية لنزع الطابع الاستعماري عن اللغة الأجنبية، إنها شبيهة بانتزاع سلاح العدو لتأكيد البقاء، وعلى غرار كاتب ياسين يصرح المارتنيكي **إيميه سيزار** قبل وفاته بأنه ليس لديه مشكلة في الكتابة بالإنجليزية كذلك يرى **الطاهر بن جلون** أن الانفتاح على الثقافة الفرنسية لا يعني التخلي عن الهوية وهو ما يؤكده الإسباني **خوان غويتسولو** أن الكتاب المغاربة الذين يكتبون بالفرنسية يعملون على صعيد المعنى بمعزل عن روح اللغة الفرنسية.[3]

أما "**نجمة**" في رواية **كاتب ياسين** فهي رمز للهوية المفقودة برمزيتها التي تمثل هذا الوطن الذي ضاعت أصوله بين النوميدية والهلالية والأندلسية والفرنسية، وهذه الفتاة (نجمة) المضيعة بين حب الأبناء وطمع الأعداء هي التي ستظهر حين يختفي كل الطامعون والمتربصون في صورة الجزائر الحرة من الاستعمار بكل أجناسها وأعراقها التي لم تذهب عنها أصالة هويتها.[4]

إذن "فنجمة" هي الصوت الأصلاني للقضية الجزائرية، لذلك يقيمها سعيد جنباً إلى جنب مع رواية "الغريب"، ففي الوقت الذي كانت الأخيرة تنزف للوجودية وتحتفي بالاستعمار، كانت الأولى تنزف للحرية والوطن والإنسان.

---

1 – الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 232 – 233.

2 – الإمبراطورية ترد بالكتابة، بيل أشكروفت وآخرون، ص 31.

3 – ملخص عن مقالة حميد سعيد، الكتابة بلغة الآخر، الرأي الثقافي، الجمعة 23 أيار 2008م.

4 – نجمة، كاتب ياسين، ت: سعيد بوطاجين، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م، ص 6.

على هذا الأساس يعيد سعيد قراءة الرواية الميتروبولية طباقًيا مع الرواية الأصلانية فيستعيد بالتجربة روضة مانسلفيد لجين أوستن ومعرض الخيلاء لثاكري وهلم جراً لتشارلس كينجزلي ورواية توقعات عظيمة لدوكنز ورواية تانكراد لدزرائيلي ورواية دانييل دوروندا لجورج إليوت ورواية صورة سيدة لهنري جيمس وغيرها جنباً إلى جنب مع رموز المقاومة السردية لدى كلّ من: سلمان رشدي، ديريك والكوت، إيمي سيزير، تشنوا أتشيبي بابلو نيرودا، براين فريل، فرانز فانون، كابرال وغيرهم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: المقابلة والاستئناف بين كلية السلطة وهامش المقاومة.

المبحث الأول: تقاطعات التجربة والكتابة: بين سياقي الحداثة والكولونيالية.

المبحث الثاني: الخطاب والخطاب المضاد.

المبحث الثالث: من البنية إلى الذّات: فضاءات الهجنة والإنسيّة المشتركة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تقاطعات التجربة والكتابة: بين سياقي الحداثة والكولونيالية.

1-بين يدي المقاربة.

لماذا المقابلة بدل المقارنة؟ ثم ما دلالة الاستئناف؟

يضعنا هذا السؤال مباشرة في مرمى الرسالة وقلب الإشكال الذي اضطلع هذا البحث بالإجابة عليه، يتعلق الأمر بداهة بتجلية أشكال القرابة والتناصات التي يقيمها نصا فوكو وسعيد في علاقة المعرفة بالسلطة، وهي علاقة كان لا بد أن تحصل انكشافا أو انبثاقا للفصلين السابقين، حيث اقتضى أخذ البحث بالتدرج المنطقي بعدما فصل علاقة المعرفة بالقوة أو الخطاب بالسلطة عند فوكو ثم علاقة الاستشراق بالإمبريالية عند سعيد فيما يبدو أنه خيار منهجي يتيح لفعل المقاربة الاشتغال من علٍ ووفق الأرضية المعطاة.

هي مقابلة والسبب ظاهر، فالعلاقة بين فوكو وسعيد ليست غاية في التنافر أو الاختلاف أو الندّية، ثمّة بالأحرى انعكاس منهجي وتناظر مفهومي لنص فوكو على تجربة سعيد، يقرّها هذا الأخير في غير ما موضع بأن علاقته بفوكو لا تكتسي طابع الندّية، بل يصرح في مواضع أخرى بأنّه مدين لفوكو تمام الدّين، سواء تعلق الأمر بجوهر أطروحته والمتمثلة في ثيمة الخطاب، أو في علاقة هذا الأخير بالسلطة، أو حتى بالمنهج الذي أخذه عن فوكو وتوسع فيه تبعا لفرادة التجربة واختلاف السياق.

هذه الدراسة أيضا استئناف، من حيث إنّ علاقة سعيد بفوكو تعكس في إحدى صورها علاقة ماركس بهيجل، فسعيد يكون أقرب إلى النسخة الواقعية والتجربة المطابقة لكثافة النظرية عند فوكو، و مع أنّ الأخير يتخذ لنفسه شواهد واقعية بديلة كالمدرسة والمشفى والسجن، بل وسلوكات سلطوية يحددها بعينها في إخضاع ضحاياها، وما يستتبع ذلك من المعاني، فإنّه يُغفل عمدًا أو استجابة للإحكام النظري ومتانة البراديغم الذي شيَّده لكلية السلطة وبطانة الخطاب فعل المقاومة وإيجابية الرفض، والتي شكلت موضوع تجاوز واستئناف بالنسبة لسعيد الذي ظلّ وفيًا لروح التجربة الشخصية تجربة المنفى والقهر الكولونيالي، لذلك لا يستنكف سعيد عن أن يسترشد بمراجع بديلة من أمثال أدورنو وتشومسكي وغرامشي، والانخراط الفعّال في جملة المراجعات الأكاديمية التي تدخل في خانة الاحتجاج والمقاومة لدى كتاب العالم الثالث من ضحايا الإمبريالية.

هي إشارة لطيفة من سعيد تشكل لا شك علامة استئناف للإطباق السلطوي والمقاومة المفلسة عند فوكو، وإذا كان لنا أن نخرج من دوران السرد إلى وجاهة المعنى فإن مشروعية المقاربة بين سعيد وفوكو تتحدد بالنقاط الآتية:

أ–الميلاد على الهامش: يمكن الحديث عن أن كلا النصين هو انبثاق بشكل أو بآخر لملابسات الميلاد وظروف النشأة، فما يقرب سعيد من فوكو قد يجد تعبيره في مفردة "**الهامش**" الواقعة في الجانب الآخر من المركز / السلطوي / الحقيقي.

بالنسبة لفوكو فقد شكّل شذوذه موضوع تجاوز أخلاقي وشتيمة مجتمعية كونه أكثر من مجرّد إعاقة جنسية، هذا ما ينتهي إليه مؤرخو سيرته الذاتية، فتحت شذوذ الممارسة كان فوكو يؤسس لعلاقة الكلمات بالأشياء والانتظامات الخطابية المحمولة على القسر السلطوي لتبرير ما هو مجتمعي أو مطابق للعقل والحقيقة مقابل ما هو شاذ وطائش ومجنون، كان ذلك عنوان مدونته تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، حيث الجنون معتقل في زاوية من زوايا العقل السلطوي الذي أخضع الجسد المارد واستهدف الروح الخبيثة عبر جملة من الآليات الرقابية التي تعكس جوهر عمل السلطة ونشاطها المجتمعي، ثم إننا نلمس بوضوح تقاطع التجربة الذاتية ومشروعه للسلطة في كتابه تاريخ الجنسانية حيث الجنس شبيه بالجنون كلاهما شاذ وشائه وغير قابل للتداول بفعل إكراهات السلطة التي جعلت من الجنس تابو يدخل التداول الخطابي لموضوعاته خارج مؤسسة الزواج والعلاقات المشروعة في خانة الشذوذ التي تستتبع المراقبة والمعاقبة.

وقريبا من الهامش دائما شكّل **المنفى** حقلاً خصيبا وآسرا بالنسبة لسعيد، فمن خارج المكان استطاع سعيد أن يصل إلى العالم وفي يده خارطة فلسطين، ليعيد صياغة العلاقة بين المتروبول والمستعمَرة في ضوء التشكيلات الخطابية التي كونها الغرب عن الشرق عبر تمثيله وشرقنته بما يتوافق وشهوته وانتهاء بإخصائه واحتلاله.

كان المنفى أحد آثام الإمبريالية، وكان سعيد أبرز ضحاياها، فمن موقعه كهامش غير مقيم أنتج سعيد كتابه للاستشراق وأعقبه بالثقافة والإمبريالية، وكما أنّ فوكو قد عارض أفكار عصره التي سادت منذ القرن التاسع عشر، فقد فنَّد سعيد رواية العصر الغربية المتاخمة لذلك القرن، أولا في الاستشراق الذي يبيّن فيه حقيقة اغتصاب التمثيل الغربي للشرق، الذي أخرس وكفَّ عن أن يتكلم عن نفسه مع أنه بطل الرواية، ثم تلاه كتاب الثقافة والإمبريالية الذي بيَّن فيه حقيقة رواية الغرب عن نفسه لتدعيم هيمنته وإضفاء شرعية إستطيقية على هذه الرواية، وفي الحالتين كانت الرواية سلطة ومعرفة أحادية من إنتاج هيمنة واحد أحد غيَّب الآخر وأحضر ذاته وحسب، من دون تحفّظ، وفي الحالتين كان الراوي واحدًا.[1]

1- إدوارد سعيد. ذاكرة ليست للنسيان، محمد شاهين، الكرمل، ع 78، 2004م، ص 68.

إنّ ما هو حقيق في عمل سعيد هو أن المنفى كان مرشح نفاذ لسرد ضديد يحتفي بالمهمشين والمقهورين والمسلوبين، لذلك فهو يتقاطع في العمق مع مشروع فوكو، حيث يمكن القول وبشيء من التحفظ إن كليهما كان وقع وبالمصادفة أسيرا لسلطة المركز ودوجماطيقية الحقيقة، وكما كان الشذوذ حافزا لفوكو في اقترابه من فئة المهمشين والمجانين والمنبوذين، أي الذين شملهم الحكم السلطوي بأنهم خارج الجماعة، فإنّ المنفى أيضا وضع سعيد خارج المكان، شريكاً ومدافعاً جنباً إلى جنب مع المنفيين والمستعمرين والمقهورين، لذلك شكّل مشروع كليهما نوعا من رد الاعتبار للهامش في مقابل فضح التواطؤات التي تقيمها المعرفة في علاقتها بالسلطة بالصياغة والنمذجة لما هو خارج إطار تحكمها أو يشكل تهديدا لوجودها، وفي الحالتين هناك معرفة قسرية ولا بريئة سواء في اختلاق ثنائيات مفتعلة ومغشوشة: الجنون في مقابل العقل، اللا سوي والسوي، الزائف والحقيقي، الغرب والشرق، الخمول في مقابل النشاط وغيرها من الثنائيات التقابلية التي تخفي تحتها الملمح العام والإشكالية الكبرى التي تجمع مشروع فوكو بسعيد، أقصد علاقة المعرفة بالسلطة.

ب –المعرفة سلطة في حد ذاتها:

قد تكون هذه العبارة الأثيرة اختراعا فوكويا بامتياز، فمن قبل كان ينظر إلى السلطة على أنها منتجة للمعرفة وموجهة لها، على العكس من ذلك ومع فوكو كفّت السلطة عن أن تكون هناك ومن ثم سقطت فكرة جوهرانيتها لتنفتح على تأويل مضاعف يجعل منها علاقة متاخمة لشتى مجالات الحياة والاجتماع، والمعرفة بهذا المعنى سلطة، أي إنّها تمارس نوعا من القسر والإكراه اللزومي للذين يقعون تحت دائرة اشتغالها، وما الخطاب في نظر فوكو إلا الشكل النهائي والأكثر لعبية وتنسيقا للمعرفة، لذلك توجه فوكو ببحثه الأركيولوجي مباشرة إلى تقصي الأرشيف لفضح تواطؤات السلطة كمعرفة والكشف عن الصيغ الخطابية التي سمحت لنمط معين من المعرفة بأن يتسلط في مرحلة تاريخية بعينها دون أخرى، وأن يمارس بهذا النّفاذ نوعا من الضغط الفعَّال والعالي، لا باعتبار الأخلاق والمنطق، وإنما باعتباره تشكُّلا بديلا للسلطة التقليدية أو لونا من ألوان التلبّس بالخطاب.

وبنوع من التقصي يحاول سعيد أن يبعث معنى الخطاب عند فوكو عبر قراءة الاستشراق، أي باعتبار الخطاب علاقة معرفة بقوة، فتحتَ معطى التمثيل يبرهن على أنّ الشرق هو منتج خطابي للإمبريالية، تمّت صياغته استجابة للرغبة وإرادة في الاستعمار، وبالتالي فإنّ كل الصور التي ينقلها الأرشيف الغربي عن ثقافة الشرق ومذكرات الرحالة وعلماء الأنثروبولوجيا لم تكن صورا مطابقة للشرق الواقعي وإنما رسمت شرقا مفارقا أو متخيّلا، يجعل من فكرة التسلط عليه واحتوائه متاحا وممكنا، وهو ما حصل بالفعل.

إذن فسعيد كما فوكو يأخذ بالحقيقة إلى مداها الأقصى حيث تنتهي إلى حشد من الاستعارات والتجاوزات المقصودة التي تحفل داخل بطانتها بشتى ألوان القسر والإكراه، وعادة ما تكون هذه السياسة الحيوية للحقيقة في يد الأقوى، سواء كان هذا الأقوى أميرا أو مؤسسة أو خطابا كما هو الحال مع فوكو، أو الغرب بالنسبة للشرق كما هو الحال مع سعيد، لكن يبقى جوهر الأطروحة واحدًا بين الرجلين، وهو أن المعرفة التي يفخر بها الأطباء والقانونيون والتقنيون وغيرهم ليست معرفة موضوعية وحيادية أو مطابقة للواقع حسب التعريف المنطقي، كما أن الخطاب الذي كوَّنه الغرب عن الشرق ليس حياديا أيضا، وإنما هو معرفة تخفي في جوهرها مسارا للسيطرة على الجغرافيا والتاريخ.

والمهمّ بالنسبة لفوكو لم يكن أبدًا بناء نظرية في المعرفة أو تطوير أيّة نظرية سابقة، إن همَّه الرئيس يكمن في إعادة تقييم جميع القيم وإضفاء الطابع النسبي على جميع المقولات والمفاهيم، إنّه بالأحرى " لا يهدف إلى الكشف عن أي حقيقة ،ولا يعمل على إبراز وبلورة الطابع الإيجابي لأي حقيقة، إنّه لا يقترح في النهاية شيئا ولا يرشد إلى ما قد يعتبر نوعا من البديل الإيجابي، إنه يخلو بكيفية مقصودة من أية إرادة حقيقية للبناء، بل ويسعى إلى القضاء على كل أمل في دراسة موضوعية للإنسان وللمجتمع وللطبيعة والتاريخ... ".[1]

في غياب الحقيقة والهدف والغاية يبدو بحث فوكو بلا جدوى، أقرب إلى العبث المستمر، وهو ما يشكل نقطة خلاف حقيقي مع سعيد، فالمعرفة بالنسبة لسعيد تستهدف غاية تاريخية معينة، إنها تستهدف بدرجة أولى مسألة الحرية عبر سرد التحرير والمقاومة الموجبة والانفتاح على فضاءات الهجنة والتلاقح عبر تفعيل النزعة الإنسانية واعتبار الإنسان فاعلاً تاريخيًا ومسؤولاً ومقرِّرًا.

فالإنسان داخل نص سعيد هو مشروع ناجز دوما، كما أنَّ مقولات الحرية والعقل والإرادة تجد لها بديلا داخل سرد التحرير الذي ما يزال يبحث عن الاعتراف، وربما يكون ذلك اختلافًا في الأفق وانعكاسا مباشرا للتجربة، حيث يقف فوكو على عتبات النهاية: نهاية التاريخ، الإنسان، الجغرافيا الفلسفة، الحقيقة وغيرها، في الوقت الذي يقف فيه سعيد بين عالمين: الشرق والغرب، بين الإمبريالية والمستعمرة، بين اغتصاب التمثيل وحق الآخر في الكلام، وهذا ما يجعل نص سعيد أكثر تفاؤلا وانفتاحا على ممكنات التغيير.

جـ–النزعة النقدية:

بدءًا بالأركيولوجيا وانتهاء بالجنيالوجيا يضل المشروع الفكري لفوكو مسكونا بروح النقد و وفيًا للتجاوزات التي يقيمها مع قطاف الحداثة وزرع الأنوار، تتخلص نزعة المراجعة والنقد هذه في اعتماد

1- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 177.

المعرفة كنظام يساعد على التعرف على مضمون الخطاب بعيدا عن استقلالية النسق الذي نادت به البنيوية، أو هيمنة المؤلف أو القارئ على الخطاب والمعنى كما تقول الهرمينوطيقية، إضافة لذلك فإنّ فوكو يتجاوز الليبرالية الإنسانية التي تقول بمعرفة تقوم على عقل كوني يرشد المعرفة الإنسانية عبر نهر التاريخ الطويل والهادئ، حيث يرتسم المنطق الرشيد والغاية والخطة العاقلة عبر السير الخطي لهذا التاريخ.

خلافا لذلك فهو يزعم بأن القوى التي تتصارع في التاريخ لا تخضع لا إلى وجهة ولا إلى ميكانيزم، وإنما إلى صدفة الصراع، وهذا يعني رفضه لسلطة التاريخ التي ينتزعها من مبدأ الاستمرارية وسلطة الفرد التي ينتزعها من حريته كردة فعل على تهميشه في التاريخ، ويشمل هذا النقد أيضا الماركسية التي تشيد بعبقرية الأفراد في صناعة التاريخ، دون ذلك فهو يستبدل " الاستمرارية بعدم الاستمرارية والتعددية بالتقدمية التي تتقدم في التاريخ عبر صعود تقدمي، والاختلاف بالسيادة على من هو أقل حظًا ...".[1]

وليس أقل نقدًا من الحملة التي شنها فوكو على مقولات الحداثة ذلك النقد الذي مارسه سعيد على الاستشراق، مغتنيا بالمقولات النقدية لرواد ما بعد الحداثة ومنظري دراسات ما بعد الكولونيالية، إذ يبدو أنه يساير فوكو في التشكيك برواية العصر عبر الحفريات التي يقيمها بدوره في بلورة رؤية جديدة تأخذ بالنقد المقارن للثقافات عبر قراءتها طباقيا، بجعل التابع يتكلم عن نفسه في وجه التمثيل المغرض والشاحب الذي تبناه الغرب عن الشرق، وهنا بالذات يبتعد سعيد بنقده عن فوكو، فإذا كان الأخير يتوجه إلى الداخل فإنّ نقد سعيد ينطلق من الداخل لينفتح على الخارج، أي عبر نقد الأنساق الجوانية التي شكلت ثيمة خطاب الاستشراق ومنها نحو التأسيس للقاء براني مع الآخر عبر مفهومه للهجنة.

إحدى مرافعاته النقدية تكمن في إعادة النظر في الصهيونية باعتبارها أدلوجة مفلسة وأنّ روايتها عن المسألة الفلسطينية بالذات لا يقل إفلاسا عن هشاشة مقولاتها، وبالمقابل يأخذ بفكرة الدنيوية التي استلهمها من **فيكو** ليبشر بالعلمانية، علمانية " تستمد خطابها ليس من خبر كان ومن خبر الأجداد في الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى، ولكن من اليقين الكائن الذي يولد ويعيش يوميا في بقاع الأرض الواسعة، صاحب خطاب المعرفة والسلطة معا، وما شعب فلسطين إلا امتداد لهذا اليقين الكائن الحاضر فوق أرضه في هذا العالم ".[2]

1- إدوارد سعيد. ذاكرة ليست للنسيان، محمد شاهين، الكرمل، ص 65.

2- المرجع نفسه، ص 67.

لذلك فهو يشكّك بل وينقض رواية الحداثة المزيفة أحادية النظرة، تلك التي تقوم على الثنائيات الضدية: الغرب مقابل الشرق، العقل مقابل الروح، الآري مقابل السامي، الذكورة مقابل الأنوثة والإنسانية مقابل الهمجية أو البربرية، ترتب على ذلك أن يبقى الشرقي مشرقنا بالعقل الغربي ليس بوسائل القهر والاستيلاب فحسب بل بمساهمة هذا الشرق في شرقنة نفسه بعدما تأكد لديه أن الغرب الفحل والمتفوق والذكوري قد أسند له دور الأنثى في التاريخ.

الدور الأكبر في عملية الشرقنة هذه يكون قد لعبه المثقف العربي الذي تولى بجدارة مهمة المخبر عن السكان الأصليين، بعدما سلَّم ضمنا بمقولات الاستشراق واستكان لها، حيث " العقل الشرقي هو القاصر دوما، ليس في هذا العصر الرأسمالي العملاق فقط بل وفي كل عصر، وحياة الشرقي نوافل قابلة للتعطيل في مقابل حياة الغربي المتماهية بذاتيات واجب الوجود، ولغات الشرق بدائية أو بدوية أو عجماء تحتاج لكي تفصح عن أهلها إلى مكمل أو بديل من الغرب يمنحها القدرة على الأداء أو الحركة ... ".[1]

لا يعطي سعيد تفسيرا محدّدًا للتاريخ، لكنه يتكلم عن نوع من التورط التاريخي داخل التقليد الماركسي، هناك نوع من الاشتياق لإعادة القبض على التجربة التاريخية الأولى التي يجدها داخل التقليد الهيجلي وعند **ماركس** الشاب أو حتى عند **لوكاش**، حيث التاريخ محبوس في نقطة بعيدة موجودة في الماضي، وبإمكان كل تجربة أن تكون ممكنة تبعا لذلك.

في سبيل ذلك فهو يقترب أكثر من المفهوم الغرامشي الذي يعتبره ذو طبيعة جغرافية وإقليمية متعلقة بالأرض، فالتاريخ عند **غرامشي** " مصنوع من العديد من التضاريس المتداخلة المتشابكة، بحيث إن المجتمع يصوَّر بوصفه أرضا تتقاطع عبرها العديد من الحركات، إن رؤية التشابك والتداخل والحقول المتصارعة هي بالنسبة لي نظرة للتاريخ أكثر أهمية من تلك التي ترى إلى التاريخ بوصفه يعود إلى نقطة أصلية عظيمة ذات طبيعة إعجازية، بهذا المعنى يصبح من الممكن النظر إلى عملية التورط التاريخي كنوع من النضال الجماعي لا كنضال شريحة ذات فردية تحاول استعادة التاريخ بكل تعقيداته ... ".[2]

يضعنا هذا النص مباشرة في مواجهة الأقانيم الثلاثة في قلب الثالوث المقدس لنظرية سعيد النقدية، يتعلّق الأمر بـ: **العالم**: حيث يبشر مصطلح الدنيوية بالحركة الواقعية والاجتماعية للأحداث بعيدا عن التفسير اللاهوتي لغائية التاريخ الهيجلي.

1-الاستشراق عاريا، هادي العلوي، الكرمل، ع 15، نيقوسيا، قبرص، 1985م، ص 183.

2- العالم والنص الناقد، إدوارد سعيد، ع 78، الكرمل، 2004م، ص 123 – 124.

النص: كشبكة خطابية تخفي تحتها خطة واعية لممارسة القوة و**الناقد**: الذي عليه أن يتورط في التاريخ بالكشف الناقد والمشاركة السياسية الفعلية لتغيير التاريخ بدل محاولة فهمه فقط طالما أن هذا التاريخ هو صناعة بشرية محضة.

2-وحدة المشروع النقدي عند سعيد وفوكو.

ليس بعيدا عن كتاب الكلمات والأشياء وبعد صدوره مباشرة طُلب من فوكو أن يوضّح الخطّة العريضة لفلسفته النقدية[1] بالموازاة مع الفلسفة في شكلها التقليدي، تلك التي تمجّد العقل والحقيقة و تتقفى أثر التاريخ إلى منتهاه مع ما يتخلل ذلك من إعلاء لمعني الحرية والالتزام، وكان ردّ فوكو حاسمًا، بالنسبة إليه فإنّ جيله قد ضاق ذرعًا بالشعارات الكلية والفضفاضة التي جعلت الدرس الفلسفي يعلن إفلاسه حتى وإن لم يقل ذلك، عن تلك اللحظة يعترف بأنّها " قد تحددت في اليوم الذي أظهر لنا فيه **ليفي شتراوس** بالنسبة للمجتمعات و**لاكان** بالنسبة للاشعور بأن من المحتمل ألا يكون المعنى سوى أثر على السطح، سوى بريق وطفاوة، وأنّ ما يخترقنا في العمق وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان والمكان ... هو النسق Système ".[2]

فهو لا يريد أن يقول بأنّ البنيوية كانت وراء هذا النقد الحاد الذي واجهته الفلسفات التقليدية وإن كان لا يخفي ولعه بمفهوم النسق، الذي يعرفه بأنّه " مجموعة من العلاقات تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي ترتبط فيما بينها " أو هو " فكر قاهر وقسري بدون ذات ومغفل الهوية " وهو أيضا " موجود قبل أي وجود بشري، " وأكثر من ذلك فهو يشكل ما يشبه البنية النظرية الكبرى التي تهيمن في كل عصر على الطريقة التي يدبر بها الناس شؤونهم و طرائق تفكيرهم".[3]

لكنه في مقابل ذلك يجرد هذا النسق من كل ذات متعالية بعد أن يمنحه سيلا وجوديا يجعل من هذه الذات طفاوة عابرة على سطحه، فليست هي من أنشأت النسق وإنما النسق هو من أنشأها، وبعد أن أخرس نيتشه الإله عن أن يكون متكلما باسم النسق ها هو ذا فوكو يجهز على بقايا الإله في صورة الإنسان، وقبله فعل **بارت** الشيء نفسه مع المؤلف، وبموت الثلاثة لم يعد هناك من يتملك النسق أو يتحدث باسمه، وحينما يحاول فوكو أن يقربنا أكثر من صورة نسقه هذه فإنه يمثل لذلك من ميدان البيولوجيا الحديثة فيشبّه النسق بالجينات الوراثية التي تحمل مسبقا صفات الكائن الذي ترمز إليه .

1- L'homme est- il mort ? Art et loisir, n° 38, Juin 1966.

2- الكانزين لتريز، أيار / مايو 1966م، ص 13.

3- الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 13.

تماما كما يفعل بنا النسق حين يحدد مساقات المعنى والتحليل والرؤية، ما يجعل إرادتنا طوعا لإرادة النسق وذائبة فيه، هذا التلميح الخاطف لمعنى النسق لا يعفينا وربما كان ذلك من قبيل الضرورة المنهجية إلى طرح المسألة في سياقها الكلّي، أي في إطار الحركة البنيوية التي انتشرت في فرنسا ابتداءً من خمسينات القرن الماضي وبلغت أوجها في الستينات من ذات القرن، حتى ذلك الوقت بدا أن ميلاد البنيوية لم يكن اعتباطياً، ثمة سياقات كثيرة جعلت منها لا موضة للعصر كما تُصوّرها بعض الأدبيات التي تُعنى بالتأريخ للمناهج الفلسفية والنقدية وإنما ميلادا قيسريا أملته الانعطافة الكبرى نحو اللغة في غياب معنى للتاريخ وموت الإنسان وإفلاس السرديات الكبرى التي انتهت بالتنظير القيمي لخير الإنسان إلى مسلخ الحرب الكونية الثانية، وتبع ذلك تفكك على كافة الأصعدة: الاجتماعية والأخلاقية والجغرافية وحتى الفكرية. لذلك جاءت البنيوية كبديل حتمي وربما أخير لينتشل العلوم الإنسانية من سباتها الأنثروبولوجي في طريق أن تكون علوما مضبوطة وإن كان فوكو يشكك في ذلك كما سنرى لاحقا. فما الذي تعنيه البنية إذن؟ وهل كان فوكو بنيويا؟

أبسط التعاريف للبنية ما ذكره معجم **لالاند** بالقول: " إنها كل متكون من ظواهر متضامنة بحيث إن كل منهما يتوقف على الأخرى ولا يمكن أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته معها ".[1] كما يعرفها جان بياجيه في كتابه البنيوية بأنها " مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجمـوعة (تقابل خصائص العناصر)، تبقى أن تغتني بلعبة التحويلات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية ".[2]

وبالتحصيل يتشكل الاتجاه النسقي للبنية من الاكتفاء اللزومي الذي يربط عناصر البنية بعضها ببعض دون الحاجة إلى عناصر خارجة عن النسق ذاته، هذا النوع من التركيب هو ما يعطي النسق وحدته ويوضح وظيفته، ويبقى المعنى هو حاصل التركيب الذي تصنعه عناصر البنية على محوري التعاقب والاستبدال، ومن هذا التصور الشكلاني والمغلق للنسق ستولد البنيوية كطريقة للرؤية ومنهج في معاينة الوجود.

ولأنها كذلك —البنيوية– فقد غدت تثويرا جذريا للفكر في علاقته بالعالم وموقعه منه، وبإزائه في اللغة لا تغير البنيوية اللغة، وفي المجتمع لا تغير البنيوية المجتمع، وفي الشعر لا تغير البنيوية الشعر، ولكن بصرامتها وإصرارها على الاكتناه المتعمق والإدراك متعدد الأبعاد والغوص في المكونات الفعلية للشيء والعلاقات التي تنشأ بين هذه المكونات تُغيِّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى فكر

1- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ط3، ص 1341.

2-البنيوية، جان بياجيه، ت: عارف منيمنة وبشير أوبري، ط4، دار عويدات، بيروت، باريس، 1985م، ص 8.

متسائل، قلق متوثب، مكتنه، متقص، فكر جدلي شمولي في رهافة الفكر الخالق وعلى مستواه من اكتمال التصور والإبداع[1]، وأكثر من ذلك أصبحت البنيوية وعي المعرفة الحديثة القلق أكثر من مجرّد منهج في معاينة النصوص.

عن سؤال هل كان فوكو بنيويا؟ فإنّ الجواب لن يكون موضع إجماع كما يبدو، ففي حوار له مع **فونتانا** صرّح يقول:" أوافق على أن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقا لإخلاء عدد من العلوم الأخرى وحتى التاريخ من مفهوم الحدث، ولا أرى من يمكن أن يكون مضادا للبنيوية أكثر مني " [2]. نفس الكلام تقريبا يذكره في "حفريات المعرفة" الكتاب الذي اضطلع فيه بالتأسيس المنهجي لمقاربته النقدية، حيث يعلن براءته من البنيوية بدليل أنه لم يستخدم لفظة بنية في كل صفحات كتاب الكلمات والأشياء، وهو ما يشير ضمنًا إلى أنَّه كان يُبيِّت لهذا النوع من الانفصال ويقصده بصريح اعترافه.

يقول فوكو: " لم تكن لدي نية إذن في أن أخرج بالمشروع البنيوي عن حدوده المشروعة ويمكنكم بكل سهولة أن تعترفوا لي بهذا الحق بدليل أنني لم أستخدم ولو مرة واحدة لفظ بنية طيلة صفحات كتاب الكلمات والأشياء ".[3]

لكن هذا الكلام لا يحرّره تماما من أي التزام بنيوي، وهو رأي تشهد له قرائن كثيرة، حقيقة أنه كان يعتبر نفسه ملاحظا لعمل الخطاب داخل العلوم الإنسانية وليس باحثا فيها لأنه لا يعتبرها علوما بالمرّة، لكن موقعه على الطرف الموازي لم يحُل تمامًا دون أن يسري ولعه البنيوي في ملاحظته لعمل الخطاب " فقد غضّ الطرف عن مضامين ذلك الخطاب، وعزله عن كل سياق اجتماعي وتاريخي وحصر اهتمامه في البحث عن القواعد الصورية لتشكّله، كما أن دراساته وأبحاثه اهتمت كثيرا بالكشف عن الانقطاعات والانفصالات وعن الثوابت التي تحكم حقل الإنتاج المعرفي والنقش الفكري الدائر في عصر معين بدلا من تتبع التطور الجدلي للأفكار وتناسلها، وإن صح القول باختصار نقول: مال في دراسته الوضعية للخطاب إلى تفضيل المنظور التزامني والسكوني على المنظور التطوري والتاريخي، كل ذلك سعيا وراء اكتشاف النسق ".[4]

إذن ففوكو لم يخرج عن فلك البنيوية حتى وإن لم يعتبر نفسه بنيويا، فقد ظل هاجس علمنة الفلسفة ساريًا في مشروعه كله، بل إنه لو لم يكن بنيويا بالمعنى الحصري للكلمة فقد شكلت البنيوية

1-جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو ديب، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1995م، ص7.

2-الحقيقة والسلطة، ضمن كتاب نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، ط1، دار التنوير، بيروت، 2007م، ص 79.

3- حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ص 182.

4- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص133.

بالنسبة إليه في وقت من الأوقات وجهة النظر الأكثر طليعية في العلـــوم الإنســـانية، فمفـــاهيم من قبيل : موت الإنسان، الدلالة، العلمية، والضرب صفحا عن مفاهيم الحرية والقلق وتجريد التاريخ الثقافي من كل مظاهر الاتصال لا يمكن إلا أن تجعل منه بنيويا، وإن جاز لنا أن ننعتها بأنها بنيوية خالية من البنيات كما يقول بياجي.[1]

نذكّر أنَّ فوكو كان قد أخذ على عاتقه الكشف عما يطرأ على ميدان الفكر والمعرفة من انقطاعات جذرية واستئناف مفاجئ أي "كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقا وتشرع في التفكير في شيء أخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقا وكيف أن ما كان يعتبر وإلى زمن قريب يقينا وراسخا في الفضاء المضيء للمعرفة ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتصنف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل ".[2]

والظاهر أنه اهتدى إلى منهج في مقاربة هذه التحولات والانتقالات في ميدان الفكر في مدلول مصطلح الأركيولوجيا الذي انتقل به من المعنى الظاهر والذي يعني الحفر والتنقيب في آثار الماضي البشري إلى المعنى المجازي الذي يتناول الأرشيف باعتباره مجموعة القواعد التي تحدد داخل ثقافة معينة ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها، من أجل الكشف عن الهوامش المطموسة لإعادة تشكيل الحقيقة.

والقاسم المشترك لهذا التوظيف الأركيولوجي هو محاولة الكشف عما يسميه بمجموع الشروط القبلية التي تسمح بوجود نمط معين من الخطابات المعرفية، والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات والسلوك، وهذا يعني أن الأركيولوجيا " لا تهدف إلى تحديد الأفكار والتمثلات والصور والموضوعات والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطاب، ولكن الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد ".[3]

إنّ القطائع الإبستيمية التي يخضعها فوكو لمشرحة نقده الأركيولوجي هي ما يقوّض التيار التواصلي للثقافة، بجعلها كلاًّ متماسكا بعد أن يتماسف عنها، وبذلك يصبح التاريخ لا جزءا من الذّات، بل إنّ هذه الذات هي التي عليها أن توجد على هامش التاريخ.

1- البنيوية، جان بياجيه، ت: عارف منيمنة وبشير أوبري، ط4، دار عويدات، بيروت، باريس 1985م.ص 108.

2- الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 64، وص 229.

3- أركيولوجيا المعرفة، ميشال فوكو، ص 181.

وإجمالا فإن الأركيولوجيا تستهدف بنشاطها جملة من الأعمال النقدية أبرزها:[1]

-إقامة حدود وقطائع داخل التاريخ.

-البحث في هذه الحدود والقطائع داخل التاريخ.

-البحث في حدود وقواعد تشكل الخطابات وشروط وجودها.

-رفض مقولة الأصل البعيد والذات صاحبة السيادة داخل التاريخ.

-تحرير الفروع المعرفية التي تعنى بتاريخ الأفكار من وضعها غير اليقيني، ذلك الوضع الذي يتجلى في صيغ متعددة (صعوبة تحديد الميادين وصعوبة تحديد المواضيع وإقامة العلاقة بين الوقائع الفكرية وميادين التحليل الأخرى).[2]

-البحث في القطائع والانشقاقات والتصدعات بعيدا عن رتابة التاريخ الخطي.

وبالمحصّلة فإنّ هذه القواعد التداخل بين البنيوية والأركيولوجيا، فكلتاهما تعمل على تقليص دور الذات إلى درجة الصفر، مع ما يتبع ذلك من نفي للقصدية والوعي والمعنى، فالظواهر المدروسة يُنظر إليها على أنها مجموعة من العناصر التي لا تحمل أي معنى في حد ذاتها طالما كان الخطاب محكوما بقواعد لا شعورية تقتل الذات والمعنى والحقيقة، وإذا كانت البنيوية تحدد البنية بجملة من القواعد الناظمة لها فسيكون ذلك قريبا من عمل الأركيولوجيا التي سعت أيضا على إخضاع الخطاب لقواعد قبلية عليّة تحكم انتظام الممارسة الخطابية، وإن كان فوكو لا يحسم بدقة في مسألة طبيعة وأصل تلك القواعد.

لكنّ عقد القِران مع الأركيولوجيا سيزول تدريجيا في الفترة التي أعقبت كتابي "نظام الخطاب" و"نيتشه والجنيالوجيا والتاريخ"، حيث يبدو فيها فوكو أكثر جديّة في التحرر النهائي من شبح البنيوية الذي ظل ملازما له طيلة مشروعه الفكري، أمّا الخطوة الحاسمة في هذا التحول نحو الجنيالوجيا فتظهر في كتابيه "المراقبة والمعاتبة" 1975م وفي الجزء الأول من "تاريخ الجنسانية" 1976م، حيث يأخذ بالجنيالوجيا إلى غايتها القصوى والمتمثلة في هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة، فليست هناك ماهية للأشياء، المهايا كلها مصطنعة ومحبوكة قطعة قطعة كما ينقل عن نيتشه، ولا شيء أكثر عمقا وحقيقة مما يمكن أن نراه أو نلمسه في سطح الظواهر، ومهما استمرينا في البحث عن الحقيقة فنحن لا نعدو في الأخير أن نضيف تأويلا جديدا إلى تأويلات أخرى سابقةٍ، وإنما على الجنيالوجيا أن تشتغل

1- التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، السيد ولد اباه، ص 99.

2- Foucault: Réponse à une Question- Esprit N° 5, Mai 1968, PP, 850 – 874.

عن نسف أفكار الذات والحقيقة والمعنى والأصل والتقدم والتأكيد على دور السلطة والهيمنة في توجيه الحقيقة وإقرار الفضيلة في لعبة الإرادات تلك.

هكذا إذن يتجه فوكو للدراسة التاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا بعيدا عن النموذج اللساني اللغوي الذي درسه طويلا وإنما باعتبار أنّ هذه التاريخية علاقة سلطة لا علاقة معنى.[1]

في مقابل ذلك يوصف إدوارد سعيد بأنّه ناقد ثقافي مثله مثل **ريموند وليامز**، كما تظهره آراؤه النقدية في كتابه " العالم والنص والناقد "، ولو خُيِّر في " استعمال كلمة واحدة تتلازم مع النقد دوما لكانت المناهضة ".[2] وحين يختار الممارسة الثقافية فهو بالأحرى يختار السير إلى الوراء، أي العودة إلى المنهج التاريخي الذي أهملته المدرسة ما بعد البنيوية بشعاراتها المعهودة " **لا شيء خارج النص** " أو "**النص المكتفي بذاته**"، لذلك عمد إلى ممارسة نوع من المراجعة النقدية الجريئة في كتابيه الاستشراق والثقافة والإمبريالية لكشف التعالقات النصية التي تقيمها الممارسة الثقافية مع المحيط السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يخرجها إلى السطح.

ففي كتاب الاستشراق مثلا يحاول سعيد أن يكشف المصادرة التي وقع فيها الخطاب بتحويله الشرق من كينونة تاريخية ثقافية إلى ظاهرة نصية، معلنا بذلك براءته عن أن تكون هناك معرفة خالصة وهي دعوة تقع في صميم النقد الذي وجهه للنقاد ما بعد البنيويين وعلى رأسهم دريدا وفوكو. يتناول إدوارد سعيد النص عند دريدا في كتابه العالم الناقد والنص تحت عنوان: "**دريدا وفوكو: داخل النص / خارج النص**" حيث يضع الإثنين في موقف متعارض، فإذا كان تركيز دريدا في قراءته للنصوص ينصبّ على أنّه لا شيء داخل أو خارج النص غير الآثار التي يجدها القارئ بناء على الامتياز الذي يصنعه الوجود النصي في حد ذاته، فإنّ فوكو يتعامل مع النص بوصفه جزءًا من شبكة العلاقات التي تقيمها السلطة مع المعرفة، وإذا كان نقد دريدا يبقينا داخل النص فإن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه.

وهذا لا يمنع سعيد والذي كان قد أفاد كثيرا من المنهج الجنيالوجي الحفري لفوكو في اكتشاف الشبكة الخطابية للاستشراق من نقده لموقف الأخير الذي يعتبره بأنه نصيّ أيضا، فالتاريخ عند فوكو وجود نصيّ أو خطابي ليس أكثر، ما يعني أن التعامل مع النص سيكون شكلانيا بالأساس بعيدا عن أيّة محاولة جادّة لفضح التورط السلطوي المتمثل في جهاز الدولة أو السلطة السياسية في توجيه النص.

1- L'are (revue), n° 70, 1977, P 19.

2- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 29.

إنّه يأخذ بفكرة فوكو حول السلطة المنتشرة في كل مكان ليطورها إلى مداها الأقصى وبجرأة التشخيص يجعل السياسة حالَّة في كل مكان، وتحت هذا الكل ينتقل بالنص من خواءه الدريدي إلى ضجيج الأعراف والتقاليد والتاريخ والجغرافيا والمؤسسات والمتخيلات وهو ما يتيح له قراءة النص بوصفه انخراطا خطابيا مباشرا في شبكة الواقع، وهي فكرة تقرّبه أكثر من فوكو، أي " أننا يمكن أن نفهم اللغة بطريقة أفضل عن طريق رؤية الخطاب لا بوصفه مهمة تاريخية ولكن بوصفه مهمة سياسية ".[1]

لكنه ينزاح جوهريا عن تحليلة فوكو للقوة والمقاومة على أساس الخطاب، لأنها تغفل الفاعلين التاريخيين والمؤسسات التي تورطت بصفة مباشرة في الصياغة المعرفية لمشروع الكولونيالية فهو –أي سعيد– يعتقد أننا مازلنا بحاجة إلى أن نفكر على أساس السؤال الذي يستهدف " من للعاقل " بدل "ما لغير العاقل"، وفوكو بالنسبة إليه " يبدو غافلا عن المدى أو النطاق الذي تكون فيه أفكار الخطاب والمعـرفة أوربية بطريقة جازمة، وكيف أن المعرفة تم استخدامها لإدارة ودراسة وإعادة تشييـد ومـن ثم فيـما بعـد لكي تحتل تسيطر أو تتحكم وتستغل العـالم غير الأوربي برمّته تقريبا ".[2]

وجانب من أهمية النقد بالنسبة إليه تكمن في رفضه لأن يكون محايدا، وهذا يعني الالتزام الضمني والتدخلي للناقد في إظهار زيف التمثيلات التي تتخفى وراء أجندة محتجبة، أي إنّ على الناقد أن يعيد كتابة التاريخ بطريقة ما بعد بنيوية، وأن يناهض بحرارة سلطة التشكيلات الثقافية المهيمنة بإعادة موضعة النصوص في سياقها التاريخي أو ما يعبر عنه " بدنيوية النص"، أي علاقة النص بالواقع السياسي الذي ينتجه.

وحينما يضع موقفه النظري موضع التطبيق فإنه يتخذ من النقد الثقافي المقارن منهجا له ولذلك ما يبرّره طبعا، فهو أولا ينتقد النزعات النصوصية في النقد، تلك التي حجبت الناقد عن رواية البعد السلطوي للنصوص الأدبية، وأنّ أحد الأهداف الرئيسة في مقاربته النقدية الثقافية هو " الحد من السيطرة الشكلانية على دراسة الأدب لصالح مقاربات قائمة على استعادة التجربة التاريخية التي أُسيء تمثيلها وأقصيت إلى حدّ بعيد من المعتمد السائد وكذلك نقده ".[3]

1- الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 219.

2- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 222.

3-المصدر نفسه، ص 30.

وهذا يفضي به إلى أنّ "محاولة قراءة نص ما في سياقه الأكمل والأشدّ تكاملا تلزم القارئ بمواقف تربوية وإنسانية وملتزمة، مواقف تتوقف على الدربة والذائقة وليس على التخصص التّقني وحده أو النزعة اللّعوب المملّة لدى النقد ما بعد الحديث ".[1]

لذلك فقد حاول سعيد أن يخرج من الأشكال المعهودة للنقد عبر القراءة الطباقية التي تأخذ بالشرط الدنيوي لعلاقة الثقافة بالإمبريالية، أي وفق التحليل الدقيق للاستراتيجيات الإمبريالية بنظمها وأنساقها وكذا للمعارضة والمقاومة التي تقف على الطرف الآخر، بعبارة أخرى فإنّه بقراءته الطباقية يكون قد جمع السيطرة والمقاومة ضمن حقل واحد، حتى إنّه كتب سيرته الذاتية (خارج المكان) بنفس القراءة الطباقية، "فهو يسرد تفاصيل المرحلة الكولونيالية التي عاشها في فلسطين ومصر بطريقة طباقية : (طمأنينة البنية المسيطِرة) و(صمت البنية المسيطَر عليها) في مقابل سرده للمرحلة الثانية من سيرته الذاتية: (بنية الاندماج في المجتمع الأمريكي) و(اكتشاف الفلسطيني المتمرد)".[2]

فالنّقد الثقافي يصدر في رؤيته بالتوازي مع التاريخانية الجديدة التي رفعت شعار أرخنة النصوص وتنصيص التاريخ كردّ فعل على التوجهات النقدية لما بعد البنيوية، وليس القصد هنا بحث علاقة سعيد بالتاريخانية الجديدة أو بيان علاقة الأخيرة بتيار ما بعد البنيوية وإنما يكفي أن نعرف السياق الثقافي العام الذي نحت إليه الممارسة الثقافية في الربع الأخير من القرن العشرين، فمن منظور سعيد يعدّ السياق الإمبريالي هو الشرط التاريخي المحيط بكل الممارسات الثقافية، وهذا الشرط هو الذي جعل من أرخنة النصوص التي رفعتها التاريخانية الجديدة ذات مغزى بالنسبة إليه، حتى وهو يندد بالعمى النقدي عن مسألة الإمبريالية التي تحاشتها كل تيارات ما بعد البنيوية.

هذه القراءات تتناقض مع مبدأ المقارنة الثقافية الموسعة التي لا تبقى حبيسة الشكل وجوانية المضمون، وإنما تنفتح على مقارنة الثقافات ونصوصها وسردياتها، ذلك أن التوجه المعرفي الذي تبنّاه سعيد يقوم أساسا على تجاوز الانعزالية والانغلاق والمحلية الضيقة والانفتاح على الثقافات والآداب معا – طباقيا – ... بدلا من الرّقعة الدّفاعية الضيّقة التي تقدمها ثقافة المرء الخاصة، وهذا الفضاء يتيح له تبصر التجارب المقهورة والسرديات الوطنية المضادة التي تقبع تحت كلية السّرد الإمبراطوري والذي كان هو أحد ضحاياه.

ومع أنّه قد أعلن غير ما مرّة انحيازه إلى ثقافة المستعمرات والتجارب المستَلبة والهامشية إلا أن ذلك لا يعني بالمرّة أنه كان يناهض الإنسانية بنقده، وبصيغة أوضح فإن النقد عنده " يجب أن يفكر

1-تأملات حول المنفى، إدوارد سعيد، ص 223.

2-إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن. قراءة طباقية، عز الدين المناصرة، ص 128.

في نفسه بوصفه قيمة أو تعزيزا حياتيا ومعارضا بطريقة تأسيسية كل شكل للاستبداد والسيطرة والظلم إن أهدافه الاجتماعية هي معرفة لا قـهرية / لا قسرية منتَجة من خـــلال الاهتمـــامات بالحـــرية الإنسانية ".[1]

هذا النوع من الالتزام الإنساني هو ما يبعده عن فوكو ويقربه إلى النقد الثقافي كما مارسه نعوم **تشومسكي**، يعلّق سعيد في مقابلة له بالقول : " إنني أشعر دائما بأن المرء في الواقع قد يُدرج في عداد كل منهما(فوكو وتشومسكي)، في النهاية أعتقد أن وضع تشومسكي هو وضع أكثر إعجابا وتشريفا ... إنني لا أريد منهج فوكو أو منهج أي شخص لكي أجتاز ما حاولت أن أقدمه، إنّ تصور نوع ما من المعرفة اللا قهرية/اللا قسرية التي انتهيت إليها في هذا الكتاب (الاستشراق) كانت بتعمّد لا فوكوية ...".[2]

وانطلاقا من المفكرين الذين سبقوه وتأثر بهم مثل غرامشي وريموند وليامز، فوكو، فانون، أدورنو أورباخ وغيرهم يطور سعيد جملة من المفاهيم النقدية التي تحمل عبئ القضايا التي كان يعالجها كالاستشراق والإمبريالية والثقافة، الهوية، السلطة، القوة، الاستعمار، التبعية... من هذه المصطلحات: التمثيل، النقد العلماني أو الدنيوي الذي أخذه عن فيكو في مقابل النقد اللاهوتي النظرية النازحة، التكرار الذي أخذه عن فيكو أيضا، المكرّس أو المقدّس وهو مفهوم ذو أصول مسيحية ويقصد به سعيد جملة النصوص التي تكرّست وتقدست بفعل الإمبريالية، التوليد أو التهجين في مقابل النّقاء العرقي أو الثقافي وغيرها.

3-المراجعة البعدية للحداثة والكولونيالية.

من أهمّ التقاطعات وليس ذلك من قبيل الصدفة طبعا هو ما يمكن أن نطلق عليه تجوّزا وحدة التجربة الفكرية والمتمثلة في المراجعة النقدية المعاصرة للسرديات الكبرى التي شكلت إبستيمية الحداثة عند فوكو والخطاب الكولونيالي عند سعيد.

هذا النوع من المراجعة لم يَبق -والحال هذه- فلكيا يحوم حول معطيات السرديات الكبرى بالحذف والإضافة، لنقل إنه اجترح لنفسه سياقا موازيا كنوع من الاستمرار النقدي أو الانبثاق المحتوم وسواء أكان هذا الميلاد (لما بعد الحداثة) فجائيا أو محتّما فالأكيد أننا أمام كثرة من الاتجاهات والتيارات

1- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ص 23.

2 -Salusin sK4, Anti- foucault, 134 – 137.

نقله: ميلي ستيل: النفي أم التجذر، سياسات الاختلاف عند، إدوارد سعيد وكورنيل ويست، ت: مصطفى بيومي، ع، مجلة فصول، مجلة فصول، ع64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف 2004م، ص 166.

الفكرية التي تبنّت خيار المراجعة، نتحدث هنا عمّا بعد الحداثة والنسوية والماركسية والبنيوية والتاريخانية الجديدة والنقد الثقافي وما بعد الكولونيالية وغيرها.

وهكذا يبدو تيار ما بعد الكولونيالية مدينا في نشاطه النقدي الحديث لتيار ما بعد الحداثة سيما في نسخته الفرنسية كما هو الأمر مع إدوارد سعيد وإفادته من المنهجية النقدية لميشال فوكو الذي يعد من علامات ما بعد البنيوية إضافة لتفكيكية **دريدا**، في حين بدت **جاياتري سبيفاك** ذات توجهات ماركسية نسوية بينما يقترب **هومي بابا** من المدرسة النفسية واللغوية التي تشجع على النزعة التحليلية أكثر.[1]

هناك سؤال يبدو أكثر وجاهة في تحرير هذه المقاربة بين ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية يكون قد طُرح على نحو تقريبي ولافت: " هل ما بعد الحداثة خطوة تقدمية بالنسبة إلى الثقافات ما بعد الكولونيالية قياسا على الحداثة التي ولدت غربية وتواطأت بهذا الشكل أو ذاك مع الإمبراطورية في تعميم النص الغربي الحداثي وقهر ما عداه في الأطراف والمستعمرات؟".[2]

وقبل هذا وذاك فإنّ المقام يقتضي منّا تقصي أبرز أشكال المنازعة بين الحداثة وما بعدها كتبيئة ضرورية لخطاب ما بعد الكولونيالية.

فقد قامت حركة ما بعد الحداثة باستهداف قواعد ثلاثة على الأقل تأسست عليها الحداثة هي[3]:

–الذات: يمكن القول إنّ الحداثة انبنت على فكرة الوعي بالذات بما هي وحدة عاقلة وبديهية عملها الأساس يكمن في مساءلة الوجود ومعرفته كما أراد لها ديكارت.

– الحقيقة: وإذا كانت قيمة الذات تكمن في معرفة الوجود عن طريق التفكير العقلاني فقد أعطى خطاب الأنوار الأولوية للعقل بدل الخيال والشعور في معرفة الحقيقة، فهناك خلف الأشياء تكمن الحقيقة التي لا يمكن أن تتجزأ أو تتعدد، فقط يكفي أن نُرسي قواعد الوصول إليها كما فعل **ديكارت ولايبنيز** وغيرهما.

1- الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي الحديث (النظرية والتطبيق)، رامي أبو شهاب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013م.ص 150.

2- ما بعد الحداثة، محمد سبيلا وعبد السلام، بنعبد العالي، الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة، ماذا في الما بعد من قبل من بعد صبحي حديدي، ص 57.

3- الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري وفتحي التريكي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص 117 – 119.

–الوحدة: والمقصود بها تلك الوحدة الأنطولوجية التي ما انفكت الفلسفة من **بارمينيدس** إلى **كانط** تؤكدها وتبحث عن معطياتها ومقوماتها، فكأنّها بذلك تبحث عن الخيط الناظم والوحدة الشاملة التي تجمع كل أشكال المعرفة وتحتويها.

إضافة لذلك فإنّ الحداثة تؤمن بأنّ التاريخ سيل سببي من الأحداث المتعاقبة التي تستهدف غاية قصوى في آخر المطاف وهي تحقيق سعادة الإنسان، ولا يتحقق ذلك إلا بالمعرفة بما هي خلاص تحرري، وإذا أردنا أن نجمع القول في الحداثة فإنّنا نختزلها في الاحتفاء بالعقل والاستناد إليه في إضاءة بنى الوجود، فقد كانت عقلنة الفكر العلمي من خلال الثورة الكوبرنية الغاليلية انفصالا عن الوجدان الديني في تفسير الظواهر، وكانت عقلنة الفكر السياسي المكيافيلي قائمة على اعتبار الظاهرة السياسية قائمة بذاتها ومحكومة دنيويا بمصالح وأغراض تعارض طوباوية التفسير اللاهوتي لنظرية الحق الإلهي في الحكم والغاية من الاجتماع البشري كما هو عند **أوغسطين** وآباء الكنيسة.

والشأن نفسه بالنسبة إلى عقلنة القول التاريخي حيث لا بد من إزالة مسوح الدين عن التاريخ فالعالم تحركه أيادي البشر أكثر من إرادة الله، ولذلك وجب التعامل مع التاريخ كأحداث تتحرك في الزمان والمكان وبإرادة الإنسان نفسه، وهذا قاد الوعي الغربي مدفوعا بالانفصال عن الصبغة الدينية المسيحية إلى البحث عن شرط وحدته لا فيما هو ديني ولكن فيما هو تاريخي، بالسيطرة على معطيات الحقل السياسي والتاريخي وتوجيهها نحو إرادة الهيمنة.[1]

هي إذن تجليات الحداثة التي قامت عليها السرديات الكبرى مثل الكانطية والهيجلية والماركسية.

فكيف يصنّف فوكو انطلاقا من ذلك على أنه ما بعد حداثي؟

في الأدبيات المعاصرة يوصف فوكو بأنّه نيتشوي المنزع والنزعة، وحين نذكر نيتشه فنحن بالأحرى نتحدث عن أول من بدأ الحفر عميقا في جسد الحداثة الغربية بإجبارها على أن تعي نفسها كإشكال وليس الغرض هنا بيان ما انتهت إليه فلسفته ونقده للحداثة، فحسبنا البحث عن فلسفته في نسختها المعاصرة أو وجهها الفوكوي حيث يقترب الأخير من نيتشه أكثر من كانط أو هيجل وذلك لتساؤله عن إرادة المعرفة أكثر من تساؤله عن المعرفة ذاتها، فمشكلة فوكو سياسية تاريخية أو تاريخية سياسية وليست منطقية أو معرفية صورية.

من هنا يبدو أنّ هاجسه –فوكو– ليس البحث في ما هو حقيقي وموضوعي وإنّما الربط بين ما هو حقيقي وبين مختلف الممارسات الخطابية والإكراهات السلطوية، وحين يقول فوكو بأنّه مجرد نيتشوي فإنّه يشير بمعنى من المعاني إلى امتنانه للمنهج الجنيالوجيا الذي أسعفه في مرحلة من مراحل إفلاسه

1 -المرجع السابق، ص 221 – 223.

الأركيولوجي بما تعنيه الجنيالوجيا من استخفاف بالأصل ورفض له "فالأصل الأسمى عبارة عن فائض ميتافيزيقي ولذلك ينتقد نيتشه مختلف معاني الأصل، من معنى خلافة الإنسان إلى معنى السلطة وسيادة الإنسان بدلاً من المنشأ الإلهي مرورا بالأصل بمعنى موطن الحقيقة، ذلك أن وراء كلّ حقيقة مهما تكن راهنة مقيسة كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يصدقنَّ أحد أنّ الحقيقة تبقى حقيقة ونحن نرفع عنها الحجاب".[1]

علينا أن نعرف أن أسس الحداثة التي ذكرناها : الذات، الحقيقة، الوحدة هي موضوع تجاوز جنيالوجي، فإذا كان فكر الحداثة يُبنى على حقيقة الوعي بالذّات، فإن الذّات في فكر ما بعد الحداثة أكذوبة ساحرة، لأنّها سجينة المعنى الذي تحكمه السلطة، بل إنّ هذه الذات كمركزية حداثية لم تكن موجودة قبل كانط كما يخبرنا فوكو، وإنما ساهم في وجودها ظهور العلوم الإنسانية وهي آيلة إلى الزوال بزوال تلك العلوم، لذلك عمل فوكو وقبله نيتشه وفرويد على تحرير الذات من شعورها بنفسها واعتدادها بمظاهر العقلنة التي تبنتها في رسم قواعد السلوك المقبول والشاذ أو المجنون، فتأسّست السلطة كأداة قهر بإنشاء الثكنات والمآوي والسجون لحبس الذوات الشاذة أو الآبقة في مقابل الذوات العاقلة أو المدجنة.

إضافة لذلك فإن الحقيقة التي كانت تعبر عن مطابقة الوعي للوجود في فلسفة الحداثة أصبحت في فكر ما بعد الحداثة ترتبط بمختلف تمظهرات السلطة وآلياتها ومؤسساتها، أي أنها لم تعد مجرّدة كما زعمت الهيجلية والماركسية، بل أصبحت موضوعة اجتماعية محايثة ونفعية، أو لنقل إنّ لها وجها آخر لم يُكتشف قبل نيتشه " هو وجه العنف والاستبداد والإقصاء... وهي –أي الحقيقة– ابنة القول والخطاب، وإطلاقيّتها محددة في الزمن قد تصور فكر ما بعد الحداثة أنّ الحقيقة لعبة لا غير، يكون المراد منها الإبقاء على سلطة الأنســـاق الكـــبرى ضد الإنسان لكبت رغباته وتحـويله إلى آلـــة تحت تحكمها ".[2]

إنّ وصف فوكو بناقد الحداثة هو أقل ما يمكن أن تستجيب له كتاباته، ففي كلّ المصنّفات التي كتبها ظلّ متماسفا عن مقولات الحداثة وأبجدياتها، فلا هو بنيوي وإن كان قد أفاد من أطروحات **دوسوسير** في الكلمات والأشياء، ولا هو كانطي وإن كان يقول بالبنى القبلية للمعرفة، إنّ أقرب وصف يمكن وصفه به أنّه كاتب مهجَّن، كاتب يغترف من كل شيء دون أن يحتويه شيء.

ومن جملة النقود التي وجهها للحداثة أيضا ذلك المتعلق بتصور التاريخ، حيث عملت الحداثة على بناء فهم خاص بالتاريخ يخضع لشرط التسلسل في مقابل الانقطاع والسببية في مقابل الاعتباطية

1- التاريخ والحقيقة، ملف بحثي 17/ 12/ 2014م، العدد 3، مجلة يتفكرون، معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة/ رضوان زيادة، ص 54.

2- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، ص 219.

والغائية في مقابل العبثية والمركز في مقابل الهامش، هناك دائما خطة واعية ومطردة في توجيه حركة التاريخ من الأدنى نحو الأرقى كما تكشفه فلسفة هيجل، لكنّ تحليل فوكو للتاريخ جاء مسكونا بكشف التحولات الفعلية للمجتمعات نافيا عنه مفهوم الزمن أو الماضي ورابطا إياه بمفهومي التغير والحدث .[1]

فغاية البحث التاريخي عنده ليست في الكشف عن حقيقة الماضي وإنما بدرس الشروط التي تتمّ فيها تحولات التاريخ ونقلاته عبر الحفر الأركيولوجي في الوثائق التاريخية المعطاة، حتى ينفي عن التاريخ صفة التسلسلية التي أدّت إلى تذويب الحدث لصالح التحليل السببي.

وإذا اختصرنا المسألة بجملة هادفة فإنّنا نعتبر أنّ وراء كل أشكال النقد التي وجهها فوكو لفكر الحداثة فكرة ضمنية مفادها الوعي بأنّ كل انتصارات الحداثة تحمل في أحشائها وجهها الآخر، الأخطر والأسوء ربما " فسيادة العقل هي بنفس الوقت حدوث عملية عقلنة غير مبهجة وخانقة وقمعية كما يقول فرويد فالعقلنة المتمثلة في العلوم تفرغ الكون من كل محتواه الشعري، من كل هوى وانجذاب، ومن كل حماسة أمّا بالنسبة للعقلنة التقنية فإن مظاهر التقدم تجلب الآلات المدهشة والرهيبة، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي فإنّ لهذا التقدم التقني نفسه تأثيرا قاسيا على حياة الشعوب التي تعيش الثورات الصناعية والاقتصاد الرأسمالي هو أيضا مجال أفظع أشكال الاستغلال، استغلال البروليتاريا، أمّا العلمنة فقد أحدثت من جانبها تعارضا بين حرية الفرد وبين الأشكال السحرية للماضي والعقيدة الجامدة والاضطهاد الذي يمارسه التقليد، وبنفس الوقت حطّمت العلمنة المعتقدات التقليدية الكبيرة وكل الأسس الروحية للمجتمع ...".[2]

لكنّ الجانب المثير في تجربة الحداثة الغربية هي العلاقة التي أقامتها مع الآخر باعتباره لا حداثيا، لذلك ستشكل مقولاتها الأساس المنهجي لواقعة الإمبراطورية، ومع المراجعة الما بعد حداثية أصبح واضحا أنّ المعرفة ليست بريئة بقدر ما أصبحت تعبّر عن إرادة للقوة، وهو ما سيلقي بضلاله على خطاب ما بعد الكولونيالية، فهذا الأخير سيبدو فاقدا للأهمية إذا ما تمّ إسقاط أبعاد ارتباطه بالاتجاهات الفكرية التي ظهرت وسادت في الربع الأخير من القرن العشرين، وكما ظهرت ما بعد الحداثة كمراجعة نقدية لمقولات الحداثة فإنّ خطاب ما بعد الكولونيالية سيعمل على مراجعة خطاب الكولونيالية وهذا عبر التزوّد المنهجي بخطاب ما بعد الحداثة.

1- العودة إلى التاريخ، ميشال فوكو، ت: الزواوي بغورة، مجلة أدب ونقد، ص 66.

2- ما بعد الحداثة كاستمرار نقدي للحداثة، فابريك ريبيه، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، سلسلة دفاتر فلسفية، المغرب، 2007م، ص 43.

يقع كتاب الاستشراق والثقافة والإمبريالية في صلب الكتابة المضادّة لخطاب الاستشراق، ولعلّ أهم القضايا التي استهدفها سعيد بالنقد كانت تلك المتعلّقة بفضح التمثيلات النصية التي أصدرها خطاب المستعمِر على المستعمَر باعتباره خطابا مقصديا، لذلك توصف العلاقة بين خطاب ما بعد الكولونيالية والاستشراق بالعميقة، وبعبارة أدقّ بين حركة الاستعمار الحديث ومنظومة الاستشراق باعتبار أن الأول قد عمل على خلق شرق افتراضي تبعا لاستراتيجية التمثيل التي تجمع مفردات من قبيل الأنا والآخر، الجغرافيا السياسية، التخييل وغيرها.

فما فعله سعيد كان يصبّ في صلب المقاومة السردية للادعاءات الكبرى وتوضيح التأثيرات المشوّهة الناتجة عن إسقاطات الإمبريالية الغربية الكبرى على المجتمعات الشرقية، صحيح أنّ ميشال فوكو قد لزم الصمت حيال مسائل سياسية وإنسانية حاسمة خصوصا ما تعلق منها بالظّلم الرأسمالي والهيمنة الإمبريالية، إلا أن عمله كان محوريا في التأسيس المنهجي لمعظم تيارات الخطاب ما بعد الكولونيالي ومنهم سعيد، الذي اقترح الأخير أن يتمّ التعامل مع الاستشراق كخطاب، ومن دون ذلك ستبدو قراءتنا للنص الكولونيالي سخيفة وفاقدة للمعنى، يترتب على ذلك أن يقوم هذا الخطاب " بإنشاء الشرق في وعي الغرب، ثمّ ينتقل لتكوين العالم ومحورته حول معادلة الإنشاء المركزية : الغرب/الآخر، لقد كان بذلك يعتمد خط فوكو في اقتفاء السبل التي يستند إليها نظام ثقافي ما في تأسيس نفسه بوسيلة التعريفات الخطابية : سوي/مجنون، معافى/عليل، شرعي/جنائي، مألوف/شاذ ... وسعيد يوسع تحليل فوكو ليشمل السبل التي يستند إليها نظام ثقافي ما لتعريف نفسه خارجيا بالنسبة إلى الآخر العجيب".[1]

لكنّ الإمبريالية بخلفيتها الحداثية التي تصنع الغرب/العقل، الوحدة، الاستجابة لحركة التاريخ، الروح الإنسانية ... في مقابل الشرق/الجنون، الشهوة، الخمول، الانخلاع من التاريخ ،اللاإنسانية قد انسحبت تدريجيا لصالح التفسيرات النسبية واللانهائية لتيارات ما بعد الكولونيالية والتي تبحث عن إشراك التابع/ المهمش في الكلام، أي أن تعيد توزيع مواقع حافز الكتابة في كل مكان، وحين يبحث سعيد عن سند تمثيلي لذلك فإنه يلاحظ أنه عندما مارس **فلوبير** الجنس مع محظية مصرية تدعى **كوتشوك هانم** كتب للوزير كوليه يخبره أنّ المرأة الشرقية ليست سوى آلة لا تفرق بين رجل وآخر، " لكن ما يسكت عنه نص فلوبير عمدا هو أنّ هذه المرأة الشرقية لا تتحدث عن نفسها أبدا ولا تعبر عن مشاعرها أو وجودها أو تاريخها.[2]

1- الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، صبحي حديدي، ص 73.

2- ما بعد الحداثة، كريستوفر باتلر، ت: نفين عبد الرؤوف، مراجعة هبة عبد المولى أحمد، ط1، مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة مصر، 2016م، ص 22.

وبوسعنا انطلاقا من هذا المثال البسيط والمعبِّر أن نتبين اختلاف المقام السردي في الرواية لصالح الهو الغربي في مقابل الأنا الشرقي، وأنّ الحقيقة ستظل حبيسة من يتكلم فيما يبقى الآخر صامتا أو متمتما: لما قال ذلك؟ أو أنا لست كذلك ...

من هنا عمد سعيد إلى فضح التواطؤات التي تقيمها الحقيقة مع القوة في لعبة الاستشراق مبيِّنا – اتكاءً على منجزات ما بعد الحداثة– أنّ الحقيقة المطلقة التي تقولها إبستمية الحداثة مضيعة للوقت، معنى ذلك أنها خاضعة لنظم التمثيل التي ينتجها البشر والتي لا يمكن تفسيرها كمنتجات بسيطة أو كانعكاسات للواقع الاجتماعي أو كهوية مجوهرة أو كصيرورة تاريخية شامله أو كمنطق أو بناء اجتماعي خارج الخطاب.

وبرغم أنّه قد أفاد كثيرا من العدة المنهجية لميشال فوكو في تطوير الخطاب ما بعد الكولونيالي إلا أنَّ اعتناقه لفكر ما بعد الحداثة كان دائما جزئيا ومتردّدا، ففي السنوات التي أعقبت الاستشراق أخذ يبتعد تدريجيا عن رؤية ما بعد البنيوية شديدة الإفقار والكآبة للحالة الإنسانية، واعتنق بدلا منها موقفا أكثر حيوية يعزّز القدرة الإنسانية والاشتباك السياسي النّشط وإمكانية وجود أنواع من المعرفة غير قمعية وغير تسلطية، وهو بذلك يتوجه إلى بلورة نظرية في المقاومة تتيح له كفلسطيني منفي عن وطنه استعادة حقه في الاحتجاج الإيجابي والمعارضة البنّاءة، هذا ما تكشفه مقالة له كتبها سنة 1982م بعنوان "النظرية المترحلة" ينتقد فيها تصور فوكو عن السلطة، الذي اعتبره منتفخا ومدح عالم اللغة والناشط السياسي نعوم تشومسكي ليس فقط لمعارضته للقمع والظلم في الحاضر ولكن أيضا لاستمرار تأكيده على إمكانية مجتمع أكثر عدالة في المستقبل وهو حافز طوباوي غائب عن رؤية فوكو للعالم.[1]

ثمّ إنّه ليس غياب المقاومة هو وحده ما يستدركه سعيد على فوكو وعلى مشروع ما بعد الحداثة عموما أخصّ من ذلك يتمثل فيما يراه احتفاء بالعجز عن إصداره أي حكم حول الحقيقة والواقع والأخلاق ،نجد هذا النّقد في كتاب نشره **كريستوفر نوريس** " **نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج** " الذي كتبه تعليقا على مقالتي **جان بودريار** " **حرب الخليج لن تقع** " والثانية "**حرب الخليج لم تقع** " 1991م حيث يستعرض فيه كتابات دريدا وفوكو وليوتار وبودريار وغيرهم، ويختار الوقوف في صف إدوارد سعيد وتشومسكي الذين يريان أن دور المثقف ما زال مطلوبا في البحث عما هو حقيقي والمشاركة فيما هو سياسي والحكم فيما هو أخلاقي.

يقول **نوريس**: " أفكار بودريار تتماشى مع نظريات المعرفة الذرائعية التي تفترض بسهولة ويُسر اقتصار الحقيقة في أي موقف معطى على مسألة القيم والقناعات التي تشيع في صفوف جماعة تأويلية

1- تاريخ الاستشراق وسياساته، زكاري لوكمان، ص 328.

ما ...ثم يأتي دور ما بعد البنيوية التي أشاعت فكرة أن الواقع مجرد ظاهرة خطابية ونِتاج شفرات مختلفة وأعراف وألعاب لغة وأنظمة إشارة تؤمن الوسيلة الوحيدة لتأويل التجربة من منظور اجتماعي ثقافي ما، هذه النظرة اللا معرفية وطَّدها فوكو وسلالاته النسوية حول السلطة/المعرفة والمدرسة التاريخانية الجديدة وحديثها عن التاريخ كحقل قوة تتصارع فيه الخطابات الأيديولوجية وإساءة قراءة دريدا بحيث يبدو كمن يردد شيئا واحدا: لا شيء خارج النص ...".[1]

وعلى كل نقول إنّ سعيد قد أخذ منهجية فوكو في نقده للحداثة واستعملها في نقد الاستشراق وكان من ميزة هذا النقد أنّه كان أكثر التصاقا بالواقع وإيمانا بالمقاومة منه بنقد فوكو، وإذا كان الأخير يحرث فيما هو غربي بحت فإنّ إدوارد كان يصحح العلاقة لا مع الغرب نفسه ولكن وبدرجة أولى بين الغرب والشرق.

المبحث الثاني: الخطاب والخطاب المضاد: بين كلية السلطة وهامش المقاومة.

1- وحدة الخطاب بين فوكو وسعيد.

في تعريف الاستشراق بذلك الاتساع الذي عرفناه اعتمد سعيد على المناهج والمفاهيم التي طورها ميشال فوكو وأساسا مصطلح الخطاب، فالاستشراق كما يقول سعيد خطاب وهو بذلك يعرض إلى الوصف التقني للمصطلح الذي استفاده من كتاب "حفريات المعرفة" و"المراقبة والمعاقبة"، فالخطاب في الاستعمال الفوكوي يشكل لونا من المعرفة وليس مجرد لغة فقط، إنه علاقة مميزة بين الكلمات والأشياء، فهو "في ظاهره شيء بسيط، لكنّ أشكال القمع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة".[2]

وإذا ما سقنا المسألة بشكل فجّ تماما فبإمكاننا التمثيل لهذا النوع من الخطاب بزوج من العوينات التي تعمل كمرشح يحدد لنا صفة الأشياء وحقيقتها بين ما هو حقيقي وما هو زائف، بين ما يستحق التفكير وما لا ينبغي التفكير فيه، بين أشياء ينبغي وضعها في المقدمة بعينها وإن كانت لا تستحق التقديم وأشياء أخرى ينبغي تأخيرها تبعا لإرادة الذات وسلطة الخطاب، ومع أنّ فوكو لا يقرّ بوجود واقع موضوعي ماثل هناك حتى تتيح لنا هذه العوينات رؤيته وإدراكه في شفافيته فإنّ الخطاب بهذا

1- نظرية لا نقدية ما بعد الحداثة المثقفون وحرب الخليج، كريستوفر نوريس، ت: عابد إسماعيل، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1992م، ص 16-17.

2-نظام الخطاب، ميشال فوكو، ص 9.

المعنى لا يكون سوى طريقة للرؤية أو للتمثيل البديل له مقدماته المنطقية وبداهاته العقلية وادعاءاته الخاصة بشأن الحقيقة، وهذا ما يجعله يخلق فعليا أثرا سلطويا في متلقيه بممارسته لنوع من المصادرة القائمة على الإكراه والقسر، ذلك أنّ الخطاب يحتوي على مجموعة من " الطرائق المنظمة من أجل الإنتاج والقانون والتوزيع والتداول واستعمال المنطوقات، إن الحقيقة مرتبطة دائريا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولّدها وتسوسها وهو ما يدعى بنظام الحقيقة ".[1]

يستتبع ذلك ذوبان الذات العارفة في كلية الخطاب وسطوته لتصبح لا منتجة له بل تصبح هي منتجا من منتجاته، وهذا ما فعلته الخطابات التي تولدت مع علم النفس الجديد والأمراض النفسية في القرن التاسع عشر، فالإنسان بهذا المعنى لا يعدو أن يكون منتجا خطابيا حديث العهد لا يتعدى وجوده حدود القرنين من الزمن ساهم في ميلاده ظهور العلوم الإنسانية. وما ينطبق على هذا الإنسان حديث النشأة يمكن وبخطوط مشابهة أن ينسحب على المجتمع، فالأخير بمنطق الخطاب لم يكن له وجود واقعي سابق على الطريقة التي أظهره بها خطاب علم الاجتماع الجديد في القرن التاسع عشر والذي تمّ إنتاجه كموضوع للتحليل وفقا لبداهات وقواعد معينة، على أن هذا الظهور المتزامن للخطابات أو نظم الحقيقة لم يكن اعتباطيا أبدا أو فجائيا.

إنّ قراءة عابرة لنص فوكو توقفنا على مدى الارتباط الذي تلعبه السلطة في ميلاد الخطاب وإنتاجه " فالخطابات والممارسات والمؤسسات يجري توليدها في أحشاء علاقات السلطة التي تتخلل العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك إحساسنا الذاتي بأنفسنا المتجذر في التصور الحديث القائل بأننا إلى حد كبير أفراد مستقلون نحكم أنفسنا وعقلانيون "[2].

اعتمادا على ذلك اعتبر سعيد الاستشراق أسلوبا غربيا لتملّك الشرق واستبنائه، ومن ثمّ إحكام السيطرة عليه، وبمنطق من المحاكاة فهو يعلّمنا أننا إذا لم نتعامل مع الاستشراق بوصفه خطابا " فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم هذا الحقل المنظم تنظيما عاليا، والذي استطاعت الثقافة الغربية من خلاله أن تدير الشرق، بل حتى أن تنتجه سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعقائديا وعلميا وتخيّليا في مرحلة ما بعد عصر التنوير".[3]

بعبارة أخرى يكون الاستشراق قد تشكّل استجابة للجغرافيا التخييلية للوكلاء الذين جاؤوا إلى الشرق لمعرفة أنفسهم وثقافتهم ،وبلغة أقل تأسيسية " لن يكون هناك أي غرب دون التمثيل الجوهري

1-المصدر السابق، ص95.

2 – تاريخ الاستشراق وسياساته، زكاري لوكمان، ص 301.

3- الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 39.

الغربي للآخر والآخر البنيوي للغرب"[1] ، لذلك فإنّ الوظيفة الأساسية لخطاب الاستشراق ترجع إلى ما يسميه فوكو بالصيغ العبارية، وهي القواعد التي ذكرنا سابقا أنها تحدد من يتحدث أو يمارس السلطة والسلطة التي يتحدثون بها والموقع المؤسسي الذي يتحدثون منه، على أن فوكو يحجب أي دور للذات في إنتاج الخطاب بما يجعل الأخير تجليا أو تعبيرا عن الذاتية.

هنا يعمد سعيد لإعطاء دور أكبر للذات في إنتاج الخطاب، فالخطاب عنده جهد يدوي واع ومقصود تمّ إنتاجه تحت أنظمة قسر وإكراه عدة ووفق ظروف دنيوية لا تجعل الخطاب متعاليا بقدر ما تجعله محايثا، ولذلك فهو لا يوافق فوكو في الموضع الذي تشغله الذات من الخطاب، على الأقل بالنسبة لخطاب الاستشراق.

ومن بين المؤلفين الذين يجد سعيد أنهم يستجيبون لشرط إنتاج هذا النوع من الخطاب كل من **سلفستر دوساسي وإرنست رينان** الذين يعتبرهما أبرز مؤسسي الخطابية للاستشراق، فهما اللذان استطاعا أن يفكرا بطريقة مفارقة وأن يخلقا استجابة للرغبة خطابا لم يكن متداولا ولا مألوفا وهذا جعل من جاء بعدهما يحذو حذوهما في صياغته التخييلية حول الشرق.

لذلك فهو لا يستنكف عن وصف **ساسي** بأنه "أبو الاستشراق" والمفتتح المدرك لذاته "الذي خلق" القواعد الإبستمولوجية الأساسية " التي حكمت سلوك من جاء بعده من المستشرقين، في حين كان **رينان** أشبه بالمهندس و" القوة الدينامية " التي عملت داخل النموذج الخطابي الذي خلقه قبله ساسي [2] .

هكذا ومع أن سعيد ما انفك يثني على الدور الذي لعبه مفهوم الخطاب في بلورة إشكال الاستشراق الذي لم يكن حتى ذاك إشكالا إبستمولوجيا فإنّ هدف الكتاب -الاستشراق- قد جاء أساسا لـ " تنقيح ومراجعة مفهوم فوكو عن الخطاب من الناحية المنهجية وفي ضوء الأدلة التجريبية ". [3]

لذلك نجده يعود باستمرار للشخصيات التي كانت خالقة وفاعلة في بلورة خطاب الاستشراق كما هو الحال مع **نابليون** وكتابه **وصف مصر**، مشروع ضخم يدخل في صميم عمل سعيد، فمصر بالنسبة لنابليون تشكل فضاء تخييليا مستمدا من عالم الفكرة والأسطورة المستوحاة من النصوص لذلك تمّ وضع خبرة المستشرق رهن الاستعمال الكولونيالي الوظيفي.

1- المؤثرات الدينية للثقافة، وليام هارت، ص 102.

2 -الاستشراق، إدوارد سعيد، ص 124- 130.

3- المرجع السابق، ص 107

إنّ الخطاب في هذه الحالة يجنح لأن يكون وسيلة للتداول في يد السلطة التي تمارسها الدول والأفراد الرسميون من الغرب على الشرق الذي لم يعد له وجود موضوعي هناك بل كينونة جديدة داخل الخطاب الذي أنتج حقائق بديلة وصنع بذلك تمثيلا معينا " فهو منظومة تمكن الجماعات المهيمنة داخل المجتمع من تشكيل مجال للحقيقة، من خلال فرض معارف وحقول معرفية وقيم معينة على الجماعات الخاضعة لسيادتها، وبوصفه تكوينا اجتماعيا يؤدي الخطاب وظيفة تشكيل الواقع .وهكذا فالخطاب الكولونيالي هو مركب العلامات والرموز والممارسات التي تنظم الوجود الاجتماعي والتوالد الاجتماعي داخل العلاقات الكولونيالية ".[1]

لقد أفادت فكرة الخطاب كثيرا إدوارد سعيد في بلورة نظرته للاستشراق حيث تؤدي قوانين الاحتواء والاستبعاد وظيفتها مرتكزة على جملة من المصادرات التي تتعلق بتفوق المستعمِر وحضارته، لغته، تاريخه، عاداته على المستعمَر الذي يجب عليه أن يستجيب لنوع من اللقاح الوجداني والرغبة الإيروسية كي يترقى عبر الاتصال الكولونيالي ليكون في مستوى ثقافة الآخر، عبر الخروج القسري أو الاختياري من قوقعة التقاليد البدائية والثقافة الرجعية التي يصوّرها الخطاب على أنّها كذلك، والارتماء بدلا من ذلك في أحضان الغرب وثقافته.

أحد العناصر الأكثر أهمية في نظرية الخطاب عند فوكو هو الأرشيف الذي يحتضن لعبة التشكل والتحويل العباري، وهذا يعني أنّه أشبه بالقاموس أو الفهرست الذي يمكن أن تنتظم فيه كل الأحداث التاريخية والانتظامات الخطابية السابقة، فهو يعيد تنظيم وتوزيع العبارات في تشكيلات خطابية خاصة وفق معايير محددة وسلطة ضابطة، ليتولد عن ذلك كله أشكال عدة من الخطاب كالخطاب العيادي والخطاب الاقتصادي والطبيعي والنفسي وغيرها.

ويبدو سعيد مدينا لفوكو في فكرة الأرشيف أيضا، إنه يجمع بين خطاب الاستشراق والأرشيف الأوروبي اعتبارا بأنّ الخلاف بينهما ليس شيئا يذكر، فهو يشير وفي كثير من الأحيان "إلى الأرشيف الغربي والشرقي كموضوع للخطاب، والمعرفة الاستشراقية كصيغ عبارية، والاستبداد الشرقي ولا عقلانيته كتشكيلات مفاهيمية، كما أنّه يشير إلى الاستراتيجية التي تنتج على أسطح سكانية مختلفة كأشياء غير متوافقة ومواقف أشياء ومفاهيم استبدادية ".[2]

ومع أنّ سعيد قد حفل كثيرا بالاستعمال الوظيفي لمصطلح الخطاب عند فوكو وعدَّ ذلك لازمة منهجية في مقاربته حول الاستشراق، إلا أنّه انزاح تدريجيا عن هذا الاستعمال الذرائعي لمفهوم الخطاب

1- دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت وآخرون، ص 101.

2- المؤثرات الدينية للثقافة، وليام هارت، ص108 - 109.

كما يقول **هومي بابا**[1] في قراءته للاستشراق وانفتح على الأصوات البديلة التي تقبع في الهامش المقاوم لكليَّة الخطاب وسلطته، هذه المقاومة التي لم يجد لها سعيد مكانا داخل شمولية الخطاب الفوكوي وسطوته.

2- السلطة بين البانوبتينوكية والإمبريالية.

إذا قلنا إن مشروع فوكو هو مشروع لدراسة السلطة فلن نكون مزايدين على ما كتبه الرجل طيلة حياته، فهذا الموضوع الأثير إلى قلبه قد حاز جلَّ اهتمامه لما يربو عن ربع قرن من الزمن، يكون فوكو بذلك قد تفرد عن المتقدمين أو المتأخرين لا في العناية بموضوع السلطة في حد ذاته فحسب، وإنما في الطرح المفارق لها بحيث يسمح لنا بالقول: إن دراسة السلطة في بعدها العلائقي قد ولدت توًّا بعد نيتشه مع ميشال فوكو. فما الذي تعنيه السلطة بالنسبة لفوكو؟ أو ما الإضافة التي جاء بها في تحديده لمعناها؟

يعترف فوكو أولا أن مفهوم السلطة ملتبس في أصل وضعه وليس شفافا كما يعكسه التداول السياسي والإعلامي، شأنه في ذلك شأن العديد من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية، لذلك فقد اعتبر أنّ هذا المصطلح مضنّة لسوء فهم كبير فيما يتعلق بتحديدها أو شكلها أو وحدتها، وانطلاقا من ذلك اجتهد في تحديد ملامحها الكبرى واعتبر أنها تتعين بالإثبات والنّفي.

فبالإثبات نجده يشكّك في صحّة الفرضية التي تنطلق في تحديدها لمفهوم السلطة من التسليم بسيادة الدولة أو الأجهزة والمؤسسات أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، كما أنها -أي السلطة- لا تتّخذ شكل القهر الذي يعمل لإخضاع الأفراد في مقابل العنف صورة القانون الذي تحتكره الحكومات وتمارسه على شتى صور الانحراف والشذوذ واللاشرعوية، فما فعله فوكو يكاد يكون تصحيحا ثوريا في مقاربة المفهوم الذي ضلّ قبله حبيسا لنمطية التداول التقليدي الذي يربط السلطة بالقانون والسيادة والحكم ويجبرها على أن تكون حالَّة هناك، قابلة للتشيء والانتقال، يجعلها موقعها كأعلى تمارس نوعا من الضغط والإذعان على من يقعون تحت طائلة حكمها.

بدلا من ذلك فقد انتقل البحث الفلسفي من السؤال عن ماهية السلطة إلى البحث عن الطريقة والاستراتيجية التي تمارس بها...وعندما سُئل عن هذا التوجه الجديد أجاب قائلا: " عندما شرعت في الاهتمام بالسلطة بشكل صريح لم يكن غرضي هو أن أجعل من السلطة مادة أو سائلا مؤذيا بهذا

1- إدوارد سعيد. مفارقة الهوية، بيل أشكروفت، يال أهلواليا، ت: سهيل نجم، مراجعة حيدر سعد، ط1، نينوى، للدراسات، دار الكتاب العربي، سوريا. مصر، 2000م، ص115

القدر أو ذاك، ينساب داخل الجسد الاجتماعي، وأن أطرح السؤال عما إذا كانت تنبثق من أعلى أو من أسفل، لقد أردت ببساطة أن أُثير سؤالا عاما وهو: ما المقصود بعلاقات السلطة؟ ...ثمّ يجيب قائلا: "إنّ السلطة أساسا هي مجموعة علاقات أي أنها تسمح للأفراد وللكائنات الإنسانية بربط علاقات فيما بينها ليس على هيئة إيصال للمعنى ولا على شكل رغبة فحسب، بل أيضا على شكل يسمح لكل طرف بأن يؤثر في الآخر، أو إذا شئتم بأن يحكم على الآخر مع إعطاء هذه الكلمة مدلولا موسعا، فالآباء يحكمون أبناءهم والعشيقة تحكم عشيقها والأستاذ يحكم... إلخ، نحن نحكم بعضنا بعضا أثناء تبادل الحديث عبر سلسلة من الخطط (التكتيكات) وأعتقد أن مجال هذه العلاقات مهم جدا وهذا ما أردت إثارته كمشكل ".[1]

هذا النص يضعنا مباشرة في قلب المعالجة الفوكوية أو ما به تتحدّد السلطة باعتبارها جملة من العلاقات والتكتيكات المحايثة التي تشرِّع لطريقة الحكم، لا بين الحكام وأفراد المجتمع فحسب، بل وبين الأفراد بعضهم ببعض، إنه نوع من الفيض الدلالي الذي أصبح به مصطلح السلطة متاخما لشتى العلاقات بين الأفراد والمؤسسات داخل المجتمع.

وعليه فهي تتحدّد إيجابا عند فوكو بما يلي:

– لا تتعلق السلطة بمركز أو مؤسسة يجب البحث عنها فيه، سواء أكان هذا المركز قمعيا كمراكز الشرطة والأمن، أو سياسيا كهيئات البرلمان أو الحكومة وغيرها، ذلك أن السلطة بالأساس هي علاقة بين الأفراد وأن جوهر هذه العلاقة هو القوة، أي ممارسة القوة على الآخر، وهذا يمنحها القدرة على الانتشار والتبعثر في نقاط مختلفة داخل المجتمع، وذلك يعود أساسا إلى كونها منتجة، أي إنها تنتج نفسها باستمرار داخل المجتمع وفي كل مكان.

– يتبع حالة التبعثر الذي تكونه السلطة داخل المجتمع رفع المحلية عنها وكونها تأتي من الأعلى لتمارس على الأسفل في صورة إسقاط شاقولي كما هو الحال في الأدبيات السياسية، فالسلطة عند فوكو تأتي من تحت لأنها ليست وليدة طبقة أو عامل اقتصادي أو اجتماعي معين، بل هي وليدة سلطات جزئية Micro pouvoir كثيرة ومنتشرة داخل كل الجسد الاجتماعي.

– يكون هذا الوضع نتيجة آلية لمقاربة السلطة باعتبارها استراتيجية بالأساس، وبهذا المعنى الأخير يرجح فوكو أن تكون هذه الاستراتيجية قريبة من التكتيك الحربي الذي يعتمد كل الوسائل للإطاحة بالخصم وإجباره على الاستسلام.

1– أنجز هذا الحوار مع (بانيي C. panier) وواطي (P. Watté)لفائدة المجلة الجديدة الفرنسية بتاريخ: 10 / 05 / 1981م ونشر بعد ذلك في كتاب: أقوال وكتابات، باريس، غاليمار، 2001م، ص1566 – 1571.

– أنها ليست ملكية لفرد أو مؤسسة وهذا يكسبها نوعا من القصدية في علاقاتها وينقلها من دور السلب الذي يجعلها قمعية فقط إلى الوجه الموجب الذي يجعلها منتجة في مجال المعرفة والفرد والمجتمع، لذلك كتب فوكو حول وسائل وتقنيات الانضباط التي تعتمدها السلطة قائلا : " يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية من مثل : إن السلطة تستبعد وتقمع وتكبت وتراقب وتجرّد وتقنع وتخفي، في الواقع إن السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي، إنها تنتج مجالات من الموضوعات (الأشياء) ومن طقوس الحقيقة، فالفرد والمعرفة التي يمكن أن نكونها عنه هما من فعل هذا الإنتاج ".[1]

يأخذ فوكو بالأركيولوجيا في نص المراقبة والمعاقبة كما يأخذ بالجنيالوجيا في مرحلة متأخرة من سني نضجه السلطوي، أي في نص إرادة المعرفة، فهو يزاوج بين الحفر الأثري الذي يتساءل عن القبلي التاريخي للمؤسسات السلطوية في ذات الوقت الذي يعرّي فيه الجانب التاريخي لظهور هذه المؤسسات معتمدا في ذلك على مختلف المنطوقات ذات الوظيفة التاريخية، وهذا النوع من التحليل هو الذي سمح له بتكوين **تحليلية للسلطة Analytique du pouvoir** أو دراسة هذه السلطة دراسة ميكرو فيزيائية. فهو يعتقد أنه ومع بداية القرن التاسع عشر حصل تغيّر كبير في الوسائل والأساليب التي كانت تستعملها السلطة القديمة، فقد تم الانتقال التدريجي من الطرق الانضباطية التي تعتمد على المعاقبة والضبط القسري للناس إلى طرق أخرى تعتمد الأساليب التنظيمية بدل العقابية، يدعو فوكو هذا النوع من السلطة بالسلطة الحيوية وجوهر عملها يكون على محوري الجسد الآلة الذي يخضع للسياسة التشريحية للجسم البشري **Anatomie Politique** ومحور الجنس البشري الذي تديره السياسة الحيوية للسكان **Biopolitique** وقد ذكرنا ذلك في موضعه.[2]

لكنّ هذا النوع من السلطة قد جرَّ الكثير من النقد بسبب إهماله لجوهر العلاقة بين الدولة في شكلها الحديث والسلطة في بعدها العلائقي، لكن فوكو يجيب بأنّ الدولة لا تساوي السلطة لأنها لا تملكها، كما أنها ليست مصدرا لها وهذا ما جعله يطرح المسألة بشكل مغاير أو معدل عبر مفهومه **للحكمانية** أو **الحكومية Gouvernementalité** محاولا عبره أن يعيد الاعتبار لمؤسسات الدولة في ممارسة السلطة وحدودها والذي يرجع بأصله إلى القرن السابع عشر، حيث كان يعني فنون "طرائق قيادة سلوك الآخرين "[3] اعتبارا بالمصلحة العليا للدولة.

---

1 – إرادة المعرفة، ميشال فوكو، ص 204.

2– المصدر نفسه، ص141–142.

3 -M. foucault, la gouvernementalité, in magazine littéraire, N 269, 1989, P 97.

فالحكمانية هي " مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة، والذي يتخذ هدفا أساسيا هو السكان "[1]. هذا التعديل الذي طرأ على مفهومه للسلطة يُرجعه فوكو إلى مختلف عمليات **الدولنة L'ETALISATION** للمجتمع، وكنتيجة للصيرورة التاريخية التي نقلت **دولة العدل L'Etat de Justice** في العصور الوسطى إلى **الدولة الإدارية L'Etat administrative** الحديثة ومنها إلى دولة الحكومة، هذه الأخيرة التي تجد أصولها في **الدولة الرعوية Pastoral** هي النسخة الحديثة لممارسة السلطة دون امتلاكها أو التفرد بها، عبر تحقيق أفضل وسائل الحكم دون التخلي عما يسميه فوكو بـ "**جاهزيات الأمن Dispositifs** "في إدارة الحكم ومراقبة السكان، وسواء تعلق الأمر بسلطة الضبط أو سلطة المعاقبة أو سلطة الحكومة إذ أنّ هناك نزوعا دائما نحو مقاومة هذه الأشكال السلطوية والحدّ من طغيانها. فكيف يرى فوكو علاقة السلطة بالمقاومة؟

هناك ربط سببي مبرّر ومقصود بين السلطة والمقاومة، فحيث تقوم السلطة تكون المقاومة، ومع ذلك أو على الأصح فإنّ هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة، يقتضي هذا النوع من الترابط ضرورة الأخذ بالطابع العلائقي لعلاقات القوة إذ لا وجود لهذه إلا بدلالة وجود نقط مقاومة كثيرة، نقط حاضرة في كل مكان تبعا للانتشار الذي تشغله السلطة داخل الجسد الاجتماعي، وهذه المقاومة تلعب مع السلطة دور الخصم وإن كانت الأخيرة تحوز صفة الخصم والحكم.

وبمثل ما تتحدّد به السلطة تُحدّد المقاومة فهي " ليست جوهرا وهي ليست سابقة على السلطة التي تواجهها، إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها " وبناءً عليه " فلكي تقاوم ينبغي لها أن تكون مثل السلطة لها روح الاختراع ومن الحركة الإنتاجية ما للسلطة "[2]، ولكن هذا لا يعني أنها ليست إلا ردّ فعل وصدى للسلطة بل " إنها تشكل بالنسبة للسيطرة الأساس ووجهها الآخر المنفعل على الدوام والمعرض للهزيمة اللانهائية ... إنها تشكل على الدوام الطرف الآخر في علاقات السلطة، إنها ترتسم فيها كالمقابل الذي لا يُمحَى، لذا فهي موزعة بطريقة لا انتظام فيها ".[3]

1- ibid, p102.

1-همّ الحقيقة، ميشال فوكو، ت: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، (دط)، منشورات الاختلاف، الجزائر 2006م، ص 57 – 58.

2 - جنيالوجيا السلطة، ميشال فوكو، ص 109.

فما يحاول فوكو أن يقوله في كلمة واحدة تختصره عبارة " الهزيمة اللانهائية " لفعل المقاومة بإزاء السلطة ذلك أن الأولى لا يمكن أن توجد في غياب الثانية، فالسلطة هي التي تستدعي المقاومة وتوجدها كبديل استراتيجي عن كليتها وشمولها، وفي أغلب الأوقات تتعدد نقط المقاومة وتتشتت وأحيانا تحدث نوعا من الصدع المتنقل داخل المجتمع وتوقظ بعض المناطق من الجسد وتحيي بعض أنواع السلوك والتصرفات لكنها لا تلبث أن تستجيب إلى تكتيك بديل للسلطة وهكذا دواليك.

هذا ما جعل الكثير من النقاد يعتقدون أن تحليلات فوكو بشأن السلطة في كتابي المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة قد عانت من صعوبات نظرية جمّة تتعلق بجدوى المقاومة بل واستحالتها، فالذات المنوط بها فعل المقاومة ليست أكثر من صنيعة سلطوية أُسّست ورسخت بالتقنيات الانضباطية، وحتى في تحوله إلى دراسة الذات في بداية الثمانينات وتحديدا من خلال مسألة الحكم حيث من الممكن أن تأخذ هذه الذات حظّها في مقاومة هيمنة السلطة والانعتاق من كل أشكال **التذويت subjectification**[1] والإذابة والتدجين، كلّ ذلك لم يجعل من فكرة المقاومة مشروع عمل أو خلاص، لأنّه وبالأخير هناك دائما ذلك الجانب المنتج في السلطة والذي يتيح لها احتواء كل أشكال المقاومة التي ليست إلا نتاجا من نتائج عملها وإبداعها.

أمّا الإنجاز الأكبر لفوكو في موضوع السلطة فيتعلق بقلب المعادلة التي كانت تنظر إلى السلطة على أنها نتاج للمعرفة من خلال التبريرات الأيديولوجية التي تأخذ صفة الحقيقة تمهيدا لفرضها سلطويا على المجتمع إلى العكس من ذلك، أي بجعل السلطة هي التي تنتج المعرفة وتديرها عبر شبكة من المؤسسات والمقولات كمناهج التربية والتعليم ومعايير الصدق الاجتماعي والأخلاقي ومنظومة الحقائق التي تنشر في المدرسة كما المشفى والسجن أو دور العبادة والقضاء، أي إنّ السلطة هي التي تنظم عمل الخطاب والعبارة وتحدد مجال المعقولية داخل المجتمع بين ما هو حقيقي وغير حقيقي عقلاني ولا عقلاني، مجتمعي وشاذ ... الخ، كل ذلك يتمّ عبر حشد من الاستعارات والمؤسسات التي تكرس عملها لما هو حقيقي يجب امتثاله وما هو غير حقيقي وجب طرده واستبعاده.

لكن" إرادة الحقيقة " لا تخفي تحتها سوى " إرادة القوة "، ولذلك فإنّ الحقيقة لا تقوم خارج السلطة ولا داخلها، بل يمكن اعتبارها تقنية أو اختراعا سلطويا أُنتج تحت ظروف قسر وإكراه كثيرة لا لإسعاد البشر أو أي معان مثالية وأخلاقية سامية وإنما بجعلها أداة للإقصاء والهيمنة والمراقبة والتحكم

1 – مفهوم المجتمع المدني عند ميشال فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، حسين يوسف بوكبر، تبين، ع 5/18، خريف 2016م، ص 38 – 39.

وهذا ينتج وفق ما يسميه فوكو بـــ "**اقتصاد السلطة** " الذي يعني من بين ما يعنيه تلك " الطرق التي تسمح ببث أفاعيل السلطة في كامل الجسد الاجتماعي بطريقة متصلة ومتواصلة، متكيفة ومفردنة في آن". [1]

وكون السلطة تلجأ إلى هذا العكاز المعرفي الذي يعتمد ثيمة الحقيقة فلأن هذه الطريقة اللاعنفية في ممارسة السلطة " أكثر فاعلية وأقل غلاء (أقل كلفة اقتصاديا)، أقل صدقية في نتائجها، أقلّ قابلية لوجود المخارج والمقامات "[2]. لذلك فإنّ لكل مجتمع سياسته للحقيقة، وهذا الجهاز يجعل من محاولة عتق المعرفة عن السلطة أشبه بالحلم المستحيل لأنّ الحقيقة نفسها سلطة.

في المقابل يعتبر سعيد أن الشرق قد اختلق كموضوع للبحث واستجابة للرغبة عبر مجموعة مترابطة من الخطط السردية والمدونات الخطابية التي تناولت النصوص القديمة والأدب عبر فقه اللغة والأنثروبولوجيا وانتهت عبر مفهومه للاستشراق إلى عبارتين دالتين: الأولى من رواية " **ديزرائيلي تانكراد Disraeli Tancred** " تقول : "الشرق صنعة "، أما العبارة الثانية فيأخذها من وصف **ماركس** للمزارع العادي في **برومير الثامن عشر للويس بونابرت** يقول فيها : " إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ينبغي أن يمثلوا ".[3]

يكون سعيد بذلك قد توجه إلى ممارسة نوع خاص من النقد المكتوب يُعنى فيه بفضح كل الممارسات التمثيلية والمصادرات الخطابية والسلطوية للغرب الميتروبوليتاني على الشرق التّخيلي، وبتطويره لأفكار فوكو فيما يخص علاقة المعرفة بالسلطة استطاع أن يرفع البراءة عن الصور النمطية التي سيقت بطريقة خبيثة لتوليد قناعات بالذّات عبر التشييد الشائه للآخر بحجّة " المهمّة الحضارية" أو العبء الذي ينبغي أن يتحمّله الرجل الأبيض لإعادة تأهيل وإدماج السكان الأصلانيين.

وسواء أكانت هذه المعرفة الاستكشافية بريئة أو خبيثة فالأكيد أنه قد تم توظيفها سلطويا خدمة لأجندات استعمارية بحتة، وكمثال بسيط على ذلك يذهب سعيد إلى ما يظهر أنه اهتمام أكاديمي بحت في عمل الباحث في السنسكريتية واللغات الشرقية عموما " **السير وليام جونز**" حيث يرى أن عمله قد سطا عليه إنجليز نفعيون لمآرب سياسية ولم يكن حقل الدراسة كله فضلا عن المؤسسات البحثية بعيدة عن هذا النوع من الاهتمام. [4]

---

1 – الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، ع 46، مايو 2013، مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ص 65.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 – إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ص 40 – 41.

4– المرجع السابق، ص 42.

وإذا كان سعيد لا يخفي سعادته بالمنهج النظري لفوكو، فأين يتموضع اهتمامه فيما يخص السلطة؟ بالأحرى ما حدود الاستثمار المعرفي لموضوعة السلطة عنده؟

ليس من اليسير أن نرفع مستوى العلاقة بين الرجلين فيما يخص موضوع السلطة إلى درجاتها القصوى، أي إلى الحد الذي يتمايز فيه ما هو فوكوي عما هو سعيدي، هناك بالأحرى ما يمكن أن ندعوه نوعا من التناص أو الإفادة المنهجية القابلة للمراجعة التي اعتمدها سعيد مع مفهوم فوكو للسلطة، فهو لا ينكر أنّ ما شكل بالنسبة إليه فتحا معرفيا في كتاب الاستشراق كان فوكو بالأساس وثيمته تلك التي ترى في المعرفة سلطة في حد ذاتها.

فسعيد بذلك قد استفاد كثيرا من آلية العمل الرقابي للسلطة عند فوكو عبر سحب هذه الآلية وجعلها سمة بارزة في أدب الاستكشاف والرحلات، حيث الرقابة قرينة التّحديق، وهذا الأخير يكفل سيادة بصرية كاسحة على الفضاء الكولونيالي، وقد صارت هذه الطريقة محورية لدى المسافرين الأوروبيين إذ أتاحت " شغل حيز يتيح لهم معاينة بانورامية تعد في حد ذاتها تمثيلا للمعرفة والسلطة. إن الرغبة في شغل مكان فعلي للاستشراف البصري تعد مجازا لعملية "**شمولية الرؤية**" **panoptic** التي تسم تحديق الإمبريالية التي يتشكل في سياقها المراقبون ".[1]

وهذا لا يجعل من بحث سعيد عالة على فوكو كما قد يُظن، ففي السلطة نجد أنّه يأخذ على فوكو مأخذين: يتعلق الأول منهما بمفهومه للسلطة، أمّا الثاني فيتعلق بآثار هذه السلطة أو ما تولده كأثر وردة فعل عبر فكرة المقاومة، لذلك فهو يشاطر النقد الذي يرى أن فكرة فوكو حول السلطة غير دقيقة وغامضة " فهي تدل أحيانا على جهاز طبيعي من الإكراهات (السجن/ الملجأ)، وأحيانا على إطار من الفكر التطبيعي (التخصصات العلمية التي من أهدافها تحديد معايير الحقيقة)، وأحيانا أخرى على ميكانيزم أخلاقي للرقابة الذاتية، وأخيرا يبدو الفيلسوف وكأنه يختزل كل المؤسسات الحديثة إلى أجهزة كلية القدرة على مراقبة الأفراد وتطبيعهم ...".[2]

وبدلا من الطابع العلائقي للسلطة ورهافتها المفهومية تلك التي تنفي عنها صفة المحلية والفوقية وارتباطها الوثيق بمؤسسات الدولة إضافة إلى تبعثرها العشوائي داخل المجتمع يأخذ سعيد ببيان قصدية الفعل الإمبريالي الذي يمركز السلطة في مؤسسات بحثية وأعمال وخطب ورحالة ورجال بعينهم يعيد لمفهوم السلطة إلى هامشه السياسي الذي يأخذ على عاتقه صفة الممارسة الأميرية – نسبة إلى الأمير لميكيافيلي– والممارسة الماركسية التي ترى السلطة بنية فوقية قاهرة وجب مقاومتها وتغييرها، فهو لا

---

1 –ما بعد الكولونيالية. المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت وآخرون، ص332.

2– ميشال فوكو تحت نظر النقد، جون فرونسوا دورتيه، فلسفات عصرنا، تأليف جماعي، ت: إبراهيم صحراوي، ص 147.

يقدح في مفهوم فوكو حول السلطة بقدر ما يحاول أن يعتقله متلبسا بالممارسة، حيث تبرز أبحاثه الصامتة في الإمبريالية الوجه الحيوي والمتوحش في عمل السلطة من خلال الاستعمار.

وإذا أخذنا كتاب الاستشراق فبإمكاننا أن نكتشف ببساطة طرق التمثيل الرغبوي واللذائذي التي اعتمدها الغرب انطلاقا من حيل خطابية بغية اختلاق شرق متخيل موافق للرغبة أكثر مما هو مطابق للحقيقة، ثم توسع نقده –سعيد– في الثقافة والإمبريالية إلى التمثيلات التي يقيمها السرد الروائي أو ما يسمـــيه بالذبح البلاغي بين الإمبراطورية الفرنسية والإنجليزية ومستعمراتهما، وبمثل ما يحدّد به فوكو تنويعة السلطة لديه في الأشكال المتعاقبة والمعهودة التي يحصيها في سلطة الضبط والعقاب ثم السلطة الحيوية فالسلطة الحكومية فإنّ سعيد يميل أيضا إلى تمييز ما تنتهي إليه السلطة في تمظهراتها التاريخية عبر مصطلحات الكولونيالية والإمبريالية والاستعمار.

يذكر مؤلفو دراسات ما بعد الكولونيالية أن هناك شبه اتفاق اليوم على أنّ كلمة إمبريالية كسياسة واعية ومؤيدة لامتلاك مستعمرات من أجل المنفعة لم تظهر حتى عام 1880م تقريبا، قبل هذا التاريخ كان الشكل الرائج لعلاقة الشرق بالغرب يتمثل في مصطلح الإمبراطورية التي تعني من بين ما تعنيه ممارسة التوسع بزيادة المستعمرات دون امتلاكها أو استغلالها، ولكن وبدءا من القرن التاسع عشر من ثمانينات هذا القرن بالذات أصبحت الإمبريالية هي الشكل السلطوي الأكثر عدوانية في علاقة الغرب بالشرق[1]. إذن فهناك خطة واعية من سعيد للأخذ بمفهوم فوكو للسلطة بدل الاستيلاء عليه وتطويره أو توظيفه في بلورة العلاقة الكولونيالية للغرب على الشرق، وهي خطّة بدا له أنّ جوهر الطرح الفوكوي يعزّز من إمكان بلورتها ورصدها فيما وراء الكثافة المفهومية وجدران المصحات والسجون، بناء على ذلك فقد أخذ على عاتقه تعرية العلاقة المتينة التي ربطت بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية أو بين السّرد الروائي وواقعة الإمبريالية أو بين منظومة الثقافة وخطة السياسة ليجد أن المآلات التي تنتهي عندها السلطة تبتعد بصورة أو بأخرى عن صور التنعيم والتثقيف التي يخضع لها هذا المفهوم عند فوكو، فبحسب فوكو فإن ما تنتهي إليه السلطة من أشكال المراقبة قد يكون النسخة الأكثر نعومة وإنسانية لسلطة الحجز والعقاب التي اتخذت أبشع الوسائل في إخضاع الروح والجسد

وهو تطور ملحوظ انتهى إلى سلطة الحكامة تحت ضغط منظمات حقوق الإنسان والمجتمع المدني وتنامي الوعي بالذات وكرامة الآدمي.

أمّا بالنسبة لسعيد فإنّ الأشكال السلطوية جميعها قد انتهت إلى النتيجة نفسها، وهي ضرورة إخضاع الشرق والهيمنة عليه، لا عبر الترويج الخطابي فحسب بل وعبر التورط الاستعماري والسياسي

1 - دراسات ما بعد الكولونيالية، بيل أشكروفت وآخرون، ص 205.

المباشر، وهو ما يجعل من مفهومه للسلطة أكبر من مجرد واقعة نصية أو خطابية وإنّما واقعة تاريخية، فوقيا لا تحتيا، مؤسسيا لا مجتمعيا ... حتى ليمكننا القول إنه قد قرأ مفهوم السلطة عند فوكو بذات المعنى الذي قرأ به ماركس مفهوم الجدل عند هيجل.

وهذا يحيلنا إلى النقد الأبرز الذي وجهه سعيد لفوكو والذي يتعلق بالحضور الفاقع والطاغي للسلطة الذي يجعل من فكرة المقاومة لا ترتقي لأن تصبح سلاحا فعالا أو بديلا خصاميا لها، ففكرة فوكو حول المقاومة لا تبدو محفّزة، بل إنّها تضرب في العمق من جوهر التطلع السعيدي المأخوذ بآثام الإمبريالية وآلام الاحتلال، لذلك كان لابدّ من إيجاد سرد ضديد عبر فكرة المقاومة يعيد للمضطهدين حول العالم والفلسطينيين منهم بخاصة كرامة الأرض والعرض، وحتى وإن استساغ دقة أركيولوجيات فوكو فالأكيد أنّه "سوف يستغرب كونها لا تفسح المجال حتى ولو بصورة إسمية أمام الحركات الصاعدة وليس لديها ما تقدمه للثورات والهيمنة المضادة أو التكتلات التاريخية ... ".[1]

غير أنّ المقاومة كما يصورها سعيد أبعد عن أن تكون رد فعل شوفيني مأخوذ بوهم القبيلة أو مناقبية الذات ضد سلطة الاستعمار والإمبريالية، إنها بالأحرى نهج بديل في تصور التاريخ البشري إنها تقتضي من زاوية أخرى الالتفات إلى ما يعنيه "**الإحكام النظري الفائق**" الحاصل في المرحلة التي نعيش فيها حيث التقويضية (التفكيكية) والبنيوية والماركسية واللوكاشية والألتوسيرية.[2]

فهو يعرض بذلك إلى ضرورة المواجهة الأكاديمية الموازية لتلك التي يجدها في " **العنف الفانوني**" كما يصفه، ذلك العنف الذي مُورِس بطريقة أكاديمية راقية هو ذاته العنف الذي اتُّهم سارتر بتأييده حين وُصفت مقدمته للكتاب بأنها " أكثر تعطشا للدماء من الكتاب نفسه"[3]. ويمثل النقد التقويضي لفانون يُذكّر سعيد بأعمال الشاعر المارتنيكي **إيمي سيزير** في نصه "**خطاب في الكولونيالية**" 1955م واليهودي التونسي **ألبير ميمي** في نصه "**صور المستعمر**" 1957م إضافة إلى شاعر إفريقيا والرئيس السنغالي الأسبق **ليوبورد سيدار سنغور** وغيرهم كثير.

وبينما يفعل ذلك بنوع من التوسع فإنه يقف على نصوص موازية بعينها يمنحها عمقها الأكاديمي وإحكامها السردي أن تصنف في خانة النصوص التقويضية الكبرى لعمل السلطة الإمبريالية أو النصوص التأسيسية، يحدّد سعيد أربعة نماذج لهذه المرويات المضادة وهي:

1–سي إل جيمس وكتابه "**اليعاقبة السود** " 1938م.

---

1 – انتقال النظريات، إدوارد سعيد، الكرمل، ع 9/ 1983م، ص 33 – 34.

2– المرجع نفسه، ص 253.

3 – المثقفون، بول جونسون، ت: طلعت الشايب، (دط)، دار شرقيات، القاهرة، 1998م، ص 256.

2–جورج أنطونيوس وكتابه " **اليقظة العربية** " 1938م.

3–رانجيت غوها وكتابه " **حكم للممتلكات في البنغال** " 1963م.

4–إس. أم العطاس وكتابه " **أسطورة الأصلاني الكسول** " 1977 م.

ويخصّ كتابي " اليعاقبة السود " و" اليقظة العربية " بالدرس باعتبار أنهما ينبعان من الهامش، أي من خارج التراث الغربي، ولهذا فإنهما يشرّعان لتحدي السلطة والهيمنة مقولات تحتمل أن تكون رؤى بديلة للمشروع الإمبريالي، فمشروع **أنطونيوس** قام أساسا على إعادة اكتشاف اللغة العربية والموروث الإسلامي في قدرتهما على بناء سرد مضاد يتمثل العناصر الأصلية التي طمستها سرديات الغرب الحواضرية لذلك فإنّ عمله يشجب مروية " **دي أتش لورنس** " الذي صادر في" **أعمدة الحكمة السبعة** " رواية العرب عن أنفسهم ضد العثمانيين، يقول سعيد : **"** وأما اليقظة العربية فقد صممت بطرق ساحرة لا تحصى لتقييد ومناقضة المسرد البالغ الشهرة عن الثورة العربية الذي كان قد كتبه وتبجّح به بشدة تي إي لورنس في أعمدة الحكمة السبعة، هنا أخيرا يبدو أن أنطونيوس يقول: بوسع العرب بقادتهم ومحاربيهم ومفكريهم أن يرووا حكايتهم الخاصة **".**[1]

وهنا أيضا يقع عمل **جيمس** الذي يركز على تاريخ التمرد الزنجي أو محاولة **العطاس** التي تقص مقولة الأصلاني الكسول، والشواهد قد تتّسع لتشمل أيضا : طيباوي، ألبرت حوراني، هشام شرابي بسام طيبي، عابد الجابري وغيرهم كثير، فالفكرة الناظمة لعمل الجميع هو التأكيد على إيجابية المقاومة في تغيير السلطة.[2]

3–القراءة الطباقية لثنائية السلطة والمقاومة.

يبدو أن مفهوم فوكو عن الخطاب لم يكن ليسعف سعيد في بلورة رؤيته العامة التي تجمع أصوات المركز والهامش جنبا إلى جنب، فباعتباره فلسطينيا ومنفيا فقد أخذ تجربة لا بأس بها داخل السياج الكولونيالي رفقة أصدقاء الدرب من مثقفي المستعمرات وكتاب الهوامش الذين تقاسم معهم ماء الغربة ورغيف الاحتلال ليخرج علينا بمصطلح الطباقية الذي هو في أصل التوظيف غنيمة تكوينه الموسيقي إنها قراءة تريد أن تفهم العلاقة بين المركز والأطراف بوصفها نوعا من القطعة الموسيقية المؤلفة من لحنين لا لحنا واحداً وجب الإصغاء لكليهما دون أن يطغى لحن على آخر، بل إنها نوع من المقارنة الموجبة بين تجارب مختلفة . إنّ الطباقية يمكن اعتبارها اكتشافا حدسيا لواقع يبدو أنّ سعيد قد عاش تجاعيد

---

1 – الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد، ص 308.

2 – الرسيس والمخاتلة، رامي أبو شهاب، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي الحديث (النظرية والتطبيق)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013م، ص117-119.

تجربته عن كثب، لذلك فما يسمح به هذا المصطلح إنما هو تبريز الأصوات الخافتة التي تقع على الهامش من المتن / الخطاب لتصنع فعل المقاومة، هذا الفعل الذي لم يجد له حضورا داخل كلية الخطاب أو يكاد ينتهي به الأمر دوما إلى الفشل الذريع أمام سلطة الخطاب المركزي.

ومع أنّ " منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة تعمل على فضح صيغ 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 يشد على مفهوم المقاومة وعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزمانية ".[1]

عمل سعيد إذن على تكريس مفهوم المقاومة لا كرد فعل على السلطة المنتشرة في فضاءات المجتمع ومؤسساته أو في بياضات النصوص والخطاب فحسب وإنما استعملها كنهج فكري شامل يبتغي التوازن فيما أخطأه خطاب الاستشراق الذي كان يكتب التاريخ بيد واحدة ليعيد هو لليد الأخرى فرصة الكتابة المضادة، فقد " تأتي فكرة أنّ المقاومة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد ردة فعل على الإمبريالية، فهي نهج بديل في تصور التاريخ البشري، وإنه لذو أهمية خاصة أن نرى إلى أي مدى يقوم هذا النهج البديل في إعادة التصور على تحطيم الحواجز القائمة بين الثقافات، من المؤكد أنّ **الكتابة ردًّا Writing back** كما يعبر عنوان كتاب فاتن على الثقافات الحواضرية وتخريب السرديات الأوربية عن الشرق وإفريقيا واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لعبا وأشد قوة تشكل مكونا رئيسيا في هذه العملية ".[2]

كل هذا ينبثق عن السؤال الرئيس الذي طرحه سعيد في مستهل كتابه للاستشراق أي "كيف نفكك المعرفة المعاصرة عنا بوصفها لا تعدو أن تكون اختراعا أوربيا وتمثيلا أوربيا للشرق؟ بمعنى: بأي وجه ليست تلك المعرفة غير نمط من الخطاب a mode of discoure يتم تحت إرادة سلطة تظل أغلب الأحيان متخفية لكنها منتشرة في كل فهم لنا بوصفنا الآخر بامتياز؟ كيف نتحرر من صورة الآخر التي صنعها تلق غربي معين تاريخيا وحولها إلى بنية نموذجية للحكم على هوية شطر غير يسير من الإنسانية بوصفه كيانا دونيا؟ ".[3]

1- فخري صالح، الاستشراق، صنع شهرته، مقال ضمن كتاب جماعي، طائر القدس المهاجر، إعداد وتوثيق مازن يوسف صباغ، ط1، دار الشرق للنشر، سوريا،2006م، ص 315.

2- الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 274.

3- الفيلسوف والإمبراطورية، فتحي المسكيني، ص 122.

أحد الأسباب المباشرة التي لا تسمح بتأسيس فعل المقاومة داخل نص فوكو يجده سعيد في الخلفية البنيوية ودوجماطيقية النسق التي لا تشجع البحث عن المعنى خارج النص أو الخطاب، فبدلا من التشجيع على الوعي النقدي المعارض تعمل البنيوية على الوعي النظري الخالص، بما معناه تغييب كل ما هو سياسي أو دنيوي من التورط في تأسيس معنى النص، وهو شكل من أشكال العدمية التي ينعاها سعيد لا في البنيوية وحدها بل وفي أغلب التوجهات الفلسفية ما بعد الحداثية التي تغفل التدخل السلطوي السافر والمفضوح داخل الخطاب، فضلا عن المساءلة الخارج نصية والتي تتحدث عن فعل المقاومة خارج فضاء التقليد الغربي.

فميشال فوكو عند سعيد " يحتفظ لنفسه بما 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 ".[1]

وبصورة أكثر تأسيسية فإن ما يصدق على البنيوية يصدق على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت فبالرغم من تبصّراتها النفاذة المخصبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن من حيث هو تنقيد كما يرى سعيد فإنها ظلت " صامتة صمتا مذهلا عن النظرية العرقية والمقاومة ضد الإمبريالية والممارسة الضدية في الإمبريالية، ولكي لا يؤول ذلك الصمت كسهو غير مقصود فها هو ذا المنظِّر الرئيسي لمدرسة فرانكفورت اليوم **يورغن هابرمارس**[2] يوضح في مقابلة أن الصّمت امتناع مقصود : كلا، يقول هابرمارس: ليس لدينا ما نقوله لـ "الصراعات ضد الإمبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث ".[3]

قد يكون هذا الطرح محوريا في فلسفة سعيد، أي استعادة الجانب الدنيوي للنص بحمولته المادية والتاريخية والاجتماعية والسياسية، حيث أن ربط النص بظروف نشأته شيء ضروري في مناقشة خبرتنا في العالم، بخلاف النص من المنظور الشكلي البنيوي والذي يحكمه انغلاق النسق ولا نهائية المعنى ما يجنب الناقد البحث في التشابك النصي بالسلطوي السياسي والانشغال بما قاله النص بدل البحث في

1- الوعي المحلق. إدوارد سعيد وحال العرب، يحي بن الوليد، (دط)، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م ص 76.

2 - **يورغن هابرمارس**: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني يعد مع ماركوزه وهوركهايمر وأدورنو من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقي بينهم، أراد مع سائر فلاسفة هذه المدرسة استئناف مشروع ماركس في نقد المجتمع وكل أشكال الاستلاب الحديث، عارض الوضعية بقوة ورأى أن مهمة الفلسفة يكمن في المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني بالدعوة إلى فلسفة أنوار جديدة. من أهم مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة1962م، النظرية والممارسة1963م، التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجيا1968م، الخطاب الفلسفي للحداثة. نظرية الفعل الاتصالي 1981م. انظر: معجم الفلاسفة، طرابيشي، ص687.

3- الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 333.

أغراضه وعلاقاته المبطّنة، وأحد الأسباب التي تجعل من مقاومة فوكو مقاومة فاشلة ومحدودة هو مفهومه حول السلطة بالأساس.

إنه نوع من الاستثمار السلطوي في توجيه السلطة ضد نفسها مرة بعد مرة، وفي كل الحالات فإنّ تحاشي فوكو السقوط في الاقتصادية الماركسية خلافا لأستاذه ألتوسير قد غيبه كثيرا عن الدور الذي تلعبه الطبقات الكادحة والبروليتاريا في مقاومة هذه السلطة. وحتى وهو يخصّ بدائرة بحثه المعاقل السلطوية داخل فرنسا القرن التاسع عشر كالسجن والمستشفى والثكنة والمدرسة أو ما يسميها بالمصانع التأديبية فإن سعيد ينتقده في تحجيم دور المقاومات التي تمت هناك في وجه النظام التأديبي.

يسأل سعيد -في عتاب-: " لماذا لا يبحث فوكو أبدا كما يناقش **نيكوس بولانتزاس** في **كتابه الدولة والسلطة والاشتراكية** بشكل لاذع في تلك المقاومات التي تنتهي على سبيل التضمين دوما كجزء مندمج في النظام الذي يصفها وبالتالي يسيطر عليها؟ طبعا الحقائق هي أكثر تعقيدا...يتابع بولانتزاس قائلا: "حتى لو قبلنا النظرة القائلة إن السلطة في جوهرها علائقية أو اتصالية أي إنّ زمامها ليس بيد أحد بل هي استراتيجية وتصريفية وفعّالة، وإنها كما يزعم كتاب راقب وعاقب تغطي جميع مجالات المجتمع، فهل يصح الاستنتاج كما يفعل فوكو بأن السلطة تستنفذ في استخدامها؟ ... المشكلة هي أن استخدام فوكو للفظة سلطة يتحرك بكثرة مبتلعا كل عقبة تعترض طريقه من المقاومات التي تتصدى له إلى البنيات إلى القواعد الطبقية والاقتصادية التي تنعشه وتزوده بالوقود... ".[1]

أن يحمل سعيد وزر قضيته الفلسطينية بل وقضية القمع في العالم عموما ومن مركزه كناقد ثقافي للأدب والأيدولوجيا فإن مناقبيته الخلاصية قد حتمت عليه مجاوزة السجن النظري لفوكو الذي لا ينفتح حسبه على أية مشاركة سياسية، ليجد البديل في مواطنه نعوم تشومسكي إضافة للنقابي الماركسي أنطونيو غرامشي، حيث أخذ من الأخير مفهومه عن الهيمنة، والتي تعني عنده "محاولة ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتي والقيم والأنظمة السياسية وشخصيات الشعب ككل حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي لتكتل السلطة ".[2]

فالسلطة التي تمارسها فئة صغيرة على المجتمع هي أشبه بلا الناهية التي يمارسها الوالد على أولاده، وبلا شك فإنّه وفي أحيان كثيرة يؤدي هذا النهي دوره حتى لما يستقيل الوالد كسلطة من قول لا حين

1- انتقال النظريات، إدوارد سعيد، الكرمل، ع 9/ 1982م، مؤسسة بيان للصحافة والنشر والتوزيع، نيقوسيا، قبرص، ص 31-32.

2- الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، دوغلاس روبنسون، ت: ثائر ديب، ط2، دار الفرقد، دمشق، 2009م، ص 45

يتجاوز الأولاد سن الرشد. إنه نوع من الاستعمال الرهيف واللا واعي أيضا لعملية الإقناع حيث تلعب اللغة والخطاب دورا هاما في إنشاء نمط معين من المؤسسات والتواصل الذي يكرس إيديولوجيا الطبقة السائدة ويرسخها، وهذا يبدو جليا في الفضاء الدلالي العام الذي تمّت فيه عملية تمثيل الشرق أو شرقنته ومن ثمّ تسويق هذه الصورة / المتخيل لدى أفراد هذا الشرق.

لا بل إنّ إفادة سعيد من غرامشي قد مكّنته من " إسباغ بعد إضافي على دراسة الروايات التاريخية والإمبريالية فضلا عن المقاومة الثقافية، وأكسبته المقدرة كذلك على فهم نظرية السلطة السياسية والسيرورات الثورية ودورها في صناعة التاريخ، وتقدم هذه النظرة للتاريخ نقدا للتغير الثقافي كما تطرحه الكولونيالية ونقدا لمفهوم السرد أحادي الخطية في أيّ من الاتجاهات التاريخية ".[1]

أمّا تشومسكي فهو بالنسبة إليه أكثر إعجابا واحتراما، حتى ذاك الوقت الذي أمكن فيه لمثقفي ما بعد الكولونيالية الوقوف على مفرزات الاستعمار وحركات التحرر والاستغلال في ثوبه الثقافي الجديد للشعوب والأمم، هو أكثر احتراما مع أنه الأقل محاكاة و اتباعا من طرف الكثيرين وسرّ الاحترام الذي يوليه سعيد لتشومسكي أن " موقفه أقل تشاؤما و شكّا من موقف فوكو، و كما أعتقد فإن فوكو لم يكن معنيا في آخر أيامه بأي انشغالات سياسية "[2]. يشير بذلك إلى السنوات التي أعقبت نشاطه الصحفي كمتابع للثورة الإيرانية وتضخم مفهوم السلطة لديه بداية الثمانينات من القرن الماضي.

قد لا تكون المشاركة السياسية والنزعة التفاؤلية هي الفضيلة الوحيدة التي يراها سعيد لتشومسكي خصوصا وأن الأخير كان يناضل من خارج سياج هويته اليهودية وشرنقة فضائه الإمبريالي، فقد كان أشبه بالعامل المستوحد المعني بالتضامن مع المقموعين في العالم عموما والفلسطينيين منهم بصفة أخص ومع ذلك يعترف سعيد بأن " الالتزام الثقافي الذي يملكه وإصراره الدائم على اكتساب المعرفة وقدرته على التملّص من الاحتراف... قد شجعني وكثيرين آخرين على عدم الخضوع للعوائق المقامة بين حقول المعرفة ... إنني اعتقد أيضا أنّه رجل ذو مناقبية أخلاقية، إذ أنّ لديه الشجاعة والرغبة وفي العديد من المناسبات أن يتكلم شخصيا وبصورة مباشرة كأمريكي يهودي، وقد كان هذا الأمر شديد الأهمية بالنسبة لي".[3]

تحت عنوان " **موضوعات ثقافة المقاومة** " يناقش سعيد مختلف العمليات التي جرت لإعادة اكتشاف ما تم قمعه في ماضي تجربة الأصلانيين سواء اللغة أو التاريخ أو العادات والتقاليد عبر عمل

1- إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، شيلي واليا، ص 37.

2- إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، فخري صالح، ص 108.

3- المرجع نفسه، ص 107.

الإمبريالية بإحيائه لجملة كبيرة من السرديات المضادة والشخوص البديلة التي حملت على عاتقها إعادة تشكيل الوعي بالذات واتخاذها بديلا عبر مقاومة السردية الأحادية للآخر القائمة على اغتصاب التمثيل وعنف التأويل.

يبدو واضحا أنّ ما كتبه فانون يصب في هذا الاتجاه عبر جدلية الذات والموضوع ليشرح الصراع بين المستعمِر و المستعمَر، وفي كتاب **فيليب كيرتن** "**صورة إفريقيا** " استعادة لصور الإمبراطورية التي تخيلت إفريقيا مكانا فارغا حين اغتصبوها، كذلك عمد الأفارقة طباقيا إلى تفكيك الاستعمار عبر تخيل إفريقيا جديدة معراة من ماضيها الإمبريالي، وهنا يقرأ سعيد رواية **"النهر المابين" لنغوغي واثيونغو** التي تعيد كتابة رواية **"قلب الظلام" لجوزيف كونراد** حيث يظهر داخل الرواية نسق جديد كان مقموعا في قلب الظلام يولّد منه نغوغي أسطوريات جديدة يوحي مسارها النهائي بالعودة إلى إفريقيا الإفريقية، كما يقرأ سعيد رواية **"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح** ويرى فيها قمة المعارضة الفنية لقلب الظلام.

المبحث الثالث: بين البنية والذات: فضاءات الهجنة والإنسية المشتركة.

1-آفاق النزعة الإنسانية.

خلافا لسعيد يوصف فوكو في الأدبيات بأنّه معاد للنزعة الإنسانية، ولست أعلم إذا ما كانت هذه شتيمة يُلام عليها أو أنّ الأمر إفراز ضروري لما بعد الحداثة، والتي كان هو من أبرز دعاتها، حيث قادته تطلعاته البنيوية إلى قتل الإنسان والأشياء حبًّا في الكلمات، قتل كل إرادة حرة لصالح إبستيمية مهيمنة وقبلية تعمل وفقا لجبرية قاهرة لتبني أنساقا معرفية بدون إنسان، أنساقا مفروغة من كل رواسب الذاتية إذ لم يعد الإنسان عنده غير فرضية حديثة العهد، فقبل القرن الثامن عشر لم يكن الإنسان موجودا وإلى النصف الثاني من القرن العشرين يبشرنا فوكو بأن هذا المخلوق قد أشرف على نهايته وربما أضحت ساعة اختفائه وشيكة. يقول فوكو: " لقد حاولت أن أكشف عن تلك الأجزاء وتلك القطع التي يتم بها وبواسطتها صنع الإنسان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر لقد حاولت إبراز حداثة هذا المخلوق... ".[1]

1- فوكو، مجلة Art et loisirs، حزيران/ يونيو، 1966م، ص 8.

ولكن الإنسان الذي ينعاه ويبشر بموته ليس الإنسان في ألفة الكلمة الدلالي، إنه يقصد موت شيء مخصوص في الإنسان أوجدته فيه فلسفة الحداثة بتأسيسها للنزعة الإنسانية وإعلانها لحقوق الإنسان. خصوصية هذا الكائن تجلّت في اعتباره ذاتا مستقلة ومؤسسة للمعرفة تتمتع بوعي وفاعلية في توجيه التاريخ ولها القدرة على التفاعل مع محيطها بما يتيح لها استكشافه والسيطرة عليه ... لكن هذه الذات إلى قبيل القرن الثامن عشر لم يكن لها وجود يذكر، فهي مدينة بهذا الاختراع لمئتي عام على الأكثر، أي إلى الوقت الذي نشأت فيه العلوم الإنسانية. فقبل ميلاد علوم الإنسان أي في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي لم تكن إبستيمية ذينك العصرين تطرح بداهة الوجود الإنساني موضع سؤال. كتب ميشال فوكو " لقد خصّت النزعة الإنسانية في عصر النهضة والنزعة العقلانية في العصر الكلاسيكي البشر بمكانة ممتازة في نظام العالم ولكنهما لم تستطيعا التفكير في الإنسان ".[1]

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا تأخّر التفكير في الإنسان حتى القرن التاسع عشر؟

يعتقد فوكو أن إبستيمية العصر الكلاسيكي والقائمة أساسا على آلية التمثل في مقاربة الوجود أو كما يقول هو الوجود إدراك وتمثُّل والمعرفة تقوم في تصنيف وتنظيم هذه التمثلات، هذه الألية لا تستطيع حسبه أن تدع مجالا أو فسحة تنفذ منها إلى طرح مشكلة وجود الإنسان في حدّ ذاته كذات فاعلة في عملية تنزيل هذه التمثلات وإعادة ترتيبها.

لكن مع نهاية القرن الثامن عشر حصل ما يشبه الهزة العميقة والطفرة الأركيولوجية نوع من الانقلاب الإبستمولوجي الاعتباطي الذي أزاح التمثل جانبا لصالح شيء آخر أعمق منه، ظاهرة تمثل آلية جديدة تحاكم التمثل بالسؤال في قانونه الداخلي الذي يسمح له بالعمل على نحو ما دون آخر.

لقد أصبح التاريخ الجديد نمط الوجود لكل ما يعطى في التجربة، بعبارةٍ أخرى "لم يعد الفضاء العام للمعرفة في القرن التاسع عشر هو التنظيم والبحث عن الهويات والاختلافات، بل هو التفكير في الصيرورة والتطور والتعاقب، تضاءلت أهمية التحليل أمام أهمية التركيب Synthèse ونفذت تاريخية عميقة إلى قلب الأشياء التي أصبحت نشأتها تدرك من خـلال تطـورها واستمـرارها في الزمان "[2].

لم يعد التطابق بين الفكر والوجود بديهيا إلى الحد الذي قاله ديكارت، إذ أنه ومع الفلسفة النقدية لكانط كفّت المعرفة عن أن تكون تحليلا للتمثلات إلى ضرب آخر من التحليل يساءل المبادئ القبلية التي تجعل التمثلات نفسها ممكنة وتؤمّن لها حدودا مشروعة.

1- الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 329.

2- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص 162.

ومع كانط أيضا أصبح الإنسان مصدرا للدلالة التي تضفى على الموضوعات وفي الوقت نفسه موضوعا كباقي الموضوعات التي تتعرض لها المعرفة، وهو دور مزدوج يضعه أمام مهمتين "فهو الأساس الذي تستمد منه كل المعارف إمكانيات وجودها، وهو كذلك حاضر بكيفية لا يمكن اعتبارها حظوة أو امتيازا كموضوع من بين باقي الموضوعات التجريبية ".[1]

هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن الميلاد القيصري للإنسان قد تصاحب مع ميلاد علم البيولوجيا واللغة والاقتصاد، ما جعل إبستيمية العصر تتعامل معه باعتباره حيًّا أو متكلّما أو عاملا، فالإنسان قد أخذ تدريجيا يتحجم أمام الثالوث الذي كان من قبل دليلا على ماهيته، فالحياة واللغة والعمل كلها كانت سابقة في الوجود على الإنسان، إنها تملك تواريخها الخاصة حتى في غياب الإنسان نفسه، وهي وضعية حملت الإنسان على إدراك كُنه تناهيه وحدوثه.

ومع ذلك فإنّ هذا الإنسان سيعتبر نفسه بديلا لوضعية اللاتناهي التي كان يحظى بها الإله قبل أن يقتله الإنسان ويتبوأ عرشه، يدعو فوكو هذه الوضعية **بالزوج التجريبي والمتعالي Double empirico-transcendantal.**[2]، وهي وضعية أفرزت إنسانا معاصرا محكوما بجملة من الأزواج: فهو شرط قبلي للمعرفة وواقعة خاضعة للدراسة في نفس الوقت، وهو الكائن الواعي والمفكر حينا والمستلب بلا شعوره أحيانًا أخرى، وهو حادث في التاريخ ومنير لهذا الخط القبلي اللا محدود لسلسلة التاريخ... كل هذا جعل فوكو يعتبر ميلاد الإنسان ميلاد متعة أسهمت فيه العلوم الإنسانية التي لا يعترف لها بصفة العلمية ولا يفتؤ يضعها بين مزدوجين، فالإنسان الذي كان سببا في وجودها وازدهارها على مشارف الأفول، ومع زوال الإنسان ستزول هذه العلوم وبصفة تلقائية.

أبرز تلك البشائر التي تعلن عن موت هذا الإنسان هو انحسار الاهتمام به في المعرفة لصالح اللغة واللاشعور، فهذا الإنسان "وبعد أن استنفذ كل إمكانية الكلام لم يزدد إلا اقتناعا بأنه أسير للغة ومغمور بها حتى قبل أن ينبس ببنت شفة ولم يصل إلى أعماق ذاته ولا إلى صميم نفسه كما كان يأمل بل أشرف في النهاية على حافة ما يحدده، أي على تلك المنطقة التي يحوم حولها الموت وتخمد فيها جذوة الفكر ".[3]

إضافة إلى اللغة فإنّ الفكر الجديد قد حاد بعيدا عن الديكارتية وحتى عن الكانطية تلك التوجهات التي احتفت بالفكر والشعور نحو التفكير في اللاشعور واللا مفكر فيه، الجانب المعتم في

---

1 -الكلمات والأشياء، ميشال فوكو ص 335.

2- الكلمات والأشياء، ميشال فوكو ص 330.

3- المصدر نفسه، ص 395.

الإنسان والعميق أيضا. نقرأ لفوكو: " إنّ ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون التفكير في اللا مفكر فيه ".[1]

وأمام هذا التغول لكينونة اللغة وهيمنة اللاشعور يتساءل فوكو متهكما من أولئك الإنسانيين الذين ما زالوا يرون في الإنسان القبس الذي بإمكانه إضاءة بُنى الوجود المظلمة أو تلك التي ما تزال ناجزة تنتظر جذوة منه، إذن ما جدوى مواصلة الخطاب عن الإنسان؟ جدوى أن يقول الحقيقة بعد أن فقد حقيقته كإنسان!

على الصعيد الإنساني يبدو إدوارد سعيد أقرب إلى **هابرمارس** منه إلى فوكو بعد أن يجرد ميراث التنوير الغربي من تلك النرجسية الفاقعة التي جعلته حبيس رؤية أحادية ترادف كل ما هو غربي بما هو إنساني وما عدا ذلك يزجّ به في خانة البربرية والتوحش. ومع أنّه كان قد انتُقد في كتابه الاستشراق كونه استخدم النزعة الإنسانية الغربية ليشن هجومه على مؤسسة الاستشراق[2]، إلا أنّه يصرّ على هدي سلفه **إيريك أورباخ وتيودور أدورنو** أن هناك مذهبا يمكن وصفه بالإنساني وجب استخدامه ضد الميراث الإمبريالي للثقافة الغربية، والذي يرى القيم والحريات الإنسانية من جانب واحد فقط.

يُفرد سعيد لرؤيته الإنسانية هذه كتاب " **الإنسانية والنقد الديمقراطي** " الذي يمثل ذروة فكره الأنسني، ليس لحماسة الطرح فحسب، بل –وربما هذا هو الأهم– كونه يأتي في أعقاب أعماله المتقدمة، إنّه نوع من الوداع الأخير بتعبير فخري صالح، حيث يبدو الكتاب أكثر نضجا وثباتا، لكن وقبل التوسل بهذه النزعة الإنسانية في ربط الثقافات بعضها ببعض كان لابد أن يموضع رؤيته لضرورة تأهيل التيار الإنساني في النقد والإنسانيات، وإعادة النظر فيما دمرته الثورة البنيوية وما بعد البنيوية في العلوم الإنسانية الغربية خلال ستينات القرن الماضي وسبعيناته.

ففي تلك المرحلة التي ازدهر فيها الفكر البنيوي بفرنسا ومن ثم تيارات ما بعد البنيوية في الجامعات الأمريكية والبريطانية على أنقاض التيار الإنساني التقليدي، جرى التّشديد على موت الإنسان وكذلك على موت المؤلف وبروز تيار معاد للنزعة الإنسانية في مقابل ذلك في أعمال كل من **كلود ليفي شتراوس** و**ميشال فوكو** و **رولان بارت**، وهنا يبدو سعيد أكثر تفاؤلاً من فوكو، فإدوارد نأى بنفسه بعيدا عن الرؤية الكلية المناهضة للنزعة الإنسانية في عمل فوكو والتي تقوّض كل مسعى للتصالح مع الذات والآخر بمقاومة عمل السلطة، ومع أن القرن الحالي هو قرن الحروب العرقية والدينية

1-الكلمات والأشياء، ميشال فوكو، ص 338.

2 -Valerie Kenndy, Edward Saïd: A Critical Introduction, Polity Press, Cambridge (U K) , 35 – 2000, PP, 34

والصدامات المزيفة بين الثقافات، فإنّه بالإمكان إعادة صياغة علاقة التعايش على قاعدة المذهب الإنساني الذي يرى ضرورة انتقاده من الداخل وباسم المذهب الإنساني نفسه، ذلك " أنّ المرء رغم معرفته بمفاسد استعمال هذا المذهب وسوء استعمالاته من قبل المركزية الأوربية والإمبراطورية يستطيع أن يصوغ نوعًا مختلفًا من النزعة الإنسانية التي ظلت كونية الطابع ومشدودة إلى النص واللغة بطرق قادرة على استيعاب دروس الماضي... وفيما يتعلق بغرضي هنا فإنّ قلب النزعة الإنسانية ينطوي على فكرة الدنيوية التي تقول بأن العالم التاريخي يصنعه الرجال والنساء ...".[1]

وما فعله بتأكيده على دنيوية النصوص هو إبراز حيوية الفعل البشري في صنع المعرفة وصناعة التاريخ لا على امتصاصها بصورة سالبة، وبغض النظر عن النقد الذي وُجِّه له في استئناسه بخطاب التنوير الغربي، إلا أنّ المهم من كل ذلك هو تلك الروح المرحة والأسلوب الأثيري الذي بإمكانه أن يبعث على العدالة والتسامح وهجنة الثقافات في مقابل مشروع الإمبريالية.

وكما كان الفضل لأدورنو وكونراد وفيكو وتشومسكي وغيرهم في الدعوة لهذه النزعة الإنسانية فإنّ سعيد يعيب بالمقابل نقاد الأدب في نهاية القرن التاسع عشر من أمثال : **ماثيو أرنولد** و**إليوت** **ونورثروب فراي** وعدد كبير من النقاد، أولئك الذين يصفهم بأنهم كانوا ذكوريين في توجهاتهم بتشديدهم على حدود الأنواع الصارمة أو على الأنماط البدائية كما يسميها فراي، في الوقت نفسه لم يكن هؤلاء النقاد معنيين بتعيين الشروط التاريخية أو السياسية أو الاقتصادية أو الأيديولوجية التي ساعدت على ظهور الرواية أو الدراما، بل إنّ هؤلاء النقاد قد غيّبوا قصدا في أعمالهم كتابات النساء والأقليات وعالم الفعالية الممتدة.

وعوض التمركز على الذات الذي حكم أعمال أقرانه من أمثال **لوكاش وبلاكمور وفراي وريموند وليامز ورينيه ويليك** فإنّه يقترح نوعا من النقد الديمقراطي يتم فيه نقد النزعة الإنسانية الغربية من الداخل كنوع من الانقضاض على تركة المذهب الإنساني بتواطؤاته الإمبراطورية وعلاقة القوة بالمعرفة والخطاب الإمبريالي في القرنيين التاسع عشر والعشرين، واستبدال ذلك كله بنقد إنساني ذي طبيعة كونية يعيد الاعتبار لميراث الهامش جنبا إلى جنب مع تجربة المركز.

إنّ هذا النوع من النقد للنزعة الإنسانية الغربية بعد تجريدها من مركزيتها الأوربية الفاقعة " هو بمثابة الوعي الذي يمكنه توفير تحليل ضدي لعلاقة فضاء الكلمات وأصولها المختلفة، وطرق استعمالها في الفضاء الفيزيائي والاجتماعي، وهو الوعي نفسه الذي يعمل على تتبع علاقة النص بأشكال

1- الأنسنية والنقد الديمقراطي، إدوارد سعيد، ت: فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص 10-11.

استنسابه أو مقاومته، ببثّه وقراءته وتأويله، بمروره من الحيز الخاص إلى الفضاء العام، من الصمت إلى الصوت وبالعكس ".[1]

2-المثقف في مواجهة السلطة.

منذ مدة ليست بالبعيدة وفي ظل التمفصلات التي طرأت على جسد الفكر كما الجغرافيا بميلاد الدويلات الحديثة وتعزز السلطات بإفرازات المعرفة الموجهة، طفا إلى السطح ما بات يعرف بإشكالية المثقف، أقول إشكالية باعتبارها حديثة نسبيا وإن كانت تلقي بضلالها بعيدا، لذلك يرى الكثير من النقاد أن مصطلح المثقف أصبح بحاجة إلى إعادة مفهمة جديدة في ظل التحولات المعرفية والسياسات التعليمية التي جعلت أكثر الناس يتمتعون بمستوى تعليمي لا بأس به أقله القراءة والكتابة والتفتح على الثقافي والأدبي.

موضوع المثقف هو موضوع وثيق الصلة بإشكال السلطة باعتبار أنّ المعرفة التي يحملها تشكل عادة مصدر إحراج سلطوي وخلاص جماهيري، لذلك سنحاول في الآتي استدراج المثقف كمفهوم وأدوار وحتى كأعطاب إلى السياقات التي تمّ توظيفه فيها عند كل من فوكو وسعيد، ومع أن هذا المفهوم قد حظي بعناية سعيد أكثر من فوكو، حيث أفرد له سلسلة محاضرات **ريث 1993م** والتي بُثّت على إذاعة BBC البريطانية، إلا أن قراءةً متأنية لفوكو في حواراته المختلفة ستضيئ جوانب مهمة حول مفهومه للمثقف ودوره داخل المجتمع، حيث من الطبيعي أن يشكّل بحث فوكو وسعيد استئنافا لبحوث سابقة أو متاخمة تشكل علامات فارقة وتأسيسية لهذا المفهومّ، وإذا أردنا ان نكون أكثر اختصارا فإن القراءة المخصبة لفوكو قد تكون بالتوازي مع قراءة **سارتر** في حين يتبلور مفهوم المثقف عند سعيد بالمعارضة مع مثقف **جوليان بندا** وقريبًا من مثقف **غرامشي**.

بالنسبة لسارتر يمكننا القول وبشيء من الثقة إنّه يرتبط عادةً في مخيال المستضعفين بصورة المثقف الملتزم، فبإمكان أكثرهم اليوم أن يجمعوا على أنها الشخصية الأكثر وفاء لمبادئها في النصف الثاني من القرن العشرين، والذّات التي استطاعت أن تشكل إطارا مرجعيا يجمع بين الالتزام الثقافي والمجتمعي.

فهو يعرّف المثقف بقوله: "إنسان يتدخّل ويدسّ أنفه فيما لا يعنيه"[2]. وبناءً على ذلك فهو يفرق بين نوعين من المثقف: الأول هو ما يمكن تسميته بالمثقف التقني أو المؤسسي ويمثله القاضي والمحامي والمدير والوزير وكل الذين يشغلون وظائف رسمية تؤطرها السلطة، والثاني هو المثقف الشمولي

1- المصدر السابق، ص 83.

2 - دفاعا عن المثقفين، جان بول سارتر، ت: جورج طرابيشي، (دط)، دار الآداب، بيروت، 1973م، ص 11.

أو الكوني أو الإنساني، وهذا المثقف هو موضع عناية سارتر، فكلما اقترب المثقف من شرطه كإنسان كلما استوفى وظيفته كمثقف، ذلك أن المثقف كما يقول :"إنساني النزعة منذ نعومة أظافره ".[1]

لذلك فإنّ المعرفة الثقافية الشاملة لا التقنية لا تقود إلى الوعي الشقي بتعبير هيجل، بل إلى حقائق الصراع الطبقي داخل المجتمع، وصور الاستغلال الكاسح الذي تمارسه القلة على الكثرة، والقوي على الضعيف، والمستعمِر على صاحب البلد، لذلك تعمد السلطة إلى تدجين المثقف الشمولي وجعله تقنيا لامعا بالإشهار والمكافأة، ونصبه كموظف بارزٍ في البنية الفوقية.

إنّهم خونة الثقافة بامتياز، أولئك الذين تخلّو عن ضميرهم الإنساني لصالح السلطة، لذلك يدعو سارتر المثقف لأن يكون هامشيا دائرة نفوذه هي الوعي، حتى وإن كانت السلطة تعمل على تزييف هذا الوعي بأيدولوجيا بديلة، أي إنّ عليه الانحياز دوما إلى طبقة لا تنتج مثقفيها بل إلى ثقافة تعيد إنتاج واقعها باستمرار، وهو وحده يجعله حاملا للقيم الكونية كالحقيقة والعدل والخير ...

لكنّ فوكو يرى أنّ اليسار السارتري الحامل لخطاب كوني والذي يعكس إلى حد ما ضمير الجميع لم يعد اليوم مطالبا بلعب هذا الدور، فهناك نمط جديد للعلاقة بين النظرية والممارسة تظهر في النقلة التي أخذت باهتمامات المثقف مما هو كوني ونموذجي وعادل وحقيقي بالنسبة للجميع وإنما داخل قطاعات ونقط محددة يتموقعون فيها بحكم الشغل أو شروط حياتهم، وهو ما يجعلهم يقفون على مشاكل نوعية غير كونية غالبا ما تختلف عن المشاكل الكبرى التي كان مثقف سارتر يناضل لحلها.[2]

وباعتبار أن فوكو يعطي الأولوية للسلطة في توجيه الواقع فإنّ نخبة المثقفين التي اعتمدها سارتر على أنهم "موجهو الضمائر ومنتجو خطاب الحقيقة وعازفو نشيد الخلود تنتمي هي ذاتها لنظام السلطة، بدءًا من الفيلسوف هذا اللقب الشريف الذي ينطوي أحيانا على مقدرة رمزية على الإرشاد إلى الطرق و التوجيه نحو العقائد... ".[3]

وعليه فهو يدعو إلى نوع جديد من المثقف هو المثقف الخصوصي الذي تنازل طوعا عن طوباوية قيمه الكونية واستجاب لحركية التاريخ والمجتمع الحديث، والتي تضعه في نقطة بعينها داخل جهازه الوظيفي، وهي مسؤولية لا يراها فوكو سلبية كما قد يبدو ولكنها تمارس حركيتها من داخل هذه النقط المتحركة وليس من نقطة واحدة وثابتة.

1- المصدر السابق، ص 25.

2 - المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد، بن خدة نعيمة، رسالة ماجستير، إشراف: بهادي منير، قسم الفلسفة، وهران، 2011-2012م، ص32-34.

3- الرمز والسلطة، بيير بورديو، ضمن مقالات العلوم الاجتماعية والفلسفة، ت: عبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال المغرب،1986م، ص 45 - 46.

تتحدد خصوصية هذا المثقف بأوجه ثلاثة: " فهناك خصوصية الوضعية الطبقية (برجوازي صغير في خدمة الرأسمالية، مثقف عضوي في خدمة البروليتاريا)، وهناك خصوصية شروط حياته وعمله المرتبطة بشرطه كمثقف (مجال بحثه، وضعيته داخل المختبر المقتضيات الاقتصادية أو السياسية التي يخضع لها أو التي يثور ضـــدها بالجامعـــة وبالمستشـــفى...إلخ)، وأخيرا خصوصية الحقيقـــة بمجتمعاتنا ".[1]

وحتى يكون فوكو أكثر تبريرا لوظيفة هذا المثقف وأدواره داخل حقل تخصصه فإنه يعترف بأن صورة المثقف قد تغيَّرت استجابة لحداثة موقعه، فقد أصبح مثقف اليوم " يتقلب بين أمكنة نوعية وبين نقاط فردية، عالم ذري، عالم وراثة، إعلامي ... منتجا بذلك آثارا عرضانية لا آثارا شمولية، مؤديا دور نقطة تلافٍ، تقاطع متميزة، بهذا المعنى صار المثقف حتى الكاتب قادرين على المشاركة في الصراعات والمعارك الرافضة وأن يتكلما لغة الحياة بدل لغة الحق ".[2]

بعبارة أوضح فإنّ ما يفرق المثقف الخصوصي عن المثقف الكوني هو أنّ الأخير يجد تعبيره الأسمى في صورة القانوني البارز الحامل لدلالات الحق والخير والعدل، أما المثقف الخصوصي فهو ينبثق من صورة مغايرة ليست تلك التي تعبر عن القانوني البارز كما قلنا، وإنما التي تجد تمثيلها في العالم الخبير.

وانطلاقا من خصوصية عمل المثقف عدّد فوكو وظيفته داخل المجتمع فيما يلي:

- ليست وظيفة المثقف أن يقدم دروسا وآراء تتعلق بالاختيارات السياسية للناس، فالناس كما يرى فوكو راشدون بما فيه الكفاية ليختاروا مرشحيهم، وإنما ينحصر عمل المثقف في إضاءة بعض الجوانب المعتمة داخل اللعبة السياسية، وفضح الممارسات اللاشرعية، ونقد عمل المؤسسات، قد يكون ذلك نهجا وسبيلا لكثير من الناس إذا ما أرادو أن يعلموا أنفسهم التريث في بناء قناعة سياسية داخل المجتمع. فالوظيفة الأساسية للمثقف ينبغي أن تتجاوز ما هو مهني أو قطاعي إلى الاشتغال أو المصارعة على المستوى العام لنظام الحقيقة الأساسي بالنسبة لبنيات المجتمع ووظائفه، علمًا بأن الحقيقة لا تعني الأشياء المقبولة داخل نص فوكو بل " مجموع القواعد التي يتم من خلاله التمييز بين الصحيح والخطأ وربط التأثيرات النوعية للسلطة بما هو حقيقي ".[3]

---

1 –الوظيفة السياسية للمثقف، فوكو، ت: عز الدين الخطابي، مجلة رؤى تربوية، ع26، فلسطين، وهو مقال مقتطف من كتاب الكلمات والأشياء، ص 109 – 114.

2– المعرفة والسلطة جيل دولوز، مدخل لقراءة فوكو، ص 98 – 99.

3– الوظيفة السياسية للمثقف، فوكو، ت: عزالدين الخطابي، ص113.

إذن فمضاعفات اعتبار الحقيقة تنطلق بالدرجة الأولى إلى ما هو سياسي واقتصادي داخل المجتمع هو ميدان عمل الإنتلجنسيا بامتياز، لأنّ الحقيقة ليست نِتاج عقول حرة ومفكرة فحسب بل هي نتاج لإكراهات عديدة داخل العالم، كما أنها تتوفر بانتظام على آثار السلطة، وعلى ذلك تعمد الأخيرة إلى سنّ اقتصاد سياسي يضمن ما هو حقيقي عبر الخطاب والآليات التي تميز بين الملفوظات الصحيحة والخاطئة في مقابل ما ليس حقيقيا داخل المجتمع. وحدها لغة الاختصاص والمعرفة التقنية هي ما يؤهل المثقف للاضطلاع بهذا الدور المزدوج الذي ينطلق من حقل التخصص إلى ما هو شمولي أو إنساني كما في حالة الفيزيائي **كاوبينهمر** الذي يعتبره فوكو مثالا لهذه الصلة بين المتخصص والشموليين ذلك أنه مارس دوره كمثقف تحسيسي بمخاطر الانتشار النووي داخل حقل تخصصه وانتمائه المؤسسي ومعرفته العلمية فقد "وظّف هذا العالم الذري تحت ستار هذا الاحتجاج الذي يهمّ الناس كلهم موقعه الخاص ضمن نظام المعرفة، وأعتقد أنّه لأول مرة توبع المثقف من طرف السلطة السياسية ليس أبدا بدلالة الخطاب العام الذي يتلفظ به، بل بسبب المعرفة التي هو مالكها وهذا ما يجعله في هذا المستوى يشكل خطرا سياسيا ".[1]

وعليه فإن المعرفة التقنية عند فوكو هي المرادِف الحديث للوعي القانوني السامي الذي تمتّع به المثقف الشمولي، وهي بذلك تؤدي وظيفة اجتماعية في كبح جماح السلطة نحو تدجين الأفراد بإقرار قانون المجتمعي واللا مجتمعي، وهي أدوار تضع المثقف في مواجهة مباشرة مع محيطه حيث يواجه عراقيل تحدّدها " الصراعات الظرفية والمطالب الإقطاعية، وهو ما يجعله مسخّرا من طرف الأحزاب السياسية والأجهزة الثقافية التي تقود هذه الصراعات المحلية، وهناك مخاطر أخرى مثل عدم التمكن من تطوير هذه الصراعات نظرا لغياب استراتيجية شاملة ودعم خارجي وأيضا عدم التوفر على أتباع أو أتباع محدودين جدًّا... ".[2]

كتب إدوارد سعيد ما يظهر أنه تعليق ساخـــر على كتاب **"خيانـــة المثقفين" لجوليان بندا** بالقول : " إنه يخلع صفات مثالية على المثقفين حين يقول : المثقفون هم عصبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية ".[3]

فبندا يعترف بأن المثقفين هم نخبة من المخلوقات النادرة الذين يشكلون لوحدهم طبقة إكليروسية داخل المجتمع، وما يحدّد وصفهم عنده هو استجابتهم لندائهم الأخلاقي الداخلي الذي ينقلهم عن

1- الحقيقة والسلطة، فوكو، ضمن نظام الخطاب، ص 67.

2- الوظيفة السياسية للمثقف، فوكو، ت: عزالدين الخطابي، ص114.

3- المثقف والسلطة، إدوارد سعيد، ت: محمد عناني، رؤيا للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2006م، ص 34 – 35.

هذا العالم وملذاته إلى معانقة المعاني السامية التي ينشدها كلّ البشر، لذلك يستحضر بندا اسم **سقراط** إلى جنب **المسيح** و**سبينوزا** بجانب **فولتير** و**رينان** بجانب **نيتشه** كأمثلة للمثقفين المولّهين الذين يقول كلّ منهم لنفسه " مملكتي ليست من هذا العالم ".[1]

ومع أن سعيد لا يوافق بندا في تحديده للمثقفين كشخصيات رمزية ونادرة ولا دنيوية، إلا أنه يشيد بالأدوار المنوطة بهذا النوع من المثقف، والذي عليه أن لا يخون مبادئه، حتى وإن اقتضى الأمر حرقه على خازوق، أو نفيه أو نبذه من قبل المجتمع، ففي سبيل مثله العليا فإن عليه أن يتخشب في وجه السلطة بقدر القناعات الميتافيزيقية التي غربته عن كل مساومة دنيوية، فلا غرو إذن في أن تعكس هذه الصورة الجذابة نفسها على سعيد و الذي يعتبرها " جذابة وآسرة و مقنعة وإن كانت غير واقعية وصعبة الحصول ".[2]

يقرّ سعيد بأن مثقف غرامشي يشكل بالنسبة إليه البديل الأنسب، حيث يتوزع المثقفون في نص غرامشي إلى فئتين كبيرتين، وهذا بعد ما أقرّ بأنّ "كل الناس مثقفون وهكذا فإن باستطاعة المرء أن يقول، ولكن ليس لكل إنسان وظيفة المثقف في المجتمع".[3]

الفئة الأولى: هم المثقفون التقليديون، والذين يتناقلون المعرفة ذاتها جيلا بعد جيل كالمدرسين والكهنة والموظفين التنفيذيين، أمّا **الفئة الثانية**: فهم المثقفون العضويون الذين يراهم غرامشي مرتبطين بصورة مباشرة بالطبقات أو المشاريع التي تستخدم المثقف لتنظيم مصالحها واكتساب المزيد من السلطة والسيطرة.[4]

فما يميز المثقف العضوي أنه دائم الحركة والتشكل والتورط داخل المجتمع بغية تغيير الأفكار والسلوكات وتوسيع سوق الرفض والمعارضة، بخلاف المثقف التقليدي الذي يبدو متواطئا مع الأوضاع القائمة وثابتا على مقولاته جيلا بعد جيل، كما أن المثقفين العضويون لا يشكلون طبقة اجتماعية محدّدة إنما هم منتشرون في الجسد الاجتماعي بطبقاته المتعددة أرستقراطية كانت أو طبقة عاملة انتشارا يحقق لهذا المثقف ارتباطا عضويا بالتنظيم السياسي لهذه الطبقة أو تلك، يطلق غرامشي على هذا النوع

---

1 -Julien Banda, The treason of the Intellectrials, trans, Richards Aldington, London : Norton, 1980, P43.

2- المثقف والسلطة، إدوارد سعيد، ص 38.

3- Gramsci Antonio, The prison Notebooks : p 12 Selections, trans, quintin Hoare and Geoffrey Smith-Nowell, London, lavrence and wishart, 1973.

4- صور المثقف، إدوارد سعيد، محاضرات ريث 1993م، ت: غسان غصن دار النهار للنشر، بيروت (د، ط، ت)، ص 21 – 22.

من الانتماء تسمية " **المثقف الجماعي**" مع احتفاظه بحق المساءلة والتماسف للطبقة التي ينتمي إليها، وهذه الوظيفة النقدية هي ما يسمح له بحق الامتياز في أداء مهمته، فهو ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية.[1]

إنّ التحليل الذي يقدمه غرامشي للمثقف باعتباره شخصا يؤدي وظيفة محددة في المجتمع أقرب إلى الواقع بكثير من المثقف الذي يقترحه بندا، خصوصا إذا استعرضنا سوق الشغل الحديث التي أفرزتها حركية القرن العشرين: المذيعون، المتخصصون الأكاديميون، محللو الحاسوب المحامون أرباب الوكالات العقارية ومستشارو الحكومة، المتخصصون في الرياضة، الإعلام، الإدارة وغيرهم وهي وظائف يبدو أنّ واقعية المثقف الغرامشي وحدها قادرة على التمدد إليها.

وعلى غرار مثقف غرامشي يتوزع المثقفون في نص سعيد إلى فئتين كبيرتين: محترفون وهوّاة.

المثقف المحترف: أو الخبير ومقابله المثقف التقليدي عند غرامشي وهو مثقف " قوامه طقس كهنوتي تمارسه قلّة متخصصة تتبادل المعارف في قاعات أكاديمية مغلقة، بل إن هذه النخبة المتخصصة التي تتداول لغة معقدة خاصة بها تفصل بين حقلها المعرفي ومعارف مجاورة " ملوثة " وبين قضاياها المختصة وفضول الجمهور الذي لا اختصاص له ".[2]

ثلاث كلمات دالة في نص سعيد: "قاعات أكاديمية مغلقة، النخبة المتخصصة، لغة معقدة " ستحدد هذه الكلمات إلى أي حدٍّ يبدو المثقف المحترف بالنسبة إليه عاجزاً عن أداء الأدوار المنوطة به، فهو أولا خاضع لإطار التخصص الذي يُضيّق رؤيته الإدراكية في مجالات المعرفة الأخرى ويمارس نوعا من " **الضغط الفعال العمومي** "كما يقول، فلكي تكون خبيرا " يجب أن تحصل على الإجازة من السلطات المختصة التي تعلمك التحدث باللغة المناسبة والاستشهاد بالمراجع المناسبة والعمل في المنطقة المناسبة، ويصح هذا القول عندما يتحتم اتخاذ قرار حاسم بشأن مجالات في المعرفة تكون حساسة أو مرتبة أو الاثنين معا ".[3]

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الخبرة عند سعيد لا تعني المعرفة، لأن الأولى تنغلق في الاختصاص بينما تتجدّد الثانية في نقد الاختصاص ومساءلة الوقائع الدنيوية، وهو ما يجعل من التخصص حجابا كثيفا عن رؤية الحقائق السياسية والاقتصادية التي يمر بها المجتمع، لذلك لا يخفي سعيد إعجابه الكبير

1- إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، غالي شكري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م، ص 55.

2- صور المثقف عند إدوارد سعيد، فيصل دراج، ص25.

3- صور المثقف، إدوارد سعيد، ص 80 – 81.

بتشومسكي الذي استطاع الخروج من شرنقة تخصصه اللساني للوقوف ضد سياسة الولايات المتحدة في حرب الفيتنام كاشفا زيف مدرسة " **الصواب السياسي**"، الشعار الذي تبنته الإدارة الأمريكية بمباركة نخبة واسعة من الأكاديميين وتقنيو القاعات أومن يسميهم سعيد بالخبراء المجازين، لكن الأكثر خطورة في كل ذلك هو الانجراف المحتوم لمعتنقي التخصص نحو السلطة وامتيازاتها.

إنّه يُقرّ بشيء من التحفظ علاقة المثقف بالسلطة فيما كتبه اليساري الأمريكي **راسل جاكوبي** في كتابه "**آخر المثقفين**" قائلا : " إن المثقف غير الأكاديمي قد اختفى تماما في الولايات المتحدة الأمريكية ولم يترك في مكانه إلا عصبة من أساتذة الجامعات الجبناء المثقلين بالرطانة، والذين لا يبدي أحد في المجتمع اهتماما كبيرا بهم ".[1]

الموقف ذاته يبديه تشومسكي من المثقفين الجدد، حيث يصف أغلب أساتذة الجامعات بالخيانة لأنهم نخبويون ومتواطئون مع السلطة الأمريكية [2]. آية المعرفة المخادعة بتعبير سعيد تجد تمثيلها في مثقف **كبرنارد لويس** الذي يعتبره أعتى المنتمين إلى طقوس الاختصاص المستبد والحليف التقليدي لسلطة السياسة والمال، إذن يبقى المثقف الهاوي هو المثقف الذي بشَّر به وعقد عليه آمال التغيير كونه " الشخص الملتزم والواعي اجتماعيا بحيث يكون بمقدوره رؤية المجتمع والوقوف على مشاكله وخصائصه وملامحه، وما يتبع ذلك من دور اجتماعي فاعل من المفروض أن يقوم بتصحيح مسارات مجتمعية خاطئة ".[3]

في مقابل المثقف الاحترافي كما هو الحال مع برنارد لويس عرّاب السياسة الأمريكية في العالم تتكشّف الصورة المثلى للمثقف الهاوي في شخص تيودور أدورنو المنفي داخل الوطن وخارجه، والذي كان لحياته الشخصية كمثقف منفي أصداء غريبة وجوهرية في حياة سعيد، فهو أيضا يصوغ الإشكاليات للفكرة لأنّ " أدورنو كان مثقفا مثاليا يكره كلّ الأنظمة، فيما إذا كانت إلى جانبنا أو إلى جانبهم بالنّفور نفسه، بالنسبة له كانت الحياة في أعلى صورها مزيفة إجمالا، الكل غير صحيح،

---

1 - Russell Jacoby, The last intellectuals Russell Jacoby, The last intellectuals, American culture in the ageof academe, 21/6/2016. https://chronicale.com/intellectuals-vs-scholars/234350?cid=cp16.

2- نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، تشومسكي، ت: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2001م، ص 154-155.

3 -خيانة المثقفين. النصوص الأخيرة، إدوارد سعيد، ت: أسعد الحسين، (دط)، دار نينوى، دمشق، سوريا، 2011م.ص 36 – 37.

هكذا قال مرّة، واستمرّ يقول، وقد أضاف هذا قسطا وافراً على الذاتية، على وعي الفرد، على ما لا يمكن أن ينضمّ إلى فوج في المجتمع الذي يُدار شموليا". [1]

فالمثقف الهاوي هو مثقف استطاع أن يتحرر من حجاب التخصص وامتيازات السلطة، لا يتخذ من المعرفة واسطة للعيش بل حاكما أخلاقيا على نشاطه داخل المجتمع، وهو إذ يفعل ذلك فإنه يُبقي لنفسه مساحة للمراجعة والنقد والاعتراض، وواقع الأمر أنّ هذا المثقف " ينقض الاحترافية ببدائل أخلاقية المراجع مستبدلا العلم بالسلطة والمسؤولية بالاختصاص والجمهور بالأكاديمية والحرية بالامتثال والتجدد النقدي بكسل عادات الاحتراف ... ".[2]

ولكن يبقى السؤال الأهم هو: كيف يتعامل هذا المثقف مع السلطة؟

إنّ ما هو أكيد في سيرة سعيد كما في مؤلفاته أن علاقة المثقف بالسلطة هي علاقة استجواب ونقد مستمرين، وذلك عبر أسلوب يمرّ حتمًا بمثاله كشخص ملتزم وواع بمخاطر الانشقاق عن السلطة بل ومقاومتها وتسخيف مقولاتها والتّهكم بوعدها ووعيدها. يقول سعيد : " يجب دائما على المرء أن يبدأ مقاومته من وطنه ضد السلطة كمواطن يمكنه التأثير ".[3]

كما إنه دائم التحريض على المقاومة والفعل السياسي المنظم والنقد البناء بعيدا عن الشوفينية والشعبوية بل بالإشهار البديل لطريقة عقلانية تستهدف تجميع كل الطاقات لتفكيك السلطة، هذه الأخيرة التي تبدو عصيّة على التفكيك عند فوكو باعتبار أنها لا توجد إلا كأثر، تتراءى لسعيد هناك بالاشتباك المباشر والملموس في تحريك الواقع وتوجيه التاريخ، لذلك يبدو الأمل كبيرا بالنسبة للمثقف الملتزم الذي عليه أن يتقفّى آثار الظلم السلطوي في مضانّه المختلفة، من السياسة إلى الاقتصاد إلى التربية إلى المقدّس، وأكثر من ذلك تعرية معايير الحقيقة التي تعمد السلطة إلى تكريسها داخل المجتمع ، فالسلطة عند سعيد تعمل وفق مستويين : مستوى فكري بنفي الحقيقة وحجبها ومستوى عملي بنفي العدالة الحقة لعدالة زائفة وظرفية، لذلك يبدو مثقف سعيد أكثر واقعية والتصاقا بالواقع من مثقف فوكو، وإذا كان كلاهما يعترف بحق التخصص للمثقف فإن فاعلية المثقف عند فوكو تتأكد على المستوى النظري بتصحيح الحقائق وانتقاد عمل السلطة في حين يتأكد دور المثقف عند إدوارد سعيد لا فيما هو نظري فحسب، بل – وهذا الأهم – في الانخراط المباشر في قضايا الأمة والشعب ضدا للسلطة وسعيا لتقويضها.

---

1 –صور المثقف، إدوارد سعيد، ص41.

2 –صور المثقف عند إدوارد سعيد، فيصل دراج، الكرمل، ص 29.

3– خيانة المثقفين. النصوص الأخيرة، إدوارد سعيد، ص 89.

وفي الحالتين يُصيّر المثقف رمزا داخل المجتمع سواء في مجال الإبداع النظري وتطبيقاته التقنية والجمالية أو في مجال الإبداع العملي وتطبيقاته الخلقية والجمالية.[1]

بعبارةٍ جامعةٍ يمكن أن نختصر دور هذا المثقف بالقول إنّه: " فرد منح قدرة على تمثيل رسالة أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة وتجسيدها والنطق بها أمام جمهور معين ومن أجله، لكن لهذا الدور حدًّا ولا يمكن للمرء أن يلعبه دون إحساس بأنّ مهمته هي أن يطرح على الناس الأسئلة المربكة المعقدة وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية الجامدة ...أن يكون شخصا لا تستطيع الحكومات أو الشركات اختياره والتعاون معه بسهولة، يكون علّة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا التي تمّ إهمالها بصورة متكررة أو أنها كُنِست وخُبِّئت تحت البساط ".[2]

3-الهجنة بديلاً.

يقول إدوارد سعيد: " إن النزعة الإنسانية تقضي الكفّ المنهجي عن أيّ تمركز ثقافي سواء اتخذ شكل مركزية غربية أو مركزية إسلامية أو مركزية إفريقية ".[3]

إنّ طرافة عمل سعيد في الثقافة والإمبريالية هو تطوير المنجز الإمبريالي في عولمة العالم وتقريبه بجعله واقعة إنسانية بعد تجريدها من واقع الصدام الإمبراطوري بثنائياته المعهودة إلى نوع من الانفتاح على تجربة تعارف مشتركة بعد أن نعيد واقعية الأدوار إلى طرفي الإمبراطورية بدل التعامل مع الأخيرة كواقعة سردية يأخذ فيها كل طرف دوره تبعا للمتخيل الذي يصوره فيه الطرف الآخر " فما فعله سعيد بحق هو بلورة ضرب طريف من الوساطة بين الذات الإمبراطورية (الغرب) والموضوع التاريخي للإمبراطورية (الشرق) ".[4]

هو نوع من الحل الثالث بعد إفلاس المشروع الإمبريالي والقومي الذي أملاه فرط الإيمان بالهوية المغلقة بدل الانفتاح على الآخر كشرط وحيد للتلاقح الثقافي والهجنة الموجبة، فما الذي يعنيه مصطلح الهجنة؟

في أساسات الوضع يعود المصطلح إلى **هومي بابا** الذي أكد أنّ علاقة المستعمِر بالمستعمَر تقوم بالدرجة الأولى على الصياغة المتبادلة لذاتيتيهما، وأنّ كل البيانات والأنظمة الثقافية تُصاغ في فضاء ثالثٍ يسميه هو "**بالفضاء الثالث للتعبير** " والذي يعمل على رأب الصدع في الفضاء المزدوج

---

1 – أشياء من النقد والترجمة، أبو يعرب المرزوقي، ط1، دار جداول، بيروت، لبنان، 2012م، ص43.

2– إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، فخري صالح، ص 52.

3– الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 68.

4– الفيلسوف والإمبراطورية، فتحي المسكيني، ص 140.

للثقافات النقاوة في مقابل الهجنة، والتغلب على غرائبية التنوع الثقافي لصالح التعرف على هجنة ممكنة تمكّن هذا الاختلاف الثقافي من العمل بداخلها.[1]

أمّا مؤلفو دراسات ما بعد الكولونيالية فيحددون الهجنة بأنها مصطلح يرمي " إلى خلق أشكال تثاقفية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلفه الاستعمار، وكما يستخدم في فنّ البستنة horticultureفالمصطلح يشير إلى تناسل متبادل لجنسين مختلفين بالتطعيم أو التأثير المتبادل لتكوين ثالث، جنس مهجن ...".[2]

أخذ سعيد على عاتقه ترجمة هذا المصطلح في كل مؤلفاته بدءا بالاستشراق الذي غيّب الآخر وعن قصد ليعيد له اعتباره طباقيا في الثقافة والإمبريالية وانتهاء بكتابه الأنسنية والنقد الديمقراطي، لكن هذه الدعوة إلى التلاقح ليست مجرد حكم قسري أقنع سعيد بضرورة الدولة الواحدة بدل التألم الدائم لحكم الإمبريالية، إنها بالأحرى اختيار نمّاه فائض الشعور الإنساني الذي جعله يفكر بشكل ما بعد إمبريالي، فالذوبان الهووي عنده قد تطور " من مشكل إستطيقي أو حكائي في رسالة سنة 1964م إلى مشكل تاريخي أو تمثيلي في سنة 1978م إلى مشكل إمبراطوري أو ثقافي في كتاب 1993م وأخيرا إلى مشكل بيوغرافي أو تذكاري في سنة 1993م...إن المقصد البعيد هو بناء هوية غير تمثيلية بمعنى غير مؤسسة على عجز الآخر عن تمثيل نفسه حسب عبارة ماركس، وذلك يعني هوية لا هي غربية (إمبريالية) ولا شرقية (قومية) بل هي نحو موجب وصارم من الهجنة يمكن أن نصفها بأنها هجنة إمبراطورية ".[3]

وحين يراهن سعيد على الإمبراطورية بدل الإمبريالية فهو يراهن على شرط أكثر شمولا وانفتاحا لاحتواء مشروعه للهجنة طالما أن الإمبراطورية لا تحمل في طياتها وعي الغربي بذاته فحسب بل وتحمل وعي الآخر/ الشرقي بذاته أيضا، بخلاف الإمبريالية التي تقوم على الوعي بالذات في مقابل تمثيل الآخر لذلك كانت الإمبراطورية بمثابة الأفق الثقافي الذي يحمل المثقف ما بعد الإمبريالي على إعادة ترتيب وعيه بشكل غير هووي يتيح له الدخول في عملية مثاقفة أو تآزر ثقافي مع الآخر، إذ أنّ الهدف الأساس كما يحدّث سعيد عن نفسه قائلا:" إن هدفي الرئيس ليس أن أفصل بل أن أربط وأنا معني

1 – مسألة الثقافة، هومي بابا، ت: كمال أبو ديب، ط2، دار الآداب، بيروت، 1998م، ص 37.

2 –دراسات ما بعد الكولونيالية، مفاهيم رئيسية، بيل أشكروفت وآخرون، ص 199.

3 –الفيلسوف والإمبراطورية، فتحي المسكيني، ص 148 – 149.

بهذا لسبب فلسفي ومنهجي رئيسي هو أن الأشكال الثقافية هجينة، مولـــدة، مزيجـــة، مشوبة، غير نقية ".[1]

فحلمه لم يكن أكثر من الدعوة إلى نزع القداسة عن الهويات القومية بتدمير فكرة النقاء العرقي وحتى وهو يعترف بأن الثقافة مصدر رئيس في تكوين الهوية، إلا أنّه يقرّر في الآن نفسه أن الثقافات ليست سوى بنيات من السلطة والانخراط صنعها البشر بأيديهم ضمن سياقات محددة أفضت إلى هذا النوع من الاختلاف القومي لكل ما هو هووي وإغفال الشرط الدنيوي الذي يلحّ عليه كثيرا في مشروعه النقدي لقراءة الهوية في سياقات بديلة أي في حالة تشكل مستمر داخل الزمان والمكان بين ما هو ذاتي خالص وما هو دخيل.

اعتبارا بذلك فإن سعيد يحدّد برنامج عمل المفكر داخل الفضاء الإمبراطوري بما يلي:

- ضرورة التخلي عن الازدواجية في استعمال الضمير " نحن " في مقابل الضمير " هم "، أي إنّ عليه أن يكون مفكرا لا منتمٍ أو بالأحرى خارجيا كما يعكسه عنوان سيرته " خارج المكان " فهو مفكر متأرجح أفرزته الإمبريالية كما القومية، لذلك يقول عن نفسه :" لقد نشأتُ لأسباب موضوعية ... عربيا ذا تعليم غربي، ومنذ أقصى لحظة أستطيع استذكارها أحسست بأنني أنتمي إلى كلا العالمين، دون أن أكون كلية جزءا عضويا من أيٍّ منهما ... ولفترات طويلة من الزمن كنت وما أزال خارجيا لا منتميا في الولايات المتحدة ".[2]
- ألا ينظر لأمته بوصفها جوهرا نقيا أو ماهية صافية، بمعنى آخر، فإنّ المفكر الإمبراطوري مطالب بالانتقال من الاشتغال العقائدي بالهوية إلى الاشتغال على كشف تنوع هذه الهوية ومرونتها.
- أنه مفكر غير هووي يقوده وعيه إلى نوع من الطباقية التاريخية التي تكشف له أن الثقافات بسبب الإمبراطورية منشبكة في بعضها ومهجنة ومولدة.

وفي سبيل تهجين الثقافات ومزجها أخذ سعيد على عاتقه بتأكيد رؤيتين كان لهما الأثر البارز في الدفع بمشروعه الإنساني قدما، يتعلق الأول بالهوية اليهودية كما عالجها **فرويد** في كتابه "**موسى والتوحيد** " أما الرؤية الثانية فمثلها فرانز فانون.

ما يثير الاهتمام حقا أنّ كتاب " **فرويد وغير الأوربيين** " كان في الأصل محاضرة طُلب من سعيد تقديمها في فيينا سنة 2001م، ثم تراجعت جمعية فرويد عن طلبها بعد الضغوط التي تعرضت لها من اللوبي الصهيوني هناك، ليس هذا هو مكمن الإثارة فعلا، فالكتاب الذي يأتي تتويجا لتجربة

1- الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 85.

2 -خارج المكان، إدوارد سعيد، ص 71.

النضج الفكري لسعيد منذ منتصف القرن الماضي قد ألقى الضوء على نقطة أكثر حساسية تكشف علاقة عالم النفس الشهير سيجموند فرويد بموضوع الهوية اليهودية.

تقول الأطروحة الأساس حول نظرة فرويد لغير الأوروبيين إنّ الأخير قد عمل على إدخال الهوية اليهودية عمدا في نسيج الثقافة الغربية تحت ضغط صعود الفكر النازي في ثلاثينات القرن الماضي وتنامي موجة معاداة السامية، وبدل اجتزاء هذه الهوية المتفردة وعزلها كما كان متوقعا فإن فرويد يقذف بها في اتجاه مغاير تماما، عبر الكشف عن الأصول المهجنة والبعيدة التي احتضنت نشوء وتشكل الهوية اليهودية، لكن ما هو مستغرب حقا هو أن فرويد يعالج الهوية اليهودية بكثير من الضعف والهشاشة عندما يقول بأنّ اليهود ليسوا عرقا آسيويا غربيا وإنما يتشكلون من بقايا الشعوب المتوسطية حتى إنه يعرّف نفسه بوصفه ألمانيا لغة وثقافة ويهوديا فيما يتعلق بالديانة، محاولا بذلك دفع اليهود تحت العباءة الأوروبية قدر المستطاع، وأما نشوء دولة إسرائيل خارج أوربا وتقليصها لعناصر هويتها لتصبح هوية خالصة فإنّ فرويد يرجعه إلى نزعة معاداة السامية لا أكثر. وكأنّه بذلك ينسى أو يتناسى ما كان قد أكده في كتابه " موسى والتوحيد " حول مصرية موسى الذي اختاره اليهود ليكون هاديهم في رحلة التّيه الشهيرة وتردده حيال الديانة اليهودية أكانت التوحيدية الأولى أم أنها مسبوقة بديانة **أخناتون** ليُقِرَّ أخيرًا أن التوحيد لم يكن معروفا قبل أخناتون وأن موسى قد أخذ عنه هذه الفكرة.[1]

وفي مقابل مشروعه للهجنة يقرأ سعيد هذا النوع من التأرجح والتناقض والفكر الوسواسي لمسألة الهوية عند فرويد ويعتبرها " ذات طبيعة هجينة، مركبة، مشحونة بالتوتّر، غير متأصلة، وقابلة لتبادل التأثيرات، وهو ما يتناقض مع التفكير المركزي الغربي الذي يدعو إلى هويات خالصة تتبع مراتبية عرقية تضع أوربا والغرب عموما في رأس هرم الأمم والثقافات ".[2]

أمّا الاستثمار الراهن الذي يعلقه على كتابات فرويد فيكمن في النظر إليها من زاوية إيجابية يتعارض فيها مشروع الاستيطان ونقاء الهوية مع تذكيرات فرويد اللاشعورية من أن الدين اليهودي ومؤسسه ليسا يهوديين ،وهي إشارة لإلقاء ضوء كاشف على أشكال سحق الهوية التي تمارسها إسرائيل اليوم على الفلسطينيين، وعلى محاولات علم الآثار اليهودي تهويد الأرض وطمس دلائل الوجود الفلسطيني عليها، وكما استجابت الهوية اليهودية في مرحلة من مراحل تشكّلها للهويات الأخرى فإنها تصلح كذلك للانفتاح على الهوية الفلسطينية المحاصرة أيضا " لا من خلال توزيع مهدئات مثل

1- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد، ص 48.

2- إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، فخري صالح، ص 71 – 72.

التسامح والتعاطف، بل بمقاربة تلك الهويات بوصفها جرحا دنيويا ملتهبا باعثا على الشلل وعدم الاستقرار ".[1]

وبالتوازي مع أطروحة فرويد يعود سعيد إلى الحفر الأركيولوجي في نص فانون الذي ترك تأثيرا واسعا في الأوساط ما بعد الكولونيالية، حيث استطاع أن يشخّص علاقة الشرق بالغرب إكلينيكيا وليس تاريخيا فقط، وإذا ما أردنا تتبّع قاموسه اللغوي فإننا سنجد أن مصطلحاته كانت موحية ومعبرة مثل : العبد الأسود في مقابل العبد الأبيض، الزنوجة، الجلاد، المانوية تذويت العنف، الثقافة المقاتلة، ديالكتيك الذات، المثقف الكسول، الفلاح المرهق وغيرها من المصطلحات الدّالة التي بنى عليها فانون خلاصة فلسفته في بطلان التمايز الهووي على أساس التفرقة بين لون البشرة أو الجلد، البياض في مقابل السواد، حيث تعود بنا هذه الثنائية من بعيد إلى ديانة **ماني**[2] تلك التي تشطر العالم بين قطبي النور/ الله / البياض بصفاته الكاملة في مقابل الظلام / الشيطان / السواد الذي يرمز إلى كل ما هو شرير ودوني في الحياة.

وحين يتمّ إقناع الأسود بأنه دوني ومتوحش بحكم لون بشرته فإننا بذلك ننمّي بداخله متلازمة السواد أو عقدة الزّنوجة، وهذا يحمله على التقنع بقناع أبيض يواري سوأة جلده الأسود، وأكثر من ذلك البحث عن التعويض بالانتقام من الأبيض عبر ما يسميه فانون بـ "**العصاب الجنسي الأليم**" كنوع من رد الاعتبار، وحين يعجز فانون عن إيجاد ثيمة الاعتراف المتبادل بين الأبيض والأسود أو بين السيد والعبد فإنه يفسح المجال أمام الأسود لممارسة العنف لاسترداد إنسانيته وهويته، ذلك أنّ حالة الزنجي لا تختلف كثيرا عن حالة المستعمَر صاحب البلد " فكلاهما في نظر الرجل الأبيض الذي هو المستعمِر يخضعان للنظرة العنصرية والدونية، فإذا كانت العنصرية تجعل الإنسان الزنجي وحشًا يحبّ الخطيئة فإنّ المستعمَر أو الأهلي قد تمّ تحويله من قبل السياسات الاستعمارية إلى (حيوان / دابة) أو إلى (شيء / جماد)، والاستعمار بما هو نظام قائم وفريد من نوعه يخلق شعورا قويا ودائما بالنقص

1- المرجع السابق، ص 72.

2 –**ماني**(**277–216م**): هو مؤسس الديانة المانوية بشر مذهبه في بالوشستان سنة 240م في الإمبراطورية الساسانية في عهد شاهبور الأول لكنه قوبل بالرفض من رجال الدين المزدكيين وأعدم في عهد بهرام الأول، والمانوية مذهب مثنوي أخذ أصوله على سعة من الميثولوجيات المزدكية والغنوصية واليهودية والمسيحية، والمانوية تقول إن العالم الذي نعيشه هو محل لتواجه مبدأين: النور الإلاهي في مقابل الظلام الشيطاني وإن الله قد بعث بالأنبياء وآخرهم ماني لحفظ هذا النور الكوني. مما ينسب لماني كتاب المزامير والصلوات. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص629.

في نفوس الشعوب المستعمَرة، لذا فإن الخروج من هذه الوضعية أو الحالة لا يمكن أن يتم في نظرة إلا من خلال العنف ".[1]

وفي مقام المقارنة بين فوكو وفانون فإنّ سعيد ينحاز إلى فانون بلا تحفظ، ففوكو بالنسبة إليه يكون قد انتقل من مواضيع سياسية ملتهبة كالمصح العقلي والمستشفى والسجن والمؤسسة الأكاديمية والجيش ... إلخ والتي تتسم بما يسميه هو بالعصيان المسلح إلى نوع من البحث التنظيري الفاقع يختص بمعالجة إشكال السلطة التي يمكن فعل القليل إزاءها في مجتمع التأديب والعقاب، وأنّ مفاهيم من قبيل الهجنة، الخير، العدالة، المقاومة، لا تمتلك دلالة ضمنية خاصة بها، لأن من يستعملها هو من يقوم بتشكيلها، أما بالنسبة إلى فانون فإنّ من بين الأشياء التي يجدها سعيد مهمة في عمله أنه " لم يتحدث عن التحول التاريخي فقط بل وكان قادرا على تشخيص طبيعة الاضطهاد تاريخيا وسيكولوجيا وثقافيا ومن ثّم كان قادرا على اقتراح طرق لإزالته ".[2]

على أن فانون لا يحتفي بالعنف كأداة تدمير بلا غاية و إنما اعتمده كوسيلة لتحرير الهوية المستلبة قبل الدخول في حوار تشاركي بين المستعمِر والمستعمَر على أساس الاعتراف المتبادل، لأنه باعتراف الآخر تستعيد الأنا جزءا من وعيها وإمكاناتها، وعليه نستطيع القول مع الزواوي بغورة: " إن علاقة الهوية بالعنف يجب أن تكون علاقة وظيفية وليست علاقة وجودية، بما أنّ الهدف هو تحقيق الاعتراف بهذه الهوية وبحثها في العدل والحرية والكرامة ".[3]

والمتتبع لمشروع سعيد سيقف على هذا الالتزام في موضوع الهوية القائم على نوع من التدمير النسقي لكل جهاز هووي وبالتّحديد فكرة النقاء العرقي التي يجعل الغربي غربيا خالصا في مقابل الشرقي أو اليهودي في مقابل الإسرائيلي، وهو تكذيب صريح للأصولية الجديدة التي أفرزتها الأمركة المعاصرة للعالم والتي تجعل من أمريكا الفكرة السلمية والحكائية التي تستقطب كل الجماعات والهويات وبشكل علني لا تحت جناح الهجنة والتعايش وإنما على أساس من أمريكا آخر الإمبراطوريات المتدينة والبيضاء راعية البقر، وهو ما ينعكس في أطروحتي **فوكوياما** و**هانتغتون**.

وفي هكذا نطاق من الهوية المتخفية يظهر كل نقد للأمركة مرادفا لما أصبح يسمى إعلاميا "بالإرهاب"، وليس غريبا أن تتولى دوائر اليمين الأمريكي المتطرف تسميه سعيد بـ " **فيلسوف الإرهاب**" وفي المحصلة فإنّ طائر القدس الجريح ينتهي إلى اعتبار الهوية اختلاقا قوميا من صنع البشر

---

1 –الهوية والعنف. نحو قراءة جديدة لموقف فانون، الزواوي بغورة، مجلة يتفكرون، العدد 5، خريف 2015م، ص 4.

2– إدوارد سعيد. دراسة وترجمات، فخري صالح، ص 129.

3– الهوية والعنف. نحو قراءة جديدة لموقف فانون، الزواوي بغورة، ص6.

" فضمن كل هوية هناك اندماج مستمر لجملة لا تنقطع من العناصر الأجنبية و الغيريات التي تفوق كل ما تقوم بإقصائه عن وعي، ولذلك ينبهنا إدوارد سعيد إلى أنّه قد آن الأوان لنزع القداسة عن الهويات القومية والشروع في تأويل دنيوي لها، يَقرؤها كما هي في التواريخ المتواشجة والمتقاطعة التي تشكلت فيها، إنّ الدنيوي في عصر الإمبراطورية هو كوني ومحلي معا، بمعنى هو يقع خارج وجهات النظر المقدسة سواء كانت إمبريالية أم قومية ".[1] .

1- الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، فتحي المسكيني، ص 150.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة.

في نهاية هذا العرض تقف الخاتمة دليلاً كليًّا على جزئيات هذا البحث وجوابا على جملة الإشكالات التي تمّ طرحها في مقدمته، قد تكون عبارة البحث الناجز هي أقرب العبارات لوصف رحلة المقاربة هذه بين فوكو وسعيد في علاقة المعرفة بالسلطة التي تشكل جوهر المشروع الفكري لكلا الرجلين، ومع ذلك فإنّ هناك جملة من المستويات يُفترض أن البحث قد أخذ بمنطق التحليل والاستقراء بيانها والإجابة عنها، دون ادعاء الكمال في العمل، ذلك أنّ موضوع المعرفة والسلطة هو أقرب لأن يتوالد تلقائيا بتعدد القراءة والتأويل واختلاف السياق، وأنّ اختيار فوكو كما سعيد كوحدات للمقارنة هو حقًّا جدير بهذا الانفتاح الخلاق والتأويل المضاعف لنصوص اعتُبرت في حقل تخصصها كشفًا منهجيا بامتياز. وعليه فإنّ عمل الخاتمة يتحدد كتحصيل لما تمّ عرضه وتحليله في أربعة مستويات كالآتي:

أولا: النشأة على الهامش.

في سرد السيرة لكلٍّ من فوكو وسعيد تعمّدنا ألا يكون السؤال " من؟ " استفهاما بيوغرافيا مصطنعا عن شخصيتين أكاديميتين لهما وزن خاص داخل الساحة الثقافية المعاصرة، بالأحرى كان التساؤل إنكاريا يتقفّى أثر السؤال عن الذات التي كان يفترض أن تكون هي إياه (أي فوكو أو سعيد) تلك الذات التي تتخفى تحت أقنعة عدة لتلك الشخصية العمومية وتتغذى من هكذا اختفاء. وكنّا قد أشرنا إلى أنّ مشروع فوكو أو سعيد هو انعكاس بطريقة أو بأخرى للجانب المقموع في هذه الذات ونشأتها، هناك لفظتان دالتان عكستا إلى حد بعيد جوهر الاهتمام السلطوي لكلا الرجلين، يتعلق الأمر بلفظة الشذوذ اللصيقة بفوكو ولفظة المنفى الأقرب إلى وصف رحلة سعيد.

أ– بالنسبة لفوكو.

ما يشكل هامشا في سيرة فوكو تصنعه لفظة " الشذوذ "، حتى ذاك كان هذا المرض الجنسي لا يعني الكثير في قراءة فوكو، على الأقل بالنسبة لفوكو نفسه، فالسؤال عن الذات هو بالأحرى جدير بالبيروقراطيين ورجال الشرطة، غير ذلك فإن فوكو يتوارى خلف نصه تاركًا له حرية القول والحركة ... لكن قراءتنا لأثر الذات على النص يبدو أكثر إخصابا في تفسير العلاقة بين فوكو كجسد شاذ وبين رغبة في الكتابة يكون أبطالها جملة المجانين والحمقى والشواذ من جهة، والسلطة عبر تطبيعها للجسد من جهة أخرى. وبتحديد أكثر فإن الصورة التي حكمت على فوكو بكونه شاذا مجتمعيا هي نفس الصورة التي رَسَمت للجنون طريقا آخر خارج أسوار العقل والمجتمع.

ب– بالنسبة لسعيد.

تُوصف تجربة سعيد عادة بأنّها متعددة في الاسم واللغة والمكان، لذا فبالإمكان أن يُقرأ مشروعه كانبجاس طبيعي لتجربة المنفى، تسجيل لعالم أخرس أو مفقود أملاه اغتصاب التمثيل الذي مارسه الحضري / الغربي على البدوي / الشرقي أو العاقل على المجنون أو الواقعي على العجائبي، وبخلاف فوكو فإنّ سعيد يكتب بيده خط السيرة لديه قريبا من تجربة جوزيف كونراد الذي يشعر سعيد بأنّه شريك في الهمّ ومكافئ في التجربة، وقد استثمر كما فعل كونراد من رحم المنفى ما يلملم الذات ويجمع شتاتها حتى غدا وعيه بمنفاه إلهامه الرافد لتبصّراته في السياسة والأدب والنتيجة المثلى التي أعادت للمنفى وعيه بمنفاه في حربه لاستعادة الواقع عبر التحرر من المركز بمروياته الرسمية للتاريخ والحقيقة وتشييد وعي بديل بالتواريخ المصادرة والمطمورة التي تشكل فضاء ثالثاً للّقاء أو الهجنة.

ثانيا: علاقة الخطاب بالسلطة عند فوكو.

-يطلق فوكو على الأطر الفكرية الناظمة لخطاب المعرفة داخل فترة بعينها تسمية إبستيمية، ففي كتاب الكلمات والأشياء يحدد فوكو ثلاث إبستيمات كبرى في تاريخ الفكر الغربي: الأولى هي إبستيمية النهضة، الثانية إبستيمية العصر الكلاسيكي، أما الثالثة فهي إبستيمية العصر الحديث. على أن تكون الإبستيمية مجموعة من العلاقات التي يمكن اكتشافها في عصر بعينه ما بين العلوم، وهذه العلاقات تكون أوضح حين نحلّلها على مستوى الاتّساقات الخطابية، لذلك فهي – أي الإبستيمية – تمارس إرادة للقوة بواسطة الخطاب، لا على أساس البرهان أو الاقناع المنطقي، وإنّما لكونها في الأصل قادرة على السيطرة.

- تتوزّع الموضوعات التي تناولها فوكو بين الجنون والسلطة والطب والحياة الجنسية والعلوم الإنسانية، غير أن إشكالية قارّة ظلّت تجترح لنفسها أثرا في كل كتاباته، يتعلق الأمر بمفهومه عن الخطاب كحامل للحقيقة. ففي " أركيولوجيا المعرفة " و"نظام الخطاب " يحدد فوكو الخطاب بأنه الميدان العام لمجموع العبارات، وأحيانا مجموعة متميزة من هذه العبارات، وأحيانا أخرى بكونه ممارسة لها قواعدها تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وفي الكلمات والأشياء عمد إلى تطبيق طريقته في تحليل مختلف الخطابات وخاصة خطاب البيولوجيا والاقتصاد واللغة.

-يهدف تحليل فوكو للخطاب إلى الكشف عن بعد السلطة داخل الخطاب أو عن الجانب السلطوي في القول، وفي نفس الوقت يبيّن جملة الآليات التي تحكم هذا الخطاب وتحدّ من سلطته كآلية المنع والرفض وإرادة المعرفة والتملك وغيرها، وهذا من خلال شبكة العلاقات التي يقيمها الخطاب مع موضوعات أساسية كالمعرفة والسلطة والأخلاق.

-وعليه يكون الخطاب هو الشكل الناضج للمعرفة أو المعرفة في حال اكتمالها، حينها فقط يمكن اعتقاله متلبسا بفعل السلطة أو متخللا بممارسة القوة بدعوى الحقيقة، وكان من نتائج هذه الدراسة ما يلي:

أ-الكشف عن الأرضية التي تقوم عليها المعارف في حقب زمنية مختلفة عبر التّشييد للإبستمية ودراسة مختلف العلاقات التي يقيمها الخطاب مع المعرفة والإبستمولوجيا وتاريخ العلوم بالتأكيد على موقف الكثرة والنسبية والتعدد ونكران الذات في دراسة مختلف التشكيلات الخطابية التي تؤسس منظورا نسبيا للمعرفة والحقيقة وتربطهما بإرادة المعرفة والسلطة.

ب-دراسة الخطاب اعتبارا بخصائصه مثل: الحدث، المادية، الاستراتيجية، التبعثر، الإنتاج ... الخ في علاقته بالمعرفة من خلال نماذج تاريخية كالقياس والتحقيق والامتحان أو في علاقته بالمجتمع أو بتصور معين للمجتمع قائم على الانضباط وسلطة المعيار، أو في علاقته بالذّات عبر دراسة كيفية تشكّل الجنس داخل الخطاب.

ج -في السلطة: لم يواجه فوكو السلطة حسب الأسئلة التقليدية الماهوية: ما هي السلطة أو ما هو أصلها؟ أو الأميرية: من يملك السلطة؟ أو القانونية التي تبحث في مشروعية السلطة، وإنما طرح سؤالا أكثر أهمية هو: كيف تمارس السلطة؟ ففوكو لا يفهم هذا المصطلح على أنه صفة خاصة بشخص أو بدولة أو بطبقة. السلطة عنده منتشرة وغير متموقعة، محايثة غير مفارقة، وهذا يستلزم البحث عنها في شبكة الممارسات اليومية عبر كامل الجسد الاجتماعي.

- السلطة علاقة قوة، فكلما دخلت القوة في علاقة أصبحت سلطة قد تقبض على هذه القوة مؤسسة أو طقس اجتماعي، شعيرة، قانون، وتمارس السلطة ذاتها انطلاقا من ذلك عبر تقنيات الانتشار والترابط والسيطرة.

-لا يمكن البحث عن السلطة خارج المعرفة، كما إنّه لا يمكن البحث عن المعرفة بعيدا عن السلطة فإحداهما تستدعي الأخرى بنفس الطريقة وذات الاتجاه، فكل معرفة سلطة، كما إن كل سلطة معرفة وهذا يجرّد الحقيقة عن أن تكون قولا معرفيا صِرفا، كما يجردها عن أن تكون داخل السلطة أو خارجها وإنما يمكن اعتبارها نتاجا لضغوط وإكراهات سلطوية عدّة تبعا لنظام الحقيقة أو السياسة العامة لمجتمع بعينه في تشريع ما هو حقيقي وما هو زائف عبر مجموعة من القواعد التي تلحق بالحقيقي بعض الآثار الخاصة من السلطة.

- في تاريخ الغرب الحديث يقف فوكو على ثلاثة تمظهرات للسلطة:

أ-**السلطة الرعوية:** والتي تجد تمثيلها في الميراث الكنسي عبر تقنية الاعتراف بالتأكيد على دور الراعي في سوق القطيع. ومع أنّ الدولة الحديثة وابتداء من القرن الثامن عشر آثرت الخلاص الدنيوي للفرد تماشيا مع حركة الأنوار، إلا أنّها أبقت على بعض من تقانات السلطة الرعوية ومنها تقنية الاعتراف، لدرجة أننا أصبحنا مجتمعا اعترافيا إلى حد الشذوذ، انطلاقا من أنّ ما نعرفه فقط هو ما يمكننا السيطرة عليه.

ب- **السلطة الحيوية:** ورهانها إدارة الحياة والأحياء عبر الاهتمام بالجسد والعناية به لترويضه وزيادة قدرته وانتزاع قواه، أي بجعله آلة تستجيب لرهانات الرأسمالية الحديثة، وفي المقابل يتم إخضاع هذا الجسد لضرورة المرحلة بتنظيم التكاثر، الوفيات، المستوى الصحي، معدل أجل الحياة عبر مجموعة من الآليات والمراقبات السلطوية التنظيمية يسميها فوكو بالسياسة الحيوية للسكان بهدف الوصول إلى خلق مجتمع انضباطي، والسلطة في ذلك تعمد إلى تقنية المراقبة بدل المعاقبة، كما يسجل فوكو ذلك داخل نظام السجون عبر نظام البانوبتيكون باعتبار الأخير مجازا حضوريا قويا للسلطة انطلاقا من هندسة خاصة للمؤسسة.

جـ- الحكمانية: ويأتي هذا الشكل من أشكال السلطة لملىء الفراغ الذي تركته حالة التّشتت والانتشار الذي تكونه السلطة داخل نسيج المجتمع، إنّه نوع من المراجعة التي أعقبت أحداث 1968م بفرنسا وتزايد الاهتمام بأصل الدولة وسلطتها وعمليات الدولنة في ظل المفهوم الجديد الذي يحدّد الدولة بحدود الإقليم والسيادة والشعب، وهذه السلطة تأخذ من السلطة الرعوية تقانتها في الاعتراف كما تأخذ بالمراقبة والضبط لدى الدولة الحيوية لكنها تكثفها وتعمقها داخل الممارسة عبر جهاز البوليس وسلطة القانون الذي يحافظ على شكل من أشكال الحكامة الراشدة في تسيير المجتمع.

-في تحليله لعلاقة المعرفة بالسلطة اعتمد فوكو الأركيولوجيا والجنيالوجيا كمنهج بديل عن الألسنية الحديثة، وقصد بالأركيولوجيا توضيح شروط وظروف ظهور خطاب ما وأسسه في مرحلة معينة وحينئذ يكون الأرشيف أداة الدراسة المفضلة لديه باعتباره مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها، أما الجنيالوجيا فقد جاءت عنده لتكمل عمل الأركيولوجيا ولتنتهي في دلالتها القصوى عند مقصد نيتشه حيث لم تعد هناك هوية أو حقيقة مفقودة يجب البحث عنها وإنما قامت الجنيالوجيا أساسا لهدم فكرة الأصل والحقيقة والهوية.

-في " تاريخ الجنون" يكشف فوكو عن كيفية إدارة السلطة لظاهرة الجنون حيث لم يعد الأخير مقولة عقلية بقدر ما أصبح مقولة اجتماعية تستدعي تدخلا سلطويا عاجلا، ففي منتصف القرن السابع عشر تمَّ اتهام المجانين بالخطيئة وزُجَّ بهم في السجون لاحتواء الكساد الاقتصادي والبطالة المتفشية

عبر حبس الأجساد الطفيلية الغير قابلة للاندماج الاجتماعي، وتبع ذلك نمط مخصوص من المعرفة التي أرست لمعايير الفرز بين السوي والمجنون والخيّر عن الشرير والصّالح عن الطّالح، كما يتضح ذلك في عمل المصحّات والمؤسسات الطبية النفسية التي لا يعتبرها فوكو مؤسسات علمية نزيهة بقدر ما هي صدى لكثافة الحضور السلطوي داخل المجتمع، ومع القرن التاسع عشر أعيد تعريف الجنون بأنه مرض عقلي وبالتالي أصبح موضوع معرفة طبية وضعية من اختصاص الطب العقلي الذي فرض ذاته كفرع من فروع الطب الحديث ما أعطى شرعية نظرية لعملية الاعتقال الضامنة للنظام العائلي والمصدر البديهي للعديد من تعسّفات السلطة.

ثالثا: البعد الإمبريالي في خطاب الاستشراق عند إدوارد سعيد.

-يندرج بحث سعيد في نقد الاستشراق ضمن سياق الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تعتبر مقولة سياسية في جوهرها، تمّ استخدامها في مجال النظرية السياسية أوائل السبعينات من القرن العشرين لوصف تجربة التحرّر من الاستعمار أولاً وإعادة رسم خارطة جديدة للثقافة الوطنية الناشئة التي تأثّرت بالصيرورة الإمبريالية منذ فجر الاستعمار ثانيا.

- يأتي على رأس من بشّر بنظرية ما بعد الاستعمار كل من فرانز فانون ، إميه سيزير، ألبير ميمي ليوبورد سيدار سنغور وغيرهم، غير أنّ أكثر الدراسات تُجمع على أنّ فانون هو المبشر الأول بالنظرية، لذلك تقع القضايا التي طرحها في قلب نظرية ما بعد الكولونيالية كما تعكسه مصطلحات من قبيل : عقدة القابلية للاستعمار، عبيد الأزمنة الحديثة، فك الاستعمار، صيرورة تاريخية، العنف المطلق وغيرها، وهذا لا يغطّي طبعا على جهود باحثين آخرين من أمثال هومي بابا الذي يرى إمكانية اللقاء بين المستعمِر والمستعمَر عبر مفهومه للهجنة، إضافة إلى جهود غياتري سبيفاك ومقالها ذائع الصيت " هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟ " على أن الميلاد الشرعي للنظرية ما بعد الكولونيالية يعزوه الكثيرون إلى إدوارد سعيد وكتاب الاستشراق.

-يعتبر سعيد الاستشراق أسلوبًا من الفكر قائم على تمييز وجودي بين الشرق والغرب، مدار بحثه هو الوصول إلى تلائم مع الشرق اعتبارا بمنزلة هذا الأخير في التجربة الأوروبية، أما غايته القصوى فهو تملّك هذا الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه بالتمركز على الذات واستنادا إلى منظومة قيم تكرس هيمنة الغرب وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي.

-اقترح سعيد دراسة الاستشراق كخطاب ووظّفه بذات المعنى الذي استعمله فوكو، والخطاب هنا قرين الهيمنة، حيث تتلبّس به القوة والمؤسسة والمصلحة، إنّه خلق وإعادة إنتاج على صعيد التصور الناجم عن عمليات التمثيل والقولبة أو ما ينعته سعيد بالذبح البلاغي، واللافت أنّ حقولا معرفية

بأكملها كانت متورطة في اغتصاب التمثيل هذا كفقه اللغة والمعاجم والتاريخ والبيولوجيا والأنثروبولوجيا.

-في فضح الاستشراق لا يستثني سعيد الاستشراق الأدبي المرتبط بالكتاب الأفراد والرحالة تماما كما فعل مع الاستشراق الأكاديمي أو المؤسسي الذي كان يُدار في الغالب تحت الوصاية الإمبريالية فالمستشرق الفرد كما المنخرط لا يتحددان من تلقاء نفسيهما، إنهما بالأحرى نِتاج للمناخ الثقافي العام الذي حكم العقلية الكولونيالية للإمبراطوريات الثلاثة: فرنسا إنجلترا، أمريكا. وكان من نتائج ذلك أن تمَّ التعامل مع الشرقيين كعاجزين عن تمثيل أنفسهم وينبغي يمثلوا حسب عبارة ماركس الشهيرة، غير أن سعيد يعتبر أن العملية بأكملها كانت تستهدف إزاحة الشرق عن كيانه الحقيقي، فالأمر حسبه لا يتعلق بمهة حضارية بقدر تعلقه بمهمّة استعمارية.

-في " الثقافة والإمبريالية " عكف سعيد على تقصي التعالقات التي تقيمها الإمبريالية مع السرد الروائي، فالرواية كجنس أدبي حديث لم يكن يُنظر إليها بعيدا عن أشكال الشعرية لباقي الأجناس الأدبية إلا أنّ ميلادها المتزامن مع البورجوازية الصاعدة وحركة الاستعمار الحديث أشّر إلى أهداف تتجاوز ظاهرها الفني إلى باطنها الإمبريالي، هذا ما تفصح عنه روايات مثل : روضة مانسلفيد لجين أوستن، ورواية معرض الخيلاء لثاكري، ورواية هلمّ غربا لتشارلز كينجزلي، ورواية توقعات عظيمة لديكنز، ورواية تانكراد لدزرائيلي ورواية دانييل دوروندا لجورج إليوث وغيرها من الروايات.

-أوضحت أيضا أن المفارق الذي يصنعه نص سعيد هو قراءته للتفاوت اللّجوج بين نصوص الغرب المتروبولي والشرق الهامشي جنبا إلى جنب تأكيدًا على أصالة المقاومة باعتبارها ليست رد فعل على الإمبريالية وحسب بل يمكن اعتبارها نهجا بديلا في تصور التاريخ البشري، ورسم علاقة جديدة للغرب بالشرق تقوم على الاعتراف والهجنة بدل الإقصاء والتحييد، فما يريده إنما هو النضال عبر الواجهة الأكاديمية، وفي هذا السياق فهو ينتقي أعمالا بعينها تعكس روح المقاومة وتستجيب لشرط الأكاديمية منها: المعذبون في الأرض لفرانز فانون، صورة إفريقيا فيليب كيرتن، رواية النهر المابين لنغوغي واثينغو، موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح و غيرها من الأعمال.

-في علاقة الإمبريالية بالمقاومة يقترح سعيد منهجا بديلا لمناهج التحليل الألسني والنظرية النقدية الحديثة يسميه بالقراءة الطباقية، حيث تُعنى الأخيرة بالتحليل الدقيق للاستراتيجيات الإمبريالية جنبا إلى جنب مع نظم وأنساق المقاومة، وهذا النوع من القراءة يندرج تحت منهج النقد الثقافي المقارن، وداخل هذا النقد تصبح كل النصوص ثقافية بالمعنى لا بالمبنى ،أي حاملة لأيديولوجيا وأعراف وسياسات وخبرات

بشرية وتاريخية، لهذا فالفصل بين الأدب والسياسة كما هو في عرف المناهج الوصفية الشكلانية مرفوض عند سعيد جملة و تفصيلا.

-يصف سعيد نفسه بأنّه مفكر وناقد علماني (دنيوي)، وهي أوصاف يقرّها كشّاف المصطلحات النقدية التي تفرد بها في مقاربته لعلاقة الغرب بالشرق أو الثقافة بالإمبريالية، من هذه المصطلحات ذكرنا: التمثيل، النقد العلماني الذي يقابل النقد الديني أو الميتافيزيقي، سلطة النسب والانتساب، النظرية النازحة أو المهاجرة، التكرار، المكرس أو المقدس، التهجين الثقافي وغيرها من المفاهيم.

رابعا: كلية السلطة وهامش المقاومة.

-في بحث العلاقة بين فوكو وسعيد حول موضوع المعرفة والسلطة قلنا إنّ الجمع بين المشروعين هو جمع لا في صورة النقيضين التي تقتضي تمام المنافرة، ولا في صورة الشبيهين التي تقتضي المشاكلة فهي علاقة تنحو لأن تكون مقابلة واستئنافا، ولذلك ما يبرره طبعا، فحين يكتب فوكو عن علاقة الخطاب بالسلطة أو المعرفة بالقوة أو المركز بالهامش فبمعنى من المعاني يكون سعيد المقابل الموضوعي له في بحثه عن علاقة الغرب بالشرق والثقافة بالإمبريالية والأدب بالاستعمار، أمّا جانب الاستئناف في العلاقة فيكون في إفادة سعيد من فوكو في المنهج وتجاوزه في الرؤية. على أن الجمع بين المشروعين مشروع بأوجه ثلاثة هي: الميلاد على الهامش، المعرفة سلطة في حد ذاتها ووحدة المشروع النقدي.

-إحدى السمات المميزة لاستشراق سعيد – وهي الأبرز – كانت في اعتماده على منهج فوكو في تفكيك العلاقة بين المعرفة والسلطة، لقد انحصر اهتمام فوكو على دراسة العلاقة وفق المجال أو الفضاء الغربي الذي بُنيت فيه المعرفة، وقد استعمل سعيد مدخل فوكو ليختط لنفسه حقلا فكريا جديدا انطلاقا من مفهوم الأخير للخطاب لدراسة التمثيلات الغربية لجزء من اللا غرب والتأكيد على أن الغرب نفسه قد تشكل انطلاقا من علاقة مخصوصة ومتخيلة بما أصبح يعرف بالشرق.

- الخطاب كما اكتشفه فوكو ليس أداة لنشر المعرفة بقدر ما هو أداة لممارسة القوة فهو ينتقي وينظم ويحصر ويرافق ويمنع وينتج ويعيد الإنتاج ويوزع ويضم، من هذه الوجهة تتحدد كل ممارسة خطابية بكونها ممارسة سلطوية، هذا ما وجده سعيد في خطاب الاستشراق، شكل معين من المعرفة له موضوع دراسة هو الشرق ومقدمات وقواعد منطقية وتقاليد وادعاءات بشأن الحقيقة، وبوصفه شكلا من أشكال المعرفة فإنّ هناك سلطة تعمل على إنتاجه وإدامته، وهي في هذه الحالة السلطة والأفراد الرسميون من الغرب على الشرق، دون أن يعني ذلك الوجود الموضوعي للشرق نفسه.

-يشكّل النقد جوهر المشروع الفكري لكلا الرجلين، بالنسبة لفوكو الماركسي، البنيوي السيميائي فإنّ أقرب وصف لمشروعه أنه مشروع في نقد الحداثة، حيث تعبر الأخيرة عن مجموع القيم التي كرستها فلسفة النهضة وعصر الأنوار، يتعلق الأمر بتثبيت قيم العقل والوحدة والذات وراء أشكال النقد التي ورثها فوكو عن ماركس في المجال الاجتماعي والسياسي والنقد الذي وجهه نيتشه لمسألة القيم، كانت هناك فكرة ضمنية مفادها الوعي بأنّ كل انتصارات الحداثة لها وجهها الآخر.

- بالنسبة لقيم المعرفة والحقيقة والعقل يكشف فوكو إرادة القوة داخل إرادة المعرفة عبر تأهيل مفهوم العقل في مقابل الجنون وتأكيد قيمة الحقيقة في مقابل الخطأ والوهم والزيف، داخل هذا الأفق بالتحديد يمكن أن نتساءل مع فوكو: إلام تفضي مقولات الحداثة؟ ومقولة العقل بالتّحديد؟ إنّه يقترح داخل هذا التحديد بالذات وبطريقته الأركيولوجية إعادة فتح المساءلة السلطوية لعمل العقل عبر تحليل السياقات والتمفصلات في ميادين مختلفة كالجنون، الجريمة، الشذوذ، بعيدا عن ميتافيزيقا المركز والمطلق، وليس ذلك من قبيل إلغاء العقل وإحلال اللامعقول محلّه، وإنما وبعبارة أقرب محاولة إضفاء الطابع النسبي على العقل. هي إذن فلسفة مقاومة تعمل على تفكيك الاستراتيجيات وفضحها تأكيدا للحق في الاختلاف بحثا عن الآخر المجنون أو المطموس أو المغاير الذي غيبته بطانة السلطة داخل خطاب العقل.

-يوصف مشروع سعيد بأنه ميتاهرمينوطيقي أو هرمينوطيقي شارح، لذلك فهو يأخذ بنقد ما بعد الحداثة ليطوره في اتجاه مخصوص تكشف خيوطه الأولى أن الإمبريالية كانت حدثا ظاهرا من أحداث الحداثة ونتيجة لمقولاتها التي كرست لعقدة التفوق وفضيلة العرق عبر الثنائيات المغشوشة: الغرب العقلاني والشرق الخيالي أو العجائبي أو الشهواني، الآري في مقابل السامي، الإنسانية في مقابل الهمجية، الذكورة مقابل الأنوثة...لذلك انصبت مراجعته النقدية على تفكيك مقولات الكولونيالية التي أدّت دور المخبر عن الشرق باسم حتمية التمثيل حينا وضرورة التحضر حينا آخر.

-في مفهومه عن السلطة يمتدح سعيد عالم اللغة والناشط السياسي نعوم تشومسكي وينتقد تصور فوكو لها، والذي يعتبره مفهوما منتفخا وكليا يعيق كل فكرة للمقاومة وإمكانية إقامة مجتمع أكثر عدالة في المستقبل. فالمقاومة كما يراها فوكو تشكّل أحد مفاعيل السلطة ووجهها المقابل لا الضديد وهي إلى ذلك قائمة بها وعلامة من علامات صحّتها، يتمّ إنتاجها باستمرار وبذات المفاعيل التي تنتج بها السلطة، لكن الأخيرة تحتويها دوما وتستدعيها كبديل استراتيجي عن كليتها وشمولها وغالبا ما تنتهي نقط المقاومة المتعددة إلى الهزيمة اللانهائية وتستجيب إلى تكتيك بديل للسلطة حتى وإن أحيت بعض المناطق أو أحدثت بعض الصدوع الظرفية داخل جسد المجتمع.

-في السلطة يأخذ سعيد على فوكو مأخذين: يتعلق الأول بالمفهوم والثاني بالأثر، أما من حيث المفهوم فإنّه يعتبر السلطة عند فوكو مفهوم منتفخ وغامض وغير دقيق، فتارة يستعمله فوكو للدلالة على جملة الإكراهات داخل السجن، وتارة دلّ به على معايير تحديد الحقيقة داخل التخصصات العلمية، وتارة أخرى على ميكانيزم أخلاقي للرقابة الذاتية، وبدلا من هذه الرهافة المفهومية يتجه سعيد إلى أقرب صور السلطة والتي يجدها في الصورة الأميرية- نسبة إلى الأمير لميكيافيلي - أو الماركسية التي تعتبرها بنية فوقية، فالإمبريالية سلوك مقصود أُدير بخطة واعية وسلطة موضوعية تمثلت في سلطة الحكومات والدول الاستعمارية بل وتولاها رجال ومؤسسات وخطابات بعينها هي رؤية إذن أقرب للمفهوم السياسي وإن كان سعيد لا يتجرد كليا عن الفهم الأثير للسلطة عند فوكو كونها لعبة خطابية بالأساس، إلا أنّه حاول أن يجوهرها في شكلها الملموس والمتوحش الذي انتهى بها إلى فعل الاستعمار، أما المأخذ الثاني فيكون في جدوى المقاومة، فإذا قلنا إن مشروع سعيد هو خطة لفعل المقاومة فذلك ما تؤيده كتاباته كلها، وهو أن يجعل منها —المقاومة- بديلا خصاميا للسلطة بل ومقوضا لها، وهنا ينحاز سعيد إلى غرامشي في مفهومه عن الهيمنة وفانون بتشجيعه على العنف وإن كان يطور المصطلح الأخير ليصبح نظرية في الاحتجاج على مستوى من الإحكام النظري والأكاديمي للنص الاستشراقي.

-إذا اعتبرنا أن فوكو يعطي الأولوية للسلطة على الحقيقة فإن المثقف الذي عليه أن يحمل رسالة التغيير، سوف لن يكون شموليا كما هو الحال مع مثقف سارتر، ذلك المثقف الذي أناط به سارتر توجيه الضمائر وإنتاج الحقيقة بل وعزف نشيد الخلود، إنه المثقف الخصوصي، ذلك الذي قصده فوكو ودعاه لأن يكون واعيا بأدواره الجديدة التي أفرزتها مرحلة ما بعد الحداثة عقب سقوط السرديات الكبرى والمقولات الكونية، تلك الأدوار التي تضعه في نقطة بعينها داخل الجهاز الوظيفي في المجتمع وبدلا من أن يشغل نقطة كلية ويعمل على توجيه الناس وإملاء الخيارات عليهم فإنّ فوكو يدعوه إلى ممارسة وظيفته على المستوى العام لنظام الحقيقة داخل حقل تخصصه، وذلك بفضح القواعد التي تعتمدها السلطة في عملية التشريع، لأن الحقيقة ليست نتاج عقول حرة بقدر ما هي استجابة حتمية لجملة من الإكراهات السلطوية، وبدلا من اللغة الشاعرية والمعرفة الشمولية يدعو فوكو المثقف إلى تبني لغة الاختصاص والمعرفة التقنية كبديل استراتيجي سواء أكان هذا المثقف طبيبا أو فيزيائيا أو رجل إعلام ... الخ.

- بالنسبة لسعيد فإنّ رهانه ليس البحث بدرجة أولى عن مثقف خصوصي بالمعنى الفوكوي لنقل إنه عمل عبر سلسلة محاضراته ريث إلى إيجاد مثقف بديل يعمل على تصحيح مسارات تاريخية وحضارية بين الشرق والغرب، مثقف يبدو أن سعيد لا يجرده تماما من خصوصية مثقف فوكو وشمولية

مثقف سارتر وطوباوية مثقف بندا وإن كان قد اقترب به أكثر من المثقف العضوي لغرامشي، يسِم سعيد هذا النوع من المثقف بالمثقف الهاوي في مقابل المثقف المحترف القريب من مثقف فوكو، وكون المثقف هاويا يعني من بين ما يعنيه أنه ينقض الاحترافية بالنقد والطاعة بالمعصية والقاعة بالجمهور كأن سعيد أراده أن يكون دائم التحريض والمقاومة والنّقد للسلطة، وفي حالته هو يتأكد دور المثقف في نقد الاستشراق والتشجيع على المقاومة السياسية والثورية المنظمة للإمبريالية.

-انحاز سعيد نحو الممارسة الثقافية، أي إلى المنهج التاريخي المهمَل عند فوكو الذي لا يعتبر التاريخ أكثر من وجود نصي أو خطابي، وبدلا من ذلك حاول أن يستعيد حيوية النص وأصواته عبر مفهومه للدنيوية التي تكمن في العلاقة بين النص والواقع الذي ينتجه، فما يجب على الناقد هو الوعي بدور المناخ الثقافي في فعل الكتابة، وهنا تكمن مسؤوليته في إظهار زيف التمثلات التي تتخفى وراء أجندة محتجبة، ويتأتى ذلك عبر إعادة كتابة التاريخ من منظور ما بعد بنيوي يساري. يكون سعيد بذلك قد جابه نصوصية النقد البنيوي لفوكو في أضعف مواضعها حيث تكمن آثار النزعة الإنسانية وعجز كل الفلسفات البنيوية وما بعد البنيوية عن تقديم تفسير سياسي للثقافات التاريخية ونزعتها الوضعية وإقصاءها لدور الذات في صناعة التاريخ وهو التوجه الذي لا يخدم جوهر قضية سعيد أي تحرير الأرض عبر مقاومة الإمبريالية والانفتاح على فضاءات الهجنة الفسيحة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس:

-المصادر والمراجع.

-الأعلام.

-الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– ثبت المصادر والمراجع:

– القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

– تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج6، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر 1990م.

أوّلاً: المصادر باللغة العربية.

أ– إدوارد سعيد:

1–إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية عن الشرق، ت: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

2– ـــــ ـــــ الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ت: كمال أبو ديب، ط 2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان 1984م.

3–ـــــ ـــــ، العالم والنص والناقد، ت: عبد الكريم محفوظ، ط1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

4–ـــــ ـــــ، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة. النصوص الأخيرة، ت: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، سوريا، 2011م.

5–ـــــ ـــــ، فرويد وغير الأوروبيين، ت: ثائر ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2003م.

6–ـــــ ـــــ، المثقف والسلطة، ت: محمد عناني، ط 1، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

7–ـــــ ـــــ، صور المثقف، محاضرات ريث 1993م، ت: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس (د ط)، دار النهار للنشر، بيروت، 1996م.

8– ـــــ ـــــ، تأملات حول المنفى، ت: ثائر ديب، ج1، ط1، دار الآداب، 2004م.

9–ـــــ ـــــ، خارج المكان، ت: فواز الطرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000م.

10 – ـــــ ـــــ، دراسة وترجمات، فخري صالح، ط1، منشورات الاختلاف، 2009م.

11– ـــــ ـــــ، تغطية الإسلام، ت: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2006م.

12-ـــــ ـــــ، غزة-أريحا: سلام أمريكي، تقديم: محمد حسين هيكل، ط1، دار المستقبل، القاهرة، 1994م.

13- ـــــ ـــــ، مقالات وحوارات، ت: محمد شاهين، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2004م.

14 -ـــــ ـــــ، نظائر ومفارقات: استكشافات في الموسيقى والمجتمع، دانيال بارنبويم، ت: نائلة قلقيلي حجازي ط1، دار الآداب، بيروت،2005 م.

15-ـــــ ـــــ، الثقافة والإمبريالية، ت: كمال أبو ديب، ط3، دار الآداب، بيروت، 2004.

16-ـــــ ـــــ، القلم والسيف، حوارات مع بارسميان، ت: توفيق الأسد، ط1، دار كنعان للنشر، دمشق 1998 م.

17-ـــــ ـــــ، السلطة والسياسة والثقافة، ت: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت،2008 م.

18-ـــــ ـــــ، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ت: فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.

19-ـــــ ـــــ، الثقافة والمقاومة: حوار مع دافيد بارسميان، ت: علاء الدين أبو زينة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2007م.

ب-كتب ميشال فوكو باللغة العربية:

1 - ميشال فوكو، جنيالوجيا السلطة، ت: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء 1988م.

2 - ـــــ ـــــ، المراقبة والمعاقبة (مولد السجن)، ت : علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي،ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

3- ـــــ ـــــ، حفريات المعرفة، ميشال فوكو، ت: سالم يفوت، ط3، المركز الثقافي العربي، 2005م.

4-ـــــ ـــــ، نظام الخطاب، ت: أحمد السطاتي وبنعبد العالي، (دط)، الدار البيضاء، 1985م.

5-ـــــ ـــــ، همّ الحقيقة، ت: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، (دط)، الجزائر، منشورات الإختلاف،2006م.

6- ـــــ ـــــ، الكلمات والأشياء، ت: مطاع صفدي وآخرين، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

7- ـــــ ـــــ، تاريخ الجنسانية (إرادة المعرفة)، ت: جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، (دط)، ج1، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

8- ـــــ ـــــ، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشال فوكو، ت: سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م.

9- ـــــ ـــــ، يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت بالكولاج دي فرانس 1976م، ترجمة وتعليق: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م.

10- ـــــ ـــــ، نيتشه والجنيالوجيا والتاريخ، ت: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، المغرب، 2008م.

- كتب سعيد باللغة الإنجليزية:

1-Edward Saïd, No Réconciliation Allowed, Réflexions on exille : Identity, language, ed, André Aciman (NY : The New press, 1999),

- كتب فوكو باللغة الفرنسية.

1 _Michel Foucault, Dits et écrits, (1954-1988), 4 tomes, Ed, Gallimard, paris,1994.

2–Réponse à une questions, Esprit, N° 5, Mai 1968.

3 -la Gouvernementaliste, in, magazine Littéraire, N 269, 1989.

4 - L'intellectuel et les pouvoir,in,l' arc,N49.

5 -l'Archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.

6- la prose du monde in Diogène N 53, Gallimard, Janvier/Mars,1966 .

7- « Nietzsche, Freud et Marx » in Nietzsche, Paris, Minuit,1967.

8 - M. FOUCAULT, Les intellectuels et le pouvoir, l'arc, n49: Gilles Deleuze, 2e trimestre1972.

9 -Résumé du cours, Ed, Julliard, paris 1989.

10 - L'Asile illimité ,in, le Nouvel Observateur, N° 646.

11 -la phobie d'état, in libération, 30 juin 1 er juillet, 1984.

ثانيًا: المراجع.

أ – باللغة العربية:

1-إبراهيم زكرياء، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، ضمن سلسلة مشكلات فلسفية، ج8، (دط)، مكتبة مصر، 1990م.

2-إبراهيم عبد الله، السردية العربية الحديثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003م.

3-أبو ديب كمال، جدلية الخفاء والتجلي، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1995م.

4-أبو شهاب رامي، الرسيس والمخاتلة. خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي الحديث (النظرية والتطبيق)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013م.

5 -أبو يعرب المرزوقي، أشياء من النقد والترجمة، ط1، دار جداول، بيروت، لبنان، 2012م.

6-أحمد بدر، الفلسفة والتنظير في علم المعلومات والمكتبات، (دط)، دار غريب، القاهرة، 2002م.

7-إديت كريزويل، عصر البنيوية، ت: جابر عصفور، (دط)، دار آفاق، بغداد، ص 1985م.

8-أشكروفت بيل وآخرون: الرد بالكتابة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ت: شهرت العالم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006م.

9-أشكروفت بيل، جاريت حريفيت، هيكلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2010م.

10-أشكروفت بيل وأهلواليا يال، إدوارد سعيد. مفارقة الهوية، ت: سهيل نجم، مراجعة حيدر سعد، ط1، نينوى للدراسات سوريا، دار الكتاب العربي سوريا مصر، 2000م.

11- أشكروفت بيل وجانيت جريفيشيز وهيلين تيفين، الإمبراطورية ترد بالكتابة، ت: خيري دومة ط1، دار أزمنة للنشر، عمان، الأردن، 2005م

12 – ألتوسير لوي، قراءة رأس المال، ت: تيسير شيخ الأرض، ج2، ط1، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق،1974م.

13-إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي)، (د ط) سلسلة عالم المعرفة مارس، 1994م.

14_ بابا هومي، موقع الثقافة، ت: كمال أبو ديب، ط2، بيروت، دار الآداب، 1998م.

15- باتلر كريستوفر، ما بعد الحداثة، ت: نفين عبد الرؤوف، مراجعة هبة عبد المولى أحمد، ط1 مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة، مصر، 2016م.

16-بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة. نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط 1، دار الطليعة بيروت 2005م.

17 - ـــــ ـــــ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، (دط)، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 2000م.

18– بالانديه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ت: جورج أبي صالح، (دط)، مركز الإنماء القومي بيروت، 1986م.

19- بورديو بيير، الرمز والسلطة، ضمن مقالات العلوم الاجتماعية والفلسفة، ت: عبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال، المغرب،1986م.

20- بياجيه جان، البنيوية، ت: عارف منيمنة وبشير أوبري، ط4، دار عويدات، بيروت، باريس 1985م.

21-ـــــ ـــــ، نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ت: فاروق عبد القادر سلسلة عالم المعرفة، (دط)، الكويت 2001م.

22-تودوروف تزيفيتان وآخرون، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ت: عبد القادر قيني (دط)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2000م.

23-الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ج 1، نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984م.

24-ـــــ ـــــ، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000م.
25- جعفر عبد الوهاب، البنيوية في العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، (دط)، دار المعارف 1989م.
26- جونسون بول، المثقفون، ت: طلعت الشايب، (دط)، دار شرقيات، القاهرة، ،1998م.
27-الحدادي عزيز، للأشياء رائحتها، لقاء الفيلسوف بالرسام، ط 1، منشورات ما بعد الحداثة فاس، المغرب، 2007م.
28-حميش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2011م.
29-درايفوس أوبير ورابينوف بول، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ت: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، (دط)، مركز الإنماء القومي، بيروت، (دت).
30-دوريتيه جون فرانسوا، فلسفات عصرنا. تياراتها. مذاهبها. أعلامها. قضاياها، ت: إبراهيم صحراوي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان 2009م.
31-دولة سليم، الجراحات والمدارات. عناصر أولية من أجل فلسفة عربية جديدة في القضايا الإنسانية: فلسفة التدقيق والتحقيق، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيت الحمراء، بيروت، لبنان، 1993م.
32- دولاكومبان كريستيان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ت: حسن احجيج، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2015م.
33- دولوز جيل، نيتشه، ت: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1998م.
34- ـــــ ـــــ، نيتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2001م.
35- ـــــ ـــــ، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ت: سالم يفوت، (دط)، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د، ت).
36- الدواي عبد الرزاق، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي شتراوس فوكو، (دط)، دار الطليعة، بيروت، 2000م.

37-ذاكر عبد النبي، الرحلة العربية إلى أوربا وأمريكا والبلاد الروسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: دراسة في المحتمل، (دط)، أبو ظبي، دار السويدي للنشر والتوزيع، 2005م.
38-روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ت: ثائر ديب ط2، دار الفرقد، دمشق، 2009م.
39- ريبيه فابريك، ما بعد الحداثة كاستمرار نقدي للحداثة، ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، سلسلة دفاتر فلسفية، المغرب، 2007م.
40-الزغلول رافع النصير، الزغلول عماد عبد الرحيم، علم النفس المعرفي، (دط)، عمان، دار الشروق،2007 م.
41- سارتر جان بول، دفاع المثقفين، ت: جورج طرابيشي، (دط)، دار الآداب، بيروت 1973م.
42-سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، (دط)، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، 1986م.
43-السيد عبد العاطي، علم اجتماع المعرفة، (دط)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999م.
44-شتراوس كلود ليفي، الأنثروبولوجيا البنيوية، ت: مصطفى صالح، (دط)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977م.
45-ـــــ ـــــ، العرق والتاريخ، كلود ليفي شتراوس، ت: سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م.
46-شكري غالي، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة: الثقافة والمثقف في الوطن العربي ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.
47-صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، (دط)، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990م.
48-صالح فخري، الاستشراق، صنع شهرته، مقال ضمن كتاب جماعي، طائر القدس المهاجر، إعداد وتوثيق مازن يوسف صباغ، ط1، دار الشرق للنشر، سوريا، 2006م.
49- عبد النور بن داود، المدخل الفلسفي للحداثة: تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009م.

50- عطية أحمد عبد الحليم، ما بعد الحداثة والتفكيك. مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008م.

51-عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات...من الحداثة إلى العولمة، ط 1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.

52-الغذامي عبد الله، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط 3، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 2005م.

53-غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ت: مصطفى دندشلي، ج 2، (دط)، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1985م.

54-فانون فرانز، معذبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007 م.

55-ـــــ ـــــ، بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، ت: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2004م.

56-فيبر ماكس، رجل العلم ورجل السياسة، ت: نادر ذكرى، (دط)، دار الحقيقة، بيروت 1982م.

57- قباني رنا، أساطير أوروبا عن الشرق...لفق تسد، ت: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1993م.

58-كتيل كلود، تاريخ الجنون من العصور القديمة وحتى يومنا هذا، ت: سارة يوسف وكرستينا سمير، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2005م.

59-الكردي محمد علي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، (دط)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (دت).

60- كريزويل إديت وآخرون، التحليل الثقافي، ت: فاروق أحمد مصطفى وآخرون، مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد، (دط)، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.

61- كليطو عبد الفتاح وآخرون، مسألة القراءة، ضمن كتاب المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001م.

62-كاندو جويل، الذاكرة والهوية، ت: وجيه أسعد، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2009م.

63-لبيب الطاهر، سوسيولوجية الثقافة، ط 5، صفاقس، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس 1988م.

64-لاكروا جان، دلالة الجنون في فكر ميشال فوكو، ضمن نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، دار التنوير، 1984م.

65- لوكمان زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته، ت: شريف يونس، ط1، دار الشروق، القاهرة 2007م.

66-مؤنس حسين، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م.

67-متولي عبد الحميد، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة 1959م.

68- محمد حيدر ناظم، إشكالية الفلسفة. من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز، ط1، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، بيروت، 2015م.

69-مرتاض عبد الملك، في نظرية الرواية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2000م.

70- المسكيني فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص2005م.

71-المسيري عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، تحرير: سوزان حرفي، ط1، دار الفكر، دمشق 2009م.

72-ـــــ ـــــ، العلمانية والحداثة والعولمة(حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2013م.

73-المسيري عبد الوهاب وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار الفكر، دمشق 2003م.

74-مهنانة إسماعيل، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيدلوجيا، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف: إسماعيل مهنانة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، 2014م.

75 -مهيبل عمر، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، (دط)، ديوان المطبوعات المركزية، الجزائر 1991م.

76- ـــــ ـــــ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم، بيروت، 2005م.

77-موللر هارولد، تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتغتون، ت: إبراهيم أبو هشهش، ط 1، دار الكتاب الجديدة بيروت، 2005م.

78-ناصف عبد الله، السلطة السياسية، ضرورتها وطبيعتها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982م.

79-ـــــ ـــــ، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت 1997م.

80- نوريس كريستوفر، نظرية لا نقدية. ما بعد الحداثة المثقفون وحرب الخليج، ت: عابد إسماعيل، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1992م.

81-هارت وليام، المؤثرات الدينية للثقافة، ت: قصي أنور الذبيان، مراجعة: أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث(كلمة)، 2011م.

82-هيجل، مبادئ فلسفة الحق، ت.: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1974م.

83-هيدغر مارتن، في الفلسفة والشعر، ت: عثمان أمين، ط1، الدار العربية للطباعة النشر القاهرة، 1963م.

84- ولد اباه السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت،2004م.

85 -واليا شيلي، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ت: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء ط1، أزمنة للنشر والتوزيع الأردن، 2007م.

86-ياسين كاتب، نجمة، ت: سعيد بوطاجين، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م.

ب -المراجع باللغة الأجنبية:

1 - The passion of Michel Foucault (1954-1988) ,4 tomes, Ed Gallimard , paris , 1994 .

2-rvaring en waxrheid, te elfdervre, Nimwegen 1985.

3-G, Canguilhem, mort de l'homme ou épuisement du cogito ?,critique , 242, 1967.

4_ Gramsci Antonio, The prison Notebooks: p 12 Selections, Trans, Quintin Hoare and Geoffrey Smith-Nowell, London, lavrence and wishart, 1973.

5- Valerie Kenndy, Edward Saïd: A Critical Introduction, Polity Press, Cambridge (U K) , 35 – 2000.

6-Edward Tylor, primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custome, volume 1/Murry, 1983.
7 -Hegel ,Encyclopédie des Sciences philosophiques, sciences de la logique, librairie philosophique. Vrin,1970.
8-Gluck manne: Gramsci et l'état Fayard, Paris 1975.
9-Frantz Fanon, Peau noire, masque blancs, Bejaia, Algérie, Editions Talant kit ,2013.
10- Julien Banda, The treason of the Intellectrials, Trans, Richard Aldington, London: Norton, 1980.
11- Nietzche, volonté de puissance, T. I. Gallimard, 1947.
12-Mamia lazreg, the Reproduction of colonial ideology, the case of the Kabyle Berbères Arab Studies, Quarterly 5, 1983.
13-Foucault, onnes et singularisme ,in, le débat. Stanford université ,1979.
14 -Fathi triki, les philosophes et la guerre, Ed, Biruni, 1985.
15-E rvaring en waarheid, te elfder Ure, Nijmegen, 1985.
16- Gluck Mann: Gramsci et l' état Fayard, Paris 1975.

ثالثًا: المقالات.

أ – باللغة العربية:

1-إبراهيم عبد العظيم حسني، الجسد والسلطة والمعرفة: دراسة تحليلية لإسهام ميشيل فوكو في تأسيس سوسيولوجي الجسد، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، العدد12، ج 2، إبريل 2008م.

2-إدريس الخضراوي، السرد موضوعاً للدراسات الثقافية، ع 217، مجلة تبين، الرباط 2014م.

3-ـــــ ـــــ، الأدب موضوعاً للدراسات الثقافية، مجلة جذور للنشر، الرباط، 2007م.

4-أصطيف عبد النبي، ماذا يبقى لنا من إدوارد سعيد. تركة المثقف الحر، المجلة العربيـــة الثقــافية ع 45، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2004م.
5-ابراهيمي جيجيكه، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، ط1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2011م.
6-بغورة الزواوي، الهوية والعنف، نحو قراءة جديدة لموقف فانون، مجلة يتفكرون، ع5، خريف 2015م.
7-ـــــ ـــــ، البنية منهج أم محتوى؟ مجلة عالم الفكر، المجلس الثقافي والشؤون والآداب، ع4 الكويت، 30 أفريل، يونيو2002م.
8- بوكبر حسين يوسف، مفهوم المجتمع المدني عند ميشال فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة، مجلة تبين، ع 5/18، خريف 2016م.
9- ابن خليفة مشري، إدوارد سعيد والنقد الثقافي المرجعية والخطاب، ع9، أكتوبر 2009م.
10- ابن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الفكر العربي، ع 32، يونيو 1983م.
11_ابن الوليد يحي، الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب، ط1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
12-جاكسون ليونارد، شكلان من المادية الثقافية: المادية في الأنثروبولوجيا في الدراسات الثقافية، ت: ثائر ديب، تبين للدراسات الفكرية والأدبية، السنة 1، ع 1، صيف 2012 م.
13- جهاد كاظم، فيلسوف القاعة الثامنة، ملف مشيل فوكو، الكرمل، ع13، 1984م.
14- حجار بسام، ميشال فوكو: صورة جديدة للمثقف الغربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 30-31، 1984م.
15- الحاج صالح رشيد، الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، مجلة الرافد، ع46، دائرة الثقافة والإعلام الشارقة، مايو 2013م.
16- حديدي صبحي، إدوارد سعيد، المنفى، قلق الانشقاق والنظرية المترحلة، مجلة الكرمل، ع78، 2004م.
17- ـــــ ـــــ، الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، مجلة الكرمل، ع47 1993م.

18- خضر حسن، روبنسون كروزو في جنوب إفريقيا، الكرمل، ع 78، شتاء 2004م.
19- دراج فيصل، صور المثقف عند إدوارد سعيد، الكرمل، ع78، شتاء 2004م.
20- درويش محمود، طباق إلى إدوارد سعيد، مجلة دبي الثقافية، ع1، سنة 2004م.
21- الزايد محمد، الفلسفة وماهية السلطة، مجلة الفكر العربي، العدد 34/33، ماي/أوت 1983م.
22- زيادة رضوان، معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة ضمن التاريخ والحقيقة، ملف بحثي، مجلة يتفكرون، العدد 3، 2014/12/17م.
23--ستيل ميلي، النفي أم التجذر. سياسات الاختلاف عند إدوارد سعيد وكورنيل ويست، ت: مصطفى بيومي، مجلة فصول، ع 64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004م.
24- سعيد إدوارد، عن العالم والنص الناقد، الكرمل، ع 78، نيقوسيا 2004م.
25- ـــــ ـــــ، القيادة الفلسطينية تنسى الماضي وتغفل الحاضر، مجلة الحياة (1998/10/21م).
26- ـــــ ـــــ، ميشال فوكو (1927 – 1984م)، الكرمل، ع 15، نيقوسيا، قبرص 1985م.
27- ـــــ ـــــ، انتقال النظريات، الكرمل، ع9، نيقوسيا، قبرص، 1983 م.
28- سعيد حميد، ملخص عن مقالة الكتابة بلغة الآخر، الرأي الثقافي، الجمعة 23 أيار 2008م.
29- سعيد علي، كيف وقع مصطفى سعيد أسير النظرة الاستشراقية لإدوارد سعيد، مجلة فصول، ع 64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004م.
30- شاهين محمد، إدوارد سعيد، ذاكرة ليست للنسيان، الكرمل، ع 78، نيقوسيا، قبرص2004م.
31- صالح هاشم، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، ع13، نيقوسيا، قبرص، 1984م
32- طيباوي عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، ع 32، يونيو 1983م.
33- عبد الملك أنور، الاستشراق في أزمة، ت: حسن قبيسي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي ع31، 1983م.

34- العلوي هادي، الاستشراق عاريا، الكرمل، الاتحاد العام للكتاب الفلسطينيين، ع 15 قبرص،1985م.

35- فوكو ميشال، في السلطة، ت: عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 33، مركز الإنماء القومي، بيروت 1985م.

36- ـــــ ـــــ، الوظيفة السياسية للمثقف، ت: عز الدين الخطابي، مجلة رؤى تربوية، ع26، فلسطين، (دت).

37- ـــــ ـــــ، الحقيقة والسلطة، ضمن كتاب نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، ط1، التنوير، بيروت 2007م.

38- كانط والسؤال عن الحداثة، ت: مصطفى لعريضة، مجلة أنوال الثقافي، ع4، الرباط 1984م.

39 – كانط إيمانويل، ما هو عصر التنوير، ت: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، ع 13، نيقوسيا، قبرص، 1984م

40- لالومون، فوكو مفكر الحداثة، مجلة فكر ونقد، ع 14، 1998م.

41- المصدق حسن، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة (2)، العرب الثقافي، ع 11، أوت 2007م.

42- المناصرة عز الدين، إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن، قراءة طباقية، مجلة فصول، ع64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف 2004م.

43– ميكيافيلي نيكولو. مدخل أولي، حازم صياغة، مجلة الفكر العربي، ع22، سنة 3 سبتمبر/أكتوبر 1981م.

ب –مقالات باللغة الأجنبية:

1_ L’are (revue), n° 70, 1977.

2 -Michal Foucault, la Gouvernementalité, In, magazine Littéraire, N 269, 1989.

3_ L’homme est- il mort ? Art et loisir, n° 38, Juin 1966.

4 -Réponse au Cercle d’épistémologies, Cahiers pour L’analyse, N°9. 1968.

5- Edward. Said: Between worlds, London Review of Books 20-9(7 may, 1998).
6 -M. Foucault, L'Asile Illimité ,In, le Nouvel Observateur, N° 646,1977.
7- Robert Blanche, L'Epistémologie, que sais-je ? no, 1475paris universitaires de France 1972.
8- Didier Eribon, Michel Foucault et Ses contemporains paris, fayard ,1989.

رابعًا: القواميس والمعاجم والأطروحات الجامعية.

أ- المعاجم العربية:

1-أباذي الفيروز، القاموس المحيط، تقديم: المرعشلي محمد عبد الرحمان، ج 2، دار إحياء التراب العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977م.
2-ـــــ ـــــ، القاموس المحيط، تقديم وتعليق: نصر الهوريني، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2007 م.
3-إبراهيم مصطفى، الزيات أحمد حسن، حامد عبد القادر وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1 المكتبة الإسلامية، إسطنبول، تركيا، (د. ت).
4-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: حيدر عامر، أحمد إبراهيم، عبد المنعم خليل، مج7و 9، ط1 بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 2003م.
5-جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ت: فاتن البستاني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م.
6-حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009م.
7-الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1984م.
8-رضا أحمد، معجم متن اللغة، مج 4، (دط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م.
9-زكي أحمد بدوي، معجم المصطلحات الاجتماعية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1982م.
10-سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس 2004م.
11-صليبا جمال، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج 1، ط 1، بيروت، 1981م.

12-طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.
13-علوش سعيد، معجم المصلحات الأدبية المعاصرة، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار البيضاء 1985م.
14-لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، مج 3، ط 2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م،
15-الموسوعة الفلسفية، لجنة من الأكاديميين السوفيات، ت: سمير كرم، ط 6، دار الطليعة، بيروت 1987م.
16-النجار فريد، المعجم الموسوعي لمصطلحات التربية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2003م.

ب-المعاجم الأجنبية.

1 -Dictionnaire philosophies, Ed, du progrès, Moscou, 1985.
2 -Legrand Gérard: Dictionnaire de philosophie, paris: Bordas, 1995.
3- Grand usuel Larousse: dictionnaire en cyclopedigue, Paris, Larousse, 1997, T, 2.
4 - Elias Edward: Elias collegiate Dictionary, English Arab, C. Cairo: Elias Modern publishing mous, 1995.
5-Oxford: advanced Learner's dictionary, Sth ed, Condor: oxford,1995.
6_ Girvan usuel Larousse: dictionnaire en cyclope digue, Paris. Larousse, T. 2. 1997.
7 - Le petit La Rousse, grand Format, in Prime en Belgique,Ed,2001.
8 -Legrand Gérard: Dictionnaire de philosophie paris: Bordas, 1995.

جـ -الرسائل والأطروحات الجامعية.

1-بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، (دط)، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 2000م.

2-شناف صبرينة، النقد الحضاري في فكر إدوارد سعيد، أصوله وتطبيقاته، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير فلسفة الحضارة، إشراف عبد المجيد عمراني، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية 2013/2012م.

3-العيادي عبد العزيز، المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، رسالة مقدمة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، إشراف: فتحي التريكي، جامعة تونس الأولى، السنة الجامعية1988 /1989م.

4-نعيمة بن خدة، المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد، رسالة ماجستير، إشراف: بهادي منير، قسم الفلسفة، وهران، السنة الجامعية 2011-2012م.

خامسًا: مقابلات وحوارات.

1-حوار مع بانيي C. panier وواطي P. Watté لفائدة المجلة الجديدة الفرنسية بتاريخ: 10 / 05 / 1981م ونشر بعد ذلك في كتاب: أقوال وكتابات، باريس، دار غاليمار، 2001م.

2-الحقيقة والسلطة، مقابلة فوكو مع فونتانا، الفكر العربي المعاصر، ت: فريق المجلة، ع1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1980م.

3-هوبير درايفوس وبول رابينوف حوار مع فوكو، نسابة الأخلاق، مجلة بيت الحكمة، ع ،1 سنة 1، ط3دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب 1986/4/1م.

4-السلطة الرمزية، حوار مع مجلة الفكر العربي المعاصر، ع37،1985م

5 - مقابلة مع فوكو، جريدة Le monde، 3 ماي 1969م.

6-حوار مع ميشال فوكو أجراه معه ريمون أرون، مجلة الكرمل، ع13، نيقوسيا، قبرص 1984م.

سادسًا: مواقع أنترنيت.

1-WWW. Althakira.net التمثيل والسرد : إدوارد سعيد و توظيف المفهوم، عبد الله إبراهيم، شبكة الذاكرة الثقافية 2016/6/22م

2- السلطة والحق والعنف، سليم دولة، http // : WWW . blog spot.com. 2017/2/7م.

3- سلطة الجنس، غانم أسامة الحوار المتمدن، العدد 4368- http//: www.alhiwar.org.م2016/5/23

4-تأمل في مصادر وكتابات الفرنسي ميشال فوكو، محمد جلوب الفرحان، ع182، مجلة أوراق فلسفية جديدة، ديسمبر 2014م، نقلا عن كتاب: عاطفة ميشال فوكو(بالإنجليزية)، جيمس ميلر2000م. 2016/1/1م، راجع: http://dramfarhan WordPress.com.

5-الموسوعة العربية، ميرلوبونتي موريس، 2017/5/12م، https://www. Arabic ency.com

6-غياتري شاكرافورتي سبيفاك 10أكتوبر2016م https://ar.wikipedia.org/wiki

7-شبكة المعرفة، 2017/4/26م، https://www.marefa.org

8-حمداوي جميل، نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، الناظور، المغرب، 2017/11/1م https//:alukah.net.

9 -Russell Jacoby, The last intellectuals, American culture in the age of academe, 21/6/2016.
https://chronicale.com/intellectuals-vs-scholars/234350?cid=cp16.

فهرس الأعلام

(أ)

أباذي الفيروز: 2، 8.

أبولون: 21، 147.

أحمد إعجاز: 113.

أحمد فايز: 160.

أدورنو: 44، 53، 164، 178، 208، 210.

أرنولد ماثيو: 141.

أشكروفت: 44، 45، 146، 161.

ألتوسير: 24، 26، 27، 47، 203.

إليوت جورج: 153، 162، 173.

أنطونيوس جورج: 198.

أورباخ: 44، 59، 178، 208.

إيريبون ديدي: 15.

(ب)

بابا هومي: 113، 115، 140، 141، 160، 179، 189، 219، 233.

بارت رولان: 44، 170، 209.

برونتي شارلوت: 114.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

باشلار غاستون: 26، 27، 96.

باطاي جورج: 27.

بلغرامي عقيل: 113.

باليبار إتيان: 47.

بلاكمور: 209.

بنتام: 91.

بندا جوليان: 56، 211، 214، 215، 239.

ابن عبد النور: 20.

بياجيه جان: 5، 19، 171.

بيرتن ريتشارد: 133، 136، 234.

ابن نبي مالك: 122، 123، 124.

(ت)

تنيسون: 165.

تورين ألان: 10.

(ج)

الجابري محمد عابد: 200.

جوفمان إرفيج: 91.

جيمس هنري: 162، 199، 200.

(ح)

حوراني ألبرت: 200.

(د)

درويش محمود: 160.

دوغلاس ماري: 89.

دولوز جيل: 19، 23، 74، 101، 102، 191.

دوستايل مدام: 140.

دويل مايكل: 167.

دي بوفوار سيمون: 118، 119.

دي سوسير فيردنان: 144، 182.

ديكارت رينيه: 15، 22، 67، 68، 109، 180، 207، 227.

ديونيزوس: 21، 90، 147.

(ر)

رابينوف: 86.

رشدي سلمان: 162.

رانجيت غوها: 189.

روكسون: 165.

ريكاردو: 72.

رينان: 133، 138، 187، 188، 214، 234.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ريال جان: 6.

(ز)

زرادشت: 90.

زوربا: 90.

(س)

سبينوزا باروخ: 213.

سارتر جان بول: 116، 199، 211، 212، 238، 239.

سعيد إدوارد: 57، 113، 115، 121، 122، 124، 128، 130، 132، 137، 175، 179، 182، 183، 185، 197، 201، 208، 214، 218، 221، 224، 227، 233.

سقراط: 213.

سر ميشال، 55.

سميث آدم: 72، 123.

سميل جورج: 173.

سنغور: 199، 233.

سانغاري قمقم: 113.

سوزان فوالكان: 140.

سونيكا وول: 160.

سيزير إيميه: 50، 162، 199، 233.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ش)

شتراوس كلود ليفي: 13، 23، 44، 53، 65، 66، 127، 170، 209.

شاف أدام: 45.

شكسبير: 155.

شيلر ماكس: 5.

(ص)

صالح الطيب: 155، 160، 205.

(ط)

طيباوي: 122، 123، 200.

طيبي بسام: 200.

(ع)

عبد الملك أنور: 124، 125.

(غ)

غرامشي أنطونيو:44، 50، 51، 55، 56، 120، 156، 164، 169، 178، 198، 203، 204، 211، 216، 238، 239.

غولدمان لوسيان: 44.

(ف)

فاغنر: 90.

فلوبير: 133، 136، 184.

فرويد سيجموند: 33، 35، 43، 47، 52، 53، 72، 110، 181، 182، 221، 222.

فراي: 209.

فونتانا: 79، 172.

فوينتوس كارلوس: 160.

فيبر ماكس: 12، 13، 55، 84.

فيتز كلود: 82.

فيكو جامبتيستا: 44، 48، 57، 153، 168، 178، 179، 209، 210.

فانون فرانز: 40، 50، 53، 54، 57، 58، 113، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 155، 160، 162، 178، 199، 120، 155، 160، 162، 178، 199، 205، 221، 222، 223، 235، 238.

فوكو ميشال: 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 26، 29، 33، 35، 47، 54، 129، 179، 183، 184، 186، 190، 202، 206، 209.

فين بول: 86.

(ك)

كانط عمانوئيل: 65، 104، 180، 181، 182، 207، 208.

كانغهيلم: 26، 27، 64.

كونراد جوزيف: 40، 47، 50، 53، 149، 155، 159، 161، 205، 210، 228.

كوبري: 96.

كالفن: 106.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كفاييس: 96.

كروزو روبنسون: 50، 149، 155، 161.

كالفن: 106.

كاندو جويل: 43.

كامي ألبير: 50، 149، 155، 161.

(ل)

لامارتين: 133، 136.

لوثر مارتن: 106.

لاكان جاك: 91.

لويس برنارد: 51، 217.

لامارك: 71.

لوكاش جورج: 44، 169، 210.

لالاند أندري: 6.

(م)

ماركس كارل: 11، 12، 16، 23، 24، 25، 130، 151، 156، 164، 169، 195، 198، 219، 234، 237.

ميلر جيمس: 15، 17.

ميرلوبونتي موريس: 16.

ميكيافيلي نيكولو: 84، 85، 197، 238.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ماسينيون لويس: 123، 133.

ميمي ألبير: 113، 199، 233.

ماركيز غابرييل غارسيا: 160.

(ن)

نيتشه فريديريك: 84، 99، 103، 147، 170، 174، 175، 181، 182، 190، 214، 232، 237.

نيرودا بابلو: 162.

نيكوس بولانتزاس: 202.

(هـ)

هابرمارس يورغن: 202، 208.

هنتجتون صمويل: 46، 140.

هيدغر مارتن: 44.

هيجل فريديريك: 110، 164، 169، 180، 181، 182، 192، 211.

(و)

واثينغو نغوغي: 155، 235.

وليامز ريموند: 209.

وولف فرجينيا: 118، 140.

(ي)

ياسين كاتب: 160، 161. يوريبيدس: 53.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات.....**الصفحة**

مقدمة.

الفصل الأول: ثبت المفهوم وجغرافيا الدلالة.

المبحث الأول: في دلالة المعرفة.. والسلطة.....1

1-معنى المعرفة.....1

2- مفهوم السلطة 6

المبحث الثاني: ترجمة ميشال فوكو.....13

1- النشأة والتكوين.....13

2- المراجع الفكرية لميشال فوكو.....16

3- مشروعه الفكري.....27

المبحث الثالث: "خارج المكان": في رواية السيرة الذاتية لإدوارد سعيد.....39

1- الميلاد والنشأة.....41

2- المشروع الفكري لإدوارد سعيد.....47

3- مراجعه الفكرية.....54

الفصل الثاني: أركيولوجيا الخطاب والسلطة عند ميشال فوكو

المبحث الأول: أركيولوجيا الخطاب.....63

1- مفهوم الإبستيمية.....63

2- العصور المعرفية.....66

3- المعرفة باعتبارها ممارسة خطابية.....74

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: السلطة كممارسة غير خطابية.....79

1-ماهية السلطة.....79

2-التشكيلات السلطوية.....85

3 -معنى الأركيولوجيا.....94

المبحث الثالث: علاقة المعرفة بالسلطة.....100

1-الخطاب والممارسة غير الخطابية.....100

2-الحقيقة والسلطة، أو تكامل المعرفة والسلطة لترويض الجسد.....102

3- المعرفة والسلطة ضد الجنون.....105

الفصل الثالث: نقد الخطاب الاستشراقي عند إدوارد سعيد

المبحث الأول: ما بعد الكولونيالية وسياق التبيئة.....113

1- الحدود النظرية لما بعد الكولونيالية.....113

2- أعلام نظرية ما بعد الكولونيالية.....116

3 -إدوارد سعيد وكتابة الاستشراق.....122

المبحث الثاني: الاستشراق باعتباره إرادة قوة.....128

1 -الاستشراق كخطاب.....128

2 -الجغرافيا التخييلية للاستشراق" شرقنة الشرق".....133

3 -الاستشراق الآن.....136

المبحث الثالث: القراءة الطباقية للثقافة والهيمنة.....141

1-جدل الثقافة والهيمنة.....140

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-خطاب المنهج: من النقد الثقافي إلى القراءة الطباقية.....148

3-التمثيل والسرد.....154

الفصل الرابع: المقابلة والاستئناف: بين كلية السلطة وهامش المقاومة

المبحث الأول: تقاطعات التجربة والكتابة بين سياقي الحداثة والكولونيالية.....163

1-بين يدي المقاربة أو في مشروعية اللقاء.....163

2 -وحدة المشروع النقدي بين فوكو وسعيد.....169

3 -المراجعة البعدية للحداثة والكولونيالية.....177

المبحث الثاني: الخطاب والخطاب المضاد 185

1 -وحدة الخطاب بين فوكو وسعيد.....184

2 -السلطة بين البانوبتينوكية والإمبريالية.....188

3 -القراءة الطباقية لثنائية السلطة والمقاومة.....198

المبحث الثالث: بين البنية والذات: فضاءات الهجنة والإنسية المشتركة.....203

1-آفاق النزعة الإنسانية.....203

2-المثقف في مواجهة السلطة.....207

3-الهجنة بديلا.....216

خاتمة.....223

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Democratic populare Republic of Algeria
Minister of Higher Education and Scientific Reseach
Amir Abd–kader University of Islamie Sciences
Constantine
Faculty of Usul al –Din
Departement OF Aqida and Comparative Religions

Knowledge And Power at Michel Foucault And Edward Said Comparative Study

The Represented to Get Scientific Doctorate Diploma
Speciality : Aqida and contemporary Islamic thought

Elaborated By the student
Mohammed kaabeche

Supervised By the
doctor souheil Sayoud

The discussion jury members

Name and first name	Function	Scientific Rang	Original University
Dr .souheil sayoud	Supervisor and Reporter		

University Year : 1439–1440 h / 2018–2019

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية