الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التّبسي – تبسة،الجزائر
كلّية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

أطروحـــــة مقدّمة لنيـــل دكتـــــــوراه الطور الثالث "ل. م. د"

تخصـــــــّص: اللّسانيات وتحليل الخطاب

المنفى وتمثّلات المثقّف في كتابات إدوارد سعيد النّقديّة "مقاربة نقديّة ثقافيّة"

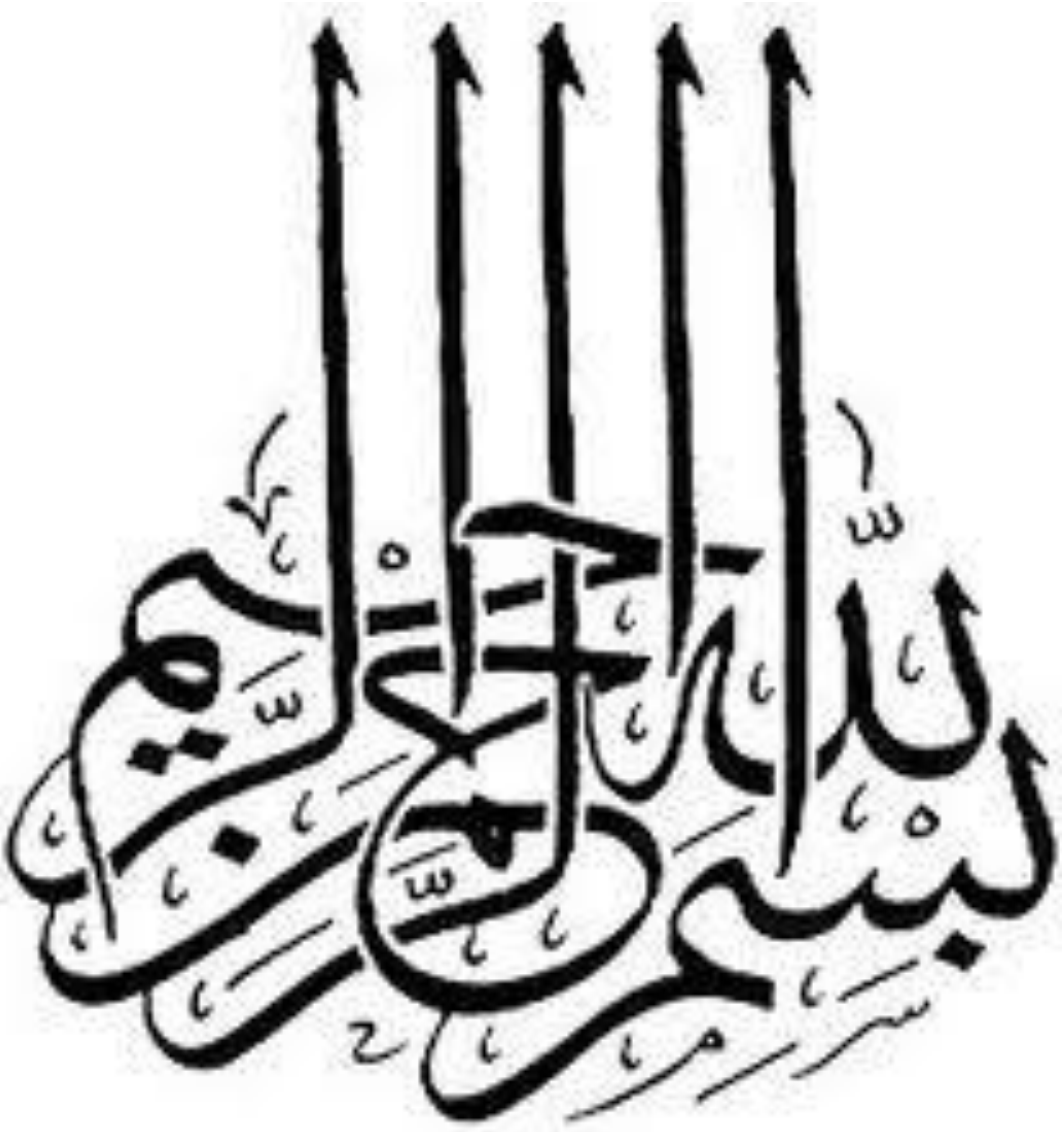
إعداد الطالبة: صورية مكاحلية

إشراف الأستاذ الدّكتور: عمر زرفاوي

لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	رشيد رايس	أستاذ	جامعة العربي التبسي– تبسة	رئيسا
2	عمر زرفاوي	أستاذ	جامعة العربي التبسي– تبسة	مشرفا ومقرّرا
3	الطيب بودربالة	أستاذ	جامعة باتنة–01– باتنة	عضوا مناقشا
4	عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة محمد لمين دباغين– سطيف	عضوا مناقشا
5	ذياب قديد	أستاذ	جامعة قسنطينة02– قسنطينة	عضوا مناقشا
6	ليلى بلخير	أستاذ	جامعة العربي التبسّي– تبسة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2018 / 2019


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء:

إلى:

روح جدتي الطاهرة

عائلتي

صديقاتي

أساتذتي

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف: الدكتور عمر زرفاوي على ما قدّمه لي من أفكار ونصائح قيّمة أعانتني في إنجاز بحثي، كما أشكره على تشجيعه الحثيث على البحث المتواصل خلال مسيرتي العلميّة.

والشكر الموصول إلى كل من شجّعني على إنجاز هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى لجنة المناقشة على تكبّدها عناء قراءة البحث بغية تصويب الهنّات فيه وإخراجه بصورة أحسن.

مقدمة

تعدّ فكرة الهويّة أو الانتماء إلى الأصل الثقافي أحد المباحث الرئيسيّة مناقشة وبحثا من طرف النّقاد والمفكّرين، فبفعل المدّ الاستعماري من الغرب نحو الشّرق، والهجرات المستمرّة من دول الهامش نحو المركز الميتروبوليتاني أو العكس جعل الهويّات تتلاقى، فمن جهة تنصهر و تتماهى، ومن جهة أخرى تسعى الهويات المهمشة إلى تحقيق تصفية للاستعمار بإعادة نقاوة هويتها، فهي ترى أن استقلالها لا يتم إلاّ إذا تخلّصت من هيمنة الآخر الذي احتلها ماديّاً وثقافيّا.

لم تقتصر إشكاليّة الهويّة على الجنس البشري فقط، وإنّما تعدّت إلى الفكر النّقدي ونظريّاته فطبيعته المرتحلة فرضت عليه أن يتشرّب من هويّات العالم، يكون مسرحا تتفاعل فيه هذه الهويات فما يحلّ بأرض حتّى يغادرها إلّا ويقع فعل التّأثير والاستجابة، فيؤثّر ويتأثّر بغيره، ومن البديهي أن الفكر النّقدي لا ينتقل هكذا دون مؤثّرات، وتعدّ حركة النّقّاد والمفكّرين أهمّها، مادام أن الفكر من إنتاجهم، فهو يتأثّر لا محالة بما يعانيه المفكّر من مأزق على مستوى هويّته التي تركها و الهويّة التي تحتضنه في بلد المنفى.

لكنّ أزمة الهويّة بالنّسبة للفكر لم تخرج من إطارها الذي ولدت وترعرعت في أرضه مادامت الهوّة تتزايد بين الشرق والغرب؛ فكلّما دعت الحاجة إلى ضرورة الحوار ازدادت الحاجة إلى مواجهة الآخر، فتنشأ التّكتّلات والأحزاب واتحاد الدول والآراء، وفي ظل هذا الصدام الحضاري أو الهووي بات الفكر النّقدي يصارع بغية البقاء ضمن واقع جوهره الأنا في مواجهة الآخر لتحقيق ذاتها.

لا غرو أن هذا الصّراع الهووي حالة يعيشها المنفيّ، فذاته تعاني الانشطار والشّرخ بين هوية تركها تعبّر عن موروثه الثقافي الأصل، وهوية جديدة في أرض المنفى ذات رؤى مختلفة عن الأصلية وبخاصة إذا كان الاختلاف جوهره المعاداة والصدام الصريح بين الشرق والغرب، فيعاني مسألة الاجتثاث والاقتلاع، يعيش حالة دائمة من الغربة والابتعاد في الهامش، يتولّده شعور

متواصل بالانشقاق عن السياق والحنين الدّائم إلى ماض وأرض وثقافة لم تعد كلّها موجودة في المنفى.

يظهر هذا جليّا عند هؤلاء النقّاد الّذين عاشوا خارج المكان بفعل المنفى، طامحين إلى تحقيق فكرة التعايش والحوار الثقافي في ذواتهم و إنتاجاتهم الفكرية أمثال **هومي با با** و**فرانز فانون** لكنّهم يصطدمون بواقع تمثيل هويتهم الأصل، وخير من يمثّل هؤلاء الناقد والمفكر الفلسطيني الأمريكي **إدوارد سعيد** الّذي تكلّم لغة لم يدر إن كانت هي التي نطقها أول مرّة أم أنها لغة تعلّمها جبرا وإكراها في وطنه، و بها انتسب إلى وطن آخر ليس وطنه الأصل، وعلى هذا الأساس عاش منفى مزدوج؛ منفى اللغة ومنفى الوطن، يعاني قلقا هوويا بين هوية عربية فلسطينية وهوية غربية أمريكية داعيا إلى الهجنة الثقافية.

صاغ هذا القلق الهووي من إدوارد سعيد ذلك المثقّف الّذي يتجاوز حدود قوميّته في تمثيل القضيّة الفلسطينيّة في بعدها الإنساني، كما أنتج منه ذلك المثقّف الذي جهر بصوته ضد المركز الكولونيالي مؤسّسا بذلك لخطاب ما بعد الكولونيالية، بعد الحفر في الأنساق الثقافية في الخطابات الغربيّة والكشف عن البعد السياسي الكولونيالي فيها، وكيف تتواطأ كل من المعرفة والسلطة في الأدبيّات والخطابات الغربيّة لتمثيل هويّة الآخر على أنها دونيّة ومتخلّفة، إضافة إلى اشتغاله على مفهوم مثقّف السلطة وسلطة المثقف في تقويض سلطة الانتماء والسلطة السياسية.

على خلفيّة ما قدّمه إدوارد سعيد في مجال النقد والأدب والموسيقى ومحاولاته الجادة في إرساء السلم في منطقة الشرق الأوسط في مشروعه النقدي، كل هذا وغيره دفعني إلى اختيار المنفى وتمثّلات المثقّف وأدواره في مشروعه النقدي منطلقا خاصا يمكنني من بحث قضية المنفى وعلاقتها بالمثقف عند إدوارد سعيد، لما لهاتين المقولتين من أهمية وبخاصة لما يعيشه العالم اليوم في ظل هذا الصراع الإيديولوجي بين الشرق والغرب، وما يعانيه الفلسطيني في أرضه، والغياب التام لدور المثقف في حين أن الإنسان بحاجة إليه وإلى من يمثل صوته.

أهدف من وراء هذا البحث إلى خدمة النقد الأدبي، وتزويده بآلية قراءة النص ثقافيا إضافة إلى التعريف بالدور الذي قدمه إدوارد سعيد في مجال النقد وفي صياغة مفهوم المنفى الفكري، والدور الذي يقوم به المثقف اليوم، وتجاوز المثقف العربي أو الغربي أسوار وحدود قوميته والانطلاق فيما يضمن للإنسان إنسانيته في عالم أضحى فيه الإنسان مجرّد اسم في المنظمات التي تسعى إلى تحقيق البعد الإنساني في العالم.

إنّ اختيار الموضوع لم يكن ليتحقّق لولا وجود إشكال محوري يتمثل في:

- **كيف استثمر إدوارد سعيد تجربته كمنفي في الولايات المتحدة الأمريكية في تمثيل القضية الفلسطينية؟**

وإشكالات فرعيّة على النّحو التالي:

- **ما هو المنفى في حياة إدوارد سعيد الشخصية والأكاديمية؟ وكيف تحوّل المنفى ونوستالجيا المكان في حياته إلى إبداع؟**
- **إلى أيّ مدى يمكن القول أن الهجنة الثّقافية تحققت في عالم لا زال الصّراع فيه محتدما بين الشرق والغرب؟**
- **هل تجاوز إدوارد سعيد في مفهومه للمثقف القراءات السابقة أم أنّه وقع في شرك التبسيط والاختزال والمحاكاة والتقليد دون مجاوزة؟**
- **كيف قوّض إدوارد سعيد السلطة الغربية وكشف تواطؤات المثقف مع السلطة سواء الغربيّة أم العربيّة؟**

هذه الأسئلة وغيرها حاولت الإجابة عنها في بحثي الموسوم بـــ: "**المنفى و تمثّلات المثقّف في كتابات إدوارد سعيد النقدية–مقاربة نقدية ثقافيّة–**".

لقد دفعتني الأسئلة المطروحة إلى تشكيل رؤية عن الموضوع، والتي صيغت في شكل خطة احتوت مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

خصّصت الفصل الأول (**المنفى وقلق الهوية في خطاب إدوارد سعيد "خارج المكان" و"تأملات حول المنفى"**)، للتعريف بمشروع إدوارد سعيد، والوقوف عند أهمّ مراحل حياته وبخاصة في القاهرة والولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى كون المنفى والحنين إلى المكان ولّدا شعورا باستعادة المكان المفقود في المنفى (فلسطين) والذي استدعى كتابة سيرته الذاتية "خارج المكان" ثم إلى عرض إشكالية ازدواجيّة المنفى، منفى الجغرافيا ومنفى اللّغة ،كون إدوارد سعيد يعيش في بيئة عربية مصرية إلا أنّه يتكلّم الإنجليزية وفي الوقت ذاته يتعلم تعليما كولونياليا وعادات أسرته غربية، مما ولّد لديه قلقا على مستوى الهويّة؛ فاسمه المشطور بين العربي والإنجليزي وتعلمه كل هذه العوامل جعلته يقول: إلى أيّ العالمين أنتمي؟ وحتى يتجاوز إدوارد سعيد هذا القلق الهووي اقترح ما يسميه بالهجنة الثقافية.

واهتممت في الفصل الثاني (**تمثّلات المثقف وأدواره في كتاب صور المثقف**) بالبحث في مفهوم التمثيل والتمثّل في عديد من المشارب المعرفية وربطها بمفهوم التمثيل في كتابي الاستشراق والثقافة والإمبريالية، وصولا إلى نقطة التلاقي بين التمثيل والمثقف، ثم الحديث عن المثقف في الدراسات الغربية والتي شكلت مرجعيّات إدوارد سعيد في مفهومه للمثقف الهاوي، وهل تجاوز إدوارد سعيد هذه المرجعيّات أم أنّه قدّم محاكاة لها فقط؟ ثم إدوارد سعيد وتمثيله للمثقف المنفي و في آخر محطة في هذا الفصل تطرقت إلى تمثيل إدوارد سعيد للقضية الفلسطينية.

وتميّز الفصل الثالث المعنون بـــ (**جدليّة (المثقف والسلطة) وفق منظور المثقف المنفي**) بكونه فصلا تمّ فيه فتح حوار مع ميشال فوكو في نقده للسلطة، وكيف استثمر إدوارد سعيد مقولة المعرفة والسلطة والخطاب عند ميشال فوكو وتوظيفها في كتابه الاستشراق، وفي نقده للثقافة والإمبريالية، وكيف استثمرها في نقده لمثقف السلطة، وصولا إلى نقد **علي حرب** للمثقف

المنفي عند إدوارد سعيد واستبعاد **علي حرب** للسلطة السياسية بالنسبة للمثقف وجعلها رهينة أوهام المثقف النخبوية.

وفي الأخير، ختمت البحث بالوقوف عند أهم النتائج وفق خاتمة جمعت فيها نتائج البحث على شكل نقاط.

وقد توسّلت في البحث بالمنهج الوصفي، إضافة إلى إستراتيجية النقد الثقافي، الذي يربط النصوص بواقعها الثّقافي كما استندت إلى روافد وفرضيّات نقد النّقد باعتبارنا نقدّم مقاربة لعمل نقدي.

وقد استعنت في مساءلة مبحثي المنفى وتمثّلات المثقّف بمراجع عدّة توزعت بين مراجع أساسية ممثلة في مدونة إدوارد سعيد: **كالاستشراق، الثقافة والإمبريالية، خارج المكان وتأمّلات حول المنفى، إضافة إلى صور المثقف، تغطية الإسلام**، وأخرى ثانويّة: **كالكلمات والأشياء لميشيل فوكو، ورسائل السجن لأنطونيو غرامشي، دفاع عن المثقفين لجون بول سارتر، الكتابة والمنفى آدونيس و آخرون والسردية العربية الحديثة لعبد الله ابراهيم، المثقفون في الحضارة العربية لمحمد عابد الجابري وأوهام النخبة أو نقد المثقف لعلي حرب**، بالإضافة إلى المعاجم **كالمعجم الفلسفي لجميل صليبا، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لمجدي وهبة وكامل المهندس**،كما تخلّلت هذه المراجع مجموعة من المقالات المترجمة لإدوارد سعيد، وبعضها الآخر عربيّة كانت أم مترجمة لنقاد آخرين، بغية إثراء الموضوع المدروس.

وإذا كان لابدّ من ذكر الصعوبات، فإن أهمّها قلّة هي مدوّنات إدوارد سعيد في لغتها الأصلية، لذلك استعنت بالمدوّنة المترجمة، ممّا أدّى بي إلى استغراق وقت طويل في قراءتها، تعدّد المرجعيات الفكرية في فكر إدوارد سعيد وفي معظمها أجنبية الأصل وتناثرها في جميع كتاباته جعلني أبحث في معظمها لجمع أكبر قدر من رؤاه حول المنفى و المثقّف، إضافة إلى تعدّد الدراسات حول مشروع إدوارد سعيد فكان من الصّعب جدّا إيجاد صياغة مغايرة لما هو موجود

فيها من أفكار ورؤى كما أنّ الصعوبة تكمن في الربط بين مجال النقد الأدبي والسياسة خاصة في دفاع إدوارد سعيد عن القضية الفلسطينية.

وفي الأخير نتوجّه بالشّكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدّكتور **عمر زرفاوي** لما له من فضل كبير في إرساء دعائم البحث من خلال الأفكار القيّمة التي أفادتني في رحلة البحث والنّصائح الهامة التي وجّهتني لتفادي الأخطاء.

الفصل الأول:

المنفى وقلق الهوية في

خطاب إدوارد سعيد

"خارج المكان"

و

"تأملات حول المنفى"

يجمع الخطاب النقدي **لإدوارد وديع سعيد** (**Edward Wadie Said**) (**1935-2003**) بين الأضداد والمتقاربات بين النقد و الأدب والفلسفة والسياسة والتاريخ والموسيقى ... متكوثرا من حيث المصطلحات والمفاهيم، فمعظم مؤلفاته مثقلة بترسانة من المفاهيم التي تتعدى مجال التخصص الأكاديمي الذي يشغله، فمثلا إذا قلنا كتاب الاستشراق أو الثقافة والإمبريالية أو العالم والنص والناقد وخارج المكان وحول الأسلوب الأخير الموسيقى والأدب ضد السائد لا شك تحيلنا إلى تخصصات خارج مجال الأدب المقارن أو النقد.

يعود سبب هذا التّنوع في المؤلفات وتخلّلها حقول معرفية مختلفة إلى فكر صاحبها الذي آمن طول حياته بالتعدد والارتحال واللاّاستقرار المكاني، مستبعدا فكرة الانتماء إلى ثقافة بعينها، دائم الإحساس بأنه معلّق بين ثقافات متعددة «**داخل الأشياء وخارجها، ولكنّه ليس أبدا من شيء**»[1].

إثر هذا الإحساس المتعدّد جاء مشروعه النقدي بمثابة إعلان ميلاد العبور- عبور الثقافات وتماهي الحدود الفاصلة بينها - ونهاية فكرة صدام الحضارات التي ضلت محل انشغال الفكر الإنساني بعد تصدع المعسكر الشرقي مع نهاية الحرب الباردة، لأنّ «**جميع الثقافات منشبكة إحداها في الأخريات، ليست بينها ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلها مهجّنة، مولّدة متخالطة، متمايزة، متغيّرة إلى درجة فائقة، وغير واحديّة** »[2].

1- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد، تق: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قلقيلي حجازي دار الآداب، لبنان، بيروت، ط1، 2008، ص 93.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، لبنان، بيروت، ط 3، 2004، مقدمة الكتاب.

لقد قوّض إدوارد سعيد بفكره الخصب وأفكاره النيرة مبادئ المشروع الغربي الكولونيالي القائم على العقل الخالص واللّيبرالية المحضة، بدعوى تنوير الإنسانية ونشر التحديث وإدخال الآخر العالمية «**التي هي إيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية**»[1].

بعدما فكك الخطاب الغربي الموجه لمعرفة الشرق المتمثل في الاستشراق، توصّل إلى أنّ هذا الخطاب مؤسسة غربية هدفها إقصاء الآخر عن طريق الصورة التنميطية التي مثل بها الشرقي على أنّه «**لا عقلاني فاسق طفولي مختلف، وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني متحل بالفضائل، ناضج سوي**»[2].

فغدا الاستشراق «**علامة على القوة الأوروبية ــ الأطلسية بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدّعي الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي كونه)**»[3].

كان مؤلف **الاستشراق** (**1978**) وسيبقى فتحا جديدا في تاريخ الإنسانيّة إذ عُدَّ أحد الكتب المؤسسة لخطاب ما بعد الكولونيالية، وكذلك المؤلفات التي حذت حذوه **كالثقافة والإمبريالية** (**1993**) التي كشف فيها صاحبها عن «**التواطؤ بين نشأة الإمبراطورية الاستعمارية وتطوّرها و توسعها، ونشأة الرواية الحديثة في الغرب واكتمال خصائصها الفنية، فالرواية كانت أكثر الأشكال الأدبية الجمالية التي لم تعبّر عن التوسّعات الاستعمارية فحسب، وإنما**

1- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات .. إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، سطور، مصر، ط2، 1999 ص 109.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ، بيروت، ط6 2003، ص 78.

3- المرجع نفسه، ص 35.

ارتبطت بها هذا الترابط كان نتاجا لنوع من التّفاعل الذي يأخذ على السطح شكلا متوازيا بين الظاهرتين الاستعماريّة والسرديّة»[1].

كان إدوارد سعيد مصرا على أن ينشغل بالمستور الثقافي المتواري داخل نسيج لغوي...جمالي الذي ظل ولفترة طويلة مزيّنا الخطابات الغربيّة بدعاوي العلميّة/الموضوعيّة في دراسة الآخر/الشرق...مكرّسا المركزية الغربية على حساب الهويات الأخرى الهامشية، مؤكّدا على ضرورة ربط النصوص بعالمها الثقافي؛ لأنها «**حتى وفي أسمى شكل لها تبقى دائما فريسة الوقوع في شراك الظرف والزمان والمكان والمجتمع وباختصار فهي في الدنيا ولذلك فهي دنيويّة**»[2].

تحوّلت النصوص وفق المنظور السّعيدي إلى علامة ثقافية غير بريئة لتفاعلها مع التجربة التاريخية، وهي حدث «**من إنتاج الكائنات البشرية في صميم الزمان وفي قلب المجتمع وهي أنفسها الأدوات التي تحرك تاريخها الفعلي كما أنها علاوة على ذلك تلعب أدوارها في ذلك التاريخ بشكل مستقل إلى حد ما** »[3].

يقطع في ذلك وينفي رؤية **جاك دريدا** (**Jacque Derrida**)(**1930–2004**) التي يذهب فيها إلى اعتبار أن كل «**ما هو موجود هو نصي وكل ما هو نصّي هو موجود، ولا يوجد شيء خارج النص، فهو أي النّص عبارة عن قالب يعتمد على التّناص اللاّنهائي**

1-عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاء ، ط01، 2003، ص68.

2- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، اتحاد كتاب العرب، سوريا، دمشق، (د ط)، 1996، ص 44.

3- المرجع نفسه، ص 185.

كإستراتيجية غير منتهية»[1] ؛ فجاك دريدا وبحسب نظرة إدوارد سعيد إليه «**لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب، وأنّ النّص ليس أكثر ممّا فيه بالنسبة للقارئ**»[2].

تعبّر النصّية هرمنيوطيقيا على الانغلاق والتحيّز والتّموقع داخل المكان والمجتمع الواحد، مما جعل إدوارد سعيد يقف موقف المقاوم /المناضل/المعارض لها، خاصة إذا تعلق الأمر بالهوية، فقد كان شديد الحرص على أن تكون هوية إنسانية «**لا مجرّد شيء، جاهز تعطى للشّخص، دون إرادته أو اختياره بفعل انتمائه إلى دين أوشعب أو قومية. فمثل هذه الهوية خصوصا إذا اكتفت بما هي في حد ذاتها. تشبه بئرا يدلى فيها الإنسان لكي يبقى في العتمة، محجوبا عن ألق الإنسانية وعن بهاء العالم**»[3].

فلم يرد إدوارد سعيد البقاء في العتمة التي جعلتها الهوية قدرا محتوما، بل فضّل العيش بين تلك الفرجات البينيّة بين هويّتين أو أكثر، وثقافتين أو أكثر « **فهو الأمريكي الذي شاء أن يكون فلسطينيا، والفلسطيني الذي أراد أن يكون أمريكيا، والناقد الأدبي الذي صاغ خطابا سياسيا والمثقف الناقد الذي انفتح على فنون كثيرة... وكان في هذا كله مثقفا إنسانيا شاملا يرى ذاته في "الآخر" ويرى إلى "الآخر" في ذاته، دون أن يقع في التبسيط، أو يسقط في المحاكاة الفارغة**»[4].

1- ربوح البشير: «النقد الدنيوي للدين عند إدوارد: سعيد مدخل تأسيسي لمنظورية تاريخية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ص 07. على الرّابط: http://www.mominoun.com/article التاريخ 08 ماي 2014.

2- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 222.

3- ربّوح البشير: «النّقد الدّنيوي للدّين عند إدوارد سعيد: مدخل تأسيسي لمنظوريّة تاريخيّة»، ص 12، على الرّابط: http://www.mominoun.com/article

4- عبد الله تركماني: «إدوارد سعيد: المثقف الكوني و الهوية المركبة»، مجلة بصمات، ع2، دار القرويين، المغرب،الدار البيضاء 2007، ص 60.

فكانت حياته بمثابة انعتاق وتحرّر من القوالب الجامدة للهوية والقومية والتخصّص لصياغة مغايرة هدفها التواصل بين الشعوب والحضارات والثقافات، فعاش منفيا في الولايات المتحدة الأمريكية، إلاّ أنّه اتخذ من المنفى إستراتيجية يستطيع من خلالها النفاذ إلى العالم ككل عبر أثير الكتابة. متخذا مقولة **فكتور هوغو** (**Victor Hugo**)(**1802-1885**) مرجعا التي يقول فيها: «**فمن يجد وطنه عزيزا وأثيرا لا يزال غرّا طريّا، أمّا الذي يجد موطنه في كل أرض فقد بلغ القوة، غير أن المرء لا يبلغ الكمال قبل أن يعتبر العالم أجمع أرضا غريبة فالنّفس الغضّة تركز حبها على بقعة واحدة من العالم، والرجل القوي يشمل بحبه كل الأماكن أما الرجل الكامل فهو الذي يطفئ جذوة الحب لديه**»[1].

فأيّ من الأشخاص هو إدوارد سعيد حسب مقولة هوغو؟ و لو أخذنا بعين الاعتبار أن المنفى يجسّر المسافة بين المنفي ووطنه وذلك عن طريق فعل استعادة المكان، **فكيف يتسنى له استعادة مكان ظل خارجه طيلة حياته؟ وكيف تحوّلت نوستالجيا المكان وقلق الهوية إلى إبداع؟ وما هو المنفى في حياة إدوارد سعيد الشخصية والأكاديمية؟**

أوّلا. المنفى: الذّاكرة... نوستالجيا المكان:

شكّل المنفى جزءا مهما في نتاج إدوارد سعيد الفكري والنقدي، وفي جل المقابلات التي أجريت معه وبأخص في الكتابات التي عبّر فيها عن تجاربه الشخصيّة، **كتأمّلات في المنفى** وسيرته الذّاتيّة **خارج المكان**، فقد عبّر في هذه الأخيرة عن مسيرته في الحياة والتي كانت عبارة عن «**جغرافيّة الارتحال، من مغادرة ووصول ووداع ومنفى وشوق وحنين إلى الوطن وانتماء ناهيك عن السفر ذاته**»[2].

1 -Said Edward, Reflelections on Exile and Other Essays, Cambridge: Harvard u,p,2000, p147

2- إدوارد سعيد، خارج المكان: مذكّرات، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب،لبنان، بيروت، ط1، 2000، ص 22.

اعتبرت حياة ادوارد سعيد سلسلة من المنافي، تعددت فيها الأمكنة فقد ولد في فلسطين سنة **1935م** لعائلة مسيحية مكونة من أب فلسطيني يحمل الجنسية الأمريكية، وأم فلسطينية تحصلت في طور متأخر من حياتها على الجنسية اللّبنانية، وكان أبواه يقيمان بشكل متقطّع بين فلسطين حينا ومصر أحيانا، فاكتنفت نشأته طفلا ويافعا ازدواجية العيش بين حي الطالبية بالقدس الغربية طورا وبين حي الزّمالك بالقاهرة حينا، والرّحلات التي كانوا يتوجّهون فيها إلى لبنان وبخاصة ظهور الشّوير وخلال عامي **1949م** و **1951م** انتسب إلى كلية **فيكتوريا كولدج** بالقاهرة منهيا بها دراسته الثانوية، وفبي عام 1951م هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وفيها عاش المنفى الحقيقي، وفي سنة 1992 زار فلسطين مع زوجته وولديه في أول زيارة لهم منذ خمس وأربعين سنة.

تظهر من خلال هذا المقطع الذي يلخص بإيجاز سيرته كرونولوجيا بأن إدوارد سعيد فعلا عاش حياة منفيّ بامتياز بين البيئة العربية والبيئة الأمريكية، واعتبرت الأمكنة التي سافر إليها والتي رحل منها (القدس، القاهرة، لبنان) أمكنة مفقودة في منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية.

فأجبره الحنين إليها بأن يستعيدها من جديد تحت تأثير اشتغال الذاكرة، وكان المرض الذي أصيب به بعد التشخيص الطبّي الذي أجراه سنة **1994م**، وإفادته بأنه مصاب بمرض اللّوكيميا تحفيزا بكتابة ما استعادته ذاكرته من أمكنة فكانت مذكّراته خارج المكان عبارة عن «**سجل لعالم مفقود أو منسي**»[1].

ففقده الإحساس بالمكان جعله يبقى معلّقا بين الأمكنة دائم الإحساس بأنه في غير مكانه أو أنه في المكان الخطـــأ أو خارج المكان، وهذه بطبيعة الحال واحدة من شعور المنفيّ كحالة إدوارد سعيد الذي لم يحسّ في حياته بأنّه مستقرّ في مكان، وقد كان إحساسه بالمنفى يغذّي ذاكرته حتى تستعيد وتنظّم الذّكريات التي تزامنت مع نزلات المرض، فكان زمن كتابة السيّرة متوافقا مع زمن

1- المرجع السابق، ص 19.

المرض فتداخلت الكتابة التي هي «**انتقال من كلمة إلى كلمة [مع] مكابدة المرض الذي هو اجتياز لخطوات متناهية القصر تنقلك من حالة إلى أخرى** » [1].

قوض إدوارد سعيد مفهوم المنفى الّذي أخذ مدلوله السلبي، لابتعاد الشخص عن وطنه إلى مدلول إيجابي يستطيع المنفيّ من خلاله الكتابة عن الأوطان التي خلّفها وراءه عن طريق استحضار الجغرافيا التي « **لا تحفز الذاكرة فحسب بل الأحلام و الفانتازيا والشعر والرسم والفلسفة والأدب الروائي و الموسيقى**»[2].

فقد قاوم إدوارد سعيد عن طريق الذاكرة التي اشتغالها يعني حضور المكان في مقابل نسيان المرض فاستعادة أمكنة الطفولة والأوطان المفقودة، والكتابة عنها كان بمثابة البديل الذي يقاوم المرض من خلاله، لذلك فقد امّحت أعراض المرض ونزلاته من السيرة على الرغم أنّهما ـــ المرض و الكتابة ـــ كلٌّ واحد بل يمكن القول إنهما متماثلان.

عاش إدوارد سعيد حياة تميزت بالارتحال والتعدد واللاّاستقرار يحن لمكان المولد رغم تأكده بأن العودة إليه مستحيلة، لذلك كان دائم القراءة لكتّاب منفيين وقد كان الروائي البولوني **جوزيف كونراد** (**Joseph Conrad**)(**1857–1924**) واحدا من الذين تأثّر بهم وتقاسم معه حياة المنفى، لكن منفى كونراد يختلف عن منفاه، إذ عاش كونراد« **في بولونيا بلد سلافي، فيما انجلترا بلد أوروبي غربي، يبقى أن العالم الذي نشأ فيه كونراد...ضمن أوروبا وأما في حالتي أنا فالفارق بين الإنجليزية و العربية يتخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كليا بل متعاديين العالم الذي تنتمي إليه عائلتي و تاريخي و بيئتي و ذاتي الأوّلية الحميمية**

1- المرجع السابق، ص 269.

2- إدوارد سعيد:« الاختلاق والذاكرة والمكان»، تر:خالدة حامد، مجلة البحرين الثقافية، ع 28، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، البحرين،2001، ص 74.

ــ وهي كلها عربية وعالم تربيتي الكولونيالي وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلما وكاتبا من جهة أخرى» [1].

يبدو منفى كونراد منفى داخل جغرافيا واحدة، بينما منفى إدوارد سعيد منفى بين عالمين مختلفين كل الاختلاف جغرافيا ولغويا و من حيث العادات و التقاليد وأكثر من ذلك أنهما متعاديين، **فكيف سيتحقق المكان لشخص يعاني تمزقا بين عالم عربي شرقي وعالم إنجليزي غربي؟** صحيح أن إدوارد سعيد خارج المكان حسب ما ذكره في مذكراته لكنه جعل من « **الكتابة بالنسبة إليه مكانا للعيش** » [2].

تحقّق مكان الكتابة لا مكان الجغرافيا وفي الوقت ذاته أصبحت الكتابة بالنسبة إليه وإلى كونراد مكانا طوباويا للعيش لأن فيها حضورا لعالم مفقود على مستوى الذاكرة، وغيابا للعالم أو الوطن الحقيقي الذي يمثّل فيه الإنسان ذاته لكن حضور المكان على مستوى الكتابة لم يمح ما يخلفه المنفى من حزن «**إنه الشرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي، بين الذات وموطنها الحقيقي: فلا يمكن البتّة التغلب على ما يولّده من شجن أساسي ...فمآثر المنفى لا يني يقوضها فقدان شيء ما خلفه المرء وراءه للأبد**»[3].

تعد هذه الانعطافة في تعريف المنفى تعقيبا على ما قلناه سابقا على أن أعمال المنفيين هي محاولة للتخفيف من وطأة الألم الذي سببه الرئيسي ابتعاد المرء عن وطنه الأصلي، فاستعادة الأمكنة المفقودة إحياء لذلك التمزق بين الحياة الجديدة في المكان الجديد وبين الحياة المستعادة التي كان

1- إدوارد سعيد، خارج المكان: مذكّرات، ص 08.

2- إدوارد سعيد، تأمّلات حول المنفى I، تر: ثائر ديب، دار الآداب، لبنان، بيروت، ط 2،2007،ص 383.

3 -Edward Said, Reflections on Exile and Other Essay, P 137.

يعيشها المرء في وطنه الأصلي إلا أنّ ما لاحظه إدوارد سعيد هو أن «**الثقافة الغربية الحديثة هي في جزء كبير منها نتاج المنفيين، والمهاجرين واللاّجئين**» [1].

فقد فرضت الحياة الجديدة مع العصر الحديث على المهمّشين/المضطهدين في بلادهم أن يهجروا أوطانهم وهنا يكمن الفرق «**بين المنفيين السابقين ومنفيي زماننا هو فارق في المقياس: فعصرنا بحربه الحديثة وإمبرياليته، ومطامح حكّامه الشموليين شبه اللاّهوتية، هو حقا عصر اللاّجئ والمطرود والهجرة الجماعية**»[2].

فرضت الحروب والنّزاعات والسّلطة بمختلف أشكالها في العصر الحالي على الإنسان أن يعيش منفيا بعيدا عن موطنه الأصلي فغدا «**المنفى أمرا دنيويا على نحو لا براء منه وتاريخي بصورة لا تطاق وأنه من فعل البشر بحق سواهم من البشر، وأنه، شأن الموت إنما من غير نعمة الموت الأخيرة، قد اقتلع ملايين البشر من منهل التراث والأسرة والجغرافيا**»[3].

أصبح المنفى من المصائر الدنيوية أو التاريخية الإجبارية على الإنسان بسبب الحروب والإمبريالية الاستعمارية، التي جعلت من السكان الأصلانيين يغادرون أوطانهم بفعل آخرين أرادوا استعمار هذه الأوطان وبهذا المفهوم للمنفى يتوافق مع المعنى اللّغوي في المعاجم العربية على أنّه «**الإبعاد عن البلد والطّرد والإخراج**»[4].

1-Ibid

2-Ibid, p118

3- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى I ، ص 139.

4- أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997 مادة نفي .

يتضمّن هذا الإبعاد والطرد والإخراج دلالة نسقية توحي بالعقاب عن فعل ما، **فلماذا يعاقب الأشخاص بالنفي عن ذنب لم يقترفوه أصلا؟ وهل المنفى أحد أقدار الثنائية (المركز الهامش)؟** وإذا أخذنا بالقول الأخير أن المنفى قدر المهمشين، **فماذا عن منفى الفلسطينيين؟**

يعتبر منفى الفلسطينيين من أغرب مصائر المنفى وذلك لأنهم «**يشعرون أنهم قد تحولوا إلى منفيين على أيدي اليهود ذلك الشعب الذي يضرب به المثل في النفي ولعل هذا أن يكون أغرب مصير بين مصائر المنفى أن تكون منفيا من قبل منفيين أن تتجدد عملية الاقتلاع على يد منفيين**»[1].

إذا منفيّ من قبل منفي آخر، فهذا شكل غريب كما يصفه إدوارد سعيد عن منفى الفلسطينيين، وهو المنفى ذاته الذي عاشه لأنه كان منفيّا إلى الولايات المتحدة الأمريكية بفعل منفيين آخرين وهم أسرته، فقد نفي إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها المكان الأنسب للتعليم من قبل والديه المنفيين من فلسطين.

فقد اعتبرت فلسطين هي المكان الأصلي لوالده وديع إلاّ أنه كان قليل الحديث عنها، وعندما يسأل من طرف ابنه عنها لا يجيب، وعند الإلحاح أكثر يجيب بأنها تذكره بالموت، ولا يفوتنا أن والد إدوارد سعيد عمل في أمريكا وكان منخرطا في جيشها حاملا للجنسية الأمريكية وأفكاره ومعتقداته أمريكية فجوابه عن فلسطين هو بطبيعة الحال تعتيم وتغطية للقضية الفلسطينية،كما أن في قوله أنها تذكره بالموت هي دلالة نسقيّة على أن فلسطين أو الشعب الفلسطيني بلا تاريخ أو جذور، وما هذا الجواب إلاّ تعبير عن نظرة الغرب إلى فلسطين.

لكنّ إدوارد سعيد وبتجربته التي تقاسم شجنها مع منفيي فلسطين جاءت مذكراته خارج المكان سردا لحياته الخاصة وفي الوقت ذاته سردا لمنفى الفلسطينيين، باعتبارهم عاشوا المصير نفسه

1 -Edward Said, Reflections on Exile and Other Essay, P 141.

«**فكانت القضية الفلسطينية بتجربتها العينية التي عاشها طفلا واختبرها شابا وكهلا هي المحرك الأول [لنشاطه] الذهني**»[1] في مؤلفه خارج المكان وفي مؤلفاته الأخرى.

وحتى يكشف إدوارد سعيد عن علاقة الإنسان بوطنه في المنفى قدم نموذجا لشاعرين يجلي من خلالهما الفرق بين أن ترى شاعرا في المنفى وأن تقرأ شعر المنفى، ويتمثل هذين الشاعرين في كل من **أحمد فايز** و**إقبال أحمد**، فالأوّل «**كان قد نفاه نظام ضياء الحق العسكري من وطنه باكستان ووجد نوعا من الترحيب في بيروت التي مزقتها النزاعات**»[2]، والثاني إقبال أحمد فقد جاء أيضا من باكستان إلى بيروت.

التقى الاثنان مع إدوار سعيد، وعلى الرغم من أن ّكلّاً من أحمد فايز وإقبال أحمد لم ينسجما مع عادات وتقاليد ولغة بيروت المختلفة والمنقطعة عن باكستان، وجد إدوارد سعيد وبعد سماعه لأشعارهما أنه «**كان ضربا من الأداء الّذي يمثل عودة إلى الوطن يعبر عنها من خلال التحدي والخسران، كأنهما يقولان: "ضياء الحق، نحن هنا" وبالطبع فإن ضياء الحق هو الذي كان في الوطن فعلا وهو الذي كان يسمع صوتيهما المتهللين**»[3].

كأنّ الإنسان في المنفى يحاول دوما الكتابة عما خلفه من أمكنة وأوطان، ويخاطب من خلال كتاباته الأنظمة المتعصبة ضد الشعب، ويعد **راشد حسين** المثقف الفلسطيني الذي غادر إلى نيويورك ثم عاد إلى العالم العربي، ولكنه أحس بالغربة من جديد في سوريا ولبنان، والقاهرة، فعاد مرة أخرى إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وكان يعمل في منظّمة التّحرير الفلسطيني ويدافع عن

1- عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى آدونيس وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، ط1، 2012 ص 42.

2- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى I ، ص 139.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فلسطين ويكتب عنها، إذا «**فهؤلاء وسواهم الكثير من الشعراء والكتاب المنفيين يضفون كرامة على شرط شرع له أن ينكر هوية الشعب**»[1].

على خلفية ما قدمه إدوارد سعيد من نماذج للمنفيين وأدب المنفى، فقد رأى أن النفي يولد كينونة منقطعة عن ماضيها و عن جذورها وأرضها، وبالتّالي فهي في بحث مستمر وملح عن كيفيّة إعادة بناء حياة منبتّة ومتشظية، ويعدّ شعر **محمود درويش** وروايات جوزيف كونراد نموذجين في أدب المنفى، فهما يصوّران مشاعر المنفيّ وعزلته و غربته.

أعاد إدوارد سعيد تفسير مقولة **جورج لوكاش (Georg Lukacz)(1885-1971)** في نظريّة الرّواية عن الملحمة و الرّواية من منطلق الاستقرار و الثّبات من جهة، والتّنقّل والتّغيّر من جهة أخرى؛ فالملحمة تقوم «**على الفرد البطولي الذي لا ينفصل البتّة عن العالم الأخلاقي الذي ينتمي إليه، و لكنّه لا يملك وعيا بذاته إلا ضمن وحدة جوهريّة**»[2]، بينما في الرواية «**فإن الطابع الحي لكل ما هو فردي يبدو وكأنه ملغى أو ثانوي لا قيمة له وينتج عن ذلك أن الإنسان الحديث ينفصل بغاياته وظروفه الشخصية عن غايات هذا الكل، والفرد يفعل ما يفعله لذاته فقط، من حيث هو إنسان، وانطلاقا من شخصيته، وهو بهذا السبب مسؤول عن فعله، لا عن أفعال ذلك الكل الجوهري الذي ينتمي إليه**»[3].

تظهر الملحمة على أنّها عمل أدبيّ يقوم على هويّة مستقرّة و قيم راسخة على عكس ذلك فالرّواية مبنيّة على تجربة الحراك و التبدّل، يسعى فيها بطل متنقّل إلى إنشاء عالم جديد على أنقاض عالم قديم ، وبهذا تغدو الرّواية الشكل الخاص بالتّشرّد المتعالي، وكذلك فالمنفيّ يحاول دائما إنشاء

1- المرجع السابق، ص 140.

2- جورج لوكاش، نظريّة الرّواية وتطورها، تر: نزيه الشّوفي، دار دمشق، دمشق، ط01، 2000، ص 20.

3 -Edward Said, Reflections on Exile and Other Essay, P 144.

عالم جديد على أنقاض عالم قديم تركه وراءه؛ بغية التّقليل من عذابات المنفى، فذلك هو عالم الكتابة.

لأنّ المنفيّ مهما حقّق من انتماء يبقى نوعا من القيم لأنّه ينتمي وفي الوقت ذاته لا ينتمي يعيش تشرّدا خاصا به، وحتى إن كان المنفى مختارا من قبل المنفي يبقى أدب المنفي بعيدا عن الرّصانة والسكينة بل المبالغة والتهويل، وخير من يجسّد اختيار المنفى **جيمس جويس (Jemes Joyce)(1941–1988)** «**الذي عمد على نحو مذهل في فعاليته إلى اختلاق شجار مع ايرلندا وإذكائه في داخله بغية الإبقاء على معارضة لما هو مألوف...والحال أن قصص جويس تعنى بما وصفه إلمان في إحدى رسائله بأنه حالة العيش وحيدا و بلا أصدقاء**»[1]، بمعنى آخر أن جيمس جويس اختار منفاه و أدبه كان عبارة عن قصص كلّها تحكي حكايات تدلّ على أن على المرء العيش وحيدا و بعيدا منفيّا حتّى في وطنه الأصلي.

فكان أسلوبه يتميز بالغرابة وبالابتعاد عن المألوف، كما وسمت المعارضة آداب المنفى برمته وجلّ الشخصيّات الّتي تأثّر بها إدوارد سعيد في كتاباته كانت مثلا للمعارضة ولعلّ أهمّها **ثيودور أدورنو(Theodor w. Adorno)(1903–1969)** الفيلسوف والناقد الألماني اليهودي الذي كتب سيرته الذاتية **مينما موراليا – أفكار من حياة مشوهة –** حيث « **عارض فيها بلا هوادة ما دعاه العالم (المدار) ورأى أن الحياة برمتها قد ضغطت في قوالب جاهزة أو في أوطان مسبقة الصنع ، كما ساجل أدورنو بأن كل ما يقوله المرء أو يفكر به، وكذلك كل شيء يمتلكه، ليس في النهاية سوى سلعة، فاللغة رطانة والأشياء معروضة للبيع، ولذا فإن مهمة المنفي الفكرية هي أن يرفض هذا الوضع**»[2].

1-Ibidp, 145.

2-Ibid, p147.

أخذ إدوارد سعيد نصيحة أدورنو بأن كل شيء حتى الوطن عبارة عن قوالب جامدة وعليه يبقى على المنفي الذي حتى وهو ينظر إلى وطنه نظرة استعادة وحنين أن يقوض تلك الفكرة الجامدة عن الأصل.

فلحظة استعادة المكان هي أن تجعل من الوطن واللغة المعبر بها بمثابة المسلمات وبذا يغدوان بمثابة الشيء الطبيعي وتتحول الافتراضات التي يقومان عليها إلى معتمد ومكرس، لذلك كان على – المنفيّ – أن يعلم أن« **الأوطان في عالم علماني وعارض، مؤقتة وعابرة على الدوام، بل إن الحدود والحواجز التي تسيجنا بأمان المنطقة المألوفة، يمكن أن تغدو سجونا و معازل وغالبا ما يدافع عنها و تحمى بلا مبرر أو ضرورة، أما المنفيون فيعبرون الحدود ويحطمون حواجز الفكر والتجربة**»[1].

فكان لإدوارد الّذي لم يكن ليوم ما في الوطن أو المكان أن يعيش خارج المكان منفيا متخطيا الحدود إلّا أنه دائم الحنين للعودة على الرغم من استحالة ذلك، فكانت الأوطان بالنسبة إليه متخيلة ومتعددة، متخذا من مقولة أدورنو مرجعا في أن الأوطان مؤقتة وعابرة، ففكرة الوطن أصلا عبارة عن تقليد ومكرس وقد «**علّمنا نيتشة ألاّ نشعر بالارتياح للتقاليد**»[2]؛ لأنّها تجعل من الإنسان متعصّبا لتقاليد وطنه وتراثه، بينما المنفيّ «**يرى أنّ كلّ مشهد أو وضع في الموطن الجديد يستحضر بالضرورة نظيره في الموطن القديم، وهذا يعني فكريّا أنّ أيّ فكرة أو تجربة تُوازَنُ دائما بأخرى ممّا يجعلهما تبدوان في صورة تكون أحيانا جديدة ولا يمكن التكهن بها: ومن التّجاور الناشئ عن وضع هذه بجانب تلك تتكوّن لدى المرء فكرة أفضل، وربّما حتّى**

1-Ibid

2-Ibid, p 137

أكثر شموليّة عن كيفيّة التفكير مثلا بقضية من قضايا حقوق الإنسان في حالة ما بالمقارنة مع ما تكون عليه في حالة أخرى»[1].

عاش إدوارد سعيد معظم حياته في الولايات المتحدة الأمريكية واعتبرت بالنسبة إليه الوطن الجديد، هذا الوطن الذي لم يلق حظا في كتاباته لأنه دائم الاستحضار لنظيره الوطن القديم المتمثل في فلسطين، ففي سيرته الذاتية خارج المكان أكد على فلسطينيته ونضاله المستمر في التحدث باسم الكثير من الفلسطينيين اللاجئين والمنفيين، والمشردين في جميع أنحاء العالم محاولة منه إثبات هوية قومية أصبحت صعبة المنال في خضم الانقسامات والتشتت والتشرد، راسما أبعادا للمكان مقوضا ما عملت إسرائيل جاهدة لتحقيقه « **وهو تغيير معالم المكان وطمس وجهه الجغرافي حتى لا يبقى فيه مكان تنطلق منه الرواية حاضرا ومستقبلا، وإن انطلقت في أحسن الأحوال فإنها تكون محرومة من الاستمرارية حاضرا ومستقبلا أيضا، وهكذا يلتقي البعد المكاني بالبعد الزمني»**[2].

كان للنّص دور مهم في أن يروي إدوارد سعيد رواية فلسطين في سياقات متعددة وجعلها أولى روايات المهمشين والمظلومين في العالم، موصلا إيّاها جغرافيا وفكريّا إلى الجماهير الواسعة معرّفا بها «**وقد أشهد العالم ليس على سبي المقدسات وحسب وإنما على اغتصاب الأرض وجغرافية الوطن، وعلى طمس تاريخ الناس واقتلاعهم من جذورهم ورميهم بعيدا عن بحرهم المتوسط الذي عاشوا فيه قرونا طويلة»**[3].

شكّلت فلسطين بالنسبة لإدوارد سعيد فضاء عبر من خلاله عن حنينه للمكان لأنها اعتبرت بالنسبة إليه الفردوس المفقود، ولأنها كما قلنا سابقا تقاسم مع شعبها المعاناة نفسها من نفي واقتلاع عن الجذور، فكانت بالنسبة إليه من أكثر الأمكنة « **استثناء إنّها لها رنينا توراتيا وهو**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، تر: غسان غصن، دار النهار،لبنان، بيروت، ط1، 1996 ص 68.

2- محمد شاهين، إدوارد سعيد: رواية للأجيال، دار الأسرة، لبنان، بيروت، ط1، 2005، ص 19.

3- المرجع نفسه، ص 20.

قوي جدا وهذا واضح، كما أنّ لها رنينا تاريخيا لقد كان لها وجود مستمر، وكانت تعطي الشياطين والقديسين والآلهة وهكذا دواليك، لآلاف من السنين، وبسبب موقعها الجغرافي – جزئيا – إذ أنها تقع في نقطة تقاطع ليس بين الأديان فحسب بل وبين الثقافات. تتقاطع ثقافات الشرق والغرب هناك»[1].

وجد إدوارد سعيد علاجا لآلام اغترابه ونفيه على اعتبار أن «**المنفى أحد أكثر الأقدار مدعاة للكآبة**»[2] عن طريق الكتابة؛ حيث «**تصبح الكلمات عالما وتصبح الأحداث حياة والأسماء كينونة وواقعا، و ينسى المكان المعادي الذي يحيا فيه ويعيش في المكان الآخر المكان غير الموجود إلّا على الورقة البيضاء، وهكذا يهرب من هذا الوجود الحقيقي الواقعي والذي لا يحبه و لا يرغب فيه إلى إمكان ذاك الوجود المتوهم و المتخيل، يهرب من الجغرافيا الحقيقية الغريب عنها إلى الجغرافيا المتخيلة**»[3].

جسّرت الكتابة الحدود المتباعدة بين المنفي المبعد عن وطنه، والوطن الذي استعيد عن طريق الذاكرة؛ فكانت فلسطين جغرافيا متخيلة استعادها إدوارد سعيد حتى يجعل من المنفى المكان المعاش فيه غائبا، بينما يحضر المكان المتخيل الذي هو فلسطين في كتاباته، فإذا كانت فلسطين تشكل تقاطعا بين الأديان والثقافات بمعنى أنها تقع في المنطقة الوسط تتناغم فيها الأضداد وتتعايش مع بعضها البعض.

كذلك هو إدوارد سعيد أراد أن يكون كائنا هجينا تتلاقى فيه الهويات والثقافات وتتصارع لأنّه عربيّ يعيش حياة غربيّة، ولأنه منفي والمنفيون يعرفون أكثر من ثقافة واحدة وخلفية

1- إدوارد سعيد، القلم والسيف: حوارات مع دافيد بارسميان، تر: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ط1 1998، ص 23.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 57.

3- علي بدر، مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، ط2، 2009 ص 17.

واحدة وأكثر من وطن، وهذه التعددية ولّدت لديه «**وعيا بالأبعاد المتزامنة، وعيا طباقيا بحيث تكون البيئتان كلتاهما الجديدة والقديمة قائمتين وتقعان معا على نحو طباقي**»[1]، فلا يمكن لإحداهما أن تتغلّب على الأخرى لأنّه وإن حدث وتغلّبت إحداهما على الأخرى لن يكون بمقدور المنفي كسر الحدود، بل عاد ليجسد القومية من جديد، لذلك كان عليه أن يكون دائم «**الإحساس المميز بالإنجاز والتحقق الناجم عن تصرف المرء كما لو أنه في وطنه حيثما صدف له أن يكون**»[2].

والحال أن محطات حياة إدوارد سعيد شواهد على القلق والانشقاق الدائم الذي كان يعيشه فلم يكن يحس في منفاه بأنه في وطنه، و كما قال أنه على أي إنسان في أي مكان ما لابد عليه أن يتظاهر بأنه في وطنه «**بيد أن ذلك يظل منطويا على خطورة فعادة التظاهر مرهقة ومتلفة للأعصاب على السواء**»[3].

فاختار التظاهر ولكن بطريقة تكون أكثر إبداعا وذلك بتحويل التظاهر إلى كتابة وفي الكتابة إعادة للقلق أكثر، ولأنه انزاح عن المكان المادي قرر أن تكون الإزاحة الفكرية بديلا عن الإزاحة المكانية فكانت بالنسبة إليه «**العملية الفكرية التي تلي الاختراق وتسبق المجاوزة، إنّها نتاج اختراق طبقات الثقافة والتاريخ والذاكرة بالعمل على تحريك أرضيتها الصلبة وتحويل موادها الفكرية ومعارفها الأصلية، وهي تمهيد لمجاوزة نقدية تفتح الآفاق بقدر ما تجدد الأعماق وتبدد الأوهام بقدر ما تستأصل الأورام**»[4].

---

1 - Edward Said, Reflections on Exile and Other Essay, P 149.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4- محمد شوقي الزّين، إزاحات فكريّة: مقاربات في الحداثة والمثقّف، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008 ص 12.

تعتبر الإزاحة الفكرية في منجزات إدوارد سعيد النقدية والفكرية مجاوزة لمحنة المنفى في وطن يختلف كل الاختلاف عن وطنه الأصلي، فقد أزاح من ذاكرته العالم الجديد الذي يعيش فيه والذي تمثل في «**نيويورك الغريبة [التي] تختلف عن جميع المدن الأخرى وغالبا ما تشكل وجها مزعجا من أوجه الحياة اليوميّة، ذلك أن هامشية الغريب وعزلته عادة ما يمكنها التغلب على إحساس المرء بوجوده المعتاد فيها**»[1].

فكان التّغلب على وجوده في نيويورك واحدة من امتيازات الإزاحة الفكرية إبعاد هذا المكان واستحضار آخر ولعل هذه الإزاحة الفكرية واحدة من فوائد المنفى «**كباعث على الموقف الإنساني والإبداع**»[2].

لكن يبقى المنفى حياة لها آلامها، فابتعاد الفرد عن مجتمعه ووطنه يولد نوعا من الألم والحسرة وفي الوقت ذاته إيجابي؛ لأنه يولّد كتابة هدفها استعادة المكان والوطن وبالتالي إبداع ولكنّ إدوارد سعيد كان يلمح في أوّل كلامه إلى النفي باعتباره اختياري وباعتباره واحد من الامتيازات التي تعطى للإنسان حتى يخرج من دائرة الانغلاق والجمود إلى البحث والانفتاح على شعوب وثقافات العالم لكن المنفى في العصر الحالي أصبح عقابا سياسيا تهجر الآلاف من الشعوب من مواطنها الأصلية وتعيش مغتربة، لاجئة...لاعقة جراح وطنها المفقود يغمرها الإحساس«**بالضّعف [الّذي] لحق بالشعور السليم والنشط بالذات عبر التروح من المكان(dislocation) نتيجة الهجرة أو تجربة الاسترقاق أو الإبعاد أو التخلص الطوعي من العمالة الرسمية**»[3].

1- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى I ، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 120.

3- بيل أشكروفت، غاريث غريفيت، هيلين تيفن، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2006، ص 27.

مثلت باريس بالنسبة لإدوارد سعيد مكانا مثاليا لعدد من المنفيين الذين أنتجوا فيها كتابات مختلفة خدمت ثقافتها، ولكنها في الوقت ذاته مكان لعذاب العديد من المنفيين المجهولين الذين اقتلعوا من أوطانهم وهجروا عنها و لم تصلنا كتاباتهم، فبقوا مهمشين حتى وهم في بلد يعتبر مركزيا[1]، ولكن إدوارد سعيد على الرغم من نفيه إلى الولايات المتحدة الأمريكية و قد اعتبرت بلد المنفيين لم يسجن ذاته داخل انتماء معين مثلما فعل منفيو باريس.

فكان قريبا بتجربته وضميره من المضطهد والمحروم و المهمش والمهدد، ظل يشعر أنه في غير مكانه، و لم يعد يهمه أن يكون في مكانه أصلا، فيقول:« **والآن لم يعد يهمني أن أكون سويا وفي مكاني (في مكاني في البيت مثلا)، بل إني لم أعد أرغب أصلا في ذلك، خير لي أن أهيم على وجهي في غير مكاني، وأن لا أملك بيتا و لا أشعر أبدا كأنّي في بيتي في أي مكان خصوصا في مدينة مثل نيويورك حيث سأعيش إلى حين وفاتي**»[2].

كان كاتب منفى متمردا على منفاه، واقفا عند حدود العالمين دون أن يتراح إلى أيّ منهما كما كان دائم الانشغال بمواضيع تخص عالمه الأول العربي، ودون أن ينسى عالمه الذي يعيش فيه يقول في الثقافة والإمبريالية: «**لقد نشأت، لأسباب موضوعية لم يكن بوسعي السيطرة عليها عربيا ذا تعليم غربي، ومنذ أقصى لحظة أستطيع استذكارها أحسست بأنني أنتمي إلى كلا العالمين، دون أن أكون كلية <جزءا عضويا> من أي منهما... بيد أنني حين أقول "منفي" فأنا لا أعني ما هو حزين أو محروم، بل على العكس، ذلك أن انتماءك إلى كلا ضفتي الفالق الإمبريالي يتيح لك أن تفهمها بسهولة أكبر**»[3].

1 -Edward Said, Reflections on Exile and Other Essay, P 140.

2- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 357.

3 .-Edward W. Said, Culture and Imperialism,Vintage Books New York, 1993, P 24.

لم يكن هذا الموقع الوسطي بين العالمين، أو الوقوف عند الحدود القلق الذي عاناه إدوارد سعيد في منفاه بل قلق المكان الذي استوجب تحريضا للذاكرة على استعادته وحنينه لمكان بداياته الذي لم تنطفئ جذوته حتى وهو في بلاد المنفى، معبرا عنه في مذكراته « **فإن ذلك الازدواج المستمر في نظرتي إلى المكان وإلى خسارته المحزنة بالاقتلاع المركب والتمزيق (كما يعبر عنها العديد من الحيوات المشوهة بما فيها حياتي) ونظرتي إلى موقع فلسطين بما هي بلد رائع لهم هم (وطبعا ليس لنا) يوجعني على الدوام ويورثني شعورا محبطا بأنّي وحيد وأعزل ومعرض لاعتداءات أشياء تافهة**»[1].

اعتبر الانزياح عن المكان أحد الأمور التي تزيد من الإحساس بالارتباك وعدم الاستقرار فإدوارد سعيد لم يحس بالتواؤم بين العالم الجديد وعالمه الخاص القديم، حيث عاش مترحّلا بين الأمكنة في بلده العربي ومترحّلا بين العالمين العربي والغربي، ولكن هذا الإرباك أتى بالإيجاب بأن يعيش على الحدود ممارسا العبور تتجاذبه تيارات عديدة دون أن ينتمي لأي منها، فكان له أن يعيش «**حالة توسط، فهو غير متوائم مع مكان إقامته الجديد وليس باستطاعته في الوقت نفسه أن يتخلص من مكانه القديم فهو إذا وقع أسر أنصاف من التورّطات وحالات الانفصال والبعد، شاعرا بالحنين المرضي والعاطفة المفرطة من جهة، وبقدرته أن يكون مقلدا ماهرا لأبناء المكان الجديد وأن يكون منبوذا سريا من جهة أخرى**»[2].

نعود إلى حالة التوسط بمعنى أن إدوارد سعيد لم ينتم إلى اليمين المتمثل في العالم العربي وفي الوقت ذاته لم ينتم إلى اليسار العالم الغربي، فإذا كان دائم الإعلان عن عدم انتمائه، **فلماذا تحضر فلسطين في جل كتاباته؟ ولماذا يدافع عن حق الفلسطينيين بلغة الآخر؟ هل اللغة الإنجليزية هي التي أتاحت الوسطية المكانية أم أنها سبب في انتمائه للضفة الأخرى من العالم؟ وهل يمكننا**

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 184.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 59.

القول أن اللغة الإنجليزية لغة استعارية للتعبير عن البطانة الداخلية لمشاعر إدوارد سعيد وطموحاته في الانتماء باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل بين قارات العالم؟

هي أسئلة كثيرة، وكل سؤال منها مقدمة لسؤال آخر وهكذا؛ لأن طبيعة الحياة التي عاشها إدوارد سعيد فعلا توحي بالقلق واللاّهوية واللاّمكان واللاّإنتماء والعيش خارج المكان ذلك لأنّه لم يستطع «**الانخراط الكامل في المجتمع الجديد، ولم يتمكن من قطع الصلة بالمجتمع القديم الذي ولد فيه، فيتوهم صلة مضطربة وانتماء مهجنا، يختلق بلادا لاحقته أطيافها في المنفى ... وهي أمكنة تتخلق في ذاكرته كتجربة شفافة وأثيرية، يغذيها شوق إلى أماكن حقيقية تلاشت إلا كومضات بعيدة عن عتمة حالكة، ذلك هو الحنين بدلالته الفكريّة و العاطفيّة**»[1].

يتجلى مفهوم المنفى بالمنظور السعيدي على أنه ذلك القدر الباعث على الحزن لافتقاد الوطن والابتعاد عنه، وهو الشرخ والتمزّق في عدم المواءمة بين الحياة الجديدة في المكان الجديد وبين ما اعتاد عليه المرء في مكانه الأول، وفي الوقت ذاته مكان لممارسة الانتماء بطريقة أخرى ففيه يستعيد المنفيّ أمكنة حياته الأولى عن طريق الذاكرة، التي يتقارب مفهومها عند إدوارد سعيد بمفهوم الحنين؛ لأنّهما وجهان لعملة واحدة وهي المنفى والبعد، فكلّما كان الحنين للمكان كلّما تذكّر المنفيّ الأمكنة التي ولد وعاش فيها ماضيه الذي تركه وراءه.

لم يقتصر المنفى الذي عاشه إدوارد سعيد على منفى الولايات المتحدة الأمريكية (العالم الغربي)، وإنّما عاش المنفى داخل عالمه العربي وكان منفى مزدوجا؛ منفى المكان واللّغة لأنّه نشأ على العربيّة وكتب باللّغة الإنجليزية، **فأيّهما أشدّ وطأة منفى المكان أم منفى اللغة؟ وما هي الامتيازات التي قدّمها منفى اللّغة لإدوارد سعيد؟**

ثانيا. ازدواجية المنفى: منفى الجغرافيا ومنفى اللغة:

1- عبد الله إبراهيم، السرد والاعتراف والهوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، ط1، 2011، ص13.

على الرّيح يمشي. وفي الرّيح

يعرف من هو. لا سقف للريح

لا بيت للريح. والرّيح بوصلة

لشمال الغريب

يقول أنا من هناك. أنا من هنا

ولست هناك ولست هنا

لي اسمان يلتقيان ويفترقان

ولي لغتان، نسيت بأيهما

كنت أحلم

لي لغة إنكليزية للكتابة

طيّعة المفردات

ولي لغة من حوار السّماء

مع المقدّس، فضيّة النّبر

لكنّها لا تطيع مخيّلتي[1]

كان اختيار هذه الأبيات لمحمود درويش والّتي كتبها معبرا فيها عن حياة إدوارد سعيد المتناقضة ليس هكذا وفقط، بل لأنها فعلا تجسد حياة إدوارد سعيد المتناقضة، وهويته اللاّثابتة

1- محمود درويش، طباق إلى إدوارد سعيد،على الرّابط:

http://www.arabic nadwah.com/arab poets/edward said-darwish.htm. ، التاريخ،15-02-2018

فمهما أراد المرء أن يحصر شخص إدوارد سعيد ويعطي بطاقة هوية له في مكان معين أو لغة معينة فذلك أمر عسير وإن جاز لنا القول مستحيل، فهو أمريكي و هو فلسطيني ثم إنه ليس بأمريكي ولا فلسطيني، إنها عدمية محضة ينتمي ولا ينتمي تلك هي ذات المنفي التي عاشت وفقا لتجربة المنفى تلك التجربة التي « **لا تنحصر في الهجرة من مسقط الرأس والإقامة في بلد آخر** »[1].

بل تتعدى إلى أهم من ذلك، أن يعيش مجزء ومشطورا، فالجسد مقيم حيث ولد والعقل يتغذى من عالم لم يولد فيه، ومن ثقافة ليست ثقافته، والمنفى أيضا عندما تتكلم لغة أخرى، داخل اللغة الأم فتغدو اللغة منفى أو منفى اللغة.

كان إدوارد سعيد يعيش في بيئة عربية في كنف أسرة «**تصرّ على افتعال نفسها جماعة أوروبية صغيرة على الرغم من بيئتها المصرية والعربية**»[2]، ألزم هذا الجو الأسري إدوارد سعيد أن يعيش منفى مزدوجا منفى مكاني- جغرافي- ومنفى اللغة.

فقد كان في مصر يحس بأنه منفي فيها على أساس أنه فلسطيني وفي الوقت ذاته العالم الذي بناه له والده بمساعدة أمه فكان كما يقول: «**أشبه بشرنقة جبارة أدخلت إليها وحبست فيها بكلفة باهضة**»[3]، فهو منفيّ في مصر ومنفيّ في بيته أيضا.

أرادت عائلة إدوارد سعيد بناء عالم غربي في بيئة عربية وهو ما أنتج ذاتا ثانية لإدوارد سعيد ذاتا منفية متشظية بعيدة عن الألفة المكانية واللغوية، فهذه الحال جعلته يكون إلاّ في غير مكانه فنظام الأسرة في عاداتها وتقاليدها أوجب عملية خلقه «**لأن والديه كانا هما أيضا نتاج عملية خلق للذات بالذات، فلسطينيين ينتميان إلى بيئتين مختلفتين ومزاجين متغايرين جذريا، يعيشان في القاهرة الكولونيالية بين أقلية مسيحية تعيش هي أيضا ضمن حومة من الأقليات ليس لأي**

1- عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفىآدونيس وآخرون، ص 81.

2- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 107.

3- المرجع نفسه، ص 35.

منها سند سوى الآخر، وهما يفتقدان، فوق ذلك كله إلى أية أعراف يهتديان بها في سلوكهما باستثناء مزيج غريب: من عادات فلسطينية من فترة ما قبل الحرب، وحكم أمريكية مجمعة على نحو انتقائي من الكتب والمجلات ومن السنوات العشر التي أمضاها أباه في الولايات المتحدة الأمريكية ومن تأثير الإرساليات والتعليم المدرسي المنقطع ومن ثم الهامشي، ومن مواقف بريطانية كولونيالية ... وأخيرا من نمط حياة عاينه والداه حولهما في القاهرة وحاولا تكييفه مع ظروفهما الخاصة»[1].

تساوقا مع ما سبق يظهر المنفى لا كتجربة طارئة في حياة إدوارد سعيد وإنما الباعث في نفيه هو عائلته التي أرادت أن تكون جماعة أمريكية ضمن فضاء جغرافي عربي مكتسبة حياة أمريكية مصطنعة، زادها الحياة التعليمية تجذرا وعمقا، وكانت لغة التواصل فيما بينهم مزدوجة، فهي العربية في «**المحكيات اليومية و هي الإنجليزية في مجال التكوين الذهني، وفي هذا السياق بالذات يبدو التجاذب بين اللغتين شبيها بالتصادم الحاصل بين ما هو أصلي حميمي ينتمي إلى محيط الفطرة وبين ما هو مكتسب، دخيل متعلق بعالم الخبرة**»[2].

أحسّ إدوارد سعيد بمنفى اللّغة حينما تكلّم الانجليزية ودرس الآداب الانجليزية في مصر بلغاتها على الرغم من أنه في بلد عربي، وهو لا يدري إن كان تكلم اللغة العربية أولا أم الانجليزية فتفاقم لديه الاغتراب اللغوي أكثر من اغتراب الأمكنة ونفيه فيها.

وقد وضح هذا الشرخ اللغوي في مذكراته «**فأنا لم أعرف أبدا أية لغة لهجت بها أولا: أهي العربية أم الانجليزية، ولا أيا منهما هي يقينا لغتي الأولى، ما أعرفه هو أن اللغتين كانتا**

1- المرجع السابق، ص 43.

2- شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012 ص 183.

موجودتين دوما في حياتي، الواحدة منها ترجح صدى الأخرى، وتستطيع كل منهما ادعاء الأولوية المطلقة من دون أن تكون هي فعلا اللغة الأولى»[1].

ولّد هذا التنازع اللغوي بالنسبة لإدوارد سعيد قلقا كبيرا لأنه يعيش في بيئة عربية ويتكلم لغة أقلية كولونيالية بريطانية، فكان هذا الهاجس اللّغوي ضغطا مستمرّا نتيجته اللاّارتياح في حياته في مصر، وقد عبر عن ذلك في مذكراته « **لم يعفني هذا النزاع منه يوما واحدا ولم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى ولا نعمت مرة بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر، وهكذا فالكتابة عندي فعل استذكار وهي إلى ذلك فعل نسيان، أو هي عملية استبدال اللغة القديمة باللغة الجديدة»**[2].

تفاقمت الهوّة أكثر بالنسبة لإدوارد سعيد في حضور كلتا اللغتين أثناء النطق أو التعامل وقد كانت الكتابة بإحدى اللغتين هي في حد ذاتها استحضار للغة الأولى ونسيان للغة الثانية، فما إن يكتب كلمة باللغة الإنجليزية إلا ويأتي في نفسه مرادفها باللغة العربية فغدت الكتابة على هذا النحو فعل نسيان بما هي فعل استذكار.

لم يكن لإدوارد سعيد أن يعيش هذا القلق اللغوي، لو لم تكن والدته لتمزج بين اللغتين العربية والإنجليزية في مراحل حياته الأولى، وعندما كان في الولايات المتحدة الأمريكية كانت تراسله باللغة الإنجليزية «**وأنا أعزو مصدر هذا الاضطراب الأولي إلى أمي التي أذكر أنها كانت تحدثني باللغة الإنجليزية والعربية معا على رغم أنها كانت تراسلني بالانجليزية على مدى حياتها و بمعدّل مرّة في الأسبوع، و كنت بدوري أعاملها بالمثل إلى أن طواها الموت»**[3].

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 08.

3- المرجع نفسه، ص 26

أحسّ إدوارد سعيد إلى جانب منفاه المكاني في القاهرة ومنفاه اللّغوي بالاضطراب وعدم الموازاة بين طرفي اسمه الذي كان شقه الأول (إدوارد) وهو اسم انجليزي والشق الثاني (سعيد) وهو اسم عربي، وكأن الاسم أيضا منفي بين عالمين مختلفين، وساهم أيضا في زيادة المنفى المزدوج بين المكان واللغة، ويعود السبب في انشقاق الاسم إلى والديه «**صحيح أن أمي أبلغتني أني سميت إدوارد على اسم أمير بلاد الغال (وارث العرش البريطاني) الذي كان نجمه لامعا عام 1935 وهو عام مولدي وأن سعيد هو اسم عدد من العمومة وأبناء العم**»[1].

على خلفيّة هذا الاسم المركّب و الهجين بين الإنجليزيّة و العربيّة، وجد إدوارد سعيد نفسه متباينا و متفرّدا حتّى في أقرب العلامات إليه بمعنى اسمه إذ «**تخترع جميع العائلات آباءها وأبناءها وتمنح كل واحد منهم قصة وشخصية ومصيرا، بل إنها تمنحه لغته الخاصة، وقع خطأ في الطريقة التي تم بها اختراعي وتركيبي في عالم والديّ**»[2].

يرى إدوارد سعيد أنه كائن تم اختراعه وتركيبه على نحو خاطئ فإذا كانت العائلة تمنح أولادها هوية ثابتة ولغة خاصة، فهو لم ينل من عائلته إلا تلك الفجوة الحاصلة بين اللغة العربية واللغة الانجليزية، والمصير الذي لاقاه في حياته بسبب اسمه، الذي قال عنه أنه كان يلزمه «**قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على "إدوارد" وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم الإنجليزي الأخرق الذي وضع كالنير على عاتق سعيد اسم العائلة العربي القح ... وخلال سنوات من محاولاتي المزاوجة بين اسمي الإنجليزي المفخم وشريكه العربي، كنت أتجاوز "إدوارد" وأؤكد على "سعيد" تبعا للظروف، وأحيانا أفعل العكس، أو كنت أعمد إلى لفظ الاسمين معا بسرعة فائقة بحيث يختلط الأمر على السامع**»[3].

1- المرجع السابق، ص25.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 25.

سبب اسم إدوارد سعيد الحرج له سواء كان في مصر أو في الولايات المتحدة الأمريكية وبخاصة في مدارس القاهرة الكولونيالية، فلم يكن بوسعه إلا أن يغطي على أحد الاسمين بحسب المواقف «**فالتسمية بالنسبة إليه واقع اضطراري متشابك في نسيج متناقض ينفي إمكانية التجاور، بل إنه يعزز من طبيعة التطور على المستوى الذاتي النفسي، فالغربة والمنفى الملازمة لإدوارد سعيد، ليست مقصورة على مستوى الحيز المكاني فقط بل إنها أشد ما تكون لصيقة بذاته نتيجة القهر المعلن على مستوى الدلالة العلمية للاسم، فالمسألة لا تكمن في التركيب الثنائي الضدّي للاسمين فقط بل هي أعمق من ذلك، فهي تتموقع على حافة الاختلاف الجذري بين ضرورة الانتماء واضطرارية المنفى**»[1].

تتمحور حالة القلق اللّغوي الذي يعيشه إدوارد سعيد على مستويين فاللغة العربية بما فيها الشق الثاني من اسمه "سعيد" تعزيز للانتماء العربي وتمرد على اللغة الثانية الإنجليزية، ففي مدرسة فكتوريا كولدج «**صارت العربية ملاذنا، لغة محرمة نلجأ إليها من عالم الأسياد ومساعدي الأساتذة المتواطئين ... فما كنت أخفيه سابقا في مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين تحول إلى تمرد أفاخر به، وأعني قدرتي على التكلم بالعربية دون أن يلقى القبض عليّ**»[2].

فُرضت اللغة الإنجليزية على اللغة العربية باعتبارها لغة كولونيالية، فقد كانت المدارس في مصر تدرس اللغة الإنجليزية باعتبار أن الأساتذة وكل الإداريين العاملين بها من الإنجليز، فكان على الطلبة في ذلك الوقت حتى ولو كانوا من السكان الأصليين أن يتكلّموا اللغة الإنجليزية، ومن يتكلّم العربية يعاقب، لذلك فاللغة التي تكلمها إدوارد سعيد في فكتوريا كولدج هي لغة مقاومة وتمرد على اللغة الكولونيالية.

1- فيصل حصيد، عبد القادر نويوة : «ارتياب الكتابة بين حتمية المنفى وسردية الانتماء إدوارد سعيد في (خارج المكان)» مجلة كلية الآداب واللغات، ع17، جامعة محمد خيضر، بسكرة، جوان 2015، ص 20.

2- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 231.

عاش إدوارد سعيد إلى جانب ذلك تجربة أخرى لا تقل قلقا وإرباكا من القلق اللغوي الذي اختبره، فقد تعلم في مدارس القاهرة آدابا انجليزية وقرأ كتبا لمؤلفين غربيين على الرغم من أنه في بيئة مصرية عربية وقد تعرف على أدب الآخر وعرف جغرافيته أكثر مما عرف بما يتعلق بمصر وجغرافيتها سببت هذه المفارقة أيضا شرخا في الهوية وجعلت منه اللاّمنتمي حتى في بيئته المصرية.

وهنا تكمن المفارقة الحقيقية أن تعيش المنفى في بيتك، منفى اللغة حيث مارست اللغة الانجليزية لغة الغربيين الأسياد ذوي المركزية الحضارية والثقافية بحسب ما روّجت له الذات الغربية السلطة على اللغة العربية على اعتبار أنها لغة الشرق المتخلف حضاريا وثقافيا، هذا ما أدى بإدوارد سعيد إلى أن يتكلم اللغة العربية تمردا على الفوقية الكولونيالية وهذا انتماء عربي لا انتماء غربيا ولكن حينما يتعلم عن الغربي ويتكلم بلغتهم فهذا انتماء غربي ولا انتماء عربي، «**فكان الشعور العام المسيطر عليه هو شعوره بامتلاك هوية مضطربة،أنا الأمريكيُّ الَّذي يُبْطِنُ هويةً عربيَّة أخرى لا أسْتَمِدُّ منها أيَّةَ قوَّةٍ؛ بل تورِثُني الخجلَ والانزعاج**»[1].

فبينما كانت اللغة العربية لغة تمرّد وتفاخر أصبحت في مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين لغة يصحبها الخجل والانزعاج؛ لأن معظم طلاب هذه المدرسة هم من الأمريكيين، فكان إدوارد سعيد يحس بأنه دخيل على هذه المجموعة البيضاء باعتباره يبطن هوية عربية تختلف عنهم في اللباس واللّغة فأصبحت اللغة على هذا النحو لحظة من لحظات الانشقاق والابتعاد عن السياق الثقافي الأصيل إلى سياق ثقافي آخر «**واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها** »[2].

1- المرجع السابق، ص 125.

2- أبي عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ط1، 1968، ج 1، ص368.

ولكنّ الضيم الذي يعانيه إدوارد سعيد تعدى ضيم اللغة العربية على الإنجليزية أو العكس إلى ضيم المكان، فكان مزدوج النّفي والضّيم نفي المكان ونفي اللّغة «**فلا أنا تمكنت من السيطرة على حياتي العربية في اللغة الإنجليزية، ولا أنا حققت كليا في العربية ما قد توصلت إلى تحقيقه في الإنجليزية، هكذا طغى على كتاباتي كم من الانزياحات و التغايرات والضياع والتشوّه** »[1].

هذا الواقع القلق سواء في المكان أو اللغة انعكس في كتابات إدوارد سعيد التي عبر فيها عن ارتحالاته والتغيرات الخاصة والطارئة في حياته، فعاش ضياعا من حيث المكان واللغة والذات عاش حياة وبحسب تعبيره مشوهة بين الإنجليزية والعربية، فكانت كلتاهما في جسد واحد « **أحسّ دائما أنّني لا أكتب بلغتي، في الواقع لا أعرف ما هي لغتي الحقيقيّة أتكلم الإنجليزية لكني نشأت أتكلم العربية، هذا النوع من الحيرة المتعلق بمن أنت في نهاية الأمر. وأعتقد أن الهدف من الكتابة هو ضمنيا ألا نستقر ببساطة في وضعية ما** »[2].

كانت الكتابة عند ادوارد سعيد إثارة لجدلية اللغة الحاصلة عنده باعتبار إحساسه الدائم بحضور اللغتين أثناء الكتابة، ولكن **لماذا كانت اللغة الإنجليزية هي اللغة التي يكتب بها إدوارد سعيد ؟ ولماذا يعزّز انتماءه إلى اللغة العربية ولا يتكلم بها ؟**

وكما عاش إدوارد سعيد المنفى الداخلي المزدوج في القاهرة عاش مثله في الولايات المتحدة الأمريكية ممّا فاقم الهوّة بين تحقيق ذاته لا في اللغة العربية وبيئتها، ولا في اللغة الإنجليزية وبيئتها فكان دائم الإحساس بأنه خارج المكان لغويا وجغرافيا «**إحساسي بالشك وبكوني خارج المكان وشعوري الدائم بأنني أقف في الركن الخطأ في مكان بدا كأنه يتزلق مني بعيدا كلّما حاولت أن أحدّده أو أصفه مع الزمن، كأن العلاقة الحربية بين الإنجليزية والعربية، تلك العلاقة التي لم يكن**

1- جاكلين روز: «إدوارد سعيد يتحدث مع جاكلين روز»، تر : محمد بتريدان، مجلة بصمات، ع2 ، دار القرويين، الدار البيضاء، 2007، ص 159.

2- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 371.

على كونراد أن يهتم بها، لأن انتقاله من البولندية إلى الإنجليزية عن طريق الفرنسية كان قد تحقق بأكمله في نطاق أوروبا، أما تعليمي بأكمله فكان متمركزا على إنجلترا، حتى أنني كنت أعرف عن التاريخ والجغرافيا، والبريطانيين بل و الهنديين، أكثر بكثير مما أعرفه عن العالم العربي وجغرافيته»[1]، فعلى الرّغم من حياة المنفى التي عاشها كل من كونراد و إدوارد سعيد يبقى أن كونراد كان ضمن عالم غربيّ واحد، بينما إدوارد سعيد في عالمه الغربي و يعاني من حدّة المنفى اللّغوي كونه درس و عرف العالم الغربي بلغة إنجليزيّة ضمن فضاء و مكان عربيّ.

تأثر إدوارد سعيد بجوزيف كونراد و قد كتب عنه معجبا بطريقة كتابته للرواية، فقد كان أول إنجاز نقدي لإدوارد سعيد عنه وهو مذكرة الدكتوراه التي أصبحت كتابا عنوانه «**جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**»، فمنذ صدور هذا الكتاب أصبح كونراد ثيمة أساسية في خطاب ادوارد سعيد لأنهما اشتركا في المصير نفسه، فإذا كان كونراد منفيا من وطنه الأصل بولندا الذي غادره «**عام 1874 وهو في السابعة عشر من العمر، عاش كونراد في فرنسا وعمل قرابة أربع سنوات في البحرية التجارية الفرنسية، وفي عام 1878جدد حياته فجأة فعمل بحارا في البحرية البريطانية إلى العام 1895م** »[2].

فكذلك إدوارد سعيد فلسطيني نفي إلى القاهرة ثم إلى منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية ولعلهما اشتركا أيضا في أن جوزيف كونراد «**كتب باللغة الانجليزية أعماله العديدة من روايات وقصص ومذكرات وكلها يغرف من حياته الغنية على نحو مستبعد التصديق بوصفه بحارا ومكتشفا ومغامرا**»[3]، رغم تجاربه و حياته التي كانت بولونيّة إلاّ أنّه كتب بالإنجليزيّة ، شأنه في ذلك شأن إدوارد سعيد فقد عاش معظم حياته عربيّا في الوطن العربي إلاّ أنّه اتّخذ من الإنجليزيّة

1- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفىI ، ص 371 .

2- جوزيف كونراد، قلب الظلام، تر: حرب محمد شاهين، دار المصير، دمشق، 2004، ص 05.

3- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 07.

لغة التحدّث و الكتابة ،فكانت معظم أعماله باللّغة الإنجليزيّة ، وفيها يغرف من حياته وتجاربه الشّخصيّة في العالم العربي و بخاصّة مذكّراته خارج المكان، و تأملات حول المنفى...

استعاد فيها ذكريات وأمكنة عاشها في البيئة العربية، لا في البيئة التي كتب فيها، على نحو ما فعله كونراد «**رغم أن كونراد اختار منفاه بنفسه، كما اختار الانتماء إلى الثقافة الانجليزية بمحض إرادته، فيما دفع إدوارد إلى اختيار الثقافة الإنجليزية من قبل والديه وشرد من وطنه مثله مثل بقية أفراد عائلته ومثل أعداد كبيرة من شعبه الفلسطيني بسبب الإرهاب الصهيوني وقيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين التاريخية**»[1].

عدّ منفى كونراد اختياريا لأنه كان بمحض إرادته أن ينتقل إلى بريطانيا ويكتب باللغة الانجليزية عن ماض كان في بولونيا، بينما إدوارد سعيد يرى أن منفاه قسري سببه والداه، وتعليمه الكولونيالي في بيئة مصرية فأجبر على المنفى مثل باقي شعبه الفلسطيني، هذا المنفى أوجد هالة القلق الوجودي مكانيا ولغويا، فقد فاق هذا القلق في كتابات إدوارد سعيد كما يرى قلق كونراد في كتاباته.

تجلى الفارق «**بين لغتي العربية الأم والإنجليزية التي نشأت عليها واستخدمتها في كل ما كتبته تقريبا أكبر من ذلك الفارق بين اللغة البولونية والإنجليزية الذي وسم أدب كونراد وحتى لو اعترفنا بأن بولونيا بلد سلافي، فيما انكلترا بلد أوروبي غربي، يبقى العالم الذي نشأ فيه كونراد واللغة التي استخدمها في أعماله ظلاّ، محصورين ضمن أوروبا بوصفهما وجهين لمنطقة واحدة، و أما في حالتي أنا فالفارق بين الانجليزية والعربية يتخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كليا بل متعاديين** »[2].

1- فخري صالح، إدوارد سعيد دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2009، ص 50.

2- ادوارد سعيد، خارج المكان، ص 08.

مثلت المعاداة بين الشرق والغرب بالنسبة لإدوارد سعيد سببا رئيسيا في استعمال اللغة الانجليزية وغياب اللغة العربية أو العكس؛ كون هاتين اللغتين من بيئتين مختلفتين كليا ويمثل أحدهما مركزا في حين الآخر هامشا فكان إدوارد سعيد يرى أن منفى كونراد اللغوي أقل حدة من منفاه كون الأول منفاه ضمن أوروبا بينما الثاني فمنفاه تعدى الحدود العربية إلى حدود أخرى غربية.

فكان لإدوارد سعيد أن يستعيد في منفاه ذكرياته أو أن يتكلم عن آلام شعبه الفلسطيني أو عذابات الشعوب الأخرى بلغة منفاه الانجليزية، ولكنه كان دائم الاستحضار للغة العربية، دائم الإحساس بأنه داخل اللغة وخارجها و الشك الجذري وانعدام اليقين بأي اللغتين نطق، و لكنّه أدرك أنّه مقدم على عمل متناقض جذريّا هو «**إعادة بناء عالم في مصطلحات عالم آخر**»[1].

كل هذا كان من شأنه أن يولّد في حياته حالة من القلق المكاني لعدم ركونه في أي مكان هذا من جهة ومن جهة أخرى تعددت الأمكنة في حياته بين القدس ومصر ولبنان وأخيرا منفاه إلى الولايات المتحدة الأمريكية إضافة إلى الانشقاق اللغوي بين العربية والانجليزية الذي زاد من حدته اسمه الذي كان يمثل ثنائية ضدية بين الإنجليزية والعربية، والقلق الذي لاقاه في مدارس القاهرة التي درس بها نتيجة انقسام اسمه بين شقّ عربي يعزّز الانتماء العربي ونظيره الإنجليزي الذي يعزّز الانتماء إلى الغرب، فإلى **أيّ منهما ينتمي إدوارد سعيد؟ وهل الدّفاع باللّغة الإنجليزية عن حقوق المهمشين (الفلسطينيين) يعني الهوية الفلسطينية والعربية؟ أوكيف تجلت الهوية السعيدية في كتاباته ؟**

ثالثا. قلق الهوية: مفارقة الانتماء واللاّانتماء:

والهوية؟ قلت

فقال: دفاع عن الذات.

1- المرجع السابق، ص08.

إن الهوية بنت الولادة لكنها

في النهاية إبداع صاحبها، لا

وراثة ماض أنا المتعدد... في

داخلي خارجي المتجدد . لكنني

أنتمي لسؤال الضحية. لو لم أكن

من هناك لدرّبت قلبي على أن

يربّي هناك غزال الكناية.

فاحمل بلادك أنّى ذهبت وكن

نرجسيا إذا لزم الأمر/[1]

تميزت حياة ادوارد سعيد وبشكل خاص بعدم الاستقرار والتروح الدائم كنتيجة حتمية لحياة المنفى، فعلى خلفية ما ولّده المنفى من قلق وازدواج في المكان واللغة، زادت الهوة الوجودية بالنسبة إليه، باعتباره عاش في عالمين مختلفين كل الاختلاف، فتعزز لديه الشعور بإشكالية الانتماء التي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الهوية الذي يصعب حصره لارتباطه بالعديد من الحقول المعرفية فلسفية كانت أم سيكولوجية أم سوسيولوجية فالانتماء إلى «**الأمّة أو كما يسمّيها بندكت اندرسون الجماعة المتخيّلة و التي هي عبارة عن جماعة سياسيّة متخيّلة، حيث يشمل التخيّل أنّها محدّدة وسيّدة أصلا، وهي متخيّلة، لأنّ أفراد أيّ أمّة، بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنّهم قطّ أن يعرفوا**

1- محمود درويش، طباق إلى إدوارد سعيد، على الرّابط:

http://www.arabic nadwah.com/arb poets/edward said-darwish.htm.

معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتّى يسمعوا بهم، مع أنّ صورة تشاركهم تعيش في ذهن كلّ واحد منهم »[1].

فالأمّة عند بندكت أندرسون هي الهويّة والانتماء بمعنى تشارك مجموعة من الأفراد في مقوّمات معيّنة تحدّد و تبرز هويّتهم مقابل نظرائهم.

أمّا ميلز فيرى الهويّة«**نمط الصّفات الممكن ملاحظتها أو استنتاجها و التي تظهر الشّخص و تعرّفه و تحدّده لنفسه وللآخرين**»؛ فإنّ«**مثل هذه الهويّة تساعدنا بأن تضعنا في العالم فتخبرنا من نحن؟ و من أين جئنا؟ و ما قمنا به**»[2].

تصبح الهوية بهذا المعنى تحديدا للذات في الزمان والمكان بمعنى الانتماء إلى جماعة ثقافية معينة هذه الجماعة تأخذ هويّتها بنظرها إلى هويّة أخرى وكما يرى هول أن «**هوية الفرد تتشكل فقط من تفاعل الفرد مع الآخرين ونظرة الفرد للآخرين تتشكل جزئيا من طريقة نظر الآخرين لذلك الفرد ... وبامتلاك الأفراد لهوية معينة هم إنّما يتمثلون (internalize) قيم ومبادئ معينة، تصاحب تلك الهوية، فهي تسمح لسلوك الأفراد ليكون مشابه من جانب الآخرين وكذلك تجعل السلوك في المجتمع أكثر نمطية وانتظاما** »[3].

لكن في حالة مفكرنا فلم يحض بالانتماء إلى جماعة معينة وبخاصة حينما كان في القاهرة فقد أحس بأنه بلا هوية أبدا، لأنه لم يكن ينتمي إلى الثقافة الانجليزية وفي الوقت نفسه ينتمي إليها من حيث اللباس والمدارس التي كان يدرس فيها والأفكار التي يتلقاها عن الثقافة الإنجليزية؛ إلاّ أنه

1- بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، تر: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط01، 2014، ص 23.

2- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2010، ص 702.

3- هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثّقافة والهويّة، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سورية ط1، 2010، ص97.

في نظر الإنجليز الكولونياليين ذو هوية عربية مصرية فكانت «**هويتي غير المصرية المركبة والملتبسة بل والمريبة، وكوني عادة في غير مكاني، أمثل شخصا بلا ملامح محددة ولا وجهة معروفة أتجه إليها**»[1].

بدت هويّة إدوارد سعيد بلا ملامح فقد كان من منظور المصريين ذو هويّة إنجليزيّة أمّا من منظور الإنجليز فهو مصريّ عربيّ، فقد كان في مخيّلته بأنّه يمثّل شخصا غريبا، لأنّه حسب بندكت أندرسن لم ينتم إلى الجماعة المتخيّلة و يأخذ مقوّماتها، لكن يبقى أن إدوارد سعيد كان يحس بالخجل أكثر عندما كان في المدارس الكولونيالية، حيث مثّل فيها الهوية العربية التي كانت من منظور الذات الغربية أنها دونية، ولن ترقى إلى صفة الإنسانية، وما دام إدوارد سعيد يتلقّى تعليمه في مدارس كولونيالية رأى أنه في غير مكانه بفعل ما كان يمارسه هؤلاء من تمييز وتصنيف وتراتبية للإنجليز على العرب المتأمركين، ففي فكتوريا كولدج « **شعرت أن لا شيء في منزلي أو عائلتي أعدني لكل ذلك، كنت وحدي حقا شخصية مجهولة وغريبة سوف تبتلعها قريبا الآليات المعقدة لمكان واسع مثبط للهمم ... وزعتنا الإدارة إلى فرق لمزيد من غرس إيديولوجيا الإمبراطورية البريطانية وتوطينها فينا**»[2]، تحدّدت في هذا المناخ الكولونيالي الهويّة بوصفها «**العملية التي من خلالها تفرض الثقافة الأقوى وكذلك المجتمع الأكثر تقدما، نفسها بالقوة على أولئك الذين حكم عليهم – بمقتضى منطق الهوية بأن يكونوا أناسا في درجة أدنى** »[3].

لذلك كانت الهوية العربية مبعثا للإحراج في مدارس الكولونياليين بحكم أنّ الهوية الغربية هي الهوية المركزية المتحضرة والمشعة ثقافيا في حين كانت صورة هوية العربي النمطية دونية، وقد وصف الشرقيون في المدارس الكولونيالية بالووغز وهو لقب تعييري لمن هم أدنى مرتبة، لذلك

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 91.

2-المرجع نفسه، ص 288.

3- إدوارد سعيد: «عن أعمال جان جينيه الأخيرة»، تر : تامر عبد الوهاب، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع 25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2001، ص 236.

عاش إدوارد سعيد شتاتا في الهوية في مصر، وكان للهوية العربية أثر سلبي على حياته العملية إذ يقول في سيرته الذاتية « **إذ تواجهي ذات وحيدة لا مناص منها منقوصة، بل محكوم عليها بالإخفاق، لا تستقيم مرة، بل إنها بالتأكيد شاذة وفي غير مكانها، بل بلغ بي الأمر إلى حد كراهية تلك الهوية ولكني لم أكن أملك بديلا عنها**»[1].

عدت الهوية العربية شرطا كولونياليا فرضه التعليم الانجليزي في بيئة عربية مصرية، وهوية غربية أمريكية فرضتها طريقة العيش ضمن أسرة تصر افتعال نفسها جماعة أقلية تنتمي إلى الهوية الأمريكية، فإلى **أيّ من الهويتين ينتمي إدوارد سعيد** ؟ يتضح أن مفارقة الانتماء بدأت منذ أحس ادوارد سعيد بأنه غريب في مدارس القاهرة إذ يتحدث عن هذه المفارقة بقوله: «**إنّني كنت في مصر ولكنّي لست مصريا، وأنا عربي ولكني لست مسلما وأنا مسيحي ولكني بروتستانتي ولست مسيحيا كاثوليكيا وأنا ناطق بالإنجليزية ولكنني لست انجليزيا وأنا أمريكي ولم يسبق لي أن ذهبت إلى أمريكا** »[2].

إنّ الإحساس بعدم الانتماء في القاهرة ولد لدى ادوارد سعيد شعورا بأنه خارج حدود المكان باعتباره لا يملك هوية مثله مثل أي إنسان آخر، وقد تثاقل هذا القلق الهووي عندما تعرض جسده لكم من الإصلاحات من خلال نظرة والديه إلى جسده على أنه يعاني تشوهات لابد من إصلاحها «**بل وإعادة تكوينه من الأساس ... وإذ أستذكر وعيي لجسدي منذ سن الثامنة فصاعدا، أراه منحبسا في نظام صارم من التصحيحات المتكررة تمت كلها بأمر من أهلي وأدى معظمها إلى تفاقم نقمتي على ذاتي**»[3].

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 121.

2- إدوارد سعيد : « الهوية تعددية والمنفى حقل كريم »، تر: صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع 72و73، الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين، فلسطين، 2004، ص 104.

3- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 92.

وكأنّ الذّات العربيّة التي سكنت جسد إدوارد سعيد في القاهرة تتعرض لتعديل ومن وجهة نظر أبيه صاحب الجنسية الأمريكية، لنعود من جديد إلى شرعيّة السلطة الكولونيالية على الشرق فجسد إدوارد يتعرض للإصلاح من قبل ذات غربيّة، حتى يأخذ شكل الأمريكي، وهنا يقع أفضل تجسيد لهيمنة الآخر على الذات وجعلها ترضخ لسلطة من يمتلكون القوة وكأن جسد إدوارد سعيد يمثل الشرق في حين والده يمثل الغرب، فوالده «**عندما كان في الولايات المتحدة تأثر أيّما تأثر بغريغوري سانداو، بطل كمال الأجسام الأسطوري ذي الصدر المتضخم النمو والظهر المستقيم، الذي مثل في فيلم " عوليس" فقال لي أبي ذات مرة أن ما يصلح لسانداو يجب أن يكون صالحا لك** »[1].

مثّل جسد إدوارد سعيد هويّته العربية المحكوم عليها بالضعف، مشفوعة بقبول الإصلاح من قبل ذات غربية قوية، همها تقويم اعوجاج هذه الذات وجعلها أكثر انسجاما مع ذات غربية تعيش في بيئة عربية، إذن هي قمة المفارقة، حينما نعود إلى السيرة الذاتية خارج المكان والطريقة التي يسرد بها إدوارد سعيد اعوجاج جسده وتشوهاته، وكيفية التعامل مع هذا الاعوجاج من قبل والده نجد أن الجسد رمزية استعارية للهوية العربية الفاقدة للرقي الحضاري، وبالتالي كان من واجب صاحب الهوية الأرقى إصلاح هذه الهويّة وجعلها أكثر سوية «**وهكذا يبدو أن مأساة الهوية في كونها تضحى باستمرار علّة لممارسة عنف الانغلاق والصمت**»[2].

وكان منطقيا على الهوية الأمريكية لوالد إدوارد سعيد أن تمارس سلطتها على هوية الجسد العربي المحكومة بفوقية الأنا الغربية، وقد أحسّ إدوارد سعيد بعدم الارتياح في حياته الأولى نتيجة تلاعب أسرته بجسده، ممّا جعله يقع في سجن ذاته وسجن جسده الّذي حكم عليه بالقصر والتشوه وكلّ ذلك رسّخ لديه «**شعورا بالخوف العميق الذي قضى معظم حياته يحاول التغلّب**

1- المرجع السابق، ص 96.

2- شرف ماجدولين، الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي، ص 88.

عليه [وقد قال]:وما أزال أفكر أحيانا أنّي جبان تتوعدني كارثة جبارة ضامرة تتحفزّني للانقضاض عليّ»[1].

ما فتئ هذا القلق الوجودي والهووي يزداد أكثر فأكثر مع المنفى الّذي لازم حياة إدوارد سعيد وكأنّه قدره المحتوم بأن يعيش قلقا حول ماهيته، **ومن يكون؟** إذ كان يحسد الناس من حوله **«على كونهم مسلمين /مصرين أو مسلمين/فلسطينيين، ويساوره شعور على الدوام بأنه ليس كما يجب»**[2]، وقد راوده هذا الشعور في منفاه في القاهرة وتضاعف أكثر حينما كان في منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية، كونه غريب إلاّ أنه يحمل الجنسية الأمريكية وفي الوقت ذاته ينتمي إلى فلسطين باعتبارها بلد وموطن المولد والهوية على حد تعبير درويش أنها بنت الولادة، فقد كانت الهوية بالنسبة لادوارد سعيد كما هي عند **جان بودريار (Jean Baudrillard)(1929-2007)** «**حلم من العبثية الحزينة فالفرد يحلم أن يكون نفسه عندما لا يملك أن يفعل ما هو أفضل من ذلك إنه يحلم بذاته؛ بالاعتراف بالذات عندما يفقد كلّ خصوصيّته**»[3].

فهل يمكن القول أن إدوارد سعيد قد أعاد الهوية في سيرته الذاتية باعتبار أنّ «**خطاب الهوية يحاول دائما التّمرجع إلى أصل يريد هو بدوره تأسيسه أو إعادة إنتاجه** »[4]؟

لا غرو أن التمرجع إلى الأصل طبيعة إنسانية لكن نلاحظ أن ما زادته سيرته الذاتية هو مفارقة الانتماء وجسدها أحسن تجسيد كون الهوية عند إدوارد سعيد زئبقية لا يمكن سجنها في بيئة واحدة فكان «**ناشطا سياسيا فلسطينيا يحمل جواز سفر أمريكي، أي لكونه يكلّم**

1- إدوارد سعيد، خارج المكان ،ص 97.

2- انظر، إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 258.

3- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ابن النّديم، الجزائر، ط1، 2013، ص 22 .

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأمريكيين والغربيين عموما بلغتهم وبأسلوب بالغ الذكاء والتمكن الثقافي والسياسي على الرغم من أصله العربي الفلسطيني»[1]، وقد أكّد **سعد البازعي** لانتماء إدوارد سعيد في أنه ينتمي ولا ينتمي حينما التقاه في أوائل الثمانينات في مؤتمر للخريجين العرب الأمريكيين بأنه «**ما لبث بعد ذلك أن لاحظ أنّ الرّجل الّذي كان يعتزّ بأنّه ينتمي إلى ثقافته نفسها، يؤكد إلى جانب ذلك انتماءه إلى الثقافة الغربية، لاحظت ذلك في أسلوبه حين يستخدم الضمير قائلا: "نحن" في محفل أمريكي خالص وفي سياق غربي»**[2].

ذلك هو إدوارد سعيد الناقد الفذ الذي استطاع أن يقوض سكينة الغرب، ويجعلها مرتبكة أشد الارتباك وكأن ارتباك الهوية وقلقها لديه كان بمثابة سلاح موجّه إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة الّتي ظلّت ولزمن طويل تدعم اليهود لأجل البقاء في أرض ليس لهم الحقّ فيها، فكان له أن يتقلّد منصب النّاطق الرّسمي باسم القضيّة الفلسطينية وإن لم يكن قد حدّد انتماءه لها مكانيا فإنّ إحساسه «**بفلسطين ظل يدور حول فلسطين الفكرة لا المكان الفعلي** »[3].

فظلت بالنسبة إليه المكان المفقود الذي استعاده عن طريق الكتابة التي دافع بها عن حق فلسطين وعن جميع الأقليات التي تعاني التهميش بفعل المركزية الغربية؛ فادوارد كان يبحث من منطقة الآخر عن ذات يستطيع من خلالها إيصال عذابات النحن المهمشة في العالم إلى النّحن في الغرب وذلك لأن الحقيقة التي تسوّق إليهم ليست سوى ترويج لهوية مهمشة أريد لها بيد غربية وهوية أرقى أن تتحضر، فكان له أن يتخذ موقفا مرتبا من قضية الهويّة فهو يرى أن الهوية ليست ما نرثه، فقد اختار أن يكون عربيا يدافع عن القضايا العربية من فلسطين إلى العراق كما أنه دافع عن الحضارة الإسلامية، واختياره هذا ناتج من جذوره الفلسطينية وجانب آخر من قناعته الفكرية

1- سعد البازعي، قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء ،ط1، 2010،ص 48.

2- المرجع نفسه، ص 95.

3- إدوارد سعيد، « الهويّات تعدّدية والمنفى حقل كريم »، ص 105.

بالظلم الذي لحق بالشعب العربي كما أنه يصر على «**أن الهوية ليست أحادية وجامدة بل هي في شكل مستمر وتحوي أكثر من ثقافة واحدة** »[1].

تبدو نظرة إدوارد سعيد للهويّة من موقعه الخاص كونه يعيش على حدود الثقافات أو في المنطقة البينية أنها ليست أبدا « **جهاز انتماء أو لا تكون**»[2]، بل هي انفتاح وتعدد وجميع الهويات تتشرب من بعضها البعض وتتلاقح حتى تسمح بذوبانها في أفق واحد و بالتالي تمّحى جميع الفوارق وتقوض ثنائية المركز/الهامش، لو أخذنا هذا المعطى أساسا نجد **فتحي المسكيني** يرى أن «**الحوار فسحة أخلاقية معطاة بل هو معركة روحيّة ومدنيّة غير مألوفة العواقب. ونحن قد نشير إلى هكذا صعوبة بهذه الصيغة، إنّ الإنسان لا يمكن أن يتحرّر على مستوى مدني دون أن يتحرّر على مستوى وجودي**»[3]، **فهل تحرّر إدوارد سعيد على مستوى الوجود؟ وما هو البديل الّذي قدّمه لتجاوز فكرة الهويّة الأحاديّة؟**

رابعا. الهوية المركبة ويوتوبيا الهجنة الثقافية:

كان لحياة المنفى التي عاشها إدوارد سعيد في القاهرة أو الولايات المتحدة الأمريكية دور حاسم في أن يعاني قلقا وجوديا من حيث الهوية، **فهل هو عربي أم غربي؟** إلاّ أنه في الوقت ذاته قوّض هذا القلق إلى قراءة جديدة في مفهوم الهوية وتجاوز فكرة التمرجع إلى الأصل من خلال النظر إليهاـــ الهويةـــ على أنها ليست أحادية وجامدة بل هي متعددة ومنفتحة على هويات كثيرة

1- فريال جبوري غزول: «الثقافة بين الهيمنة والمقاومة»، مجلة فصول، عدد04، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة،1981 ص 125.

2- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2001، ص 16.

3- المرجع نفسه، ص 15.

فإذا كان المنفى بالنسبة إليه «**حياة تعاش خارج النظام المعتاد، حياة مترحّلة طباقيّة بلا مركز وما إن يألفها الإنسان ويعتاد عليها حتى تتفجر قواها المزعزعة من جديد** »[1].

فالهوية أيضا ليست مركزية ولا أحادية ذلك لأن القرن العشرين قرن الهجرات والمهاجرين والمنفيين، فالهويات تتلاقى وتتلاقح فيما بينها وبالتالي يتراح المركز عن مركزيته ويأتلف مع هوية الهامش المحيط، لأن هوية الأنا لا تتحدّد إلّا في وجود الآخر، والآخر لا تتحدّد هويّته إلاّ في اختلافه فالمغايرة والاختلاف لا يكونان إلاّ في وجود ثنائية (الأنا/ الآخر) هذه الثنائية بالنسبة لإدوارد سعيد كانت تسكن جسده وكتاباته، **فلأيّ منهما ينتمي؟** ذلك هو إدوارد سعيد الّذي أحسّ أن جسده تتنازعه ذاتان تسكنانه منذ ارتياده المدارس الكولونيالية في القاهرة ذات تقرّ بأنّها غربيّة أكاديميّة ومثّلتها حتى ذات الأب ـــ وديع ـــ في سرديّاته " خارج المكان" وذات أخرى عربية ومثّلتها الأم –هيلدا– .

مرّ مفهوم الهوية في الفلسفة الغربية بتحولات جذرية فقد «**بدأت الهوية كخاصية للكائن الإنساني محايثة لمفهوم الروح كما ظهر لأول مرة مع أفلاطون؛ في محاورة أليسبياد alcibiade باعتباره المبدأ الذي يؤسس مفهوم الإنسان، ولقد تطور مفهوم الروح، إلى (الشخص) مع أوغسطين، والوعي عند ديكارت و(الأنا) حسب ما أعطاها روسو من دلالة ومفهوم(الذات) الذي أبرزه كانظ، ثم اكتمال متيافيزيقا الهوية في (الروح المطلق) الهيجلي**»[2].

ما يلاحظ أن خطاب الهوية اتخذ مفاهيما فلسفية منغلقة على ذاتها، ويحاول كل مفهوم جعل الهوية لصيقة بالمحدّدات الشخصية للفرد «**أو هي نسق المعايير التي يعرف بها الفرد ويعرّف**»[3] لكن هذه المفاهيم لم تلبث أن قوضت مع أول إعلان لأفول الأصنام وموت الإله مع

1 -Edward Said, Reflections of Exile and Other Essay, P 149.

2- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص 21.

3- أليكس ميكشيللي، الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، ط01، 1993، ص 07.

نيتشة «**فبموت الإله بدأت بقية الأوثان تنهار الواحدة بعد الأخرى موت الإنسان، التاريخ النص واندثار قصة الأصل**»[1].

ساهم الموت الرمزي للمركزيات والأصول إلى انبثاق فكر الاختلاف والمغايرة التي هي «**خط هروب من ثقافة التعالي التي لا تعرف طريقة أخرى لبلورة الهوية غير السرد ... إن المغايرة هي نحو من الكف عن السرد أي عن الانتماء إلى ثقافة التعالي التي ترجمتها الدولة/ الأمة الحديثة في برامج الهوية**»[2]، فالهوية كانت اقتراح الأمة أو الدولة الأوروبية الحديثة التي سعت بكل جهودها إلى مركزية هويتها وجعلها هي الأصل في حين أن باقي الهويات الأخرى ما هي إلا جذامير بتعبير **جيل دولوز**(**Gilles Delleuze**)(**1925–1995**) تابعة لجذع واحد وهو الهويّة الأوروبية، وبما أن الهوية تسكن وجود الشيء وتحدد ملامحه، فهي تحفظ فكرة النقاء والأصل والأبوة، لكن مع بزوغ فكر ما بعد الحداثة ومع أول إعلان بموت الإله مع نيتشة الذي قال: «**إنّ الطّريق الذي يرجع إلى الأُصول يؤدّي في كلّ مكان إلى البربرية**»[3].

فالعودة إلى الهوية عودة إلى الأصول والبربرية و هي نوع من العشائرية والقبيلة وبالتالي الانتماء إلى جماعة تشترك في خاصيات معينة تحدّد هويتها، ولعلّ هذا ما أراد إدوارد سعيد أن يتجنبه و أن يقوضه و هو فكرة الانتماء نتيجة المفارقات التي جسدها في مذكراته، في شكل سجال طباقي بين الهوية الفلسطينية العربية وبين الهوية الأمريكية الغربية، ومن ناحية اللغة والاسم والأسرة، فكل هذه الظروف ساهمت بطريقة أو بأخرى إلى بلورة مفهوم جديد للتعدد والانفتاح حتى يستطيع بذلك التخلص من الفوارق الثقافية والاجتماعية والسياسية سواء في حياته الخاصة أو على مستوى حياة الشعوب في العالم فكانت الهجنة كمفهوم بديل «**لمبدأ الهوية النقية، باعتباره**

1- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص 23.

2- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، ص 217.

3- فريدريك نيتشة، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، دار مجد، بيروت، ط1، 2005، ص 14.

(أي مبدأ الهوية النقية) مفهوما قام بصناعته الغرب ومن ثم فلا يجدر بالثقافات الأخرى استيراده وتبنّيه من منطلق رد الفعل»[1].

يتّضح أنّ الهجنة نقيض للنّقاوة والأصل، لأنّها –الهجنة- تروم «**مصطلحات التّشابك الثقافي سواء كان هذا التشابك تناحريا أم اندماجيا**»[2] فكما كان إدوارد هجين اللغة والاسم والمكان جاءت الهجنة لتعبّر على أن الهويات في أصلها متشابكة كما تشابكت في حياته هويتين لعالمين مختلفين مما أفضى به إلى إنسان مفكر و ناقد فذ استطاع أن يعبّر عن آرائه وهو في الغرب وأن يقف إلى جانب الفلسطينيين التي قال عنها في سيرته الذاتية خارج المكان « **كانت فلسطين مكانا أسلم به تسليما، بما هو الوطن الذي أنتمي إليه**»[3].

فهو في الولايات المتحدة الأمريكية ويكتب عن حياته في فلسطين والقاهرة ولبنان ويكتب عن القلق الّذي لاقاه نتيجة ازدواج الهوية لديه، ولكن هذا الازدواج قوض إلى نوع من الهجنة بداخله وكأن كلا الهويتين كانتا منسجمتين على نحو ما في ذات إدوارد سعيد، تعيشان ضمن فضاء من التناغم والتواصل و الهجنة، وعلى ذلك كانت «**فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة ــ التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم ــ لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة والعداوة بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة، وإنّه لعلى قدر كبير من الأهمية أن نتذكر ذلك في وقت يحاول فيه متطرفون مثل صامويل هنتنغتون أن يقنعوا العالم بأن صدام الحضارات أمر محتوم لا مفر منه**»[4].

1- ناجح المعموري: «إدوارد سعيد: مفارقة الهويّة»، المدى الثّقافي، ع1065، على الرّبط: http://almadapaper.net التّاريخ:10-12-2017.

2- هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2006، ص 40.

3- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 45.

4- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية (مقدّمة الكتاب) .

فالهجنة بحسب هذا التعريف تجاوز للحدود الثقافية والمكانية وبناء جديد لفكرة الحوار بين الثقافات ضدّ ما يزعمه صامويل هنتنغتون من صدام الحضارات، كما يدعو إدوارد سعيد إلى الهجنة الثقافية باعتبار أنه لا مفرّ منها لما يعيشه العالم اليوم من ثورة تقنية في مجال الإعلام والاتصال لأن العالم اليوم أصبح عبارة عن قرية كونية لا حدود بين البلدان والمدن، و ذلك في قوله: « **الحق أنني لم أعد أشعر إنني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما**»[1].

تلك إذن هي روح إدوارد سعيد باعتباره إنسانا تعددت الهويات لديه، فقد أقر بأنه أكثر من شعب واحد، وكأنه بذلك يجسد مقولة الراهب الساكسوني حول الرجل القوي الذي ينظر إلى أي تربة و كأنّها تربة وطنه[2]، فالتحاور بين الثقافات وتماهي الحدود بينها يؤدّي إلى المساواة الإنسانية التي طالما أراد إدوارد سعيد أن يحقّقها على أرض الواقع و أن يجسدها في مجمل كتاباته وكأنه بذلك يقول أن زمن القومية التي هي « **تأكيد على الانتماء إلى مكان وشعب وتراث وتؤكد على الوطن الذي خلقته الجماعة**»[3]، قد ولّى وحلّ محلّه زمن العالمية والكوكبيّة، وأنّ ما يميّز الهويّة اليوم «**هو التفتح وليس الانغلاق الخروج وليس الدخول، الهوية نتيجة ونهاية وليست مبدأ وأصلا، إنها ليست شجرة أنساب، وسلسلة توالدت و إنما بناء وتركيب إنها أقرب إلى الفيزياء منها إلى البيولوجيا**»[4].

يريد إدوارد سعيد من الهوية ذلك الفضاء الرمزي الذي تذوب فيه الحدود القومية بين الشعوب وأن يعيش العالم ضمن سيرورة لا متناهية، بعيد كل البعد عن وجود الفوارق المميزة بين الجنس الأسود والأبيض بين الشرق والغرب... الخ، وكأنه بذلك يريد القول بأن الهوية هي واحدة

1- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008 ص 156.

2- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 11.

3- إدوارد سعيد ، تأملات حول المنفىI ، ص 120.

4- عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1 ،1994، ص 118

من انتاجات الإمبريالية الآثمة ولكن «**تعدد وتنوع الانتماءات في حياته سبب قلقا زعزع علاقته بذاته، قلقا محرضا على الإبداع والتسامح والانفتاح، ولا يفوت سعيد أن يقرن قرنا حميما بين توجهين أحدهما إلى الغرب ومفاده : أن العالم إمبراطورية وليس أمة خاصة بالغربيين وثانيها إلى الشرق و جوهره:إن الهوية مشروع تتخلله التعددية أي نمط من الهجنة إذ أدرك كيف يلائم بين التعدد والوحدة، ذلك أنه تعلم أبدا احترام حقوق" الآخر"**»[1].

فكانت هوية إدوارد سعيد المركبة واحدة من المرجعيات التي أكسبت الهجنة الثقافية مشروعية التحدث عنها في كتاباته أو النقد الموجّه إليه، ذلك أن إدوارد سعيد هجين اللغة والاسم والثقافة «**فهو مخلوق الدّرب الذي سار عليه، مخلوق تاريخي، واللغات والثقافات التي اشتق نفسه منها، ولكنها لم تعد بالنسبة إليه العلة الرئيسية لوجوده، إنها جزء من هذه الصورة الشاسعة التي يسميها المنفى، الذي بات عنده حقلا كريما بعض الشيء في منح الفرصة**»[2] **فهل فعلا تحققت الهجنة الثقافية على أرض الواقع؟ وهل فعلا اعترف الآخر بثقافة الأنا؟** يبدو أنّ هذه الأسئلة تجد مشروعيتها في الطرح على الرّغم من فكر الهجنة الاستشرافي اليوتوبي الّذي «**هو ضرب من ضروب المجاوزة للانغلاق الذي ينهض عليه الفكر الهووي نتاجا لحركات تثاقف إنساني ونمط من الفضاء الحر عنوانه التأسيس لهوية عالمية تقوم على التنوع** »[3].

أراد إدوارد سعيد أن يؤسّس لمفهوم الهجنة وهو مفهوم ما بعد كولونيالي حتى يجد للحوارية «**بمصطلح باختين التي ترفض فكرة المركز والهيمنة المونولوجية وتنبذ الأسس المعيارية القديمة في تقسيم وجهات النظر إلى كبيرة وصغيرة وسائدة ومسودة ...الخ و إقامة البديل الرّؤيوي لهذا كله القائم على التجانس الهارموني للأصوات المتضادة في بنية تشاركية موحدة**

1- إسماعيل مهانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص 69.

2- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص 157.

3- إسماعيل مهانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص71.

وكبديل وإجرائي كبير الأهمية ينعي فيه صدام الحضارات»[1]، فكان بذلك المغاير« **الذي يوجد خارج صفته الشخصية بشكل مبدئي هو من أخذ ينتمي إلى نفسه دون اسم هووي إن اسمه غير نهائي حول نفسه، وهو خارج القائمة أو هو لاـــ مسمى»**[2]، **فهل فقد إدوارد سعيد مغايرته في إعلان انتمائه لفلسطين على اعتبار أن «المغايرة لا معنى لها إذا ظلت تدافع عن انتماء آخر إلى جانب أشكال منافسة أو موازية للانتماء»**[3].

ولكن إدوارد سعيد في دفاعه عن المهمشين والمضطهدين، فهو لا ينتمي بل هو تلبية لهاجس وربما الأقرب مصطلحا هو الهجنة.

وقد ارتبط مفهوم الهجنة عند إدوارد سعيد بسلسلة من المفاهيم التي ألقاها في خطابه النقدي و لعل أهم مفهوم شملها جميعا مفهومه للمنفى الذي جعل منه ذلك القدر الدنيوي الذي لا براء منه في القرن الحديث مع تعدّد الهجرات والحروب الكولونيالية الداخلية والخارجية بين المركز والهامش، وقد أمّن له المنفى أن يكون بلا هويّة محددة مثله مثل النظريات المسافرة التي « **تهاجر مهاجرة الناس والمدارس النقدية من شخص إلى شخص ومن عصر إلى عصر آخر فالحياة الفكرية والثقافية تجد غذاءها عادة وأسباب بقائها غالبا في تداول الأفكار على هذا النحو**»[4].

فاستمرار النظريات والأفكار إنما رهين الهجرة والنفي والارتحال، فإذا انتقلت وهاجرت إنما ضمنت البقاء لنفسها عن طريق تداولها في الساحة النقدية، أما إذا تقوقعت على حالها في بيئة

1- بشرى موسى صالح، نظرية التّلقي: أصول .. وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت ، ط 1 2001، ص 82.

2- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، ص 217 .

3- المرجع نفسه، ص 219.

4- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 272 .

انبثاقها فلا بدّ وأنّها ستملّ الوجود ويأتي عليها الزّمان بالاندثار حتّ تتماهى في طيات النّسيان وتداول النظريات لا يتأتّى هكذا من سكونها وجمودها وإنّما من حركيّتها وهجرتها.

تحاول الخروج من العزلة والانغلاق إلى التماهي مع النظريات الأخرى حتى يتم التفاعل مع البيئة الجديدة التي رحلت إليها، وكأن شرط النفي هو الذي يدفع بالنظريات إلى التفاعل والحوار مثله مثل الهويات، فالهويات أيضا مرتحلة منفية وبالتالي لا توجد هوية نقية أصلية لأن جميع الهويات الثقافية متفاعلة مع بعضها البعض ترعى الاختلاف لا التطابق لأنها ـــ الهوية ـــ « **تترك للمتفردات نصيبها في الوجود، بل إنها لا تقدم نفسها إلا كحركة لا متناهية للضم والتباعد أما التطابق فلا يكتفي بأن يضم كل المتفردات في كل موحد، بل يلغي أغلبها و يقضي عليه في سبيل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى**»[1].

يعود بنا أيضا مفهوم الهجنة إلى مصطلح آخر لا يختلف عن الهجنة كثيرا وإنما يؤسس له وهو الطباقية فالطباق في اللغة العربية يحيل على التضاد بين كلمين مختلفتين ولكن الطّباق عند إدوارد سعيد مصطلح يدلّ على الانسجام والتّناغم وهو مصطلح « **سعيد المأخوذ من الموسيقى ... الاستعمال المتزامن للحنين ميلودي أو أكثر لإنتاج المعنى الموسيقى، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان أنه النقطة المضادة لـــ أو في حالة تضاد مع لحن آخر وهكذا فإن التضاد المزدوج هو أن يكون لحنان، أحدهما فوق الآخر قابلين لتبادل موقعهما، ومثل ذلك التضاد الثلاثي والرباعي الخ** »[2].

فكانت الطباقية في فكر إدوارد سعيد تأكيد على هجنة هويته الثقافية فاسمه الغربي/العربي وكذلك لغته وثقافته على الرغم من التضاد واللاّتطابق إلا أنها في انسجام تام، لأنها ولدت مفكرا

1- عبد السلام بنعبد العالي: « في مسألة الهوية ... من جديد »، مجلة ثقافات، ع 13، كلية الآداب، البحرين، 2005، ص 12.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مقدمة الكتاب.

ناقدا يدافع عن حق المغلوبين والمقهورين سواء في فلسطين أو في غيرها من البلدان التي لا زالت ترزح تحت نير الاستعمار الأوروبي أو الأمريكي، ولكن ما يتراود إلى الأذهان هو **كيف للإنسان أن تذوب هويته في هوية الآخر؟ أو بمعنى أدق كيف للأمّة القوميّة أن تتنصّل عن مبدأ الهوية الأصليّة وهي التي قامت بصناعتها لفرض العقوبة على غيرها ؟**

يستدعي هذا الطرح واستنادا إلى مبدأ هجنة الهويات والثقافات استحضار مفهومين آخرين متناقضين لإدوارد سعيد وهما **البنوّة(Filiation)** و**التّبنّي (Affiliation)** تتمثّل البنوّة في الجانب البيولوجي الغريزي وهذه يشترك فيها الحيوان والإنسان بفعل علاقة القرابة التي تجمع أفراد الأسرة فيما بينهم، أما التبنّي فيكون الحل عند العجز عن الولادة وبالتالي غياب البنوة يعني استحضار التبني، وكأن التبني هو الطرح البديل للبنوة « **فمخطط القرابة يعود إلى شعاب من صلب الطبيعة وصلب الحياة في حين أن التقرب يعود بالحصر إلى الثقافة والمجتمع**»[1].

فالبنوّة هي الانتماء إلى أصل بينما التبنّي هو الانتماء وعدم الانتماء، وكأنّ التبنّي اختياري وإذا أجرينا مقارنة بين هذين المصطلحين و هوية إدوارد سعيد نجد أن إدوارد ينتمي إلى أصوله الفلسطينية بفعل التبني والبنوة، فالبنوة تجتمع مع مكان الولادة فتغدو فلسطين مكان انتماء وهويته فلسطينية /عربية، و يتجسد هذا في بيئته الفلسطينية ولكن مع اعتبار أنه في الولايات المتحدة الأمريكية يتكلم لغة قومها، ولكنه يناضل لأجل القضية الفلسطينية، فهنا إدوارد يتبنى هوية فلسطينية أي وقوع فعل الهجنة التي تعني أن تتموقع في الفواصل البينية بين الثقافات لا أن تعيش وسط هوية معينة، وفي الوقت ذاته تتحدّث وتتذكّر وتدافع عن هوية أخرى فعلى الرّغم من تجاذب كلتا الهويتين في فكر إدوارد سعيد إلاّ أنّ ذلك لم يؤثّر عليه وإنّما بقي وفيّا لهويّته الأصل دون أن ينسى أنه ضمن هويّة الغير، و هذا بفعل التبنّي.

1- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 27.

تأكّدت الهجنة على أنّها ضرب من ضروب تقويض فكرة النّقاء/القداسة، وبهذا فهي مع تواؤم مع ما يدعوه إدوارد بالنقد الدنيوي الذي هو ضد النقد الدّيني، والنّقد الدّنيوي هو« **النقد الموجه إلى الأمور الدنيوية ومن ثمة يدخل في إطاره التاريخي والنسبي والمتحول**»[1].

فالدنيوية عند ادوارد سعيد هي البحث فيما له روابط بما هو خارجي، بحث في كلّ ما هو نسبي لا مطلق كما عند النقد الديني، وبالتالي تجاوز لكل سلطة كهنوتية وقد اختار الدين كمعادل لما هو مقدس وجامد و سلطوي، فالدنيوية تعني الانفتاح، فالنص في أسمى وجود له يبقى دائما واقعا تحت الشرط التاريخي وبالتالي انفتاحه والقراءة أيضا لا بد أن تكون منفتحة على الظروف والسياقات التي أوجدت النص، ذلك أن النصوص «**لها طرق في الوجود بحيث أنها حتى في أسمى شكل لها تبقى دائما فريسة الوقوع في شراك الظرف والزمان والمكان والمجتمع،وباختصار فهي في الدنيا ولذلك فهي دنيوية**»[2].

فكان النقد الدّيني«**يؤكد على الخاص والداخلي في الثقافة على حساب العام والاجتماعي، والذي يقيد النقد المعرفي ويحصره في أطر الاختصاصات المختلفة** »[3].

تروم كلّ من المصطلحات الهجنة الثّقافية والتبنّي والنّقد الدّنيوي مفاهيم الانفتاح والتعدد وهي على نقيض الأصل والمقدس والانغلاق، لعلّ هذا يحيلنا على أن هوية إدوارد سعيد المركّبة هي الّتي كان لها الفضل في ولادة هذه المفاهيم في فكره، و لكن السؤال الذي غدا يفرض نفسه ومفاده إلى **أيّ مدى تحققت الهجنة الثقافية في عالم لا زال الصراع فيه محتدما بين الشرق والغرب وبين المسيحية والإسلام ؟ أيضا إذا كان إدوارد سعيد يؤمن بالهجنة الثقافية وهي ضد الانتماء فلماذا يدافع عن الفلسطينيين ويطالب بحقهم في تقرير المصير؟**

1- حفناوي بعلي، النقد الثقافي المقارن في الخطاب الأردني الفلسطيني: ذاكرة المستقبل وآفاق العالميّة، عالم الكتب الحديث إربد، ط1،2008، ص 82.

2- إدوارد سعيد، العالم والنص و الناقد، ص 44 .

3- أحمد دلال:« ولاء إدوارد سعيد الأكبر »، مجلة الآداب، مجلد 51، ع11 و12، دار الآداب، بيروت، 2003، ص7.

بإمكاننا القول أن الهجنة تحققت فعلا في كيان إدوارد عندما تعايشت في دواخله الثقافتين العربية والغربية، دون أن تتغلب إحداهما عن الأخرى بل تفاعلتا في شكل حوار خدم الإنسانية من خلال فكر أراد أن يكون حرا مبشرا بميلاد العبور والتجاوز رافضا السلطة بشتى أنواعها، ولكن تبقى الهجنة الثقافية حلما لم يتجسد بعد لأن الآخر أراد أن يستقل عن طريق تجسيد هوية بإمكانها أن تتصدّى لهوية الأنا الغربية.

نصل في نهاية هذا الفصل إلى أن المنفى وحياة الارتحال التي عاشها إداور سعيد متنقلا بين أماكن كثيرة فلسطين، لبنان، القاهرة، الولايات المتحدة الأمريكية فرضت عليه العيش ضمن أقلية هجينة لا هي بالعربية كليا ولا هي بالغربية كليا ، فكان المنفى بالنسبة إليه تجربة لاذعة وقاسية لأنه لم يحس أبدا في منفاه بالانتماء، لأنه يعاني قلقا في الهوية وبخاصة ما سبّبه اسمه من حرج؛ لأنه كان عبارة عن اسم مشطور الدلالة بين ذات عربية علامتها سعيد وذات غربية أيقونتها إدوارد وبخاصة في مدارس القاهرة التي تعلم فيها عن تاريخ الانكليز أكثر مما تعلّمه عن تاريخ العرب.

ازدادت الهوة أكثر حينما بدأ في الكتابة وحضور اللغتين وانشقاق اللسان أينطق العربية أم الانجليزية؟ كل هذا ساهم في ازدياد القلق وانبعاثه، لكن هذا القلق الوجودي و الهووي في حياته جعل منه ناقدا مفكرا وأديبا في الولايات المتحدة الأمريكية مقوضا كل ما هو أصولي ومقدس ونقي مناديا إلى ضرورة الهجنة الثقافية؛ لأن الهويات والثقافات متشابكة وبخاصة بفعل الهجرات والحروب الكولونيالية فهي ثقافات تأخذ من بعضها البعض لا متناقضة ومتصارعة، فهي في شكل حوار دائم كما تحاورت في ذاته الثقافات.

فموقعه البيني جعله يقول بأن الثقافات هي أيضا واقعة في المنطقة البينية وهي منفتحة كل مع بعضها البعض، لأنه وجد أن الخطابات المنادية إلى سياسات الهوية هي خطابات سلطة ومركزية وتحاول كل منها تحديد هوية الآخر على أنه دوني ومتخلف ورسم صورة له، هذه الصورة المؤدلجة كفيلة بأن يجد الغرب الشرعية المطلقة لغزو صاحب الهوية الدونية، لأن اكتمال

الحضارة ونهاية التاريخ عنده استوجب أنّ الشعوب الأخرى لا زالت تعيش في تخلّف وسكون وبدائيّة، وبالتّالي لا يستطيعون تمثيل أنفسهم فلا بدّ أن يمثّلوا.

غدت هذه الصورة حقيقية لاشتغال التمثيلات في النصوص الغربية وكأنها واقع ينقل كما هو من هنا جاء طرح إدوارد سعيد للنّقد الدّنيوي ليكشف عن النّسق الثقافي للسرد الغربي الإمبريالي والخطاب الاستشراقي الغربي، الذي تواطأت فيه المعرفة الاستشراقية مع السلطة الكولونيالية، وكيف انتقلت التّمثيلات من مجالها الجمالي إلى المجال السياسي/الكولونيالي، و ذلك في مؤلفاته النقدية الاستشراق والثقافة والإمبريالية وتغطية الإسلام.

لم يتوقّف إدوارد سعيد عند هذا الكشف المعرفي في ظلّ ما يعرف اليوم بالدراسات ما بعد الكولونيالية، و إنّما كان له أيضا أن يشتغل على مقولة ليست أقلّ شأنا من مقولات المنفى والهويّة والهجنة الثقافيّة ألا وهي المثقّف، فبعد تحليله لمفهوم المثقّف عند كبار المثقفين أمثال أنطونيو غرامشي و جوليان بندا وميشال فوكو وجون بول سارتر وغيرهم من مثقفي عصره، جاء ميلاد كتابه تمثيلات المثقف ليتحدّث فيه عن المثقف و دوره، ولكن السؤال الذي غدا يفرض نفسه علينا **هل تجاوز إدوارد سعيد القراءات السابقة حول مقولة المثقف أم أنّه وقع رهينة القراءات الإسقاطيّة؟ ومن هو المثقّف عند إدوارد سعيد؟ و إلى أيّ نوع من المثقّفين ينتمي إدوارد سعيد؟ وماذا يقصد بتمثيلات المثقف؟**

الفصل الثاني:

تمثّلات المثقّف وأدواره

في كتاب صور المثقف

يعدّ كتـــاب **(Representations of the Intellectual:The 1993 Reith Lectures)** لصاحبه **إدوارد سعيد** من أكثر المؤلّفات أهمّية، إذ هو في الحقيقة عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها إدوارد سعيد سنة 1993م، بدعوة من الإذاعـــة البريطانيـــة (BBC) وكان محور هذه المحاضرات هو «**التحدث عن الدور العلني عن المثقفين بوصفهم علـــى وجـــه التحديد تلك الشخصيات التي لا يمكن التكهن بأدائها العلني، أو إخضاع تصرفها لشعار ما أو خط حزبي تقليدي أو عقيدة جازمة ثابتة**»[1].

وقد نقل عنوان الكتاب إلى اللغة العربية وفق ثلاث ترجمات: صـــور المثقـــف، المثقـــف والسلطة الآلهة التي تفشل دائما، يعود هذا التعدد في ترجمة العنـــوان إلى « **دلالاتـــه المتشـــابكة واعتماده على تعدّد الدلالات**»[2].

يتمحور عنوان الكتاب حول مقولتين جدليّتين أوّلهما "**RePresentation**" وثانيهما "**Intellectual**"، أمّا المتن فقد تجلّى في مقدمة وست محاضرات، لم تخرج في مجملها عن الدور العمومي للمثقف، معتمدا في ذلك إدوارد سعيد على خلفيّات فكرية لمجموعـــة مـــن المفكـــرين والفلاسفة في تعريف المثقف وصوره عندهم أمثال: **أنطونيو غرامشي، جوليان بندا، جان بـــول سارتر، ميشال فوكو**، إضافة إلى العودة إلى صور المثقف داخل الحقل الرّوائي حتّى يصل بالقارئ إلى الصّورة الحقيقيّة للمثقف التي هي مرتبطة أيّما ارتباط بحياة المنفى التي عاشـــها إدوار ســـعيد كمنفي في القاهرة باعتباره ينتمي إلى أقلية لاجئة إلى مصر من فلسطين، وكمنفـــي في الولايـــات المتحدة الأمريكية، ذو هوية عربية، فالمثقف بالنسبة إليه «**غير منتم، وهاو ومشوش، على الوضع الراهن**»[3].

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 14.

2- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة: تر: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2006، ص 06.

3- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 12.

لا يخفى علينا أيضا أن مفهوم المثقف عند إدوارد سعيد مرتبط بمفاهيم أخرى كالاستشراق والثقافة والإمبريالية، والنقد الأنسني والهجنة والمنفى والهوية وغيرها من المقولات، مما يجعلنا نصطدم بحمولات معرفية مثقلة بمدلولات كثيرة من الصعب جدا حصرها،كونه –مفهوم المثقف– عند إدوارد سعيد حصيلة بحث في خطاب السلطة الغربية ومدى قدرتها على استثمار المعرفة لصالح التوسع الكولونيالي على الشرق، ويعتبر المثقف واحدا من أدواتها المعرفية في شرعنة هذه السلطة كما أنه استثمار لتجربته الشخصية كونه أحد الأدوات المعرفية في الغرب التي ساهمت في كشف تواطؤات المثقفين العرب مع الغرب وإسرائيل في بقاء إسرائيل في الأراضي الفلسطينية.

نظرا لهذه الخلفيات التي استند عليها إدوارد سعيد في مفهومه للمثقف، تبقى إذن إشكالية المثقف مبحثا شائكا، ومّما زاد من ثقل المعاناة هو ارتباط مقولة المثقف بالبادئة (**Representation**) التي اكتنفتها الفلسفات منذ أفلاطون وأرسطو، وأخذتها المعاجم بتعريفات كثيرة لا حصر لها، مع البعد التام لوجودها في الثقافة العربية، وعدم تطرق المعاجم العربية لكلمة تمثيل ومعانيها التي هي «**غير وثيقة الصلة بالدلالة المعروفة للمثل والمثال في الفصحى التراثية**»[1].

إذا كانت مقولة المثقف التي اشتغل عليها إدوارد سعيد في مشروعه النقدي قد ارتبطت بالمفاهيم سابقة الذّكر؛ فإن كلمة تمثيل أيضا ارتبطت بجميع مؤلّفاته، وخاصة في مؤلّفيه الاستشراق والثقافة والإمبريالية إذ كان «**لمفهوم التّمثيل دور بالغ الأهمية في كشف تورط الرؤى وهي تعيد صوغ المرجعيات الثقافية على وفق نمطي ثابت يحيل على 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 وتجلياته الخطابية**»[2]، فقد اعتبر التمثيل هو الأساس في مركزية الذات الغربية ودونيّة الذّات الشرقيّة عن طريق الصّورة التي مثّل بها الغربيّ نفسه، والصّورة الّتي مُثّل

1- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص ص08و09.

2- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، والفضاء الإمبراطوري، ص 73.

بها الشرقي، فكان التّمثيل على هذا النحو «**الكيفية التي يقوم بها الخطاب** Discours **بتمثيل المرجعيات ثم –وهذا هو المهم– أثر ذلك التمثيل في صياغة وعي اختزالي بتلك المرجعيات بما يجعله ينتقي ما يوافقه منها**»[1]، وقد تجلّى هذا في كلّ من المؤلّفين الاستشراق والثقافة والإمبريالية.

أمّا في كتابه **صور المثقّف** كانت ذات حضور مكثف بدلالاتها الكثيرة التي يستخدمها إدوارد سعيد جميعا في «**ثنايا الكتاب وأول المعاني وأقربها إلى ذهن القارئ الإنجليزي هو "التمثيل" أي التصوير أو الرسم أو الرمز ... أي الصور التي ترسم للمثقف أو التي يرسمها لنفسه، والمعنى الثاني للكلمة العربية نفسها (أي التمثيل) هو ما يمثله المثقف بمعنى من ينوب عنهم أو يتكلم باسمهم، وهذا المعنى قائم في الصفة** (Representative) **وهي التي إذا جمعت باعتبارها اسما أصبحت تدل على النواب وأما المعنى الآخر الذي يعتبر نابعا من هذه الدّلالة الأخيرة إلى حد ما، وإن كان مقصورا على السياقات السياسية فهو تقديم "الاحتجاجات" في التعبير** (To make Representation) **وهو تعبير يرد في هذا الكتاب أيضا بالمعنى نفسه، وبمعنى آخر قريب الصلة به ويتكرر في مواقع شتى من الكتاب وهو ماذا يقوله «يقول به» المثقف من وجهة نظره خلافا لما يقول به الآخرون**»[2]، وكأنّ التّمثيل في المعنى الأخير من وجهة نظر المثقّف المغايرة لما يقوله الآخرون.

يتجلّى من خلال هذه الدلالات المكثفة لكلمة تمثيل أنه لا يمكن دراسة المثقف بعيدا عن دراسة ومعرفة المحتوى الدلالي لكلمة تمثيل، وذلك لأن مفهوم هذه الكلمة يتغير بحسب المجال الذي يكون فيه، فليس التّمثيل بمعناه الاجتماعي هو التّمثيل الفلسفي أو المعرفي أو النفسي، ومن دون شك فإن تشكّل الرّؤية حول هذا المفهوم عند إدوارد سعيد لن يكون قصرا على مؤلّفه "**صور**

1- المرجع السابق، ص 74.

2- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 08.

المثقف" فقط وإنّما لا بدّ من العودة إلى ثلاثيته: **الاستشراق والعالم والنص والناقد والثقافة والإمبريالية**، لأنّ إدوارد سعيد في هذه المؤلّفات أيضا اشتغل على مفهوم التّمثيل وفق سياق معين لكن يبقى علينا دائما الرجوع إلى صور المثقّف باعتباره المدونة التي ركز فيها على التمثيل وعلاقتها بالمثقف.

جدير بالذّكر أنّ الحديث عن المثقف أو تناول مفهومه هي واحدة من انشغالات المثقف في حدّ ذاته، فالإنسان الذي يتحدّث عن المثقف هو مثقف بالضرورة وإذا كان إدوارد سعيد مثقفا **فكيف تصوّر المثقف؟ وما المفاهيم التي اتّخذها كلمة تمثيل في كتاباته؟** وعلى أساس الانتقاد الذي وُجه إلى إذاعة (BBC) في دعوتها لإدوارد سعيد من قبل طائفة معادية له والتي تتّهم فيها «**إدوارد سعيد بأنّه ناشط في المعركة من أجل الحقوق الفلسطينية، وبالتالي غير أهل إطلاقا لاعتلاء أي منبر رزين أو محترم**»[1].

وإذا أخذنا بأنّ التّمثيل هو النّيابة عن مجموعة أو شخص معين، **هل يمكن القول أنّ إدوارد سعيد مثّل الفلسطينيين في الغرب؟ أم أنّه وقع في خيانة المثقّفين التي تصورها جوليان بندا في قضيّة درايفوس؟** وبالعودة إلى مقولة ماركس «**إنّهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم لا بدّ أن يمثّلوا**»[2]. **هل وقع إدوارد سعيد كمثقف في فخ النظرة الإستشراقية على سبيل أن الفلسطينيين مهمشين لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، فمثّلهم إدوارد سعيد باعتباره يمتاز بالفوقية لأنه يعيش في الغرب؟**

أولا. رحلة مفهوم التّمثيل(Representation) من الفكر الفلسفي إلى النقد:

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 12.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ص 85.

ننطلق في البحث عن مفهوم التّمثيل في المعاجم ، حيث جاء في **المعجم الفلسفي** «**مثّل الشّيء بالشّيء: سوّاه وشبّهه به، وجعله على مثاله ومثّل الشّيء لفلان صوّره له بالكتابة أو غيرها، حتّى كأنّه ينظر إليه، فالتّمثيل إذن هو التصوير والتشبيه،والفرق بينه وبين التشبيه أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا**»[1].

يظهر معنى التّمثيل في المعجم الفلسفي بمعنى التّشبيه والتّصوير وفعله هو مثّل ثم يذهب جميل صليبا إلى تعريف التمثُّل بادئا بأصله من الفعل «**تَمَثَّل الشيء تصور مثاله، ومنه التّمثُّل وهو حصول صورة الشيء في الذّهن أو إدراك المضمون المشخّص لكلّ فعل ذهنيّ، أو تصوّر المثال الّذي ينوب عن الشّيء ويقوم مقامه**»[2].

يرتبط التَّمثُّل بالذهن وهو صورة الشّيء في الذهن، فالفرق إذا بين كل من التَّمثيل والتَّمثُّل هو أنّ «**التمثُّل هو التصوُّر على حين أنَّ التَّمثيل هو التَّصوير والتَّشبيه ... نقول تّمثَّل الشّيء تصوّر مثاله أي تخيّله تخيّلا حسيّا، و تَمثَّل المثلّث تصوَّر ماهيته** »[3].

يعتبر التمثيل فعلا ذهنيّا يتمّ على مستوى العقل، و فيه يتمّ تحويل الشّيء من صورته الماديّة المعروفة إلى فعل عقلي به تتمّ بلورة ذلك الشّيء على شكل تخيّل، بينما التّمثيل فهو صورة الشيء المدركة عن طريق التمثّل، فمثّلت الشّيء بالشّيء بمعنى تصوّر الشّيء في الذّهن، و تمثّلت الشيء بمعنى صوّرته في ذهني« **فالتمثيل و التمثّل إذن متقاربان و هما يشتركان في أمرين أحدهما حضور الشّيء في الذّهن، و الآخر قيام الشّيء مقام الشّيء**»

يبدو أنّ مفهوم التمثيل و التمثّل أشدّ قربا إلى مفهوم التّخييل الذي يعرّف على أنّه «**تأليف صورة ذهنيّة تحاكي ظواهر الطّبيعة و إن لم تعبّر عن شيء حقيقي موجود**»[1]؛ فصور الشّيء في

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاّتينية، الشركة العالمية للكتّاب، بيروت، لبنان ط 01، 1994، ص 341.

2- المرجع نفسه، ص 342.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الواقع المتشكلة في الذهن هي تمثيل ومحاكاة له، وربما لا تأخذ الصورة المكونة في الذهن علاقة مع الشيء في الواقع بمعنى آخر أن بين الممثَّل والمتمثَّل لا علاقة بينهما في الواقع، ولكن عن طريق إبداع الخيال لعلاقة بينهما ينتج التّمثيل، وهذا ما نجده عند «**أفلاطون في محاورتي «السياسة» و«طيماوس» حين شبه صورة الخير بالشمس، على أساس أن صورة الخير في العالم المعقول تقوم بدور مشابه لدور الشمس في العالم المحسوس**»[2].

ارتبطت صورة الخير في العقل بصورة الشمس في العالم المحسوس، والصورة هنا اتخذت بعدا خياليا معنويا وهو الدور الذي يلعبه الخير في العطاء والبذل لأجل الآخر، بغية تحقيق السعادة المنشودة من قبل الإنسانية جمعاء، بدور الشمس وارتباطها رمزيا بالنور والبذل والعطاء دون بعد براغماتي منتظر فالتمثيل عند أفلاطون هو التخيل والعلاقة بين الشيء المتصور والشيء المصور به هي علاقة مشابهة على الرغم من عدم وجود العلاقة بين الشّيء الممثّل في الواقع و صورته في الذّهن.

انطلاقا من مثال أفلاطون حول تمثيل صورة الخير بصورة الشمس تتكوّن رؤية حول مفهوم التّمثيل في المنطق على أنّه «**الحكم على شيء معيّن لوجود ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له في صفات معينة**»[3].

ففي كتابه **الكلمات والأشياء**، يتعرّض **ميشيل فوكو (Michel Foucault (1926-1984)**، إلى مصطلح التّمثيل وميلاده، بعد الحفر في التّمفصلات المعرفية أو كما يسميها بالمقاطع الإبتسمية التي مرّ بها الفكر الغربيّ، حيث قسّم الحضارة الغربيّة إلى ثلاث مراحل تاريخية وهي «**عصر النهضة**» و«**العصر الكلاسيكي**» و«**عصر الحداثة**»، فلكلّ عصر نظام معرفيّ خاص به، ففي عصر النّهضة كان العقل الغربيّ يعتمد على التّشابه في معرفة الأشياء، أو كنظام

1- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت ط2، 1984، ص 91.
2- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1984، ص 426.
3-المرجع نفسه، ص 426.

معرفي سائد في ذلك العصر «**وهو الّذي ينظّم لعبة الرّموز، ويسمح بمعرفة الأشياء المرئيّة واللّامرئيّة وقاد في تمثيلها وتصورها**»[1]، فالتشابه و التمثيل عند فوكو بمعنى واحد حيث يتبدّى كعمليّة تكرار في مسرح الحياة أو مرآة العالم، كان ذلك هو عنوان كلّ أسلوب و طريقته في الإعلان عن نفسه وصياغة حقّه في الكلام، فالتّمثيل هو أصل المعرفة وبه تكون صورة العالم ككل في الذّهن.

أخذ التشابه في القرن السادس عشر عدة أشكال وقد أرجعها فوكو إلى أربعة رئيسية صنعت بها المعرفة في ذلك العصر وهي: «**التوافق: حتى تتجاور الأشياء مع بعضها البعض في صلة من القربة يجمعها المكان ولا يعتبر على هذا الأساس التجاور علاقة خارجية بين الأشياء ففي البحر أسماك بقدر ما على الأرض من حيوانات، أو أغراض أنتجتها الطبيعة أو الناس**»[2] وهو تشابه خارجي والشكل الثاني من التشابه هو المنافسة، «**وهو نوع من التوافق وقد تحرر من قانون المكان ويعمل ساكنا في المسافة**»[3]، ويعطي فوكو مثالا عن ذلك «**في أن الوجه هو منافس السماء، كما أن العقل يعكس بشكل غير كامل حكمة الله، كذلك فإن العينين بنورهما المحدود تعكسان النور الأعظم الذي تنشره في السماء الشمس والقمر، فالمنافسة لا يقصد بها المعارضة**»[4]. وإنما التوأمة على حسب الترجمة غير المترابطة برابط سوى العقل حيث يتماهى التشبيه بين المتشابهين، **فأيّ الشبيهين انعكاس للآخر؟**

الشكل الثّالث الذي يعطيه فوكو للتشبيه هو التماثل أو القياس وفيه يتراكب كل من التوافق والتنافس، ومثال ذلك «**تماثل الحيوان البشري مع الأرض التي يسكنها: فلحمه أرض مزروعة وعظامه صخور، وعروقه أنهار كبرى، ومثانته بحر، وأعضاؤه السبعة الأساسية هي**

1- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط 01، 1989، 1990، ص 39.
2- انظر، المرجع نفسه، ص39.
3- المرجع نفسه، ص40.
4- المرجع نفسه، ص 41.

المعادن السبعة التي تختفي في أعماق المناجم»[1]، يدخل في هذا الشكل من التشابه مفهوم الشبه الوظيفي، فوظيفة الشيء في مكان ما قد تشبه وظيفة شيء آخر في مكان آخر.

وأخيرا فإنّ الشّكل الرّابع من التّشابه يتم بلعبة التّعاطف الّذي يلعب فيه الإيحاء دورا بالغا في تصوّر الأشياء والمعاني التي توحي بها «**مثل ورود الحداد التي نستخدمها في الجنازات والتي بفعل مجاورتها للموت ستجعل من كل شخص يستنشق عطرها حزينا**»[2]، فهذه الورود إيحاء بالحزن لعلاقتها بالموت، وكنتيجة لهذه الأشكال الأربعة يعرف فوكو التشابه على « **أنه لا يتألف في الواقع من قطع متجاورة بعضها متطابق، وبعضها الآخر مختلف: وإنما هو دفعة واحدة تماثل نراه أو لا نراه، ولن يكون ثمة معيار إن لم يكن فيه –أو فوقه أو جانبه– عنصر قرار يحول إشعاعه الخاطف المشكوك فيه إلى يقين واضح، ومن ثمة ليس هناك تشبيه دون تواقيع و عالم التّشابه لا يمكن أن يكون إلاّ عالما مطبوع بعلامة معيّنة**»[3].

والتّواقيع هي العلامات التي تحملها الأشياء لتدلّل على الأشياء التي تشبهها والّتي ترتبط بها بصلة قرابة كما «**الأمر بالنسبة للقربى بين الجوز والرأس، إن ما يشفي جروح غلاف القحف إنّما هي القشرة السميكة التي تقوم على عظام –على القوقعة الثمرة: لكن الآلام الداخلية للرأس تتقى بالنواة نفسها التي تظهر تماما الدماغ**»[4].

يظهر التّشابه حسب فوكو في القرن السادس عشر الأساس في تعريف الأشياء من خلال علاقة القربى بين الأشياء في الكون، ولكن هذا التشابه الذي نقلت علاقاته من مجالاتها المخفية اللاّمرئية إلى مجالها المرئي لم يكن ليتحقق لولا التواقيع التي جعلت من المتشابهات مترابطة فيما بينها، وهي التي –التواقيع– أعلنت ميلاد **علم السيمياء** الذي «**يطلق على مجموع المعارف**

1- المرجع السابق، ص 42.
2- المرجع نفسه، ص 43.
3- المرجع نفسه، ص 46.
4- المرجع نفسه، ص 47.

والتقنيات التي تسمح بأن نتبين أين توجد الإشارات، وتحديد ما يؤسسها كإشارات، ومعرفة روابطها وقوانين تسلسلها: لقد نضد القرن السادس عشر علمي السيمياء، والتأويل في شكل التماثل. فالبحث عن المعنى هو إيضاح ما يتشابه والبحث عن قانون الإشارات، هو اكتشاف الأشياء المتشابهة» [1].

إذا كان التشبيه كنظام معرفي في القرن السادس عشر قد فتح باب التأويل باعتبار أن التواقيع علامات تؤوّل بحسب الخلفية التي تندرج ضمنها، ومن هنا لم يعد التّشابه نظاما للمعرفة لوقوع الأشياء في التّأويل اللاّمتناهي وفي هذه اللحظة حدثت القطيعة المعرفية مع بداية القرن السابع عشر إذ كفّ الفكر عن التحرّك في عنصر التّشابه و لم تعد الشارة وجها للعالم، وكفّت أن تكون مرتبطة بما تطبعه بالعلاقات القوية والخفيّة للتّشابه والقرابة بل أصبحت تسكن داخل التّمثيل الّذي هو تعريف الأشياء بالمقارنة، وهو انعكاس المفاهيم، وقد وجدت اللّغة في العصر الكلاسيكي بغية القيام بمهمّة تمثيل الفكر والقدرة على ذلك[2].

تصبح اللغة بما هي عبارة عن كلمات تمثّل الفكر وتتمثّله في الوقت ذاته بحيث «**لا تنطق أية كلمة، ولا ترمي أية كلمة أو أية جملة على الإطلاق أي مضمون في تمثيل آخر معادل به ... من الآن فصاعدا يمحي النص الأول، ومعه كل الأساس الذي لا ينضب من الكلمات الذي كانت كينونته الخرساء مسجلة في الأشياء، وحده التمثيل يبقى وهو يجري في الشارات اللفظية التي تظهره، ويصير بذلك خطابا**»[3].

يتّضح ممّا سبق أنّ المعرفة في العصر الكلاسيكي انبنت على التّمثيل والتّمثيل في هذا العصر تجلّى في كونه تلك الصورة الفكرية للأشياء في الطبيعة المطبوعة في الكلمات المنقولة واللّغة، حيث ينتهي الأصل ويحلّ محلّه التّمثيل على عكس التشابه الذي كان وفق منظومة ثلاثية، وأصبحت اللغة

1- المرجع السابق، ص 48.
2- انظر: المرجع نفسه، ص 85.
3- المرجع نفسه، ص 86.

جزءا من منظومة التشابه الدلالية، فاللغة لم تكن أصواتا ورموزا اعتباطية، إنما وجدت في العالم لتساعد على حل غموضه لذا فاللغة في هذا العصر تاهت بالكامل في لعبة التأويل فكل نص يتم تأويله وكلّ تأويل يتمّ تأويله بدوره.

فالتّمثيل عند فوكو في الكلمات والأشياء إبداع اللّغة أو خلق اللّغة للواقع، فتنوب «**التّمثيلات عن موضوعاتها بمعنى ما، لكنّ النيابة عن هو تعبير خلافي، إذا كان موضوع ما يحتاج إلى تمثيل، إذا فسيكون جزءا من المنطق الذي لا يكون التمثيل موضوعه ... لا نستطيع أن نضع أشجارا في الجمل التي نطلقها، مثلا، بل نحتاج إلى كلمات تمثلها وهذه الكلمات ليست بدائل، كما لا تستطيع الأشجار أن تطالب بمكانها في ما نتبادله من كلمات رمزية، مع ذلك هناك كثير من الكلمات تطلق على الشجرة تقابل تقريبا عدد اللغات في العالم وتقترن كل كلمة من هذه الكلمات بمدى مختلف من المعاني –لهذا السبب أصر فرديناند دوسوسور** (De Saussure 1966) **على مصطلح "يدل" (signify) بدلا من مصطلح يمثل** (represent) **لما تقوم به الكلمات: فهي لا تنوب مناب واقع يتم آداؤه، بل هي تشكل أو تكون ما يعد واقعا**»[1].

حصر **بيرس** في سياق آخر «**لفظ تمثيل في عملية الدليل أي في علاقته بالموضوع بالنسبة لمؤول التمثيل، والذات العينية التي تمثل يطلق عليها دليلا أو ممثلا ... والدليل أو الممثّل هو شيء يقوم مقام شيء آخر بالنسبة لشخص تحت نسبة أو تحت عنوان ما، يتوجه إلى شخص أي يخلق في ذهنه دليلا معادلا أو ربما دليلا أكثر تطورا ... يقوم هذا الدليل مقام شيء هو:**

1- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان لوريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع،ص ص 214و215.

موضوعه، يقوم مقام هذا الموضوع، ليس تحت جميع النسب، ولكن بالإحالة إلى نوع من الفكر سميتها أحيانا أساس المتمثل»[1].

فالتّمثيل بالنسبة **للسيميائيين** هو الدليل أو الفكرة الممثّلة في الذهن النائبة عن الموضوع الحقيقي، فالممثَّل هو الّذي يقوم مقام شيء آخر، بهذا المعنى يغدو التّمثيل تحويلا للموضوع (الشيء) من طابعه المجرد عبر إكسابه نوعا من المحسوسيّة تدرك من خلال الصورة أو العلامة أو الأيقونة، أمّا **بالمعنى السياسي** فهو أن ينوب شخص عن «**شخص ما وتتحدث باسمه وتتصرّف نيابة عنه كما هو الحال في المجالس التشريعية، حيث ينتخب المواطن من ينوب عنه ويمثّل صوته إلى المسؤولين في الدولة**»[2].

يبقى مدلول التمثيل مرتحلا من مجال معرفي إلى آخر؛ ذلك لأنّ هذا المصطلح لا يمكن الاستغناء عنه في أي طرح من الطروح المعرفية والثقافية، وخاصة إذا كان المعنى الذي يمثله هو أن يحل شيء ما محل آخر، **فهل هذا الشيء الممثّل يأخذ صورة الشيء الحقيقي؟ بعبارة أخرى ما مدى صدق التّمثيلات في عصر غزت فيه وسائل الإعلام والاتّصال العالم؟ وكيف يتمّ إنتاج التّمثيلات في وقت احتدم فيه الصّراع حول السّلطة؟**

يذهب **نادر كاظم** في كتابه: **تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط** إلى أنّه «**لا تخلو ثقافة من تمثيل للذّات أو للآخر فالتّمثيل هو الّذي يعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلا لما يسميه بول ريكور بالهويّة السّردية**

1- طائع الحدّاوي، سيميائيات التأويل: الإنتاج ومنطق الدّلائل، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2006 ص 288.

2- إدريس الخضراوي، الرّواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 2012، ص 53.

وأن تمثّل بالمعنى المسرحي يعني أن تتقمص الدور وتتصدر المشهد وتفرض حضورك على الآخرين، وأن تمثل بالمعنى النيابي هو أن تتحمل مسؤولية النطق عن الآخرين»[1].

يربط نادر كاظم التّمثيل بالصّورة، حيث تتجسّد صورة الأنا في الصّورة التي تعطيها للآخر فإذا كان المتخيل كمصطلح يستخدم «**بوصفه ذاكرة جمعية وخزانا رمزيا وشبكة واسعة من الصور والثيمات والمرويات والخطابات والقيم والرموز**»[2]. فإنّ التمثيل هو «**العملية التي يشكل المتخيل بواسطتها ويتعزز بجهودها**»[3].

يرتبط تحقّق المتخيّل في الذّاكرة الجمعيّة وفق عملية التّمثيل وكأنّ التّمثيل وسيلة لتشكّل المتخيّل، فالتّمثيل صورة الواقع في الذّهن، وتراكم هذه الصّور يشكّل المتخيل فكان «**للتمثيلات دور في تشكيل الواقع، وتحويل التّمثيل –على هذا– هو في الوقت ذاته تحويل للعالم الاجتماعي ذاته، وذلك لأنّ العالم هو تمثيلي له كما يقول بورديو، ولدى التّاريخيين الجدد كل شيء بالضرورة تمثيل، بل أصبح مصطلح التمثيل يقصد به رفض التمييز بين الواقع غير الدّال وبين الإنتاج الثقافي الذي ينظر إليه عادة على أنّه يعكس الواقع ويعبّر عنه**»[4].

حلّ التّمثيل محلّ الواقع وأصبح التّمثيل هو الواقع الذي يصل إلى الفرد في علاقته بالآخر على أنّه الحقيقة المسلّم بها، وبخاصة وأن صور التّمثيل متعدّدة فهو «**مثل كل كلمة عظيمة، هو خليط ... فهو يخدم معاني عدّة حالا، ذلك أنّ التمثيل قد يكون صورة مرئية، أو لفظية، أو سمعية ... وأيضا قد يكون التمثيل سردا قصصيا، تسلسلا من الصور والأفكار ... وإمّا قد**

1- نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود: في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1 2004، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 39.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص 43.

يكون التمثيل منتوجا أيديولوجيا، أي ذلك المخطط الواسع المستهدف إظهار العالم وتسويغ أحداثه»[1].

على الرغم من تعدد صور التمثيل تبقى صورته اللّغوية التي تظهر ماديتها في الكتابة من أخطر صور التمثيل على الإطلاق، ذلك أن الكتابة محاكاة للواقع، ولكن في الحقيقة الكتابة هي وسيلة التّمثيل في اكتسابه شرعية امتلاك الحقيقة، فإذا كنا سابقا قد قلنا أن وسيلة المتخيل هي التمثيل فإن للتّمثيل وسيلة وهي اللغة ذلك كون «**التشابه أو التماثل بين الكتابة والمرجع المادي يتم بواسطة اللغة أو داخلها، بل ينبغي أن نتنبّه إلى نوعية البنية اللّغوية التي تنجز هذه المهمّة المتعددة مهمّة النّقل والتمثّل والتحويل**»[2].

تبقى إشكالية أخرى للّغة في اختزالها للواقع الذي تمثّله، فاللّغة ذاتيّة وبالتّالي التّمثيلات التي تنقلها هي تمثيلات مطبوعة بالذّاتية وغير نائبة عن الواقع كما هو، وبالتالي «**تصبح المعرفة المتحصّلة عبر التمثيل مثقلة بالذّاتية موافقة في ذلك لبنية جوهرية من بنى الذاكرة، وهي البنية الاختزالية الانتقائية ترتب على ذلك ألّا يكون في التّمثيل مجال للحديث عن أمانة في إدراك كل ما له صلة بالموضوع الممثّل، وحتى الكاتب يصدر عن رغبة عميقة في ذلك**»[3].

إن توسّل التّمثيل باللغة وانطباعه بالذاتية تجعل من قدرته على النجاح «**في كونه صادقا ومقنعا إلى الحد الذي لا تفطن إلى أنه غير حقيقي وأنه يعبر عن رغبات صاحب التمثيل وأغراضه أكثر**»[4].

1- ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر: حيدر إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2009، ص 111.

2- حسن نجمي، شعرية الفضاء: المتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 01، 2000 ص 156.

3- إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 58.

4- نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 47.

وقد أكّد ميشال فوكو على أن التّمثيل أصبح الأساس في العلوم الإنسانية، وذلك لقدرته الفائقة على إنتاج المعرفة فلم يعد «**مجرد موضوع للعلوم الإنسانية بل هو ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها إنه الأساس العام لهذا النوع من المعرفة وهو ما يجعل هذه المعرفة ممكنة**»[1].

إذا كانت العلوم الإنسانية السوسيولوجيا، السيكولوجيا إنما «**تتوجّه إلى الإنسان من حيث هو كائن يحيا، ينطق وينتج. وبما أنّه كائن حي، فهو ينمو ويتمتّع بوظائف ويشعر بحاجات ينفتح أمامه حيّز، يربط فيه هو إحداثيّاته المتحرّكة، ويصالبه وجوده الجسدي، بشكل عام، مع كل ما هو حي: فبما أنه ينتج أشياء وأدوات، ويبادل ما هو بحاجة إليه وينظم شبكة يسير في قنواتها كل ما يستهلكه ويرى فيها نفسه محددا في داخلها كنقطة وصل، يظهر في وجوده الفوري متشابكا مع الغير، وبما أنّه أخيرا يملك لغة، فبمقدوره أن يكوّن عالما رمزيا قائما بذاته يرتبط من داخله بماضيه، بالأشياء، بالآخر ويمكّنه أن ينشئ انطلاقا منه شيئا كالمعرفة**»[2]. فمن خلال الرّموز والتّمثيلات التي يكوّنها الإنسان وفي علاقته بغيره يشكّل واقعا خاصّا به من شأنه أن يعرف من خلاله نفسه، فيصبح التّمثيل أداة لمعرفة الإنسان بذاته، وبالتّالي العلوم الإنسانية جعلته ميدانها لأنّه هو الّذي يسهم في معرفة الإنسان لأنّه هو الذي شكّله.

فالحفر في التّمثيلات التي ينتجها الإنسان يعني البحث عن البؤر المعرفية وعن التّشكيلات الثقافية التي أنتجها هذا الإنسان، كلّ هذا من شأنه يساهم في معرفته و كشف مكنوناته المجهولة والإنسان «**بشكل عام في نظر العلوم الإنسانيّة، ليس ذلك الكائن ذا الشّكل المميّز (تكوين جسدي خاص واستقلاليّة فريدة تقريبا) بل هو ذاك الكائن الذي يكوّن داخل الحياة التي ينتمي**

1- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 297.
2- المرجع نفسه، ص 288.

إليها بكل جوارحه، تمثيلات يعيش بفضلها ويمتلك من خلال تلك القدرة الغريبة على تمثيل الحياة بالذات»[1].

إذن فالإنسان منتج للتّمثيلات وبهذه التّمثيلات يعمل على تمثيل حقيقة الأشياء، ومحرك هذه التّمثيلات في الواقع هو اللّغة التي تكتسب ماديتها عن طريق الكتابة، فما إن تتحول إلى كتابة إلّا وأصبحت خطابا، فيغدو ذلك الخطاب تمثيلا لواقع تمّ إنتاجه، ويصير مشروطا بسياق إنتاجه وتلقّيه ولذا فهو لا يستطيع أن يوفي الموضوع المتمثَّل كلّ عناصره ومقوّماته، فحتّى عندما نقول بأنّ الخطاب يحلّ محلّ الواقع، فهو لا يمكن أن يقول هذا الواقع إلى الحدّ الّذي يغدو فيه التّمثيل مشابها مماثلا له [2]، وعليه يكوّن التّمثيل واقعا ليس ببعده الحقيقي بل واقعا ببعده الصّوري «**فالصّورة الّتي تمثّل شيئا ما تقدّم بالضّرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط،وهي إذن ليست الشّيء في ذاته، بل وحتّى لو زعمت أنّها تمثّل جوهره فهي مجرّد تمثيل لهذا الجوهر**»[3].

تبقى نسبيّة التمثيل قائمة في تمثيل جوهر الأشياء، وحتى لو قامت بين الشبه والشبيه علاقة فهي في جزئه وليست في كلّه، وبالتّالي يصبح التّمثيل عاكسا لوجه يريد صاحب التّمثيل التركيز عليه وما التّمثيل إلّا أداة أو آلية من الآليات التي يتّخذها الإنسان –ما دام موضوع المعرفة في العلوم الإنسانية– في معرفة الأشياء، وبالتمثيل تتمّ معرفة الإنسان ومعرفة مدى تحقق وجوده في العالم المادي كما تقر بذلك الفلسفة الغربية، وبالتالي كما يقول **فوكو** فميدان العلوم الإنسانية هو التمثيل، وبناء على قول **فيكو** « **إنّ على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشّيء إذا أراد أن يضع له تعريفا جامعا مانعا وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدّد الجوانب ويعيش في ظروف متعدّدة متغيّرة ويخضع لعوامل التاريخ التي تؤثر فيه مثلما يؤثّر فيها، وإذن**

1- المرجع السابق، ص 289.

2- انظر، إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 56.

3- إدوارد سعيد، الإستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 26.

فإنّ واجب الباحث الأوّل هو الإلمام بشتّى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصّورة ودرجات ألوانها»[1]، حتّى يستطيع بذلك فهم ووضع الأطر والمرجعيّات التي تحكّمت في إنتاج هذه الصّورة الممثّلة للواقع الذي يبدو ظاهرا في الكتابة.

فالتّمثيل أو الصّورة المتمثَّلة عن الشّيء ما هي إلاّ نتاج نسق معين، «**فلا يوجد في حالة اللغة المكتوبة على الأقل –ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله»**[2].

لا تتمثّل اللّغة الواقع وإنما ترصد جانبا من جوانبه فهي تنقل الصّور التي يتغيّا صاحب اللّغة نقلها عن الموضوع الذي يريد تمثّله، فاللّغة دائما وحسب إدوارد سعيد مشروطة بالظروف التاريخية والمكانية؛ بمعنى أنّ لديها سياق عام يتحكّم فيها، ووفق هذا الطّرح جاء التّمثيل عند إدوارد سعيد في كتاباته عن الاستشراق والرّواية الغربية يقترن أيّما اقتران بالهيمنة السياسية والثقافية؛ فالذّات الغربيّة كي تشكّل هويّتها الفوقيّة رأت أنّه لا بدّ من تمثيل الآخر تمثيلا دونيا تصغيريا، وبناء على هذا الأساس خلقت النصوص الغربية « **شرقا صامتا ومتاحا لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافا مباشرا كما كان هذا الشرق عاجزا عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتكرت له»**[3].

إنّ ابتكار صورة الشّرق في النّصوص الغربيّة وتمثيل عجز الشرقيين عن مقاومة تلك الصور أو التمثيلات التي مثل بها، لهي دليل واضح على اضطلاع المعرفة الغربية بالهيمنة في تأكيد تلك الصور عن الشرق، ونتيجة تراكم الصور حول الشرق أصبح « **الاستشراق باعتباره مذهبا معرفيا عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين، مثلما أدّى**

1- المرجع السابق، ص 26.

2 - Edward W. Said, Orientalism, penguin books, New-York, 2003, P 21.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ص 172.

تكاثر ذلك الاستثمار نفسه بل وتحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة»[1].

يتحدّث إدوارد سعيد عن الاستشراق بوصفه مؤسّسة غربية تعمل نصوصها على خلق صورة (**تمثيل**) للشرق بدعوى أن المستشرق يعرف الشرق أكثر من سكانه الأصليين فتكون هذه الصّورة مقبولة في الوعي الغربيّ، وتنقل على أنها صورة الشرق الحقيقية، وهذا راجع إلى السلطة التي يمتلكها المستشرق، فهو المهيمن سياسيا ومعرفيا، فكان له أن يصوغ شرقا يحقق التوأمة الهووية بينه وبين الوعي الغربي الذي ينتمي إليه، أفضى هذا التصوير للشرق بعدين للتمثيل نكتشفهما في قول **كارل ماركس** (**Karl Marx**) (1818-1883) «**إنّهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بدّ أن يمثّلوا**»[2].

يتّضح التّمثيل في بعده الأوّل أنّه الصّورة المتمثّلة في ذهن الغربيّ، وكان الشرقيّ كائنا لا يعرف محدّدات هويّته فالتّمثيل هنا هو الصّورة التي حدّدها المستشرق للشّرقي لأنّه لا يعرف تمثيل هويّته وبما أنّ «**الأمم كما اقترح أحد النّقاد هي ذاتها سرديّات ومرويّات**»[3]، فالاستشراق سرديّة –هوية– الشرق التي مثّلها الغربي وبها استطاع أن يستعمره لأنّه لم يستطع أن يمثّل هويّته الأصليّة، فمثّلها الغربي نيابة عنه.

إن تيقّن الغربيّ لعدم وجود سردية شرقية يعرف من خلالها الشرقيّ ماضيه وحاضره، كان الاستشراق حاضرا ليصوغ سرديّة تمثيليّة للشّرقي يعرّفه بها ويحدّد هويّته من خلالها، وبما أنّه صاغ

1- المرجع السابق، ص 50.

2- المرجع نفسه، ص 70.

3- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 17.

سردية هوية الشرق فهو يملك معرفة عن الشرق أكثر مما يعرفه الشرق عن نفسه، «**وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه أو فرض السلطة عليه**»[1].

يتمثل البعد الثّاني للتّمثيل في المعنى النّيابي بمعنى أن ينوب شخص ما مكان شخص آخر وهذا يقترن أكثر بالبعد السياسي،"فلا بدّ أن يمثلوا"، بمعنى أن ينوب الغرب عن الشرق، وأن يتمثّل الغربيّ الدّور في التّعريف عن الشرق، ومن هنا تأتي شرعية التمثيل في تحوّله من التّمثيل اللّغوي في النصوص الاستشراقية إلى التّمثيل السياسي وهو أن ينوب الغربي عن الشرقي ويحل محله في أرضه ليكشف بذلك إدوارد سعيد عن النسق الكولونيالي للتّمثيل في النصوص الإستشراقية ولعلّ هذا ما يستوقفنا عند المستشرق **بلفور** الّذي يقول: «**إنّ إنجلترا تعرف مصر، ومصر هي ما تعرفه إنجلترا وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وأمّا بالنسبة للمصريين فإن مصر هي البلد الذي احتلته إنجلترا وتحكمه الآن، ومن ثمّ فإن الاحتلال الأجنبي يصبح الأساس الحق للحضارة المصريّة المعاصرة ومصر تحتاج بل تصرّ على طلب الاحتلال البريطاني**»[2].

فقد اقترنت المعرفة في النص الاستشراقي بالاستعمار الغربي، كون المعرفة التي نقلت عن الشرق معرفة مرتبطة أيّما ارتباط بسلطة المستشرق، فلم يكن الشّرق الذي نقله الاستشراق شرقا حقيقيا بل شرقا صوّرته (مثّلته) اللغة، متأثرا في ذلك إدوارد سعيد بأفكار فيلسوف العدمية **فريدريك نيتشه** (**Frederick Nitzsche 1844–1900**) عن حقيقة اللّغة كونها «**جيش متحرّكا من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المجسمة وبإيجاز خلاصة من العلاقات**

1- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، ص 86.

2- المرجع نفسه، ص 88.

الإنسانية عمقت ونقلت وزخرفت شعريا وبلاغيا، وصارت من بعد زمن طويل صلبة شرائعية وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك»[1].

وصل الشرق إلى الوعي الغربي ممثّلا باللغة التي يرى فريدريك نيتشة أنّها جيش من الاستعارات، فاللغة لا تنقل حقيقة الشيء كما هو بل تنقل فقط صورته في جزء منها، وليس في كلّيتها، فهي تنقل شبه حقائق، وهذه الحقائق يغيب معها الأصل والمرجع الأساس، فالشرق الحقيقي طمس مع تمثيل اللّغة له، فلم يعد الشرق بالنسبة للغرب إلاّ الشّرق المتخيل، الشرق المتمثل ولكنه أصبح حقيقة «**لثبات التّمثيلات وجموها على دلالات معنية**»[2] حول حقيقة الشرق الذي نقلته النصوص الاستشراقية.

لا جرم إذن أنّ حقيقة الشّرق لم تكن إلّا حقيقة على مستوى اللّغة، حقيقة ابتعدت عن موضوعها وارتبطت بشيء عداه، فنقلت هذه اللغة شرقا، «**ليس بصورته الحقيقية بل بصورته التي رسمها له الاستشراق، ورابطة المعرفة والسلطة تربط رجل السياسة الأوروبي أو الغربي بالمستشرقين الغربيين مثل قوس متصل الحلقات**»[3].

أصبح الشرق من منظور الاستشراق شرقا، تمثيليا، لأن الشرقي لم يعرف نفسه كما يجب فكان من واجب المستشرق أن يعرفه على حسب خلفيّاته الإيديولجية وكان يضع «**كل ما هو شرقي في قاعة الدرس أو في المحكمة أو في السجن أو في الدليل المصور بهدف الفحص الدقيق أو الدرس أو إصدار الأحكام أو التأديب أو تولّي الحكم فيه**»[4]، فالصّورة التي صوّر بها

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ص 255.

2- فاطمة حمد المزروعي، تمثيلات الآخرين في أدب قبل الإسلام،هيئة أبو ظبي للثّقافة والتّراث، أبو ظبي، ط1 2007، ص 48.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 186.

4- المرجع نفسه، ص 97.

المحكوم (الشرق) صورة دونية، في حين أعطت هذه الصورة الدونية الطرف المقابل (الغرب) الفوقية والهيمنة.

يمكن القول أن التّمثيلات تنطوي على بعدين من حيث هو مؤسَّس ومؤسّس، أو مكوَّن ومكوّن معا، ومن حيث هو سبب ونتيجة معا «**فمن جهة أولى تعدّ التّمثيلات وسيلة من وسائل التّعبير والكشف عن القوّة والهيمنة، إنّها دليل ومؤشّر على توافر هذه القوّة والهيمنة، ولهذا تكون واحدة من إفرازات هذه القوّة، وإحدى النّتائج المترتّبة على فرض القوّة والهيمنة، ومن جهة ثانية فإنّ التّمثيلات تعمل كأداة من أدوات هذه القوّة والهيمنة، إنّها وسيلة من وسائل إخضاع الآخرين والهيمنة عليهم ومن ثم المحافظة على استمرار القوة ودوام الهيمنة**»[1].

ارتبطت تمثيلات الشرق في النصوص الغربية بالهيمنة والسلطة، كما أنّها كانت أحد الوسائل المهمّة في بسط المركز الحواضري (إنجلترا، فرنسا) هيمنته على الشرق، تجسيدا لرسالة الرجل الأبيض التي تظهر الإعمار والتحضر والتحديث، وتبطن النسق الكولونيالي المتسلط للغرب على الشرق، فمن «**المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق، أي جعله يتخذ الصورة التي رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق. فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوّة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة**»[2].

استبطنت التّمثيلات التي مثّل بها الشرقي في النص الاستشراقي السلطة السياسية والكولونيالية، فالنص الاستشراقي حسب إدوارد سعيد هو نص كان نتاج أطماع استعمارية والتمثيل الذي مثّل به الشرقي كفرد والشرق كرقعة جغرافية خارجة عن حدود الغرب ما هو إلّا صورة مزيفة عن الشرق الحقيقي، هدفها طمس الهوية الشرقية وإقناع الشرقي بالهوية الدونية، وأنه لن يحقق ذاتيته ويصل إلى ذروة التّقدم والتحضّر إلّا إذا حكم من طرف الغرب «**إنّه يجب على**

1- نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص 43.

2-إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 49.

الدّول المتقدّمة أن تضمّ أو تحتلّ (مناطق الأرض) التي توصف بأنّها غير متحضّرة ... ولّما كان الشرقي ينتمي إلى جنس محكوم كان لا بدّ من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة»[1].

لم يكن تواطؤ التّمثيلات مع السياسة الكولونيالية الغربية مقتصرا فقط على النّص الاستشراقي وإنما تعززت صورة الشرق في الغرب عن طريق النصوص السردية وبخاصة الرواية الغربيّة، ففي كتابه الثّقافة والإمبريالية وسّع إدوارد سعيد «**وظيفة التمثيل فلم يتوقف على قضية تمثيل السرد الروائي للعلاقة المتوترة بين الإمبراطورية (الإنجليزية والفرنسية بخاصة) ومستعمراتها بما فيها من تشكيلات اجتماعية وثقافية وإنّما حلّل التواطؤ الذي هو نتاج التّفاعل والتّوازي بين نشأة الإمبراطورية الاستعماريّة وتطوّرها وتوسّعها، ونشأة الرّواية الحديثة واكتمال خصائصها النّوعية»**[2].

وقد انبثقت أهمية التّمثيل هنا في «**أنه ركب صورة نمطية ومشوهة لـ "الآخر" الّذي هو موضوع مشترك لكل من الاستعمار والرواية، فالمستعمر والخطاب الروائي أنتجا صورة رغبوية لـ"المستعمر" وافقت منظومة القيم التاريخية والفنية التي ينتميان إليها –الأمر الذي رسخ نوعا من سوء التّفاهم الّذي لا يمكن إزالته إلّا من خلال هذا النّوع من "التّمثيل وزحزحة ركائزه وكشف خباياه»**[3].

اتّخذت الذّات الغربيّة في علاقتها مع الآخر بعدا آخر لا يقلّ أهمية عن النص الاستشراقي فالنص الروائي أيضا راح ينسج تمثيلات وصور عن الآخر بوصفه أقلّية مستبعدة في أرضها والذّات الغربيّة هي السّيد؛ ذلك لأنّ الرواية الغربيّة تزامن زمن تطوّرها ونشوئها مع تطور

1- المرجع السابق، ص 326.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص 74.

الإمبريالية الغربية «**فطوّرت بنية سرديّة مغلقة، اختلاقية صرفا، متمايزة عن الواقع منفصلة عنه**»[1].

خلقت الرّواية الغربيّة واقعا خاصا بها، يضمن للغرب الغلبة والسيادة، فهي في مجملها تصوّر مستعمرات يحكمها البيض بينما يصوّر السكّان الأصليون على أنهم سود، عبيد، يعملون لأجل الطبقة الحاكمة لذلك اعتبر إدوارد سعيد «**مشكلة التمثيل مركزية لكنها نادرا ما توضع في سياقها السياسي التام، وهو سياق إمبريالي بالدرجة الأولى**»[2].

كان محور اشتغال إدوارد سعيد هو ربط النصوص بأطرها الخارجية لأنّها مهما ادّعت الحيادية والموضوعية في التعامل مع الواقع تبقى دائما مشبوكة بتاريخ إنتاجها وبسلطة مؤلفها فكان تمثيل الواقع في الرواية الغربية زمن المستعمرتين (الإنجليزية والفرنسية) يحيل دون شك على وقوعها في آثار الإمبريالية والكولونيالية، لذلك فإنّ «**قراءة نص ما ينبغي على المرء أن يفتحه لما اندرج فيه، ولما أقصاه مؤلفه عنه أيضا، إن كل عمل ثقافي هو رؤيا للحظة ما، وعلينا أن نقحم هذه الرؤيا تجاوريا مع الرؤى التنقيحية المتنوعة**»[3].

فإذا كانت الرواية أو الأعمال الثقافية برمّتها تمثيل لواقع ما فهي بصرف النظر عن أنها أعمال إبداعية تبقى فيها بصمة الذاتية لمن أبدعها، فهي تبقى دائما وليدة الواقع الذي أنتجت فيه وتعبّر عن مقصد صاحب التّمثيل، وبالتّالي فالرواية الغربيّة تزامن خلقها وإبداعها زمن نشوء الإمبراطوريتين الفرنسية والإنجليزيّة فكانت ما تمثّله مطبوع بطابع الهيمنة والسلطة الكولونياليّة «**فقد توصل إدوارد سعيد في تحليله لروايات كبلنغ، وأوستن وكونراد، وكامو، وديكنز إلى ضبط كل المصادرات السرّية التي قام بها السرد الأدبي وهو يركب صورة شديدة التشويه للآخر ... وداخل العالم الافتراضي أنجز السرد وظيفة إقصاء لـ"الآخر"، فالشخصيات غير**

1- إدوارد سعيد، الثقافية والإمبريالية، ص 29.
2- المرجع نفسه، ص 124.
3-المرجع نفسه، ص 135.

الأوروبية لم تظهر إلا على خلفية الأحداث السياسية، ولا يمكن اعتبارها محفّزات سردية يتطوّر في ضوء وجودها مسار الأحداث إلى نهاية معينة، أمّا الشّخصيات الأوروبيّة (تحديدا الإنجليزية والفرنسية) فهي التي تهيمن داخل العالم التخيّلي للرّواية التي اعتنت بموضوع العالم غير الأوروبي، ويبدو وجود "الآخر" جزءا تكميليا مرميا في الهامش»[1].

تمثّل صورة الآخر الجزء المهمّش في الرّواية الغربيّة وهو جزء الغاية منه بسط الغربي هيمنته على أرضه، وأنّ أحداث الرواية تحركها ما عدا الذات الغربية، فحتّى السّرد لم يتخلّى عن فكرة هيمنة الأنا الغربيّة على حساب الذّات الغربيّة، أكّد إدوارد سعيد بعد تحليله للرّوايات الغربيّة أنّه يمكن «**لهذه النّتاجات أن تكون أعمالا عظيمة من إبداع الخيال وأن تضمّ –في الوقت ذاته– وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح: وجهات نظر تسلخ الإنسانية من غير الأوروبيين وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونيّة جاعلة إياها مقتضية حكم الأوروبيين**»[2].

صاغت الأعمال الإبداعيّة الجماليّة خطابا تمثيليا يتمثل في ظهور ثنائية ضديّة على مستوى التخييل الروائي، يمثّل الطّرف الأوّل من الثّنائية السيّد / الأبيض الّذي له الأولويّة في السّرد لأنّه يحتكم إلى سلطة التّمثيلات، والطّرف الثّاني خاضع لهذه التّمثيلات مع الإصرار على إبقائه دائما في الهامش، بحرمانه من حق التمثيل لهويّته، فيبقى خاضعا لسلطة السيد / الأبيض تابعا دون أن يؤسّس لنفسه هوية يستطيع من خلالها معرفة ذاته.

يؤكّد سعيد أن البناء النّسقي للتّمثيلات لا يتمّ على المستوى الفردي في الرواية، وإنّما عبر المتخيّل الّذي كان قد تحدّث عنه نادر كاظم بأنّه الذّاكرة الرّمزية الجمعيّة وشبكة واسعة من المرويّات التي تشكّل الوعي الثّقافي للمجتمع «**يعني تذكّر أنّ الكتّاب الغربيين إلى منتصف القرن العشرين– ويستوي في ذلك ديكنز وأوستن، وفلوبير وكامو– كتبوا وفي أذهانهم جمهور غربي**

1-إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص 78.

2-إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 10.

حصريا، حتى حين كانوا يكتبون عن شخصيات وأمكنة ومواقف تستخدم، وتشير إلى، أراض يملكها أوروبيون فيما وراء البحار»[1].

إذا يتشكّل السّرد الرّوائي وفقا لتراكم معرفي حول ثبات الرّؤية عن الآخر/ الهامشي الّذي لم يعرّف نفسه كما ينبغي، ومركزيّة الأنا الغربيّة العرقيّة الثقافية، فالرّوايات «**صور للواقع في أبكر المراحل أو آخر المراحل من تجربة القارئ لها، بل الحقّ أنها تصوغ بإحكام وتصون واقعا ترثه من روايات أخرى، فتقوم بالإفصاح عنه من جديد وبسكناه من جديد تبعا لوضع خالقها ومواهبه، وميوله وأفضلياته**»[2].

ارتبط السّرد الروائي الغربي وفي تمثيله للأنا والآخر بالسّلطة في بعديها المادّي والسّياسي وكأنّ من يملك المعرفة عن الشّيء يستطيع أن يمثّله كيف شاء، ولكنّ هذه التّمثيلات ممزوجة أيّما امتزاج بسلطة الأنا الفوقية الغربية التي ما فتئت النصوص الغربية تصفها بأنها الذات العارفة مركز الكون والحضارة، وأن التاريخ قد اكتمل عندها، فكان لزاما عليها أن تصف شعوبا وثقافات في العالم بأنّها تعاني التهميش فلابد إذا من تجسيد الرسالة المقدسة؛ وهي نشر التحديث والتحضر في العالم فكانت الرسالة عبارة عن حملات استعمارية موجهة نحو من لا زالوا يوصفون بأنّهم «**قوم يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون مرتشون، وأن ثروتهم التي لا يستحقونها إهانة للحضارة الحقيقية. وخلف ذلك دائما ما يختبئ افتراض أنه رغم انتماء المستهلكين الغربيين إلى أقلية عددية في العالم، فإن من حقهم إمّا أن يمتلكوا أو ينفقوا (أو أن يمتلكوا وينفقوا معا) غالبية موارد العالم. لماذا؟ لأن المستهلك الغربي بخلاف الشرقي إنسان حقيقي**»[3].

لم تتوقّف التّمثيلات عند هذا الحد ففي كتابه **تغطية الإسلام** يتعرّض إدوارد سعيد إلى نوع آخر من التمثيل، فمع صعود نجم إمبراطورية ثالثة إلى جانب الإمبراطوريتين الفرنسية والإنجليزية

1- المرجع السابق، ص 134.

2- المرجع نفسه، ص 142.

3- إدوارد سعيد: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 192.

وهي الولايات المتحدة الأمريكية لم تبق صورة الشرق صورة ممثلة في اللّغة الاستشراقية أو السّرديّة (الرّوائية) بل تحوّلت إلى صورة بصريّة مرئيّة فبعد أن كان في صورته النمطيّة «**باعتباره من الرّحل راكبي الجمال إلى صورة كاريكاتوريّة ساخرة باعتباره تجسيدا للعجز ويسر القهر، ولم يكن النطاق المسموح به للغربي يزيد عن ذلك، ولكن بعد عام 1973م ظهر العربيّ بصورة تنذر بخطر أشد؛ فكثيرا ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التي تصوّر شيخا عربيّا يقف خلف مضخّة للبترين**»[1].

تبقى علاقة الولايات المتحدة بالآخر /الشرق/ الإسلام، مثل علاقة الشرق بالإمبراطوريتين الفرنسية والإنجليزية، علاقة استثمارات ماديّة، وإن كانت «**المواقف الأمريكية إزاء العالم الإسلامي الذي بدأ الغربيون يرون أن له صلة وثيقة بهم بسبب إحساسهم بنقص الطاقة والاستهلاك الغربي الكبير لهذه المادة وارتفاع أسعار النفط**»[2].

فقد اتّخذت الولايات المتحدة الأمريكية مستودعات التّمثيل الإعلامي لتمثيل الإسلام والعرب في المجتمع الغربي، وتنميط هذه الصورة حتى تصبح حقيقة لا مجاز فيها ولا استعارة بعد انهيار السرديات الكبرى والتشكيك في مدى تمثيلها للحقيقة، على اعتبار أن هذه السرديّات متمثّلة في الاستشراق والرواية الغربيّة قد أساءت تمثيل الآخر لأنّ كلّ تمثيل هو إساءة تمثيل تأثرا بفكر ما بعد الحداثة.

تبقى الصّورة الحديثة التي مثّل بها الإسلام في الغرب الحديث أو ما يسمّى «**بنظرية التحديث متّفقة مع الاستشراق في أنّ الإسلام كان يعيش، قبل قدوم الولايات المتّحدة الأمريكية نوعا من الطفولة اللاّزمنية التي يتحصّن فيها ضدّ التنمية الحقيقية بمجموعة بالية قديمة**

1- المرجع السابق، ص 439.

2- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام: كيف تتحكّم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمد عناني رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 27.

من الخرافات، وأنّ له كهّانا ونسّاخا يتّسمون بالغرابة ويحولون بينه وبين الانتقال من العصور الوسطى إلى العالم الحديث»[1].

انتقل تمثيل الآخر من التّصوير اللّغوي الجمالي إلى التّصوير الإعلامي، وفي كلا النوعين لم يخل التصوير من إيديولوجيّات صاحب التّمثيل فإذا كانت «**القيمة الجمالية غير مفصولة عن التحيّزات الأيديولوجية فإن الأعمال الأدبيّة والثقافية العظيمة في قيمتها الجمالية قد تستبطن رؤى وتمثيلات متحيّزة في غاية القبح**»[2].

كذلك هي الصورة النمطية التي مثل بها الشرق أو الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية تخفي نسقا إيديولوجيا وهو الهيمنة والسلطة الكولونيالية على الآخر في حين يبقى هذا الأخير منفيا هامشيا.

يبقى القول أن التمثيل عند إدوارد سعيد هو تلك الصورة التي مثل بها الشرقي/ الآخر في النص الاستشراقي والنص الروائي الغربي، وكذلك في الصورة الإعلامية الغربيّة الحديثة، ويعتبر التّمثيل عند إدوارد سعيد آلية من آليّات الهيمنة «**فالجماعات تقوم بتمثيل الآخرين لأغراض متعددة، غير أنّ جميع عمليّات التّمثيل تشترك في استهداف غايات أساسيّة، ففضلا عن كون عملية التّمثيل أداة من أدوات الهيمنة والسيادة على الآخرين، فإن أبرز غايات التمثيل وأعمقها تلك الرغبة الواعية واللاّواعية في تحصين "هويّة الثّقافة" وحراستها من اختراقات الثقافة الأجنبية ... من أجل هذه الغاية تمارس الثقافات تمثيلاتها على الآخرين**»[3].

يتجلّى الدّور الثّاني للتّمثيل بعد أن حقّق الدّور الأوّل وهو السّيادة والسيطرة في تمثيل الهويّة والحفاظ على نقاوتها، لأن هوية الأنا في علاقتها بالآخر تكون دائما متمثّلة على مستوى الوعي أو

1- المرجع السابق، ص 111.

2- مجموعة باحثين، الكتابة والسلطة: بحوث علمية محكمة في الكتابة والسلطة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان ط01، 2015، ص 523.

3- نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص ص 45و46.

اللّاوعي بأنّها الأسمى والأنقى، وتبقى هويّة الآخر هويّة هامشيّة مطبوعة بالتبعية والتخلف، لذلك تلجأ الهويّات الثقافية إلى تمثيل الهويات الأخرى حتى تحافظ على مركزيتها وهيمنتها، لأن حضور الذات لا يتم إلاّ في تمثيل الآخر.

اتّخذ مصطلح التمثيل دلالات متعدّدة، ففي الفلسفة يعبّر عن الصّورة الذهنية المرتسمة في الذهن عن واقع الأشياء، وهو أيضا المشابهة القائمة في الذّهن بين شيئين حتى ولو لم يشـــتركا في صفات ظاهرة، وإنّما في أشياء لها بعد عقلي.

وكان التّمثيل عند فوكو ميدان العلوم الانسانية لما يحقّقه من معرفة آثار الإنسان، وبالتالي معرفة الإنسان في حد ذاته، لأن ما يمثّله من أفكار وأشياء تعبّر أو تعرّف به وبهويته، كمـــا أنّـــه وسيلة ومن وسائل المتخيل عند نادر كاظم، لكن يبقى التّمثيل بصورته السّياسية أن ينوب شخص ما بأفكاره عن مجتمع وأمة فيتمثّل أفكارها ويمثل آراءها بالنيابة عن الأصل (الجماعة).

اقترن التّمثيل أيضا عند إدوارد سعيد بالهيمنة الثّقافية، حيث صاغت التّمثيلات الغربية شرقا خياليا مختلفا مادّته اللّغة الاستشراقية والروائية، حيث وصف الآخر بالكسل والخمول والهامشـــية بينما الذات الغربيّة فقد أنتجت منها التّمثيلات ذاتا نقية وحيوية، ومع ميلاد الولايـــات المتحـــدة الأمريكية كإمبراطورية جديدة في العالم، صاغت تمثيلات لا تقل خطورة عن سابقتها الفرنســـية والإنجليزية متّخذة من مستودعات الإعلام وسائل لترويج وتنميط التّمثيلات الدّونية عن الشّـــرق والإسلام.

يتبادر إلى الذّهن أن القاسم المشترك بين جميع هذه المفاهيم لمصطلح التمثيل، أن التمثيل هو أن يحلّ شيء ما سواء فكرة أو لغة أو كتابة أو رسم أو صورة أو شخص أو دور محل شيء آخر فهو بمعنى أن ينوب أو أن يحل شيء ما في صورته المادية أو المعنوية محل شيء آخر، حتى مفهـــوم التمثيل في حد ذاته هو صورة تمثيلية لهذا المصطلح تمثيل.

انطلاقا من الدّلالات الكثيرة التي حملها مفهوم التّمثيل **فهل حمل التمثيل مدلولا جديدا في ارتباطه بمقولة المثقف في كتاب صور المثقف؟**

ثانيا. تمثيلات (صور) المثقف في الدراسات الغربية:

2.2.1.المثقّف بين مادّية غرامشي ومثالية بندا:

يطرح إدوارد سعيد في الفصل الأول من كتاب " **صور المثقّف** " المعنون بـ "**Representations of The Intellectual**" والّذي ترجمه محمّد عنّاني بـ: «**صور تمثيل المثقف**» تساؤلا ليس الفائدة منه التّعريف بالمثقّف وإنّما عن كمّ المثقّفين فيقول: «**هل المثقّفون فئة كبيرة جدّا من النّاس، أم نخبة رفيعة المستوى وضئيلة العدد إلى أبعد حد**»[1].

يثير هذا التّساؤل قضيّة جدليّة لاقت حظّا لا بأس به من النّقاشات ولا زالت إلى حدّ اليوم محل نقاش وجدل، فقضيّة المثقّف قضية لم يحسم في أمرها بعد، ذلك أن دور المثقف هو الّذي يحدد هويّته، فمثقّف الأمس ليس هو مثقّف اليوم، والمثقّف في الحضارة الغربيّة ليس هو المثقف في الحضارة العربية؛ إذن فمصطلح المثقّف مثله مثل مصطلح التّمثيل مصطلح ضبابي أوّلا لأنّه يتداخل مع مصطلحات أخرى كالكاتب والمفكر والدّاعية والعالم، وثانيا لأنّه مصطلح معرفي تتداخل في تعريفه كلّ من المجالات: السّياسيّة السوسيولوجية، الفلسفة،... ثالثا لأنّ مصطلح مثقّف مصطلح غربي البيئة إذ هو ترجمة «**للكلمة في الفرنسية** intellectuel **التي يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن... فلفظ** intellectuel **مشتق من** intellect **الّذي معناه العقل أو الفكر وبالتالي فهو يدل، عندما يستعمل وصفا لشيء على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل**

1 - Edward W.Said, Representations of Intellectual: The 1993 Reith Lectures vintage books edition, April 1996, p 03.

كملكة للمعرفة... أما عندما يستعمل اسما فهو يحيل إلى الشخص الذي لديه ميـــل قـــوي إلى شؤون الفكر وإلى شؤون الرّوح»[1].

إذا كانت لفظة مثقف مأخوذة من الفرنسية **intellectuel** وتمّت ترجمتها بالفكر وأن كل من يشتغل بالفكر في مقابل المادّة فهو مثقّف، أمّا إذا عدنا «**إلى لفظة الثّقافة الّذي هو ترجمة لكلمة** culture **الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فلاحة الأرض» أمـــا في معناها المجازي فتدل أولا «على تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات» كما تدل ثانيا على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكـــم» والمثقّف بهذا المعنى سيكون هو من اكتسب بالتّدريب والتّعلّم جملة من المعارف التي تنمّي فيـــه هذه الملكة»**[2].

تبدو دلالة مصطلح مثقّف في الفرنسيّة بعيدة كل البعد عن دلالة مصطلح مثقف المـــأخوذ من الثقافة في ترجمتها العربية، لذلك أمكننا القول أن مصطلح مثقّف هو مصطلح تمّت عمليـــات التبيئة له في الثقافة العربية؛ لأنّه مصـــطلح غـــربي أصـــبح يطلـــق «**علـــى أهـــل الفكـــر أو** Intelligentsia **على شريحة من المجتمع تكون من صفاتها المتميّزة البارزة هـــي اســـتعدادها الفكري والعقلي وذكاؤها**»[3].

فالمعنى اللّغوي لكلمة مثقف المأخوذة من الفرنسية intellectuel تدلّ على كـــلّ مـــن يشتغل بالفكر، أو هي المفكّر على أقصى تقدير لهذه اللّفظة، وإن تفاوتت تعريفات الكتّاب والنقّاد الغربيين لهذه الكلمة، فيبقى مدار الاختلاف حول دور **وماذا يمثل هذا المثقف؟** ومن هنا نعود إلى

1- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط 04، 2014، ص 21.

2- المرجع نفسه، ص 22.

3- علي شريعتي: مسؤولية المثقف، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، لبنان، ط02، 2007، ص 49.

التّساؤل الّذي طرحه إدوارد سعيد ولنبحث في شقّه الأوّل **هل المثقفون فئة كبيرة جدّا من الناس؟**

نجد الإجابة بنعم عند الفيلسوف الإيطالي **أنطونيو غرامشي** الّذي رأى في «**دفاتر السجن**» أنّ «**كل الناس مثقفون، لكن ليس لهم كلّهم أن يؤدّوا وظيفة المثقفين في المجتمع**»[1].

يظهر تعريف أنطونيو غرامشي للمثقفين أنّه تعريف كمّي بالنّظر إلى عدد المثقفين في المجتمع ومن جهة أخرى أن هذا التعريف يجمع المثقف والمفكّر في مجال واحد لأنه يقول: «**يستحيل أن نتصور إنسانا ليس فيلسوفا أيضا أي إنسان لا يفكر، لأن التفكير سمة مميزة للإنسان كإنسان طالما أنه ليس مختلفا عقليا**»[2].

ما دام النّاس يفكّرون بأي طريقة كانت فهم مثقفون، لكن هؤلاء المفكرين (المثقفين) لا يقومون بالوظيفة نفسها في المجتمع؛ فالمثقّف في علاقته بالمجتمع ينقسم إلى نوعين، يمثل النوع الأول «**المثقفين التقليديين مثل المعلمين، ورجال الدّين، والإداريين، ممّن يواصلون آداء العمل نفسه من جيل إلى جيل [والنوع الثاني] يشمل المثقفين العضويين، الذين اعتبرهم غرامشي مرتبطين على نحو مباشر بطبقات أو مؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم المصالح واكتساب المزيد من القوة وزيادة السيطرة**»[3].

يتمحور تقسيم غرامشي للمثقفين في علاقتهم بالمجتمع حول الدور والفاعلية، فكان تعريفه للمثقفين التقليديين أنهم المثقفون الذين يقتصر إنتاجهم الفكري على ما يقدمونه لأفراد المجتمع من خدمات فكرية متوارثة جيلا بعد جيل دون تغيير، وكأنّ المثقّف حسب هذا التّصنيف يكرّر الأفكار لأن وظيفته أو مجال تخصصه يجبره على القيام بذلك، لأن الأجيال في سيرورة مستمرة

1- Edward w.Said, Representations of The Intellectual: The 1993 Reith Lectures P 03.

2- أنطونيو غرامشي، رسائل السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 01، 1978، ص 29.

3-إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 22.

بينما المثقفين العضويين فهم المثقفون الذين يرتبطون بالمؤسسات الاقتصادية أو السياسية، فوظيفتهم تتمثل في أنهم وسائط بين عملهم كمحترفين متخصصين في مجالهم، وبين عملهم كعضويين في المجتمع، واعتبارا من هذا الموقف الذي يشغله المثقفون العضويون فإن «**كل مجموعة اجتماعية تنتج بشكل عضوي فئة أو أكثر من المثقفين، ويتولى أولئك المثقفون العضويون مهمة إكساب المجموعة الاجتماعية تجانسها ووعيها لوظائفها ليس فقط في المجال الاقتصادي ولكن غالبا في المجالات الاجتماعية والسياسية**»[1].

يشكل المثقف العضوي في علاقته بالمجتمع علاقة تكامل أو تبادل للأدوارد، وكأنّ المثقف العضوي وبحسب المهن المنسوبة إليه، مذيع، محترف في العمل الأكاديمي، محللّ في مجال الكومبيوتر أو محامي مختص بشؤون الرياضة ووسائل الإعلام، مستشار إداري، خبير سياسة... عامل في مجال الصّحافة الجماهيرية ، يساهم في تقديم معرفة أو ينتج معرفة معينة للمجتمع انطلاقا من وعيه الذاتي يحاول من خلاله بناء وعي مجتمعي، لكن هذا الوعي الذاتي لن يتكوّن لديه إلّا إذا تعامل مع المجتمع وكأنّ المجتمع هو الذي يبعث فيه تلك الرؤية التي يكوّنها وعيه، فبالرّغم من انتماء المثقف العضوي إلى مؤسّسة اقتصادية أو سياسية فهو دائم التواصل مع الجمهور؛ فهو يحتمي بالسلطة بغية توجيه الجماهير إلى ما فيه استقرار على جميع الأصعدة فلا «**يمكن على أية حال تحقيقا للاستقرار الثقافي وخلق فكر عضوي** ORGANIC **ما لم توجد بين المثقفين والبسطاء ذات الوحدة التي ينبغي أن تكون بين النظرية والممارسة؛ أي يصبح هؤلاء المثقفين العضويين لتلك الجماهير، وما لم يصوغوا المبادئ والقضايا التي تثيرها الجماهير في نشاطها العملي صياغة محكمة، وبهذا يشكلون كتلة ثقافية واجتماعية** cultural and social bloc»[2].

1- جيوفري نويل سميث وكينتين هور، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، فاضل جكتر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ط 01، 1991، ص 319.

2- أنطونيو غرامشي، رسائل السجن، ص 09.

يمثّل المثقف العضوي حسب رأي غرامشي الاستقلال الذّاتي في آن واحد فهو ليس انعكاسا للطبقة الاجتماعية بل يعود استقلالهم الذّاتي إلى وظائفهم كمنظّمين ومربّين ومحقّقين تجانسا للوعي الحقيقي، كما إنّ الاستقلال الذّاتي للمثقّف ينشأ بوجه خاص عن المنظّمات التي يعملون في إطارها فهم مرتبطون بالطّبقات من خلال المنظّمات المرتبطة بتلك الطبقات، ومن جهة أخرى وجود هذه المنظّمات بالذّات قد يحدث من جهة أخرى فجوة ما بين المثقفين والطبقات الاجتماعية.

يعدّ ارتباط المثقّف بالطّبقة الاجتماعية أحد الإرهاصات في أن هذا المثقف يحس آلام هذه الطبقة ويرتبط بقضاياها لأنّه يعيشها أيضا، وعلى هذا الأساس فإنّ المثقّف الّذي لا يتناول قضايا أمّته فلا يستحقّ لقب المثقف أصلا لأنّهم –المثقفون- «**هم: أوّلا منظّمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا، وهم ثانيا حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني وهم ثالثا منظمو الإكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة، ذلك أنّ المثقّفين عموما تخلقهم الطّبقات الاجتماعية أثناء تطورها، وبالتّالي فإنّ البحث عنهم يجب أن يكون بحثا في طار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الانتاج**»[1].

يختلف المثقفون العضويون عن المثقفين التقليديين كون الصّنف الثّاني يعيش مثالية مطلقة وغير مرتبط بالمجتمع، فالمثقفون التقليديون يظهرون أنفسهم باعتبارهم فئة مستقلة عن المجموعة الاجتماعية يظهر دورها فقط في حيز محدود من طبقات المجتمع.

بينما المثقف العضوي فهو الّذي «**يحقق للمجتمع الحرّية والعدل والمساواة من خلال ما يسمى بالمثقف الجماعي أو الحزب الذي يضمن لطبقته الاجتماعية جميع الحقوق وما تسمو**

1- جاك مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط01، 1975، ص 18.

بالمجتمع على نحو فعال، أي أنّهم يناضلون باستمرار لتغيير العقول وتوسيع الأسواق، بخلاف العمل نفسه سنة بعد أخرى، أمّا المثقّفون العضويون فهم دائما في حركة وتجدّد»[1].

ينظر غرامشي إلى المثقّف في ارتباطه بالطبقة المجتمعية ببعد مادي صرف وهو هنا لا يميز بين الحرفي (العامل اليدوي) وبين المهني (العامل الفكري)، فكلاهما يستفيد منهما جميع الناس على أساس أنهم جميعا مثقفون، لكن طرحه هذا يخالفه فيه **جوليان بندا (Julien Benda) (1867-1956)** الّذي يمثل الشق الثاني من تساؤل إدوارد سعيد «**أم نخبة رفيعة المستوى وضئيلة العدد إلى أبعد حد؟**» حيث يقول بندا: «**المثقفون عصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة الذين يتحلّون بالموهبة الاستثنائية وبالحس الأخلاقي الفذ، ويشكّلون ضمير البشريّة**»[2]، فإذا كان **أنطونيو غرامشي** قد جعل من المثقفين فئة كثيرة من النّاس، وبأنّ المثقّف هو كل شخص مرتبط بطبقة معينة يساهم بأفكاره في تغيير الأوضاع السائدة ويقف إلى جانب المحرومين من النّاس، فالمثقّف يرتبط عضويا بالمجتمع.

نرى أنّ جوليان بندا جعل من المثقفين تلك الفئة الصغيرة جدّا على عكس **غرامشي**؛ فإنّ مثقفي بندا هم تلك الفئة النادرة من النّاس التي يتمثّل دورها في التحلّي بالأخلاق والمثل العليا وهم الذين «**لا يهدف نشاطهم أساسا إلى تحقيق أغراض عملية، وكل الّذين ينشدون السعادة في ممارسة فن ما أو علم ما، أو في تأمّلات ميتافيزيقية، أي باختصار، في التحلّي بمزايا غير مادية ومن هنا يقولون بطريقة ما: «مملكتي ليست من هذا العالم»**»[3].

أطلق جوليان بندا على هؤلاء المثقفين الذين مهامهم تتجاوز البراغماتية المادية إلى ما يرتبط بالبعد الميتافيزيقي من أخلاق وسلوكات من شأنها أن تنشئ مجتمعا أخلاقيا دون تحقيق أهداف

1- إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، تر: حسام الدين خضور، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01 2003، ص24..

2- إدوارد سعيد: صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 22.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مادية تسمية المثقفين الحقيقيين، ويعطي أمثلة عنهم بذكر «**سقراط ويسوع كما هو الأمر مع الأكثر حداثة ممن يحتذى بهم أمثال سبينوزا، وفولتير وأرنست رينان**»[1].

ارتبط المثقف الحقيقي عند بندا بالمعايير الأزلية للحق والعدل والمساواة وهو على عكس العوام «**أولئك الناس العاديين المهتمين بالفائدة المادّية، وبالتقدّم الشّخصي، وبإقامة علاقة وثيقة مع القوى العلمانية إذا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا**»[2]، يعتبر العوام أولئك الأشخاص الذين يهتمون بالفائدة المادية وهم أولئك الذين يرتبطون بطريقة ما مع السلطة والقوى العلمانية؛ بمعنى آخر لديهم أنشطة مرتبطة بالدولة والمجتمع فهم يمثلون المثقفين العضويين عند غرامشي في ارتباطهم بالطبقة الاجتماعية أو ما يسمّيه غرامشي بالحزب.

يعود بندا مرة أخرى إلى أنّ المثقفين الحقيقيين لا يرتبطون كل الارتباط بالأبراج العاجية وإنّما لديهم ارتباطات بالمجتمع «**والدّفاع عن الضّعفاء وتحدّي السلطة المعيبة أو الغاشمة، وهو يقول تراني بحاجة إلى تذكير القارئ بمعارضة فينيلون وماسيون لبعض حروب لويس الرابع عشر؟ أو كيف أدان فولتير تدمير الحكومة القائمة في مقاطعة الران البلاطينية؟ أو كيف أدان رينان ما لجأ إليه نابليون من أعمال العنف؟ أو كيف استنكر المؤرّخ البريطاني (السير توماس هنري) "باكل" ما أبدته إنجلترا من مظاهر الضيق والتعصّب في معارضتها للثورة الفرنسية؟ وما أبداه نيتشه في زماننا هذا من شجب للأعمال الوحشية التي ارتكبتها ألمانيا ضد فرنسا**»[3].

يبدو المثقف الحقيقي عند جوليان بندا إنسانا فيلسوفا همّه الدّفاع عن المجتمع ونبذ الفساد من قبل السلطة لكن دون انتماء لأيّ جماعة، وفي رسالته "**خيانة المثقفين 1927**" يرى أن مثقّفي هذه الأيّام تنازلوا عن مهمّتهم ورسالتهم «**لصالح الطّبقة الاجتماعية أو ما يسمّيه "تنظيم**

1- المرجع السابق، ص23.

2- المرجع نفسه، صفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 24.

العواطف الجماعية"»[1]، لأن المثقف عنده ينبذ الفساد من برجه العاجي، ويرفض كلّ أنواع العنف والقهر الّذي يتعرّض إليه الفرد، دون أن ينتمي إلى أيّ طبقة اجتماعية، وهو في هذه الحالة على عكس أنطونيو غرامشي في طرحه حول المثقّف العضوي الّذي هو عضو في الطبقة الاجتماعية وعلى علاقة بالأسواق التجارية.

رأى إدوارد سعيد أن صورة المثقف الحقيقي عند بندا تحمل بعدين إيجابي وسلبي، فالصورة الإيجابية تكون في الدّعوة إلى الخير والحقّ والسّلم، بينما السلبيّة فقد وضّحها وعلى أساسها كتب بحثه خيانة المثقفين، وهي أن يحيد المثقف عن رسالته الحقيقية بغية تحقيق أهداف شخصية مادية، أو لرفع شعارات الانتماء إلى طبقة دون أخرى أو الخضوع إلى السلطة بأي شكل من أشكالها وحسب ما أورده إدوارد سعيد في كتابه صور المثقف أن جوليان بندا تحدّث عن قضيّة خيانة المثقّفين بعد **قضية دريفوس** (1894) في فرنسا، بعدها «**أعاد طباعة كتابه بعد الحرب العالمية الثانية مضيفا إليه هذه المرة سلسلة من الهجمات على المثقفين الذين تعاونوا مع النازيين وكذلك على الذين تحمسوا للشيوعيين بدون أن يروا فيهم ما يستوجب الانتقاد**»[2].

تعدّ قضية دريفوس أحد القضايا التي أجبرت بندا على إعادة طباعة الكتاب مرة ثانية لأنّها من أشهر الحوادث التي رأى فيها بندا خيانة واضحة للمثقفين؛ إذ «**في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول (دجنبر) سنة 1894، أدانت إحدى المحاكم الفرنسيّة ضابطا فرنسيا برتبة قبطان يدعى دريفوس** (Alfred Dryfus) **بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا العدوّة التقليدية لفرنسا، وقد بدت القضية في الوهلة الأولى قضية تجسّس وخيانة استحقّ مقترفها**

1- المرجع السابق، ص 24.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 25.

الإهانة أمام الملأ والنّفي إلى إحدى الجزر الغابرة... وقسّمت الشّعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس (Anty Dreyfusard) **ومعاد له»**[1].

يتحدّث بندا عن الخيانة التي وقع فيها المثقفون الفرنسيون وهي عدم وقوفهم إلى جانب الحقيقة في قضية دريفوس، وإنّما انتماءاتهم هي التي تفرض عليهم إدانة ذلك الضابط اليهودي، أو تبرئته من تهمته فخيانة المثقّفين هي خيانة للرّسالة التي ينبغي على المثقّف الدّفاع عنها وهي الحق والعدل والحريّة والمساواة، وقد وقع في هذه الخيانة الجيل الأول وهو جيل «**الأكاديمية الفرنسية بميولها الوطنية المحافظة وبمعاداتها لكل ما من شأنه أن يمسّ "بالإرث الأدبي للغة الفرنسية"**»[2]. بينما الجيل الثّاني (جيل المحدثين) «**جيل المدرسة الرمزية والمدرسة الطبيعية، جيل شباب كان يبحث عن مكان له بالأكاديمية فحرمته غالبا وتحوّل تدريجيا ليجرّب حظّه مع قوى اليسار... لقد سجّلت قضيّة دريفوس، باعتبارها صراعا ثقافيا، انتصار الانتلجنسيا العليا أو انتصار صغار المثقفيـــن علـــى كبـــار المثقفين... إنـــه كان انتصار استحقاق حكم الفكر على حكم ارستقراطيته**»[3].

تبقى قضية دريفوس ذلك الصّراع السياسي والثقافي بين جيلين من المثقفين جيل أولئك الأكاديميين التّابعين للانتماءات الهووية والوطنية والتّقاليد الفرنسيّة، والجيل الثاني مثّله أولئك المثقفون الذين ابتعدوا عن التخصّصات وشكّلوا نخبة خاصة بهم همّها الدّفاع عن الطّبقات المهمّشة، وهي التي تحدّث عنها غرامشي أو ما أسماها بالمثقفين العضويين؛ بينما الجيل الأول فهو الّذي تحدّث عنه بندا بأنّهم عصبة صغيرة من الفلاسفة ولكنّهم وقعوا في خيانة رسالتهم والدّور الملزم بهم وهو الدفاع عن الحق والعدل ونبذ الفساد والوقوف ضد السلطة، فالمثقف عند بندا

1- محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط01 1991، ص 15.

2- المرجع نفسه، ص 18.

3- المرجع نفسه، ص 21.

«شخص قادر على قول الحق في مواجهة السلطة، كفرد قاس وبليغ، وشجاع إلى درجة لا تصدّق، وغاضب لا يعرف أي قوة دنيوية تكون كبيرة ومهيبة جدا بحيث لا يمكن افتقادها وتوبيخها على سلوكها»[1].

رأى إدوارد سعيد أن تحليل غرامشي للمثقّف أقرب للواقع من تحليل بندا على اعتبار أن بندا اقتصر في مفهومه للمثقّف على زمن قبل الثورة العلميّة والتّقنية في مجال الإعلام والاتصال بينما غرامشي وسّع مفهومه للمثقف لما يعيشه المجتمع اليوم من بروز **«العدد الكبير من المهن الجديدة – المذيعين، ومحترفي العمل الأكاديمي، والمحلّلين في مجال الكومبيوتر، والمحامين المختصين بشؤون الرّياضة ووسائل الإعلام والمستشارين الإداريين، وخبراء السياسة ومستشاري الحكومة ومؤلّفي التقارير التجاريّة المتخصّصة، والعاملين في مجال الصّحافة الجماهيرية العصرية»**[2].

فالمثقّف عند غرامشي إنسان نشط بين الجماهير وهو من يقوم بنشاط عملي بينها لذلك فهو عضو في المجتمع، يمارس وظيفته في تحمل أعباء الطبقة التي يمثلها، فمهمة المثقف عند غرامشي هي الكفاح بغية تغيير العقول والأفكار، وهو بطريقة أو بأخرى يقوم بتمثيل فئات معينة في المجتمع مشكّلا طبقة أو ما يسمّيه بالحزب، أمّا جوليان بندا فقد أعطى للمثقف دورا طوباويا تجلّى في تمثيل القيم المطلقة الأزلية مع عدم الاهتمام بما هو دنيوي ومادي، لذلك أمكننا القول أن المثقف مع هذين المفكرين وقع في ثنائية تتجاذبه، فمع الأول (أنطونيو غرامشي) وقع المثقف في البعد المادي الاجتماعي ومع الثاني (جوليان بندا) وقع المثقف في البعد المثالي المطلق، **فما هو وضع المثقف يا ترى مع جون بول سارتر؟**

2.2.2.المثقف العام (الشمولي) عند جون بول سارتر:

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 25.

2- المرجع نفسه، ص 27.

أبدى إدوارد سعيد في كتابه صور المثقف إعجابه **بجون بول سارتر** واعتبره مثالا لذلك المثقف «**المتمتّع بالصفة التمثيلية، إنسان يمثل بوضوح وجهة نظر ذات طبيعة ما ويعبر بجلاء لجمهوره عن تلك الأفكار التي يمثلها، برغم كل أنواع العوائق**»[1]. فهو مثقف يجاهر بآرائه وأفكاره التي يمثلها أمام جمهور عريض على الرغم من تعرضه إلى النبذ والإعراض من طرف السلطة أو من الجمهور الذي يتعارض مع أفكاره وقيمه؛ فعلى الرّغم من انتمائه إلى تخصّص أو أنّه موظّف تابع لسلطة الجامعة، فقد مثّل تلك «**الشخصية المميّزة، وذاك الاتجاه نحو المخاطرة الشخصية الهامة، كما تعود بنا الذّاكرة إلى اللّاتحفظ والصراحة في الجهد والمجازفة والميل إلى قول أشياء عن الاستعمار أو عن الالتزام، أو عن الصراع الاجتماعي أغاضت خصومه وحفّزت أصدقاءه على العمل، ولعلّها أدّت حتّى إلى إحراجه هو شخصيّا عندما أعاد النظر فيها لاحقا**»[2].

ويضيف إدوارد سعيد «**وعندما نقرأ عن علاقته بسيمون دوبوفوار، ونزاعه مع كامو وتزامله اللافت للنظر وجان جينيه فإننا نضعه (والكلمة لسارتر) في ظروفه المعينة، وفي هذه الظروف وبسببها إلى حد ما، كان سارتر ما كان عليه ذلك الإنسان الذي عارض الوجود الفرنسي في الجزائر وفيتنام، وتعطي هذه التعقيدات التي لا تفقده إطلاقا الأهلية ليكون مثقفا أو تحرمه هذا الامتياز، صفة متميزة وتوازنا لما قاله وتكشف عنه كإنسان غير معصوم عن الخطأ، لا كواعظ كئيب وأخلاقي**»[3].

يمثّل سارتر بالنسبة لإدوارد سعيد ذلك المثقف المعارض لكل أنواع العنف والسلطة بكل أنواعها سياسيّة كانت أم اقتصادية أم اجتماعية، وما كان إدوارد سعيد ليدرج سارتر ضمن فئة المثقفين إلّا لأنّه يمثّل المثقّف الذي يريد إدوارد سعيد تحديد دوره وهو المعارضة والوقوف في وجه

1- المرجع السابق، ص 29.
2- المرجع نفسه، ص 30.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السلطة لأنه وحسب إدوارد سعيد، فالمثقّف «**وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيد أيّ من هذه، أو تبيانها بألفاظ واضحة؛ لجمهور ما وأيضا نيابة عنه، ولهذا الدور محاذيره– ولا يمكن القيام به من دون شعور المرء بأنّه إنسان مهمّته أن يطرح علنا للمناقشة أسئلة محرجة ويجابه المعتقد التقليدي والتصلب العقائدي (بدل أن ينتجها)، ويكون شخصا ليس من السهل على الحكومات أو الشّركات استيعابه**»[1].

رأى إدوارد سعيد من سارتر ذلك المثقّف الذي مهمته توضيح رسالة أو وجهة نظر... بمعنى تمثيل أفكاره والمجاهرة بها والوقوف ضد السّلطة، **فكيف كان موقف سارتر كمثقف من المثقف وما هو الدور الذي نسبه إليه؟**

عرّف سارتر المثقف في كتابه **دفاع عن المثقفين** بأنّه كلّ «**إنسان يتدخّل ويدسّ أنفه فيما لا يعنيه**»[2]. قد يتبادر إلى ذهن القارئ حينما يقرأ هذا التوصيف السّاخر للمثقف وبخاصة كلمة إنسان التي تدل على العموم والشمولية أنه يتوافق مع تعريف غرامشي بأنّ جميع النّاس مثقفون ولكن ليس لهم كلّهم تأديّة وظيفة المثقف في المجتمع، ولكن سارتر ليس هذا ما يقصده، فقد استوحى هذا الوصف للمثقّف انطلاقا من كلمة المثقّف التي كان ميلادها مع قضية دريفوس بمعناها السّلبي والّتي تعود على هؤلاء الدريفوسيين الّذين حشروا أنفسهم في مجال ليس بمجالهم الخاص، وقد نظر إليهم هؤلاء المعارضون على أنّهم لا دخل لهم، ورأوا أن قضية دريفوس من صلاحية المحاكم العسكرية وليست من صلاحية هؤلاء الّذين يعملون في مجال الفكر.

كلمة مثقّف عند سارتر مرتبطة بالسّلبية وقد وصفهم بالنظر إلى المآخذ التي تؤخذ عليهم وبالنظر إلى قضية دريفوس بأنهم «**مذنبون كبار**»[3]، وهو الوصف الذي اتخذه جوليان بندا للمثقفين نتيجة الابتعاد عن رسالتهم ووقوعهم في الخيانة في قضية دريفوس، فسارتر أيضا رأى أن

1- المرجع السابق، ص 28.

2- جون بول سارتر، دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط01، 1973، ص 11.

3- المرجع نفسه، ص 09.

المثقفين من أكثر الناس الذي يتعرضون للانتقاد وأنهم دائمو الوقوع في الأخطاء، لذلك «**فهم يدانون عندكم وعندنا على حد سواء للأسباب العنيفة والمتناقضة نفسها، قد تقولون إنهم خلقوا ليحافظوا على الثقافة ويصونوها وينقلوها، وإنهم بالتالي محافظون في الجوهر والماهية ولكن قد تضيفون أنهم أخطأوا وحادوا عن جادة الصواب وخدعوا بعضهم بعضا فيما يتعلق بوظيفتهم ودورهم، وأنهم أصبحوا نقادا وسلبيين، وأنهم لم يروا غير الشرّ في تاريخ بلادهم لتهجمهم المتواصل على السلطة –ومن هنا– يكونون قد أخطأوا وخدعوا بعضهم بعضا بصدد كل شيء**»[1].

فالمثقّف في انتمائه ولا انتمائه وتقويضه للسلطة معرّض للانتقاد في كلا الموقفين لأنّه من الجهة الأولى معرض للانتقاد من الجهة الثانية، ومن الجهة الثانية معرض للانتقاد من الجهة الأولى لذلك اقترح سارتر على المثقف صفة الشمولية والكونية بعدما قدم انتقادا وهجوما ضاريا ضد البرجوازية التي ثارت كرد فعل على الكنيسة، والتي كانت نتيجتها ميلاد أيديولوجيا برجوازية تضمر نسقا أكليريكيا يعمل على حراستها «**اختصاصيو المعرفة العملية: رجال القانون، رجال أدب، رجال رياضيات وملتزم ضرائب، ونطاسيون، الخ وقد حل هؤلاء الاختصاصيون محل الأكليريكيين وتسمّوا بالفلاسفة، أي «محبّي الحكمة» وما الحكمة إلّا العقل، وكان شاغلهم فضلا عن أعمالهم المتخصصة، ابتكار تصور – عقلاني عن الكون والعالم يحتوي ويبرر أفعال البرجوازية ومطالبها**»[2].

فقد طالب هؤلاء الاختصاصيون عن الحرية والاستقلال في البحث والتنقيب الحر وبالحق وليس الهدف من ذلك الإنسان وإنما حماية مصالح البرجوازية الخاصة ضد النظام الإقطاعي، أي لتكوين أيديولوجيا برجوازية خاصّة تعد نفسها بإنشاء طبقة عامة شمولية، ولكنها في الأصل فردية ولعلّ هذا أيضا أحد المآخذ التي تؤخذ على هؤلاء على اعتبار أنهم مثقفون فقد قاموا بحماية

1- المرجع السابق، ص 10.
2- المرجع نفسه، ص 18.

أيديولوجيا والأصل في المثقف أن لا ينتمي وأن يكون جلّ عمله موجه لخدمة الإنسان، لذلك تساءل سارتر «**هل ينبغي أن نرى فيهم أوائل المثقفين؟ (فيجيب) بـــ: نعم ولا**»[1].

اعتبارا من هذا فهم ليسوا بمثقّفين لأنّهم اتّجهوا نحو هدف آخر غير الهدف المرجو منهم وذلك بحماية الأيديولوجيا البرجوازية، وقد نظر إليهم أصحاب الكنيسة بأنهم تدخّلوا ودسّوا أنوفهم فيما لا يعنيهم، وفي الوقت ذاته هم «**مثقفون عضويون بالمعنى الذي تحدث عنه غرامشي فقد أخذوا على عاتقهم هم المتحدرين من صلب الطبقة البرجوازية أن يعبروا عن الروح الموضوعية ولهذه الطبقة**»[2].

كان الفلاسفة حسب التعبير الغرامشي مثقفين عضويين، فبالرغم من انتمائهم إلى طبقة البرجوازية كانوا يريدون من خلال ذلك إذابة الحدود بين جميع الطبقات والقضاء على النظام الإقطاعي خدمة للإنسان البرجوازي، وكما قلنا سابقا فكلمة إنسان تعني الشمولية والكونية وقد أفضى بهؤلاء إلى اعتبار أن «**كل إنسان برجوازي، وكل برجوازي إنسان يحمل اسما واحدا هو الإنسانية البرجوازية**»[3].

لم يكن سارتر موافقا لرأي أنطونيو غرامشي حول المثقف العضوي وإنما أردف هذا التوصيف الغرامشي للمثقف حتى يبين أن المثقفين يمررون أديولوجيات الطبقة التي ينتمون إليها بطرق علمية تخفي زيف ما يريدون الوصول إليه وخدمة للسلطة التي ينتمون إليها.

فحسب سارتر «**يشكل المثقّفون طيفا متنوعا من البشر الذين اكتسبوا بعض الشهرة من خلال أعمال تتّصل بالذكاء في الرياضيات والعلوم التطبيقية والطب والأدب والذين يفرطون في الإفادة من هذه الشهرة لكي يخرجوا من مجالهم وينتقدوا المجتمع والسلطات القائمة باسم**

1- المرجع السابق، ص 20.
2- المرجع نفسه، ص 21.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مفهوم شامل ودوغمائي للإنسان»[1]، إذا فالمثقف البرجوازي الشمولي هو الذي يدعي البحث عن الحرية والخلاص وتجسيد المثل الأخلاقية ولكنه في الحقيقة أسير إيديولوجيا البرجوازية التي تعيد تصدع الطبقات من جديد لا العمل على التئامها ضمن عمل شمولي إنساني، في حين أنّ المثقف الحقيقي هو «**المثقف الشاهد على المجتمعات المزّقة التي تنتجه لأنه يستبطن تمزّقها بالذّات وهو بالتالي ناتج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسعى أيّ مجتمع أن يتذمّر ويشتكي من مثقّفيه دون أن يضع نفسه في قفص الاتّهام، لأن مثقّفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه**»[2].

وجد سارتر أن العدو الرئيسي للمثقف الحقيقي المثقفون المزيفون الذين «**يتزيون بزي المثقف ويشرعون مثله بنقض إيديولوجيا الطبقة السائدة، بيد أنه نقض مغشوش ومركب على نحو يستنفذ معه قواه من تلقاء نفسه، ويظهر الإيديولوجيا السائدة بالتالي بمظهر الإيديولوجيا المقاومة لكل نقض. وبعبارة أخرى لا يقول المثقف المزيف "لا"، مثله مثل المثقف الحقيقي بل يقول "لا" ولكن...**» أو «**أعلم ذلك حقّ العلم، ولكن ينبغي أيضا...**» **وما إلى ذلك**»[3] فالمثقف المزيّف هو الّذي يَعدُ بالعام الشّمولي الظّاهري لإخماد صوت المظلومين والمضطهدين، بينما المثقفون الحقيقيون فهم أولئك الذين يبعثون على القلق وفي نظرهم «**العام والشمولي الإنساني ما يزال قيد الصنع والإنجاز**»[4].

يظهر من خلال توصيف ذلك الشخص الذي ينقض السلطة بمختلف أشكالها وأنّه مهما كان وليد مجتمع معين وأيديولوجيا، فهو مثله مثل المثقف المزيّف تقني معرفة أو متخصّص ولكنه مثقف ملتزم «**ينخرط في منازعات عصرنا ومصادمات زماننا كافّة لأنّها جميعها –سواء أكانت**

1- باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفون: النصر الإعلامي لخبراء الكذب، تر: روز مخلوف، ورد للطباعة والنشر والتوزيع سورية ط01، 2013، ص 16.

2- جون بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ص 34.

3- المرجع نفسه، ص 44.

4- المرجع نفسه، ص 46.

منازعات ومصادمات بين الطبقات أم بين الأمم أم بين الأجناس والأعراق– نتائج خاصة للاضطهاد الذي تنـــزله الطّبقة السائدة بالمحرومين واللّامحبوبين، ولأنّه يجد نفسه هو المضطهد الواعي كونه مضطهدا، وإلى جانب المضطهدين في جميع تلك المنازعات والمصادمات بلا استثناء... وهو يؤدّي عملا عمليا، عمل كشف وإماطة لثام بمكافحته الأيديولوجيات وبتعريته العنف الذي تموهه وتحجبه عن الأنظار أو تبرره»[1].

وحتى يصل المثقف إلى تحقيق هدفه المنشود وهو تحقيق الشموليّة والكونيّة في دفاعه عن الإنسان عليه بالعمل الذي يصنّفه سارتر على النحو التالي:

«– النضال ضد الانبعاث والتولّد المتجدّد أبدا للإديولوجيا في صفوف الطبقات الشعبية أي العمل من الخارج والداخل على حد سواء لتدمير الصورة الإيديولوجية التي نتصورها عن نفسها وعن سلطاتها ومقدرتها.– استخدام الرأسمال المعرفي المقدم من قبل الطبقة السائدة لتشييد الثقافة الشعبية، أي إرساء أسس ثقافة شمولية.– تأهيل تقنيي المعرفة العملية عند الاقتضاء وفي الظروف الراهنة من أوساط الطبقات المحرومة اللاّمحبوة.– استعادة غايته الذاتية (شمولية المعرفة، حرية الفكر، والحقيقة) على اعتبار أنها غاية واقعية ينبغي إدراكها في سبيل الجميع في معترك الكفاح، أي على اعتبار أنها مستقبل الإنسان.– أن يجعل من نفسه ضد كل سلطة حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير»[2].

يهدف جون بول سارتر من وراء كتابه **دفاع عن المثقفين** إلى إيجاد مثقف حقيقي يتمثل دوره في الالتزام بقضايا الطبقة العاملة البروليتاريا وإن كان وليد البرجوازية، وأن ينسى تبعيته لتلك الإيديولوجيا البرجوازية ويهتم بقضايا عصره وقضايا هؤلاء المحرومين والمضطهدين من طبقة البروليتاريا التي لا يخلق منها المثقف، لأنها طبقة عاملة غير قادرة على دفع ماديات التعلم، وإن

1- المرجع السابق، ص 47.
2- المرجع نفسه، ص 59.

حدث وتعرض المثقف إلى الانحياز إلى الطبقة البرجوازية غدا بذلك حسب جون بول سارتر مثقفا مزيفا وجهة نظره عالمية شمولية موجهة لخدمة الإنسان إلاّ أنه يخدم سلطة الطبقة البرجوازية.

يبحث جون بول سارتر عن المثقف العالمي الشمولي الّذي يمثل الإنسان ويدافع عنه في كل مكان دون الانحياز لأي إيديولوجيا مهما كانت، إلا أن هذا المثقف الشمولي تعرض للنقض والنقد مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عندما قال: «**إن من يسمى المثقف العالمي (لربما كان جان بول سارتر في ذهنه) أخلى مكانه للمثقف الخصوصي**»[1].

فمن هو المثقف الخصوصي؟ ومن يمثّل؟ وما هو الدّور الذي يقوم به حسب ميشيل فوكو؟

2.2.3. ميلاد المثقف الخصوصي: ميشيل فوكو ضد جان بول سارتر:

مثل نقد السلطة والعقل هاجس كتابات ميشيل فوكو، فقد قوّض العقل الغربي الحداثي باحثا عن وضع يجد فيه المهمشون فسحة لتمثيل أنفسهم، «**وقد وجد أن السلطة آتية من فوق تكون حالة في الأجساد وأشار إليها فوكو على أنّها تمرّ في الأجساد والخطابات عاملة في الرّغبات والقيمة وفي المتع، أي رآها جسدا يعمل في الأجساد**»[2].

لا نريد من هذا التمهيد خوض غمار البحث في نقد السلطة عند فوكو لأنّ ذلك لا محالة سيوقعنا في متاهة لن نخرج منها إلّا بعد البحث في خضم علاقة السلطة بالمعرفة لذلك سنؤجل الحديث عن السلطة والمعرفة في الفصل الأخير، لأنّنا في هذا الفصل نبحث عن تمثيلات وصور المثقف في كتابات المفكرين الّذين شكّلوا مرجعيّة في نقد إدوار سعيد للمثقف ولأدواره في المجتمع ولعلّ ميشيل فوكو واحد منهم، فقد كان تصور جون بول سارتر في حديثه عن المثقف العالمي أو الكوني، انطلاقة فوكو في الوصول إلى ما يدعوه بالمثقف الخصوصي.

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 27.

1-شفان إبراهيم: «السلطة بين دور المثقف وقهر الجسد»، مجلة حنطة، ع23، 2015، ص36.

على الرّابط:http://www.hentah.com، التاريخ:09-01-2015.

إن مفهوم ميشيل فوكو للمثقف الشمولي ورسالته ما زالا لم يتحقّقا بعد وهما باقيان في جحور الأحلام تكتنفهما وتعززهما لصالحها؛ لأنّ الأحلام أيضا في كنف الأنظمة الاستبدادية لم تتحرر بعد فالمثقف الشمولي هو ذلك الشخص الذي «**يتكلّم باسم الإنسانية والحقيقة والمستقبل فهو صاحب الحق في شمولية المعرفة وهو الوكيل الشرعي للكلّية والمراسل الكفء** »[1].

يمثّل مفهوم المثقف الشمولي امتدادا وتجسيدا لطبقة البروليتاريا في طابعها الفردي الطامح للكونية، لكن هذا الدور الشمولي الذي تعوّد عليه المثقف سواء حقّقه أم لم يحققه المهم أن ينشده في ممارساته وخطاباته لم يعد مطالبا به اليوم، فمع تصاعد نجم وسائل التكنولوجيا الحديثة وظهور الإعلام في الساحة الثقافية «**فقد تبلور نمط جديد للعلاقة بين النظرية والممارسة، حيث تعود المثقفون على الاشتغال لا على ما هو "كوني" و"نموذجي" وعادل وحقيقي بالنسبة للجميع بل داخل قطاعات محددة وفي نقط معينة يتموقعون فيها بفعل مواقعهم المهنية أو شروط حياتهم المشروطة (بالمسكن والمستشفى والملجأ والمختبر والجامعة والعلاقات الأسرية أو الجنسية)، ومن المؤكد أنهم اكتسبوا من جرّاء ذلك وعيا أكثر وضوحا وفورية بالصّراعات القائمة، كما واجهوا مشاكل نوعية "غير كونية" غالبا ما تختلف عن مشاكل البروليتاريا أو الجماهير**»[2].

صار دور المثقف ضيّقا مع بروز القطاعات والتّخصصات، فكلّ مثقف ينتمي إلى مجال تخصّصه أو المهنة هي التي تفرض عليه أن يكون خبيرا فيها أو أن يمتهنها حتى يمثلها أحسن تمثيل ومن هنا ينبثق ميلاد جديد للمثقف، وهو ما يدعوه فوكو بالمثقّف الخصوصي مقابل تناهي المثقف الكوني (الشمولي)، رأى ميشيل فوكو أن صورة المثقف الخصوصية «**قد تبلورت ابتداء من الحرب العالمية الثانية ولربما كان الفيزيائي في المجال النووي– واسمه أوبنهايمر** (Oppenheimer) **للتذكير– هو الّذي شكل نقطة الالتقاء بين المثقف الكوني والمثقف الخصوصي. ولأن علاقته**

1- المرجع السابق، ص 36.

2- ميشيل فوكو، «المثقف والسلطة»، تر: عز الدّين الخطابي، مجلة رؤى، ع26، مؤسسة عبد المحسن القطان، رام الله،فلسطين 2008، ص 01.

بالمؤسسة وبالمعرفة العلمية كانت مباشرة، فقد كان يسمح لنفسه بالتّدخل والتعبير عن رأيه صراحة، هكذا، اكتسب خطابه بعدا كونيا، لأنّ الخطر النووي كان يهدّد النوع الإنساني برمته وتحت غطاء هذا الاحتجاج الذي يتعلّق بمصير العالم، بلور العالم في المجال النووي، موقفه الخاص داخل نظام المعرفة، ولأوّل مرّة –على ما أظن– توبع المثقّف من طرف السّلطة السياسية، ليس بسبب خطابه العام، بل بسبب المعرفة التي يحملها، فقد كان يشكل على هذا المستوى، خطرا سياسيا»[1].

قد يتساءل أحد ما **لماذا يحشر فوكو أوبنهايمر في زمرة المثقفين الخصوصيين ثم يقول إنّه يمثل المثقف الكوني الخصوصي في وقت واحد؟**يعتبر أوبنهايمر مثقف متخصّص في مجال القنبلة الذرية وبحكم أنه منظم لمشروع القنبلة الذرية في لوس آلاموس في سنة (1942-1945) ولكنه عندما خرج عن مجال تخصّصه وهو التّحذير من خطر القنبلة الذرية لأنه عالم بمخاطرها لأنّها مجال تخصصه فهو يهدف إلى حماية الإنسان في العالم، فخطابه هذا يعبّر عن روح المثقف الكونية الشمولية.

وقد رأى فوكو أن صورة المثقف الكوني برزت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهي تمثل «**صورة الإنسان العادل، إنسان القانون الذي يعارض السلطة والاستبداد والشطط وعجرفة رأس المال، بكونية العدالة والمساواة أمام قانون مثالي... وما أدعوه اليوم بالمثقف قد تولد عن رجل القانون، وفي جميع الأحوال عن الإنسان الذي يدافع عن كونية القانون العادل ضد محترفي القانون، إن المثقف الكوني ينبثق من القانوني البارز ويجد تعبيره المكتمل في الكاتب الحامل لمجموعة من الدلالات والقيم التي يمكن للجميع أن يتعرّفوا من**

1- المرجع السابق، ص 01.

خلالها على ذاتهم، أما المثقف الخصوصي فهو ينبثق من صورة أخرى ليست هي صورة القانوني البارز بل العالم الخبير»[1].

أثار فوكو مسألة مهمة في تقسيمه للمثقفين إلى قسمين إلى مثقف كوني شمولي بارز عن رجل القانون ومثقف خصوصي مهني بارز عن العالم الخبير، ولكنه يعود مرة أخرى إلى أن دور المثقف الخصوصي أيضا سينتهي إلى الزوال مع تزايد التضايقات على المثقف الخصوصي في مجال تخصصه ولعله هنا يتحدث عن المثقف الخصوصي الذي كان قبل ظهور الكوني، إذ أدت الصراعات الأيديولوجية إلى جعل المثقف المحترف «**في الآن نفسه، الضحية البريئة والثائر الخالص والحمل الوديع المضحّى به اجتماعيا والذئب الصغير المهيأ للثورات المستقبلية**»[2].

يتحول المثقف الخصوصي إلى مثقف كوني في حالة تعرضه إلى الاستبداد من طرف السلطة ولكن تبقى وظيفته واحدة وهي داخل تخصصه، وقلّما يحن المثقفون الخصوصيون إلى الكونية، ومن هنا كان يتعين على المثقف الخصوصي الاهتمام وأداء أدواره «**وسيكون من الخطر إقصاؤه ضمن علاقة النوعية بمعرفة محلية، بذريعة أن المسألة تهم المختصين وليس الجماهير، أو أنه يخدم الرأسمال والدولة، أو أنه ينشر أيديولوجيا علموية**»[3].

إذن فالمثقف الخصوصي ليس كونه حاملا لقيم كونية بل لأنه يشغل موقعا خصوصيا، لكن خصوصيته مرتبطة بالوظائف العامة لعد الحقيقة داخل مجتمعنا، وبصيغة أخرى فإن خصوصية المثقف ثلاثية الأوجه: فهناك خصوصية الوضعية الطبقية (برجوازي صغير في خدمة الرأسمالية مثقف عضوي في خدمة البروليتاريا)، وهناك خصوصية شروط حياته وعمله، المرتبطة بشرطه

1- المرجع السابق، ص 02.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كمثقف (مجال بحثه وضعيته داخل المختبر، المقتضيات الاقتصادية أو السياسية التي يخضع لها أو التي يثور ضدّها بالجامعة وبالمستشفى...الخ) وأخيرا خصوصية سياسة الحقيقة[1].

تتجاوز تأثيرات ومقتضيات المثقف ما هو خصوصي ومهني إلى ما هو عام وشمولي، ذلك أنّ المثقف يصارع على المستوى العام بحثا عن الحقيقة، يبدو أن المثقف الخصوصي يتحول بفعل المؤثرات إلى مثقف كوني، وذلك لثورته ضد النظام الذي يضيق عليه دوره ويجعله فقط في مجال تخصصه فالمثقفون على هذا الأساس «**هم آباء الحركات وأمهاتها، وبالتأكيد أبناؤها وبناتها وحتى أبناء الشقيق وبناتهن**»[2].

يريد فوكو الوصول إلى نتيجة مؤداها أن المثقف الكوني تخلّى عن دوره التمثيلي الكوني وأصبح مثقفا يقتصر دوره على مجال تخصصه مع بروز نوع معين من الوظائف والانشغالات والميادين (أساتذة، قانونيين، مساعدين اجتماعيين، تقنيين...) وهو في ذلك مخالف لجون بول سارتر الّذي ميز بين تقني المعرفة والمثقف العام الكوني، ورأى أن المثقف الشمولي يتجاوز مجال التخصص والإيديولوجيا وهو الذي يبحث عن ما يحقق للإنسان العالمي الحرية والعدالة والحقيقة متمثّلا في ذلك الفلاسفة الذين أرادوا أن يحقّقوا للإنسانيّة الحق و العدل و المساواة، ولكنّ هذا لم يتحقّق كون المثقّف ينشدالإنسانيّة من باب فلسفته و إيديولوجيته الخاصّة.

تعدّ الشخصيات الفكرية –**أنطونيو غرامشي، جوليان بندا، جون بول سارتر، ميشيل فوكو**– أهم المرجعيات التي استند عليها إدوارد سعيد في نقده لصور المثقف وأدواره، فقد ارتحلت صورة المثقف بين مفكر وآخر، ولكن كلها لم تخرج عن التقسيم الذي جاء به أنطونيو غرامشي حيث جعل من المثقف حسب الوظيفة على نوعين المثقف التقليدي والمثقف العضوي، فالتقليدي هو المهني الذي يقوم بعمله ويقدمه من جيل إلى جيل دون تغيير، أما المثقف العضوي فهو المثقف

1- المرجع السابق، ص02.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 27.

الذي يرتبط ارتباطا عضويا بالمجتمع، ويمثل آراء الطبقة التي هو مسؤول عنها، وقد ربط غرامشي هذه الطبقة بالطبقة التي لا تستطيع أن تمثل نفسها.

وتمثل جوليان بندا صورة تبدو في ظاهرها مخالفة لصورة المثقف عند غرامشي، إلاّ أنّه عند التحليل نجد أنها موافقة لها، فقد كان المثقفّون بالنسبة لبندا عددهم قليل بالمقارنة مع غرامشي الذي اقترح أن جميع الناس مثقفون؛ إلّا أنه حينما أضاف الوظيفة أصبح عددهم قليل تماشيا مع جوليان بندا، كما أن جوليان بندا ربط المثقفين بالطابع الديني الأكليريكي على اعتبار الدور الذي يقوم به المثقف وهو نشدان الحرية والأخلاق الأزلية دون أي مبتغى مادي أو نفعي، ولكنه حينما يحاول أن يربط المثقف بالمجتمع ويتعرض المثقف للمخاطر فهو في ذلك أقرب إلى الطرح الغرامشي في مفهوم المثقف العضوي، وإن كان في خيانة المثقفين يدين المثقف على خذلانه رسالته وهي الوقوف ضد السلطة، وتحزبه في قضية دريفوس بين مناصر لدريفوس ومعارض له.

لكن جون بول سارتر اقترح نوعين من المثقفين: المثقف الذي أسماه بتقني المعرفة وهو المتخصص في مجال عمله كالأساتذة والأطباء، الكهنة...الخ، والمثقف العالمي الشمولي وهو الذي يتجاوز دوره مجال تخصصه إلى نشدان قضايا السلم والحرية والعدالة، فهدفه هو الإنسان وليس له أي مبتغى آخر، وإن كان قد وجه نقدا للمثقف البرجوازي الذي يدعي الشمولية والكونية ووصفه بالمثقف المزيف مقابل المثقف الشمولي الكوني الذي لا زالت الشمولية الإنسانية لم تتحقق عنده بعد وإنما يكافح ويناضل لأجلها، بينما ميشيل فوكو فقد كان المثقف عنده مثقفا خصوصيا مع تزايد التطورات التقنية وبروز التخصصات في جميع المجالات وبخاصة الجامعة فكان ميلاد المثقف الخصوصي عند ميشيل فوكو إيذانا منه بتناهي أو نهاية المثقف العالمي الشمولي.

لم يكن إيراد إدوارد سعيد لصور المثقف عند هؤلاء مجرد تراكم معرفي فقط، ولكن صور المثقف عنده تمثل صورتهم في حد ذاتهم على اعتبار أنهم مثقفون، فكانت صورة المثقف ودوره عند هؤلاء هي تمثيل أو تمثّل جانبا من جوانب سيرتهم، فكذلك هو إدوارد سعيد الّذي كانت سيرته

الذاتية شاهدا على أن يصوغ صورة للمثقف الذي عاش الفضاء البيني بين عالمين متعاديين (العالم الشرقي والعالم الغربي)، بعد أن يتعرض إلى صورة المثقف في العالم الغربي لأنه يعيش فيه، وصورة المثقف الشرقي لأنه يدافع عنه، **فمن هو المثقف عند إدوارد سعيد؟ وهل صورة المثقف عنده تختلف عن صورة المثقف عند الشخصيات الفكرية السابقة؟**

ثالثا.المثقف عند إدوارد سعيد: بين التبعيّة والتجاوز:

ينطوي مفهوم المثقف عند كل من أنطونيو غرامشي وميشيل فوكو وجوليان بندا وجون بول سارتر تحت مبدأ معتمد عند كل هؤلاء، وهو تقسيم المثقفين على حسب التخصص، ونقض التّخصص، وعلى الرغم من أن كل واحد منهم كان يرى طغيان قسم على الآخر حسب الظروف التي يعيشها المثقف في المجتمع، فطبيعة المجتمع تفرض نوعا من المثقفين الذين لابد من وجودهم فيه فكل حقبة تاريخية تشهد «**ظهور نماذج اجتماعية ترمز إليها بشكل من الأشكال**»[1].

وعلى خلفية ما قاله جان بول سارتر أيضا أن المثقف وليد المجتمع، ولا يمكن للمجتمع أن ينقد المثقفين لأنهم أبناؤه وورثته؛ فإذا كان المثقف الابن الشرعي للمجتمع الذي يرعاه، ففي حالة إدوارد سعيد المنفي، وكما علمنا سابقا أنه كان منفيا في وطنه العربي على اعتبار انتمائه إلى أقلية فلسطينية لاجئة إلى مصر، وفي الوقت ذاته منفي في مصر لأنه عاش في كنف أسرة تسر على افتعال نفسها ضمن مجموعة كولونيالية بريطانية من خلال السلوكات والتعليم واللغة، كذلك منفاه في الولايات المتحدة الأمريكية، فهو العربي ذو الأصول الشرقية ولكنه يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، **فهل المجتمع الأمريكي/ الغربي هو الذي احتضن إدوارد سعيد المثقف؟ أم المجتمع العربي هو الذي انبثق عنه إدوارد سعيد المثقف المقاوم المناضل؟**

1- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط01، 2008، ص 12.

اعتبر المنفى في حياة إدوار سعيد الأكاديمية والشخصية مهمّا جدا إذ لا يمكن الحديث عن أي إنجاز من إنجازاته دون التعرّض إلى المنفى على اعتبار أنه تحول من ذلك العقاب الذي يعرض صاحبه إلى الحزن والتأسف على ما خلفه وراءه، إلى ذلك القدر الإيجابي الذي يجعل من الشخص ذا حس نقدي غير مألوف، ويبعث فيه روح العالمية دون السكنى في مواقع مأسورة تحت أسر القومية والهوية والوطنية.

عبّرت أعمال إدوارد سعيد في أغلبها عن التقويض والنقد لكل ما هو جامد ومكرس ومنغلق وما دمنا نواصل الرحلة في البحث عن مقولة المثقف من رؤية إلى أخرى، فإن ما يعبّر عن الجمود والانغلاق بالنسبة لدور المثقف هو التّخصص أو كما يسميه إدوارد سعيد بالاحترافية، **فما هو البديل الذي قدمه إدوارد سعيد حتى يتجاوز المثقف المعاصر البعد الأكاديمي التخصصي؟**

2.3.1. المثقف الهاوي بديلا عن المثقف المحترف:

أبدى إدوارد سعيد قلقه وخوفه من «**خطر اختفاء المثقف أو احتجاب مكانته، في خضم هذه التفصيلات الكثيرة، أي خطر النظر إلى المثقف باعتباره أحد المهنيين وحسب أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيار من التيارات الاجتماعية**»[1].

لا يريد إدوارد سعيد من المثقف أن يكون مجرد مهني كفء في مجال تخصصه خادما لمؤسسة أو طبقة محددة كما تعرض إلى ذلك أنطونيو غرامشي، حسب هذا الطرح صار المثقف رهين الاختصاص الضيق الذي يملك فيه الكفاءة فيتقلّص بذلك اشعاعه، وصار خطابه محدودا في نظام لا يتعدى مجال اختصاصه، أما جمهوره فيتشكل من عدد محدود من المختصين في المجال نفسه وقد حاول **راسل جاكوبي** (**Rassell Jakouby**) (**1945**) صاحب كتاب "**آخر المثقفين**" (**1987**) «**إثبات الدعوى التي لا يرقى إليها الشك، وهي أن "المثقف الأكاديمي" اختفى كليا**

1- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 43.

من الولايات المتحدة، ولم يخلّف وراءه في ذلك الموقع سوى مجموعة متكاملة من أساتذة الجامعات الرّعاديد ممّن تستحوذ عليهم اللّغة الاصطلاحية والّذين لم يعرهم أحد في المجتمع أيّ اهتمام يذكر»[1].

يعيدنا طرح جاكوبي إلى جوليان بندا في خيانة المثقفين وهي أن المثقف انحرف عن آداء رسالته والتي كان يمثلها «**المثقف العام أو المفكر الحر الذي كان يكتب بحيوية وقوة، ويتمتع بالجرأة والشجاعة والوضوح في طرح أفكاره في الحياة العامة**»[2]، فقد ضيّق جاكوبي صورة المثقف المتخصص وجعلها مقتصرة فقط على أساتذة الجامعة الذين يعملون في حقل الأدب ويكتبون كتابات مملة لا تستهوي الجمهور القرائي، ولا تهدف إلى التغيير، إذ كان هدفها هو الرقي الأكاديمي والبعد المادي النفعي فقط، وقد كان جاكوبي يلقي اللّوم على مثقفي الولايات المتحدة الأمريكية كون هذه الأخيرة مذنبة على نحو خاص في مسخ الحياة الفكرية، وجعلها فقط حكرا على المؤسسات الاقتصادية والثقافية، فلم يجد المثقف نفسه إلّا ذلك المتخصص في هذه المؤسسات ويخاطب فقط من يفهمون لغته الاختصاصية.

عارض إدوارد سعيد بقوّة هذا النقد المتعسّف من قبل جاكوبي ورأى أن «**المثقّف ليس بوهيميا أو فيلسوفا من روّاد المقاهي كما كان، بل أصبح شخصية مختلفة جدا، يمثل أنواعا عديدة مختلفة من الاهتمامات، ويعرض تمثيلاته بطريقة مختلفة جدا ومعدلة بطريقة مثيرة جدا**»[3].

1- إدوار سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 77.

2- نادر كاظم: «هل وصل النقد إلى طريق مسدود؟»، مجلة المستقبل العربي، ع418، مركز دراسات الوحدة العربية 2013 على الرابط: http://www.caus.org-IB/home/electronic-magazine.list.php التاريخ:22-03-2018.

3- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 80.

لا يتوافق رأي سعيد المثقف رسما لصورته في حد ذاته مع رأي راسل جاكوبي، والصورة التي رسمها لخذلان المثقفين لدورهم الأساسي وهو التغيير وتمثيل أفكار نبيلة وأخلاق رفيعة، وهي صورة حزينة رثائية وهجائية في الوقت ذاته، فقد رصد صورة مخالفة للصورة التي رصدها جاكوبي والتي عمل جاهدا على إثباتها خلال هذه المحاضرات أو في أعماله النقدية الأخرى، فالمثقف عنده «**لا يمثل رمزا جامدا كالتمثال، بل كفاءة قائمة بذاتها، وطاقة، وقوة صلبة، تناوش كصوت ملتزم، وممكن تمييزه في اللغة وفي المجتمع مجموعة كبيرة من القضايا متعلقة كلّها في نهاية الأمر بمزيج من التنوير والانعتاق أو الحرية**»[1].

فمهمّة المثقف كفيلة بأن لا تجعله رهين التخصص ضمن مجال بعينه بل على العكس من ذلك، و لم يكن خطر التخصص هو الّذي يهدّد المثقّف بل «**الخطر الهام الذي يتهدّد المثقف هذه الأيام، أكان في الغرب أم في العالم غير الغربي، لا يكمن في الأكاديميا، أو الضواحي أو الروح التجارية المروعة للصحافة ودور النشر وإنما في مسلك (يسميه إدوار سعيد) الاحترافية**»[2]

اعتبرت الاحترافيّة الخطر الحقيقي الّذي يهدّد المثقّف وقد عرّفها إدوارد سعيد، بقوله: «**وما أعنيه بالاحترافية هو اعتبار وظيفتك كمثقف وكأنّها عمل تؤدّيه كسبا للرّزق بين التاسعة والخامسة عين لك على ساعة الجدار بينما الأخرى حولاء من النظر في ما يعتبر سلوكا احترافيا سليما، لا تُحْدِث هزّات بلا داع، ولا تتشرّد إلى أبعد من الأنماط والحدود المقبولة بل تهيّء نفسك لتكون رائجا، ولائقا قبل كل شيء، ومن ثم تصبح غير مثير للجدل وغير معنيّ بالسياسة، وموضوعيا**»[3].

يتحدّث إدوارد سعيد عن المثقف عامة دون تحيز إلى مثقف فرنسي أو أمريكي كما فعل غيره من المثقفين فقد حصروا صور المثقف ضمن فضاء ضيق في مجتمع خاص، بل إنّه تحدّث عن

1- المرجع السابق، ص 80.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 81.

المثقّف في العالم العربي والمثقّف في العالم الغربي والخطر الذي يترصّدهما كما يسميه الاحترافية، وحسب إدوارد سعيد فهي العمل ضمن مؤسّسة يضبط فيها بوقت معين لا همّ له سوى أداء عمله وكسب الأجر عنه فهو موظّف بعيد عن شؤون السّياسة والمجتمع، والاحترافيّة تتمّ وفق أربعة ضغوط يتمثل: أوّلها في «**التّخصّص الذي يقتل حسّ الإثارة والاستكشاف بالنّسبة للمثقّف والاستسلام له هو كسل ينتهي بصاحبه إلى تنفيذ ما يطلبه منه آخرون، لأن هذه برغم كل شيء هو ما يمليه عليك التخصص**»[1].

يتمثل الضغط الثاني على المثقف في «**الخبرة والإعجاب الذي يقارب العبادة بالخبير المجاز... فحتى تكون خبيرا يجب أن تحصل على الإجازة من السلطات المختصة التي تعلمك التحدث باللغة المناسبة، والاستشهاد بالمراجع المناسبة والعمل في المنطقة المحددة المناسبة**»[2] بمعنى أن الخبرة التي يتحدث عنها إدوار سعيد لا تكون إلاّ إذا كان المثقف حاذقا في تخصصه محترفا فيه، لأنه يقوم بالعمل لعدة سنوات فأصبح العمل عنده مثل العبادة اليومية، وبالطبع فالخبير أو الخبراء ينجذبون «**إلى الحكام وأصحاب السلطة والاندفاع لتحقيق الشروط التي تتطلبها السلطة والتمتع بما فيها من مزايا ومحاولتهم الدائبة للعمل لديها**»[3].

يبقى دائما المثقف المحترف قابعا تحت سلطتين سلطة التخصص وما يفرضه على المثقف من انغلاق وبعد عن قضايا المجتمع والسلطة الثانية هي سلطة المؤسسة التي يعمل فيها والتي ينتظر منها المثقّف الجوائز و الرّتب، أمّا الضّغط الثالث للاحترافيّة فهو الانجراف المحتوم لمعتنقيها نحو السّلطة و مقتضيّاتها وامتيازاتها والضغط الرابع وهو عدم قدرة المثقف عن التخلي عن مبادئ التخصص التي جعلت منه ذلك الرجل الأكليريكي الوسيط بين المسيح وبين البشر، فكذلك المتخصص في مجال ما

1- المرجع السابق، ص 83.
2- المرجع نفسه، ص 84.
3- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 138.

فهو الوسيط بين أحكام السلطة وحكّامها وبين الجمهور، وليس همّ المثقف المتخصّص إرضاء الجمهور عامة، وإنما إرضاء من يعمل لديهم ومن يتخاطب معهم في لغة الاختصاص نفسها .

يتوافق إدوارد سعيد مع المفكرين السابقين في تقسيماتهم، فالمثقف المحترف عند إدوارد سعيد هو المثقف التقليدي عند غرامشي والتقني المعرفي عند جون بول سارتر، والمثقف الخصوصي عند ميشيل فوكو، **فأين الجديد الذي أتى به إدوار سعيد في مفهومه للمثقف المحترف؟**

نقول في هذا الصدد أن إدوار سعيد وقع في شرك القراءة الإسقاطية وأن صورة المثقف المحترف عنده هي محاكاة لصورة المثقف عند مفكري عصره، غير أن إدوارد سعيد يرفض هذه الصورة في حد ذاتها على أساس ما تعبر عنه حياته الأكاديمية فهو متخصص في مجال الأدب، إلاّ أنه عازف بيانو وموسيقي ويهتم بالقضايا السياسية في العالم، ومعارض للعدوان والظلم الذي يمارسه الغرب على الشرق وبخاصة دفاعه عن القضية الفلسطينية، وإذا كانت الجامعة من أكثر المؤسسات التي تفرض على المثقف أن يكون متخصصا؛ فإن المشكلة بالنسبة إليه –المثقف– في هذه الحالة «**محاولة التعاطي مع تحديات العملية العصرية لإضفاء الصفة الاحترافية، لا بالتظاهر أنها غير موجودة ولا بإنكار تأثيرها بل بتمثيل مجموعة مختلفة من القيم والامتيازات، وهذه سوف أجمعها تحت اسم نزعة الهواية التي هي فعلا نشاط يضطرم بالتعلق العاطفي والاهتمام لا بالعائد المادي والتخصص الأناني الضيق**»[1].

يرى إدوارد سعيد أن التخصص مجال لابد منه ولا يمكن الاستغناء عنه، ولكن على المثقف أن لا يكون متخصصا مطلقا بمعنى أنه متخصص في مجال معين وفقط، بل لابدّ على المثقف أن يكون تخصصه تخصصا نسبيا؛ فعلى الرّغم من ارتباطه بمؤسسة ما، وعليه من جهة أخرى ممارسة دوره التمثيلي، فقد تحتّم على «**المثقّف اليوم أن يكون هاويا، أي إنسانا يعتبر أن كون المرء عضوا عاقلا معينا في مجتمع ما يخوله إثارة قضايا أخلاقية، حتى في صميم أكثر النشاطات تقنية**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 88.

واحترافية لأنّها تتعلّق ببلاده، وقوتها، وأسلوب تفاعلها مع مواطنيها وأيضا مع مجتمعات أخرى، أضف إلى ذلك أن بإمكان حيوية المثقف كهاو دخول الروتين الحرفي المحض، الذي يمر فيه معظمنا وتحويله إلى ما هو أكثر إثارة وراديكالية بكثير، وبدل أن يفعل المرء ما يفترض به أن يفعل يستطيع أن يسأل لماذا يفعل الذي يفعله ومن يستفيد من هذا العمل، وكيف يمكن إعادة ربط ما يعمله بخطة شخصية وأفكار جديدة مبتكرة»[1].

المثقف الهاوي هو ذلك المثقف النّقدي الّذي يمارس المقاومة من موقع تخصصه، وهو الذي يطرح الأسئلة المحرجة على نفسه حتى لا يبقى أسير التخصّص والاحترافية، والمثقف الهاوي لا يعني المثقّف الذي تنقصه الخبرة والحنكة والتدبير وإنّما ذلك الصوت المدافع بلغة هدفها التنديد بالعدوان والظلم والسلطة التي ترمي إلى جعل الإنسان محكوما دون تحقيق أدنى حرياته، وحقوقه كما أنّه ذلك الضمير الذي يمثّل عذابات المحرومين من أي موقع كان، وليس المثقف الهاوي ذلك المثقف الذي يعيش في برجه العاجي دون أن ينخرط في المجتمع وفي مشاكله؛ فهو يمثل صوت الجمهور ويدافع عنه كما فعل إدوار سعيد، فالمثقف عنده «**لا يرتقي جبلا أو يعتلي منبرا للوعظ، ويخطب من الأعالي... أجل إن صوت المثقف وحيد لكنه يسمع رنانا، والسبب الوحيد للرنين هو أن هذا الصوت يربط نفسه دون قيود بواقع حركة ما وطموحات شعب ما وبالسعي المشترك من أجل مثل أعلى مشترك**»[2].

فالمثقف الهاوي عند إدوارد سعيد هو من جهة مثقف عضوي غرامشي في ارتباطه دون قيود بواقع حركة ما بمعنى أنه لا ينتظر فائدة مادية من ارتباطه، وهو مثقف حقيقي مثالي كما عند بندا وذلك في نشدانه للمثل العليا وربطها بالمصير المشترك مع شعبه، وهو مثقف كوني شمولي كما عند جان بول سارتر الذي تجاوز التخصص والاحترفية التقنية المعرفية وصار يبحث فيما يحقق للإنسان حريته، وبالتالي المثقف الهاوي هو الذي لا يركن عند جمود التخصص بل هو مثقف

1- المرجع السابق، ص 88.

2- المرجع نفسه، ص 105.

موسوعي حر حرية الممارسة على جميع المستويات فهو الكاتب في مجال معين وهو الموسيقي وهو السياسي وهو الفلسفي وهو المثقف الذي انفصل «**عن التصور الأكاديمي المسيطر للعلم والمعرفة، واستعاض عنه بالتصور الحواري للعالم أو بالتصور الدنيوي، حيث حياة البشر قوّامة على الكتب والمكتبات وحيث الذّات العارفة الطليقة قوامة على الأنساق المفهومية**»[1].

ذلك هو المثقف عند إدوارد سعيد "المثقف الإنسان" الذي اختار أن يعيش حرّا، حواريا مؤمنا بكل ما هو دنيوي مقوّض لكلّ ما هو ديني مكرّس «**لا تحفّزه مكافأة أو فائدة ولا يحفّزه تحقيق الأهداف المباشرة لحياته العملية، بل يدفعه الاشتباك الملتزم بالأفكار والقيم في الحياة العامة**»[2].

يشتبك تصوّر إدوار سعيد للمثقف مع جوليان بندا إلّا أنّ بندا جعل من المثقف مرتبط أيما ارتباط بالواقع الدّيني عند ما ذكر في زمرة المثقفين "اليسوع" وفي الرّسالة الأزليّة التي عليهم أداؤها دون فائدة، لكنّ إدوارد سعيد ضدّ كلّ ما هو ديني فالمثقف عنده هو ذلك الشخص الذي ولد من صميم المجتمع، «**وكل ما يمثّله – أي ما يمثّله هو، والصّور التي يقدّم بها الأفكار إلى جمهور ما يرتبط دائما بحياة المجتمع وخبراته المتصلة الحلقات، بل ينبغي أن يظل دائما عنصرا حيا من عناصرها: من حياة الفقراء والمحرومين ومن لا يمثلهم أحد ولا يسمع أصواتهم، ومن حرموا من أي سلطة**»[3].

ليس الاحتراف بأن تتخصّص في مجال ما من مجالات العلم والمعرفة وإنما الاحترافية المثلى في تمثيل أصوات من لا يسمع صوتهم بمعنى أنه تمثل تصورات وأفكار هؤلاء المحرومين في المجتمع والذين لا يملكون أدنى حق من حقوقهم، وبعبارة أخرى المثقف الهاوي هو ذلك الذي خرج من

1- فيصل دراج:«المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد»، المجلة الثقافية، ع71، الجامعة الأردنية،الأردن 2008 ص 23.

2- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 181.

3- المرجع نفسه، ص 186.

مجال الضغط والسلطة التخصصية لممارسة فن تمثيل الآخرين، والبحث في الحلول التي من شأنها أن تنهض بالمجتمع وترقى به، دون الوقوع في وهم الإيديولوجيا والقومية، ويقترح إدوارد سعيد ما يسميه بالمثقف التمثيلي الذي مفهومه «**ثقيل على السمع ومثير للكراهية، فمن المفترض أنه تفكيكي وزائف تكوينيا بحيث لا يريد أحد الغوص فيه**»[1]، فما يريد المثقف تحقيقه وهو الحرّية يتحول فيما بعد إلى غاية متصلّبة وبالتالي مهنة، لأنّ«**خبرات هؤلاء –المثقفين– خبرات عملية ومتواصلة معا، وهي لا يمكن أن يكتب لها البقاء إذا تعرضت لتغيير صورتها (وتشويهها) بحيث تتجمد بعد ذلك في عقائد أو بيانات دينية أو أساليب عمل مهنية**»[2].

يقترح إدوار سعيد نموذجا جديدا للمثقف وهو المثقف الأرخميدي كنقيض للمثقف التمثيلي الذي «**يوجد دائما خارج المجموعة، والذي لا يمثّل أي شيء، لكنه من قوى الشك**»[3] بمعنى لا ينحاز إلى أيّ طبقة لكنّه في الوقت ذاته دائم الشّكّ في السلطة التي تحيط به.

تبقى فرادة إدوارد سعيد وبصمته المفهومية حول المثقّف وصوره لكنّه في الأصل لم يخرج في صورته، وفي تقسيمه لصور المثقفين عند المفكرين السابقين، فإن كان قد انتقد بعضهم أمثال جوليان بندا لأنه حصر المثقفين في فئة ضئيلة يمثلها فلاسفة كبار ذوي طابع ديني، واحتفى به من جهة أخرى في أن صورة المثقف عنده تبقى جذابة وآسرة، والبعض الآخر احتفى به أمثال غرامشي وميشيل فوكو حيث اعتبر «**أنهما مثيران فعلا للاهتمام، بخاصة التمييز بين الخصوصي والشمولي لدى فوكو (واعتقد) أن ازدواجية الحيوي والتقليدي التي يقترحها غرامشي مثيرة للاهتمام من ناحية واحدة**»[4]، ثم ينتقل إلى انتقاد كل من غرامشي وفوكو على النحو التالي ففي طرح غرامشي حول المثقف العضوي «**فإنه ما إن تحقق الطبقة استقرارا ما، إما عن طريق**

1- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 359.
2- إدوار سعيد، المثقف والسلطة، ص 186.
3- إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ص 359.
4- المرجع نفسه، ص 360.

الوصول إلى السلطة أو متاخمتها، حتى يصبح تحول المثقف العضوي إلى مثقف تقليدي مسألة حتمية»[1].

أما النقد الذي وجهه إلى فوكو أنه «**يتوجه نحو سياسة الذاتية التي أصبحت موضوع أعماله المتأخرة... كون المثقف الخصوصي تراجع عن العالم العام والتاريخي والاجتماعي فإن موقف فوكو الداعم له موقف معاد للسياسة وتمييز مثير للاستياء**»[2]، فكلاهما جعلا من المثقّف في النّهاية سيصل إلى التّصلّب و إلى عبادة آلهة السلطة التي ينتمي إليها.

بينما صورة المثقف عند جون بول سارتر حول المثقف العالمي أو الشمولي فهي أشد القرب من صورة المثقف الهاوي عند إدوارد سعيد ذلك أن كلّا منهما جعل من المثقف ذلك الشخص الذي تجاوز مجال التّخصص إلى مجالات أخرى، وهو الدفاع عن الطبقات المهمّشة والمحرومة وعلى الرغم من النقد الذي وجهه إدوارد سعيد إلى هؤلاء المفكّرين لم يخرج عن قراءاتهم في صور المثقف وأدواره التي أراد أن يصل إليها، أو بعبارة أخرى كانت قراءة إدوارد سعيد لصورة المثقف عنده كهاو محاكاة لقراءات سابقة أو تمثّلا لأفكار وتصوّرات المفكّرين السّابقين لا تجاوزا لها ولكن تبقى«**صورة المثقف التي ينتهي إليها في صور المثقف ليست إلا إسقاطا لا يخلو من رومانسية لصورته هو نفسه**»[3].

تبدو صورة المثقف التي رسمها إدوارد سعيد وهي صورة المثقف الهاوي الذي هو نقيض المثقف المتخصص والتقني المعرفي نابعة من سيرته، وهو المثقف المقاوم المناضل الذي يمثل صوت المحرومين والمهمشين، وإذا كان إدوارد سعيد في سيرته الذّاتية قد أقرّ بأنّه هو المنفيّ بامتياز، **فهل يمكن القول أن مقولة المثقف المنفي عند إدوارد سعيد مقولة يتجاوز بها القراءات السابقة؟ وما**

1- المرجع السابق، ص 360.

2- المرجع نفسه، ص 361.

3- رضوى عاشور: «الصوت: فرانز فانون إقبال أحمد، إدوارد سعيد»، مجلة البلاغة المقارنة ألف،ع25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن وقسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، القاهرة، 2004، ص 82.

هو دور المثقف المنفي عنده؟ وما الدور الذي يقدمه المثقف المنفي خلافا لأنماط المثقفين السابقة الذكر؟

2.3.2. إدوارد سعيد تمثيل للمثقف المنفي:

عاش إدوارد سعيد حياة تميّزت بالنّزوح والارتحال حياة مثّل المنفى جزئية كبيرة منها وكان هاجس إدوارد سعيد في جل كتاباته، ومن خلاله صاغ مشروعا أراد به أن يبطل من خلاله زيف الخطابات الموجهة إلى دراسة الهويات المهمشة على اعتبار أن هناك هويات مركزية مثلها الغربي في خطاباته، فكان المنفى بالنسبة لإدوارد سعيد باعثا على الإنجاز والحوار، وعلى تحقيق آليات جديدة في قراءة النصوص وإن كانت تقتبس من بعض المقولات الأخرى كالتفكيكية الدريدية، وعلم الاجتماع متأثرا بما وصل إليه فوكو في ربط الخطابات بالسلطة السياسية أو الاجتماعية، وذلك من خلال تحليل النص الاستشراقي والروائي.

قدّم له المنفى امتياز قراءة الأدب الغربي بعين الفحص والبحث في المسكوت عنه خلف هذه الخطابات، والتمثيلات المشوهة التي حملتها هذه النصوص عن الآخر بغية تحقيق أهداف استعمارية «**ففي بنية السرد الإمبراطوري، ينهض تشفير أحادي يستبطن عمليات الإقصاء وسوء التمثيل يصوغ العالم كما فرضته الابستمولوجيا الإمبريالية مقسما إلى عالمين عالم السيد الأبيض وعالم العبد الأصلالي، الأول يمثل عالم المركز والنور والثاني يمثل عالم الأطراف والظلام تقاطب مبنيّ على علاقات القوة، يتحكم فيه السيد الأبيض بسلطة التّمثيل ويفرض على الآخر الأصلاني حالة الإسكات بحرمانه من حقّ تمثيل هويته**»[1].

1- مجموعة باحثين، الكتابة والسلطة: بحوث علمية محكمة في الكتابة والسلطة، ص 527.

استنبطت المركزية الغربية داخل الخطابات الغربية، فمنذ أن كان إدوارد سعيد في مدارس القاهرة طالبا أحس بنوع من المركزية الكولونيالية المسلّطة عليه باعتباره عربيا مختلفا عن هؤلاء المستوطنين البريطانيين، فكان يحس دائما بأنه منفي حتى في أقرب الأماكن له وهو بيته.

لم يحس طيلة حياته بالانتماء إلى المكان وكما صاغ في مذكّراته أنه كان دائما خارج المكان إلا أن المنفى الذي عاشه إدوارد سعيد وقد سبق الحديث عن هذا في الفصل الأول يختلف عن باقي المنافي، فهو منفي الوطن ومنفي اللغة على حد سواء، كما أن المنفى عنده ليس المنفى المرتبط بالبعد المكاني للوطن، وإنما المنفى هو حالة إنشاء فكري، يرتبط أكثر بحالة من حالات المثقف الهاوي عنده، فإذا كان المنفى هو حالة انشقاق وطلاق بين المكان الأصلي ومكان المنفى أو بين الذات والهوية، فإن المثقف عند إدوارد سعيد هو حالة من عدم الارتياح بين التخصص وروح الانعتاق والحرية، فسعيد يطابق بين المنفى والمثقف في تعبير كل منهما عن حالة عدم التأقلم الكامل،«**فالمنفى للمثقف هو التململ والتحرك، وكونه على الدوام قلقا، ومقلقا للآخرين فأنت لا تستطيع العودة إلى وضع ما سابق وربما أكثر استقرارا كنت تشعر فيه وكأنك في بيتك ولا يمكنك أبدا ويا للأسف أن تنجح تماما، وتنسجم مع مقرك أو وضعك الجديد**»[1].

يتحدث إدوارد سعيد عن إيجابية المنفى بالنسبة للمثقف كون المثقف ذلك الإنسان اللاّمستقر الذي يبحث عن ممكنات الأشياء في العالم الذي انشئت فيه الميتافيزيقا واليوتوبيا والأيديولوجيا «**بإحلال الحقيقة المحسوسة والعملية محل التفسيرات والتمثيلات المستخدمة من قبل الطبقات المسيطرة**»[2]. وتبقى هذه النهاية نهاية رمزية لأن معظم الشعوب في العالم لا زالت تحت وطأة القمع سواء جراء السلطة الحكومية الداخلية أو من خلال الاستعمار الغربي الذي ظاهره يعني الإعمار بمعنى شعاره البناء والتعمير لكنه يستبطن نسق التدمير والسلطة والسيادة

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 62.

2- هنري لوفيفر: «نهاية التاريخ»، تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية، ع75، منشورات وزارة الثقافة، بيروت، 2002 ص 40.

فالمثقف بالمفهوم السعيدي هو **المثقف المنفي** الذي «**بسبب المنفى، لا يستطيع وبتحديد أكثر لا يريد التأقلم مفضلا عليه البقاء خارج الاتجاه السائد، لا متكيفا لا مستسلما**»[1].

كذلك هو إدوارد سعيد **المثقف المنفي** في الغرب، فهو الذي يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية على اعتبار أنه فلسطيني الأصل لأنه ولد في بيئة عربية، فقد كان طيلة منفاه مقوضا حالة المنفى من مدعاتها الحزينة والكئيبة إلى حالة من الإيجابية من خلال استحضاره للمكان الأصلي وخروجه من مكان المنفى، كما يعيش قلقا دون الركون أو الهدوء إلى قومية معينة، كما أنّه لم يكن ليتكيّف مع السياسة الأمريكية التي كانت مساندة للوجود اليهودي في فلسطين مما عرضه أكثر من مرة للتّهديد بالقتل، فهو بالرغم أنه منفي في الولايات المتحدة الأمريكية من فلسطين وهو المنفي في الولايات المتحدة لعدم انتسابه للمجتمع الغربي وُلِدَ من ذلك المثقّف المعارض لأيّ سلطة كانت وعلى هذا الأساس قسم «**المثقفين إلى مندمجين وغير مندمجين: أولئك الّذين ينتمون كلّيا إلى المجتمع كما هو ويزدهرون فيه دون أي شعور غامر بالتنافر أو الانشقاق، أولئك الذين من الممكن تسميتهم الإمّعين، من جهة ومن الجهة الأخرى القائلين لا، هؤلاء الأفراد الذين على نزاع مع مجتمعهم، ولذا فهم غير منتمين ومنفيون في ما يختص بالامتيازات والسلطة ومظاهر الحفاوة والتكريم**»[2].

إذن فالمنفى أيضا بالنسبة للمثقف فعلي ومجازي، كما هو كذلك أيضا بالنسبة لإدوارد سعيد فإذا كان المثقف منتميا إلى المجتمع تحرّكه الطبقة التي ينتمي إليها فهو مثقف متحزب وهو أقرب إلى المثقف العضوي عند غرامشي، وقد أسماه إدوارد سعيد بالمثقف الإمّعي الذي لا رأي مستقل عنده إلا برأي الحزب أو الطبقة الاجتماعية، وفي الجهة المقابلة أولئك الذين استقلّوا كليا من سلطة المجتمع وهم الذين يؤدون دورهم في المجتمع دون مقابل أو فائدة مادية وهم المثقفون المنفيون، ولعل من بينهم جون بول سارتر الذي رفض جائزة نوبل فهو مثال للمثقف غير المندمج

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 61.

2- المرجع نفسه، ص 62.

عند إدوارد سعيد، كما أن «**المثقف، كمنفي يميل إلى الاستسعاد بفكرة البؤس بحيث إن الاستياء الذي يكاد يكون نقمه، وهو ذاك النوع من سوء الطابع على نحو فظ، يمكن أن يتحول لا إلى أسلوب تفكير فحسب، بل وأيضا إلى سكنى جديدة، ولو أنها مؤقتة، وأن يحول المثقف ربما إلى غياب جعجاع**»[1].

كذلك هو إدوارد سعيد كونه مثقف في الولايات المتحدة الأمريكية تحول المنفى عنده إلى سكنى جديدة مؤقتة من خلال فرض مكان جديد وهو مكان الكتابة الذي فيه تمثيل للمكان الأصلي، وقد عاد إدوارد سعيد إلى "**ثيودور أدورنو**" الذي «**كان صعب المراس لكنه ساحر على الدوام واعتبره الضمير الفكري المهيمن لمنتصف القرن العشرين وهو من كانت سيرته كلها التفافا حول أخطار الفاشية والشيوعية، والنزعة الاستهلاكية الجماهيرية الغربية ومحاربتها**»[2].

يمثل **ثيودور أدرنو** بالنسبة لإدوار سعيد صورة المثقف المقاوم والمناضل والمقوض لما يدعوه بالأفكار التي تستظهر الفكر الشمولي مثل: الفاشية والشيوعية إلا أنها تستبطن بعدا أيديولوجيا كما أن المجتمع الغربي مع تزايد وتيرة التقدم العلمي أصبح يعيش فوضى استهلاكية كبرى جعلت من الفرد مجرد مستهلك دون انتاج، إذن وقف ثيودور أدورنو موقف الناقد والمحارب لكل ما هو قومي وداع إلى هوية أو نزعة قومية، استهلاكية... وأدورنو أيضا حسب سعيد كان أوروبيا صرفا «**أنتجته مكاملة أرقى الثقافات الراقية المشتملة على كفاءة احترافية مذهلة في الفلسفة والموسيقى، وعلم الاجتماع والأدب والتاريخ والتحليل الثقافي**»[3].

يجمع ثيودور أدورنو بين المثقف المحترف والمثقف الهاوي، فهو المحترف في مجال الفلسفة والموسيقى وعلم الاجتماع والأدب والتاريخ والتحليل الثقافي، بمعنى آخر أنه متخصص في كل مجال بعينه، ومن جهة أخرى فهو هاو، لأنّه لم يشتغل في مجال معين يقوم فيه بخيانة فكره، بل إنّ

1- المرجع السابق، ص62.

2- المرجع نفسه، ص 63.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فكره مفتوح على مجالات عدّة كالفلسفة والموسيقى وعلم الاجتماع... كما أنّه مقوّض لأيّ سلطة كانت فكان على هذا الأساس «**المثال الأكمل للمثقف يكره كل الأنظمة، أكانت في جانبنا أم في جانبهم بنفور متساو، وكانت الحياة بالنسبة إليه في ذروة زيفها عندما ينظر إليها ككل–والكلّ كما قال مرة هو دائما غير الحقيقي– مضيفا أن هذا الأمر يعطي قيمة أكبر من المعتاد للذاتية ولوعي الفرد، ولما لا يمكن إخضاعه في المجتمع الذي تدار شؤونه على نحو كلّي**»[1].

يبقى إعجاب إدوارد سعيد بثيودور أدورنو لأنه مثله سواء في الجمع بين المثقف الهاوي والمثقف الاحترافي، وكذلك في ثورته على التقاليد وعلى الأنظمة، وعلى الحياة على اعتبار أنها أيضا نظام وهي في كليتها تمثل الزيف واللّاحقيقة، وكذلك في النّفي، فثيودور أدورنو من خلفيّة يهوديّة كان يعيش في ألمانيا في منتصف الثلاثينات، ثم عاش المنفى في إنجلترا ثم في الولايات المتحدة الأمريكية وفيها «**أنتج رائعته العظيمة الحد الأدنى للأخلاق وهي مجموعة من الأجزاء اللّامترابطة عددها 153، نشرت عام 1953، وأعطيت العنوان الفرعي "تأملات من حياة متضررة"**»[2].

يبدو أن أدورنو يمثل إدوارد سعيد في منفاه، فكلاهما في المنفى نفسه، وهو المنفى الأمريكي وكلاهما حوّل المنفى من حالة اليأس والكآبة والحزن إلى إبداع، وقد انتقد إدوارد كتاب ثيودور «**الذي لا هو سيرة ذاتية تتابعيّة ولا تفكير ملي في موضوعات مختلفة ولا حتى عرض منهجي لنظرة مؤلّفه الاعتبارية**»[3].

يذكّرنا الأسلوب الذي يتحدّث عنه إدوارد سعيد والّذي كتب من خلاله ثيودور أدورنو الحد الأدنى للأخلاق بالسيرة الذاتية خارج المكان لإدوارد سعيد، التي لم تتميز بالتتابعية، كما أنها لم تكن سردا واضحا لحياة إدوارد سعيد، إضافة إلى كونها كانت عبارة عن مراحل متفرقة يغلب

1- المرجع السابق، ص 64.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 65.

عليها نقد للذات أكثر من كونها تعبيرا عن وجهة رأي صاحبها، فكأن كلّا من كتاب الحد الأدنى للأخلاق وكتاب خارج المكان لإدوارد سعيد صورة أو تمثيل لحياة القلق واللاسكون والمجاوزة المتواصلة لكل ما هو ثابت وجامد ومقدّس، فهي تعبير عن ذات مثقّفة ترغب في التّحرّر من كل القيود حتى من سلطة الخطيّة الزّمانية في الكتابة، كما أنّها ثورة على مستوى العبارات والجمل وإضفاء نوع من اللّااستقرار عليها لطبيعة اللااستقرار التي عاشها كل منهما فـــ «**لبّ تمثيل أدورنو للمثقف كمنفي دائم، يتفادى مجابهة القديم والجديد كليهما ببراعة متكافئة هو أسلوب في الكتابة متكلّف وممحّص إلى درجة الإفراط، إنّه في المقام الأول مجزّأ، متقلّب، متقطّع، لا حبكة فيه ولا ينتهج تسلسلا محدّدا سلفا، وهو يمثّل وعي المثقّف وكأنّه غير قادر على التحرّر من القلق أينما كان، متيقّظا باستمرار احتراسا من مغريّات النّجاح**»[1].

يندرج ثيودور أدورنو ضمن ما يسمّيه إدوارد سعيد بالمثقف المنفي، فهو في حياته الشخصيّة يعيش فعلا في المنفى، ومارس المنفى أيضا على مستوى الكتابة، ذلك أنّه إذا كان المنفى في مفهومه هو ابتعاد الشخص عن الوطن والأهل، فإن المنفى في الكتابة هو الابتعاد عن التقليد والخطية والرضوخ شاء الأديب أم لا إلى القلق والانزياح عن الألفة اللّغوية إلى الغرابة فثيودور حسب وصف إدوارد سعيد درامي إلى درجة لا توصف فهو يتفادى مجابهة القديم والجديد، القديم يمثله وطنه الأصل ألمانيا والجديد وطن المنفى الولايات المتحدة الأمريكية على عكس إدوار سعيد الذي كان القديم ويمثله وطنه الذي ولد فيه فلسطين التي استعادها في مذكراته خارج المكان على أساس أنها بلد مفقود وفي الوقت ذاته في الأثر الذي تركته فغيابها هو حضورها بالبعد التفكيكي أو الإرجائي عند جاك دريدا والجديد ويمثله مكان المنفى وهو الولايات المتحدة الأمريكية التي فتحت له أبوابا شتى لممارسة عمله الأكاديمي كأستاذ محترف في الأدب، وفي الوقت ذاته جعلت منه ذلك المثقف العنيد الذي لا يرضخ للسلطة بل يقاومها بشتى أشكالها، فكان إدوارد سعيد مثالا للمثقف

1- المرجع السابق، ص 66.

المنفي أكثر مما كان عليه ثيودور أدورنو، وقد علّق إدوارد سعيد على عبيثة أدورنو في الكتابة على أنه «**عن وعي وإدراك بهدف ألا يفهم بسهولة وعلى الفور**»[1].

إذا كان المثقف يكتب كي لا يفهم، **فلماذا يكتب إذن؟** ونحن نعلم أن الكتابة هي تلك الوسيط في عملية التخاطب بين مرسل ومرسل إليه والقصد منها هي أن يفهم المرسل إليه ما يقصده المرسل لذلك فإن «**أمل المثقف كما يقول أدورنو في مرحلة متأخرة من حياته العملية ليس في أن يصبح ذا تأثير على العالم، بل في أن يقرأ إنسان ما يوما ما في مكان ما ما كتبه تماما كما كتبه**»[2].

لعلنا هنا نقدم قراءة لما يريد إدوارد الوصول إليه، وهو أن الإنسان الذي يتحدث عنه أدورنو في كتابه هو إدوار سعيد، على اعتبار أنهما عاشا المكان والمنفى معا، إضافة إلى أن إدوارد سعيد كمثقف منفي عاش التجربة بكل قساوتها وحزنها مشطورا بين بيئتين بعيدتين كل البعد عن الانسجام والتوافق، قرأ كتاب أدورنو رابطا نصوصه مع العالم الخارجي أو حياته التي عاشها، فإدوارد سعيد جعل من أدورنو ذلك المثقف الذي لا يركن إلى مكان ولا إلى كتابة مستقرة هادئة فأدورنو يعلمنا ويعلم إدوارد سعيد أن «**السكنى، بالمعنى الصحيح هي الآن مستحيلة، وأماكن الإقامة التي نشأنا فيها أصبحت لا تطاق: كل أثر راحة فيها مدفوع ثمنه بخيانة ما للمعرفة وكل بقية ملاذ ضئيلة ثمنها الميثاق العفن للمصالح العائلية**»[3].

أن تكون في بيتك فأنت تخون المعرفة، هذا رأي أدورنو وكذلك إدوارد سعيد، لأن السكنى أو البيت يعني الخضوع للعادات والتقاليد وبالتالي الحزب أو الطبقة، وحينها تمثل أيديولوجيا وتَتَمثَّل أفكارها، فكان إدوارد سعيد يقوّض السكنى ليعيش المنفى وهو السكنى اللاسكنى حتى لا يقع في خيانة المثقفين، فالمثقف المنفيّ يعيش خارج المكان مثل إدوارد سعيد في

1- المرجع السابق، ص66.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مذكّراته خارج المكان؛ فهو مثقف منفي لأنه لم يحس أبدا أنّه في مكانه، فكان المنفى بالنّسبة لكلّ من أدورنو وإدوارد سعيد «**هو الوضع الذي يميز المثقف كإنسان مثقف كمركز هامشي بعيدا عن متع الامتيازات والقوة والشعور بالبيوتوتية**»[1].

يتجاوز المنفى منفى الجغرافيا إلى منفى آخر متعلق بالابتعاد أصلا عن كل قوة وعن كل سلطة، عن الامتيازات والجوائز التي يرى فيها صاحب المنفى أنها من إنجازات المثقف المحترف الذي هو مثقف السلطة، فينجز ما تمليه عليه سلطة التخصص، ربما يطرح السائل إشكالا **ما الذي يجنيه المثقف في ابتعاده عن النخبوية والاحترافية؟** يجيب إدوارد سعيد أن حالة المنفى التي يعيشها المثقف تحمل في طيّاتها مكافآت معيّنة، لا بل حتى امتيازات «**ففي حين أنّك لا تكسب جوائز ولا يرحب بك في كل تلك المجالس الرفيعة المقام، المهنّئة نفسها بتباه، التي تستثني روتينيا مثيري المتاعب المحرجين، غير الممتثلين فإنك تستمد في الوقت ذاته بعض الأمور الإيجابية من المنفى والهامشية**»[2].

يوحي قول إدوارد سعيد بأن المثقّف لابدّ أن يعيش الحرية وهذه الحرية في الابتعاد عن جميع المجالس ذات المصالح والإيديولوجيا التي غايتها تحقيق سلطة على الأفراد وهذه طبيعة إنسانية على المثقف تجاوزها، والبحث عمّا يثيره من وقوف ضد كل مصلحة غايتها قمع أصوات هؤلاء المقموعين في المجتمعات التي لا زالت تعيش حياة التبعية؛ بفعل تجذر الثنائية المركز/ الهامش في مخيلتها، والتي ليس لها الوعي الكامل في إيجاد حلول لتصفية الاستعمار الثقافي من ثقافتها، وانتاج ثقافة بديلة تكون كفيلة بتهيئة موروث حضاري لها، فالمثقف في حالة نفي دائمة، وقد شبهه إدوار سعيد «**بإنسان نجا من سفينة غارقة يتعلم كيف يعيش بمعنى ما مع الأرض لا عليها**»[3].

1- المرجع السابق، ص67.

2- المرجع نفسه، ص 68.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المثقف المنفي هو ذلك الإنسان الذي يتحاور مع المكان، هو الذي يتحاور مع الأشياء هو ذلك المثقف الذي يعيش من خلال تعلمه وفي الوقت نفسه يتجاوز ذلك التعلم أو التخصص إلى ما يضمن له الحرية في أن يكون شموليا، ونجد ذلك عند المثقف الذي دعاه فوكو بالخصوصي الكوني مثل حالة أوبنهايمر في اكتشافه المعادلات الرياضية لإنجاز القنبلة الذرية وهو بذلك مثقف محترف في مجاله وفي الوقت ذاته تنبه إلى الخطر الذي ستحدثه هذه القنبلة على الإنسان، فحذر العالم منها فهو بذلك مثقف كوني أو شمولي، يبحث في ما يحقق للإنسان الحرية والعدالة **فهل يمكن اعتبار إدوارد سعيد مثل أوبنهايمر فهو متخصص في الأدب في جامعة أمريكية وفي الوقت ذاته يحذر من الأدبيات الغربية كالرواية والاستشراق المكتوب كونها تضمر مشروعا كولونياليا هدفه استعمار الشرق ماديا وثقافيا؟**

يتّخذ إدوارد سعيد من المنفى مجالا واسعا للتحرر والابتعاد عن كل ما هو سلطوي والعيش في الهامش، فالمنفى عنده «**أن تظل على الدوام هامشيا، وأنّ ما تفلعه كمفكر يجب أن يخلق لأنك لا تستطيع سلوك سبيل قضي به، وإذا تمكنت من اختبار ذاك المصير لا كحرمان ولا كأمر يتفجع عليه، بل كضرب من ضروب التحرر، وعملية استشكاف تنفذ فيها الأمور وفقا لنمطك الخاص بك، فيما تستحوذ على انتباهك اهتمامات مختلفة، وحسبما يقضي الهدف المعين الذي حددته بنفسك: فتلك بعمري متعة فريدة**»[1].

يتحول المنفى عند المفكر إلى شيء إيجابي لا متفجع عليه، والمنفى أيضا ليس مقتصرا على المثقف المنفي من بلد إلى آخر، بل المنفى «**هو النموذج الذي ينبغي للمثقف أن يضعه نصب عينيه عندما تغويه، بل وتغدق عليه وتغمره، مكافآت التكيّف، والإمّعية والرّكون، وحتّى إن لم يكن المرء من المهاجرين أو المغتربين الفعليين، يبقى في إمكانه أن يفكّر الواحد منهم وأن يتخيل**

1- المرجع السابق، ص 70.

ويتحقق برغم الحواجز، وأن يبعده دوما عن السلطات المتمركزة قاصدا الهوامش حيث ترى أمورا لا تقدرها حق قدرها عادة عقول»[1].

فالمثقّف المنفي عند إدوار سعيد هو أن تبتعد عن المكافآت وعن السلطات وأن تبقى دائما في الهامش، لأن «**صيرورة المثقف هامشيا وغير مدجن مثل من هو في منفى فعلي، تتطلب منه أن يستجيب على نحو غير اعتيادي للمسافر لا للحاكم، للمؤقت والمخوف بالمخاطر لا للمألوف للابتكار والاختبار لا للوضع الراهن المكرس سلطويا، فالمثقف الذي تتقمّصه حالة المنفى لا يستجيب لمنطق التمسك بالأعراف، بل لجرأة المغامرة ولتمثيل التغيير وللمضي قدما لا للركود والجمود**»[2].

لابد على المثقف أن يتمثّل المنفى حتى يعيش القلق وعدم الرّكون للأعراف، بل يمثل التغيير دائما، ويبقى في الهامش، كذلك هو إدوارد سعيد عاش المنفى في أسرته بين أمّه المسيحية وأبيه العربي بين اللغة العربية واللغة الإنجليزية، بين اسمه الذي شطره عربي والثاني إنجليزي، فهو المثقف المنفي الذي أراد أن يكون منفيا حتى لا يتراح إلى سلطة الهوية أو المكان أو التخصص... بل أراد أن يكون مثقفا هاويا منفيا بعيدا كل البعد عن التحيّزات الإيديولوجية يعيش حالة من عدم المواءمة بين الوطن الجديد والوطن الأصل دون أن ينتمي لأي منهما.

وعلى خلفية ذلك ترك الاختيار للمثقف فيمن ينوب عنهم «**إما مناصرة الأضعف والأسوأ تمثيلا والمنسيين أو المتجاهلين، وإما الانحياز إلى الأكثر قوة**»[3]، لأن وضعه في الولايات المتحدة الأمريكية جعله يميز بين مجتمعين، مجتمع أمريكي قوي، يستحوذ على قوة مادية وسياسية جعلته يسيطر على باقي بلدان العالم، ومجتمع عربي ضعيف منسي معرض دائما للظلم والعدوان من قبل من هم أكثر قوة، ولعلّ هذا المجتمع العربي في جزئه يمثله الشعب الفلسطيني، وبما أنّ إدوارد

1- المرجع السابق، ص 71.
2- المرجع نفسه، ص ص 71و72.
3-المرجع نفسه، ص 45.

سعيد هو مثقف هاو لا منتم ولكنه يمثل من هم محرومون من تمثيل أنفسهم أو لم يجدوا من يمثّلهم، **فهل استطاع إدوارد سعيد تمثيل القضية الفلسطينية؟** وبالعودة إلى خيانة المثقفين لجوليان بندا في قضية الضابط اليهودي دريفوس، **فهل يمكننا القول أنّ إدوارد سعيد في تمثيله للقضية الفلسطينية قد أعلن انتماءه وتحزّبه للفلسطينيين وبالتالي وقوعه فيما يسمى بخيانة المثقفين؟**

2.3.3. إدوارد سعيد وتمثيل القضية الفلسطينية:

لم يكن إدوارد سعيد كمثقف في سجالاته ومقابلاته وجميع ما كتبه بمنأى عمّا يجري من أحداث في العالم وبخاصّة إذا تعلّقت هذه الأحداث بظلم وعدوان الدول والقوى الكبرى اتجاه العالم الثالث، وقد كانت القضية الفلسطينية محور انشغالاته في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كان دائم الجهر بالعدوان والظلم الذي كان يتلقاه الفلسطينيون من قبل الإسرائيليين وعلى الرغم من أن «**حياته كانت عرضة للتهديد من مجموعات عنيفة وكانت تلك التهديدات جدّية إلى حدّ أن "آف بي آي" كانت تحذّره بأنّ عليه أن يكون متنبها**»[1]، لم يتوقف عن مساندته للفلسطينيين بل واصل نضاله في فضح المفاوضات والسياسات الإسرائيلية الفلسطينية التي كانت تدعو إلى السّلام، وفضّ النزاع علنا إلا أنّها كانت تخفي معاهدات عملية تجارية تهدف إلى بيع فلسطين دون مقابل للإسرائيليين والقبول بأن فلسطين هي أرض بلا شعب لشعب بلا أرض وهم اليهود.

تعامل إدوارد سعيد مع القضية الفلسطينية بوصفه واحدا من المثقفين الشفوقين عليها وعلى من يسكن أرض فلسطين من فلسطينيين لذلك يقول: «**على الرغم من التعسف وتشويه السمعة اللذين يجنيهما على نفسه أي مؤيد صريح في تأييده لحقوق الفلسطينيين، وتقرير مصيرهم فإن من حق الحقيقة أن يجهر بها ويمثلها مثقف شفوق عليها غير هياب منها**»[2].

1- إدوارد سعيد، القلم والسيف، ص 08.

2- المرجع نفسه، ص 105.

تمثل إدوارد سعيد دور المثقف الشفوق في تأييده لحقوق الفلسطينيين وتقرير مصيرهم وقد جسد ذلك في «**نضاله الخاسر لمنع ياسر عرفات من الانزلاق نحو الاستسلام، وقد بدأ في تشرين الأول (أكتوبر) من عام (1991)، حين انضم رئيس "آم. بي. آف" إلى مؤتمر مدريد للسلام بموجب الشروط التي أملتها إسرائيل ورعتها الولايات المتحدة وهي الشروط المهنية والمضرة بالمصالح الفلسطينية في الواقع، تنازلت "آم. بي. آف" في مدريد عن مطالبتها بتمثيل الشعب الفلسطيني، وكذلك من حقّ سكّان القدس المحتلة في أن يتم تمثيلهم، كما وافقت على استثناء المليونين ونصف المليون فلسطيني في المنفى**»[1].

تبدو مفاوضات السّلام التي أجريت في مدريد ثلاثية الأطراف طرف عربي ويمثله **ياسر عرفات** وطرف يمثله الإسرائيليون، وطرف ثالث تمثله الولايات المتحدة الأمريكية، قد يسأل سائل **ما هو دور الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المفاوضات؟** أو بعبارة أخرى **لماذا تتدخّل الولايات المتحدة الأمريكية على الرغم من أن المتنازعين هما إسرائيل وفلسطين؟** لعلّنا نجد الإجابة الصريحة عند ناقدنا أو مثقفنا الهاوي الذي يسكن الولايات المتحدة الأمريكية ويهدد سكينتها بحثا عن مكان للوجود الفلسطيني فيها حتى يمثلها أحسن تمثيل من خلال فضح السياسات الأمريكية–الصهيونية، وعلى حد تعبير إدوارد سعيد فإن كل تحليل جاد ينطلق من الأسئلة الصحيحة وعليه «**إن علينا ألا نطرح مسألة فلسطين ضمن إطار ما يقوم به اللوبي العربي أو اللوبي الصهيوني بل ضمن الإطار الأهم والأكثر خطورة وهو المجتمع الأمريكي ذاته، إن اللوبي الصهيوني هو ظاهرة ثانوية وينطبق ذلك أيضا على اللوبي العربي في أقل تقدير، وإن نجاحهما أو إخفاقهما رهن بمدى تعاملهما مع ما يوفره المجتمع الأمريكي لهما**»[2].

1- المرجع السابق، ص 10.

2- إدوار سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، لبنان،بيروت، ط01، 1980، ص 06.

يعتبر دخول الولايات المتحدة الأمريكية كطرف ثالث مركزي في المفاوضات بين إسرائيل وفلسطين منطقي، لأنّ إسرائيل كانت ولا تزال تُدْعَم من طرف الولايات المتحدة ومن الغرب فهي «**الابنة الأخلاقية بالمعمودية للغرب، وإسرائيل يحتفل بها وتحيا وتعطى مئات الملايين من الدولارات، لقد منح المواطنون الإسرائيليون (77) مليار دولار منذ عام (1967) من الولايات المتحدة لوحدها**»[1]، بينما الفلسطينيون كهامشيين، فقد طال نضالهم كما وصفه إدوارد سعيد ويعود هذا الطّول لضعفهم ولأنّهم لا يملكون قوّة تدعم «**كما تدعم الولايات المتحدة إسرائيل وهم دولة من العالم الأول**»[2].

لعلّ بعض المثقّفين العرب ومن بينهم رئيس منظمة التّحرير الفلسطيني **ياسر عرفات** باستضافتهم أمريكا لهم في اتّفاقية أوسلو ظنّوا أن الولايات المتّحدة الأمريكية تريد السّلام في منطقة الشرق الأوسط، وقد كان بالنسبة «**لعرفات أعظم لحظاته، لقد كان يقول للناس وقد ظهر ذلك في الصحافة العربيّة هل تدركون ما يعنيه أن تدعى إلى البيت الأبيض؟، لذلك هناك حس بنوع من العقلية الزنجيّة، زنجي الرجل الأبيض الذي وصلنا إليه أخيرا وهم قد ربطوا على رؤوسنا ونحن قبلنا وأصبح يمكننا الجلوس على كراسيهم الجميلة والتحدّث إليهم**»[3].

تبنّى إدوارد سعيد موقفا معاديا لهذا النّوع من المثقفين الّذين يهتمّون بالمراكز وتحفّزهم الجوائز التي يتلقّونها من طرف أصحاب السلطة العليا انصياعا لرغباتها، فقد نظر إلى ياسر عرفات في اتفاقيات أوسلو نظرة المثقف المتشكّك، فبعدما كانت «**منظّمة التحرير الفلسطينية هي الممثّل الوحيد ذو المصداقية... أكّدت جميع الوسائل الدّولية وغير الرّسمية الموجودة تحت تصرف المجتمع الدّولي مرارا وتكرارا، أنّ ما من شك لدى أحد أن م.ت.ف هي التي تمثّل الشعب**

1- إدوارد سعيد، القلم والسيف، ص 90.

2- إدوار سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 447.

3- إدوارد سعيد، القلم والسيف، ص 09.

الفلسطيني»[1]، أصبحت بعد الاتفاقية لا تمثّل الشّعب الفلسطيني وتنوب عنه بل مثلت خيانة حقيقية، فاتفاقية أوسلو تضمن الحق الإسرائيلي للبقاء في أرض فلسطين، بينما الفلسطينيون فلا حقّ لهم في العودة، بل هم منفيون هامشيون ومما زاد من ثقل معاناة الشعب الفلسطيني هو عدم اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية والغرب ككل بوجودهم كشعب يعيش فعلا في دولة اسمها فلسطين، فقد تم تغييب قضيّتهم وطمس هويتهم وتاريخهم.

وإذا كان التّاريخ يشهد بذلك المهرجان المبهرج الّذي تمّت فيه اتفاقية أوسلو فإنّ «**رسالة الفلسطينيين لا تصل إلى الشعب الأمريكي، العائق الأساسي هنا هو الحكومة الأمريكية الحذرة إلى أبعد الحدود والمتعاطفة جدا مع إسرائيل**»[2]، وقد اقترح إدوارد سعيد ليتم الاعتراف بحق الفلسطينيين في المجتمع الدولي كشعب له سيادة وتاريخ «**أن نشنّ عليهم حملة إعلامية للتعامل مع الظلم الفظيع ومعايير الحكومة الأمريكية المزدوجة هنا**»[3].

لن تتمّ هذه البدائل بإنشاء حملة إعلاميّة إلّا إذا وجد مثقّفون فعلا هدفهم هو تمثيل المحرومين فعلا في فلسطين، و لم يكن إدوارد سعيد ليصل إلى هذا الحل الأمثل لولا معرفته بواقع المثقّفين في فلسطين أو أي بلد آخر إذ «**فقد المثقفون صلتهم بشعبهم، تأمركوا باتوا يخدمون الأنظمة**»[4] إذا كان مُمَثِّل المحروم في حدّ ذاته أصبح يمثل سلطة مرتبطة بعدو المحرومين، **فكيف يستعيد الهامشي/المحروم/الضعيف/الفلسطيني/ العربي حقه في تقرير المصير أو تجسيد الهوية أو كتابة تاريخه من جديد؟** في ظل طغيان الحاكم العربي أصبح العالم العربي «**بئرا من الفساد وانعدام**

1- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 340.
2- المرجع نفسه، ص 382.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسه.
4- المرجع نفسه، ص 448.

الألمعية بئر من الأنظمة الطاغية المريعة والقاتلة لا وجود للحريات الديمقراطية، إنه مكان مريع»[1].

في ظل هذا الطغيان الذي يعيشه الواقع العربي، **أين سيلجأ الفلسطيني المهجّر المنفي؟** بالطبع سيلجأ إلى المقاومة ولكن حسب إدوارد سعيد هذه المقاومة لابدّ أن تدعم نفسها بإنشاء هجوم إعلامي يكون بقيادة مثقفين همّهم الارتقاء بالوعي، وأن يكونوا أكثر إدراكا للتّوتّرات والتعقيدات، وأن يتحمّلوا مسؤوليّة مجتمعهم لأنّ الصّورة الإعلامية التي طغت في وسائل الإعلام أظهرت أن اليهود شعب يعيش ظلما من طرف هؤلاء الفلسطينيين، في حين أن الفلسطينيين صورتهم تكاد تنعدم في وسائل الإعلام الغربية، وكما وقفنا عند هذا سابقا أن الهدف هو تغييب القضية لذلك فإن دور المثقف هو إعادة تمثيل صوت الفلسطينيين وتجسيد الحكاية والتاريخ الفلسطيني.

كما بدا مهمّا لإدوارد سعيد أن يقاوم وأن يحكي الحكاية وأن يبقي نفسه دائما عند معاييره باذلا أفضل جهوده في مجال الصدق والشمولية اللذين شعر أنهما يجب أن يبقيا مرفوعين وقد ظن أن ذلك كان جزء من مهمته الفكرية[2]، فقد تمثل إدوارد سعيد القضية الفلسطينية وجعلها محور انشغالاته كمثقف يمثل المضطهدين والمحرومين وكان الشعب الفلسطيني من أكثر شعوب العالم التي لاقت إسكاتا من طرف مثقفي العالم العربي والعالم الغربي، فقرر إدوارد أن يجهر بهذه القضية وأن يعلن أنها ليست قضية كباقي قضايا الدول الأخرى إنها قضية نادرة لوجود شعب الشتات في أرض سكانها الأصليون أصبحوا يعانون الشتات من قبل من عانوا الشتات قبلهم.

ففلسطين بالنسبة لإدوارد سعيد لم تكن «**وطنا بالمعنى المكاني، الذي أجبر على الاقتلاع منه والنزوح عنه تحت عنف المستعمر الإسرائيلي سنة 1947م، بل كان أبعد من ذلك، إن**

1- المرجع السابق، ص 413.

2- انظر، القلم والسيف، ص 146.

فلسطين لسعيد هي رمز لكيانه الصميم، وعالمه الحميمي الداخلي ولجوهره كإنسان، وما يعطي لوجوده ولاستمراره في ذلك معنى. ولم يكن تحرير فلسطين مجرد فضيلة أخلاقية بل كان عند سعيد نوع من الهدف الأسمى أو المقدس والالتزام الوجودي العام والّذي لم يفارق تفكيره يوما وسكن جميع نضالاته الثقافية والأدبيّة تحديدا»[1].

تتحدّد طبيعة العلاقة بين القضية الفلسطينية التي دافع عنها إدوارد سعيد وإعلانه على الدوام أنّه يعيش على حافة الثقافات ينتمي ولا ينتمي لأيّ من الثّقافتين الشرقية والغربية، كما أنّه معلّق بين الأمكنة على المستوى الشخصي لإدوارد سعيد، فهو يمثل القضية الفلسطينية لأنها من أكثر قضايا العالم إنسانية، ولأنها تمثل بالنسبة إليه مكان الولادة ومكان عائلته، ولا يمكن أن ننظر إلى أن إدوارد سعيد وقع في خيانة المثقفين الذي تحدث عنها جوليان بندا في انحياز المثقف إلى الطائفية في إعلان ولائه للدفاع عن قضية تخص طبقة على أخرى، بل نظرة إدوارد سعيد للمثقف الخائن أبعد بكثير من ذلك، فخيانة المثقفين تكون في عدم مسؤوليتهم اتجاه مجتمعهم، وفي عدم قدرتهم على تمثيل المجتمع الذين ينوبون عنه، ولعل **علي حرب** يتوافق مع إدوارد سعيد في أنه حتى لا يقع المثقفون في الخيانة ما يمكن «**أن يفعلوه الآن وبصورة مجدية، إذا أرادوا أن لا يضيفوا فشلا جديدا أو لا يتكشفوا عن عجز جديد هو أن لا يتصرفوا بوصفهم النخب الواعية والمتقدمة التي تتقدم المجتمع، لكي تقدم له مشاريع للنهوض والتغيير بل أن يعملوا على تغيير أنفسهم وتحويل عقولهم، لكي يلحقوا بالمجتمع الذي يسبقهم في حركته وتحولاته، إذا أرادوا المساهمة في صنعه وتشكيله**»[2].

فكان على مثقّفي الوطن العربي تغيير أنفسهم من خلال تقويض السّلطة والاهتمام بمشاكل مجتمعهم، فإذا كان المجتمع الفلسطيني صامت ويعاني الإسكات سواء من قبل ممثّليهم أو من قبل نظام العالم الدّولي الذي تحكمه الولايات المتّحدة الأمريكية، كان على المثقفين العرب الجهر

1- إسماعيل مهنانة، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ص-ص 123-124.

2- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط03، 2004، ص 21.

بقضيتهم والنضال لأجل إسماع صوتهم للنهوض بالضمير الإنساني، وليس كما فعل ياسر عرفات في اتفاقيات أوسلو حيث كان خطابه خطابا عمليا، لا يصدر من مثقف هدفه تغيير المجتمع، ففي «**الماضي كان الخطاب الفلسطيني يكتب من قبل أشخاص كدرويش وغيره والآن يكتبه بعض رجال الأعمال الذين هم من عصبة ياسر عرفات هذه الشناعة [محو التاريخ الفلسطيني] جزء من هذه الخيانة للتاريخ التي تجعل الأمر أكثر إلحاحا بأن يعاد سرد الحكاية**»[1].

رأى إدوارد سعيد في اتفاقية أوسلو وفي خطاب ياسر عرفات خيانة للتاريخ الفلسطيني هذا التاريخ الذي يقول أن الحق للفلسطينيين في تقرير مصيرهم وفي القضاء نهائيا على الظلم والعدوان الذي يتلقونه في أرضهم، بينما الخيانة تظهر في أن الفلسطينيين منفيون ولا حق لهم في أرض ليست لهم، لذلك وافقت منظمة التحرير الفلسطيني على مطالب تبقي الفلسطينيين منفيين ولا حق لهم في العودة إلى أرضهم، بينما يحقّ للإسرائيليين الإبقاء على أكبر قدر من المستوطنات لأنّ ممثّلهم كان خطابه أكثر تأثيرا، ولأنّه مدعوم بقوة الولايات المتحدة الأمريكية إضافة إلى أن الحكاية الإسرائيلية تنفي تاريخ الفلسطينيين وتنفي انتماء الفلسطينيين إلى فلسطين «**وكلما جرت محاولة فلسطينية لسرد حكاية، لوضع قصة فلسطين التي قوطعت وصلتها بقصة إسرائيل بأسلوب دراماتيكي ممكن التحقيق، كلما جرى هجوم منتظم عليها، لم يظهر حتى الآن أي فيلم روائي هام عن فلسطين، وكلما كان هناك تصوير درامي... فقد كان يجابه بالنقد والإيقاف**»[2].

أراد إدوارد سعيد أن ينبّه جيل المثقفين في وقته ومن بعده أن خيانة المثقفين يتبعها خيانة للتاريخ، فأراد أن يكون سرد الحكاية الفلسطينية على طريقته الخاصة، فجاءت مذكراته خارج المكان بمثابة سرد للتاريخ الفلسطيني المغتصب من طرف الإسرائيليين، إضافة إلى أن خارج المكان إعادة للقضية الفلسطينية ولبعثها من جديد، وإن كانت لم تطمس بعد إلّا أنّ جهود الإسرائيليين

1- إدوارد سعيد، القلم والسيف، ص 143.

2- المرجع نفسه، ص 40.

وداعميها تحاول ذلك بأسلوب يكون أكثر مدعاة للصحة، وكل من يدافع عن فلسطين وقضية شعبها يشكّك في أصوله ويحاولون بشتى الوسائل محو تاريخه وطمس هويته.

تعرّض إدوارد سعيد إلى التشكيك في أصوله الفلسطينية حيث «**ظهرت مقالة في شهرية يهودية محافظة جدا، على شكل تعليق يهاجم حياتي تاريخي كفلسطيني زاعما أنني لست فلسطينيا ولم أعش في فلسطين ولا طردت عائلتي من فلسطين عام 1948**»[1]، ويعتبر هذا التشكيك أو الهجوم «**هو الثالث من نوعه في عشرين سنة، كانت الأولى مقالة نقدية طويلة جدا في عام 1981 لكتابي القضية الفلسطينية، والثاني مقالة متهورة في عام 1988 أو 1989 بعنوان (أستاذ الإرهاب) والثالث هو هذه المقالة التي كتبها شخص يدعى جيستوس وينر، إسرائيلي يدّعي بأنّه يعمل لمركز للأبحاث غامض للجناح اليميني في القدس، حجة وينر مدعمة بتظاهره أنه أمضى ثلاث سنوات في دراسته لحياتي وتحدث إلى ثمانين شاهدا ووجد تضاربا في ما أسماه بـــ (قصتي)، والتي لفقها بالشكل الذي أراده**»[2].

فجاءت السيرة الذاتية خارج المكان لإدوارد سعيد بمثابة إعادة سرد لحياته، وليس الهدف منها سرد لحوادث شخصية وتسجيل لمحات من حياته فحسب، وإنما لتسجيل قدرة تاريخية مهمة من تاريخ المنطقة الفلسطينية والعالم، فإعادة تذكر المناطق والأمكنة هو إعادة لبعث التاريخ الذي حاول الإسرائيليون محوه. إذا فما قاله إدوارد سعيد عن فلسطين هو إعادة للتاريخ لابد لتاريخ فلسطين أن تعاد كتابته من جديد حتى يعترف به من طرف من هم أقوى، وحسب إدوارد سعيد فإن «**التاريخ والمجتمع في النهاية يصنعهما رجال ونساء طبعا، وجوانب معينة من التاريخ**

1- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص 29.
2- المرجع نفسه، ص29.

والمجتمع يصنعهما رجال ونساء معينون، ولا يكفي القول: سوف نحارب وسيلتفت العالم كله إلى كفاحنا»[1].

تنبع فكرة صناعة التاريخ والمجتمع التي يتحدث عنها إدوارد سعيد من أفكار المفكر **فيكو** الذي رأى أن التاريخ يصنع من قبل البشر، وهذه النظرة الدنيوية (العلمانية) حوّلها إدوارد سعيد من بعدها العقائدي الإيديولوجي إلى بعد مادي ملموس يستطيع من خلالها مثقفو فلسطين إعادة سرد تاريخ الحكاية الفلسطينية وتكذيب ودحض «**كل الأساطير الصهيونية التي حاولت طمس التاريخ الحقيقي، وادعت بأن فلسطين أرض بلا شعب واليهود شعب بلا أرض»**[2].

وقد واصل إدوارد سعيد كفاحه ونضاله إلى جانب القضية الفلسطينية فاضحا سياسة رؤساء أمريكا ومدى إمدادهم لإسرائيل حتى تضطهد الفلسطينيين، وقد وضح ذلك إدوارد سعيد جهرا في مقالة عنوانها "**أعيدوا لنا ديمقراطيتنا**" بقوله: «**أعطى فريق بوش الحرية لحكومة أرييل شارون في استعمار الضفة الغربية وغزة، وقتل وسجن الناس فيهما حين تريد، وهدم منازلهم ومصادرة أراضيهم وسجنهم بحظر التجول والحواجز العسكرية»**[3].

لم تقف الولايات المتحدة الأمريكية إلى جانب إسرائيل ماديا فقط وإنما كانت تقف إلى جانبها في تدبير سياستها لاحتلال فلسطين احتلالا كليا، ولهذا السبب وكما يرى إدوارد سعيد «**أمامنا سنوات كثيرة جدا من الفوضى والبؤس في منطقة من العالم مشكلتها الرئيسية نفوذ الولايات المتحدة»**[4].

لكن تبقى محاولات إدوارد سعيد لكشف سياسة الإسرائيليين جادة وملفتة خاصة حينما تحدث عن مناظرة أجراها عن اليهود قبل وصولهم إلى فلسطين وعن الفلسطينيين بعد دخول

1- إدوارد سعيد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، ص 32.
2- إدوارد سعيد: خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، ص 27.
3- المرجع نفسه، ص 44.
4- المرجع نفسه، ص 52.

الإسرائيليين إليهم، ولعلّ هذا التّناظر لم يعلن عنه قبلا فقد سرد إدوارد سعيد تاريخ اليهود في أوروبا على النّحو التالي «**كان يهود أوروبا في أدنى مستويات بقائهم الجماعي قبل ستين عاما ساقهم الجنود النازيون كالقطعان في قطارات وشحنوهم من كل أرجاء أوروبا إلى معسكرات الموت، حيث تم إبادتهم بأفران الغاز بشكل منظم، أبدوا بعض المقاومة في بولندا، لكن في أغلب الأماكن فقدوا وضعهم المدني والشرعي ثم أبعدوا عن وظائفهم ثم صنفوا بعد ذلك كأعداء رسميين يجب تدميرهم ثم دمروهم، لقد كانوا الأكثر عجزا بين الناس، فقد عوملوا كأعداء محتملين ماكرين من قبل قادة وجيوش قوتها أكبر بكثير... ومن إحدى سخريات التاريخ أن الكلمة التي كانت تصفهم دائما في اللغة الرسمية الفاشية الشائنة هي كلمة (إرهابيين)**»[1].

انتبه إدوارد سعيد ببصيرته الثاقبة وعقله النير التشابه الخفي والتناظر بين ما حدث لليهود سابقا وبين ما يحدث للفلسطينيين اليوم من قبل اليهود «**لقد جعلت الدولة اليهودية ياسر عرفات يشعر مثل يهودي مطارد لا أريد أن أدفع بالتناظر بعيدا جدا، لكن من الصحيح القول أن الفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي عاجزون كما كان اليهود في أربعينيات القرن العشرين الجيش الإسرائيلي والقوة الجوية والبحرية المدعومة بقوة من الولايات المتحدة، يتزلون الدمار بالسكان المدنيين العزل تماما في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين، منذ منتصف القرن الماضي والفلسطينيين شعب مطرود ملايين منهم لاجئون وأغلب البقية تحت الاحتلال العسكري الإسرائيلي منذ أكثر من 35 عاما تحت رحمة المستوطنين المسلحين الذين يسرقون أراضيهم بشكل مخطط وجيش يقتل الفلسطينيين بالآلاف كما سجن الآلاف الآخرين وفقد آلاف**

1- المرجع السابق، ص 53.

غيرهم سبل العيش، وحوّلوا إلى لاجئين للمرّة الثّانية والثالثة، وكلّهم بلا حقوق مدنيّة أو إنسانية»[1].

تعدّ هذه المشابهة بين اليهود الفلسطينيين من ناحية الطرد والاقتلاع منطقية وإن كانت وحسب إدوارد سعيد لا فائدة منها، ولكن في الحقيقة هناك بعد آخر وهو أن الفلسطينيين أكثر ضررا من اليهود لأن حادثة اليهود في أوروبا أنهم دون أرض فهم شعب الشتات، بينما الفلسطينيون أصحاب أرض ويضطهدون عليها ومنها يهجروا ويطردوا، فقضية الفلسطينيين أشد وأعقد لأن فيها محوا للتّاريخ وطمسا للهوية إضافة إلى ذلك إسكات كل من يحاول الجهر بحقوق الفلسطينيين، لقد كانت «**السياسة الإسرائيلية كارثة على كل المنطقة، كلما زادت قوتها زاد الدمار الذي تزرعه حولها ب الإضافة إلى المصائب التي ارتكبتها ضد الشعب الفلسطيني وأصبحت مكروهة أكثر، إنها قوة تستخدم لأغراض شريرة، وليست للدّفاع عن النفس أبدا الحلم الصهيوني بدولة يهودية بكونه حالة عادية وصل كغيره إلى بصيرة قائد الشعب الفلسطيني الأصل المعلقة حياته بخيط، بينما تستمر الدبابات والبلدوزرات الإسرائيلية في تدمير كل شيء حوله، هل هنا هدف صهيوني مات من أجله مئات الآلاف؟ أليس من الواضح منطق الاستياء والعنف الفعال في كل هذا. وما هي القوة التي ستخرج من العجز الذي ليس بوسعه الآن سوى المشاهدة بعينه الذي سيتطور لاحقا؟**»[2].

قام إدوارد سعيد بفضح السياسة الإسرائيلية على أنها ليست لأجل حلم يهودي بإنشاء أرض ليست لأصحابها الفلسطينيين وإنما هي أرض لأجل اليهود، لذلك قامت على وجه التحديد بحرب هدفها الإبادة، إبادة شعب ربما ندمت لأنها لم تقم بذلك سنة 1948م، **لماذا؟** لأنّ القضية الفلسطينية لم تمت حتّى وإن قتل مئات الآلاف من الفلسطينيين، فالقضية حيّة ما دامت هناك عين ناقدة ساهرة على أن تبقى هذه القضيّة حيّة، وأن يسمع كل العالم عن الشعب الفلسطيني هذه

1- المرجع السابق، ص 54.

2- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ص 57.

العين الناقدة الساهرة يمثّلها إدوارد سعيد الّذي لم تفتر له عزيمة في فضح شناعة الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين وفي الوقت ذاته يصرّح ويصرخ في وجه كل مثقف خائن للقضية الفلسطينية كما أنّه لم يسكت عن الصّمت العربي اتّجاه القضية الفلسطينيّة وأعلن أن «**السّياسات منذ عام 1948 وصلت إلى نهايتها، ودفنت في فشل عملية أوسلو لمحاولة الفصل بين اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين يجب علينا أن نتخلص من تحاملنا العرقي ومواقف النعامات وأن نبذل الجهود لتغيير الوضع لقد حان الوقت**»[1].

واصل إدوارد سعيد في كتاباته تمثيل القضية الفلسطينية ولاحظ أن الحل لن يكون بالعمليات الانتحارية وبالقتل وإنما لابد من وعي نقدي يحاول حل القضية بطرق سلمية لكلا الطرفين اليهودي والفلسطيني؛ لأن إسرائيل تملك أكبر وأرهب آلة دعائية في العالم، لذلك ليس بمقدور الشعب الفلسطيني أن يتصدى لهذه الآلة دون دعم، ولأن إسرائيل وبكل ما تملكه من وسائل «**سمحت ليس للجيش الإسرائيلي فقط وإنما لأسطوله من الكتاب والمدافعين بأن يطمسوا التاريخ الرهيب من المعاناة والانتهاكات الهادفة لتدمير الوجود المدني للمجتمع الفلسطيني التي حدثت عام 1948 وخلق الشعب المطرود؛ وغزو الضفة الغربية وغزة واحتلالهما العسكري منذ عام 1967، وغزو عام 1982م وقتل500.17 لبناني وفلسطيني ومذابح صبرا وشاتيلا والاعتداءات الدّائمة على المدارس الفلسطينية ومخيّمات اللّاجئين والمستشفيات والتجهيزات المدنيّة بكل أنواعها**»[2].

يريد إدوارد سعيد من خلال حديثه عن أعمال العنف اتجاه الفلسطينيين اسماع العالم ككل أن القضية الفلسطينية تحتاج إلى تدخل سريع وأنه لا بد على المجتمع الدولي من إيجاد حل يكون مرضيا لكلا الطرفين الفلسطيني والإسرائيلي، لأنه إن دام هذا الصمت سيكون الحل دائما هو الحرب والضرر دائما يقع على الفلسطينيين لأنه لا دعم يتلقونه لا من العرب ولا من الغرب

1- المرجع السابق، ص 71.

2- المرجع نفسه، ص 80.

لذلك كان على المثقفين أن يعيدوا كتابة تاريخ الأمة الفلسطينية من جديد لأن المحاولات الصهيونية أول ما بدأت به في حرب الإبادة هو طمس التاريخ، وطمس التاريخ يعني أن الأرض ليست لأصحابها وإنما هي أرض بلا شعب فهي لليهود، وعلى ما تملكه إسرائيل من قوة عسكرية وإعلامية استطاعت أن تجتاح الصورة بأن الإسرائيليين هم الشعب الأكثر ضررا في العالم.

لم يترك إدوارد سعيد المجال للآخر المستعمر (إسرائيل) وكل من يدعمها في أن يحقق غايته في تعتيم القضية وإسكات العرب والمثقفين الغربيين، فقد عرف كيف يخاطب العقل الغربي ويلفت نظره كما عرف كيف يحوز ثقة العرب والمسلمين المقيمين بالولايات المتّحدة الأمريكية والغرب في الوقت نفسه، ووجدت كتاباته وأحاديثه صدى لدى قطاعات واسعة من النخب الأمريكية[1].

فقد تمثّل إدوارد سعيد في تعامله مع القضية الفلسطينية دور المثقف المتمرد والناشط السياسي فمثلا عندما كان ينتمي إلى منظمة التحرير الوطني كان يتعامل مع القضية بدور ناشط سياسي ومثقف على الوضع الراهن الذي تعيشه فلسطين كان يمثّل صوت الفلسطينيين في الغرب ولكن باكتشافه أن منظمة التحرير الفلسطينية لم تعد كما كانت في السابق بسبب سياستها مع الولايات المتحدة الأمريكية، والفساد الذي تعاني منه سلطة المنظمة، بدأ «**سعيد يدرك أن دور المثقف والناشط السياسي لم يعد قابلين للتعايش تحت عباءة مؤسسة أصابها قدر هائل من الترهل والفساد وهكذا بدأ المثقف داخل سعيد يتمرد على السياسي فيه، ويرغب في أن يتحرر من قبضته ليصبح بوسعه أن يقول كل ما يمليه عليه ضميره، خاصة بعد أن راح عرفات يدير أزمة الخليج بطريقة عشوائية اضطرته بعدها لتقديم التنازل تلو الآخر واستجداء دور أمريكي تم توظيفه في خدمة المواقف الإسرائيلية**»[2].

1- حسن نافعة: «إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية»، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع 25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2005، ص 42.

2- المرجع نفسه، ص 44.

انتقد إدوارد سعيد سياسة عرفات، ومنها أعلن عن استقلاله عن المجلس الوطني الفلسطيني الذي اكتشف فيه عن مدى تواطئه مع المركز الكولونيالي متمثلا في الولايات المتحدة الأمريكية وقد كان مرضه بالسرطان ذريعة اختلقها ليعلن استقلاله، لكنه بعد أن نال ياسر عرفات شهرته في سياسته مع الولايات المتحدة الأمريكية أعلن إدوارد سعيد وصرح بمدى غضبه وشجبه لمثل هذه السياسات العربية، وكذلك أفصح عن سبب استقالته وهو رفضه لما تقوم به قيادة منظمة التحرير الفلسطيني.

ولقد أدرك إدوارد سعيد الذي تعايشت في وجدانه الهويات والثقافات بأن الحل في القضية الفلسطينية هو التعايش أو ما يسميه بالدولة الديمقراطية (العلمانية) حيث يعيش الطرفان (الإسرائيليون والفلسطينيون) ضمن نطاق جغرافي واحد، وهذا بعد إعلان فشل الحل العسكري لكلا الطرفين في حل النزاع في المنطقة وكذلك الحل السياسي، المتمثل في المفاوضات التي تحظى بمباركة الولايات المتحدة الأمريكية في كل مناسبة، فكان الحل بالنسبة إليه هو الدولة الديمقراطية وذلك بحسب **سماح إدريس** أن هذا الحل لم يأت هكذا صدفة طارئا وإنما بعد بحث عميق وفكر طال الإيجابيات والسلبيات لكلا الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي، وقد حددت هذه الناقدة المبادئ الثلاثة التي انتهجها إدوارد سعيد في بحثه حول الدولة الديمقراطية كان أولها «**عدم إيمان "إدوارد سعيد" بإمكانية زوال إسرائيل، بل إنه يؤمن بلا أخلاقية طرد أي شعب كان... من حق الإسرائيليين البقاء شرط التخلي عن إيديولوجيتهم التي تنكر حقوق الآخرين (كما قال إدوارد سعيد ذلك في كتاب السلطة والسياسة والثقافة)، وثانيها اعتراف إسرائيل بجرائمها وتهجيرها (سبق وقد ذكرنا هذا) أما ثالثها فهو تشبث سعيد بحق عودة اللاجئين الفلسطينيين**»[1].

تبدو فكرة التعايش أو حل الدولة الديمقراطية في نظر إدوارد سعيد الحل الأنسب لفك النزاع في فلسطين وقد كان متفائلا لهذا الحل ولعله دائما يربط تفكيره في أواخر حياته بمرضه

1- سماح إدريس: «إدوارد سعيد وفلسطين: عن الصراع والدولة وحق العودة»، مجلة الآداب، ع09 و10، دار الآداب بيروت 2009، ص 25.

«ربما أعاني مرضا عضالا اسمه التفاؤل، لكني أعتقد أن أي وضع قد يبدو مجمدا، وبلا عودة وغير قابل للتغيير، ومقاوم بعند لكل شيء يمكن تغييره»[1].

فمرض العضال بالنسبة إليه ليس مرضا جسديا ينخر خلاياه من الداخل بل هو القضية الفلسطينية، وتفكير المثقفين العرب الذي أصبح تابعا لمصالحهم الشخصية وعدم رغبتهم في تغيير حالهم كعرب ينتمون إلى العالم الثالث المتخلف، أظف إلى ذلك تحزبهم وانتمائهم إلى السلطة التي عمقت وزادت من اتساع الفجوة بين المثقفين وشعوبهم، مما أرهق هذه الشعوب في الصعود إلى سلم الرقي والحضارة، لكن مرض العضال هذا الذي يعاني منه إدوارد سعيد، وعلى الرغم من شكه بملازمة هذا المرض له أيضا، فكذلك يلازمه تفاؤل في أن يتغير حال العرب وحال الفلسطينيين أيضا بما يسميه الحل الأمثل وهو الدولة.

لكن هذا الحل لم يكن مرحبا به في الأوساط الثقافية خاصة العربية منها، وقد انتقدت سماح إدريس هذا الحل بعدما كانت تعد إدوارد سعيد مرجعية فكرية نضالية مهمة في الدفاع عن القضية الفلسطينية «**تحدث سعيد في كثير من الأحيان عن حل قائم على دولة ثنائية القومية فلو نحينا جانبا أنه لم يميزه (في معظم الأحيان) عن الحل المستند إلى بناء دولة ديمقراطية علمانية واحدة على كامل فلسطين التاريخية، فإن الحل الأول يثير في نفوسنا الحيرة كما يقول رفيقي عمر البرغوثي: إذ على أي فرضيات يستند طرح الدولة الثنائية القومية وما هي القومية الثانية أصلا؟ وهل يعتبر الإسرائيليون أنفسهم قومية؟ ألا يعترفون من خلال جميع مؤسساتهم التمثيلية بـــ "القومية اليهودية" فقط**»[2].

يعود بنا هذا النقد إلى ما كان إدوارد سعيد يدعو به الطرف الإسرائيلي، وهو إذا كان ممثلو فلسطين (منظمة التحرير الفلسطينية وقيادتها) قد اعترفوا بإسرائيل كدولة، فلتعترف إسرائيل

1- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد، ص 141.

2- سماح إدريس: «إدوارد سعيد وفلسطين: عن الصراع والدولة وحق العودة»، ص 29.

بفلسطين كدولة فلسطينية ولكن ليس تقسيم فلسطين جغرافيا بل أن يعيش الفلسطينيون والإسرائيليون معا في تعايش، وهذا هو حلم الدولة أو كما يسميه إدوارد سعيد الهجنة الثقافية **فلماذا لا يتعايش شعبان معا؟** وعلى خلفية ذلك النقد لأطروحة إدوارد سعيد يقول إلياس رشماوي «**ليس من العيب أن نختلف مع إدوارد سعيد بل من العيب أن لا نختلف معه**»[1].

فإدوارد في النهاية حكى للقراء الغربيين حكاية عنهم هم ومن ثم استطاع أن يكرس نفسه مرجعا للحديث عن الغرب بسبب شغفه العميق بالأدب والتاريخ في الغرب، ومن موقعه هذا تحديدا استطاع ونجح في أن يمثل تاريخ الفلسطينيين والعرب أمام إسرائيل وأمريكا، ولعل من انتقدوه جعلوا من القوميّة هي أساس نقدهم، وهو كيف لأمريكي مثله أن يقول أو أن يقال عنه أنه يمثل القضية الفلسطينية، بل إنه يهودي أمريكي، فيردّ إدوارد سعيد: «**أنا يهودي فلسطيني وقدري أن أبقى في نيويورك على أرض في حركة مستمرة حيث العلاقات تبنى ولا تورث حيث لا وجود لصلابة البيت**»[2].

ولعل **محمد حسنين هيكل** في رثائه في **صحيفة الأهرام ويكلي** نظر إلى إدوارد سعيد في نضاله أنه «**تميز باعترافه بحق الآخر في وجود الآخر الذي كان ضحية للنازية لكنه رفض أن يكون ذلك مبررا لاضطهاد شعبه**»[3]، ولكن يبقى إدوارد سعيد كمثقف فعلا جهر بصوته وناضل بحق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم وفي العيش بكرامة، فكان دوره ثنائيا بين المثقف الحر المستقل عن السلطة وفي الوقت ذاته المثقف السياسي إذ «**يستطيع الإنسان أن يعمل في السياسة انطلاقا من كونه مثقفا دون أن يطمع إلى موقع أو مركز سياسي وهذا هو الفرق بين المثقف الحر والمستقل وبين المثقف السياسي الخاضع لحزب أو لسلطة مباشرة... إن الخلط بين العمل السياسي والعمل الثقافي مفيد برأيي، لأن أحدهما يغذي الآخر ثم إن القضية الفلسطينية ليست**

1- إدريس رشماوي: «مفكر ناشط من طراز جديد»، مجلة الآداب، ع11-12، دار الآداب، بيروت، 2003، ص 21.
2- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد، ص ص 494و495.
3- المرجع نفسه، ص 27.

قضية عادية بل هي تستقطب نظر العالم إلى أرض غنية جدا في تاريخها واحتضانها للأديان السماوية، وهذه الخصوصية تعطى لمن يعمل في الحقل الوطني الفلسطيني»[1].

فتمثيل القضية الفلسطينية بالنسبة لدور المثقف كإدوارد سعيد لا يعني الوقوع في خيانة المثقفين التي تحدث عنها بندا في التحزب والانتماء إلى سلطة معينة بل تعامل إدوارد سعيد مع القضية الفلسطينية ببعد شمولي إنساني؛ فهو إدوارد سعيد الإنسان الذي يدافع عن إنسانية المضطهدين في فلسطين فـــ «**إن كانت الحياة الإنسانية مقدسة يجب أن لا يضحى بها باحتقار وإن لم يكن الضحايا من البيض الأوروبيين يجب دائما على المرء أن يبدأ مقاومته من وطنه ضد السلطة كمواطن يمكنه التأثير لكن يا للأسف فقد سيطرت القومية المتدفقة المتقنعة بالوطنية والمصلحة القومية على الشعور النقدي الذي يضع الولاء للأمة فوق كل اعتبار في تلك النقطة ليس هناك سوى خيانة المثقفين والإفلاس الأخلاقي الكامل**»[2].

تبدأ خيانة المثقفين بالانتماء القومي إذ يعلن المثقف انتماءه وقوميته على حساب قوميات أخرى كما أيضا تتجلى في تقرب المثقفين من أصحاب الكراسي والحكام، فكان إدوارد سعيد ضد السلطة ودائم النقد لمثقف السلطة، وعلى خلفية مقولة إدوارد سعيد حول المثقف ومقاومته للسلطة **ماذا تعني السلطة بالنسبة لإدوارد سعيد المثقف؟ وما العلاقة التي تربط بين المثقف المنفي كحالة إدوارد سعيد بالسلطة وما هي المرجعيات الفكرية التي توصل من خلالها إدوارد سعيد إلى نقد السلطة ومثقف السلطة معا؟**

ارتحل مفهوم المثقّف من مفكّر إلى آخر حاله حال مصطلح التّمثيل، فقد كان عند أنطونيو غرامشي كلّ إنسان يفكّر فهو مثقّف، وقد قسّم المثقفين إلى قسمين مثقّف تقليدي ومثقف عضوي وهو الّذي يمثل الطّبقة التي ينتمي إليها، ويقابله في هذا الطّرح جوليان بندا الذي جعل من

1- أسامة مقدسي: «إدوارد سعيد وكتابة تاريخ الشرق الأوسط»، مجلة الآداب، ع11 و12، دار الآداب، بيروت، 2003 ص 11.

2- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ص 89.

المثقفين تلك الزّمرة القليلة من النّاس من الفلاسفة والأنبياء الّذين تتجاوز غايتهم البعد المادّي، إلى الدّعوة للحريّة و الحق و العدالة، بمعنى كل ما من شأنه يمثّل المثل العليا.

أمّا جون بول سارتر فقد اقترح المثقف الكوني الشمولي الذي همّه الدّفاع عن الإنسان والبعد التّام عن الأيديولوجيا، كبديل للمثقّف التقني المعرفي، أمّا ميشال فوكو فقد أكّد أنّ المثقّف الكوني أخلى مكانه للمثقّف المتخصّص مع تزايد التّخصّصات، والثورة التّقنيّة التي يعيشها العالم اليوم، وأنّ المثقف الخصوصي بإمكانه أن يتحوّل إلى مثقّف شمولي مثل ما فعله أوبنهايمر.

اتّخذ إدوارد سعيد من تلك المفاهيم مرجعيّة في نقده لما يمكن أن يمثله المثقّف من أدوار فوجد أنّ المثقّف عليه أن يكون متخصّصا لا محترفا، لأنّ الاحترافيّة تعني البعد التّام عن المجتمع والاهتمام فقط بالوظيفة للتقرّب من صاحب السلطة لنيل الجوائز والرّتب، ولكنّ المثقّف عندما يكون متخصّصا لا يكون تخصّصه حكرا على مجال واحد بل يتعدّاه إلى تخصّصات أخرى، ومن هنا جاء اقتراحه لما يسمّيه بالمثقّف الهاوي الذي هو مثقّف منفي يعيش على عذابات الآخرين ويمثّل صوت من لا صوت لهم، فكان المثقّف المنفيّ تمثيلا لما كان عليه إدوارد سعيد كمثقف في الولايات المتّحدة و تمثيله للقضيّة الفلسطينيّة والقضايا الإنسانيّة في العالم، فتمثّلات المثقّف عند هؤلاء النقّاد قد بلورها إدوارد سعيد واستنادا لتجربته في المنفى في مفهوم واحد وهو المثقف المنفيّ

الفصل الثالث:

جدلية (المثقف والسلطة)

وفق منظور المثقف المنفي

تجاذبت كتابات إدوارد سعيد إشكالية المثقف والسلطة، بمختلف أشكالها وخاصة السلطة السياسية وسلطة الأعراف والتقاليد، هاتين المقولتين لم تكونا طارئتين في فكره وإنما جاءتا كنتيجة حتمية لما صادفه في حياته الشخصية والأكاديمية من سلطة، فإدوارد سعيد ذلك المنفي من فلسطين إلى القاهرة، كان يعيش في بيته تحت سلطة أبيه الذي فرض عليه حياة صارمة حتى جسده تعرض إلى سلطة كولونيالية رمزية مجسدة في شخص أبيه، الذي فرض عليه أن يكون جسمه أمريكيا والمدارس البريطانية في مصر التي فرضت عليه التعرف على الأدب الغربي دون تعرّفه على الأدب العربيّ والمصري وإدوراد سعيد المثقف المنفي في الولايات المتّحدة الذي كان يجذبه وضعه كفلسطيني إلى أن يدافع عن القضيّة الفلسطينيّة التي شبّهها «**بالأمّ الثّكلى التي لا بواكي لها مثل بقية الأمّهات**»[1]، لأنها لم تجد من يمثل صوت شعبها، فكان يقاوم السلطة الأمريكية التي حاولت في العديد من المرّات أن تسكته وسلطة الإعلام الغربي التي صوّرته على أنّه بروفيسور الإرهاب الذي لا بدّ من التخلص منه.

يتحدث إدوارد سعيد أيضا عن سلطة أخرى وهي سلطة الإنتماء إلى الأصل أو ما يسمى بسلطة الأعراف والتقاليد «**فمشكلة الولاء محدقة دائما بالمثقف وتتحداه بدون رحمة، وكلنا بلا استثناء منتمون إلى جماعة قومية، أو دينية، أو عرقية ما: فما من أحد، مهما كان مقدار الإصرار على عكس ذلك، يعلو فوق الروابط العضوية التي تشد المرء إلى العائلة، والجماعة وبالتأكيد إلى الجنسية**»[2]. فقد كان إدوارد سعيد ينقد سلطة الانتماء وفي الوقت ذاته يدافع عن القضية الفلسطينية فهو يعزز انتماءه من جهة وينقده من جهة وهذا ما أسماء بالقومية الدفاعية

1- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة: حوارات مع دافيد بارسميان، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ط01 2007 ص 06.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف محاضرات ريث سنة 1993، ص 51.

«ذلك أن الشعور بأن شعبك مهدّد بالانقراض السياسي، لا بل بالانقراض الفعلي أحيانا يلزمك بالدفاع عنه، وببذل أقصى طاقتك لحمايته، أو لمقاتلة أعداء الأمّة»[1].

دافع إدوارد سعيد عن القضية الفلسطينية باعتباره مثقفا هاويا، إنسانيا، ثائرا على كلّ وضع من شأنه أن يسلب حقّ الإنسان في العيش أو السلام، وكان في اعتقاده أن «**مهمّة المثقف تمثّل على نحو جلي، في جعل الأزمة شمولية، وإعطاء معاناة عرق معيّن أو أمّة معيّنة حيزا إنسانيا أرحب، وربط تلك التجربة بآلام الآخرين... ولمجرد أنّك تمثل الآلام التي عاناها شعبك، وقد تكون أنت أيضا قاسيتها، فهذا لا يعفيك من واجب الكشف عن أن بني قومك ربما يرتكبون الآن جرائم بحق ضحاياهم هم**» [2].

تبدو قضية تمثيل شعب أو عرق أو أمة مهمّة المثقف، ولابدّ أن يعطي المثقف تلك الأزمة التي يعانيها ذلك الشعب بعدا إنسانيا ولعلّ إدوارد سعيد في ما قاله يقصد الشعب الفلسطيني صحيح أن إدوارد سعيد يدافع عن القضية الفلسطينية، وهو لا ينظر إليها من منظور التحزّب والمغالاة في الانتماء؛ وإنما نظر إلى المضطهدين كلاهما لا بالنظر إلى السياسة الفلسطينية ولا للسياسة الإسرائيلية وإنما نظر إلى الشعب الفلسطيني الذي يعاني الاضطهاد وفي الوقت ذاته نظر إلى الجرائم التي قد يرتكبها الفلسطينيون في حق مضطهديهم من الشعب الإسرائيلي، فما يريد إدوارد سعيد الوصول إليه هو أن يقدم مثالا للمثقف الذي ينتقد السلطة أيا كانت ويجهر بالحقيقة أو يقول الحق في وجه السّلطة التي طالما سيجت نفسها بسياج العلمية والموضوعية وتمثيل المحرومين إلا أنها تستبطن عكس ذلك وما زادها قوّة تواطؤ المثقّفين معها.

لعلّنا في الفصل الثاني تناولنا صور المثقف وتعريفات المثقف لدى بعض الفلاسفة والمفكرين الذين استنار بهم إدوارد سعيد في دربه المعرفي والفكري أمثال أنطونيو غرامشي وميشال فوكو

1- المرجع السابق، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 55.

وجون بول سارتر وجوليان بندا ووصلنا إلى أن المثقف عند إدوارد سعيد هو كل من يكتب مقالا وينشره فقد انخرط في المجتمع فهو مثقف، وكان المثقف عنده مثقّفا هاويا يمثل بصوته صوت المحرومين والضعفاء والفقراء والمنسيين، ويتمثّل لتحقيق الحرية والعدالة الإنسانية التي ما فتئت السلطة تقمعها مستخدمة في ذلك شتّ الوسائل مادّية كانت أم معرفية، تبقى لنا بالبحث مفهوم السلطة، **وأين تتموقع السلطة في المجتمع؟**

أوّلا. مقاربة مفاهيمية للسلطة:

يرتبط البحث في علاقة المثقف بالسلطة عند إدوارد سعيد بالوقوف عند مفهوم السلطة ففي معجم **لسان العرب** السّلطة من الفعل الثلاثي سلط و«**السلاطة، القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سُلطة، بالضم والسَّلِطُ والسّليط: الطويل اللسان والأنثى سليطة وسلطانة، وقد سلط سلاطة وسلوطة، ولسان سلط وسليط كذلك ورجل سليط أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة والسلوطة، يقال هو أسلطهم لسانا، وامرأة سليطة أي صخابة**»[1].

يبدو تعريف السلطة في معجم لسان العرب لم يخرج عن معنيين بالنظر إلى جميع الاشتقاقات فالمعنى الأول وهو القهر، فالمتسلط قاهر لأنه يمارس نوعا من الفوقية على من هم أقل منه والمعنى الثاني وهو المتعلق بطول اللسان وحدته سواء كان لسان رجل أو امرأة، كما تعبّر السلاطة أيضا على الفصاحة في القول.

بينما السلطة في **المعجم الفلسفي لجميل صليبا** والذي يعطي تعريفا لها في اللغة على أنها «**القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره ولها عدة معان السلطة النفسية... قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين لقوة شخصيته وثبات جنانه، وحسن إشارته، وسحر بيانه، والسلطة الشرعية وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم**

1- جمال الدّين بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة سلط.

والوالد، والقائد، وهي مختلفة عن القوة... وجمع السلطة سلطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والسلطات التربوية، والسلطات الدينية والسلطات القضائية وغيرها»[1].

يظهر من خلال التعريف الثاني للسلطة أنها إرادة شخص على شخص آخر سواء من ناحية القدرة الثقافية والفكرية أو من ناحية من يملك زمام الأمور فيسيّر أمور الناس بحسب القانون الذي أجمعت الجماهير عليه، وتبقى السّلطة بحسب جميل صليبا ما يمثّل مجالات الحياة الاجتماعية من سياسة وتربية وتعليم وقضاء، بمعنى القدرة على امتلاك زمام تسيير مصالح المجتمع في كل مجال بعينه وحسب الاختصاص الّذي ينتمي إليه كل من يمارس الأنواع سابقة الذكر عن السلطة.

أما في معجم **مصطلحات الثقافة والمجتمع** فلم يقدّم أصحابه معنى معينا للسلطة بل استندوا على تعريفات متعدّدة للسلطة، فما كان قبل القرن العشرين لمفهوم السلطة مبني على القوة والصراع؛ فالسلطات في صراع والبقاء للأقوى فالسلطة والقوة في هذه الحقبة يؤديان معنى واحد بينما في أواخر القرن العشرين حيث جرى استبدال النظرات إلى التاريخ والمجتمع التي تصور صعود الأفراد الأقوياء ونزولهم أو بعبارة بديلة، التغيرات في حظوظ القوى الكبرى، أو ميزان القوى، أو في الأقل أكملتها طرق اجتماعية وثقافية أكثر صرامة للإحاطة بمعنى القوّة وعمليتها، ومن مخلّفات السّلطة ممارسة عنف جسدي خالص، تتعرض فيه الأجساد للوحشية عن سابق قصد ويتم في إلغاء الذوات على نحو نسقي (المذابح، الاغتصاب، العبودية، أفعال الإرهاب) [2].

تبقى السلطة حسب المفاهيم السابقة حبيسة القوة بمعنى أن السلطة مرتبطة بمن هو أقوى فالسّلطان هو الحاكم القوي الذي يأتمر الشعب لأوامره، أما حديثا فالسلطة تعني الدولة، وهذا ما

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج01، ص 670.

2- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص ص 387و388.

ذهب إليه هيغل الذي جعل من «**الدولة السلطان الأعلى، وأن علاقة الفرد بالدولة تجسدها سلطتها المطلقة عليه**»[1].

فالدّولة بمؤسّساتها تمثّل سلطة عليا، ولا يمكن للفرد بأيّ حال من الأحوال أن يتعدّى سلطة الدّولة، وبالتالي كل من يخرج عن إطار الدولة يتعرض إلى أنواع العقاب المختلفة سواء بالنفي أو السجن أو العقاب الجسدي، فالسلطة هي ذلك النفوذ في إصدار الأحكام والأوامر.

أما العالم الألماني كارل ماركس فقد رأى أن «**السلطة هي حصيلة انقسام المجتمع إلى طبقات، أي أن نشوء ما يرتبط بالظاهرات المؤسسية والإيديولوجية الكامنة في أساس الحياة الاجتماعية، ذلك الأساس المتمثل واقعيا بالإنتاج المتزامن مع نشوء الروابط الاجتماعية الرئيسية**»[2].

يرتبط مفهوم السلطة عند كارل ماركس بظهور الطبقات التي تحكمها إيديولوجيات معينة ولكل طبقة مؤسسة سياسية واجتماعية، تخضع أفراد هذه الطبقة لأوامرها وتسهر على تنفيذها وقد تتعدّى السلطة إلى فرض طبقة هيمنتها على طبقة أخرى، كما أن سلطة الاقتصاد تتحكّم في الطبقة الثقافيّة؛ فعماد السّلطة عند كارل ماركس هو الاقتصاد.

أما السّلطة عند **دور كهايم** (**Emile Durkheim**) (**1858-1917**) «**فتعدّ ضرورية ولابدّ منها لتحقيق التّوازن والاستقرار داخل البناء الاجتماعي، فهي جزء لا يتجزّأ من أي نظام اجتماعيّ ويعتبر أن النظام هو السلطة في ممارستها، ذلك لأن السلطة تلازم البناء الاجتماعي ولا تنفصل عنه**»[3].

1- إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 2001، ص 266.

2- ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، تر: علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي لبنان، ط01، 1990، ص 66.

3- إبراهيم أبو الغار، علم الاجتماع السياسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط01، 1979، ص 54.

لم يخرج إيميل دوركهايم في مفهومه للسلطة عن النظام الاجتماعي الذي تمارسه السلطة عن ماركس في سلطة الطبقة الاجتماعية وفرض هيمنتها وإن كان دوركهايم تحدث عن النظام فالنظام تدخل فيه الأنظمة المؤسسية للمجتمع ككل سياسيّة كانت أو ثقافية أو سيكولوجية.

بينما **ماكس فيبر** (**Maximilian Carl Emil Weber**) (**1864–1920**) فيعرّف السّلطة بأنّها «**نوع من القيادة التي تعمل لإيجاد طاقة أو ائتمار عند أشخاص معينين**»[1]، وكانت السلطة عنده مقسمة على أساس السلوك الاجتماعي إلى سلطة العادات والتقاليد في المجتمع، وقد تكون السلطة على أساس عاطفي بسبب إعجاب الجماهير بالقائد أو الزعيم فيتبعونه بشكل لاشعوري وقد يكون أساسها التفكير والتعقل، وذلك من خلال إقناع الناس بشرعية وإمكانية صاحب السلطة[2].

تبدو السلطة عند ماكس فيبر مرتبطة بالأمر والتّحكم في سلوكات الأشخاص وفرض الطاعة على من هم أدنى من قبل من هم أقوى وأعلى، والسلطة نوع من القيادة بمعنى أنها تقود الناس على حسب ما يراه أصحاب السلطة أنه صالح لهؤلاء دون استشارة تلك الفئة المنقادة، وهذه واحدة من تمظهرات السلطة وعلى أنها واقع اجتماعي لابدّ على الفرد أن يتّبع من خلالها أوامر صاحب السّلطة أو القائد.

يظهر من التقسيم الذي وضّحه ماكس فيبر أن السلطة تتخذ أشكالا متعددة قد لا يتفطن الفرد إليها، ويمارس فعل العبودية دون وعي منه، ولعل ماكس فيبر هنا على صواب إلى أبعد حد لأن السلطة تحيط بالفرد من كل جانب لأنه تحت وطأة السلطة السياسية وما تبعها من سلطات فرعية وسلطة الأعراف والتقاليد وسلطة العقل أو الفكر، وقد استعاد تقسيمات **ماكس فيبر جان**

1- عبد الله عبد الرحمن، علم الاجتماع الاقتصادي: النشأة والتطور، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط01، 1994، ص 378.

2- حنان علي عواضة: «السلطة عند ماكس فيبر»، مجلة الأستاذ، ع206، مج01، كلية ابن رشد، العراق، 2013، ص 27.

وليام لابيارو (**Jean – William Labier**) (**1878–1955**) وإن تحت عناوين أخرى وهذه التقسيمات ثلاثة وهي «**السلطة المباشرة، حيث خضوع كافة أعضاء الجماعة للأعراف فلا أحد يأمر ولكن الجميع يطيعون معتبرين مخالفة القواعد المقدسة جريمة تعرض فاعلها إلى عواقب مشينة تجلب الموت وغضب الآلهة ونقمة السلف، أما الشكل الثاني فهو السلطة المجسدة حيث تعتبر السلطة كملكية أو كمتاع وهي ميزة من ميزات عبقرية مالكها، فالسلطة بهذا المعنى هي المسافة الفاصلة بين البطل والناس... الشكل الثالث من أشكال السلطة التي يحدّدها لابيير هي السلطة – المؤسسة وهو اصطلاح قانوني كما يستعمله بيرد، حيث تتحوّل السلطة إلى شخص معنوي يعبر عن الخير المشترك أو المصلحة العامة، فالسلطة المؤسسة في جوهرها سلطة قانون حيث تتكيف الأصول التشريعية مع ضرورات الحياة الجماعية**»[1].

يعتبر تعريف ماكس فيبر للسلطة مرجعية لباقي المفكرين الذين عرفوا السلطة من بعده، وقد اعترف بذلك **جورج بالانديه** بقوله أن «**سوسيولوجيا فيبر السياسية قد ألهمت النهج النظري للعديد من الأنثربولوجيين**»[2]؛ ذلك لأنه أحاط بالسلطة التي تمارس على الفرد سوسيولوجيا لكن ماكس فيبر أغفل جانبا مهما للسلطة وهي أن الفرد في حد ذاته يساهم بطريقة أو بأخرى في أن تفرض عليه السلطة وإن كان في داخله يحاول أن يقاومها «**حيثما توجد السلطة، توجد المقاومة لكي تقاوم ينبغي لها أن تكون مثل السلطة لها من روح الاختراع ومن الحركة والانتاجية ما للسلطة، تنتظم وتتخثر وتتوطد مثلها، ومثلها –كذلك– تأتيه من تحت وتتوزع استراتيجيات**

1- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1994، ص ص 45و46.

2- المرجع نفسه، ص 46.

إن السلطة لا توقعنا في شباكها، وبإمكاننا دائما تعديل سيطرتها في شروط محددة وحسب استراتيجية معينة»[1].

وهذا ما يختلف فيه فوكو عن ماكس فيبر وعن باقي المفكرين والأنثربولوجيين الذين تعرضوا إلى نقد السلطة، ذلك أن ميشال فوكو تعرّض في تعريفه إلى كيف كانت السلطة تمارس في العصور الكلاسيكية وفي العصر الحديث وأن السلطة لا تكون حيادية بل مقرونة بالمعرفة وممتزجة معها وأيضا المقاومة أي تقويض السلطة من قبل من مورست عليهم.

3.1.1.المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو:

تبلور مفهوم السلطة عند ميشال فوكو وفق منظور يختلف عن منظور كارل ماركس حول السلطة إذ ربط هذا الأخير السلطة بالقوانين الشرعية الحكومية التي تعود في مرجعيتها إلى المؤسسات الحكومية التابعة للدولة، والتي تسيرها الطبقة الاجتماعية وتحكم الأفراد وفقها، فهذه السلطة هي سلطة محكوم أفرادها بقوة القانون، والخارج عن هذا القانون يعتبر مخالفا له وبالتالي لابد أن يتعرض إلى العقاب، بينما ميشال فوكو «**لا يحلل السلطة بطريقة صورية مجردة، ولا انطلاقا من معقوليتها أو ضروراتها الداخلية وإنما من حيث انعكاساتها على المجتمع في كليته من خلال جميع صور المقاومة التي تشكل فيه حيالها، وهو الأمر الذي يمكنه من تحليل علاقات القوى الفعلية من خلال تصادم الاستراتيجيات الاجتماعية المتعارضة والأهداف السياسية الملازمة لها**»[2].

1- ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، تر: مصطفى المنشاوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة، ط 01، 2006، ص ص 57و58.

2- محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص 414.

يحلل ميشال فوكو السلطة وفق علاقات القوى المتصارعة فيما بينها، فهو لا ينظر إلى السلطة وفق وجهة نظر واحدة متمركزة على من يمارس السلطة فقط بل كان منظوره يتخذ بعدين السلطة ومن يمارسها والمحكوم من طرف السلطة وكيف يقاومها، وقد عرّف السلطة على أنها «**ليست مؤسسة، كما أنها ليست قوة معينة وهبت للبعض: إنّها الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين**»[1].

يذهب فوكو في تعريفه للسلطة مذهبا مخالفا لمن سبقه في تعريفها، إذ تتعلّق عندهم جميعا بالمؤسسة أيا كانت ممارساتها اجتماعية أو سياسية أو دينية، كما أنّه ربط البعض الآخر بالقوة والنفوذ والسيادة والمقدرة على تسيير أمور الواقعين تحت وطأة السلطة، لكن ميشيل فوكو كان مفهومه للسلطة بعيدا عن المنظور المألوف للسلطة، فهو لم ينظر إلى السلطة ببعدها الخارجي وعلاقات القوة المتصارعة خارجيا، وإنما نظر إلى أمور أخرى تستبطن داخلها السلطة، فهو يبحث في لا معقولية السلطة، في إطارها المسكوت عنه والمخفي، فالسلطة عنده ترتبط بالعلاقات بين الأفراد فيما بينهم وما يربط المؤسّسة بالفرد، ترتبط أيضا بالملفوظات في الخطاب العادي أو الخطابات غير العاديّة ففي مؤلّفه **نظام الخطاب** توصّل إلى أنّ «**الخطاب شيء بين الأشياء، وهو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السّلطة، فهو ليس انعكاسا فقط للصّراعات السياسيّة بل هو المسرح الذي يتمّ فيه استثمار الرّغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة**»[2].

يعتبر الخطاب بالنسبة لميشال فوكو مركز وبؤرة الصراع وبه تتأسس السلطة فالخطاب تحركه الرغبة التي تدير الأنا وتحاول دائما أن تجعلها هي السيدة على الآخر، فكان الخطاب الذي يلقى هدفه تعزيز هذه الأنا وجعلها هي المركز، وإذا كانت الرغبة تهدف إلى تحرير هذه الأنا من

1- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة: تاريخ الجنسانية I، تر: مطاع الصفدي، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان ط01، (د.ت)، ص 123.

2- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط02، 2007، ص 03.

هيمنة الآخر فالخطاب هذه المرة سيكون تحت مراقبة مؤسسة السلطة الخارجية وليست الداخلية فالخطاب يخضع إلى قوانين هذه المؤسّسات ويتجرّد من خصوصيّاته التي أرادتها الرغبة وهي الحقيقة والحرية ويصبح الخطاب مقيّدا بسلطة المؤسّسات التي تحرص على أن لا تخرج الخطابات عن الحقائق التي تريد هي أن تكون عليها، وهذا ما تخوّف منه فوكو وهو حقيقة الخطابات لذلك افترض أن «**انتاج الخطاب، في كل مجتمع هو في نفس الوقت انتاج مراقب ومنتفى، ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره والتّحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء مادّيته الثّقيلة والرّهيبة**»[1].

تغيب الحقيقة مع الخطاب بحكم أنه محكوم بسلطة هي التي تملي عليه ما تراه يخدم مصالحها ويصبح الخطاب التابع لها خطاب سلطة وهو في الوقت ذاته يمارس سلطة على الخطابات الأخرى وما دام هو الذي يحمل حقيقة يفرضها على الخطابات الأخرى فهو بالأحرى منتج لسلطة ومؤسس لها، أما فيما يتعلق بالخطابات الأخرى الخارجة عن أطر السلطة فلن تلقى سوى الإبعاد والطرد والتهميش، **لماذا؟** لأنها خطابات لا ترتبط بالعقل الذي هو مصدر الحقيقة، ومن مظاهر الإبعاد التي تحدث عنها فوكو خطاب الأحمق في القرون الوسطى كان مهمشا مبعدا «**فهو مجرد كلام فارغ ولا قيمة له، حديثا لا يمتلك أية حقيقة ولا أية أهمية**»[2].

قد يتساءل البعض **من هي المؤسسة التي تقوم بفرض سلطتها على خطاب الأحمق وكيف تحققت هذه القسمة بأن يسمى خطابه بخطاب الحمق؟** لا يخفى على سائل أنّ الغرب جعل من العقل مركزا وجعله هو الأصل وهو الحقيقة، وما ينطق من ملفوظ عن عاقل فخطابه يعبر عن حقيقة، بينما كل ما هو صادر عن غير عقل فهو خطاب غير حقيقي، وبالتالي لا بدّ أن يفصل ويمنع ويراقب، لكن بعد نهاية القرن الثامن عشر، وفي يومنا هذا لم يعد خطاب الأحمق على الجانب الآخر من القسمة بل أصبح كلاما يبحث فيه عن معنى لأن الإنسان في بعض الأحيان

1- المرجع السابق، ص 04.

2- المرجع نفسه، ص 05.

وحتى وإن لم يكن أحمقا يفلت منه الكلام ويهذي بكلام بعيد كل البعد عمّا يتقبّله العقل، ويصبح خطابه مرادفا لخطاب الأحمق لكن حتّى في هذه الحالة يراقب هذا الهذيان من قبل سلطة العقل ويتمّ تفسيره، كما أنّه أصبح لكلام الأحمق تأويلات لأنه يخضع لجلسات علاجيّة، فالطّبيب والمحلّل النّفساني يستمعان لهذا الكلام ويحاولان إيجاد تفسيرات له ضمن مؤسّسة السّلطة وعلى هذا تبقى القسمة القديمة قائمة لكن بطريقة أحدث.

يجلس المعالج أمام الطّبيب أو المحلّل النّفساني ويدلي بخطابه ضمن الأسئلة الموجّهة له، وقد وضع لهذا الأحمق ما يسمى بالمكان الذي يعالج فيه وهو المستشفى، عبارة عن مكان مراقب وله حدود، والسلطة المسؤولة عنه مكوّنة من طاقم طبّي مهمّته مراقبة خطاب الأحمق ووضعه في سجن وهو المستشفى، وكلّما زادت معرفة العقل أو مؤسسة العقل بالخطاب الصادر عن الأحمق لا محالة ستزداد السلطة هيمنة، وفي هذا الصّدد يقول فوكو: «**لقد أعيدت للحمق خصوصيته أخيرا وتمّ تحريره من أفقه المرتبط بالانحراف وأعطي مأوى جديد حيث يمكنه أن يشفى، وحيث يتم فيه تطبيق معرفة تدعى الطب العقلي ... وهي مجرّد طريقة في تقوية الاحتجاز: إذ لم يتم تحرير الأحمق، بل الاغلاق عليه في مرضه، وقد أرغم على تسليم أسلحته وفرض عليه الصمت، لقد انتصر العقل وتحقق الإبعاد**»[1].

يحتلّ تحليل خطاب الأحمق والطبيب والمحللّ النفسي حيّزا لا بأس به في كتابات فوكو العلائق التي تربط بين ما هو مسلّط عليه وما هو الشيء الذي من خلاله نستطيع أن نتسلط به على من هم أدنى، فازدياد معرفة الطبيب بخطاب الأحمق زادت سلطته عليه ومدى معرفته به جعلته يطوق داخل السجن، وبالتّالي زادت سلطته عليه، فارتباط المعرفة بالسلطة عند فوكو هي مبحث بحوثه ودراسته وقد توصل إلى أنّ «**الأصحّ الافتراض بأنّ السلطة تنتج المعرفة (وليس فقط بتشجيعها لأنها تخدمها أو بتطبيقها لأنها مفيدة) وأن السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى**

1- المرجع السابق، ص 44.

وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض، ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة. هذه الروابط بين "السلطة والمعرفة" ليست إذا مما يجب تحليله انطلاقا من موضوع معرفة يكون حرا أو غير حر بالنسبة إلى نظام السلطة. ولكن بالعكس يجب أن نعتبر الفرد الذي يعرف والأغراض التي تتوجب معرفتها وأنماط المعرفة هي مفاعيل لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة –المعرفة ولتحولاتها التاريخية»[1].

فالخطاب معرفة والخطاب في الوقت ذاته سلطة، فلا يمكن الحديث عن معرفة دون سلطة ولا يمكن الحديث عن سلطة دون معرفة، لعلّه –ميشال فوكو– في كتابه الكلمات والأشياء وصل إلى نتيجة مؤداها أن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان أو أثر الإنسان، لكن في مبحثه عن المعرفة والسلطة وجد أن «**جسد الإنسان هو المكان الوحيد الذي تتقاطع فيه وحوله علومه وممارساته كلّها ... فمن مرحلة الجسد باعتباره قوة انتاج، أو قوة عمل مادّي فحسب إلى ذلك الجسد المسيّس الذي ينبغي ضبطه اقتصاديا واجتماعيا، يبرز على هامشه الجسد المعذّب والمريض والمجنون والمسجون**»[2].

اعتبر فوكو جسد الإنسان مسرحا تتواطأ على خشبته علاقات السلطة/ المعرفة أو العكس فكلّما زادت المعرفة بجسد الإنسان زادت السلطة عليه، فقد ذكر على خلفية ذلك الجسد المعذب والجسد المريض والمجنون والمسجون وقد أفرد لكلّ نوع من هذه الأجساد المسيّسة مقالا أو كتابا درس فيه كيف تكون هذه الأجساد مسارحا تمارس فيها السلطة هيمنتها عليها بحكم أنها تعرفها وبالتالي تسهم في تطويقها أكثر فأكثر، فكانت مؤسّسات المعرفة مؤسّسات سلطة فالمدرسة وضعت في منطلقاتها التأسيسية أنه «**يجب أن تنتج الجسد المنضبط سلوكيا والمعد عقليا وظائف المستقبل –كذلك فالثكنة تنتج الجسد العسكري القوي والانضباطي في مرتبة المثل والنموذج بالنسبة للمؤسّسات التربويّة الأخرى والصّحية والإصلاحية، فليس صدفة أن تنمو هندسة**

1– ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ص 65.

2– المرجع نفسه، ص 37.

الأمكنة الانضباطية في الوقت الذي يتحوّل مفهوم العقاب من الانتقام إلى الإصلاح، ومع ذلك فإن مؤسّسة السّجن في حدّ ذاتها سارت في تقدم متواصل في قعر المشروع الثقافي الغربي واحتلت حيزها من مركزيته»[1].

تطوّر مفهوم العقاب ضمن المشروع الغربي من العقاب الجسدي إلى السجن، فقد كان في العصور الكلاسيكية يتعرض الجسد إلى العقاب من طرف الطبقة لحاكمة التي تصدر حكما ضد كل جسد خالف القوانين التي سنتها تلك المجموعة، فيتعرض الجسد إلى التّعذيب وفق ما تنص عليه المعرفة به، فكل عقوبة على درجة المخالفة المرتكبة وقد حاول ميشال فوكو ونظرا لما يتعرض إليه المعاقب داخل السجن أو خارجه فيما سبق أن يبين «**أن السلطة شيء ضار، قبيح، فقير عقيم رتيب، وميت أما ما تمارس عليه السلطة فهو شيء حسن وطيب وغني**»[2].

أمّا فيما يخص تطور العقاب فقد تحوّل من العقاب الجسدي أو تعذيب الجسد إلى ذلك المكان الذي يحبس فيه الشخص و لم يعد السّجن مقرّا للعقاب بل أصبح مكانا للإصلاح، ولكنّه يبقى دائما مراقبا وتمارس عليه السّلطة، كما أنّ المدرسة أيضا مكان للإصلاح إلّا أنّها تبقى دائما واقعة تحت سلطة إدارة المدرسة وتحت تعاليم ومواد تقرّرها المؤسسة المسؤولة على ذلك، وكما أنّ المسؤولين فيها أيضا ينتسبون إلى نظام معيّن تقرّره الدولة، و لم يخف عن ميشال فوكو أنّه حتّى الجيش في ثكنته وهو الذي يمارس سلطة على المجرمين في عقابهم ومراقبتهم داخل السجن، فهم أيضا كانوا ومازالوا تحت سلطة نظام يحكم تصرفاتهم، وينظم حياتهم سواء في الداخل –داخل الثكنة العسكريّة– أو خارجها، فهم كانوا داخل أسوار مثلها مثل أسوار السجن والغرض من هذه الأنظمة الممارسة هي إنتاج أجساد تمارس سلطة بعد ما كانت السّلطة تمارس عليهم، ذلك أنّ المشروع الغربي في كلّيته يحاول قدر المستطاع استثمار جميع معارفه لبسط نفوذ الرجل الأبيض على من هم أضعف.

1- المرجع السابق، ص36.

2- ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، ص54.

لقد بيّن فوكو العلاقة الحميمة بين المعرفة والسلطة، فالمعرفة وسيلة لتعريف الآخرين وتصنيفهم فعوض أن تحررنا من الجهل تدعم فعل المراقبة والانضباط، فالمعرفة ليست هي العلم بل هي نظام «**عملي "مجموع آليات" عبارات ورؤى ... لا تنفصل حتّى عن التّجربة الإدراكية وعن قيم المخيال وأفكار العصر أو معطيات الرأي العام**»[1].

ينفي فوكو فكرة أن المعرفة هي العلم بمعنى أنّها ضدّ الجهل بل المعرفة مجال «**تتفاعل فيه وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى، فليس مرمى المعرفة هو البحث عن معنى خفيّ، وعن ذات متسيّدة وعن وتيرة تطور مستمر، وعن تجلي تدريجي لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجعا نحو حقيقة كائنة في أصل منسي**»[2].

تغدو المعرفة على هذا النحو تجاوزا للتفسير والفهم نحو التكسير والحسم، فمن يملك معرفة يستطيع إحكام السّيادة وتطويع الغير وجعله يعاقب ويراقب؛ إذ إن «**التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبين في الوقت ذاته أنه ما من معرفة إلّا وتقوم على الظلم والخطأ (وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو على أساس الصدق) كما يبين أن غريزة المعرفة غريزة شريرة (وأن فيها جانبا قاتلا لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية» عندما تتّخذ إرادة المعرفة أكثر أبعادها اتّساعا –كما هو الأمر اليوم– فإنّها لا تقترب من أية حقيقة كلّية شاملة، كما أنّها لا تجعل الإنسان سيّدا على الطبيعة، إنّها على العكس من ذلك ما تنفك تعدد المخاطر وهي تزيد منها في كل حدب وصوب**»[3].

يتّضح أن ما يهمّ فوكو من المعرفة تحليل تقنياتها المرتبطة بالواقع الإنساني والاجتماعي والثقافي (العلم، الصحة، الأسواق والمبادلات، الإدارة، الثقافة، الحياة الجنسيّة، التربية) التي «**منذ**

1- جيل دولوز، المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 01، 1987 ص 59.

2- عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة، ص 33.

3- المرجع نفسه، ص33.

تزايد غسق السيطرة الحسابية والأداتية عليها، أصبحت محض تكنولوجيا تنتج منطق، حقائق، للسيطرة والوصاية يتم تدبيرها بغاية التحكّم في مجمل حياة الإنسان (الاقتصادية، السياسية الاجتماعية والثقافية)» [1] وفي تحليله لعلاقة السلطة/المعرفة، وبخاصة تحليل السلطة، يكتشف فوكو نوعين من السلطة أولها السلطة الحيويّة «**وهي السّلطة الّتي لم تعد تحدّها صورة القانون والموت بل هاجسها ورهانها الحياة والأحياء تدير الحياة وتخضع الأجساد من خلال التشريح السياسي للجسد الإنساني والسياسة الحيويّة للسكان**»[2]، فالسّلطة الحيويّة ترتبط أكثر بالسياسة، فالسّلطة السياسيّة تخضع الأجساد لها، ويقابلها ما يسمّيه فوكو بالسّلطة الرّعوية «**وتختلف هذه السلطة عن السلطة السّياسية اختلافا كبيرا، فهي مكرّسة لإنقاذ أرواح الأفراد في العالم الآخر وهي لا تطالب بتضحية من أحد قبل أن تقبل بها في نفسها، كما أنّها لا تعنى فقط بمصير الجماعة وإنما بحياة كل فرد، وهي تستطيع عن طريق طقس الاعتراف التوصّل إلى استكناه الضمائر والاطلاع على خفاياها، الأمر الّذي يؤهّلها تأهيلا كبيرا لتوجيهها والتأثير عليها. وهي أخيرا لا تقوم على مبدأ السّيادة والهيمنة وإنّما على مبدأ الهبة والنّذر ولا تتّسم بطابع الإلزام القانوني العام وإنّما تتساوق مع الحياة وتولد حقيقة الفرد بحيث لا تحجبها حقيقة أخرى**»[3].

ترتبط السلطة الرّعويّة بالطّاعة، فالفرد يعترف بذنوبه وأخطائه طقسيا، فهذه السّلطة بعيدة عن الحياة المادية أو الحياة الدّنيوية بل تتعلق بالحياة الأخرى، والاعتراف لا يتمّ إلّا إذا كان الفرد مقبولا من طرف صاحب الطقس الكنسي، ومن خلال الاعتراف تتم المعرفة به.

تشكلت السلطة الرعوية حسب ميشال فوكو في المجتمعات الشرقية خاصة العبرانية فالمجتمع اليهودي كان مجتمعا مشتتا يحتاج إلى راعي يكون مسؤولا عنه، وتستمد شرعيتها من ذلك

1- حسن المصدّق: «البيولوجيا السياسيّة بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشال فوكو الفلسفية» مجلة العرب الثقافي، ع11، لندن، 2007، ص 25.

2- عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، ص 56.

3- محمد علي الكردي: «نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو»، ص 416.

التشكل التاريخي لشخصية الكاهن وللدور الذي اضطلع به بغية اخضاع الناس لسلطته الدينية بابتكاره لمفهوم الدين اللاهائي وعلاقته بالخطيئة الأصلية "القس المسيحي"، فكانت السلطة الرعوية تحمل الناس على طاعة أوامرها، ومن هذه الطاعة ستنشأ إرادة خضوع، لا يمكن أن يمارس هذا الشكل من السلطة دون معرفة ما يجول في رأس الناس، دون سبر نفوسهم ودون إرغامهم على كشف أخفى أسرارهم إنه يستلزم معرفة الشعور وقدرة على توجيهه[1].

امتدّ نطاق الاعتراف من مجاله الكاثوليكي الديني أو الكنيسي مع ميلاد الدولة الحديثة إلى سلطات أخرى خصوصا الأطباء والأطباء النفسانيين والباحثين في العلوم الاجتماعية وخاصة الاعتراف الجنسي إذ ينبغي على الفرد أن يعترف برغباته أمام هذه السلطات، وفي هذا السياق اعتبر **جيل دولوز** التحليل النفسي كتجسيد للسلطة الرعوية، وأكد على أن المحللين النفسانيين هم في الحقيقة ورثة الرهبان والكهنوت، إنهم الكهنوت المعاصر، لأنهم يتحدثون دائما من موقع السلطة التي تشعر بالخطيئة واليأس، ولأنهم يعلنون أنفسهم أوصياء على الناس وعلى أحلامهم وممثلين لسلطة الواقع والأخلاق، فالمحلل هو الوجه الأحدث للراهب الذي لا يمل، باسم الموت والأخلاق من محاكمة الناس[2].

كلّما كان هناك اعتراف زادت المعرفة من قبل السلطة التي يعترف أمامها زاد الاخضاع واستمرت أدوات ووسائل التطويق داخل المستشفى وهو سجن المريض وخاصة الأحمق أو المجنون الذي خطابه لا حقيقة فيه وبالتالي يرفض ويسجن داخل المستشفى، وكذلك الشذوذ الجنسي الذي لا بد من معالجته لذلك قامت السلطة بتطويق هؤلاء داخل سجن الاعتراف، ومن الاعتراف يصل ميشيل فوكو إلى ما يسمى «**بأدب الأنا –وهي مذكرات حميمة قصص عن الذات**»[3].

1- انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفة، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان ط01، 1990، ص 191.

2- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز في الوجود والاختلاف، دار توبقال، الدار البيضاء، ط01، 2012، ص 392.

3- ميشال فوكو: هم الحقيقة، مختارات، ص 95.

لعلنا نتساءل **ما الهدف من هذا التطويق والسجن الذي يفرض على الأفراد إذا كانت السلطة ليست بمعنى الهيمنة والقدرة والسيادة؟** ربما نجد الإجابة عند ميشال فوكو فيما يقوله: «**أن المسألة بالنسبة للغرب هي أن يكتشف صورته الخاصة بطرد شياطينيه، وأن يتعرف على موطنه باحتجاز حمقاه، وأن يرسم حدوده بصورة أحسن بخلق مجمعات من النفايات** (Ghettos) **وأن ينظّم بنيته الداخلية بتحديد موقع ما هو خارجه**»[1].

يبدو أن فوكو من خلال بحثه يرى أن السلطة ما هي إلا أحد آثار العقل المركز/ اللوغوس الذي يرى نفسه أنه السيد وأن حقيقته مطلقة، وما خالف حقيقته فهو شاذ وبالتالي لابد من إخضاعه وتطويقه، لأنّه هو العارف ومعرفته مطلقة وخاصة إذا اعترف الشاذ بشذوذه والمجرم بذنبه فيخضع الجسد بالتالي إلى التعذيب وربما يدخل السجن، والمريض إلى المستشفى وهكذا، فالدولة الحديثة بمؤسساتها هي استمرارية لمركزية سلطة العقل.

ولعلّ حديث فوكو السابق يكشف عن إشكالية مهمّة وهي أنّ الغربي لا يمكن أن تتحدّد صورته النّقيّة إلا بطرد شياطينه والشياطين هنا كل ما خالف الأنا/ العارفة التي تمارس سلطتها بمعرفتها، وحينما يطرح فوكو إشكالية السلطة فهو ينقدها ويريد أن المجتمع الذي يريد وينشد تحقيق العدالة والحرية الإنسانية يلجأ إلى تطويق أفراد مجتمعه عن طريق فعل السلطة والسيطرة فكلما زادت المعرفة بالأشياء زادت السلطة حدة؛ ومن هنا يأتي طرح إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي الغربي الذي تتواطأ فيه المعرفة الاستشراقية بأغراض أخرى وهي السلطة الكولونيالية فيغدو ميشال فوكو وفي تحليله لعلاقات المعرفة – السلطة مرجعية إدوارد سعيد في نقده لمؤسّسة الاشتشراق.

3.1.2. الاستشراق، معرفة / الاستعمار، سلطة:

1- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص 44.

أصدر إدوارد سعيد في عام 1978 كتابه الاستشراق الذي ترجم إلى العربية من قبل محمد عناني بـــ: **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ومحمد ديب الذي ترجم الكتاب بعنوان: **الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء**، وإن لم يختلف المتن من حيث الترجمة فكل من الترجمتين حافظت على المعنى الذي كان قد أبداه إدوار سعيد المثقف المنفي في الولايات المتحدة الأمريكية فقد توصّل إدوارد سعيد في كتابه هذا إلى **كيف تساهم السلطة المعرفيّة في ترسيخ التقسيم اليوناني للعالم إلى شرق/ غرب؟ وكيف أصبح الشرق نقيض الغرب؟**

تعرّض إدوارد سعيد إلى مفهوم الاستشراق أكاديميا على أنّه «**مبحث أكاديمي بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسّسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء بحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثربولوجيا أي علم الإنسان أو علم الاجتماع أو التاريخ أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة والاستشراق إذن وصف لهذا العمل**»[1]، إلّا أن هذا التعريف العلمي/ الموضوعي لم يعد متداولا ولا يعبر كمدلول حقيقي عن الاستشراق، بعد أن أصدر إدوارد سعيد كتابه الاستشراق فقد أصبح هذا المبحث الأكاديمي ما هو إلّا عبارة عن دراسات ومخطوطات وأدبيات ومعارف ثقافية عن الشرق هدفها زيادة الهيمنة الاستعمارية الغربية والحط والتقليل من الثقافة الشرقية.

فكانت الحملات الكولونيالية الموجهة نحو الشرق محصنة بمعرفة تدّعي في ظاهرها العلمية والموضوعية كما تدّعي تخليص الشرق من تخلّفه وبربريّته إلّا أنّها تستبطن بعدا سلطويا أصبح الاستشراق على هذه الشاكلة «**أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلّط عليه**»[2]. فقد ربط إدوارد سعيد النص الاستشراقي بالبعد السياسي أو الدّنيوي، فوجد أن هذا النص تزامن إنتاجه مع الحروب الصليبية ومع الاستعمار الغربي للبلدان الشرقية فكان الإستشراق

1- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 44.

2- المرجع نفسه، ص 46.

«ليس إستيهاما أوروبيا فارغا حول الشرق، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح لأجيال عديدة موضعا لاستثمارات مادية كبيرة وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق مشبكا يمرر خلاله الشرق إلى الوعي الغربي»[1].

تواطأت في النص الاستشراقي المعرفة مع السلطة، فكون الاستشراق دراسة أو مبحث يهدف إلى معرفة الشرق، فهو جنس معرفي أو معرفة هذه المعرفة محصنة بمركزية الأنا الغربية أو العقل الغربي الذي كل معرفة فيه صادرة عنه فهي حقيقة، فهنا السلطة تحصن المعرفة أو أن السلطة أنتجت معرفة / حقيقة، وكعلاقة عكسية فإن المعرفة الاستشراقية معرفة تبحث في الشرق وصاغت شرقا تخيليا ليس الشرق الحقيقي، بهدف إضعاف الشرق جغرافيا وحضاريا، وبالتالي يسهل التسلّط عليه، فكلّما زادت معرفة الشيء كلما زادت الهيمنة والسلطة عليه، وقد أكّد إدوارد سعيد ذلك بقوله: «**وأنا أعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية / الأمريكية على الشرق أكثر من كونه "خطابا" صادقا حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتّسم به خطاب الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار**»[2].

تجتمع إذن في النص الاستشراقي ثنائية المعرفة / السلطة وتلاقي كل منها جعل من الاستشراق «**شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين مثلما، أدى تكاثر ذلك الاستثمار نفسه بل وتحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج**

1- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، ص 23.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ص 50.

والكسب إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تسرب من الإستشراق إلى الثقافة العامة»[1].

خلّفت المعرفة الإستشراقية شرقا تخيليا، صدّر هذا الشرق إلى الوعي الغربي على أنه هو الشرق الحقيقي، وتقبل الوعي الغربي هذه الصورة لأن معظم النصوص الاستشراقية تناولت الصورة نفسها، هذه الصورة التي جعلت من الشرق والشرقيين خصوصا ذلك الجنس الذي لا يرتقي ولا يسمو إلى صفة الإنسانية، في حين أن الغربي هو ذلك الجنس الذي يعلم حقيقة الأشياء، وهو الذي يملك الحضارة، فكان له أن ينشر هذه الحضارة على من هم أدنى وأضعف بعدما تعرف عليهم وجعلهم يقبلون فعلا بتلك السمات التي وسمت بها معارفهم وعلومهم التي يدعون أنها علمية وأكاديمية ، وبالتالي بسطوا سلطتهم المادية على بلدان الهامش بعدما ازدادت معارفهم «**فما يجعل السلطة تستوي في مكانها ويجعل الناس يتقبلونها، وأنها لا تثقل عليهم كقوة ولأنها تخترق الأشياء وتنتجها وتستخلص اللذة وتصوغ المعرفة، وتنتج الخطاب، يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كلّه أكثر ممّا هي هيأة سلبيّة وظيفتها هي ممارسة القمع**»[2].

تبنّى الغرب سلطة قوامها النّص المقدّس، ورجل الكنيسة الذي نظر إلى الشرقيين على أنهم كفّار ولا بدّ من القضاء عليهم حيث صوّر **مكسيم رودنسون** (**MaximeRodinson**) (**1042-1099**) العنصر الشرقي بأنه كارثة وأنه يتكون من كفّار تافهين يماثلون الشعوب البربرية بينما **البابا أربيان** فقد «**أكّد على ضرورة أن يتقدم مسيحيو الغرب بنجدة إخوانهم مسيحيي الشرق وحتى يكف هؤلاء**

1- المرجع السابق، ص 50.

2- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ص 64.

عن قتل الأجساد والأرواح ويتمتّعوا بالسّعادة والراحة ويكونون أصدقاء أوفياء لله تعالى فلا ينبغي التمهّل والإرجاء وبالتالي توجّهت أنظار المؤمنين (الغرب) إلى الشرق (الكفار)» [1].

كانت السلطة الغربية قائمة على ما تقول به النظم الحاكمة وعلى أساس أنه كانت الكنيسة في القرون الوسطى هي النظام السياسي الحاكم ومعرفتها بالشرق قائمة على المعرفة الدينية، وما دام أنّهم يملكون معرفة بالشرق، اتجهوا نحوه ليس بهدف تحرير مؤمني المسيح في الشرق والقضاء على الكفار وليس هذا السبب موضوعيا لغزو الشرق، وإنما لتعزيز الغرب مركزيته وزيادة سلطته.

تمثّلت دراسة إدوارد سعيد ونقده للاستشراق الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بحثا عن النصوص التي تواطأ فيها الزوج المعرفة/ السلطة ، وأن الاستشراق باعتباره مبحثا عن الشرق ومعرفة به، كان الغرض منه تحقيق السلطة الغربية، وكانت نتيجة المعرفة الاستشراقية الصورة التمثيلية الدونية للشّرق والتي تناولتها جميع النصوص الاستشراقية .

لم تكن المعرفة التي طبع بها الاسستشراق الغربي معرفة حقيقيّة علميّة، وإنّما هي معرفة تخفي وتستبطن سلطة غربية كولونيالية تزامنت مع المدّ الكولونيالي الموجّه نحو الشرق كما أنّ «**الاستشراق في جوهره مذهب سياسي فرض فرضا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب وإنّه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه**»[2] وحتى نجلي ونكشف عن تواطؤ المعرفة الإستشراقية بالسلطة الكولونيالية نستحضر ما قاله بلفور عن احتلال مصر «**إن إنجلترا تعرف مصر ومصر هي ما تعرفه، إنجلترا**

1- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 45.

2- المرجع نفسه، ص 322.

وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هي البلد الذي احتلته إنجلترا وتحكمه الآن ومن ثم فإنّ الاحتلال الأجنبي يصبح الأساس الحق للحضارة المصريّة المعاصرة، ومصر تحتاج بل تصر على طلب الاحتلال البريطاني»[1].

تعتبر مقولة بلفور نسخا عن المقولة الماركسية أنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم لا بد أن يمثلوا سواء كان التمثيل معرفيا فالشرق ممثلا بمصر لا يعرف نفسه فقد مثله المستشرق وخلقه حسب ما يتماشى مع أعراف المركزية الغربية، أو التمثيل سياسيا فالشرقي لا يستطيع أن يحكم سياسيا فلا بد أن يحكمه من هو أكثر منه معرفة سياسية، وكذلك بالنسبة لما قاله بلفور، فمصر لا تستطيع حكم نفسها فحكمتها إنجلترا وهي من طلبت (مصر) حكم انجلترا، لأن النص الإستشراقي جعل من الغربي والشرقي يقتنعان بحقيقة أن الشرقي لا يعرف نفسه ولا يستطيع حكم نفسه، لكنّ إدوارد سعيد أكّد أنّه «**لا يوجد في حالة اللغة المكتوبة على الأقل ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرّمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله**»[2].

استعار الإستشراق معرفة خيالية عن الشرق، فكان الشرق الذي استحضره النص الاستشراقي شرقا خياليا بعيدا كل البعد عن الشرق الحقيقي، كما أن المعرفة به، ماهي إلا تمثيل، وكما أسلفنا القول فإن كل تمثيل هو إساءة تمثيل، كذلك فإن الشرق الاستشراقي هو إساءة تمثيل للشرق الحقيقي وما دام إدوارد سعيد «**يدرس الإستشراق باعتباره صورة للتبادل أي التفاعل الدينامي من بين المؤلفين الأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التي شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية**

1- المرجع السابق، ص 88.

2 - المرجع نفسه، ص 71.

والأمريكية وهي التي نبتت في تربتها الفكرية والإبداعية»[1]؛ فإنّ ما توصّل إليه أنّ الإستشراق كمعرفة مطبوع بالعلمية وإدّعاء الموضوعية، يهدف إلى إيجاد شرعية لاستعمار الشرق واحتلاله وزيادة السلطة والسيطرة عليه.

فكانت معظم النصوص الإستشراقية تجعل من المستشرق يعرف كل شيء عن الشرق في حين أن الشرق أو الشرقي لا يعرف أي شيء عن نفسه «**فكان كل من نابليون ودي ليسبيس يريان أن الشرق (مثل الأسد الشرس) شيء يمكن مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذلك الشرق لكنه كان شرقا صامتا ومتاحا لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافا، كما كان هذا الشرق عاجزا عن مقاومته المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتكرت له**»[2].

روّجت المعرفة الاستشراقية حقيقة شرق صاغته لغتها بكلّ احترافية، فعلى الرّغم من غرابة الأرض التي يبحث الاستشراق فيها، فالحقيقية عنها صعبة ولا يمكن الوصول إليها بسهولة وذلك لتعدّد الحضارات وشساعة الرّقعة الجغرافية إضافة إلى الجنس الشّرقي المتعدّد الألوان والأجناس، لذلك فالشّرق أسد شرس مراوغ، ومهما ادّعت المعرفة الاستشراقية أنّها تعرف حقيقة الشرق، فهذا محض إدّعاء، سببه أن المعرفة محصّنة من قبل السّلطة المعرفيّة الغربيّة، فكانت الحقيقة المعرفية في الاستشراق حقيقة شرق صاغته الأدبيّات الغربية كما يعرّفه الغربيّ، إضافة إلى أن الشّرق لم يقوّض تلك الحقائق الاستشراقية، فقبل الشرقي أن يستعمر من طرف الجنس الأبيض وأن يعيش عبدا وأن تتحقق إدّعاءات الموضوعية والعلمية، بالمشروعات الكولونيالية، وأن يقبل الشرق بتلك الصور الدونية عنه «**وباختصار تصبح الحقيقة دالة من دوال أحكام الدارسين لا من**

1- المرجع السابق، ص 61.
2- المرجع نفسه، ص 172.

دوال المادة نفسها وهي التي تبدو على مر الزمن كأنما كانت تدين بوجودها نفسه للمستشرق»[1].

من هنا نستنتج سلطة المثقف /المستشرق حيث جعل من معرفته حقيقة دون أن تعني حقيقة الموضوع المدروس (الشرق)، هذه السلطة امتد تأثيرها إلى أن يقبل بها الشرقي وأن يقبل بها الوعي الغربي حتى يمارس سلطته أكثر على هذا المكان الضعيف.

اكتسب الاستشراق حسب إدوارد سعيد ليس معرفة محضة وإنما معرفة سياسية «**تخضع بصورة مباشرة وغير مباشرة، لإرادة الإمبراطوريات المهيمنة اليوم بل وتؤثر في كتابات من يناوئها أيضا**»[2]. ذلك أن الإمبراطوريات الثلاث (فرنسا إنجلترا، الولايات المتحدة الأمريكية)، لم تكن معرفتها عن الشرق معرفة حقيقية علمية وإنما معرفة مشتبكة مع السلطة، وفي تحليله لعلاقة الاستشراق كمعرفة بالسّلطة، توصّل إدوارد سعيد إلى العلاقة التي تجمع بين المستشرق/ المثقف والسلطة السياسية فـ «**كل مستشرق يتمتع دون مبالغة بجهاز يدعمه ذي سلطة وقوة مذهلة بسبب سرعة زوال الأساطير التي يدعو إليها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم ذروته في مؤسّسات الدّولة نفسها بحيث أصبح من يكتب عن عالم الغرب الشرقي يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها أي أنه لا يكتب مزاعم تقوم على أيديولوجية عالية النبرة بل حقائق مؤكدة تقوم على الصدق المطلق الذي تدعمه القوة المطلقة**»[3].

تظهر رابطة السلطة/ المعرفة في النص الإستشراقي من خلال «**مقابلة الروائي الفرنسي فلوبير مع غانية مصريّة هو الّذي أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذي امتد**

1- المرجع السابق، ص 134.

2- أسعد أبو خليل: «المعرفة السياسية والمعرفة المحضة»، مجلة الآداب، ع11و12، مج 51، دار الآداب، بيروت، 2003 ص 12.

3- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 468.

تأثيره واتسع نطاقه ولكن هذه المرة لم تتحدث مطلقا عن نفسها ولم تصور قط مشاعرها أو تعبر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه تحدث باسمها وصورها وكان هو أجنبيا، يتمتع بثراء نسبي، وكان رجلا، وهذه جميعا حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته ومكنته لا من امتلاك كشك هانم جسديا وحسب بل التحدث باسمها وبإخبار قرائه بأي الطرق كانت شرقية نمطية»[1].

يمثل فلوبير الغرب في حين كشك هانم الشرق، ومن الملاحظ أن الإستعارة في شخص فلوبير تتجسّد بذلك الذّكر، صاحب النفوذ والسلطة سواء سلطة معرفية أم سلطة سياسية، فقد قامت هذه الشخصية بسرد تاريخ كشك هانم لأنها مثلت ذلك الجنس الضعيف الذي لا يعرف نفسه أكثر مما يعرفه فلوبير، وعلى هذا غدت السلطة مرتبطة أيما ارتباط بالمعرفة، وهو يملك سلطة فمعرفته معبرة عن الحقيقة، هذا فيما عرضه إدوارد سعيد فيما يخصّ المعرفة الاستشراقية وعلاقتها بالسّلطة السّياسيّة.

إذا كانت السّلطة السّياسية قد جعلت من المستشرق وريثا شرعيا لها، وكلّ ما يكتبه عن الشرق هو حقيقة، وبما أنّ إدوارد سعيد قد قوّض هذه الحقيقة وجعلها تابعة لسلطة غربيّة لا لمعنى حقيقي فيها، **فلماذا يا ترى لا يروي أو يعطي إدوارد سعيد حكاية أو حقيقة عن الشرق؟** هذا السؤال كان موجها من **(مايكل وود) (Michael David Wood)** (**1948**) لإدوارد سعيد «**لماذا لم يرو شيئا عن حياة الشرق التي شوهها المستشرقون أجابه إدوارد سعيد أنه كان يخشى أن يتحول**

1- المرجع السابق، ص 49.

إلى مستشرق جديد ورغم كل ما في هذه الإجابة من تواضع صادق إلا أنّها تؤكد إيمان سعيد بأن النيابة في الرواية تفقد صاحبها حقة في معرفته وسلطته الطبيعيتين»[1].

ولم يكتف إدوراد سعيد بدراسة النص الاستشراقي وكيف تواطأت فيه المعرفة الاستشراقية بالسّلطة السياسية بل تعدّى في كتابه الثقافة والإمبريالية إلى تبيين «**أنّ الرّواية الغربية هي في الأصل نتاج ثقافة استعمارية أنتجت أصلا من أجل مباركة الاستعمار فالمعرفة التي تحتويها تلك الرّواية (وتاريخها أيضا) يشكّلان سلطة هيمنة تظللها الليبرالية الإنسانية الغربية وتحميها وتسوقها على من استضعفهم الغرب وأيقن أن ثقافته إنما هي سهم شرعي لا بد من تسليطه على من هم أقل ثقافة»**[2].

لقد استطاع الفكر الغربي أن يثبت دوما أنه الفكر الذي يخلص الإنسانية من ظلمات التخلف والفقر اللذين يغط فيهما دونه، وقد كان للثقافة دور مهم في إيصال الشعوب غير الغربية إلى الفرد الغربي على أنها متخلفة وبدائية تنعدم فيها أساليب الحضارة والتمدّن، أمّا الغربي فهو الذي صنع الحضارة لنفسه وطوّرها لخدمته، فكان عليه أن ينشر هذه الحضارة على كافة بلدان العالم، وبذلك يجد شرعية لاستعمار هذه البلدان.

وجد إدوارد سعيد أن «**المنتجات العظيمة للثقافة هي منتجات محسوسة واستثنائية وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية؛ فإنه يمكن لهذه النتاجات أن تكون أعمالا عظيمة من إبداع وأن تضم –في الوقت نفسه– وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح، وجهات نظر تسلخ الإنسانية من غير الأوروبيين وتبرز شعوبا وأصقاعا**

1- محمد شاهين: «إدوارد سعيد ذاكرة ليست للنسيان»، مجلة الكرمل، ع 78، الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين رام الله، فلسطين، 2004، ص 68.

2- المرجع نفسه، ص 64.

بأسرها خاضعة ودونية جاعلة إياها مقتضية حكم الأوروبيين»[1]. فقد كانت الرواية الغربية من أكثر الأشكال الثقافية التي تندمج فيها المعرفة مع السلطة فكانت «**القصص تكمن في اللباب مما يقوله المستكشفون والروائيون عن الأقاليم الغربية في العالم**»[2].

وتعتبر رواية "**روبنسون كروزو**" **لدانيال ديوفو** أول رواية دشّنت في إنجلترا وقد نشرت سنة 1917 وهي رواية بطلها مؤسّس لعالم جديد أي «**تدور حول أوروبي يختلق لنفسه مستعمرة على جزيرة خارج أوروبا ويقوم بحكمها واستعادتها للمسيحية ولإنجلترا، فالرواية تبشّر بفكرة قوّة الفرد المتحضّر في عالم خامل ومهجور ويظل منسيّا لم يدرج في التاريخ الذي يمثّله رجل أبيض، وهي الفكرة التي بلورت شرعيّة الاستعمار وهي بذلك توافق النصوص الاستكشافية التي تبلورت في القرن السادس عشر التي وضعت أسس الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة**»[3]. يكتشف روبنسون كروزو بطل الرواية أن الرجل الأبيض هو الأرقى وهو الأصل في المنظومة الإنسانية، وبالتالي قام بصنع وطن وفق قيمه فأخضع الطبيعة وسخر سكانها بغية الحفاظ على مركزية الرجل الأبيض، ودونية الرجل الملوّن، فكان على السّكان الأصليين أن يباركوا هذا الاستعمار ويكونوا مدينين له بأنه زرع الحضارة والتمدّن في وطنهم الّذي ظلّ قابعا في التخلف والدونية.

تضمّن السرد الأوروبي سلطة البطل الأوروبي -الغربي- فكان دائما هو الفاتح لمناطق مظلمة تعيش التخلف والبدائية، في حين أنه هو الذي يقيم هناك حيث يجسد رسالته وهي نشر الحضارة والتمدن، وبالتالي فإنه وحسب إدوارد سعيد أن «**أي تشكيل سردي مهما كان غير عادي أو شاذ إنما هو فعل اجتماعي بامتياز، وأنه بهذه**

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 10.
2- المرجع نفسه، ص 58.
3- المرجع نفسه، ص 138.

الخصيصة يملك في داخله سلطة التاريخ والمجتمع أو يستند إليها»[1]، فالسرد الغربي يتضمن سلطة تاريخية تقول بأن الغرب منذ القدم هو المركز، وهو الذي في ظله يتقدم العالم.

وإذا كان السرد في حد ذاته لا يكون إلا بوجود سلطات أخرى تحكمه تضاف إلى سلطة التاريخ «**فثمة أولا سلطة المؤلف –وهو شخص ما يدون عمليات المجتمع بطريقة مقبولة ممأسسة مراقبا الأعراف ومتبعا الأنساق، وما إلى ذلك، وثمة ثانيا سلطة السارد الذي يرسي إنشاؤه السردية في ظروف قابلة للتميز وهي بالتالي ظروف إحالية وجوديا وأخيرا ثمة ما يمكن أن يسمى سلطة المجتمع الذي يغلب أن يكون ممثله العائلة لكنه قد يكون أيضا الأمة والموضع المحدد واللغة التاريخية المحسوسة ولقد أدت هذه جميعا بأعلى درجات الحيوية**»[2].

أيضا تواطأت في النص الروائي الغربي المعرفة والسلطة مثله في ذلك مثل النص الاستشراقي، وإن كان يختلف عنه في أن النص الروائي جعل منطقة الشرق معروفة ويسكنها البطل الأوروبي في حين أن النص الإستشراقي يقدم تعريفا للشرقي والشرق حتى يتسنّى للغربيّ معرفة هذا المكان السّاحر، وما دام أنّه عرفه فلا بدّ أن يستعمره لأنه يملك سلطة مادّية تمكّنه من الاستحواذ على أكبر قدر ممكن من مساحات هذا المكان وقوّة معرفيّة أو سلطة معرفية تمكّنه من جعل السكان الأصليين يرضخون لهذا الاستعمار ضنا منهم أنّهم آتون للإعمار ليس للاستعمار وبسط النفوذ.

فالنّص الرّوائي لم يولد من عدم، وإنّما مرّ ميلاده بمراحل كل مرحلة لم تتم إلاّ تحت وطأة سلطات، فأوّلها سلطة المؤلف الذي سلطته تضاهي أو تعادل سلطة المستشرق

1- المرجع السابق، ص 145.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فكلاهما معرفته بالشرق سواء كانت معرفة حقة أو معرفة سطحية خيالية، فهي مقبولة عند كلا الطرفين المركز/ الهامش، لأنّها معبّرة عن حقيقة الشرق التي تراكمت في النصوص الاستشراقية والنّصوص الرّوائية لأنها اتّخذت الصّورة نفسها للشرق بأنه دونيّ متخلّف يغطّ سكانه في دنس وبخور في حين أن الغرب حامل مشعل الحضارة ومؤسسها.

تتمثل السلطة الثانية في السارد الذي يلعب دور العليم بكل ما في الرواية من أحداث فهو أيضا يملك سلطة المعرفة فله أن يوجه السرد في الكفة التي من شأنها أن تعزز دور الأنا الغربية وتزيد من دونية وتهميش الشرق، والسلطة الثالثة متمثلة في سلطة المجتمع فإذا كان النص الروائي الغربي بيئته بيئة سلطوية كان انعكاس هذه البيئة واضحا فكلّ الرّوايات التي عاصرت الإمبريالية الغربية تميل إلى جعل الغرب هو السّيد في حين أن الشرقي هو الخادم لهذا السيد.

فالنص الرّوائي الغربي كان نتيجة تعدّد السّلطات التي تحكمه لأنها تعرف الموضوع المدروس لكنّها لا تقدّم حقيقة كما هي **لماذا؟** لأنها تملك سلطة، وحتّى يتخلّص النّص الرّوائي من السّلطات التي تحكمه كان على المؤلّف أن يتحرّر من سلطة المجتمع وقد نبّه فوكو وقال: «**إنّ المهمّة الرئيسية هي أن تتحايل على التحيزات الإيديولوجية أو أن نحطمها، فهي التي تمنعنا من أن نقول أن ما يسمح للطبيب بممارسة الطب وللمؤرخ بكتابة التاريخ، ليس هو بالأساس مجموعة من المواهب الفردية ولكنها القدرة على اتباع قواعد يسلم بها كل المهنيين باعتبارها مسبقات لا شعورية**»[1] فكان على المؤلّف أن يعلن القطيعة بينه وبين المجتمع، ويبقى النص الرّوائي تحت وطأة

1- إدوارد سعيد: «ميشيل فوكو (1927-1984)»، مجلة الكرمل، ع15، الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين رام الله، فلسطين، 1985، ص 288.

سلطتين (المؤلف، السارد) ولكن في حين أن المؤلف تجرّد من إيديولوجية الانتماء والولاء للمجتمع يتعيّن عليه قول حقيقة الأشياء التي يدرسها وهنا يمثّلها الشرق.

إذن نستطيع القول أن المعرفة الاستشراقية ولدت سلطة كولونيالية، وأن السلطة الغربية جعلت من المعرفة الاستشراقية مقبولة، وعلى هذا الأساس تراكبت كل من السّلطة والمعرفة في النص الاستشراقي، وكذلك في النص الروائي الغربي الذي تزامن نشوءه مع ظهور القوى الكولونيالية الغربية (فرنسا، بريطانيا)، فإذا كان المستشرق قد أنتج معرفة وكذلك المؤلف أنتج معرفة فهما مثقفان حسب عرض إدوارد سعيد عن المثقف، لكنهما على ما يبدو مثقفان مارسا سلطة وفي الوقت ذاته وقعا تحت وطأة سلطة.

تظهر السلطة عندهما في كون كل منهما جعل نصه مقبولا ومعرفته حقيقية وَوَقَعَا تحت سلطة المجتمع والأعراف والتّقاليد، وعلى اعتبار إدوارد سعيد كاتبا ومثقّفا فقد ألّف كتاب السيرة الذاتية خارج المكان وكتب أخرى، **فهل مارس كمثقف دوره كمقوض للسلطة أم أنه وقع تحت سلطة المجتمع والتقاليد؟**

ثانيا. المثقّف والسّلطة:

3.2.1.المثقف المنفي وسلطة الانتماء:

يجتمع النقّاد الّذين درسوا مؤلّفات إدوارد سعيد على أنّ حياة المنفى التي عاشها إدوارد سعيد سواء في وطنه الأم فلسطين أو في مصر أو في الو.م.أ. كانت السبب الرّئيس في إبداع إدوارد سعيد النقدي وقد أكد صاحب الاستشراق أنّ المنفى الذي عاشه ليس كمنفى باقي النّاس، فقد عاش المنفى في وطنه وأحسّ بالاغتراب والبعد، وهو عربي يعيش في البيئة العربية زد على ذلك أن خلفيته اللّغوية زادت من معاناته في حضور

اللّغتين معا في كتاباته فلم تكن الإنجليزية لتترك للعربيّة حيزا في الكتابة و لم تكن العربية لتترك مجالا للإنجليزية في المخيلة.

يبدو إدوارد سعيد كمثقف منفي يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية صاحب امتياز خاص، **لماذا؟** لأنه دائم الاستحضار والدفاع عن القضية الفلسطينية وهي أرض مولده، وإذا كان إدوارد سعيد واحدا من الذين يقوضون السلطة ويحاول جاهدا في كتاباته الجهر بما تقوم به السلطة إذا امتلكت معرفة **فلماذا إذن خضعت جميع كتاباته للحديث عن الوطن والأرض الفلسطينية؟**

ألا يمكن القول أن إدوارد سعيد المثقف أيضا خضع لسلطة أخرى ليست سلطة سياسية ولا معرفية وإنما هي سلطة الانتماء إلى الأرض والأصل؛ فتبدو مشكلة الانتماء إلى الأصل أو الأرض من الأسباب الرئيسيّة التي جعلت إدوارد سعيد يقف مقاوما لأيّ شكل كان من أشكال السّلطة، وهو الذي يقول في سيرته الذّاتية خارج المكان: «**أن أبدأ نضالا سوف يستمر طوال حياتي لفضح الانحياز والخبث الكامنين في السّلطة التي تعتمد في مصادر قوّتها اعتمادا مطلقا على صورتها الإيديولوجية عن ذاتها بوصفها فاعلا أخلاقيا يتصرّف بقصد شريف وبنوايا لا يرقى إليها الشك، وفي نظري أن ظلم السلطات إنما يعتمد بالدرجة الأولى على صلاحياتها في أن تغير قواعد حكمها**»[1].

اتخذت السّلطة أشكالا متعدّدة وفي كل الحالات تختفي تحت ظل الموضوعية والعلميّة، وتدّعي في جلّها أنّها بدافع الإصلاح ودفع الأمم والمجتمعات نحو التّطوّر والرّقي الحضاري، فكان دور المثقف الذي تحدّث عنه إدوارد سعيد أن يكشف زيف هذه السّلطات وأن يجلي الحقائق أمام الوعي المستهلك لشعارات السلطات التي تحاول بشتى الطرق تعليب العقول وجعلها تستقبل حقيقة واحدة وهي أنّه دون سلطة لا

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 285.

تستقيم المجتمعات ولن يتطوّر العقل البشري، ولكن الذي يصادف المثقف في أداء دوره ليس السلطة السياسية ولا الحكومية ولا المعرفية، وإنما هي سلطة لا إرادية وهي أنه إذا كان في وطنه سيحاول جاهدا تقويض السلطة التي تفرض على الأفراد قوانين صارمة تحرمهم من حقوقهم، ولكنه في الوقت ذاته سيقع في مشكلة الولاء والانحياز إلى الطبقة التي يدافع عنها وبالتالي سيكون تحت سلطة الولاء والانحياز.

فإذا كان إدوارد سعيد يدعو دائما إلى تحرر المثقف من القوانين والسلطة والولاء وأن يكون منفيا حتى وهو في وطنه وهذا ما سماه **بالمنفى الفكري**، نجد أنه صحيح في المنفى في الولايات المتحدة الأمريكية جسد المنفى الفكري فلم يعلن ولاءه ولا انتماءه إلى السلطة الأمريكية على الرغم من أن جنسيته أمريكية إلا أنه دائم الاستحضار والحديث عن الوطن العربي وبخاصة في دفاعه عن القضية الفلسطينية وجهره بما يفعله اليهود أو الإسرائيليون بالفلسطينيين، وكأنّ إدوارد سعيد في حالته هذه جسّد دور المثقف العضوي عند أنطونيو غرامشي الذي قال عنه أنّه الذي يسهر على أن تكون الطّبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها مستحوذة على جميع حقوقها.

تعدّ مشكلة الولاء أو الانتماء إلى الجماعة القومية واحدة من أهم اهتمامات إدوارد سعيد فانتماءه إلى الأصل أو الأرض الفلسطينية لا يعني أنها تمارس عليه سلطة فهو قد اختار في منفاه أن يدافع عن القضية الفلسطينية ليس بدافع أنّه ينتمي إليها، وذلك يظهر في أنّه تحدّث عن جميع القضايا الإنسانية في العالم كالتمييز العنصري في أفريقيا كذلك حرب الجزائر وما تعرّض إليه اليهود من قبل النازية الألمانية وغيرها من القضايا فالمثقف في نظره هو «**الإنسان الذي يدافع بشكل ثابت عن قيم ثابتة ملتمسا أدوات**

متغيرة، فما يتغير هو ليست القضايا الإنسانية بل شكل الدفاع عنها، اتكاء على سياق محدد يفرض الموضوع والأداة والجمهور»[1].

انطلاقا مما تقدم يمكن القول أن إدوارد سعيد فعلا لم يكن يدافع عن حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم، وليس جهره بنقده للسلطات الفلسطينية وتواطؤ السياسة الأمريكية مع السلطة الإسرائيلية ضد الفلسطينيين بدافع أنه واقع تحت سلطة الوطن والولاء للشعب الفلسطيني بل إنّ تحرّره يكمن في الدّفاع عن القضية الفلسطينية.

لأنّه في الولايات المتحدة الأمريكية يمارس دوره كمثقف ضدّ السّلطة الأمريكية كما أنّه في مؤلّفه "**صور المثقف**" قد كتب مقالا بعنوان "**القضاء على هيمنة الأمم والتقاليد**" ومراده من هذا المقال أن يتحرّر المثقف من الانتماءات القوميّة بدافع عدم التحيز وهذا ما تحدّث عنه جوليان بندا أيضا في خيانة المثقّفين؛ إذ على المثقف أن يكون دائما مع المثل بعيدا عن الطبقة فهو مع الحق وفقط دون إعلان انتمائه إلى أي هوية.

بينما **ماثيو آرنولد** فقد أكّد على أنّه «**يفترض بدور المثقفين أن يكون العمل على مساعدة جماعة قومية لزيادة إحساسها بشعور الهوية المشتركة وهو على النحو المشار إليه شعور سام جدا**»[2]، و لم يكن آرنولد في تحديده لرأيه هذا بما يخص دور المثقفين هو تعزيز الانتماءات الثقافية، وجعل الهويات متناقضة، بل كان يدلي برأيه هذا حتّى يكون المثقّف وسيلة لجمع المجتمعات لا شتاتها، فحجة آرنولد حسب قراءة إدوارد سعيد لها تقوم على أساس خوفه «**من أنّ المجتمع عندما يصبح أكثر ديمقراطية ويزداد**

1- إدوارد سعيد، الإسلام والغرب: مقالات ودراسات مختارة، تق: فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط01، 2014، ص 14.

2- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 42.

فيه عدد المطالبين بحق الاقتراع وحق القيام بما يطيب لهم، يمسي أكثر شكاسة وتزداد صعوبة حكمه»[1].

انتقد الكثير رأي ماثيو آرنولد حول دور المثقف في ترويض المجتمع وتحقيق هوية مشتركة بين أفراده ومن بين هؤلاء جوليان بندا الذي «**اقترح أن على المثقفين التوقف عن التفكير من زاوية العواطف الجماعية والتركيز بدل ذلك على القيم المتسامية تلك القابلة للتطبيق على الأمم والشعوب**»[2].

لعلّ رأي جوليان بندا يوافقه إدوارد سعيد إلى حد ما وذلك في أن يكرس المثقف حياته للدفاع عن قيم إنسانية كلّية، وإن كان في مناسبة أخرى يقول: «**أنّ ما من سبيل للتهرب من الحدود والأسوار التي بنتها حولنا إمّا أمم وإمّا أجناس أخرى من المجتمعات (مثل أوروبا، أو إفريقيا، أو الغرب، أو آسيا) التي لها لغة مشتركة وتتشارك في مجموعة برمّتها من المميزات والتحيزات والعادات الفكرية المترسّخة المفهومة ضمنا والمشتركة، ولا شيء أكثر شيوعا في الحديث العام من عبارات مثل "الإنجليز" أو "العرب" أو "الأمريكيين" أو «الإفريقيين»، تلمح كل منها لا إلى ثقافة بأسرها فحسب وإنّما أيضا إلى ذهنيّة معيّنة راسخة**»[3].

لعلّ الانتماء إلى العادات والأعراف القومية جعل من الغرب يتخوف من خطر يدعونه الإسلام، وقد تطور هذا التخوف إلى نوع من الشّعور اللاّعقلي المتنامي تدريجيا والنتيجة التي وصل إليها «**تعصب وخوف، بدل المعرفة والمشاركة**»[4]. وقد كان الحديث المتواصل هو "نحن" "هم" الذي جسد انفصالا لا تكاملا، بل جزء من الحفاظ

1- المرجع السابق،ص42.
2- المرجع نفسه، ص 43.
3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
4- المرجع نفسه، ص 44.

على هوية قومية، في حين أن إدوارد سعيد يقوض هذه "النحن" وهي "الهم" ويوجهها نحو الحوار والمشاركة، والانفتاح على الإمكانات المتعددة للوجوه والحياة، بدلا من "سياسات الهوية" التي تفرض على المثقف الإيمان المطلق بهوية مغلقة ومسدودة على ذاتها.

فالمثقف من شأنه أن يتمرّد على كل ما هو جامد ويجعل من الهوية والانتماءات العقيمة محط نظره حتى يقوضها، وبالتالي يتسنى له الحوار والبحث في نقاط من شأنها أن تجعل المشاركة جماعية وتجعل هدف المثقفين مشتركا فيما بينهم، أما **شلز** فقد أضاف لاحقا «**أن المفكرين يقفون على طرفي نقيض، فإما أنهم ضد المعايير السائدة، وإما أنهم بطريقة ما توفيقية في أساسها، موجودون لتوفير النظام والاستمرارية في الحياة العامة**»[1].

وقد كان رأي إدوارد سعيد حول هذين الاحتمالين هو الوقوف إلى جانب الاحتمال الأول واعتبره حقا، دور المثقف العصري، في حين أنه رفض الاحتمال الثاني لأنه رأى أن «**المعايير الغالبة مرتبطة اليوم على نحو جسيم جدا بالأمة لأنّ الأمّة تأمرها بذلك من فوق، وهذه دائما سعيدة بالحاق الهزائم بالآخرين، ودائما تنتزع الولاء والخنوع بدل أن تتلقف ذلك الأسلوب الفكري في استقصاء الأسباب وإعادة التفحص الذي يتحدث عنه كل من فرجينيا وولف وفالتر بنيامين**»[2].

فقد تحولت النظرة إلى المعايير والتقاليد «**فالتقاليد والقيم التي كانت تعتبر في ما مضى وكأنها مقدسة، تبدو الآن منافسة وعنصرية المنطلق على السواء**»[3]، مثلما يحدث اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية وما تفعله بدول العالم الثالث؛ فالنظرة إلى الإسلام من منطلق الهوية والأمّة خطر وبالتّالي توجّه الغرب نحو الشّرق بهدف أن الهوية

1- المرجع السابق، ص 45.
2- المرجع نفسه، ص 49.
3- المرجع نفسه، ص 53.

الغربية معرّضة للخطر من طرف هويّة الإسلام، إضافة إلى ذلك ما يحدث في فلسطين على اعتبار أن الهوية الفلسطينية العربية تهديد صرف للهوية الغربية، اليهودية، لأنها تجد الدعم من الولايات المتحدة الأمريكية.

يبدو أنّ مثقفي العالم اليوم ينظرون إلى دورهم على اعتبار انتماءاتهم القومية والهوويّة فلا مثقف غربي ينظر إلى المسلم العربي نظرة سليمة ولا يتعاملون مع صورته بصورة علمية موضوعية وإنّما تحرّكهم النظرة الجماعية التي تقول بها السّلطة الحكوميّة السّياسية بأنّ المسلم هو عدو للغرب لذلك يجب مقاومته للحد من خطره، وفي الوقت ذاته ينظر المثقف العربي إلى الغربي على أنّه عدو للعرب والإسلام.

فالمنطلقات الإيديولوجية والانتماءات العمياء هي التي جعلت العالم وفق منظور إدوارد سعيد ينقسم إلى قوميات وهويات فبدل أن تكون متشاركة ومتداخلة فإنها تعيش حالة صدام وصراع، هذا الصراع ولّد أجناسا ضعيفة وقوى عالمية تحرّك العالم، فبات على المثقف اليوم إمّا أن يختار القوى ويدافع عنها وينال المكافآت، وإمّا أن يختار الدّفاع عن الأجناس الضعيفة وبالتّالي يعيش التهديد بالقتل والرّفض لأنّه لا محال سيعارض السّلطة ويطالب بحقوق من يمثّلهم كما فعل إدوارد سعيد مع الشعب الفلسطيني.

فقد أخلص للمبادئ والقيم وتمسك بمنهج الوفاء للحقيقة وتصدّى لواقع الشّقاء والظّلم ومقاومة مظاهر العنف وقوى اللاّتسامح والتّعصّب، مبديا في ذلك رأيا أنه «**يجب دائما على المرء أن يبدأ مقاومته من وطنه ضد السلطة كمواطن يمكنه التأثير**»[1]. رافضا كل من يدافع عن أمّته بدافع الولاء والقوميّة والجهر بذلك لأنّنا نعيش اليوم واقعا قد «**سيطرت فيه القوميّة المتدفّقة**

1- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ص 89.

المتقنّعة بالوطنيّة والمصلحة القوميّة على الشعور النّقدي، الذي يضع الولاء للأمة فوق كل اعتبار في تلك النقطة ليس هناك سوى خيانة المثقفين والإفلاس الأخلاقي الكامل»[1].

أن يعلن المثقف ولاءه أو انتماءه إلى الأمة أو الطبقة ضرب من الخيانة، وليس في كشف إدوارد سعيد غايات الاستشراق الغربي الكولونيالية واحدة من خيانة المثقف بل كان يدعو إلى الكف عن تصور العرب بأنهم قومية لا تجيد التفكير ومعادية للعقلانية وتمثل الآخر الهمجي، وموضوع إشباع الرغبة المتخيلة وتبديل النظرة إلى الإسلام فهو **« ليس دينا لا إنسانيا وعنيفا وثقافة ليست عاجزة عن التجدد بل يستطيع تطوير نفسه بنفسه»**[2]. كما ينادي بتغيير سياسة العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب وإحداث نقلة نوعية من الهيمنة والإلحاق والاحتواء إلى الاعتراف وتبادل الخبرات العملية وإجراء الدراسات الميدانية وتبنّي النظرة الموضوعيّة بحق.

إنّ ما فعله إدوار سعيد اتّجاه الشّرق أو القضيّة الفلسطينية جعل منه مثقّفا «**حول ذاته الفرديّة إلى ذات جماعية التحمت بفلسطين وقضيّتها، وارتقت بها إلى أعلى درجات التمثيل**»[3]، إذ بفضل جهره بالقضية الفلسطينية ووقوفه ضد السلطة السياسية في المركز الكولونيالي أو حتى السلطة السياسية العربية؛ سمع صوت المحرومين والمشرّدين من أبناء الأمة الفلسطينية، وأسمع العالم بأسره بما يقع من تواطؤ بين السياسات الإسرائيلية والأمريكية والعربية بغية الإبقاء على أرض فلسطين أرضا محتلة، وإعطاء الغلبة دوما لصاحب القوة والنفوذ، في حين يبقى ذلك الفلسطيني منفيا حتى وهو في وطنه، متأمّلا إدوارد سعيد من خلال فضحه لهذه السياسات «**أن المسحوقين سيقدر لهم وتبعا لسير التّاريخ المحتوم أن يصبحوا المجتمع الذي**

1- المرجع السابق، ص89.

2- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 454.

3- جعفر العقيلي: «إدوارد سعيد.. رواية للأجيال: التأمّل قبل التأويل»، مجلة الأفكار، ع212، عمّان، 2006، ص 146.

سيعالي في نهاية الأمر على نفسه إذ سيشكل الإنسانية في جملتها أي "الجنس البشري" ككلّ»[1].

ومن هذا البعد الاستشرافي ولد انتماء إدوارد سعيد في نضاله إلى جانب أبناء شعبه الفلسطيني، هذا الانتماء الاختياري وليس السّلطوي فقد انتمى سعيد «**إلى العالم كله، ونعم كان فلسطينيا وأمريكيا في ثقافته وانتمائه وكثيرا ما استعمل عبارة نحن الأمريكيين أو نحن الفلسطينيين دون حرج أو تردّد؛ إلّا أنّه لم يستعمل تعبير شعبي قط إلا ليقول "شعبي الفلسطيني" لقد كان ولاؤه الأكبر لكرامة الناس العاديين في وجه أنظمة الهيمنة السياسية واختار فلسطين الضحية لأنها أصبحت عنوانا لكرامة الإنسان البسيط الرافض للاستسلام في مواجهة أعتى آلات القمع والظلم، اختار فلسطين لأنها أصبحت اسما للنضال الإنساني من أجل الحرية والعدل**»[2].

يشير أيضا إدوارد سعيد في كتابه "**صور المثقف**" وقد سبق وتحدثنا عنه في الفصل السابق إلى ما يسميه بالمنفى الفكري، وهو أن يقطع المثقف صلته بالسلطة الحكومية للمجتمع الذي ينتمي إليه وأن يتفرّغ إلى تجسيد دوره في فضح أساليب السلطة السياسية في محاولتها التضييق على الأفراد وفرض عقوبات عليهم بدعوى تطبيق القانون حتّى وإن كانت هذه السّلطة مجسدة خارج حدود البلدان والدولة ومحاولته قدر الإمكان أن يبقى خارج حدود القوميات العرقية.

لعلّ إدوارد سعيد ونتيجة حياته الشخصية التي عاشت تعددا في المنافي ونصاله المستميت لأجل القضية الفلسطينية جعله يعترف بسلطة التجربة التي جسدها في حياته كمثقف، فاحترم التجربة ووضع ذاته جانبا بمعنى أن في كفاحه لأجل فلسطين لم يكن رغبة في المكافآت وفي تحصيل المكانة بل كان رغبة في تحقيق العدالة الإنسانية، أما السياسي فيضع التجربة في ذاته، فهو سابق

1- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ص 62.

2- أحمد دلال: «ولاء إدوارد سعيد الأكبر»، ص 08.

على التجربة ولا يقبل بها، والتجربة سلطة والسياسي التقليدي لا يرى سلطة خارجه، وفي هذا يقول **تزفيتان تودوروف(Tizvitan Todorov) (1939-2017)**، واصفا المثقف العضوي المقاوم «**وهذا هو السبب في أننا نرى أن من يجري تقديمهم قرابين، يقبلون قدرهم إن لم يكن بسرور فمن دون يأس على أي حال، وينطبق الشيء نفسه على الجنود في ساحة المعركة، إن دمهم المراق سوف يسهم في إبقاء المجتمع حيا**»[1].

لو طبقنا هذا على إدوارد سعيد لوجدنا أنه فعلا كجندي في معركة غير محسومة النتائج فقد دافع بصوته عن حقوق الشعب الفلسطيني ليس رغبة في الانتماء وليس كتحديد للهوية الفلسطينية بل رغبة في تجسيد نشاطه كمثقف يمثل من هم أضعف، وعابر للحدود على اعتبار خلفيته وجنسيته الأمريكية، وما تعرض له في حياته من تهديد بالطبع سيبقي القضية الفلسطينية خالدة.

ولدت خلفية المنفى في حياة إدوارد سعيد منه ذلك المثقف المنفي الذي عارض كلا من سلطة الانتماء والأعراف والتقاليد، باحثا عن منبر يقول فيه ويحرض المثقفين على قول الحق في وجه السلطة، وقد أبدى مريد البرغوثي رأيه حول منفى إدوارد سعيد وكيف قام بتقويضه، إذ أنه «**بدلا من رخاوة الحنين والتحسر على أي فردوس مفقود، اكتشف إدوارد طاقة المثقف على قول الحقيقة في وجه كل صاحب سلطة وامتلاك إحساس بالعدالة الشاملة، العدالة العالمية**»[2] فلم يكن المنفى في حياة إدوارد سعيد باعثا في نفسه على أن يسجنه داخل وطنه يتحسر عليه وكما قال إدوارد أن المنفى يبعث على الحزن والشجن ولكن هذا الحزن والشجن قوضه كباعث على الإنجاز والإبداع.

1- تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط01، 1992، ص 75.

2- مريد البرغوثي: «إدوارد سعيد: صوت التفكير المستقل»، ص 20.

فلم يكن المنفى في حالة إدوارد سعيد إعادة لبناء سلطة الانتماء، بل على العكس من ذلك فقد كان المنفى فضاء للتحرّر من قيود السلطة السياسيّة، فعلى الرّغم من كونه مثقّفا داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية ففي الوقت نفسه كان يأخذ موقفا لا منتميا أو معارضا للسائد، وما دام عمل المثقف داخل مؤسسة؛ فإن لم تكن مؤسّسة عمل فهو داخل مؤسسة أعظم، وهي المجتمع فالمثقف يتعرض في أداء دوره للسلطة، «**فكيف يخاطب المرء السلطة: كمتضرع محترف، أم كضميرها الهاوي، غير المكافأ؟**»[1].

2.2.3.المثقف وقول الحق في وجه السلطة:

يربط إدوارد سعيد قضيّة المثقف وعلاقته بقول الحق في وجه السلطة في الفصل الخامس من كتابه «صور المثقف» بالتخصص والاحتراف، فلا يمكن الحديث عن المثقف والسّلطة دون العودة إلى المثقف المحترف والمثقف الهاوي اللّذين اقترحهما إدوارد سعيد تعبيرا عن دور المثقف في الحياة الأكاديمية أو السياسية، وقد انطلق في مقاله هذا في الحديث عن المثقف المتخصص، وكان أحد طلاب المرحلة الأولى في جامعة كولومبيا، طالبا من إدوارد سعيد أن يسمح له بالالتحاق بالحلقة الدراسية التي يشرف عليها، وقد أخبره أنه كان أحد أفراد سلاح الطيران، وبعد ما سأله إدوارد عن دوره أجابه بأنه يحرز أهدافا اكتشف إدوارد فيه عن ذهنية المحترف أو المتخصص في ذلك الطالب من خلال لغته التي تنتمي إلى التخصص الذي يشغله[2]، وقد قبله إدوارد سعيد في حلقته الدراسية حتى يقوض في داخله ذلك البعد التخصصي المهني وتلك اللغة التي تنبئ فعلا عن انتماء المثقف إلى مجال تخصصه.

ينبئ خطاب هذا الطالب عن انتمائه للسلطة السياسية، وهو مثقف مشرعن للسّلطة السياسية «**يقوم بتوظيف المعرفة لتبرير ما يقوم به الحاكم أو لإضفاء الصفات التي لا يمكن**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 89.
2- انظر، المرجع نفسه، ص 92.

لأحد الوصول إليها»[1]. ويتعرض **زكي العليو** إلى أن مثقف السلطة يتميز بأنه «**وصولي يهمه المنصب والمال وطريقه في ذلك السلطات، وفي أحيان "متفان" يظن بأن الحفاظ على السلطة مهمّة للغاية في حياة المجتمع، بل هو الطريق الصحيح للحفاظ على اجتماع حق الأمة**»[2] ومثقف السلطة تستميله المكافآت منها، والرّتب أكثر مما يستميله حق الأقلية من الضعفاء الّذين تستبدهم السلطة بغية زيادة السلطة عليهم.

ومن وجهة نظر إدوارد سعيد التي تتوافق مع زكي العليو كون أنك في المقام الأول «**تخدم السلطة وتكسب المكافآت منها، لا يساعد إطلاقا على ممارسة تلك الروح النقدية والمستقلة نسبيا للتحليل وإصدار الأحكام**»[3]، فمثقف السلطة عكس المثقف الحقيقي الذي يحاول إدوارد سعيد جاهدا بعث أطره ومحدداته وخصائصه التي تميزه عن باقي المثقفين الموالين للسلطة أيا كان نوعها؛ فهو المثقف المغضوب عليه من السلطة السياسية لا تهمّه إغراءات السلطة، متوسط الحال ماديا وشعبيته (جمهوره) يزداد كلما كان نضاله مستمرا ضد السلطة السياسية المستبدة، وهو ما أسماه بالمثقف الهاوي «**سبق واقترحت أن انتهاج سلوك الهاوي بدل المحترف، كوسيلة للاحتفاظ باستقلال فكري نسبي هو سبيل أفضل**»[4].

يندرج تصور إدوارد سعيد للمثقف الهاوي كبديل للمثقف المحترف أو المثقف الموالي للسلطة السياسية، ضمن تجربته الخاصة، كونه شخصا مثقفا له فرادته الخاصة في منبره في الغرب أو في صوته الرنان في الشرق، فقد اختار إدوارد سعيد أن يكون ذلك الخبير في مجال تخصصه في الأدبيات الغربية وأن يقارن بينها في تخصص الأدب المقارن في الجامعة الأمريكية، وفي الوقت ذاته مثقفا هاويا تجاوز مجال تخصصه للبحث في أمور السياسة المكنونة في النصوص الثقافية الغربية سواء

1- زكي العليو، المثقف... مداخل التعريف والأدوار، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط01، 2009، ص 78.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3- إدوارد سعيد، صور المثقف محاضرات ريث سنة 1993، ص 92.
4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أكانت هذه النصوص موجهة لدراسة الشرق أو التي كان الغرض منها جعل الشرق مسرحا لمنجزاتها ومشروعاتها الحضارية المزعومة.

وبفضل تخصصه هذا توصل إلى نتيجة مفادها أن هناك مثقف خادم للسلطة السياسية ولعلّه في هذا يقصد المثقف/ المستشرق الذي سخّر معرفته المزعومة بالشرق لصالح السلطة السياسية الكولونيالية الغربية، كذلك مثقّفو السلطة في القضية الفلسطينية الّذين أقدموا على اتفاقية أوسلو المزعومة، فلم يكن إدوارد سعيد ليخدم السلطة أو أن يختار أن يكون متخصصا في مجال بعينه رافضا كل إغراءات السلطة «**لقد عرضت علي وسائل الإعلام بضع مرات خلال العامين المنصرمين (قبل 1993 بعامين) أن أكون مستشارا ذا راتب فرفضت، لأن ذلك ببساطة يعني أن أكون حبيس محطة تلفزيونية أو صحيفة واحدة، ومقيدا أيضا باللغة السياسية السائدة في وسيلة التعبير تلك وضمن نطاق مفهومها العام، وعلى نحو مماثل لم يكن لدي قط أي اهتمام بالأعمال الاستشارية المدفوعة الأجر، المطلوبة للحكومة أو منها، حيث لا فكرة لديك عن أي عمل قد توظف فيه أفكارك لاحقا**»[1].

كان إدوارد سعيد يمارس نشاطه كمثقف بعيدا عن كل إغراءات التخصّص، ويمارس نشاطه الفكري ضمن نطاق يكون فيه أكثر انعتاقا وبحثا عن الحلول التي تضمن لفئة معيّنة حقّها في العدل والمساواة والحريّة، فهو الّذي يقول: «**كنت أقبل باستمرار كلّما طلبت مني المساعدة مجموعة فلسطينية، أو كلما دعتني جامعة في جمهورية جنوب إفريقيا لزيارتها والتحدّث عن سياسة التمييز العنصري دعما للحرية الأكاديمية**»[2]، ومن هنا كان له أن يتحدّث ويكتب في مسائل أرحب أفقا، لأن التزامات التعدي بكثير الحدود الضيقة لمهنته الاحترافية تستحقه لممارستها كلها وبكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى.

1- المرجع السابق، ص 93.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اعتبر نشاط إدوارد سعيد موجها للدراسة والبحث في قضية الشعب الفلسطيني وعلى أساس هذا العمل الفكري السياسي الذي يقوم به إدوارد سعيد يتساءل هو ونحن أيضا كباحثين ومثقفين «**هل تحرض المثقف على القيام بعمل فكري ولاءاته الأساسية، والمحلية والغريزية، مثل عرقه، أو شعبه، أو دينه، أم أن ثمة مجموعة من المبادئ العمومية والعقلية أكثر من ذلك يمكنها أن تتحكم ولعلها تتحكم في الكيفية التي يتكلم المرء فيها ويكتب في الواقع، أنا أطرح السؤال الأساسي نيابة عن المثقف: كيف يقول المرء الحق؟ وأي حق؟ ولمن وأين؟**»[1].

يعيش المثقف الذي يتحدث عنه إدوارد سعيد من الناحية التقليدية «**مطلبان متصارعان يتعلقان بعاملي الحقيقة والسلطة، فهو من جهة يرغب في تبين الحقيقة وقولها لكنه إذا اختار هذا الطريق سيعيش منبوذا ومهانا، أما إذا جعل مواهبه في خدمة السلطة فإنه سيحقق المكانة والرفاهية**»[2]، **فأي من الطريقين اختار إدوارد سعيد؟ وإلى أي من المثقفين كان يدعو؟**

كان ميشال فوكو في خضم كتاباته قد تطرق إلى نقد كل من الحقيقة والسلطة كما تطرق إلى نقد العلاقة التي تربط بينهما فالحقيقة «**ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة، وعلى الرغم من أسطورة يتعين إعادة تاريخها ووظائفها مرة أخرى، فإن الحقيقة ليست هي جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات، إن الحقيقة هي من هذا العالم فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة**»[3]، إذا كانت كل من المعرفة والسلطة قد حصنت الواحدة منها الأخرى، فإن الحقيقة حصنت أيضا بالسلطة، فمن يملك سلطة يملك الحقيقة ولا حقيقة خارج عن أطر السلطة والحقيقة ليست مثلا ولا خلقا متساميا بل الحقيقة

1- المرجع السابق، ص 94.

2- إسعاف حمد: «المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل»، مجلة جامعة دمشق، ع03 و04، مجلد03، دمشق، 2014 ص 347.

3- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 70.

مثلها مثل السلعة «**يتم انتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيري...) وأخيرا فهي مدار النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي**»[1].

وعودة إلى السؤال الذي طرحه إدوارد سعيد فإنه يجيب بأنه ليس ثمة نظام أو منهج رحب وأكيد بما فيه الكفاية لتزويد المثقف بإجابات مباشرة عن هذه الأسئلة كون الحقيقة تتجاذبها تيارات كثيرة، ولعل أهمها الجانب السياسي الحاكم والجانب الثاني يمثله المثقف، فالمثقف يقول الحقيقة للسلطة **حقيقة ماذا؟** والسلطة تملك حقيقة **لمن توجه هذه الحقيقة؟** فإذن «**لا يتعلق الأمر بتخليص الحقيقة من كل منظومة سلطة –إذ أن ذلك وهم لأن الحقيقة ذاتها سلطة– بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)**» [2].

وقد اقترح ميشال فوكو المثقف الشمولي الذي يقول الحق ويمتلك الحقيقة ويجسد الشمول فيكون فاعلا في المجتمع؛ لأنه يبحث في كلياته لا في خصوصياته التي تضمن الهوية المشتركة بل على العكس من ذلك، فهو «**المثقف الناطق بلسان المعرفة والوعي الواضح، يستقر في هذا المكان المفضل إنه خارج السلطة، إنما ضمن المعرفة، ومواعظه التي تشجب الظلم وتبشر بنظام جديد**»[3]، لكن فوكو يعود وينتقد هذا المثقف الشمولي على أن «**الفكرة التي يحملها المفكرون الشموليون على أنهم موجهو الضمائر ومنتجو خطاب الحقيقة، وعازفو نشيد الخلود تنتمي هي ذاتها لنظام السلطة، بدء من لقب الفيلسوف هذا اللقب الشريف الذي يتضح فيه التدرج الاجتماعي للدراسات، والذي ينطوي في بعض الفضاءات الاجتماعية على قدرة رمزية على الإرشاد إلى الطرق والتوجيه نحو العقائد، تلك القدرة التي تكون هائلة في بعض الأحيان والتي**

1- المرجع السابق، ص 70.

2- المرجع نفسه، ص 72.

3- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ص 24.

تظهر في شكلها الخالص عندما تمكن من النفوذ أو القدرة على التضليل المشروع اللذين لا يستمدان دعامتهما من قوة مضمون العبارات الفلسفية ولا من قيم صدقها»[1].

يجد فوكو أن المثقف أيضا حقيقته ناتجة عن السلطة، فسلطة الفيلسوف تجبره على قول حقيقة صادرة من المؤسسة التي ينتمي إليها لا من حقائق الواقع الملاحظة أمامه، فهو لا يقول الحقيقة ولا يدافع عنها لأن حقيقته حقيقة تخصصه وهي منبثقة عن ذاته أكثر من كونها منبثقة عن الكلية الإنسانية؛ التي من المفروض أن ينشدها هؤلاء المثقفون، فالفيلسوف ينطق حقيقته لذاته هذه الحقيقة توزّع على الجماهير، فتصبح لا محالة حقيقة سلطويّة حتّى وإن كانت تسمح لهذه الجماهير بتحقيق غاياتها؛ لأنّها تغدو حقيقة قانون و شرائعيّة إلى حدّ العبادة.

فادعاء امتلاك الحقيقة قد يقول به أي أحد، وهو الأمر الذي قد يؤدي بالمثقفين والأدباء إلى السقوط في شكل من أشكال الماهوية (Essentialism) التي ترى حسب تعبير عبد العزيز حمودة (في سياق آخر): «**انطلاقا من الإيمان بامتلاك الإنسان ماهية ثابتة** (essence) **تتجاوز التّاريخ والمجتمع، بوجود قيم ومبادئ عامة لا تقبل الشّك ولا تحتاج إلى إثبات ويستخدمها الإنسان في عمليات قياس منطقية لإثبات المبادئ الأخرى التي تحتاج إلى مثل ذلك**»[2]، لكن ما دامت هناك ضرورة بالنسبة لإدوارد سعيد للالتزام بالقضايا العادلة للإنسان، فإنه اختار أن يصف هذا النوع من الحقيقة بالماهوية الاستراتيجية (Strategic Essentialism) [3]، وهي أنّ الشعوب المتضررة من الهيمنة الاستعمارية كان لها أن تشترك هوويا مؤقتا حتى تقاوم السلطة الكولونيالية وحتى تعيد رأب الصدوع التي خلفتها السلطة الغربية.

1- المرجع السابق، ص 24.

2- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2003 ، ص 243.

3- انظر: خالد الشاوش، «حول دور المثقفين والكتاب وثنائية السلطة والثقافة عند إدوارد سعيد»، مجلة بصمات، ع02، دار القرويين، الدار البيضاء، 2007، ص 94.

ومن جهة أخرى أيقن إدوار سعيد نفسه بخطورة استعمال الخطاب نفسه واللّغة نفسها التي تستخدمها السلطة الفكريّة في العالم والتي تدّعي هي كذلك أنّها تدافع عن قيم الحقّ والعدل والخير «**فالمشكلة بالنسبة للمثقف تكمن في العمل من أجل تطبيق هذه الأفكار في حالات فعلية تتسع فيها الفجوة كثيرا بين إعلان الإيمان جهرا بالمساواة والعدالة من جهة، وبين الواقع المحيط من جهة أخرى**»[1]، بمعنى أن المثقف يعمل جاهدا لتحقيق وتطبيق أفكار العدل والحق والمساواة فعلا، ولا يكون منظّما إلى السلطة السياسية التي من شأنها أن تقمع وتهدّد كل من ينادي بهذه الأفكار خارج أطرها.

وقد عرّف إدوارد سعيد المثقف بأنه شخص يواجه القوة بخطاب الحق، فقد كان ناقدا لحيادية المثقف، إذ أنه من رسالاته أن يقاوم وأن يقول الحق في وجه السلطة؛ حتى يحقق ما تطمع إليه المجموعة التي يدافع عن حقوقها، فقد «**كتب الاستشراق متّهما مثقّف السّلطة ومتهما أكثر السلطة التي تقولب المثقفين، وكتب الثقافة والإمبريالية، مدافعا عن المثقف الآخر الذي يعيش في المركز وينصر الأطراف، كان في الحالين يتمرد على الثقافة الأكاديمية الطقوسية، التي تحول الثقافة إلى احتكار فقير، تتبادله نخبة ضيقة أقرب إلى عالم الكهنة، بقدر ما كان يتمرد على السلطة السياسية التي تحتكر المثقفين، وتفصل القضايا بينهم**»[2].

فقد كان إدوارد سعيد دائم الجهر بالحق أمام السلطة، فقد بدأ تقويضه للسلطة منذ أول كتاب كتبه عن كونراد في البدايات والقصد الذي ربط فيه النصوص بعالمها وهو العالم الذي تنتج فيه، ثم في كتابه الاستشراق الذي أثبت فيه أن المستشرق تابع للسلطة الغربية أولا وثانيا أن حقيقة المعرفة التي يدلي بها عن الشرق هي حقيقة منبعها المركز الذي يشغله كونه يمثل خادما أو تابعا للمؤسسة الحكومية، فهو مثقف مهني احترافي ينتمي إلى المجال الذي يفرض عليه أن يقول عن الشرق ما يقول وتقبل معرفته دون أي نقد ولا تقويض؛ لأنّ «**السّلطة تبني وتهيمن في الوقت**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 99.

2- عبد الله تركماني: «إدوارد سعيد، المثقف الكوني والهوية المركبة»، ص 61.

ذاته الذي تقصد فيه أن تعرف، وهكذا فإنّ المعرفة تنتج السّلطة التي لا يمكن أن تمارس دورها دون المعرفة»[1]،

نتيجة لهذه العلاقة الوطيدة بين المستشرق/ المثقف كصاحب سلطة ومنتج للمعرفة كان له أن يمارس معرفته على موضوع هو الشرق على حسب ما تمليه عليه المؤسسة التي ينتمي إليها فكذلك الروائي الغربي الذي كتب قصصا وروايات مفادها كلها أن الشرقي متخلف تنعدم فيه أساليب الحضارة والتمدن أما المستعمر فهو صاحب الفضل في نقل الحضارة إلى مثل تلك البلدان المظلمة فكان إدوارد سعيد في كتاباته يفضح تلك التواطؤات بين المعرفة والسلطة أو التي تجمع المثقف بصاحب السلطة، فكان دائم النقد لذلك المثقف الذي يعلن ولاءه للاحترافية أو المؤسسة التي ينتمي إليها.

اشتبكت في ذهن المفكر/ الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد كل من الثقافة والسياسة، فرأى في جل الكتابات التي كتبها أن النصوص تابعة لشرط سياسي أو اجتماعي ساهم في وجودها، لذلك كان المثقف عنده «**يجب ألّا يكون خارج التاريخ، بل لابد أن يستدعي على الدوام ليس باعتباره ذاتا بل باعتباره منظومة فكرية مؤثرة وفاعلة**»[2].

استخلص إدوارد سعيد هذا الدور من شخصه كمثقف فلم يكن لوهلة خارج التاريخ، بل كان داخله، وعليه حلّل الخطابات والنصوص سواء التي كانت صادرة عن المركز الكولونيالي أو الصادرة عن المقاومات المعارضة للسياسات الاستعمارية، فكان إدوارد سعيد داخل القضية الفلسطينية ويقول الحق في وجه السلطة الفلسطينية، والحقيقة التي كان يدلي بها أنّ مثقّفي السياسة الفلسطينية في تواطؤ مع السياسة الأمريكية التي كانت بدورها تدعم السياسة الإسرائيلية في الضغط على الفلسطينيين في أرضهم، وتضييق الحصار عليهم وجعلهم منفيين في أرضهم.

1- شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، تر:أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، أزمنة،عمّان،ط1، 2007، ص31.

2- زينب الغازي: «جدل السياسة والثقافة في خطاب إدوارد سعيد النقدي»، مجلة فصول، ع64، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 2004، ص 210.

نتيجة لهذه المواقف كان إدوارد سعيد يتعرّض للتهديد والرفض لأنّه يقول الحق في وسط لا يسمح فيه للأقليّة ذات الأصل الشرقي بالإدلاء بصوتها، وقد وُجِّهَ نقد لإدوارد سعيد أنّه ضد الانتماءات والولاء والهوية، لكنّه في الوقت ذاته يدافع عن فلسطين أرض مولده «**فإن الحيّز العام الذي يقدم فيه المثقفون تمثيلاتهم معقد إلى أبعد حد، وفيه أوجه غير مريحة، لكن معنى التدخل الفعال في ذلك الحيز يجب أن يرتكز على إيمان للمثقّف راسخ لا يتزعزع في مفهوم للعدالة والانصاف يسمح بالاختلافات بين الأفراد والأمم، من دون أن يغزوها في الوقت ذاته إلى سلطات أو أفضليات، أو تقييمات خفيّة، ولكون كل امرئ يعلن اليوم غير ملزوم إيمانه بالمساواة للجميع والتوافق بين الجميع، فإن المشكلة بالنسبة إلى المثقف تكمن في العمل من أجل تطبيق هذه الأفكار في حالات فعليّة تتّسع فيها الفجوة كثيرا بين إعلان الإيمان جهرا بالمساواة والعدالة من جهة وبين الواقع المحيط من جهة أخرى**»[1].

يبدو أن المشكلة التي تترصّد دور المثقف تكمن في مدى تطبيقه لما يسمى عند بندا بأخلاقيات المثقف العليا؛ بمعنى تمثيل العدالة الإنسانية في العالم، ويقوم مثقفوها بإنشاء الشعارات والخطابات الرنّانة التي ترمي إلى الهدف نفسه، فيجد المثقف الحقيقي نفسه في خضمّ هذه الادّعاءات مجرّد شخص أو من الجوقة الّذين ينشدون أناشيد يسمعها العامة والخاصة دون فائدة ترجى من ذلك لأن مثقّفي السّلطة قد تولّوا مهمّة النداءات حول هذه المفاهيم وتحقيقها على أرض الواقع؛ لأنّ هؤلاء مدعومين من طرف السّلطة، وحسب رأي سماح إدريس فإن «**السلطة بحاجة إلى المثقفين الانتهازيين ولو لأجل قصير، فالسلطة تريد مثقفين يخدمون مصالحها وينشرون سياستها ويبرّرون تحالفاتها المتقلّبة والمتنقلة، إلّا أنّ الأدلة كثيرة تشير إلى أنّ السّلطة تستخدم المثقفين الانتهازيين بكيفية لا تقلّ انتهازية فهي – أي السلطة – ليست شديدة الثقة بولائهم لها، ولا حتّى بفاعليتهم الدائمة أو بتأثيرهم في مجموع المثقفين الآخرين، وهذا ما يؤدّي إلى**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 99.

تشنّج مستمر، ولكنّه خفي، بين الدّولة والانتهازيين، ينتهي عادة بانتصارها وبإحلالها مكانهم مثقفين أقل تطلبا وأشدّ ولاء»[1]، فالحقيقة بين السلطة ومثقفيها نسبية، والسلطة دائمة الشك في مثقفيها لذلك فهي دائمة البحث عن مثقفين حقيقيين يخدمونها ويسهرون على تطبيق شعاراتها وبأقل تكلفة.

وقد رأى ميشيل فوكو أنّ «**تأسيس المثقّف كان يبدأ تقليديا من شيئين: وضعيته أو موقعه في المجتمع البورجوازي في نظام الرأسمالي، وفي الإيديولوجيا التي ينتجها أو يفرضها في أن يكون مرفوضا، ملعونا، متّهما، باللّاأخلاقية ... إلخ وفي خطابه الّذي يفصح عن بعض الحقائق ويكتشف علاقات سياسيّة غير مدركة، هذان الشكلان من التّسييس ليسا غريبين الواحد عن الآخر، ولكن لا يلتقيا بالقوة، لقد كان هناك نوع من المثقف الملعون أو المرفوض، ونوع من المثقف الاشتراكي**»[2].

ينظر ميشال فوكو إلى المثقّف وعلاقته بالسّلطة السياسيّة، من خلال تحليلاته التي تضمّنت علاقات المعرفة بالسلطة وكيف تخضع هذه الأخيرة المعرفة لها، فكذلك المثقف نوعان فهناك مثقف السّلطة الّذي يكون خادما لإيديولوجيا المهنة أو المؤسّسة أو السّلطة السياسية، وهناك مثقف معارض للسّلطة دائم المحاولة في قول الحقيقة في وجه السّلطة، ويعتبر النّوع الثّاني من المثقّفين ملعون ومرفوض لأنّه يهدّد النظام العام الّذي تريد السلطة فرضه على الأفراد، كما أنّه يمتلك إمكانية إنتاج نوع من أنواع الخطاب، وهو بذلك يلعب بسلطة لا حدود لها هي سلطة الرمز والكلام.

ومن يملك الكلام فإنّه لا شكّ يملك من خلاله سلطة للجذب خاصة يمكن أن تخترق حدود الشعور إلى اللّاشعور ومن ثمّة يمكنه فرض أسلوب معيّن من النّظر وطرح السّؤال ومحاكمة

1- سماح إدريس، عن المثقف العربي والسلطة، دار الآداب، بيروت، 1992، ص 134.

2- حوار بين ميشيل فوكو وجيل دولوز، تر: الزواوي بغّورة،موقع منتدى الفكر والفلسفة، شباط، 2011، على الرّابط: http://couua.com، التّاريخ:10-05-2017.

الأشياء بتكريسها أو بالدّعوة إلى إعادة النظر فيها، فإن كان هذا المثقف يخدم المثل والمعايير الأخلاقية، فهو يمثّل حسب إدوارد سعيد ما يسمّيه بالمثقّف الهاوي، وإن كان تابعا للسّلطة السّياسية فهو مثقّف سلطويّ يمارس سلطته كمثقف إلى جانب السلطة السياسيّة ضد المعايير الأخلاقية ولا يمثّل المحرومين والضعفاء والمنسيين، «**يبرز فرق شاسع بين خطاب مثقف السلطة ومثقف المعارضة أو ما يسمى بالمثقف الحقيقي، فخطاب هذا الأخير هو خطاب مفتوح، أي غير دوغمائي – بمعنى أنّه لا يرى أنّه يمثّل سلطة، وهو نقديّ في بنيته وقادر على تجاوز نتائجه على عكس خطاب المثقف الآخر مثقف السلطة، حيث خطابه مغلق دوغمائي إطلاقي، يتضمّن مفهوم امتلاك الحقيقة المطلقة في كلّيتها وشموليّتها**»[1].

لعلّنا نجد النّموذج الأوّل من المثقّف مجسّدا في شخص إدوارد سعيد كمثقّف وقف ضدّ النّظام السّائد في الولايات المتحدة الأمريكية؛ ذلك المكان الذي يدّعي إطلاق الحريّات، هذه الادعاءات المزعومة في مجملها تؤسس بصورة أو بأخرى إلى تدجين المثقفين وغلق خطاباتهم على ما تؤسسه لهم السلطة السياسية، لذلك كان إدوارد سعيد يمارس سلطة رمزية تهدف إلى اقناع جميع المثقفين تجاوز محنة الأعراف والإيديولوجيا الّتي يحتمون تحت لوائها طلبا في المكافآت والسّلطة، وخطاباتهم خطابات زائفة، لذلك كان إدوارد سعيد يشير إلى أنّ «**دور المثقّف هو أن يقول الحقيقة بوضوح تام وبصورة مباشرة وبأمانة تامّة ما كان ذلك ممكنا، لا ينبغي أن يهتم المثقف إذا كان ما سيقوله سيجلب الإحراج لمن هو في السلطة، أو أنّه سيرضيهم أو يغضبهم إن قول الحقيقة للسلطة يعني أيضا أن قطاع المثقفين ليس جزءا من الحكومة أو جماعة مصالح: الحقيقة فقط بلا رتوش**»[2].

ينبغي على المثقف أن يكون في موقع يمنحه كل الإمكانيات بأن يقول الحقيقة دون خوف في وجه السلطة، مهما كانت النتائج، فبالتّأكيد سيتعرّض للتّهديد ويكون مرفوضا من قبلها، وهذا

1- حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، ط01، 2012، ص 82.

2- فخري صالح، دفاعا عن إدوارد سعيد، ص 49.

لا يعني أنّ على المثقف أن يتراجع عن آداء دوره، بل لابدّ عليه أن يواصل كفاحه وأن يكون أكثر عزما وقدرة على قول الحق في وجه السلطة؛ لأنّ السّلطة دائما تفرض على كل من يعارضها الصّمت وإن جهر أحد بحقيقة تخالف الحقائق التي تحرسها خطاباتها وشعاراتها تلجأ إلى القمع أو السجن أو العقاب، مثلما حدث مع سقراط وغيره من المثقفين الّذين تعرّضوا للاضطهاد والظّلم من قبل السلطة لذلك يقول إدوارد سعيدّ «**فمفهومي لمصطلح المثقف أو المفكّر، في جوهره ليس داعية مسالمة ولا داعية اتفاق في الآراء، لكنّه شخص يخاطر بكيانه كلّه، باتّخاذ موقفه الحسّاس وهو موقف الإصرار على رفض الصيغ المبتذلة، أو التّأكيدات المهذّبة القائمة على المصالحات اللّبقة والاتّفاق مع ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة وذوو الأفكار التقليدية ولا يقتصر رفض المثقف أو المفكر على الرفض السّالب، بل يتضمّن الاستعداد للإعلان عن رفضه على الملأ** »[1].

ليس خفيّا علينا أنّ مقولة المثقّف المنفي أو المثقف الحقيقي عند إدوارد سعيد هي انبثاق لتجربته؛ فإدوارد سعيد كان دائم البحث عن ذاته داخل الوطن الذي يعيش فيه كونه أصلا- الو.م.أ- وطن المهجرين والمنفيين، واختار صفة المثقف الهاوي على الرغم ممّا تحمله هذه الصّفة من متاعب فحينما كان في منفاه ويبعث برسائل إلى أمّه ويتحدّث فيها عن السّياسية لا تحب ذلك وتردّ عليه قائلة: «**عد إلى كيانك الأصلي: أنت أديب، السياسة في العالم الغربي تدمّر الناس الصادقين الطيّبين من أمثالك**»[2].

لكنّه رفض ذلك واختار خوض غمار الحديث والوقوف في وجه السلطة بقلمه، وصوته دون أدنى خوف، مقرّا في نفسه أنّ ما يستدعي منه هذه المغامرة هي أصوات هؤلاء الضعفاء الّذين استوطنهم من هم أكثر قوة، وممّا زاد من ثقل المعاناة هو تواطؤ المثقّفين مع السلطة السياسية التي هي في حدّ ذاتها متواطئة مع السلطة الكولونيالية بصورة غير مباشرة وغير واضحة المعالم، وتتخفّى

1- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص ص 58و59.

2- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفىI ، ص 357.

وراء تلك الشعارات والاتّفاقيات مثل ما حدث في اتّفاقية أوسلو «**فالانتهازية تفرض عليك، إن كنت في الغرب المدمن جدا على النّقد الكلّي للإرهاب أو اللّااعتدال الفلسطيني مثلا، أن تشجبها بحصانة وتنتقل بعد ذلك إلى إطراء الدّيمقراطية الإسرائيلية، ومن ثم يتحتّم عليك أن تتحدّث إيجابا عن السّلام**»[1].

لكنّ هذه الأدوار الّتي حتّمت على المثقّف أن يكون مواليا للسّلطة جعلته مثقّفا مدجّنا مغلقا في خطاباته وقد تحدّث إدوارد سعيد أيضا عن الطّباع الذّهنية الأبرز دون منازع لإفساد المثقف وهي «**التي تغريه بتجنّب المخاطر، أي الابتعاد عن موقف صعب ومبدئي تدرك أنّه الصحيح، لكنك تقرّر ألّا تتخذه، فأنت لا تريد الظهور في مظهر المنغمس جدا في السياسة وتخشى من أن تبدو مولعا بالجدل، وتحتاج إلى موافقة مدير أو شخص ذي سلطة، وتريد الاحتفاظ بسمعة حسنة كإنسان متّزن وموضوعي، ومعتدل، وتأمل مرة أخرى، وأن تستشار وأن تكون عضوا في مجلس إدارة أو في لجنة لها مقامها، وبالتالي أن تظلّ في نطاق الاتجاه السّائد الذي يعول عليه، وتأمّل أن تحصل يوما على شهادة فخرية أو غنيمة كبرى، لا بل حتى منصب سفير**»[2].

خلفيّة المثقّف الذّهنية هي التي تجعل منه ذلك المثقّف الذي يذعن للسلطة رغبة في المنصب والوظيفة فهو مثقّف محترف، في حين أنّ المثقّف عليه أن يشجب بصوته جميع قرارات السّلطة التي تقمع الحرّيات والحقوق، لأن مثل هذه الخلفية لا تجعل من المثقف مثقّفا حقيقيا، بل موظّفا لدى السلطة في حين أنّ «**قول الحق في وجه السّلطة ليس مثالية مفرطة في التفاؤل: إنه تأمّل دقيق في**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 105.
2- المرجع نفسه، ص 104.

الخيارات المتاحة، واختيار البديل الصالح، ومن ثم تمثيله بذكاء أينما يمكن إعطاء النتيجة الفضلى وإحداث التغيير الصائب»[1].

يربط إدوارد سعيد في قول الحق في وجه السّلطة بين تصور كل من جوليان بندا وأنطونيو غرامشي أثناء قوله ليس مثالية مفرطة بمعنى أن المثقّف يقول الحق وهو ما قاله جوليان بندا، ولكن هذا المثل لن يبقى دون استثمار أو تفعيل، بل لا بدّ أن يتمّ تمثيل هذا الحق على أرض الواقع ومواجهة السلطة السياسيّة به؛ كون هذا القول هو البديل الذي من خلاله يتم دحض جميع الشعارات التي تفرضها السلطة على مثقّفيها «**فكلّ مثقّف يكون مجال اختصاصه تبيان أراء وأفكار وأيديولوجيات محدّدة وتمثيلها يطمح منطقيا إلى انجاحها عمليا في –مجتمع ما– فالمثقف الذي يزعم أنّه يكتب لنفسه فحسب، أو في سبيل المعرفة الصرفة، أو العلوم النظرية، غير جدير بأن يصدّق، ويجب ألّا يصدّق، وكما قال مرة أحد عظماء كتّاب القرن العشرين جان جنيه، إنّك تدخل الحياة السياسية لحظة نشرك مقالات في مجتمع ما، وبالتالي إذا أردت أن تبتعد عن السّياسة تماما، فلا تكتب مقالات ولا تجهر بقول»**[2].

يعتبر التخصّص مجالا مغلقا حينما يكون المرء بعيدا كل البعد عن السياسة، لكن ما إن يبدأ المرء في الكتابة يدخل السياسة، لأن مقاله يعبّر عن رأي معين «**فالمثقف الحقيقي كائن علماني ومهما بالغ المثقّفون في تظاهرهم بأنّهم يمثّلون شؤونا علويّة أو قيما جوهريّة، فإن الأخلاقية تبدأ بنشاطهم في دنيانا العلمانية هذه – إذ فيها يحدث هذا النّشاط ومصالحها التي يخدمها وفيها ينسجم نشاط المثقفين مع مبدأ أخلاقي راسخ وكلي من الإنسانية، وفيها يميز بين القوة والعدل، ويكشف عن خيارات المرء وأولويّاته أما تلك الآلهة التي تفشل دوما، فتتطلّب من المثقّف في نهاية الأمر نوعا من اليقين المطلق ونظرة إلى الواقع كاملة ومتناسقة، لا تعرف إلاّ**

1- المرجع السابق، ص 106.

2- المرجع نفسه، ص 113.

الإتباع أو العداء»[1]، ومن هذا المنطلق جاء نقد إدوارد سعيد لمثقف السّلطة؛ لأن المثقف كائن علماني دنيوي ليس فقط عمله محدود في مجال تخصّصه.

شعر إدوارد سعيد في حياته الأكاديمية أنه يخاطب طلابه فقط، فقد التزم بفكرة أن الصف مكان مقدس إلى درجة ما «**لكن كلما ازدادت كتاباتي ازداد إدراكي بأنه يمكن للمرء أن يجد جمهورا من خلال الكتابة خصوصا فيما يخصّ القضيّة الفلسطينية نظرا إلى ندرة المتحدّثين تمكنت من إيجاد جمهور يصغي إلى ما أقوله وازداد الجمهور اتساعا**» [2].

يمكن القول أنّ إدوارد سعيد جمع في شخصه بين المثقف المحترف والمثقف الهاوي فالمحترف تجسّد في كونه أستاذا للأدب الإنجليزي في الجامعات الأمريكية، والهاوي تجسد أثناء كتابته خارج الصفوف الدّراسية، وهي الموجّهة نحو السياسة خاصّة القضية الفلسطينية، وحسب جان جينيه فإنّ إدوارد سعيد دخل السّياسة عندما بدأ بنشر مقالات يقرؤها الجمهور، والسّؤال الذي وُجِّهَ لإدوارد سعيد ولعله يتراودنا نحن أيضا مفاده، أنّه حينما يكتب إدوارد سعيد **لمن يكتب؟ لنفسه أم للمثقفين الآخرين، لصانعي السياسة؟ للناشطين؟ لمن؟** وكرد موضوعي منطقي لإدوارد سعيد ينبئ عن مثقف خارج عن أسوار السلطة ومقوض لها يقول: «**في معظم الأحيان لا أكتب لشخص ما بل لمناسبة ما، أنا لا أتوجّه بالتّأكيد إلى صانعي السياسة، فأنا أمريكيّ أعدّ فعليا خارج الاجتماع قرّائي عادة أناس يساريون خارج الاجتماع أيضا، ويبحثون عن بدائل للنظرة العالمية السائدة في ما يخصّ القرّاء العرب، أحاول توسيع الدّائرة قدر الإمكان، لأنّي أشعر أني أحاول تغيير وجهات النظر، لكنّي أكتب لنفسي أيضا**»[3].

يجلي هذا الرد بعض المناطق المظلمة في تفكير إدوارد سعيد باعتباره ذاتا متشظية بين عالمين متعاديين ومختلفين كل الاختلاف، ومن هنا جاءت كتاباته ضدّ السّائد والمكرّس، بحثا عن مجال

1- المرجع السابق، ص 121.
2- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 306.
3- المرجع نفسه، ص 307.

أوسع لممارسة الحريّة، وكتاباته موجّهة إلى عقول تسانده النظرة نفسها في الخروج عن أطر السلطة والبحث عن بدائل كفيلة بأن تجسّد المثل والمعايير الأزلية في الواقع أو العالم العلماني، فكان لإدوارد سعيد جمهور واسع في العالم الغربي أو العالم العربي، فجلّ كتاباته موجّهة للقارئ في المبدأ، وهناك بعض الكتابات التي وجّهها إدوارد سعيد لنفسه كخارج المكان، التي كانت بحثا عن الذّات في عالم مفقود أو منسي، ولكنّه في كلّيتها يريد قول الحقّ في وجه السّلطة.

مارس إدوارد سعيد في "الو.م.أ" دوره كمثقف يمارس سلطة رمزيّة، فكتاباته لها صدى عالمي ومنها تتخوّف السّلطة السياسية، وحسب رأي إدوارد سعيد فإنّ كلمة مثقّف أصبحت سيّئة السمعة في المجتمع الأمريكي كونها مساوية لكلمة إرهاب وعوضا عنها ظهرت «**كلمات كأخصائي ودارس وأكاديمي، بات اصطلاح مثقّف جزءا من عالم قبل الحداثة، ويعود ذلك جزئيا إلى كون المثقف كمفهوم يدلّ على شيء عام أكثر ممّا يدلّ على شيء محدّد، إذ حافظنا على استخدام فوكو للكلمة – وهو يميّز بين المثقّف العام والمثقف الخصوصي، فقد يعود الاصطلاح إلى التداول – لكنّه لم يعد، وأعتقد أنّ النّاس سعداء أكثر بمفهوم الأخصّائي التّقني أو الأكاديمي المحترف أو الناقد – وهي كلمات ذات دلالات إيجابية أكثر من المثقف**»[1].

هذا الوصف الذي وسمت به كلمة مثقف لا يعني أن إدوارد سعيد قد تخلّى عن مبدئه في مقولة المثقف الهاوي المناهض للسلطة أيا كانت، ولكنّه ينظر إلى ما آلت إليه لفظة مثقّف من مفاهيم؛ القصد منها التّقليل من دوره وأهمّيته؛ فقد كانت كتاباته خير شاهد على مقاومته لمثقّف السلطة والسلطة باحثا عن مدى أرحب لممارسة المثقف دوره الذي يمزج فيه بين مثالية جوليان بندا ومادية جرامشي وتجربته الشخصيّة، **فما هو النّقد الّذي وجّهه إدوارد سعيد لمثقف السّلطة؟ وهل مثقّف السلطة هو نفسه المثقف المحترف أم أنه فقط تداخل في المفاهيم والمصطلحات؟**

1- المرجع السابق، ص 358.

3.2.3.مثقف السّلطة:

يقول **محمّد شاهين** عن إدوارد سعيد في دفاعه عن القضية الفلسطينيّة «**لم يضع إدوارد سعيد فلسطين في المنظور الذي يتطلّب سفر العالم إليها ليدرك أبعاد مأساتها، بل سافر إدوارد سعيد بفلسطين إلى العالم وأرسى دعائم سفرها المتواصل في أرجاء المعمورة، وهكذا أسمع صوته الدنيا ولم ينتظر حتى تسمع الدنيا صوته، كل هذا مرده إلى إيمانه الثابت بأن العقل (الخيال) يجب أن يقوم بدور فعّال يتخطّى الحدود الإقليمية والأبعاد الزمنية**»[1].

لو افترضنا أن إدوارد سعيد كان مثقفا محترفا في مجال تخصصه، لم يتعرض إلى القضايا السياسية بغض النظر عن القضية التي تخص فلسطين، **هل سيكون بمقدورنا معرفة ما يجول في الساحة الفلسطينية الإسرائيلية السياسية من حوارات واتفاقيات غرضها تقديم فلسطين لإسرائيل دون أدنى مقابل إيجابي يخص الفلسطيني المنفي؟**

بالطبع لن نصل إلى قراءة كالقراءات التي قدمها إدوارد سعيد سواء فيما يخص الأدب أو السياسة أو حتى مجال النقد، فلا دارس للقضية الفلسطينية سواء في العالم العربي أو الغربي يتحدث عنها دون المرور عبر مشروع إدوارد سعيد الذي يشكل في كلتيه دفاعا وجهرا بالقلم والصوت عن القضية الفلسطينية؛ فقد مارس إدوارد سعيد سلطة حيادية بعيدة عن السلطة السياسية، فكان ناقدا لاذعا لمثقف السلطة الذي ينقاد إلى قراراتها ولا يخرج عنها، والّذي لم يعد يستجيب للتعريف الأساسي للمثقف الذي يعتبر كائنا قلقا يبحث عن الحقيقة وسطةكومة من الوهم.

فكما اكتشف في كتابيه الاستشراق والثقافة والإمبريالية كيف توظّف المعرفة لتعزيز السّلطة والدّفاع عن مشروعيّتها تنبّه أيضا إلى كيف تستعين السلطة بالمثقّف كي تزيد من نفوذها فدعي هذا النوع من المثقفين بمثقف السّلطة، وإذا كانت السلطة «**هي كل ما يقمع الفرد ويقهره**

1- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 11.

اجتماعيا وسياسيا هو الدولة والجماهير معا، الجماهير التي تصنع الدولة عن طريق إضفاء طابع القدسية عليها»[1].

فما إن يشكل المثقف خطابا داعما للسلطة حتى يشارك في عمليات القمع التي تقوم بها السلطة في حق الأفراد، وعلى هذا الأساس أصبح المثقفون يشكلون جزءا من نظام السّلطة حتى جوليان بندا لاحظ أنه «**في أواخر القرن التاسع عشر حدث تغير كبير، لقد أصبح القساوسة يتعاطون الأهواء السياسية، فأولئك الذين كانوا يشكلون زجرا لواقعية الجموح أصبحوا هم مثيريها»**[2].

وقد تحدّث محمد الشيخ عن الأهواء التي سيطرت على توجّهات المثقفين «**الأهواء العرقية – نيتشة، والأهواء الطبقيّة (ماركس، منظور البورجوازية)، والأهواء القوميّة (الفكر الألماني) وهذا ما شكّل تحوّلا في طريقة تصور موقع السياسي»**[3].

إن المنحى الّذي اتخذه المثقفون في الحياة السياسيّة بأن ينخرط المثقف مع السلطة السياسية هي خيانة المثقّفين أو القساوسة الّذين كان دورهم يتمثل في تحديد وامتلاك خير متعال عن الزمن وقد كان إدوارد سعيد ناقدا لمثقف السلطة على اعتبار أنّه خان الرّسالة الموكلة له وهو تحقيق الحرية والجهر بالعدوان الموجه ضد الطّبقات الدّنيا، ولما كان المثقف يؤدّي عادة دور الوسيط بين السلطة والشعب أي بين الحاكم والمحكوم لأنّه إذا كان مواليا للسّلطة يسعى إلى إقناع الناس بسياساتها، ودائما ما تحتاج السلطة للّذي يؤدلج مواقفها وينظّر لسياساتها وممارساتها، ويضفي المشروعيّة على عملها فيتحوّل المثقّف إلى وسيلة أو أداة لشرعنه ما تقوم به السلطة السياسية من ممارسات لا أخلاقية في حقّ من تحكمهم.

1- محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر، ص 29.
2- المرجع نفسه، ص 110.
3- المرجع نفسه، ص110.

وقد يتبادر إلى أذهاننا أن موقف إدوارد سعيد من مثقف السّلطة لم يتجسّد عنده، ولكنّنا نرى أنّ إدوارد سعيد المثقف في انتمائه لمنظمة التحرير الفلسطينية لم يكن لأغراض سياسية تخدم السلطة ولكنه عمل فيها «**كعضو مستقل في المجلس الوطني الفلسطيني، ويعادل مجمل (ما حضره) من اجتماعات على الإطلاق نحو سبعة أيام، وقد [بقي] في المجلس كدلالة على التّحدّي، شعورا منه في الغرب، أنه لأمر هام رمزيا، أن يكشف المرء بتلك الطريقة عن نفسه كفلسطيني وكإنسان ربط نفسه علنا بالكفاح لمقاومة السياسات الإسرائيلية، ولتمكين الفلسطينيين من تقرير مصيرهم بأنفسهم**»[1]، فانتماؤه لا يعني أنّه مثقف سلطة بل على العكس من ذلك فقد كان ناقدا للسّلطة وقراراتها، وما إن اكتشف فشل منظمة التّحرير الفلسطينية وتواطؤاتها ضد الحق والحرية حتى أعلن استقلاله منها.

يطرح أيضا ما يسمى **بالمثقف التبريري** وهو أيضا مثقف سلطة حيث يؤدّي دوره في أنّه يبرّر أفعال السّلطة وتوجّهاتها أيّا كانت إيجابية أم سلبية، ومن هنا «**نرى أن مثقّف السّلطة يفقد مضمون المثقف لأنه يفقد مقوما مهمّا من مقومات المثقّف وهو النّقد حيث يوصف بأنّه موظّف للسّلطة**»[2].

وقد فرّق **زكي العليو** بين مثقّفي السّلطة بقوله: «**فيلزم التّفريق بين من يعمل في أجهزة وإدارات الدّولة مبرّرا ومساهما في ممارسات الدولة القمعية أو غير الديمقراطية أو المتفرّدة بأي شكل من الأشكال، أو من يلتحق بالسلطة السياسية من أجل التسويغ والترويج بصحة ما تقوم به الأنظمة الحاكمة في ظل الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وبين من يشتغلون في الإدارات الحكومية من أجل كسب لقمة عيش وفي الوقت ذاته يعارضون توجهات نظام الحكم لهذه الأوضاع محاولا التغيير وإن كانت في حدود ضيقة منتقدا ما فيها من تسلّط وفساد**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، ص 111.

2- زكي العليو، المثقف ... مداخل التعريف والأدوار، ص 108.

أو في حدود أكثر ضيقا»[1]، ويظهر هذا التصنيف أنّه جمع بين المثقف المنتقد والمعارض للسلطة وبين مثقف السّلطة، كون أن المنتقد للسلطة هو من يعمل في المؤسسات الحكومية رغبة في الكسب، وفي الوقت ذاته يحفّزه نقده للمعارضة وإلى تقويض كل ممارسة تقوم بها السياسة الحكومية ضد الشعب والأفراد، كون هذا الأخير مثقف ضد السلطة وليس مثقفا تبريريا للسلطة.

ويذهب **عبد الرحمن منيف** في علاقة المثقف بالسياسي أن «**ما دام السياسي قادرا على تسخير الثقافة لخدمة عمله اليومي، وما دام المثقف متقبّلا القيام بمهمة الإفتاء والتبرير والتسويغ، إضافة إلى بروزه أيضا من خلال المنظمة السياسية، أمّا إذا مارس المثقف حقه الديمقراطي بالنقد والاختلاف، أو لم يقم بالدور الموكل إليه، فعندئذ لابد أن يقع الخلاف بين الطرفين وغالبا ما يلجأ السياسي ليس إلى معاقبة المثقف وحده بل ومعاقبة الثقافة أيضا، معتبرا إياها ترفا أو خيالا، لأنها تعيق العمل السياسي وتخلق له الصعوبات، ويركز في المقابل على ما يعتبره عمليا أي الإعلام مبعدا الثقافة أو مهمشا دورها**»[2].

ترفض السلطة كل مثقف يعارضها لأن ذلك سيؤدي لا محالة إلى وعي الناس بسياساتها وبالتالي ستقوم الثورات والانتفاضات وتفقد السلطة كل صلاحياتها، وترجح الكفة في هذه المرحلة إلى المثقف الذي عارض وانتقد السلطة، بينما المثقف الذي يسكت عن كل ما تقوم به السلطة ضد الأفراد فهو مثقف سياسي بامتياز خاصة «**عندما يتعاون مع من لا شرعية سياسية حقيقية له بهدف الوصول للمنصب؛ فيفقد معنى المثقف لأنه يتخلى عن مسؤوليته ويصبح موظفا لدى السلطة السياسية الحاكمة لأداء أدوار اختصاصية معرفية وفكرية**»[3]؛ فيصبح على هذا الدور وسيلة لزيادة السلطة سلطتها.

1- المرجع السابق، ص 109.

2- مجموعة من الكتاب، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01 ،2000 ص 137.

3- زكي العليو، المثقف.. مداخل التعريف والأدوار، ص 127.

الجدير بنقد المثقف السلطوي أو مثقف السلطة أن نقول المثقف والسياسي على حدّ سواء يطمح إلى السّلطة ويحاول ترسيخها بأيّ طريقة كانت، فلا فرق بينهما «**إلّا من حيث الدرجة والدّور، لكنّ إرادة الهيمنة نفسها تغذّي طموحات السياسي ونزوعات المثقف لأن المثقف ليس أكثر ملائكية أو قداسة من غيره رغم خطاباته الطوباوية ومشاريعه المسحورة والمسعورة**»[1].

وكأنّ المثقف بشعاراته المنددة بالتمييز العنصري والحرب والتدمير، وإجحاف السّلطة في حقّ من لا صوت لهم مزيفة؛ لأنها تخفي نسقا هدفه الهيمنة والسلطة مثله في ذلك مثل السياسي الذي يزين شعاراته وخطاباته بدعاوي العمل على الإصلاح والقضاء على الفساد، ولكنه يضمر نسقا هدفه الترويج لسياسته وبالتّالي فرض السّيطرة والسّلطة، وهذا ما فعلته أدبيّات مثقّفي الغرب وسياستها الكولونيالية، حيث روّجت أفكارا تبرز أن الشرقي لا يستطيع أن يمثّل نفسه لابدّ أن يمثل، فكانت السلطة الغربية هي الممثل للشّرق في جغرافيته وهي الممثل له في الغرب أيضا، كما حدث لفلسطين فمثقفوها التابعين للسلطة السياسية قاموا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بتقديم فلسطين وشعبها لليهود.

وقد وضّح إدوارد سعيد هذا في موقف الحكومة الفلسطينية وإسرائيل في اتفاقية أوسلو في الولايات المتحدة الأمريكية حيث «**تنازلت القيادة الفلسطينية ولأول مرة في التاريخ الفلسطيني الحديث لا عن حق تقرير المصير فقط، بل وعن القدس وقضيّة اللّاجئين، حيث أرجأت هذه الأمور مجتمعة إلى مفاوضات "المرحلة النهائية" غير المحدودة الشروط، وها نحن نشهد الآن ولأول مرة في القرن العشرين حركة تحرّر وطني تفرط في إنجازاتها الضخمة وتقبل التعاون مع سلطة الاحتلال، قبل أن تجبر هذه السلطة الاعتراف بعدم شرعية احتلالها للأراضي بالقوة**

1- شوقي الزين، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمثقف، ص 124.

العسكرية»[1]، إذ تواطأت السلطة السياسية الفلسطينية بمثقفيها مع السلطة السياسية الإسرائيلية والأمريكية.

لا ينفصل مثقف السلطة السياسية عن مثقف الإيديولوجيا والأعراف والتقاليد، فهو المثقف الذي يعلن ولاءه لطبقة أو حزب معين فيدافع عن هذه الطبقة سواء كانت مع الحق أو ضده وعلى الرغم من أنه ضد السلطة السياسية رغبة في حماية الطبقة التي ينتمي إليها، فهذا لا يعني أنه بعيد عن السلطة، فهو يحتكم إلى تشريعات وقوانين تسنها الجماعة التي ينتمي إليها، وما دام المثقف منتج للمعرفة، فالمعرفة عامة هي بعد من أبعاد السلطة، ممّا يجعل القول بالشكل الضدّي والاستبعادي أو حتّى التوفيقي تغييبا لحقيقة العلاقة بين الطرفين، حيث «**إنّه لا سلطة بغير ثقافة ولا ثقافة إلّا وتنتسب إلى سلطة ما سائدة وتسعى إلى أن تسود، بهذا تكون بحد اللامبالاة مرورا بأشكال أخرى مثل علاقة الوصايا والاضطهاد، كما وعلاقة المشاركة الحرة وصولا إلى التحالف العضوي بينهما**»[2].

فمهما ادّعى المثقّف الحياد فإنه لا محالة سيقع في فخ السلطة، فإن قوضها و لم يرضخ إلى مكافآتها، فهو مثقف ضد السلطة، أما إذا ساير معطياتها وأعلن حقائقها، وقبل مكافآتها وجهر بحقيقتها فهو مثقف سلطة ولا شك في ذلك.

وبالعودة إلى ما تم تقديمه في أن مثقف السلطة هو المثقف المحترف الذي يضطلع في مجال تخصصه، بحيث يتم إنتاج معرفته وفق شروط التخصص الذي ينتمي إليه، وفي الوقت ذاته يعمل ضمن حقل إداري يجمع مجموعة من المتخصصين أو المهنيين الذين تكمن فائدتهم في خدمة سلطة إنتاجية معينة متعلقة بالسوق التجارية الخارجية، ولعل المثقف المحترف يظهر بصورة واضحة في

1- إدوارد سعيد، غزة أريحا:سلام أمريكي، دار المستقبل العربي، ط 02، 1995، ص 34.

2- المختار بن عبدلاي: «الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المتطورة»، مجلة الوحدة، العدد 101-102 المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، مارس 1993، ص 47.

الجامعات، حيث تجمع الجامعة بين تخصصات عديدة، ويكون المثقف داخلها يتحرك وفق سلطة المادة التي يتلقاها من المناهج التعليمية التي تبثها السلطة العليا ويقدمها لمجموعة من الطلبة.

يرضخ الطّالب لهذه المادة ويتعلّمها دون أن يبحث في أنساقها ومبررات تعلّمها، لأنّه في المستقبل سيكون مثل أساتذته سيعلم الطلبة المادة نفسها، ولعلّه في هذا أيضا مثقف سلطة لأنه تابع لسلطة الجامعة وما تمنحه من مكافآت وترقيات بما يعني أن مثقف الجامعة مثقف سلطة وبالتالي فمثقفو الجامعة خونة «**ولكن اتهام كل المثقفين بأنهم خونة، لمجرد أنهم يكسبون عيشهم من العمل في جامعة أو لدى صحيفة، هو اتهام فقط، ولا معنى له نهائيا، ولسوف يكون يأسا استهكاميا من صلاح البشر، مغاليا جدا من حيث اللّاتمييز، القول إن العالم فاسد إلى درجة أنّ كل امرئ يستسلم في نهاية الأمر إلى شيطان الجشع**»[1].

فهذه الأحكام المطلقة ليست صحيحة في غالبها لأن المثقف ينتمي إلى مجال تخصّصه الذي يقتات منه وليس صحيحا اتّهام جميع المثقفين بأنهم جميعا يستسلمون إلى الجشع، وفي الوقت ذاته لا يجعلنا نميل إلى «**تمثيل المثقف الفرد كمثال بالغ إلى حد الكمال، أشبه بفارس متألق ونبيل جدا إلى درجة تبعد عنه شبهة المصلحة المادية، إذ لا أحد يقدر على اجتياز امتحان كهذا، ولا حتى بطل جويس ستيفن دايدالوس، النقي جدا والمثالي الشديد الحماسة إلى حد العجز في النهاية، وحتى إلى أسوأ من ذلك، وهو الصمت**»[2]، فالمثقّف مهما أراد الكمال و المثل العليا سيسقط لا محالة في البعد المادي، ومنه على حسب تعبير إدوارد سعيد أن المثقف «**يجب ألّا يكون بمنأى عن الخلاف ومنجى من الأذى فيصبح مجرد ودود كما ينبغي عليه في المقابل، ألا يحاول أن يكون كل الوقت مثل كاسندرا، التي لم تكن فقط بغيضة نتيجة تمسكها المثير للسخط بالمثل**

1- إدوارد سعيد، صور المثقف :محاضرات ريث سنة 1993، ص 76.
2- المرجع نفسه، ص 77.

الأخلاقية العليا، بل وأيضا غير مسموعة فكل إنسان يسيطر عليه مجتمع ما مهما كان المجتمع حرا ومنفتحا، ومهما كان المرء بوهيميا»[1].

وهو ما يصدق على إدوارد سعيد كمثقف، لكن تبقى إشكالية اشتباك المثقف بالسلطة متواصلة فإذا كان دور المثقف يتمثل في تقويض السلطة، فهو يملك سلطة قول الحقيقة، كما يملك سلطة الرموز والكتابة التي بوسعها أن تؤثر على جمهور واسع بآرائه، وفي الوقت ذاته يكون المثقف داعية تبريري لما تقوله السلطة، فيملك سلطة إلى جانب السلطة التي يدافع عنها، هذه العلاقة صعبة التحديد أو الفصل، جعلت المثقف الهاوي / الهامشي/ المنفي/ اللاّمنتمي استثمارا لتجربته – إدوارد سعيد- الشخصية كمثقف لا ينتمي لأي سلطة سواء أكاديمية أو سياسية كما أن قول الحق في وجه السلطة هو استثمار لدفاعه عن القضية الفلسطينية.

يأتي بعد هذا الطرح حديثنا الإجباري عن مفهوم المثقّف في الأوساط العربية خاصة عند **علي حرب** في كتابه "**أوهام النخبة أو نقد المثقف" فكيف تمّ نقده لمقولة المثقف؟ وهل مفهومه للمثقف وفي علاقته بالسلطة استثمار لتجارب الناقد الشخصية؟ أم هي تنظيرات القصد منها تحديد الكيفية التي تعامل بها المثقف مع السلطة؟ وهل نقد علي حرب للمثقف يتوافق مع طروحات إدوارد سعيد؟**

ثالثا. المثقف والسلطة: بين علي حرب وإدوارد سعيد:

جعلت مقولة المثقف الناقد العربي يلهث جاهدا للبحث في تحديد تعريف المثقف في البيئة العربية كون هذه المقولة غربية المنشأ، واتصلت بمفاهيم كثيرة وصلت حتى أنها تعبر عن مفاهيم سيئة نتيجة ما يقع فيه المثقف اليوم من أخطاء وتحوير لدوره الرسالي/ الرسولي خدمة للسلطة السياسية، أو بقائه في برجه العاجي ينشد معايير أخلاقية أزلية دون تفعيلها في المجتمع، هذا التحوير

1- المرجع السابق، ص77.

وعدم التفعيل جعل من النقاد يبحثون عن بدائل من شأنها أن تعيد للمثقف خصوصيته وهيبته التي ظللتها السلطة كون أن السلطة لا تقوم إلا بمعرفة ولا معرفة إلا ومعها سلطة، والمثقف منتج للمعرفة فهو يملك سلطة وفي الوقت ذاته يخدم سلطة.

جعل إدوارد سعيد المثقف ذلك الشخص الهاوي الذي يتعدى مجال الاحترافية بحثا عمّا يحقق للمنسيين حريتهم، وبحثا للمظلومين عن نصرتهم، لذلك علا صوته جاهرا بحقيقة اشتباك المعرفة بالسلطة، ومتى تخون المعرفة الحقيقة وذلك إلّا إذا اندمجت مع خطاب السلطة متوصلا إلى تحديد دوره في «**الأمانة لمعايير الحق واستقلالية المثقف وعدم عبادة الآلهة والتحرر النسبي للمثقف فالمثقفون لهم قيمة اجتماعية فهم آباء الحركات وأمهاتها، المثقف حامل لرسالة اجتماعية المراهنة على الحس النقدي والحس الأخلاقي بالعدالة، التحرر من الأثقال الإيديولوجية وقطع العلاقات المزيفة مع الواقع السياسي والاجتماعي ومحاربة الهيمنة والسيطرة والتحكم والعزل والإبعاد والتقزيم، الثقافة وسيلة للمقاومة ورفض الحضور الصوري للمثقف مقاسمة المجتمع همومه وهواجسه، نصرة الحرية والمعرفة الإنسانية، التحرر من سمة الولاء الأعمى**»[1].

يبدو الدور الذي رسمه إدوارد سعيد للمثقف دورا لا يخرج عن إطار البعد الماورائي في نشدان القيم الأزلية والمعايير ذات الحس الأخلاقي، فإدوارد سعيد قريب جدا من البعد النخبوي للمثقف لكن علي حرب وقف موقفا مضادا لهذا الطرح في نخبوية المثقف، فحمله ذلك «**على إعادة النظر في الدور النبوي الرّسولي، أو الطليعي، الذي مارس المثقف من خلاله الوصاية على القيم العامة والمشتركة المتعلقة بالحقيقة والحرّية والعدالة، أو بالوطن والأمّة والبشريّة جمعاء**»[2].

1- أحمد عز الدين أسعد: «إدوارد سعيد: قراءة من مدخل الكرامة في جدلية المثقف والسلطة»، مجلة الحياة الثقافية،ع 2278، وزارة الشؤون الثقافية التونسية، تونس، 2014، ص 23.

2- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 14.

لأنّ المثقف فشل في تحقيق هذه القيم نتيجة بقاء المجتمعات تعيش تحت ضغوط السلطات السياسية، لا هي حققت استقلالها من هيمنة القوى المركزية، ولا هي أعلنت تحررها من تبعية الاستعمار حتى بعد الاستقلال سياسيا، وخاصة المجتمعات العربية «**فلم يعد بوسع المثقفين أن يلعبوا [دورهم النخبوي] الذي وصل إلى مأزقة، بعد كل هذا الفشل النضالي والعقم الفكري**»[1].

فجاءت مقولة نهاية المثقف كبديل يضعه علي حرب حتى يقوم المثقف على ذاته ويغير علاقته بها ويغير مهمته النخبوية ويصوغ لنفسه دورا من شأنه أن يحمل معه تغييرا شاملا لأفكاره وجذريا للمجتمع بمعنى أن يحوّل المثقف دوره من البعد الصّوري اليوتوبي إلى دور فاعل مهمته التغيير الاجتماعي والسياسي والإنمائي، بمعنى ما، أن يحقق المثقف دوره في الواقع الفعلي ولا يبقى فقط ينشد تلك المعايير من مكانه، دون أن يتحرّك في المجتمع، لأن الدور الأول أعلن فشله وتأزّمه لسوء حال المجتمعات وركودها دون أدنى فاعلية مرجوة.

تعدّ مقولة (نهاية المثقف) عند علي حرب نقدا وردا على مقولة (المثقف الهاوي) عند إدوارد سعيد، كون هذا الأخير تعلق في أغلب حديثه عن قضايا الحرية والمساواة والعدل، بينما علي حرب يرى أن هذا الدور هو دور نخبوي لابد أن ينتهي وأن يندمج المثقف في المجتمع ويغير من أفكاره التي بدورها تغير المجتمع نحو الأحسن، و لم يختلف علي حرب في هذا فقط مع إدوارد سعيد وإنما اختلف معه في المثقف وقول الحقيقة في وجه السلطة، أو أي حقيقة يجهر بها، فمن «**التبسيط والخداع والمثالية المفرطة، ادّعاء أيّ فاعل اجتماعي، في أيّ قطاع مجتمعي أنّه ممثل العقل أو الناطق باسم الحقيقة أو الوصي على الحريات والحقوق، أو المؤتمن على القضايا والمصالح، على ما يعتقد ويتصرف أهل الثقافة والكتابة أو أهل الإعلام والصّحافة بدعوى أنهم**

1- المرجع السابق، ص14.

يشتغلون بإنتاج المعرفة ونشر المعلومة، أو بدعوى أنهم يمارسون النقد العقلاني والتفكير الموضوعي»[1].

فمهما ادّعى أهل الثقافة قول الحقيقة تبقى هذه الحقيقة تابعة لسلطة معينة، وما دام إدوارد سعيد ينقد السلطة، فهو ينقد حقيقة السلطة، وقد وجه للمثقف هذا الدور باعتبار «**أنهم في موقع يتيح المجال للاختيار، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ بحيث يمكنهم فعلا من قول الحق في وجه السلطة**»[2]، لكن هذا الموقع وهذا النقد وهذا الحق الذي يقوله قد وجه إليه علي حرب نقدا كون أن هذا الدور يخضع للسلطة «**فللنقد سلطته وللثقافة أوهامها ومزاعمها... ولا عجب: فللمعلومة سياستها وللمعرفة سلطتها، تماما كما أن للحقيقة ألاعيبها واستراتيجياتها**»[3].

وكأن علي حرب بردّه هذا يقول أن حقيقة المثقف ونقده هما أيضا يخضعان لسلطة صاحبهما ولسياسة معينة، وهذا ما يرجعنا إلى نهاية المثقف بمعنى أن على المثقف أن ينقد حقيقته ودوره ويحوله حتى لا يقع تحت تأثير سياسة الحقيقة وألاعيب السلطة «**إن ادعاء النخب المثقفة تمثيل العقل واحتكار الحقيقة، فهو وهم كبير كان ثمنه عزلة النخب وتخلفها عن المجتمع، فضلا عن انغلاق العقل وجمود الفكر**»[4].

إذا ما قمنا بتسليط النقد على القول الذي أورده على حرب حول تمثيل المثقف العقل واحتكار الحقيقة كانت نتيجته عزلة النخب وتخلفها عن المجتمع نجد أنه لا يصدق على جميع المثقفين ونخص بالذكر إدوارد سعيد، فعلى الرغم من أن إدوارد سعيد لا نقول أنه مثل العقل أو احتكر الحقيقة، إلا أنه فعلا مثّل حقيقة فلسطين وقضيّتها في الغرب، ولم يكن في هذا العمل النخبوي معزولا عن المجتمع بل أكثر من ذلك تحدّى السلطة الفلسطينية والإسرائيلية والأمريكية.

1- المرجع السابق، ص 15.
2- المرجع نفسه، ص 101.
3- المرجع نفسه، ص 15.
4- المرجع نفسه، ص 16.

لعلّنا في هذا الطرح نتعامل مع مقولات علي حرب ونسقطها على إدوارد سعيد كمثقف نريد الآن أن نقارن حدود تعريف ودور المثقف عند كل من إدوارد سعيد وعلي حرب على اعتبار أنّ كل منهما قدّم نقدا للمثقّفين ونقد أدوارهم، دون أن نقع في تقديم دور ومفهوم للمثقف عند كل واحد منهما على أنّه صحيح، وأنه فعلا يعبّر عن دور ومفهوم المثقف الحقيقي كون «**مفهوم المثقف" مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع؛ إذ هو لا يشير إلى شيء محدد ولا يحيل إلى نموذج معين، ولا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة**»[1]، وحتى نرجح أو نعلل سبب اختيارنا لعلي حرب دون غيره من المثقفين العرب في نقدهم للمثقف وموازنته بإدوارد سعيد هو «**أن كتاب "أوهام النخبة" وكتاب "صور المثقف" لإدوارد سعيد كانا الأكثر إثارة للنقاش حول وضعية المثقف في عام 1997م، كما لاحظ الدكتور رضوان السيد**»[2].

إضافة إلى ذلك أن كلّا من الناقدين اتّكأ في تحديده لدور ومفهوم المثقف على المرجعية الغربيّة دون التطرّق إليها في الثّقافة العربية المحضة، فتبقى قضية المثقف شائكة تعبّر إلى حد كبير عن تجارب صاحب النقد، أكثر مما ترصد تجارب موضوعية لمثقّفين آخرين، ولكن تبقى إيجابيات هذا النّقد أنه يفتح باب المناقشة والحوار والتبادل والتعايش الإيجابي بين الأفكار ومحاولة ساعية إلى مدى كبير للبحث في إشكالية المثقف وإيجاد حلول لها.

سبق لنا وتعرّضنا إلى أن كتاب صور المثقف لإدوارد سعيد يدور حول الدور العلني للمثقف وهو أن يجابه المثقف بكل شجاعة السلطة سواء سياسية كانت أم سلطة المعتقدات التقليدية والإيديولوجيات، في حين أنّ علي حرب في نقده للمثقف يدور «**في مجمله على العوائق الأساسية التي تمسك بخناق المثقفين، وتمنع المفكرين من تجديد عالم المفهوم بأداة من أدواته الفعالة، أو على صعيد من أصعدته المركبة، أو في بعد من أبعاده المتعدّدة، والعوائق كما**

1- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 14.
2- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 23.

عالجها، تتجسد في أوهام خمسة يرتبط كل وهم منها بمفهوم من المفاهيم المتداولة في خطابات المثقفين العرب على وجه الخصوص»[1].

وتتمثّل هذه الأوهام الخمسة في: «**الأول هو الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النخبة والثاني هو الوهم الإيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية والثالث هو الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية والرابع هو الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة، والخامس هو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير**»[2].

نستطيع أن نجعل الأوهام هي نفسها أنواع سلطة تستحوذ على تفكير المثقف ويحاول جاهدا أن يؤسس لهذه الأنواع بطريقة تجعله يمارس سلطة لا مقوضا لها، لذلك حاول علي حرب أن ينتقد هذه الأوهام ويجدّد تعريفاتها ويفكّكها، لأنّ مشكلة المثقف عنده «**تكمن في أفكاره بالدرجة الأولى على ما يبين نقد الخطاب السّائد وتفكيك المقولات المتداولة منذ عقود من غير طائل**»[3].

يختلف علي حرب في تصوّره عن إدوارد سعيد لأنّ نقده للمثقف –إدوارد سعيد- قائم في البحث عن مبدأ الاحترافية والهواية فهو لا يريد من المثقف الذي ينتمي إلى مجال اختصاصه دون الانخراط في مشاكل المجتمع، بل لابدّ عليه أن يكون هاويا يمثل عذابات من هم ضعفاء منسيين حاملا معه قيم تجسد الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة، بينما علي حرب اشتغل على هذه القيم الإنسانية التي ينظر إليها علي حرب أنها ذات مفهوم جامد حتى أصبحت معتقد يعبده المثقف.

1- المرجع السابق، ص23.
2- المرجع نفسه، ص 27.
3- المرجع نفسه، ص 29.

يأتي تبرير علي حرب لمقولة النقد ذلك أن «**النقد هو الذي يفسر لنا عجز أهل الفكر عن الاضطلاع بمهمة تغيير الواقع المجتمعي على الأرض وفي الميدان، لأنه يبين أن المفكر هو الذي يغير العالم بالفكر وعلى صعيد الفهم بالدرجة الأولى، بإثارته مشكلة فكرية ننشغل بها أو بافتتاحه حقلا للتفكير تشتغل فيه، أو بابتكاره مفهوما نشتغل عليه**»[1]، فالنقد يجعل من المثقف يغير من أفكاره ويجددها حتى يغير من المجتمع، وهو في هذا يتوافق مع إدوارد سعيد في أنّ النّقد لابدّ أن يكون مؤسسا باتجاه المثقف وعلاقته بالمجتمع، لأن في بعض الأحيان يتحوّل المثقّف في حد ذاته إلى استراتيجية من استراتيجيات السلطة؛ لأنّ السّلطة توظّف كل وسائلها وميكانيزماتها وأبواقها لتوضّح بشكل سافر ومشبوه إذ ما تقوم به دائما هو «**حماية الوحدة أمام التهديدات التي تستهدف الجماعة**»[2]، بذلك ينخرط المثقف بطواعية حينا وبالقوة أحيانا كثيرة في النسق الواحد للحزب الواحد.

كان النقد الذي وجهه علي حرب إلى نوع المثقف الذي «**تشغله قضية الحقوق والحريات أو تهمه سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية المجتمعية أو الكونية بفكره وسجالاته أو بكتاباته ومواقفه**»[3]، وكأن نقد علي حرب يشتغل على القيم التي ينشدها المثقف على عكس إدوارد سعيد الذي يبحث عن المثقف الذي ينشد هذه القيم، وجعلها هي أساس دور المثقف، كما أن علي حرب جعل من المثقف بديلا للسياسي لأنه أيا «**ما كان نموذج المثقف وحقل اختصاصه أو مجال عمله، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام أو من ينخرط في السجال العمومي دفاعا عن**

1- المرجع السابق، ص 30.

2- ليلى غاندي: «إدوارد سعيد ونقاده»، مجلة الكرمل، ع 81، الإتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، رام الله فلسطين، 1985، ص 51.

3- علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 41.

قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية، فهذه صفته، ومهمته بل هذه مشروعيته ومسؤوليته، بهذا المعنى فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي والمشروع البديل عنه»[1].

وكأن دور المثقف يقع في الوجه المقابل لدور السياسي لأنه يضطلع بدور قيادة الأمة رمزيا عن طريق فعل الكتابة أو الكلام، فهو يؤثّر في الجماهير بطريقة تحملها على تغيير أفكارها، ولكن ما لاحظه علي حرب أن المثقف في الغرب يعاني أزمة أو مأزق تتمثّل في سقوط المشاريع الإيديولوجية الكبرى بعد ثورة الطلّاب بفرنسا سنة 1968م، إذ لم يعد هناك مثقف كوني على حسب تعبير فوكو يقول الحقيقة بل أخلى مكانه للمثقف الاختصاصي في مجال تخصّصه.

فالمثقف عند علي حرب خالق أو منتج للحقيقة، فالأفكار يجب أن تظلّ في حالة اشتباك دائم مع الواقع، تؤثر فيه وتتأثر به، لتخضع إلى عملية تشكل مستمر، بحيث لا الأفكار وحدها هي التي تتغير، بل أشكال العلاقة بها تكون عرضة للتغير كذلك، ومن ثم لا موضع للإيديولوجيا، لذا فبينما انتهى سعيد إلى معادلة تسمح باستمرار هذه المهمة رغم ما حققه صاحبها من فشل مكرور وتتمثّل معادلته في إقرار أحقية المثقف بأن يتمترس وراء اقتناعات راسخة مدافعا عنها، ومطلقا الأحكام من قاعدتها، شريطة أن «**التوصل إليها يتأمن بالعمل، وبحس الارتباط بالآخرين بمثقفين آخرين، بحركة قاعدة شعبية بتاريخ متواصل**»[2].

رأى علي حرب أنّه بعد أن كان المثقف يركز نقده على السّلطات، أصبح هو موضع النقد وبعد أن كان يتصرّف بوصفه قائدا للفكر أو صانعا للرّأي العام أصبح ينظر إليه كحارس للنظام أو كشرطي للأفكار، فقد «**سعى المثقفون إلى تنصيب أنفسهم أوصياء على الحرية أو الثورة، أو رسلا للحقيقة والهداية، أو قادة للمجتمع والأمة، فإذا بهم لم يحصدوا سوى الفشل الذريع على صعيد الواقع**»[3]، لأنهم نادوا بالحرية فما يشهده العالم من استعمار واستغلال والثورة وما أدت به

1- المرجع السابق، ص41.

2- المرجع نفسه، ص 122.

3- بتول الخنساء، نقد المثقف المعاصر: رؤية علي حرب، دار المعارف الحكمية، لبنان، ط01، 2017، ص 110.

من دمار وطالبوا «**بالوحدة فإذا بالواقع ينتج مزيدا من الفرقة وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع، وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحات الفكر والعمل وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر ... وما تفسير وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو اصطفائي ... إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة وتهمش دوره بقدر ما توهم أنه هو الذي يحذر المجتمع من الجهل والتخلف**»[1].

بعد كل هذا الفشل الذي آل إليه دور المثقف كان له أن يغير من أفكاره ويحددها على نحو يضمن له تحقيق وتجسيد أفكاره في الواقع وبالتالي يتغير المجتمع، وهنا يتعارض علي حرب مع إدوارد سعيد كون أن مشكلة المثقف لم تعد مع الدولة أو المجتمع، وإنما هي مع أفكاره، أو مع نمط العلاقة الذي يقيمه مع ذاته وهويته.

يعرض علي حرب تحليلا نقديا لدور المثقف عند إدوارد سعيد، ويخص نقده للمقالة المنشورة في مجلة الآداب بعنوان: "**المثقفون منفيون: مغتربون، وهامشيون**"، حيث رأى أن إدوارد سعيد يجمع أو يتأرجح بين نموذجين «**نموذج المثقف الطوباوي عند بندا، ونموذج المثقف العضوي عند غرامشي، من هنا كانت الإشكالية التي طرحها هي: كيف يحافظ المثقف على استقلاليته وفاعليته في آن، بحيث لا يكون طوباويا، ولا ينغمس في واقعه كل الانغماس .. نعم لقد حلل العوائق التي تمنع المثقف من ممارسة دوره كمدافع عن حرية التعبير، أو كممثل للمقهورين في مواجهة السلطات وأنظمة القهر والاستغلال ومع ذلك فقد بقي سعيد، في معالجته أسير الثنائية القديمة نفسها، ثنائية المثقف والسلطة**»[2]، فإدوارد سعيد من منظور علي حرب، درس المثقف من زاوية تخص علاقته بالقوة والسلطة.

1- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 20.

2- المرجع نفسه، ص 47

لكن في الوقت الحالي «**أمسى المثقف، هو نفسه جزءا من مشكلة المجتمع، بدغمائيته العقائدية أو بطوباويته المستقبلية، بالمشكلات الوهميّة التي يثيرها أو بالوعي الزائف للموضوعات التي يعالجها، أما مشروعيته المثلومة فليست الدولة التي تنتهكها، بل تنتهكها الظواهر المستجدة والوقائع المباغتة وكل ذلك يشهد على أن علاقة المثقف بالواقع الراهن حيث جربت أفكاره كانت علاقة سلبية عقيمة، بل مدمرة في معظم الأحيان، إذ لم يعد يكفي القول بأن على المثقف أن يكون ذا عقيدة «متماسكة» وأن يحرص على استقلاليته إزاء السلطة، حتى لا يكون مجرد ناطق بلسان السياسة وأهل الحكم**»[1]،

فمشكلة المثقف لا تكمن في استقلاليته عن السلطة بل عليه أن يغير من معتقداته، لأن الواقع متغير يفرض عليه تغيير أفكاره والخروج من عباءة فكر الماضي؛ لأن الواقع يتعرض إلى زخم هائل من التطورات سواء على الصعيد التكنولوجي أو على الصعيد السياسي.

فقد آن الأوان «**لتجاوز ثنائية المثقف والسلطة التي تتحكم بتفكير غالبية المثقفين العرب، لنقد علاقة المثقف بذاته وفكره، وبالتحديد علاقته بالهوية التي يدعي حراستها أو بالحقيقة التي يزعم الشهادة لها، أو بالحرية التي ينادي بها أو بالمشروعية التي يحاول احتكارها أو بالسلطة التي يتوهم أنه يقاومها**» [2]، فمهما ادّعى المثقف استقلاليته فهو ليس ببعيد عن السلطة.

تتموضع سلطة المثقف في خطابه وكلامه، لأن منطوق الخطاب لديه، أنه عضوي مندمج متماه مع مصالح الجماهير أو مجسد لوعي الأمة أو ضمير الشعب أما بطانة «**الكلام فهي أن المثقف نخبوي، مركزي، اصطفائي، وأما خلفية الرؤية والمعاملة فهي أن المثقف مثالي طوباوي أو أكاديمي مدرسي أو حزبي فئوي فحين أدت النخب المثقفة دورها بامتياز جرى تهميش الذين**

1- المرجع السابق، ص 48.
2- المرجع نفسه، ص 48.

يراد تمثيلهم أو استعباد الذين يراد تحريرهم أو ضرب مصالح الذين يزعم الدفاع عن مصالحهم»[1].

اعتبر علي حرب أن الدور الاصطفائي الذي تلعبه الطبقة المثقفة هو في حد ذاته سلطة، وما دام أن المثقف يمثل الوصاية على من هم ضعفاء فقد مارس سلطة، ففي حين أراد أن يحرّرهم فقد استعبدهم، وأن المثقف النخبوي إنما هو نتاج «**الفلسفة الذاتية القائلة بوجود ذات مفكرة متعالية قاصدة، سيدة، مربية، تمثل العالم فيما هي تمثل ذاتها وتؤسس الحقيقة فيما هي تتيقن من وجودها، وتحرك التاريخ فيما هي تعي بدوافعها، وتمثل مصالح الجماهير فيما هي تقرر ذلك**»[2]، فالنخبوية هي الأنا المتعالية التي يتم حضورها في تمثيل غيرها بتنصيبها هي العقل المفكر الذي لا حقيقة تقال إلا حقيقته هو، وما يمثلهم هذا العقل ما هي إلا جماهير تعبأ لصالح تعميم هذه الحقيقة، وتغدو بالنسبة إليهم قانونا.

فالنخبوية عند علي حرب هي فعلا الدور الذي نادى به جوليان بندا للمثقف في أن يمثل المثل العليا ولا يدنس نفسه بالانضمام إلى العالم الدنيوي الذي تشكله طبقات المجتمع المادية، فأزمة المثقف تكمن في نخبويته ولا تتحقق غايته إلا بتقويض مهمته، ذلك أن تحرر الناس أو مصلحة الجماهير هي في التحرر من نخبوية المثقفين ووصايتهم وأوهامهم.

تتمثل سلطة المثقف في السلطة الرمزية «**أي سلطة الكلام والكتابة مقابل سلطة السيف والمال، ولكنها في النهاية تمارس على النفوس والعقول، بواسطة المنتوجات الرمزية المتمثلة في الأفكار والمعارف أو في العقائد والطقوس أو في الشهادات والألقاب**»[3]، وفي هذا يتوافق كل من علي حرب وإدوارد سعيد لكن يختلفان كون علي حرب رجح الصراع بين المثقف والسياسي إلى أنّه ليس مجرد صراع بين المعرفة والسلطة، أو بين المعنى والقوة أو بين القيمة والمنفعة، وإنما هو

1- المرجع السابق، ص 52.
2- المرجع نفسه، ص 53.
3- المرجع نفسه، ص 57.

صراع على المشروعية أي على احتكار الحق في قول ما هو حقيقي وحق، في حين أن إدوارد سعيد أرجع تقويض المثقف للسلطة بقول الحقيقة في وجه السلطة.

ولكن هذه الحقيقة التي يقولها المثقف هي حقيقة ذات عارفة متسيدة، على من هم أضعف منها، وإذا كان إدوارد سعيد قد اقترح نموذج المثقف الهاوي «**بصفته فردا يعكّر ويهتمّ بما يهم المجتمع، فيمنحه الحق في إثارة القضايا الأخلاقية التي تنشأ حتى في صلب اشتغاله بأشد المسائل التقنية الخاصة بالمهنة التي يحترفها، ما دامت تمس بلده، وقوته وأسلوبه في التعامل مع المواطنين فيه، وكذلك مع المجتمعات الأخرى، أضف إلى ذلك أن روح المثقف أو المفكر باعتباره من الهواة، قادرة على أن تنفذ إلى شؤون المهنة المعتادة التي يعهدها معظمنا فتحولها إلى شيء أكثر حيوية وأكثر راديكالية، فالمفكر قد لا يكتفي بأن يفعل مع ما يفترض فيه أن يفعله، بل إنه يسأل عن سبب فعله له، وعمن يستفيد بذلك، وكيف يمكن لذلك العمل أن يرتبط من جديد بمشروع شخصي وبأفكار أصيلة**»[1].

فإنّ علي حرب على عكس ذلك فالمثقف الهاوي هو مثقف محترف، باعتبار أن المثقف يقدم نفسه عادة بوصفه «**صاحب رسالة، وليس صاحب غاية خاصة أو منفعة مباشرة فهو يعلن بأنه لا يبتغي سلطة، وإنما يدافع عن القيم والمقدسات، وهنا وجه الخداع والمخاتلة، فمهنة المثقف هي مهنة قوامها أن تخفي حقيقتها، أي كونها تشكل مهنة ومصلحة أو تعمل على تشكيل سلطة خاصة**»[2].

وبهذا يصل علي حرب إلى نتيجة مؤداها أن «**المثقف يزاول مهنته ملبسا عباءة الرسالة ويؤدي دوره تحت غطاء القداسة، معتبرا أنه يدافع عن القيم العليا، متوهّما أنه ينطق باسم المشروعية الحقة المتمثلة بالحفاظ على الهوية والذاكرة واللّغة والثقافة والأمّة، ولكن تحت الترفّع**

1- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص ص 142و143.

2- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 57.

ثمة موقع راسخ ووراء التجرّد هناك مصلحة ومنفعة، وبعد التضحية ثمة سلطة هي سلطة الفكر والكلمة»[1].

فمهما كان دور المثقف رسولي نبوي فهو يمارس سلطة هذه السلطة جعلت منه تحت ضغط المهنة أو التخصص وإن كان مثقفا هاويا كما عند إدوارد سعيد، فلا يمكن القول عند علي حرب أن هناك مثقف دون سلطة، فما يمارسه المثقف بعيدا عن السلطة أو منتقدا لها هو في حد ذاته سلطة لأنه يريد أن يرغم غيره بحقيقته الرمزية التي نجدها في خطاباته وكلماته، فتعد رسالته في قول الحقيقة في حد ذاته مهنة **لماذا؟** لأنه يتمرجع إليها ويريد للجمهور أن يجعلها مرجعا ضد السلطة، ووراء كل مهنة أو حرفة سلطة، فالسلطة عند المثقف/ أو سلطة المثقف كلاهما واحد «**فالمثقفون هم أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فنا في القول قبل أن يكون شيئا آخر**»[2] ولعلّ هذا الرأي لمحمد عابد الجابري يوافقه علي حرب، في أن سلطة المثقف تكمن في توجيه الجماهير نحو الحقيقة التي يجهر بها.

فقد ميّز علي حرب بين نوعين من المثقفين في علاقة المثقف بالسلطة السياسية، وجد أولئك المثقفين «**الذين ينفون حقيقة السلطة ومشروعيتها فتعمد السلطة إلى إقصائهم أو سحبهم أو تصفيتهم، أما القسم الآخر من المثقفين فهم الذين التحقوا بالسلطات والدول وعملوا في خدمتها كأجهزة إيديولوجية، يزينون أفعالها، ويدافعون عن فشلها وهزائمها ويبررون ما أحدثته من تبديد للموارد أو تدمير للمكتسبات**»[3].

ولكن النتيجة في كليهما هي الفشل فلا النوع الأول من المثقفين حقق تقويضه للسلطة ولا الثاني نال حظوة الجماهير، فقد نالا مزيدا من الهامشية والعزلة والضعف لأن المثقف في كلا الحالين

1- المرجع السابق، ص 58.

2- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 25.

3- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 145.

لم يضطلع بدوره الخلاق وهو إنتاج أفكار أو واقع فكري جديد إذ أنه «**في غياب الأفكار الخلاقة والأجواء الفكرية الخصبة، تتخذ محاولات التغيير طابع الاستبداد من قبل السياسي، حيث يطغى الأمر على العقل وتحل المصادرة محل الفكر، أو تتّخذ طابع التعسف من قبل المثقف نفسه، حيث تجري قولبة الواقع السيال على مقاس المقولات الجامدة والنظريات اليابسة بطريقة تؤدي إلى إنتاج عقليات قاسية أو إلى قيام أنظمة كلامية شمولية**»[1].

وإذا كان إدوارد سعيد قد جعل من المثقف ذلك الشخص الذي يحاول كشف خطاب السياسي، وينقد أفعال السياسة والسياسي فإن المثقف عند علي حرب هو البديل السيء للسياسي «**فإن المثقف الذي ينتقد بعنف الأنظمة والسلطات السياسية، يفعل ما تفعله هي بالذات عندما يقوم مقامها، بل هو يتصرف على النّحو الأسوأ إلا من شذ وندر**»[2]، وفي خضم هذا التعالق بين المثقف والسياسي في ممارسة السلطة، لم يعد المثقف داعيا للديمقراطية بقدر ما هو باسط لنفوذ السلطة.

ونتيجة هذا الوهم باعتبارهم دعاة الفكر والثقافة، وقد خص علي حرب مشكلة المثقف العربي بأنها «**لا تكمن في عدم الأخذ بآرائه أو في سوء تطبيق مقولاته، ولا هي تتأتى من الحصار المضروب عليه من قبل الأنظمة والسلطات، إنها تنجم بالدرجة الأولى عن عجزه عن الابتكار في مجال الفكر بالذات**»[3]، متعاملين مع مشكلتهم بتغطية حقيقتها وحجبها بدعوى احتياج الثقافة الجديدة للقيم الإنسانية والحريات الفردية والخصوصيات الثقافية، ويعنون بها ثقافة السلعة أو السوق أو الصورة والحاسوب التي تنتجها وتصدرها الولايات المتحدة بنوع خاص فالمثقف «**كما**

1- المرجع السابق، ص 146.
2- المرجع نفسه، ص 147.
3- المرجع نفسه، ص 148.

آل إليه وضعه، وكما مارس وضعه، وكما مارس علاقته بفكره وبالواقع، قد ألغى دوره بنفسه، إذ هو عمل على نفي الوقائع لكي تصح أوهامه أو لكي يبقى على تهويماته»[1].

بات على المثقّف لعب دوره الوسيط الفكري «**لأنه إذا كان العالم يتعولم اليوم من جراء ثورة الاتصالات ومضاعفة إمكانيات التواصل، فالاتصال يحتاج إلى وسط، والتواصل لا يتم من دون توسط، وأهم ما يتوسط بين المرء ونظيره هو الفكرة أو الكلمة أو المفهوم والخطاب من هنا فإن المثقف بوصفه يشتغل بالفكر ويحترف مهنة الكلام، إنما يشكل وسيطا بامتياز وبالطبع فهو لا يسعه أن يمارس دوره هذا بصورة فعالة إلا إذا كان منتجا وخلاقا في مجاله الخاص أي مجال الفكر وعالم المعنى وصناعة الكلمة**»[2].

يفسر علي حرب نقده للمثقف بقوله: «**لم أدخل دخولي النقدي على المثقفين، لكي أهم أو أدين الغير، ولا لكي أجلد نفسي أو أمارس مازوشيتي (تعذيب الذات)، بل لكي أغادرها مشيئتي وأخرج من عجزي وقصوري، هذا هو النقد، المنتج على ما أفهمه وأمارسه: إنه ليس اتهاما ولا نفيا، بقدر ما هو سبر إمكانات جديدة للفكر والقول، تتيح لي أن أمارس فاعليتي الفكرية أو سلطتي المعرفية أو مشروعيتي الثقافية، ولا ننخدعن بكلمة تفكيك، التي هي من أكثر المصطلحات التباسا، ذلك أن المسكوت عنه في الخطاب التفكيكي، هو إعادة التركيب والبناء بحسب تفكيكي لمفهوم التفكيك، بهذا المعنى فنحن نفكّك معنى لننتج آخر**»[3].

انطلاقا من الدور الذي أورده علي حرب وتفسير سبب نقده للمثقف واعتبارا أنه مثقف فهو لا يعد «**باحثا عن الحقيقة إذ لا وجود لحقيقة جاهزة أو متحصلة تنتظر من يفتش عنها ويقبض عليها بتصوراته المطابقة الدقيقة والموضوعية الأخرى القول بأننا نصنع الحقيقة بقدر ما**

1- المرجع السابق، ص 150.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص 159.

ندعي الكشف عنها ومن يعتقد بوجود حقيقة جاهزة لا يحسن سوى الارتداد عن أهدافه وطعنها، كما يفعل الأصوليون، سلفيين وحداثيين، مع عصورهم الذهبية، النبوية التنويرية»[1].

ودور الوسيط يتيح التخلي عن أدوار المثقف الرسولي أو النخبوي أو الطليعي وهي أدوار لم تعد تنتج اليوم سوى العزلة والهامشية، كما ينتج تجاوز مقولة المثقف التقني التي تشهد على جهل أصحابها، إذ لا وجود لمثقف تقني أو حرفي، لأن المثقف هو بالتحديد من يهتم بالقضايا العامة وينخرط في السجالات العمومية المتعلقة بالشأن السياسي أو بالمجتمع المدني[2].

إن ثورات قامت في عدد من بلداننا العربية كانت بمثابة اختبار أخير لفاعلية المثقف وأخلاقياته ولدوره المعرفي، وهو اختبار مني فيه بالفشل كالعادة، ما يدفع بأطروحة علي حرب الجذرية إلى الواجهة لتتراجع فرص استمرار هذه المهنة بعد أن تقوضت فاعليتها على أيدي أصحابها الذين لم يذهبوا أبعد من التقاط أفكار تنتمي إلى واقع آخر (الواقع الغربي أو الواقع العربي الماضوي) ومحاولة فرضها على واقعنا المغاير ليتهموه عند فشل التطبيق، مترهين إيديولوجياتهم وتكتمل دائرة الفشل بعجزهم حتى عن آداء دورهم الأخلاقي البسيط في أن يكونوا صوت من لا صوت لهم، من محرومين ومهمشين ولا ممثلين...كصورة من صور المثقف المتعددة التي رسمها إدوارد سعيد.

لكن الصورة التي وصل إليها علي حرب في المثقف النقدي أو لنقل "المثقف الوسيط" هل **سيتجاوز هذا المثقف ما وقع فيه سابقه المثقف الرسولي أو ما سماه بالمثقف النخبوي أو الطليعي «أم أنه لن يمثل أكثر من مثقف قلق قلقا معرفيا يملأ عليه النفس، ويقض اطمئنانه ولا يدع مطافه الفكري يقر على قرار»**[3]

1- المرجع السابق، ص 170.

2- المرجع نفسه، ص 175.

3- عبد الإله بلقيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، الشبكة العربية للأبحاث والتنوير، بيروت، ط01 2010 ص 160.

لا يخفى علينا أن المثقف ودوره بقي ينتقل من نقد إلى آخر و لم يحسم أمره في حظيرة الفكر والنقد لأن لكل عصر تداعياته، ولابد على المثقف أن يغير من دوره حسب المقتضيات الحاصلة وتبقى فكرة الأوهام التي تخبط فيها دور المثقف سنوات قد كشف علي حرب فشلها، ووجد أن المثقف في قوله الحقيقة إنما يمارس سلطة رمزية في حين أنه يدعو إلى تقويض السلطة، فوجد علي حرب أن على المثقف أن يخلق الأفكار والحقائق، لا أن يدافع عن حقائق جاهزة، لأنه سيولد سوى سلطة فوق سلطة فباتت أكداس حقائق لا تحقيقا لديمقراطية الشعوب وتنويرها، بل مزيدا من التخلّف والعبودية.

تتباين الأفكار بين علي حرب وإدوارد سعيد حول دور المثقف وإن كانا اشتركا في نقطة مفادها هي أن على المثقف أن يعدل دوره ويتناسى الدور التقليدي التخصصي الذي يجعله بعيدا عن المجتمع، وعليه أن ينخرط فيه حتى يحقق ولو نسبيا حقوقه، لكن علي حرب قدم بتصوراته نقدا لمثقف إدوارد سعيد، وبعد تجاربه الفاشلة في تحقيق الديمقراطية والحوار، والحرية، كان على المثقف الهاوي أن ينتهي أو أن يموت رمزيا لأن زمنه ولى، وما كان يحركه حسب علي حرب هو أوهامه التي حصرها في خمسة: وهم الحرية، ووهم العبودية، المطابقة، ووهم التنوير.

فالسلطة ليست هي سلطة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي على المثقف أن يقوضها كما رأى إدوارد سعيد، بل سلطة الأوهام التي تحدث عنها علي حرب، وإن كان من الأدوار التي نسبها إدوارد سعيد للمثقف هي قول الحقيقة في وجه السلطة، فإن علي حرب وقف موقفا نقديا للحقيقة التي تحدث عنها إدوار سعيد، وقال بأن الحقيقة التي يدافع عنها المثقف هي في حد ذاتها مخاض لأوهام سابقة الذكر لذلك كان على المثقف أن يخلق أو يصنع حقيقة كفيلة بتغيير الواقع لا أن تزيد من مشاكله فمشكلة المثقف والسلطة عند علي حرب هي مشكلة متعلقة بالأفكار.

لذلك اقترح علي حرب المثقف الوسيط كميلاد جديد بعد موت المثقف الرسولي أو النخبوي وهو الذي يتوسط بين أفكاره والواقع، فكلما غير المثقف أفكاره حول الحرية والهوية تغير

معها المجتمع، وإذا كانت المقولة الخاصة المثقف الهاوي عند إدوارد سعيد ناتجة عن مخاض تجربته الخاصة فإن علي حرب في مقولته حول المثقف الوسيط هي حصيلة تجربته وتجارب المثقفين في العالم العربي والغربي على حد سواء.

مما سبق نصل في نهاية هذا الفصل إلى نتيجة مؤداها أن جدلية المثقف والسلطة إشكالية شغلت المفكرين منذ عصور مضت، وبقيت إشكالية معاصرة راهنة تقض مضاجع المثقفين والمشتغلين بأمور الفكر، كون أن السلطة تتجاذب المثقف سواء في أفكاره أو من الخارج.

فقد ارتبطت السلطة بمفهوم التحكم والقهر والعقاب، وقد تعرض إليها ميشال فوكو بشيء من التفصيل، ووجد أن السلطة تتجلى في تلك العلاقات التي تربط الملفوظات في الخطاب وما يشكل جسد الخطاب هو المعرفة، فإن الخطاب يمارس سلطة، ومن يعرف يتسلط، وعلى هذا النحو أصبح من يملك خطابا فهو يعرف وبالتالي يمارس سلطة، وقد استثمر إدوارد سعيد مقولة المعرفة/ السلطة في مؤلفه الاستشراف، فوجد أن الخطاب الاستشراقي تتواطأ فيه المعرفة/ السلطة من خلال أن الاستشراق هو معرفة بالشرق، هذه المعرفة جسدت بالسلطة الكولونيالية، فما تمت معرفته سهل حكمه أو سجنه.

انطلاقا من كون المستشرق منتج للمعرفة فهو مثقف وبالتالي فالمثقف يمارس سلطة رمزية وهي سلطة خطابه المعرفي/الاستشراق، حيث غدا الاستشراق حقيقة الشرق في الغرب، ومارس هذا الخطاب (الاستشراق) سلطته على الوعي الغربي والوعي العربي أيضا، وفي الوقت ذاته فالمستشرق/ المثقف محكوم بسلطة تخصصه في مبحث الاستشراق ومحكوم أيضا بسلطة المؤسسة الغربية التي حكمت عليه بأن يجسد أن كل ما هو خارج عن حدود الغرب فهو مهمش/ثانوي محكوم لا يستطيع تمثيل نفسه لا بد أن يمثل.

يحيط بالمثقف ليس سلطة المؤسّسات فقط بل ما يعانيه المثقف أنه لا يريد أن ينحاز إلى طبقة أو أمة، لذلك اقترح إدوارد سعيد كاستثمار لتجربته المثقف المنفي الذي في منفاه لا ينتمي

إلى أي مجتمع أو أعراف أو تقاليد وإن كانت تحاصره أسوارها وحدودها فقد انتمى إدوارد سعيد إلى فلسطين انتماءا إنسانيا، لأنه دافع عنها من موجب دور المثقف الذي يمثل من لا يستطيعون تمثيل أنفسهم وأن يقول الحق في وجه السلطة الفلسطينية والإسرائيلية والأمريكية، متعرضا إلى مثقف السلطة وهو المثقف الذي يبرر أفعال السلطة، ويعلن الولاء للسلطة السياسية وهو المثقف التبريري.

ولعلّه في هذا إدوارد سعيد ينقد مثقّفي القضية الفلسطينية في اتفاقية أوسلو، ومثقفي ياسر عرفات وكيف تعاملوا مع القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم يأتي تصور علي حرب لدور المثقف عند إدوارد سعيد وهو دور المثقف المنفي/ الهاوي الذي أعلن فشله في الأوساط العربية مقترحا نموذج المثقف الوسيط الذي منطلقه هو أفكاره؛ فعلى المثقف أن يغير من أفكاره حتى يغير من واقعه، ولا يبقى حبيس أفكاره التقليدية لأن ما يعيشه العالم اليوم من ثورة تقنية في مجال الإعلام والإتصال يفرض على المثقف العربي أن يغير أفكاره اتجاه الواقع وأن يخلق حقائق جديدة من شأنها أن تغير من الواقع، وأن يؤدّي دور الوسيط بين الأفكار والواقع فما إن يحدث تغيير في الواقع، إلا وسيتغير الفكر لإيجاد طريقة يفهم بها الواقع الجديد بغية تغييره إلى واقع آخر وهكذا.

خاتمة

تخضع المعرفة في ناموسها الفطري إلى نموذج الموت والميلاد الرّمزي، فكلّ ميلاد يحمل في ثناياه بذور فنائه، وكلّ فناء إيذان بميلاد جديد، وما وصول هذا البحث إلى آخر محطّة من محطّاته إلّا إعلان لميلاد نص جديد لمساءلته ومراجعته وطرح بدائل لتعديل مساره، حاله حالة الإنسان في المنفي يعيش وطنا على مستوى الذاكرة —وطنا يوتوبيا- بديلا عن الوطني الحقيقي أو حالة المثقّف في ميلاده ونشوء مأزقة لحظة الولادة يعلن نهايته ليولد مثقّف جديد يبحث عن أدوار جديدة لتجاوز محنة المثقف الذي سبق.

وقد جاء هذا البحث لنفتح فيه حوارا مع كتابات إدوارد سعيد بغية مساءلة مقولتي المنفى والمثقّف فيها، ومدى استثمار **إدوارد سعيد** لتجربته الخاصة في المنفى لانبثاق دور المثقف، وميلاد مقولة المثقف المنفي التي جاءت عقب استقصاء لمرجعيات فكرية كثيرة، واجتثاثها من أرضية زعزع فيها الجدل ثوابت المصطلح والمفهوم وعدم ركون هذا المصطلح على مفهوم واحد في محضنه الأصلي أوروبا، فما بالك في البيئة العربيّة التي يلهث فيها مثقفوها على عمليّات التّبيئة دون خروجهم عن الطّابع الاجتراري للثّقافة الغربيّة.

تمخّض عن رحلة الاستقصاء والبحث في مشروع إدوارد سعيد تناسل النّتائج على النّحو الآتي:

1- ولّدت حياة الارتحال والمنفى في شخص **إدوارد سعيد** ذاتا متشظيّة منفية كما فرضت عليه العيش ضمن أقلّيّة هجينة لا هي بالعربيّة كلّيا ولا بالغربيّة كلّيّا، فقد عدّت تجربة المنفى قاسية لأنّ إدوارد سعيد لم يحس بالانتماء أبدا في منفاه بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، فعاش قلقا هوويا نتيجة اسمه المشطور الدلالة بين ذات عربيّة علامتها سعيد وذات غربيّة أيقونتها إدوارد وازدادت الهوة أكثر حينما بدأ في الكتابة وحضور اللّغتين، وانشقاق اللّسان أينطق العربية أم الإنجليزية؟

2- الهويّات عند إدوارد سعيد ليست في صدام وصراع، بل هي في شكل حوار دائم كما تحاورت في ذاته، ولكن يبقى هذا التّعايش والحوار يوتوبيا لم يتحقّق بعد لأن العالم يعيش حالة من

الصراع والتصادم، والآخر في إثبات ذاته يؤسس هوية خاصة به كفيلة بتعريف ذاته على حساب الغرب.

3- تعدّدت دلالات مصطلح التّمثيل، فقد كان في الفلسفة يحمل معنى الصّورة الذهنيّة المرتسمة في الذّهن عن واقع الأشياء، أمّا عند فوكو فهو ميدان العلوم الإنسانيّة لأنّ ما يمثّله الإنسان من أفكار وصور بها تعرف هويّته، أمّا عند نادر كاظم فهو وسيلة من وسائل المتخيّل، أمّا عند إدوارد سعيد فقد ارتبط بالهيمنة الثقافيّة، فقد صاغت التّمثيلات الغربيّة شرقا خياليا، لكنّ القاسم المشترك في تعريف مصطلح التّمثيل هو أن يحلّ شيء سواء فكرة أو لغة أو كتابة أو صورة أو رسم أو شخص أو دور محلّ شيء آخر، ويعبّر عنه.

4- يرتبط المثقّف عند غرامشي بالمجتمع فهو إنسان نشط بين الجماهير وهو من يقوم بنشاط عمليّ بينها لذلك فهو عضو في المجتمع يقوم بتمثيل فئات معينة مشكّلا الطّبقة أو ما يسمّيه بالحزب، بينما عند جوليان بندا فدور المثقف يتمثّل في تمثيل القيم والمثل الأزليّة مع البعد التام عن ما هو دنيوي ومادي، وكل من تحرّكه المؤثرات الدنيوية فهو خائن.

5- تأثّر إدوارد سعيد في مفهومه للمثقّف **بجون بول سارتر** ومقولته حول المثقف العالمي أو الشمولي الذي يدافع عن الإنسان في كل مكان دون الانحياز لأيّ إيديولوجيا مهما كانت، بينما **ميشال فوكو** فقد اقترح المثقف الخصوصي بديلا عن المثقف الكوني أو الشمولي مع بروز الوظائف والتخصصات (أساتذة، قانونيين، مساعدين اجتماعيين، تقنيين...).

6- صاغ إدوارد سعيد مقولة المثقف الهاوي كبديل عن المثقف المحترف والتي تجمع بين طرح غرامشي و جوليان بندا وجون بول سارتر وميشال فوكو وهو المثقف المقاوم المناضل الذي يمثّل صوت المحرومين والمهمّشين مع أنّه متخصّص في مجاله الّذي ينشط فيه.

7- مثّل إدوارد سعيد دور المثقّف المنفيّ حتّى وهو في بيته مقترحا ما يسمّى بالمنفى الفكري فإدوارد سعيد المثقّف المنفي الذي أراد أن يكون منفيّا حتى لا يتراح إلى سلطة الهوية أو المكان أو التخصص بل أراد أن يكون هاويا بعيدا كل البعد عن التّحيّزات الإيديولوجيّة يعيش حالة من عدم المواءمة بين الوطن الجديد والوطن الأصل دون أن ينتمي لأيّ منهما.

8- مثّل إدوارد سعيد القضيّة الفلسطينيّة في الغرب، ودافع عنها وجهر بصوته في وجه السّلطة الفلسطينيّة والإسرائيليّة والأمريكيّة خلال اتّفاقيّة أوسلو 1993م، كاشفا عن تواطؤ السّلطة الأمريكيّة مع السّلطة الإسرائيليّة وفضح سياسات العرب في التّعامل مع القضيّة الفلسطينيّة.

9- لا تعتبر السّلطة سياسيّة فقط بل أيضا هناك سلطة الأعراف والتّقاليد؛ فمهما ادّعى المثقّف حياديّته فإنّ هويّته الأصليّة تحرّك خطاباته، فكذلك إدوارد سعيد كمثقّف وقع تحت سلطة الانتماء إلى القضيّة الفلسطينيّة لكن من باب تمثيل المهمّشين و من لا صوت لهم، على اعتبار أنّه مثقّف إنساني، فمثّل القضيّة الفلسطينيّة لأنّها قضيّة إنسانيّة قبل كلّ شيء.

10- انتقد علي حرب المثقّف الهاوي/ المنفيّ عند إدوارد سعيد، بالمثقّف الوسيط الذي يتوسّط الأفكار والواقع بغية تغيير المجتمع، فإشكاليّة المثقّف ليس في السّلطة السّياسيّة و لا المجتمع لكنّ مأزق المثقّف يكمن في أوهامه، وهو بهذا الطرح ضدّ إدوارد سعيد في اقتراحه لمقولة المثقّف المنفيّ التي أعلنت فشلها في الأوساط العربيّة.

وبهذا نصل إلى حوصلة عامّة لما تمّ تقديمه كنتائج جزئيّة، فقد تحوّل المنفى في حياة إدوارد سعيد إلى كتابة أيقظت العوالم المفقودة و المنسيّة، فكانت مذكّراته خارج المكان بمثابة سرد لحكاية الشّعب الفلسطيني، متمثّلا إدوارد سعيد دور المثقّف المنفيّ في تمثيل من لا صوت لهم، فكان صوتهم في الغرب شاهرا قلمه في وجه السيف/السلطة باحثا عن فجوات ومكامن السلطة في الخطابات الأدبية والسياسية، موضّحا كيف تحصن المعرفة/ المثقف السلطة إحداهما الأخرى

فاضحا سياسات المثقفين الذين يلهثون طلبا في المكافآت وتزيين الشعارات للسّلطة الحاكمة السّياسيّة رغبة في المناصب واعتلاء المنابر.

قائمة المصادر والمراجع

*المدوّنة:

- باللّغة الأجنبيّة:

1- Edward W. Said, Culture and Imperialism, New york, 1993.

2 - Edward W. Said, Orientalism, penguine books, New-York 2003.

3 Edward W.Said , Reflelections on Exile and Other Essays cambridge : harvard u,p,2000.

4 - Edward W.Said, Representations of The Intellectual: The 1993 Reith lectures, vintage books edition, April 1996.

- المترجمة إلى اللّغة العربيّة:

5- سعيد إدوارد، الإسلام و الغرب:مقالات ودراسات مختارة، تق: فيصل درّاج دار كنعان للدّراسات و النّشر و الخدمات الإعلاميّة، دمشق، ط1، 2014.

6- سعيد إدوارد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط6، 2003.

7- سعيد إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1، 2006.

8- سعيد إدوارد، الآلهة التي تفشل دائما، تر: حسام الدّين خضور، التكوين للنشر والتوزيع بيروت د ط، 2003.

9- سعيد إدوارد، المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1 2006.

10- سعيد إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد، تقديم: غاوري فسواناثان تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008.

11- سعيد إدوارد، العالم والنص والناقد، دراسة نقدية، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، دمشق، دط، 1996.

12- سعيد إدوارد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993، تر: غسان غصن، دار النّهار بيروت، ط1،1996.

13- سعيد إدوارد، القلم والسّيف: تر: توفيق الأسدي، دار كنعان للدّراسات والنشر، دمشق ط1،1998.

14- سعيد إدوارد، القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، مؤسسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت ط1، 1980.

15- سعيد إدوارد، تأمّلات حول المنفى-I-، تر: ثائر ديب، دار الآداب،لبنان، بيروت، ط2 2007.

16- سعيد إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

17- سعيد إدوارد، تغطية الإسلام: كيف تتحكّم أجهزة الإعلام ويتحكّم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

18- سعيد إدوارد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت،لبنان، ط2 1998.

19- سعيد إدوارد، الثقافة والمقاومة ، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت،لبنان، د.ط (د.ت).

20- سعيد إدوارد، خارج المكان: مذكرات، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط 1 2000.

21- سعيد إدوارد، خيانة المثقفين: النّصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دار نينوي، ط1 2011.

22- سعيد إدوارد، غزّة أريحا: سلام أمريكيّ، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1995.

المراجع:

-باللغة العربيّة العربية:

23- إبراهيم عبد الله، الكتابة والمنفى آدونيس وآخرون، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر بيروت ط1، 2012.

24- إبراهيم عبد الله: السرديّة العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النّشأة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

25- أبو الغار إبراهيم، علم الاجتماعي السياسي، دار الثقافة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط1 1979.

26- إدريس سماح، عن المثقف العربي والسلطة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992.

27- البازعي سعد، قلق المعرفة: إشكاليات فكريّة وثقافيّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء ط1، 2017.

28- بدر علي، مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2009.

29- بلقيز عبد الإله، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، الشّبكة العربيّة للأبحاث والتّنوير، بيروت، ط2،2010.

30- بنعبد العالي عبد السلام، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط1 1994.

31- بعلي حفناوي، النّقد الثّقافي المقارن في الخطاب الأردني الفلسطينيّ: ذاكرة المستقبل وآفاق العالمية، عالم الكتب الحديث، إربد، ط1، 2008.

32- الجابري محمّد عابد، المثقفون في الحضارة العربيّة: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط04، 2014.

33- زرّوخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفكر للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1 2001.

34- الحداوي طائع، سيميائيات التّأويل و الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

35- حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز في الوجود والاختلاف، دار توبقال، الدار البيضاء ط1، 2012.

36- حمودة عبد العزيز، الخروج من التّيه: دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت (د.ط)، 2003.

37- حرب علي، أوهام النّخبة أو نقد المثقف، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط3 2004.

38- كاظم نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربي الوسيط، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.

39- ماجدولين شرف الدين، الفتنة والآخر: أنساق الغيريّة في السرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2012.

40- مجموعة باحثين، الكتابة والسلطة: بحوث علميّة محكمة في الكتابة والسلطة، دار كنوز للمعرفة للنّشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.

41- مجموعة من الكتاب، العرب وتحدّيات القرن الحادي والعشرين، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2000.

42- مهنانة إسماعيل، إدوارد سعيد: الهجنة، السرد والفضاء الإمبراطوري، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2013.

43- موسى صالح بشرى، نظرية التلقّي: أصول..وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء ط1، 2001.

44- المزروعي حمد فاطمة، تمثيلات الآخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث أبو ظبي، ط1، 2007.

45- المسكيني فتحي، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1 2001.

46- نجمي حسن، شعرية الفضاء: المتخيّل والهويّة في الرّواية العربيّة، المركز الثّقافي العربي، بيروت ط1، 2000.

47- عبد الرّحمن عبد الله، علم الاجتماع الاقتصادي: النشأة والتطور، دار المعرفة الجامعية، مصر ط1، 1994.

48- العودات حسين، المثقّف العربي والحاكم، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2012.

49- العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط1،1994.

50- علي الكردي محمد، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية د ط، د ت.

51-العليو زكي، المثقّف..مداخل التّعريف و الأدوار، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان ط1، 2009.

52- عمرو بن الجاحظ أبي عثمان، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، ج1.

53- صالح فخري، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009.

54- صالح فخري، دفاعا عن إدوارد سعيد، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.

55-شاهين محمد، إدوارد سعيد: رواية للأجيال، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت لبنان ط1، 2005.

56- شوقي الزّين محمد، إزاحات فكريّة: مقاربات في الحداثة والمثقف، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون بيروت، ط1، 2008.

57- الشّيخ محمّد، المثقّف والسّلطة: دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991.

58- شريعتي علي، مسؤوليّة المثقّف، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثّقافة و العلوم، لبنان ط1، 2017.

59- الخنساء بتول، نقد المثقف المعاصر رؤية علي حرب، دار المعارف الحكميّة، لبنان، ط1 2017.

60- الخضراوي إدريس، الرّواية و أسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 2012.

- المترجمة إلى اللّغة العربيّة:

61- أندرسن بندكت، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، تر: ثائر ديب المركز الثقافي العربي ، قطر، ط01، 2014.

62- أشكروفت بيل، غريفيث غاريث، تيفن هيلين، الرّدّ بالكتابة: النّظريّة والتّطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط01،2006

63- بول سارتر جون، دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، لبنان ط1،2006.

64- بونيفاس باسكال، المثقفون المزيّفون: النصر الإعلامي لخبراء الكذب، تر: روز مخلوف، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط01، 2013.

65- بيوتي جاك مارك، فكر غرامشي السياسي، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعةبيروت،ط01 1975.

66- دولوز جيل، المعرفة والسلطة (مدخل إلى قراءة فوكو)، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط01، 1987.

67- دريفوس أوبير ورابينوف بول، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفيّة، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط01، 1990.

68- هولوبون هارلمبس، سوشيولوجيا الثّقافة والهويّة، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سوريّة، ط01، 2010.

69- هنتنغتون صامويل، صدام الحضارات .. إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب،سطور مصر، ط02، 1999.

70- هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثة، تر: حيدر إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط01، 2009 .

71- واليا شيلي، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، تر: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، أزمنة عمان ط1، 2007.

72- كونراد جوزيف، قلب الظلام، تر: حرب محمد شاهين، دار المصير، دمشق، ط01 2004.

73- ك. بابا هومي، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2006.

74- لوفيفر هنري، نهاية التاريخ، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط01 2002.

75- لوكاش جورج، نظرية الرواية وتطورها، تر: نزيه الشوفي، دار دمشق، دمشق ط01،2000.

76- ليكلرك جيرار، سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا ط01، 2008.

77- ميكشيللي أليكس، الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، ط01، 1993.

78- نويل سميث جيوفري و هور كيتين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، تر: فاضل حكتر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط01، 1991.

79- نيتشة فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، دار مجد، بيروت ط01، 2005.

80- سارتر جون بول، دفاع عن المثقفين، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت ط01، 1973.

81- فوكو ميشال، إرادة المعرفة: تاريخ الجنسانية 01، تر: مطاع الصفدي، جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي، لبنان، ط01، (دت).

82- فوكو ميشيل، هم الحقيقة: مختارات، تر: مصطفى المنشاوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2006.

83- فوكو ميشيل، الكلمات والأشياء، تر: صلاح الصفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط01 1989-1990.

84- فوكو ميشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، تر: علي مقلّد، تقديم: مطاع الصفدي مركز الإنماء القومي، لبنان، ط01، 1990.

85- فوكو ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط02 2007.

86- تودوروف تيزيفتان، فتح أمريكا، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط01، 1992.

87- غرامشي أنطونيو، رسائل السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط01 1978.

المعاجم و الموسوعات:

88- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1984.

89 - بنيت طوني، غروسبيرغ لورانس، موريس ميغان، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01 2010.

90- جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي أبي الفضل، لسان العرب، دار صادر بيروت ط01، 1997.

91- وهبة مجدي، المهندس كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان ساحة رياض الفتح، بيروت، ط2، 1984.

92- صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللّاتينية، الشرّكة العالميّة للكتاب، بيروت، ط1، 1994.

المجلاّت:

93- إدريس سماح: «إدوارد سعيد وفلسطين: عن الصراع والدولة وحق العودة»، مجلة الآداب، ع09 و10، بيروت، 2009.

94- أبو خليل أسعد: «المعرفة السياسية والمعرفة المحضة»، مجلة الآداب، ع11و12، مجلد51 دار الآداب،بيروت، 2003.

95- بنعبد العالي عبد السلام: «في مسألة الهوية...من جديد»، مجلة ثقافات، ع13، كلية الآداب، البحرين، 2005.

96- بن عبدلاي المختار: «الثقافة العربيّة ومعطيّات الواقع الرّاهن والآفاق المتطورة»، مجلة الوحدة ع101-102، المجلس القومي للثّقافة العربيّة، باريس، 1993.

97- البرغوثي مريم: «إدوارد سعيد: صوت التفكير المستقل»، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع25 الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2005.

98- جبوري غزول فريال: «الثقافة بين الهيمنة والمقاومة»، مجلة فصول،ع04، مجلد1، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1981.

99- دلال أحمد: «ولاء سعيد الأكبر»، مجلة الآداب،ع11و12، مجلد51، دار الآداب، بيروت 2003.

100- درّاج فيصل: «المثقّف الدّنيوي و المثقّف الرّسولي عند إدوارد سعيد»، المجلة الثّقافيّة، ع71 الجامعة الأردنية، الأردن، 2008.

101- حمد إسعاف: «المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل»، مجلة جامعة دمشق، ع03 و04 مجلد03، دمشق، 2014.

102- حصيد فيصل، نويوة عبد القادر: «ارتياب الكتابة بين حتميّة المنفى وسرديّة الانتماء: إدوارد سعيد في (خارج المكان)»، مجلّة كلّية الآداب واللّغات، ع17، جامعة محمد خيضر بسكرة جوان 2015.

103- لوفيفر هنري:«نهاية التاريخ»،تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية، ع75، منشورات وزارة الثقافة، بيروت، 2002.

104- مقدسي أسامة: «إدوارد سعيد وكتابة تاريخ الشرق الأوسط»، مجلة الآداب، ع11 و12 دار الآداب، بيروت، 2003.

105- المصدّق حسن: «البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية»، مجلّة العرب الثقافي، ع11، لندن، 2007.

106- نافعة حسن: «إدوارد سعيد والقضيّة الفلسطينيّة»، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن الجامعة الأمريكية، القاهرة، 2005.

107- سعيد إدوارد: «الاختلاق والذاكرة والمكان»، تر: خالدة حامد، مجلة البحرين الثقافية ع28، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، البحرين، 2001.

108- سعيد إدوارد:«الهوية تعددية والمنفى حقل كريم»، تر: صبحي حديدي، مجلة الكرمل ع72 و73، الاتحاد العام للكتاب الصحافيين الفلسطينيين، رام الله، فلسطين، صيف وخريف 2002.

109- سعيد إدوارد: «ميشيل فوكو (1927-1984)»، مجلة الكرمل، ع15، الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، رام الله، 1985.

110- سعيد إدوارد: «عن أعمال جان جينيه الأخيرة»، تر: تامر عبد الوهاب، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن وقسم النشر، الجامعة الأمريكية، القاهرة 2005.

111- عاشور رضوى: «الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد»، مجلة البلاغة المقارنة ألف، ع25، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، القاهرة، 2004.

112- عز الدين أسعد أحمد: «إدوارد سعيد: قراءة من مدخل الكرامة في جدلية المثقف والسلطة» مجلة الحياة الثقافية، ع2278، وزارة الشؤون الثقافية التونسية، تونس، 2014.

113- علي عواضة حنان: «السلطة عند ماكس فيبر»، مجلة الأستاذ، ع206، مجلد01، كلية ابن رشد، العراق، 2013.

114- العقيلي جعفر: «إدوار سعيد... رواية للأجيال: التـــأمل قبل التأويل»، مجلة الأفكار ع212، عمان، 2006.

115- فوكو ميشيل: «المثقف والسلطة»، تر: عز الدين الخطابي، مجلة رؤى، ع26، مؤسسة عبد المحسن القطان، رام الله، فلسطين، 2008.

116- روز جاكلين: «إدوارد سعيد يتحدث مع جاكلين روز»، تر: محمد بتريدان، مجلة بصمات ع02، دار القرويين، الدار البيضاء، 2007.

117- رشماوي إدريس: «مفكر ناشط من طراز جديد»، مجلة الآداب، ع11و12، دار الآداب بيروت، 2003.

118- شاهين محمد: «إدوارد سعيد ذاكرة ليست للنسيان»، مجلة الكرمل،ع78، الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، رام الله/ فلسطين، 1985.

119- الشاوش خالد: «حول دور المثقفين والكتاب وثنائية السلطة والثقافة عند إدوارد سعيد» مجلة بصمات،ع02، دار القرويين، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

120- تركماني عبد الله: «إدوارد سعيد: المثقف الكوني والهوية المركبة»، مجلة بصمات،ع02 دار القرويين، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

121- الغازي زينب: «جدل السياسة والثقافة في خطاب إدوارد سعيد النقدي»، مجلة فصول ع64، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2004.

122- غاندي ليلى:«إدوارد سعيد ونقاده»،مجلة الكرمل،ع81، الاتحاد العام للكتّاب الفلسطينيين، رام اللّه، فلسطين، 1985.

المواقع والروابط الإلكترونية:

123- البشير ربوّح: «النّقد الدّنيوي للدّين عند إدوارد سعيد مدخل تأسيسي لمنظورية تاريخية» مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، على الرّابط: http://www.mominoun.com/article، التاريخ:08-05-2014

124- درويش محمود ، طباق إلى إدوارد سعيد،على الرابط:

http://www.arabic nadwah.com/arab poets/edwardsaid darwish.t ، التاريخ:15-02-2018

125- حوار بين ميشيل فوكو وجيل دولوز، تر: الزواوي بغورة، موقع منتدى الفكر والفلسفة شباط، 2011، على الرابط: http://couua.com، التاريخ:10-05-2017.

126- كاظم نادر: «هل وصل النقد إلى طريق مسدود؟»، مجلة المستقبل العربي، ع418، مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر، 2013، على الرابط:

list.php،http://www cous-org-ib-/home/electronic-magazine
التاريخ:22-03-2018.

127- المعموري ناجح: «إدوارد سعيد: مفارقة الهويّة»، المدى الثقافي، ع2007،1065، على الرابط: http://www.almadapaper.net.

128- شفان إبراهيم: «السلطة بين دور المثقف وقهر الجسد»، مجلة حنطة، عدد 23، 2015 على الرابط:http://www.hentah.com ، التاريخ:09-01-2015.

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة	أ–و
الفصل الأول: المنفى وقلق الهوية في خطاب إدوارد سعيد "خارج المكان" و"تأملات حول المنفى"	58-08
أولا. المنفى: الذاكرة... نوستالجيا المكان	28-12
ثانيا. ازدواجية المنفى: منفى الجغرافيا ومنفى اللغة	39-28
ثالثا. قلق الهوية: مفارقة الانتماء واللاانتماء	47-39
رابعا. الهوية المركبة ويوتوبيا الهجنة الثقافية	58-47
الفصل الثاني: تمثلات المثقف وأدواره في كتاب صور المثقف	146-60
أولا. رحلة مفهوم التمثيل(Representation)من الفكر الفلسفي إلى النقد	87-63
ثانيا: تمثيلات (صور) المثقف في الدراسات الغربية	109-87
2.2.1. المثقف بين مادية غرامشي ومثالية بندا	96-87
2.2.2. المثقف العام (الشمولي) عند جان بول سارتر	103-96
2.2.3.ميلاد المثقف الخصوصي: ميشيل فوكو ضد جان بول سارتر	109-103
ثالثا. المثقف عند إدوارد سعيد: بين التبعية والتجاوز	146-109
2.3.1المثقف الهاوي بديلا عن المثقف المحترف	119-110
2.3.2. إدوارد سعيد تمثيل للمثقف المنفي	129-119
2.3.3. إدوارد سعيد وتمثيل القضية الفلسطينية	146-129

الفصل الثالث: جدلية (المثقف والسلطة) وفق منظور المثقف المنفي	**228-148**
أولا. مقاربة مفاهيمية للسلطة	177-150
3.1.1.المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو	164-155
3.1.2.الاستشراق، معرفة / الاستعمار، السلطة	177-164
ثانيا. المثقف والسلطة	210-177
3.2.1. المثقف المنفي وسلطة الانتماء	187-177
3.2.2.المثقف وقول الحق في وجه السلطة	202-187
3.2.3. مثقف السلطة	210-203
ثالثا. المثقف والسلطة بين علي حرب وإدوارد سعيد	228-210
خاتمة	233-230
قائمة المصادر والمراجع	250-235
فهرس الموضوعات	253-252

الملخص:

عدّ المنفى أحد الثيمات الأساسية في النتاج الفكري والنقدي لإدوارد سعيد، وإذا كان المنفى تجربة أليمة لمن عاشها فإن إدوارد سعيد قد حول هذه التجربة الأليمة إلى كتابة أيقظت العوالم المنسية والمفقودة بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى العالم أجمع.

فكانت مذكراته "خارج المكان" بمثابة سرد لحكاية الشعب الفلسطيني متمثلا إدوارد سعيد دور المثقف المنفي في تمثيل من لا صوت لهم، فكان صوتهم في الغرب شاهرا قلمه في وجه السلطة/ السيف، باحثا عن فجوات ومكامن السلطة في الخطابات الأدبية والسياسية، موضحا كيف تحصن المعرفة/ المثقف، السلطة، فاضحا سياسات المثقفين الذين يلهثون طلبا في المكافآت وتزيين الشعارات للسلطة السياسية رغبة في المناصب واعتلاء المنابر.

Resumé :

L’exil et Lun des thèmes principaux de la production intellectuelle et critique d′Edward Saïd.

Il et considéré comme une expérience douloureuse pour ceux qui l’on vécu mais Edward a transformé cette expérience en une écriture qui a réveillé les mondes oubliés et perdus pour lui et pour le monde entier .

Dans ses mémoires ‘’Hors lieu’’ qui étaient un récit de l’histoire du peuple palestinien , Edward Saïd avait le rôle de l’intellectuel exilé qui représente ,par sa plume , ceux qui ne peuvent pas communiquer leur voix à l’occident face au pouvoir en cherchant, dans les dix ours littéraires et politiques les lacunes du pouvoir, en expliquant comment la connaissance et l’intellectuel sont protégés et en scandalisant les politiques des intellectuels qui cherchent des récompenses et des slogans pour le pouvoir politique afin d’avoirs de bons postes.

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LARECHERCHE SCIENTIFIQUE
L'UNIVERSITE LARBI TÉBESSI –TÉBESSA, Algérie

FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUE
DEPARTEMENT DES LANGUES ET DES LETTRES ARABES

Thèse présentée en vu d'obtention de Doctorat troisième cycle ''LMD''
Option : Linguistique et analyse de discours

L'EXIL ET LES REPRESENTATIONS DE L'INTELLECTUEL DANS LES ESSAIS CRITIQUES D'EDWARD SAID APPROCHE CRITIQUE DE LA CULTURE

Sous la direction:
Amour Zarfaoui

Présenté par :
Souria Mekahlia

Membres du jury

N°	Nom et prénom	Grade scientifique	L'université d'origine	Qualité
1	Rachid Rais	Professeur	Larbi Tébessi -Tébessa	President
2	Amour Zarfaoui	Professeur	Larbi Tébessi -Tébessa	Encadreur et rapporteur
3	Taib Bouderbella	Professeur	Université de Batna1-Batna	Examinateur
4	Abd El Ghani Barra	Professeur	Université de Mohamed Lamin Dabbaghin Setif	Examinateur
5	Dhiyeb Kadid	Professeur	centre-univ-mila	Examinateur
6	Leila Belkhir	Professeur	Larbi Tébessi -Tébessa	Examinateur

Année universitaire: 2018/2019