وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشيخ العربي التبسي – تبسة –
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الخِطاب النّقدي في كِتاب الأنسنيّة والنّقد الدّيمقراطي لإدوارد سعيد

دراسة في نقد النّقد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر (ل.م.د)
تخصص –أدب حديث ومعاصر–

إعداد الطالبة :
- إصلاح نويوة

إشراف الأستاذ :
- حبيلة الشريف

اللجنة العلمية

الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
زرفاوي عمر	أستاذ	جامعة العربي التبسي – تبسة	رئيسة
حبيلة الشريف	أستاذ	جامعة العربي التبسي – تبسة	مشرفًا و مقررًا
جويني عسال	أستاذ محاضر –أ–	جامعة العربي التبسي – تبسة	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية: 2019/2018.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا
إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

صدق الله العظيم

شكر وعرفان

أشكر الله العلي القدير الذي أنعم عليَّ بنعمة العقل والدين.

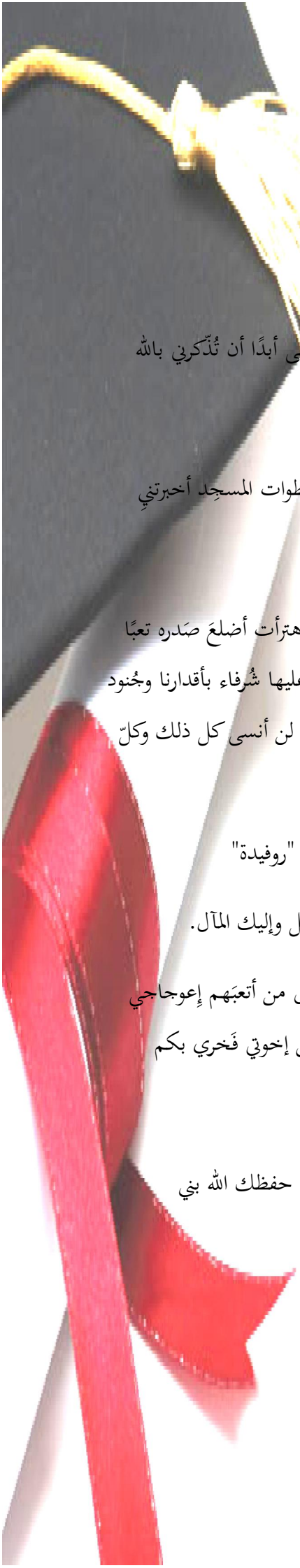
القائل في محكم التنزيل "وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ"

«سورة يوسف آية: 76» صدق الله العظيم.

وقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: (من صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى تروا أنكم كافأتموه).

أثني ثناءًا وتقديراً وإعترافاً مني بالجميل أتقدم بجزيل الشكر لأولئك المخلصين الذين لم يبخلوا جهداً في مساعدتنا في مجال البحث العلمي، وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل: الشريف حبيلة على هذه الدراسة وصاحب الفضل في توجيهي ومساعدتي في تجميع المادة البحثية، فجزاه الله كل خير.

ولا أنسي أن أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ: عمر زرفاوي الذي قام بتوجيهي طيلة هذه الدراسة، وأخيراً، أتقدم بجزيل شكري إلي كل من مدوا لي يد العون والمساعدة في إخراج هذه الدراسة علي أكمل وجه.



الإهداء

إلى من دلّتني مُقابل هَتك جسدها،

إلى من أحبّتني في أيّام سعادتها و وجَعها، إلى ذاكرتها المرتَّلة التّي لن تَنسني ولا تَنسى أبدًا أن تُذّكرني بالله

إلى أُمي تم أُمي ثم أُمي

التّي إخترقَت أواصِر حُزني ليَندمل تعبي، إلى التّي مَكثت عُمرا من أجلي وأجّلت خُطوات المسجِد أخبرتني

أنتِ عِبادتي، أنتِ الخِطاب، والآية، والإصلاح.

إلى الرّجل الذّي سقى بُذور الطّيبة في قلبي من عَرق ونَدى شَقائه ،إلى والدي الذّي إهترأت أضلعَ صَدره تعبًا ليصنع منها أطراف دُمية تُفرحني، إلى من علمنّي أنّ الأحلام لا تُقبل علينا ما لم نُقبل عليها شُرفاء بأقدارنا وجُنود بِعزائمنا... أبي تلك الهَزائم التّي خبّأتها خلف ظهرك لتَحمِلني على كتفيْك كرايَة نصرٍ، لن أنسى كل ذلك وكلّ فضلك عليّا، دُمت بَطلي

إلى أختي التّي تقّص من ثوبِ سعادتها لتُهدني فرحة، إلى المؤنِسة الغَالية "روفيدة"

يا قطعةٌ من أمّي وضِلعي الثّابت الذّي لا يَميل، حَصّنتُ نفسي بِك أنْتي الظّل وإليك المآل.

إلى من أعتَكفُ عليهم عند الوُقوف، إلى من يَمسحُون عن صدري غُبار الضّعف، إلى من أتعبَهم إعوجاجي وإرَادتي في الوقوف بإعتدال إلى جُنودي و إنتصارَاتي، إلى مَعاركي ورَايات عَظمتي إخوتي فَخري بكم

تقي مهدي هيثم منذر قصي

إلى "محمد نبيل" الرّوح التّي اخترَقت قُلوبنا سَعادة، يا أجمل مَلامح بداية السّنة حفظك الله بني

مقدمة

مقدمة:

يُعتبر **إدوارد سعيد** ناقدًا إمبروطوريًا يتمتّع بمشروع نقدي إنسانويّ يبحث في قضايا التّعدد الثقافي والانفتاح والتّنوير كما يتميّز بحضور معرفي بالغ الأهميّة في السّاحة الأدبيّة لتخصّصه في حقل الدّراسات ما بعد الاستعماريّة.

وينطلق إدوارد سعيد من رُؤية نقديّة تطمح لمساءلة الثّقافة الغربيّة وكشف أنظمتها الإستبداديّة ومُمارساتها السّلطويّة وما خلفته من خطابات فلسفيّة تهمش الحقيقة وقضايا التّثقف والانفتاح والدّيمقراطيّة ليكشف عن قيم ومصادر ومبادئ فكريّة كالنَّقاء، النّصية، البِنية الايدولوجيا القوميّة الهويّة مُتعالقة وأغراض هذه الخطابات.

أكيد أنّ أفكار ادوارد سعيد ومشروعه في تجديد رؤيةّ إنسانويّة ونمط عالمي كوني من التّجربة النّقدية يستدعي تفكيك علاقة التّرابط بين السُّلطة والمعرفة وتعزيز مكانة النّقد في الإيطار الكوني الدّنيوي كأداة ووسيلة تنهي فكرة تجزئة الواقع الإنساني، كما يبحث في مشروع ديمقراطي حواريّ تواصلي أخلاقي يُؤمن بالتّعدد ويقوم على التّضامن والشّمولية بدل العُزلة والقوميّة ليُلغي المقولات التّي تحث على التّناحر الفكري والخصومات المعرفيّة والتّضارب الثّقافي والعداء الاجتماعي كالدّين ، والوصايا المعرفية والسّياسة.

لقد كان إختياري لإدوارد سعيد نابعًا من رغبة ذاتيّة و حاجة فِكريّة تستجيب لميُولي و اختياري بحكم إطّلاعي على مؤلفاته الأساسيّة خاصة كتاب **الأنسنية والنّقد الدّيمقراطي** الذّي يُعتبر وصيّة له بعد أن جمع مواده ونقحها ثم وضع قلمه و غادرنا قبل أن ينتظر النشر.

لقد وجدت في كتابه فضاءًا رحبًا لطرح أسئلة نقديّة وعرض إشكالات معرفيّة لازال البحثُ النّقدي يُثيرها والخطاب النّقدي في حاجة لاستثمارها كون وظيفة النّقد الأهم قول الحقيقة في وجه السّلطة لاسترجاع الدّيمقراطية (المعرفيّة السّياسية، الاجتماعيّة) كقيمة و مقولة كُبرى للحريّات الإنسانيّة.

ذلك أنّ السُّؤال المبدئي انطلق من إشكال لماذا لا يستثمر الخطاب النّقدي أنسنة **إدوارد سعيد** لبعثِ سؤال مُختلف وقراءة جديدَة تحمل في طيّاتها روح الانفتاح على الأخر مع احترام طبيعة اختلافه و تميّز نصه وتَباين أفكاره دون فَرض منهج أو معرفة لا تُبرز تفرُّده بل تُعاديه وتَكبح حُريّة (حديثه، أقواله، كتابته، نقده، ممارسته) في سبيل الالتزام باليّات المنهج/النّسق المراد السّير وِفق اجرائيّاته (كما يحدث في تطبيق المناهج الغربيّة على النّص العربي وخاصة التُّراثي).

بالإضافَة إلى ذلك كانت الدّوافع الموضوعيّة كثيرة منها: أن إدوارد سعيد أعاد ربط النّص بالعالم وبالمبادئ الإنسانيّة تحديدًا وأسّس لنوع من التّورط الجديد الذّي يبحث في توريط الفكر أو الأدب في الحياة وليس هنا فقط

بل بالنّقد كقيمة إنسانيّة، أي كيف نستَعيد الدّور الإنسانيّ للمثقّف كناقد يبحث عن المبادئ الدّيمقراطيّة بجل مجالات العالم الدنيوي لا الفكري فقط.

ذلك أنّ كتاباته مازلت في حاجة للقراءة وهو الذّي يعيش حالة من الضّيافة اللّغوية كمثقّف كوني وناقد علمانيّ خاصة في جامعة –تبسة– حيث مازالت هذه الكتابات الفكريّة (الأنسنة والنّقد الدّيمقراطي) مجهولة إذ استثنَينا منها كتابه "الإستشراق"، "العالم النص الناقد"، "صور المثقف".

وبمقصود آخر أنّ هذا الكتاب الذّي تدور حوله الدّراسة أرضٌ بِكر وخِصبة صالحة للبحث في أعماقها.

وإنّ منح كتابات **إدوارد سعيد** هذه المكانة والقدر من الإهتمام يَنبجِس من إرادة الوُصول لغرض معرفي هام (في النقد و السرد): الحاجة إلى التّدرب على المساءلة النّقديّة التّنويريّة للخطابات الأدبيّة.

أي كيف صاغ إدوارد سعيد سُؤال الخطاب النّقدي في كتابه و قراءته في إطار الواقع التّاريخي الذّي يَعتبره أساس الممارسة الإنسانويّة؟ كونه يَرفض عزل الأدب (السّرد /النّقد) عن العالم والكون الذّي صَنع فيه الإنسان تاريخه، كما يَرفض كل أشكال الإنغلاق النّظري أو المنهجي الذّي تُعاني منه الممارسات النقدية بسبب التغيرات والإدّعاءات المضادة بتأثير النظرية البنيويّة الشّكلانية التّي غَرّبت النّقد ومقاربته من وجهة أنماط مُحدّدة من الفِكر الفرنسي البِنيوي وما بعده.

إذ لا بُدّ لكل بحث لكل أن يَقوم على نسقٍ من الإشكاليّات حيثُ تُلخّص الإشكاليّة في الأسئلة التّالية:

- ما طبيعة الأنساق المعرفيّة التي قام عليها الخطاب النّقدي في كتاب الأنسنية و النّقد الدّيمقراطي لإدوارد سعيد ؟.
- ما هي أهم معالم نظريّته النّقدية في إطار الأنسنة كممارسة ؟.
- هل يمكن أن نعتَبر الأنسنة نظريّة للمعرفة عند إدوارد سعيد بعد أن حدّد طبيعة المفاهيم التي أنتجَها ومُستقبلها في الممارسة النّقديّة ؟.
- كيف يَغدو النّقد ديمقراطيًا قادرًا على الإتيان بِرُؤى نقديّة واعية بين جدليّة المعرفة والسّلطة (سلطة خطاب المثقّف وسلطة المركزيات) ؟.

إذ أنّ كل فَصل يطرح إشكاليّة خاصّة بالعرض الملائم التّي لا تَخرج عن الإشكاليّة الأم.

وللإجابَة عن تلك الأسئلة استعنتُ بنقد النّقد عبر تحديد القضايا الرئيسيّة التّي يتمركز حولها **الخطاب النقدي** في كتاب **إدوارد سعيد "الأنسنية والنقد الديمقراطي"**، وطرح تلك القضايا من وِجهات نظر مُختلفة لمفكّرين عرضوا لتلك القَضايا حتّى نُوضّح نسق الخطاب النّقدي نتيجة ما ينفتِحُ عليه نقد النّقد من استراتيجيّات تفكيك وتأويل وقراءة رياديَة تَهتم بتسليط الضّوء على كتابات النّقاد الذّين أسيئ فهمهم، أو بقيت كتاباتهم

تَستدعي القراءة و التّفسير وتستَقطب أصوات حواريّة جوهريّة مختلفة الرُّؤى (تعرضت كتابات إدوارد للنّقد اللاّذع أكثر من مرّة) وهذا يتلاءم وطبيعة الدّراسة (الموضوع) ويُساعد على طرح الأسئلة النّقديّة التّي تُجيب عن الإشكاليّات المطروحة.

فقسمت بحثي هذا لفصلين:

- ✓ **الفصل الأول: الأنسنة ملامحها وأزماتها في الأدب.**
- ✓ **الفصل الثاني: ديمقراطية النقد وقضايا المثقف في الحيز العمومي.**

كل فصل يَطرح ويَشتغل على إشكاليّات مُحدّدة ،وقبل ذلك مهدتٌ للفصلين بمدخل خصصته للتّعريف بالأنسنة –المفهوم و المصطلح– مع تناول بعض مفاهيمها في إطار الفكر الغربي(ميشال، فوكو، هيدجر ،سارتر) كون إدوارد سعيد يُعتبر من أبرز المؤسّسين لما يُسمى بالنزعة الإنسانيّة الغربيّة ، فضلاً عن الأنسنة كمفهوم يُؤطّر موضوع الكتاب لرغبته في استكمال عمل بعض الإنسانيّون الأوربيّون مثل إريك ورباخ، فيكو، أدورنو...

وأهم مداخل هذه الدّراسة بالعالم الأخلاقي والتّرابُطات العابرة للقوميّة والكولونيّة إلى الحرية الإنسانيّة والحقيقة والانفتاح، كما بيّنت بعض المرجعيّات والخلفيّات الفكريّة التي بلورت وأنضَجت رُؤى إدوارد سعيد بالتّأثر بها، وبعض الوقائع والظّروف التّي أثرت فيه كالمنفى والقوميّة، والجغرافيّة....

بالنسبة للفصل الأوّل الموسوم بـــ: الأنسنة ملامحها وأزماتها في الأدب.

المبحث الأول: ركّزت فيه على أنسنة إدوارد كنظريّة للمعرفة وممارسة تقُوم على جُملة من الأنساق المعرفية تتمثل في، النقد الدنيوي والوعي النقدي، النقد بين حركتي الاستقبال والمقاومة، القراءة كمشروع تحرر وتنوير انسانيين،...

المبحث الثّاني: يطرح مكانة النّقد الإنسانوي في الفكر الغربي بعد إخضاعِه للتّمحيص وإعادة الصّياغة بسبب التّغيرات والإدّعاءات المضادة التّي طرأت عليها من طرف مقولات البنيويّة وما بعدها، مع طرح علاقة إدوارد سعيد بميشال فوكو الذّي وجّه السُّخرية للخطاب الإنسانويّ وإعلانه مقولة موت الإنسان، ورولان بارت موت المؤلف وموت الإله لنتشهه... وهي مَوجة مُتدفّقة مُضادة لمادة الإنسانيّات ومواقف مُتغطرسة ضدّها.

أمّا **المبحث الثّالث** :يهتم بعرض قضيّة جوهريّة تُعتبر كأساس للقراءة الأنسنيّة "الفيلولوجيا" كنظام معرفي استقرائي مُغبر، لا يهمل إدوارد دورها بالنّسبة للفكر الأنسني مع تقديم طرح "مُحاكاة" لأورباخ كنموذج بطولي إنسانوي وخطاب يُقاوم من خلال الأنظمة الإمبرياليّة الكولونيّة ومُشكلة النّفي والقوميّة لتأكيد إرادة الانفتاح الإنساني للمعرفة رغم الظُّروف القاهرة التي كتب فيها مؤلفه.

وعن الفصل الثاني الموسوم بـــ: ديمقراطية النقد وقضايا المثقف في الحيز العمومي.

فقد خصّصته هو الآخر بثلاث مباحث عمَدتُ الفصل بينها نظرا لأهميّة كل مبحث ودور قضاياه في بلورةِ الخطاب النّقدي الدّيمقراطي لإدوارد سعيد حيثُ يتناول:

المبحث الأوّل: المثقّف بين الحيز العُمومي وخطاب السياسة وإن الكلمات الأساسيّة فيما يتعلّق بالمثقّف ودوره في تحرير الخطاب، من سُلطة السّياسة وحِسّه النّقدي الذّي لا بُد أن يحافظ فيه على رأي مستقل ودور مُقاوم بُطولي ثابت يُحرّر من خلاله المعرفة، من سُلطة المركزيّات

– أي كيف يَغدو النّقد دنيويًا يُقدم رُؤى نقديّة للسلطة قصد الحد من ممارستها ؟

المبحث الثّاني: تناولت فيه إشكاليّة مُهمة أخرى: كيف يغدو الإعلام آلية نقد ومُساءلة؟ ومدى تأثير مَوقفه على الناقد –المثقّف– في إطار ثلاثية السّلطة والحقيقة والدّيمقراطية، وهي قضايا لَطالما أشار إليها إدوارد في كتاباته خاصة هذا الذّي نحن بصدد دراسته.

– أي كيف يُؤثّر الإعلام كونه وسيط في نقل وبلورة الخطاب والرّأي العام ؟.

أمّا **المبحث الثّالث**: يدرس شروط الحوار والمناقشة والإنفتاح والهجنة والتّداخل قصد التّأسيس لديمقراطية تشاوريّة حواريّة مع الأخر يَحترمه ويعترض لأنظمة السّلطة بأخلاقيّات ومبادئ تتجنّب العنف والصّراع والقوة.

وقد إستَعنتُ في بحثي هذا بجملة من المصادر والمراجع ساعدتني كثيرًا في الوُصول إلى النّتائج المرجُوّة أبرزها:

"همّ الحقيقة"، "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو، "الإنسانيّون الجُدد" لجون بروكمان، "مقابلات الحداثة وما بعد الحداثة" لمحمد شيخ، ومؤلفات إدوارد سعيد الأخرى، "العالم النص الناقد" "الإستشراف" "صور المثقف"..

كما يتوقّع عادة فقد واجهتُ في بحثي عدة مَصاعب في مُقدمتها:

نُقص المراجع الأنسنية كموضوع فِكري يتحاشى الكَثير من المفكرّين خَوض الغِمار فيه –خاصة أنسنيّة سعيد– كمفهوم فلسفي تقليدي ومُمارسة ومَشروع نقدي حديث عدا توفّر مقالات مَعدودة تَطرح هذه القَضايا بإيجاز وسَطحيّة، أضف إلى ذلك أنّ المكتبَة العربيّة مازالت تَفتَقر إلى مُؤلفات مُتخصّصة في إدوارد سعيد كشُعلة نقديّة تتميز بالتّشعب مجالات دراساته، الرواية، الموسيقى، النّقد....

وفي الأخير لا يفُوتني التّقدم بخالص تشكُّراتي وإمتناني إلى الأستاذ والبُروفيسور "**الشريف حبيلة**" لتأطيري وصَبره، على النّصائح الجادة والملاحظات القيّمة التّي لولاها لما استوى بحثي.

مدخـــــل :
منطلقات نظرية

مدخـــل : منطلقات نظرية

أولًا: النزعة الإنسانية/الأنسنيّة المفهوم والمصطلح

ثانيًا: النّزعة الإنسانية ومجال الفكر الأوروبي الحديث

ثالثًا: الإطار الفكريّ والسياق الثقافي لإدوارد سعيد

أ – المولد والنشأة

ب– المنفى وعلاقته بالوعي النقدي

جـ : السياق الثقافي لإدوارد سعيد

1– القومية

2– الجغرافيّة

3– العقيدة

4– الأعلام الفكرية

مدخـــل : منطلقات نظرية

أولًا: النزعة الإنسانية/الأنسنيّة المفهوم والمصطلح

لقد إستَمدّ الإنسانُ معاييره من مرجعيّاتٍ طبيعيّة لاواعية وأوهام تتعدى ما بعد الطبيعة، وأخرى من موجودات لقيت الاهتِمام والتّبجيل كونهُ الكائنُ العامل الوَاعي المدرك للوُجود القادرُ على التّغيير، فظهرَ نوع من الإدراك الوُجوديّ عدّ الإنسان قيمة أعلى من الوُجود عظّمَ شأنه، وتبلور مفهوم مركزيّته كمخلوقٍ يملك من الصِّفات الماديّة والشّكلية والخُلقيّة المميّزة له عن باقي المخلوقات، وإنّ هذه التركيبة المعقدة، خَلقت تشعّبات شاسعة لمصطلح **الإنسَانيّة/الأَنسَنة** تباينا وتغيّرات في استخدام المصطلح عبر حقبٍ زمنيّة متتالية من وجهات نظر متباينة فلسفيّة، أخلاقيّة، مما جعل ضبط تعريف مُستقر ومباشر لمصطلح "الإنسانيّة" أمرا صعبا لا يسهل الإمساك به وتحديدِه من مُختلف زوايا معانيه.

قبل التّوسع والغرق في البحث عن الجُذور المتفرعة لمفهوم **"الإنسَانيّة"** ك **"الأَنْسَنة" "النزعة الإنسانيّة"، "الإنسانَويّة"**... لا بُدّ من العودة والتّحديف في الجذر اللّغوِي «**إنسَاوي** (مركزيّ): المذهب المركزي الإنسَانوي هو الذّي يجعلُ الإنسان مَركز العالم، و يُعتبر خير الإنسانيّة بمنزلة العلّة الأخيرة لباقي الأشياء»[1]. هي رؤية حول طبيعة الإنسان وجوهرِه، كونه مركز الوُجود يُمثّل كينونَة الكون، حيث تُعتبَر المحبة البشريّة فضِيلة مجهولة وقيمة مرجوّة لتحقيق القيم المطلقة، الجمال، الخير، الحق باعتبار الإنسان مقياس كل الأشياء.

و**إناسة** «منذ 1870 تقريبا فرع من كبريات فروع العلوم الطبيعيّة، ذلك الذي يشكل على سبيل المثال، علم حياة الجنس البشري، عرفها **"بروكا"** (بأنّها دراسة الجماعة البشريّة في مُجملها بتفاصيلها وعَلائِقها ببقية الطبيعة **–معجم ريشيه SubV–Richet–**) بهذا المعنى تشمُل على التّشريح البشريّ ما قبل التّاريخ، علمُ الآثار، الأتنُوغرافيا والأتنُولوجيَا بالمعنى الأوسع علم الإجماع، الفولوكور،..» [2]. فهي تطبيقات وفُروع العلوم السّابقة، ذات الموضوع المشترك "الإنسان" كجنسٍ بشريّ في مجمله و بتفاصيله، وفقَ تطوّره التّاريخِي من حيثُ طبيعية الفيزيائيّة والعقليّة، والتكوين الحيوي له.

نجد أنفسنا نتعامل مع شق مادّي، وآخر معنويّ إثر محاولة القَبض على مفهوم صارم للمصطلح الذي نحن بصدد دراسته، أي أننا نَسعى ما بين **"الإنسانيّة"** ، **"الأَنْسنَة"** كبرنامج أيديُولوجيّ يُبنى على مجموعة معارف أدبيّة

[1] – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: منشورات، عويدات، بيروت، لبنان، المجلد الأول A.G، ط2، 2010، ص566.

[2] – المرجع نفسه، ص74-75.

وخطاباتٍ لغويّة مُحكمة، نستطيع من خلالها بتقصّي تاريخي للتأسيس لقضية أدبيّة، أو إلى "الإنسانيّة" التّي تُعنى بالمعرفة العلميّة للإنسان كجنس بشريّ في تركيبته البيُولوجيّة المحضة، لكن التأسِيس الصّحيح المثبت لهذا المصطلح يقوم أولاً على إسناده لجانب العلوم الإنسانيّة "Science Humaines" «التّي تدرسُ الواقع الإنسانيّ والبشريّ بطُرقٍ موضوعيّة مُختلفة، بقصد التّعرف على القواعد التّي يخضعُ لها ذلكَ الواقع كعلم النّفس، علم الإجتمَاع وعلم الإقتِصاد وعلم اللّغة وعلم التّاريخ والِبنيويّة والأنثرُوبولوجيا»[1] فالوَقْعُ المعرفيّ "للإنسَانيّة" شامل وموحّد في جميع العُلوم حتّى جعلَ منها سمة وغايَة تلتَفّ حولها وتسعَى نحوها القضَايا المعرفيّة المتَعلقّة بحقِيقة الإنسان وماهيّته.

الإنسَانويّة «مركزيّة إنسانيّة متروية تَنطلقُ من معرفة الإنسَان وموضُوعها تَقويم الإنسان وتَقييمه، استِبعَاد كلّ ما مِنْ شأنه تَغريبِه عن ذاتِه أو بتشْويهِه مِن خِلال استعماله استعمالاً دُونيًا، دون الطبيِعة البشريّة، ونُدركُ بسهولة أنّ هذه النزعة الأساسيّة يُمكنُها أن تؤدّي إلى مذاهب شَديدة الاختِلاف، ليس فقط حسب المجَال الذّي تنطبِقُ عليه (جماليات، أخلاقيات، معرفيات، تربويات) بل أيضًا حسب «المركزيّة البشريّة» وكونها فقط مُعتَمدَة كمنْهج أو مرفُوعة إلى مُستَوى نسقٍ أو نظام...»[2] باعتبار الإنسان محورَ الكون ومعيَار الوُجود وقِيمَة الأشيَاء لا تَتحدّد موضوعيًا وإنّما بتقييِم الإنسان لهَا من خِلال ذاتِه حتّى تشعّبت الإنسانية بعد أن تمَايزَت إلى فئات ومَذاهب شديدة الاختِلاف باعتبَار الإنسانِيّة منهجًا ونسقًا ونظامًا تُؤسَّس عليه مَعرفيّات، أخلاقيّات وتَربويّات ...الخ.

كذلك تُعرّفّ بأنّها : «حركة فِكريّة يمثّلها «**إنسانويو**» النهضة (بترارك بوغيو، لورنت فالا، أراسم، بوديه، أوليخ دوهوتف) وتَتميّز بمجهُود لرفعِ كرامة الفِكر البشريّ وجَعلهِ جديرًا ذا قيمة، وذلك بِوصلِ الثّقافة الحَديثة بالثّقافة القديمة، في ما يتَعدّى العصر الوسِيط والمدرسيّة.»[3] فهي تيّار فكريّ مُسايِر للنّهضة يَبحثُ في إبداع الإنسان وبِشؤون الفِكر البَشرّي، وإعادَة هَيكَلة وبناء نُظمٍ تَعليميّة جديدة، انطلاقاً من الثّقافة والآداب القَديمة، و"**الدّراسات الإنسانيّة**" "**Humanities**" «تعبير كان ينطبِقُ بشكلٍ خَاص على اللّغات الكلاسيكيّة وأدب اليُونان والرومان القُدامى وهو ينطبِق بشكلٍ أوسع على مواد الدِّراسة المتميّزة عند العُلوم الفيزيائيّة والاجتماعيّة، مثل الفن والأدب والموسيقى والفلسفة»[4].

هنا يُحقّق هذا المصْطلح استقلاليّته من حيثُ مجال الفنّ والأدب والموسيقى كمجَال خاصٍ لدراسَة مفاهيمِه، كمصطلح لوصْف المناهج الدّراسيّة الكلاسيكيّة، ولوصف النّهضة الإيطاليّة، والمدارس الألمانيّة لإحياء التعليم الكلاسيكي وقراءة الآداب القديمة: اليُوناني، الروّماني... والإطّلاع عليها.

[1] – سمير حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الأفق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص119.

[2] – أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسلفية، مرجع سابق، ص169.

[3] – المرجع نفسه، ص566.

[4] – إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 1986، ص158.

"**المذهبُ الإنسانيّ**" "**Humanisme**" «اتجاه ظهر في عصر النهضة الأوربيّة ينظُر إلى التّجارب البشريّة من خِلال العَقل وحده، ويرغبُ في خلق ثقافة حديثَة وفهمِ المؤلّفات الأدبيّة والثقافيّة على ضوء العقل»[1] ونقول: "**النزعة الإنسانية**" على أنّها: «حركة فكريّة تاريخيّة، لإحيَاء الماضي المشرق، فهْم علم التّجارب الإنسانيّة عقلياً، إدراك العنَاصر التّي تقُوم عليها مثاقفةٍ ما، بين نهضة حديثَة وازدهارِ قديم»[2] وإنّ أكثرِ التّعريفات إيجازا وإلماماً ودقّة لهذا المصطلح يتلخّصُ في معجم **المصطلحات الأدبية لإبراهيم فتحي** في قوله:

النزعة الإنسانيّة «أي نسقٌ من الفِكر أو الفعل يَعتبر أن المصالح والقِيم والكرامة الإنسانيّة هي العامل المهيمن ومن الناحية التّاريخيّة كانت **النزعة الإنسَانيّة** إحدى مذاهب عصر النّهضة وقد وُلدت في ايطاليا القرن الرّابع عشر. وقد اعتقَد **إنسانيّو** عصر النّهضة الذّين استَمدّوا مُعتقَداتهم من دراسة الشُّعراء القُدامى والمؤرخيّن والفَلاسفَة أن الإنسان في الحقِيقة هو مركزُ الكون. وبمعنَى أكثر تحدِيدًا تَتضمّن النّزعة الإنسانيّة التّوفُر والعُكوف في أي وقتٍ بما في ذَلك الحَاضر على تلكَ الدّراسات التي تَنصبّ على الحياة القَديمة للِيُونان والرُومان وعلى فكرِهمَا وأدَبهما ويتدرّج المدافعُون عن **النزعة الإنسانيّة** في تاريخ الأدب من "**بترارك**" و"**توماسامو**" و"**ايرازموس**" و"**سيرفيليب سدني**" إلى "**شكسبير**" و"**ملتون** و**غوته**"»[3].

تُختزَل مَعاني "**النزعة الإنسانيّة**" في التّعريف السّابق أنّ **النزعة الإنسانيّة** هي تلك الحركة الِفكريّة الإنسانيّة تُشيّد لمقولة "**أن الإنْسان مِحورُ الوجُود ومقياسُ الأشيَاء**"، اكتَملت وتَبلورَت في عصر النّهضة، تعنى بشُؤون الفِكر والآداب والفُنون الكلاسيكيّة، لكِن سُرعان ما يَتبادرُ إلى أذهانِنا سؤال: متى ولدت **النزعة الإنسانيّة** لأول مرة؟ وما هو مَدلولها؟. ليَستأنف بنا الفَهم العودة إلى تاريخ نشوء هذا المصطلح ونُسطر على مدلولاته الأولى: «إنّ كلمة **Humanisim**، **Humanisme**، **Humanismus** التّي باتَت من المعْتاد اليَوم التّعبير عنها في العربيّة وترجمتِها بكلمات مثل **الإنسيّة**، **المذهب الإنسانيّ** و**النزعة الإنسانيّة**، لم تظهر في الثّقافة الغَربيّة للمرّة الأولى حسب ما تذكرهُ الموسوعات والقواميس المختصّة إلّا في أوائل القرن التّاسع عشر وبالتّحديد في سنة 1808م، حيث استعملها أحد عُلماء التّربية الألمان J Nuthammer وكان يقصد من خلالها في البداية الدّلالة على نظام تعليميّ وتربويّ جديد يَقترحُه ويهدف منه إلى تكوين النّاشئة عن طريق الثّقافة والآداب القديمة»[4].

فهذه التّعبيرات والتّرجمات المختلفة لأصلٍ وجذرٍ لغويّ واحد "**إنسان**" باتتْ تُشكّل اختلافاً وتباينًا أثرى العودةِ إلى تاريخ تأصيلها «ينبغي هنا التّفريق بين الصّفة والاسم فيما يخصُّ هذا المصطلح الشّهير في تاريخ الفكر،

---

[1] – سمير حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، مرجع سابق، ص64.

[2] – سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985، ص210-211.

[3] – إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، مرجع سابق، ص369.

[4] – عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، لبقي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص189.

فصفة "**الإنسانيّ**" أو"**الإنسيّ**" Humanise اشتقّت في اللّغات الأُوربيّة منذ القرن السّادس عشر وبالتّحديد عام 1539م، أما كلمة **النزعة الإنسانّية** على هيئة الاسم أو المصْدر **Humanisme** فلم تُشتّق إلا في القرن التّاسع عشر، هذا مع العلم أنّ مدلُولها كان موجودًا مُنذ وقتٍ طويلٍ، فقد يوجد الشّيء قبل أن يُوجد اسمه. وكانت كلمة **الإنسيّ** أو **الإنسانيّ** تُطلق على البحّاثة المتبحّرين في العلم وبخاصة عُلوم الأقدمين: اليونان والرومان، وقد ظهروا في ايطاليا أولا، وذلكَ قبل أن يظهروا في بقيّة أنحاء أوربا وكانَ ظُهورهم بين القرنين الرّابع عشر والسّادس عشر»[1].

قد يختلفُ التّأريخُ لهذه النزعة –**النزعة الإنسانية**– باختلاف الاشتقَاقات لهذا المفهوم الواحد الأوحد، التي تصُبّ كلّها في إطار الدّراسات الإنسانيّة الفكريّة لآداب الكلاسيكيّين والقُدامى «وبالِفعل فإنّنا نجدُ في اللّغة اللاتينية ابتداء من سنة 1120م كلمة Humanitas التّي كانت تدُل على الخصائص والصّفات الإنسانيّة. وقد أُعتبِرت الثّقافة من أهمّ تلكَ الصّفات على الإطلاق، كما نجد كذلك في اللّغة الإيطاليّة ابتداءاً من سنة 1512م كلمة Vmanista وكانت تُطلق بصفة خاصّة على أساتذة البلاغة والخطاب»[2] إلاّ أنّ الإنكبَاب على روائع الفكر والأدب، وتحقيق المخْطوطات، ووضع الهوامش، وازدهار حركة التّرجمة والمُحاكاة قد بلغت ذروتها في القرن السّادس عشر، وهو القرن الذي بلغت فيه **النزعة الإنسانيّة/النزعة الإنسيّة** أوجّ بريقها، وسطعت على حساب غيرها من العُلوم والمعارف. «وفضلاً على أنّ الدّلالة التربويّة والتعليميّة السّابقة الذِّكر ، فان كلمة **النزعة الإنسانية** اكتَسبت في أواخر القرن التّاسع عشر، وبالضّبط ابتداءاً من سنة 1877 معنى تاريخيًّا أكثر تحديدًا بحيثُ صارت تدّل على ذلك التيّار الفكريّ والثّقافيّ العام والشّامل،الذّي يشمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذّي انطلق في البداية من إيطاليا عصر النّهضة ، ليعُمّ بعد ذلك كثيراً من البلاد الأوربيّة خلال القرنين الخامس عشر والسّادس عشر»[3].

الأفكار والمقولات التّي لازمت عصر النّهضة كانت بمثابة ثورة فكريّة شاملة قبل كل عائدات ترتّبت عنها، فقد أدركت أفكار **النزعة الإنسانيّة** وغيّرت مسار الإنسان الغربّي لإعادة ترتيب أفكاره، بدءاً من كيْنونتِه وصُولاً إلى مبادئِه الحضاريّة والكونيّة في سبيل الاهتمام بسعادته وتطوير قُدراته، وتماشيًا مع هذه التّطورات اكتسبت **النزعة الإنسانيّة** معنا أكثر تحديدًا ليشمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة.

[1] – هاشم صالح، إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2005، ص75.

[2] – عبد الرزاق الدّاري، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص189.

[3] – المرجع نفسه، ص189.

ثانيًا: النّزعة الإنسانية ومجال الفكر الأوروبي الحديث

يقول **ميكل ديفرن DUFRENNE** «إن الفلسفة المعاصِرة لاتعتدُّ بالإنسان كما أنّها لتتّخذ منه موضوعا للتّفكير، وليس ذلك بسبب صُعوبة خاصّة تَكشف هذا الموضوع، بل لأنّها لا تعترفُ بوجودهِ أصلاً، صحيح أنّها تعترفُ بوجود كائنات إنسانيّة، أمّا فكرة الإنسان فهي خرافةٌ نشأتْ من أفكارٍ جوفاءٍ وأحكامٍ سابقة»[1] لذا لم يعُد الإنسان يمتَّلك تلك السّلطة المعرفيّة التّي زخر بها في ما قبل الفلسفة المعاصرة التي جرّدت الوجود من الاعتراف بكينونتِه على أنّه جنس بشري لا أكثر، وكأنّما تؤكدّه **النزعة الإنسانيّة** وما تنسبه إلى "الإنسان" من خصائص، وما تُحصيه له من فضائل لا تعدوا أن تكون وهما، فلقد مثّلت الحداثة عصر بذخٍ وامتلاء للمعرفة وامتثال للعقل والحريّة، إلاّ أنها سهمٌ مرتدّ من قوس فلاسفتها الذين يجابهُون **النزعة الإنسانيّة**، ليسقطوا راية الإنسان، كونه بشريًّا بعيدا كل البُعد عن صنع التّاريخ والوعي، حيث تم إبدال عقله با"لنّسق" وأصبحت المعرفة "سياق"، وتغير جوهر الوجود إلى الغة والخطاب بدل الإنسان.

«هناك ثلاثُ أزمات ميّزت مسيرة الحداثة طيلة القرنيْن الماضيين، **الأزمة الأولى** برزت في أواخر القرن الثّامن عشر مع الثّورة الفرنسيّة التي جسّدت المثل الحديثة في مجال السيّاسة، أما **الأزمة الثانية** فإنّها ظهرت في أواخر القرن التّاسع عشر، حيثُ تمّ الإعلان عن بداية انهيار مُثل التّقدم، والعقلانيّة، واللّيبرالية ..الخ، أمام تصاعد حركة الجماهير و"الأهواء الجماعيّة" مثل اللاعقلانية ومُناهضة السّاميّة والفاشيّة والاشتراكيّة. في حين أن **الأزمة الثالثة** فقد تفجّرت في أواخر السّتينيات من هذا القرن، حيث تتميز بسقوط كثير من الإيديولوجيّات الجماهيريّة وبانتصار الخاص على العام وبالنّقد الجذري **للنزعة الإنسانية**».[2]

لقد وقع الصّدام بين الفيلسوف وسؤال الحداثة الذي يحدد موقف الإنسان من المعرفة، فكانت حروب الرّدة لمواجهة **النزعة الإنسانية** ليست سوى ردّة فعل وتحصيل حاصلٍ لفشلِ مشروع الحداثة فشلاً ذريعًا، كون مسيرة هذه الأخيرة اقترنت وتماشت مع ما يُسمّى "بالأهواء الجماعية "التي تعاقبت والثّورة الفرنسيّة و«إن هذا الضّرب من النّقد للنزعة الإنسانية الذّي يُسمّونه تارة **تفكيكًا** وتارة أخرى **جنيالوجيا**، هو الذي أصبح يشكل الصفة البارزة لـ«الثقافة الجديدة» التي يقول عنها "**فوكو**" بأنها «بدأت مع "**نيتشه**"،كما ظهرت عند" **هيدجر**" وعند الألمانيّين، وكذا عند **ليفي ستراوش**[*]»[3].

---

[1] – عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة، الإسكندرية، دط، 1989، ص285.

[2] – محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة –نموذج ها برماس– إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص109.

[3] – عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليقي شروس، ميشال فوكو، مرجع سابق، ص02.

لقد تعرّض التصور العقلاني للإنسان **كذات مركزيّة** عاقلة وعارفة للمُراجعة والنّقد، حيث تبلور خط فكري معاكس أُسُسه أنّ الإنسان ذات مشروخة غير عارفة بذاتها، غير مستّقرة بكيانِها خاضعة لبقيّة البنيات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والبنيويّة (اللسانية) كذلك.

انطلق "**ميشال فوكو**"*من دعائم نشأة العلوم، وتاريخ المعارف في ضوء علاقاتها بالسُّلطة والنّظام وفقاً لمفاهيم المدرسة البنيويّة، وكل أشكال الفكر المحُيلة إلى الذّات، فتبلور مشروعه الفلسفيّ، وتكونّت لديه ردّة فعل اتجاه **النزعة الإنسانية** ومُحاكمة الإنسان في الفكر الفرنسي المعاصر، التي ضبطت وحصرت القارئ في النّسق الدّاخلي، وألغَت المؤلف و السّياق لتُعلن عن مقولة « "**موت الإنسان**" فإن تيار فلسفة «موت الإنسان» صار يطلق فلسفة ذات نزعة إنسانية على كل فلسفة:

– تهتم بالإنسان وتخصه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطور التّاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادراً على المبادرة والإبداع.

– تُؤكّد على أولوّية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسيّ.

– تنطلقُ من الذّات والذاتيّة للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعيّة.

– تُؤمن بأن المبادرة البشريّة تساهم في صناعة التّاريخ، وأن التّاريخ يحقق نوعا من التّقدم، وأنّ لذلك التقدم اتجاها ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشرية»[1].

لقد تأسسّت نزعة إنسانيّة جديدة–بصرف النّظر عن الدّلالة التاريخيّة لمفهوم **النزعة الإنسانية**– تَستلهم مبادئها من تقدّم العلم والتّحرر من أوهام الميتافيزيقا، تهتمُّ بالإنسان تنطلق من ذاته وتؤمن بمبادرته في العالم، التاريخ، المعرفة، لتحقيق التّقدم المنشُود «فكان الخوف الحقيقيّ من كون أن تاريخ الأفكار أو وعود عصر الأنوار قد انتهى، ودخل الغربُ في عصر ما بعد التّاريخ، ذلك أن المشروع الثّقافي الغربيّ كان يزيد إرادة القوّة بإطار من الأفكار/القيم، وكان مفهوم شعائر **الإنسانويّة** هو مجمعُ هذه الأفكار/القيم. ويدخُل دور جديد **لأركيولوجيا فوكو** فتكشف أنّ الخطاب المعرفيّ الذي تستندُ إليه ليس المنهجيّات المعلن عنها داخل هذه العلوم، ولكنّه المؤسّس لديناميكية البحث والسؤال عندها، إنما هو استمرار للميتافيزيقا التقليديّة ذاتها التي لم يغيّر عصر الأنوار من أنظمتها المعرفيّة شيئا، بقدر ما أضفى عليها تسميات مستحدثة من قاموس الإنسان والإنسانوية»[2].

---

[1] – عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص8.

* ليفي ستراوش: ولد في بروكسل 1908– توفي في فرنسا سنة 2009– أنتروبولوجي ثقافي، على الرغم من أنه حصل على شهادة الأجريجاسيون العليا في الفلسفة والقانون في 1931(إيرينا مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة،ترجمة:حسن عز الدين، المركز القومي للترجمة، ط1، 2014، ص747.

* ميشال فوكو: (ولد في فرنسا 1926– توفي 1984) مؤرخ وفيلسوف (إرينا مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة)، مرجع سابق، ص393.

[2] – ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، 1989–1990، ص6.

الأركيولوجيا الفوكاوية تتجاوزُ البحث في الآثار التاريخيّة ومُندثراتها بغية العثور عليها واستكشافها والاحتفاظ بها كملحقة لحضارة ما، لتضفي عليها أخيراً تسميات نسبيّة **كالإنسانوية**، كفرع من فروع التّاريخ، تتعدى أنظمة المعرفة إلى التكوينات الاستدلالية وديناميكية البحث والنبش في الحفريات، للوصول إلى أُصول الظّواهر وحقيقتها، «فإن علم **الإناسة**–الأنثروبولوجيا– بشكل خاص الذي يدور حول موضوع دراسة الإنسان بالذّات، كان يتحرّك بموجب نظام معرفيّ ضمنيّ، يشكل خلفيّة الرُؤية عنده لظواهر ويحدد طُرق العقلنة والبرهنة، بحيث يبدُو جليا أن مقياس معرفة الظّاهرة ليس في الظاهرة نفسها، ليس هو ظهورها المحض، وإنّما هو الظهور مؤوّلاً بطريقة مختلفة تتناسب وذلك الخطاب الضّمني الكامن وراء فعاليّة العقلنة الموضوعيّة»[1].

انطلقت "**النزعة الإنسانيّة**" أو "الأنْسنَة" من الإنسان كمحوَر للوجود وفسّرت الخطاب بالرّجوع إلى كينونته، وأنه أصلُ ومركز الظواهر، لكنْ ما يسعى لإثباته "**فوكو**" عبر **الأركيولوجيا**: أنّ مقياس معرفة الظّواهر لا يكمن في خلفيّة الظاهرة نفسها (لا تسعى إلى إبراز ما فكّر فيه البشر ولا على أثر الخطاب أو النص، بل إلى تحديد أنماط وقواعد هذه الممارسة الخطابيّة النصيّة)، إنما أنّ الظّاهرة هي إنتاجا ووجها ظاهراً لخطابات ضمنيّة كامنة خلف مرجعيّاتها الموضوعيّة، فيتّم إنتاج هامشيّة الخطاب المعرفي المعلن عنه، وبالمقابل يتّم إزاحة الخطاب الضمني نحو المركز، كون أصول الظّواهر والأنظمة المعرفيّة الكامنة تسبق وجود الظاهرة.

و«**العقلنة الإنسانوية –نسبة إلى العلوم الإنسانويّة–** إنّما تتّبع هذه الخارطة الهندسيّة وتُؤكد أولويّة شكل العلاقة ذاتها، فالأنثروبّولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الآخر ليس ذلك من أجل أن يكتشفُه في اختلافه الحقيقي. و إنما يدرسه ليؤكّد فيه كلما يثبتُ و يُعيد إنتاج مركزيّته مُقابل إعادة إنتاج هامشيّة الأخر وعندما يدرس الآخر فهو يُعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيّات العلوم الإنسانيّة التي تعتبر المحصلة التركيبيّة العُليا و الأخيرة لتلك الميتافيزيقيا **الإنسانوية** ذاتها التي تقود المشروع الثّقافي الغربي، غير أنّ ذلك لا يعني تقييما سلبيًا لتلك المنهجيّات، بل كل ما هنالك أنّه ينبغي وضع المنهجيّات النابعة من العلوم الإنسانيّة الحديثة داخل إطار السيّاق المعرفي الذي ولدت منه.»[2]

إنّ **العقلنة المفرطة الإنسانويّة** أو **الميتافيزيقيا الإنسانويّة** فصّلت المنهجيّة بإطار السيّاق المعرفي، وسوّقت لشكل العلاقة على العلاقة ذاتها ،كشفتْ ظواهر المعارف وأهملت البحث في أصولها والإطارات الفكريّة التي تُشكّل قاعدة الخطابات وتاريخ الأفكار، «واستخلص **فوكو** نتيجة أساسيّة من هذه الحركة الفكريّة وهي أنّ العلوم الإنسانيّة تطابق لحظة معيّنة من تاريخ معرفتنا، ومن الممكن جدًّا أن يُمحى الإنسان كموضوع للمعرفة كما

[1] – ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص6.

[2] – المرجع نفسه، ص7.

يمحو الماء صورة مرسومة على رمل شاطئ البحر.»[1] حل الإنسان موضوع معرفي جديد محل الخطاب (الإنسانوي) الذي كان يمثل موضوع علوم العصور الكلاسيكيّة، كونه وليد لحظة مجرّدة عن السياق المعرفي والمنهجيات العلميّة.

التي ينبغي الحرص على تفعيلها وكشفها، قبل إبراز العلو نفسها، يقول **فوكو** بهذا الصدد: «فإن الإنسان بدوره يدخل وللمرة الأولى في ميدان المعرفة الغربيّة–وبشكل غريب–فالإنسان الذّي تُعتبر معرفته في نظر العيون السّاذجة أقدم بحث منذ "**سقراط**" ليس دون أيّ شك شيئا أكثر من مجرّد تمزّق ما في نظام الأشياء وشكلاً على كل حال، رسَمه الوضعُ الجديد الذي أخذه مؤخرا في المعرفة. ومن هنا ولِدت كل أوهام **الإنسانيات الجديدة**، وكل سُهولات (الأنتربولوجيا) المفهومة على أنّها تأمل عام نصف وضعي ونصف فلسفي، في الإنسان ومع ذلك فإن من المشجّع ومن المطمئن بعمق التّفكير بأن الإنسان ليس سوى ابتكار قريب، ووجه لا يزيد عُمره عن قرنين، ثنية بسيطة في معرفتنا، وأنه سيختفي ما لم تجد هذه المعرفة صورة جديدة»[2].

فالمعرفة التي تقوم على الإنسان، ويكون هو موضوعاً لها ليست سوى هرْطقة وأوهام وضعيّة و أخرى فلسفيّة في طريقها للزّوال، ولابدّ من تعويض هذه الأسس الإنسانيّة التي شكّلتها عقول ذات تركيبة ساذجة، ولابُدّ أنْ يكون **موت الإنسان** وإلغائه في إطار معرفي لا بيولوجي، كون الإنسان شيئًا داخل نظام الأشياء وجزءا من كُلياتها يكتشفُ ذاته من خلالها، سيختفي لا محال ما إن تجدُ هذه المعرفة صورة جديدة، وشكلاً وقالباً جديدين تظهر عليه، «هذا الشّكل الغريب من المعرفة الذّي نُطلق عليه إسم الإنسان، والذّي فتح مجالًا خاصّا للعلوم الإنسانيّة، وإذ نحاول أن نخرج إلى النّور هذا التبايُن العميق من المستويات داخل الثّقافة الغربيّة فإنما نُعيد انقطاعها، وعدم استقرارها وتصدُّعاتها إلى أرضيّتنا الصّامتة والسّاكنة بسذاجة هذه الأرضيّة التي تقلق من جديد تحت وقع خطواتنا»[3].

يشن "**فوكو**" معركته لقطع الأُسس الإنسانيّة وتقويضها وهدمها ويصفُها بالسّذاجة والوهم على أنّها علوم لاتصل كأساس متين لاستمرار المعرفة وتطوّرها في العصر الحديث،و يصرّح «إن الثّقة بالدّراسات الإنسانية إنّما تضر بالفكر أنها تصيبُه بنوم جديد

Faire crédit à l'anthropologie, c'est compromettre la pensée qui s'endort d'un nouveau sommeil.»[4]

[1] – لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة: حسن أحجيج، مجلة فكر و نقد، ع11، ت:9، 1997، تاريخ الإطلاع:2019/02/04 http://ww.Fikrwanakd.Aljabriabed.net

[2] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص26.

[3] – المرجع نفسه، ص27.

[4] – عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص286.

هي سُبات وركود في تاريخ الفكر الغربّي، تُلغيه وتجعله هامشيًا بليدًا، فعمّا أثبته "**فوكو**" من أن «العلوم الإنسانيّة علوم هامشيّة تستندُ إلى الوهم والتّأرجح بين الإمبريقيّة والصوريّة، ولا يغيب عنها التّفلسف، ولا تحلو من مخاطر، ويترتّب على ما تقدم أن أرثيولوجيا المعرفة ليست ضدّ الإنسان، بل هي **ضدّ النزعة الإنسانيّة** التي تلغي الفكر وتبقى على السطح وتستسلم لسبات عميق بعيدا عن إنجازات العلم.»[1] أي أن **النزعة الإنسانية** هي مجرّد رؤية فاشلة في تاريخ الفلسفة الحديثة لا يُعتَمد عليها لبناء أسس معرفية دقيقة تسعى لتطوير الفكر وتحديثه.

أما عن ماهية **النزعة الإنسانية** في مفهوم **هيدجر*** يُعرفها في نص له يرجع إلى سنة1938م بأنها « ذلك التّأويل الفلسفي للإنسان، الذي يُفسّر ويُقيم كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان وفي اتجاه الإنسان.» ويقول في نص أخر، كتب سنة 1940م بأنها : هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد، من خلال تأويلات ميتافيزيقيّة معنية للوجود، في إمكانيّة تحرير قدراته وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير وتنمية طاقته الإبداعيّة، وباختصار في **النزعة الإنسانيّة** يتم دائما الدّورانُ في ذلك الإنسان. في مدارات يتّسع مداها باستمرار»[2].

لا تختلفُ مفاهيم **النزعة الإنسانية** كثيرا،كلها تصُبّ في إطار واحد حول "**مركزية الإنسان في الوجود**"وتفسير ظواهره به، ومن خلاله،«وفي سنة 1946 طرح على "**هيدجر**" هذا السؤال: هل بالإمكان إعطاء مفهوم جديد للنّزعة الإنسانيّة؟ وكانت رسالة في **النزعة الإنسانية** جوابا عنه وبعد ذلك شرع في نقاش تفكيكي **للنزعة الإنسانية** مصطلحا مضمونا: أما المصطلح فقد انتهى في شأنه إلى تقرير مبدأ التّخلي عنه لأنه صار مُبتذلا، فأما المضمون فلأنه لم يعد يحيل في نظره إلى ما يُؤسس ماهية الإنسان الحقّة، فقد خلص بصدده إلى نتيجة تقتضي بتغييره واستبداله بمضمون أخر على ضوء ما ستقوله فلسفة الخاصّة عن حقيقة الوجود»[3]

أُبتُذل المصطلح وتراجع المفهوم الحق **للنزعة الإنسانية** التي أَهملت ماهيّة الإنسان الحق، تستدعي استِبدالهما معًا مصطلحا ومفهوما، لما يُناسب فلسفته عن حقيقة الوجود،« وقد ردّ "**هيدجر**" على الفلاسفة الذّين اتهموهُ بالنزعة **اللاّإنسانيّة** فقال: إنّ **النزعة الإنسانية** الحقة إنما هي تلك التي تَفهم إنسانيّة الإنسان فهما يقُوم على أساس قُربه إلى الوجود، وانشغاله بالوُجود، وتحقيقه لوجوده الخارجي في صميم الوجود، وكشفه عن

[1] – عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص289-291.

[2] – عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص43.

[3] – المرجع نفسه، ص53.

* هيدجر: ولد مارتن هيدجر بمدينة مسكيرش Messkrich الألمانية الغربية عام 1889، والتحق بجامعة فرايبورج حيث درس الفلسفة تحت إشراف فيلسوف الظواهر الكبير "إدموتدهوسرل" وهو الشخصيّة المحوريّة في المذاهب الوجوديّة، (فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص195.

حقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالة في الوجود.»[1] استطاع "**هيدجر**" أن ينقل الإنسان من حالة الوجود الزّائف إلى الوجود الأصيل، بفهم إنسانيّة الإنسان فهمًا صحيحا، فالإنسان يُحقق ذاته من خلال الوُجود، لا يُفسّر الموجود من خلال كينونة الإنسان، فالتّصورات التي تطرحها **النزعة الإنسانية**، باعتبار الإنسان مركز الوجود لتفسر من خلاله الظّواهر، وبه تفسيرا **إنسانويا**، كان مجرّد تصورات ميتافيزيقيّة، ولهذا «يؤكد "**هيدجر**" أن عصر **النزعة الإنسانية الحديثة**، أو عصر "**ميتافيزيقا الذاتية**" قد بدأ مع "**ديكارت**" بالذات وإن كانت عملية **أنسنَة** الوجود والتّفكير فيه انطلاقا من الموجود. وإن "**هيدج"ر** يعتبر **أفلاطون** الأب الأول لكل نزعة إنسانية، وأن بُروز هيمنة الذات في الأزمة الحديثة ليس سوى إثْمار لما تم بذره في الفلسفة من طرف **أفلاطون** وبعده **أرسطو**»[2].

كأنّما الذات العارفة التي فرضها **الكوجيتو الديكارتي** هي بوصلة الذّات الإنسانيّة التي أطلق منها "**هيدجر**" "**للميتافيزيقا الذاتية**" حيث اهتدى بها التفكير والوجود ،وإن أزمة هيمنة الذّات الحديثة ما هي إلّا ناتج ترسبات فكريّة فلسفيّة أولى فـ«**النزعة الإنسانية** في ماهيتها "ميتافيزيقية" حتى في عصر العلم والتّقنية، كما أن الميتافيزيقا لا تنفصل عن النزعة الإنسانية، لأنها لا تطرحُ السّؤال المتعلّق بحقيقة الوجود، بل ولأنّها تَحول دون طرحه وتُصّر على نسيان الوجود، ولا تفكر في الاختلاف الأنطلوجي بين الوجود والموجود، وفضلاً على ذلك كلّه، لأنّها مجموعة من الخطابات تُبرّر وتُوجّه الفعل البشري، وتُحاول باستمرار إنتاج صيغ جديدة للجواب عن السؤال: ما العمل؟»[3].

يحيل "**هيدجر**" ليؤسس **النزعة الإنسانية** كمشروع يُؤّول العالم ينطلق من سؤال الذّات للإجابة عن أسئلة الوجود وتُفكر في الاختلاف بينه وبين الموجود، فتلك المعارف من فلسفة ، فنون، علوم، التي تَبلورت على شكل "**نزعة إنسانية**" أو "**ميتافيزيقا الذاتية**" كونها قطعت اهتمامها بالموجود، واهتمت كل الاهتمام بالموجود (من خطابات، معارف...)، فحقيقة الوجود ومعرفته تظّل دفينة وممتنعة وباهتة (تحت لِواء الانصراف إلى الموجود الظاهر)، كون حقيقة الوجود تشكل الأرضيّة والمبدأ الذي تنشأ منه الميتافيزيقا وتستقر فيه، «إذا كان **هيدجر** يبدأ هو أيضا من الوجود الإنساني، إلى أنّه يُريد أن يصل من خلاله إلى الوجود الخالص البسيط بمعناه العام، ومن ثمّ فقد اخترع لهذه التّفرقة مصطلحين مُختلفين، إذ يُفرق بين ما يسميه **التحليل الوجودي Existentiale** وهو الوجود العام، **والتحليل الوجودي Existentielle** وهو الوجود الخاص، الأول تحليل "مفتوح" موجّه إلى مذهب عام للوجود، والثاني "مغلق" على ذاته ومُوصد على تحليل الوجود الإنساني وإمكانياته»[4].

---

[1] – زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دط، دت، ص420-421.

[2] – عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص55.

[3] – المرجع نفسه، ص58.

[4] – فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م، ص197.

بذلك عمل "**هيدجر**" على صياغة وتأسيس لمفهوم حديث مُختلف للإنسان ووجوده، بتحديد معنى الوجود والذات، حيث ربط وجوده بالآخر، وذلك ميّز ضربين من الوجود، وجود حقيقي يشعر فيه الإنسان ككيان قائم بذاته، ووجود زائف غير مشروع يتّكون من انغماس المرء في عالم الجمهور والجماعة ويتشاغل فيه عن ذاته

«وما يراه "**هيدجر**" مؤكدا هو أنّ التّحليل يجب أن يبدأ بالموجود الإنساني لأن هذا الموجود هو الذي يضع السّؤال دائما وهو الذي يُجيب عليه فهو الكائن الذي يضع وجوده موضع التّساؤل»[1]، هنا ينطلق "**هيدجر**" من **النزعة الإنسانية** باعتبارها "**ميتافيزيقيا ذاتية**"، يبدأ بالموجود الإنساني ويصل إلى نوعيْ الوجود (عام وخاص) ليبرهن أن الإنسان جزء من الوجود ومحوره، هو من يطرح سؤال الوجود ويجيب عنه، يكشف عن الظواهر ويكشف في آن واحد عن ظاهرة الوجود الكامنة وراء هذه الظواهر، بعد أن كانت **النزعة الإنسانية** التقليدية أسيرة لميتافيزيقا التعارض بين الذات والموضوع، وثيقة الصّلة بتراث الفلسفة الغربيّة التي قسمت الوجود إلى ذات عارفة هي "الإنسان".

أما الفيلسوف الوجودي *"**جان بول سارتر**، الوجودية كما عرفها في محاضرته 1946 "**الوجودية فلسفة إنسانية**" يعقب في كتابه "**الوجوديّة مذهب إنساني**"[2] بقوله: « فإذا كان البعض يرى في وصفي للوجودية على أنّها مذهب إنساني، ما يثير دهشته فإنّي سأُحاول شرح فهمي لهذا المعنى، واستطيع أن أقول بداية أنّني أفهم الفلسفة الوجودية كمذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، مذهب يُؤكد كذلك أن كل حقيقة وكل عمل يستلزمان بيئة مُعينة وذات إنسانيّة، والاهتمام الرئيسي الذي يُوجّه إلينا نحن الموجودين هو أننا نُبرز النواحي السيئة في الطبيعة الإنسانية»[3]، **فالوجودية والنزعة الإنسانية** يشتركان في كونهما يستلزمان ذات إنسانية يقوم عليها الوجود «محور ومركز الوجود».

فحينما طرح "**هيدجر**" سؤال العلاقة بين الوجودية والنزعة الإنسانية، كانت إجابة "**سارتر**" له مباشرة «بأن الوجودية نزعة / مذهب إنساني قد تختلف الوجوديّة من النزعة الإنسانية الطبيعيّة، فعندما يقول صاحب النّزعة الإنسانية "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" فإنه يتحدث عن الإنسان بوصفه نوعاً لا على الناس بوصفهم أفرادا، غير أن الوجودي يرى أن عبارة "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، وهي عبارة تنطوي في نظرة على طنْطنة وتفاهة لا تعني قطعًا الجنس البشري بأكمله»[4]. وهنا يكمُن الفرق بين الإطار العام الذي يجمع البشر جميعا، كنوع بشري ويساوي بينهم، وبين إطار خاص يحدد ماهيات بعينها في الجنس البشريّ –الإنساني–، «حقا إن الوصف

[1] – فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر،مرجع سابق، ص 198.

[2] – فيليب تودي هواردريد، أقدم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2002، ص29.

[3] – جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص7.

[4] – المرجع نفسه، ص63.

الفينومنولوجي للوجود الإنساني عند الوجوديّن يُؤلف فلسفة أنتولوجيّة جديدة موضوعها الوجود الإنساني وحسب وهو وجود له مقولاته المفصِحةُ عنه كالقلق واليأس و اللّامعقول والخجل...الخ، إنّها أنتولوجيا "**هيومانيّة**" لا بالمعنى الذي قبله **سارتر** في كتابه "**هيومانية**" ولكن فقط بمعنى أنها لا تعني بوجود غير الإنسان.»[1]

يميّز"**سارتر**"الإنسان كحقيقة ذاتيّة لا كحقيقة موضوعيّة، حيث تستمد الوجوديّة نشاطها من الذّات الإنسانيّة، وان النزعة الإنسانية ومركزيّة الإنسان بمعناها هي التّي تجعلُ للوجود مقولات تُؤمن بالإنسان، وتؤسس لإنسانيته وماهيته بالوجود.

من هنا « أخذت **النزعة الإنسانية** بُعدا جديدا يوم أن رسمت معالم وعناصر تصوّر حديث عن الإنسان وعن حقوقه وتطلّعاته كمشروع له مصداقيّة، ويتوجّب النّضال من أجل تحقيقه، ليست **النزعة الإنسانيّة** بالتأكيد علما بل يجُوز القول من وجهة نظر ضيّقة ومحصورة بأنها لم تعد ضروريّة لتطور العالم، على الأقل فيما يرجع إلى تطوره الدّاخلي، وإذا كان باستطاعة العلم المعاصر نظريا أن يستغني عن تصورات ومفاهيم **النزعة الإنسانيّة**، فإن **النزعة الإنسانيّة** اليوم لا يُمكن تصوّرها خارج العلاقة بالعلوم، علوم طبقيّة والعلوم الإنسانيّة »[2] فلابُدّ من التّمييز بين **النزعة الإنسانية** كعلم أو فلسفة، كونها تُقدّم للعلم أبعاده على مستوى الممارسة الاجتماعيّة بمجموع أفكارها السخيّة عن الإنسان، كما أنّ التّقدم العلمي ذاته يُساهم في بلورة تصور جديد للنزعة الإنسانية.

لقد اكتسب مصطلح **الأنسيّة/الأنسانويّة** مفاهيم متعددة حسب التّيار الفكري وطبيعة العصر الذي برزت فيه رغم أنّها المفاهيم تنتمي إلى الجذر اللغوي "الإنسان" الذي يمثل جوهر الوجود وكينونيته،و **الأنسة** كبرنامجا أيديولوجيا وفرع معرفيّ للخطاب الأدبي هي نزعة تقويم الإنسان وتقييمه تتركّز على دراسة الآداب والثّقافات والحضارات العريقة التي صنعها الإنسان وأسس لها ونصّب نفسه خالقًا ووريثًا لها باعتبار **الإنسانوية** نظاما أخلاقيا وتربويا لرفع كرامة الفكر البشري، ومُساءلة الممارسة التي تُرتكَب في حقّه من طرف المؤسسة الاجتماعية بإعادة هيكلة نُظم تعليميّة جديدة و نقد وقراءة أمّهات المؤلفات الكلاسيكيّة للتّعرف على تفكير وسلوكات أصناف إنسانيّة مختلفة في حضارات متباينة وإحياء الماضي بما يُناسب الوقائع الجديدة.

و**الإنسانوية** مشروع تنوير وتحرير مُساير للنّهضة الأوربية تُنشّط حركة المثاقفة والحوار بين الثّقافات،مابين نهضة حديثة وازدهار قديم مع احترام التّعدّديّة والاختلاف الحضاري والفكري عامة، دُون تجاهل القيم والكرامة الإنسانيّة.

---

* "جان بول سارتر" ولد في باريس عام 1905، تلقى سارتر تعليمه في "مدرسة المعلمين" العليا l'école normale وتخرج فيها عام 1929، وفي عام 1943 نشر عمله الفلسفي الرئيسي «الوجود والعدم» وما أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى كانت شهرة سارتر قد طارت بوصفه زعيم الوجوديّة الفرنسية (فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص215-214.

[1] – محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1974، ص130.

[2] – عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص24.

وبعد امتلاك الإنسان تلك السُّلطة المعرفيّة التي جُعلت منه مركزا وذاتا وجوديّة تخضى بفضائل تقدس بشريّته وفكره، تقدّم عصر الفلسفة المعاصرة التي حملت توجهّات مختلفة(حداثة وما بعد الحداثة) غيّرت و أزاحت سلطة الإنسان ببدائل أخرى : النسق، اللغة، اللاّعقلانيّة، الاشتراكيّة، التّفكيكيّة.... هي تيّارات فكريّة بدأت مع فلاسفة عظماء من بينهم: نيتشه، ميشال، فوكو، هيدجر، جان بول سارتر.....الخ ،تكوّنت لديهم ردود فعل مُختلفة اتّجاه **النزعة الإنسانية** ومُحاكمة الإنسان، أغلبها كانت مُعادية تطالب بإعادة صياغتها وتعديل محتواها لما يوافق مقتضيات الفلسفة المعاصرة، كون الإنسانيّة مشروع يُؤّول العالم ينطلق من الذّات فهي مطالبة بالإجابة عن أسئلة الوجود والتّدبر في تغيراته والبحث في ماهيّة الإنسان الجديد بموضوعيّة وفق جذور وقواعد علميّة مُؤسَّسة، لا من خلال العودة لإنسانيّة الإنسان باعتبارها مرجعا للمعارف وأرضيّة للعلوم.

ثالثًا: الإطار الفكريّ والسياق الثقافي لإدوارد سعيد

أ – المولد والنشأة:

إدوارد سعيد: «إنه فلسطينيّ، مولودٌ في القدس سنة 1935م وهو عضو في المجلس الوطني الفلسطيني (البرلمان الفلسطيني في المنفى) وهو إضافة إلى كونه ناقداً أدبيّاً معروف في الولايات المتّحدة ككاتب ومُتحدّث نشط ومُقاتل من أجل القضيّة الفلسطينيّة، وقد كتب عددا من الكتب حول فلسطين والإسلام ومُعالجة هذه الموضوعات في الإعلام الغربي، حضر **سعيد** إلى الولايات المتّحدة في نهاية الخمسينات ودرس في جامعتيْ برستون وهارفرد.....»[1].

عانى **إدوارد سعيد** من افتقاره إلى الاستقرار مُنذ بداية نشأته، وشعوره الدّائم بالاضطراب كونه ولد بحُضن والدين من بيئتين مُختلفتيْن ليحظى بعد ذلك بجُرح الاسم الإزدواجي «ولقد كانت عمليّة خلقه واجبة الوُجوب لأن والديه كانا هما نتاج عمليّة خلق للذّات بالذّات،فلسطينيّين ينتميَان إلى بيئتين مُختلفتين ومزاجين مُتغايرين جذريا يعيشان في القاهرة الكولونياليّة، إبني أقليّة مسيّحية تعيش هي نفسها ضمن حومة من الأقلّيات، ليس لأيّ منهما سند سوى الأخر، وهُما يفتقدان فوق ذلك كلّه إلى أيّة أعراف يهتديان بهما في سُلوكهما باستثناء مزيج غريب من عادات فلسطينيّة من فترة ما قبل الحرب وحكم أمريكيا مجمّعة على نحو انتقائي من الكتب والمجالات..»[2]، فوالدته ذات أصول لبنانيّة، ووالده فلسطيني من القدس العربيّة الذّي مكث في الولايات المتحدة الأمريكية لمدّة ثماني سنوات بعد انضمامه لصُفوف القوات الأمريكيّة التي شاركت في الحرب العالميّة الأولى... كوّن نمط حياة مختلف عاينه **إدوارد** وحاول التّكيّف معه، ومُراعاة ظروفهما الخاصة رغم تأثره الشّديد بكافة تلك التناقضات والاختلافات التي تُشكل بيئة ووعاء طفولته، إذ يذكر: «المؤكد أن أمي كانت الرّفيق الأقرب إليّ والأكثر حميميّة خلال ربع قرن من حياتي، وإنّي أشعُر أنيّ مطبوع بالعديد من وجهات نظرها وعاداتها التي لا تزال تسيّر حياتي... فبين ابتسامة أمي المقويّة وعُبوسها البارد أو تكشيرتها المتعالية المديدة، وُجدت طفلا سعيدًا وعظيم اليأس في أن معا فلم أكن هذا أو ذاك على نحو كامل»[3].

لم يكفيه انجذابه وتعلقه الكبيريْن بوالدته، ليصنع منه طفلا متوازنا ذو شخصيّة ثابتة بعيدا عن ذلك الاختلاط، فوحدَه الاسم "**إدوارد سعيد**" كان من بين الإشكالات التّي اعترضت قناعته وشتّت انتمائه، إذ قال فيه: «كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على "**إدوارد**" وأُخفّف من الجرح الذي يسبّبه لي هذا الاسم

[1] – فخري صالح، النقد والمجتمع "حوارات"، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص113-114.

[2] – إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص43.

[3] – المرجع نفسه، ص26-35.

الإنجليزيّ الأخرق الذي وضع كالنّير على عاتق "**سعيد**" إسم العائلة العربي القّح. صحيح أنّ أمي أبلغتني أنّي سميت **إدوارد** على إسم أمير بلاد الغال (وارث العرش البريطاني) الذي كان نجمه لامعا عام 1935م وهو عام مولدي وأن "**سعيد**" هو اسم عدد من العُمومة و أبناء العم»[1].

هذا الاسم الذي أُطلق عليه أعجابا وتيمّنا بالأمير البريطاني إدوارد ذات التركيبة المزدوجة من الإنجليزية والعربيّة أثار اغتراب هويّته، حيث أصبح يستعمل شقيّه تبعا للظروف وجنسيّة المتلقي حتى لا يواجه صداما مع الأخر، لم يكن الحجرة الوحيدة التي أُلقيَت في سبيله حتى يفطن ولا يتعثّر بها، كذلك كانت اللّغة حاجزا مُضني يحاول تجاوز عقباته»[2]، «والأكثر إثارة بالنّسبة إليّ ككاتب هو إحساسي بأني أحاول دائما ترجمة التّجارب التي عشتها لا في بيئة نائية فحسب وإنما أيضا في لغة مُختلفة، ذلك أن كلاّ منا يعيش حياته في لغة معيّنة ومن هنا فإن الكل يختبر تجاربه ويستوعبها ويستعيدها في تلك اللّغة بالذات: والانفصام الكبير في حياتي هو ذلك الانفصام بين اللّغة العربيّة لغتي الأم، وبين اللّغة الانجليزيّة وهي اللّغة التّي بها تعلّمتُ وعبرتُ تاليا بما أنا باحث ومعلم»[3].

فحتى المؤسّسات التّعليمية الكولونياليّة في الشرق الأوسط التي أتّم فيها تعليمه، أجحفتْ في حقّه وعانى من التّهميش والظّلم وخضع لسياسة الجبر والإرغام، حيث كانت الإنجليزيّة هي اللّغة الرسميّة داخل المدارس ويتّم اتخاذ عقوباتٍ صارمة اتجاه كل تلميذ لا يتقن الحديث والتّعلم بها، فأحسنها بطلاقة «سافر مع والديه إلى مصر، وأكمل تعليمه في فيكتوريا كوليج هناك، أرسله والده إلى الولايات المتحدة ليُتابع دراسته فحصل على درجة البكالوريوس من جامعة برنستون، والماجستير والدكتوراه من جامعة هارفارد، عمل **إدوارد** أستاذا في جامعة كولومبيا في نيويورك المدينة التي قضى فيها جل حياته، تزوج سعيد من السيدة الفلسطينية مريم ولهما ولدان وديع و نجلاء»[4].

وأمضى **سعيد** شطرا كبيرا من حياته منفيًا ومُبعدا خاصة بعد احتلال بلاده فلسطين عام1948م حتى أنّه عاش لاجئا في مصر لسنوات، عرف فيها الحكم فسادا تحت حكم الملك فاروق كان مُناخًا يسوده الإجحاف والظلم والاحتجاجات، و في ظل تلك الظّروف الصعبة بقرار من والده قام بإرساله إلى الولايات المتحدة ليكمل تعليمه بظروف أفضل»[5]. وقد شرع سعيد تدريجيًّا باختبار مشاعر الاغتراب تجاه الثّقافة الأمريكيّة المحُابية لإسرائيل خلال السنوات الأولى التي قضاها طالبا في الولايات المتحدة، واستحثته هزيمة العرب في عام 1967م حين إحتل القسم المتبقي من فلسطين للتّفكير والكتابة باستفاضة حول المسألة الفلسطينيّة، فأنظم في عام 1977م إلى

[1] – إدوارد سعيد، خارج المكان، مرجع سابق، ص25.

[2] – المرجع نفسه، ص25–26.

[3] – المرجع نفسه، ص21–22.

[4] – إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة أسعد الحسين، دار رنينوى، دمشق، سوريا، دط، 2011، ص9.

[5] – شيلي واليا، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، دار أنونه، ط1، ص14.

المجلس الوطني الفلسطيني الذي مثل برلمان المنفى و الشتات ساعيا مُنذ ذلك الحين إلى الممازجة بين انشغالاته الأدبيّة والفلسفيّة والثقافيّة وبين شواغله السياسيّة المعاصرة»[1].

تخصص في دراسة مجال الإنسانيّات التي أتاحت له الانفتاح من دراسة الأدب الإنجليزي، العربي والفلسفة والموسيقى، كما أتقن **إدوارد سعيد** لغات عديدة منها الإسبانيّة والألمانيّة، حيث مكّنه ذلك من دراسة الأدب الإنجليزي المقارن وتوسيع أفكاره من خلال عملية الاحتكاك والمثاقفة من الآداب الغربيّة»[2] كما« يُبرز سعيد إسهام الثّقافة في إنتاج الفنون و الكتابات التّاريخية مشدّدا على ضرورة تحقيق النقد الأدبي و الوعي بحقيقة اتّصاله، التعقد، بحقائق التّجربة الإنسانيّة ووقائعها، فضلا عن ارتباطه بالمؤسّسات الإمبرياليّة للسّلطة و هكذا فإن عمل **سعيد** يرتحل من الأدب إلى التّاريخ والسّياسة، ومن علم الاجتماع إلى الأوبرا والفنون»[3]،كلها مجالات لم يتغافل سعيد على البروز فيها، لم يكن تخصصّه الأكاديمي حكرا عليه وعلى المواضيع والقضايا التي تناولتها كُتبه ومُحاضراته في جامعات عالميّة، لم ينفي ذلك اهتمامه بالموسيقى، الأوبرا، والفنون عامّة.

لقد «كتب سعيد عشرين كتابا وترجمت كتبه إلى ثلاثين لغة عالمية أهمها: **جوزيف كونراد–البدايات: القصد والمنهج– الاستشراق–تغطية الإسلام–متتاليات موسيقية–الثقافة والإمبريالية–السيف و القلم–سياسة التجريد(الطرد)–صورة المثقف–غزة أريحا: سلام أمريكي–أوسلو: سلام بلا أرض– تعقيبات على الاستشراق–السلام وسخطه–خارج المكان تأملات في المنفى**...»[4] لطالما احتل هذا المفكّر المصّر موقع الأكاديمي الشّرس الذي ينقضّ على المعرفة كفريسة ثم يحولها إلى سلاح وطعم ليُبيد بدوره نظام العدالة ويُبرز دور المثقّف الجريء والمغامر من خلال فضح علاقته بالسّلطة والمؤسّسة السياسيّة، تُقلدّ كذلك مناصب عدّة لإنهماكه في النشاط السيّاسي في سبيل القضيّة الفلسطينية»[5]، وقد مرّ وقت طويل بلغ 45 سنة من الغياب قبل أن يتمكّن هو وزوجته وأولاده زيارة وطنه المفقُود وقصد منزل العائلة في القُدس ثم المنزل الذّي نشأت فيه أمه في النّاصرة، وذلك في عام 1992م بعد حوالي سنة من اكتشافه أنه مصاب باللّوكيميا، كما لو أنّه ذهب ليودّع البيت الذّي ولد فيه لا ليستعيده»[6]، كان **إدوارد** يودّع الحياة بصمت وتأمل، يُفارق الدّنيا ويلتقي بفلسطين في أخر موعد لهما بعد قصة نفي وإبعاد تستحضر كل ألوان الحزن والمعاناة القاتمة التي لم يخفيها ولم يتردّد في البوح بها على صدر أوراقه التي تنبض بالمقاومة والنّضال.

---

[1] – شيلي واليا، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، مرجع سابق ، ص14.

[2] – المرجع نفسه ، ص13.

[3] – المرجع نفسه، ص19.

[4] – إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، مرجع سابق، ص9-10.

[5] – شيلي واليا، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، مرجع سابق، ص16.

[6] – حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص113.

«توفي في نيويورك بتاريخ 05 أيلول/سبتمبر وهو في 67 من عمره، ولعل من هنا قول "**محمود درويش**" إذ **إدوارد سعيد** كان ضميرنا وسفيرنا إلى الوعي الإنساني، فلن نستطيع الآن كما في الماضي أن نودعه «من فرط ما هو حاضر فينا وفي العالم، ومن فرط ما هو حي»[1].

كما أن **محمود درويش** شاعر المقاومة الفلسطينيّة فإن **إدوارد سعيد** هو مفكرها ومدّوها ومن أبرز رجال السّاسّة الذين مثلوها قضيّة وروحا مستلبة وفكرا منفيا، عانى الانشطار وعاش حياتين، ولازال حيا في فلسطين والعالم، فينا وفي قصيدة **درويش** الذي يقول فيها:

نيويورك، نوفمبر الشارع الخامس
الشمس صحن من المعدن المتطاير
قلت لنفسي الغريبة في الظل:
هل هذه بابلٌ أم سدُوم
هناك على باب هاوية كهربائية
بعلوّ السّماء، التقيت بإدوارد
قبل ثلاثِين عاما ...
بنيويورك، إدوارد يصحُو على
كسل الفجر، يعزف لحنا لموزارت
يركض في ملعب التّنس الجامعي
يُفكر في رحة الفِكر عبر الحُدود
وفق الحواجز.....[2]

كانت نيويورك هي المنفى ونوفمبر شهر ولادة الأبطال والشّارع الخامس تاريخ الوفاة فكتب الشطّر الأول كأنه يمثل تاريخ لأحداث التي يكون بمقدور الزمن محو ونثر غُبارها، حيثما صحون المعادن متطايرة وصّواريخ العدّو بسماء فلسطين تُهلل، تلتقط السّماء **إدوارد** بعد أعوام من مرأى **درويش** ويشكوه حالة الحصار والمنفى والغربة، ليصف من بعد حالة القلق والتّوتر التي تنتاب **إدوارد** في بلده الجديد «وفي عان ألفين واثنين، كان يقاوم»[3] ثم نسر يُودّع قمته عاليا، عاليا... هكذا ودّع الشعر العربي والشاعر **محمود درويش** إلى الملتقى فوق الأولمب فوق القمم.

[1] – حليم بركات، غربة الكاتب العربي، مرجع سابق، ص107.
[2] – محمود درويش، من الأعمال الكاملة، أشرقت للنشر، القاهرة، دط، 2005، ص237-238.
[3] – المرجع نفسه، ص249.

ب- المنفى وعلاقته بالوعي النقدي:

وجد **سعيد** كل الأماكن مألوفة ومُعادية له، وإنْ كانت متصالحة معه لكن ليس بالقدر الذّي يضع كتفيه للاستناد عليها، فتفرشُ له ترابها دون مُساءلة، وبين ليلة وضحاها ينسى أوجاع "لاجيء" ليفتح عيناه صباح اليوم الموالي ويجد نفسه في كنف هويّة مُناسبة، والهويّة الحركيّة هي التّي جعلت منه شطرين من كل شيء: إسم متداخل "**إدوارد** "و"**سعيد**"، شخصيّة مُزدوجة: نصف فلسطيني وأخر أمريكيّ، مُثقّف أصليّ وخر دخيل... تتّفق كل ثُنائيّة مُتعارضة أن تجعل منه مسخًا رائعاً يقطن على خط الحُدود، يصنع كُتباً مشحّنة بالمعارف ليملأ بها حقيبة سفره حتى يكون رجلا مُتوازنا يحمل بين كفيّه قضايا تُلقي صدى صوته على مسامع كل من المنفى والوطن الجديد، يقول:

«إن خلفيّة حياتي هي سلسلة من الإنزياحات وعمليّات النّفي التّي لا يُمكن استردادُها ، لقد كان الإحساس بالتّواجُد بين الثّقافات قوياً جدّا بالنّسبة لي، وأستطيع القول إنّ هذا هو النّهر القويّ الذّي يَعبر حياتي: الحقيقة التي مفادُها أنني دائما داخل الأشياء وخارجها»[1].

لقد عاش **إدوارد سعيد** حياة متعدّدة الأبعاد من زوايا مُختلفة، سواءً على صعيد الاسم أو الهويّة أو الثّقافة، مثّل له كل ذلك نهرا وفاصلا كان لابُدّ له من اجتيازه حتى ينطلق من بُعد إنساني ليكون مثقّفا يُمثل كيانه، «قال في كتابه **REFLECTIONS ON EXILLE** : إنّني أنتمي إلى أكثر من عالم، فأنا فلسطيني عربيّ، وأنا أيضا أمريكيّ... ويُزوّدني هذا بمنظورٍ مزدوجٍ... غير أن هناك ما يربط الأمور، فأمريكا شنّتْ حربا مدمرّة على بلد عربيّ، العراق.... والولايات المتحدّة هي الوكيل الأساسي لإسرائيل التّي دمّرت المجتمع الذّي ولدت فيه... وتتنكّر للهوية الفلسطينيّة، إن لم تكن تريد إزالتها من الوجود»[2]، رغم أنّه يُقّر بثنائيّة قوميته وانعكاس ذلك على رؤيته إلا أن التّنكير لهويته الفلسطينية ومُحاولة إزالة وطنه الأوّل من الوجود يخلق في نفسه استثناءاً، وفي روحه دافعا، وفي قضيّة وجوده لحظة ارتباك تُعيد ترتيب موقعه بصميم هذا العداء، فيستحضر فلسطين المسلوبة أمام الرأي الدولي ويجعل منها بؤرة نشاطه الفكري، يُصرّح «ما أراه أن بمقدور المنفى أنْ يولد الضغينة والالتياع، غير أن بمقدوره أيضا أن يُولد رؤية حادة وما فيه، و لأن المنفى والذاكرة يسيران معا بالتّعريف تقريبا، فإن ما يذكره المرء في الماضي والكيفيّة التي يتذكره بها، هو ما يحدد كيف يرى هذا المرء إلى المستقبل وما أصله في هذا الكتاب هو أن أوضّح صحة ذلك وأن أوفر لقرائي تلك اللّذة ذاتها التي استمددتها منّ استخدام حالة المنفى في مُمارسة النّقد»[3].

---

[1] – فخري صالح، النقد والمجتمع حوارات، مرجع سابق، ص121.

[2] – حليم بركاته، غربة الكاتب العربي، مرجع سابق، ص111.

[3] – إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص42.

لم يُمثّل له المنفى حالة من الإلتياع والتّهجير، ولم تكن الذّاكرة مُجرّد وعاء للحنين بل كان كليهما بؤرتا إشعاعات تولّدان في نفسه الحقد والضّغينة، بعد أن يخترق ماضيه الشّفاف وتعكس ظلال الحقيقة والمستقبل لتُبلور وعيه النّقدي «فليس من الممكن أن نفهم إسهامات **إدوارد** في مجالات مختلفة شديدة التّنوع كما لو كانت جهودًا أكاديميّة منعزلة بعضها عن بعض، ثم إن سّر تفوق **إدوارد** الفكري لا يكمن في تمكّنه من تجاوز الفواصل المصطنعة بين الثّقافة والسياسة والاجتماع وحسب، بل ذهب أبعد من ذلك ليُفسّر الأمور في سياقها الواقعي والتّاريخي مركزا على ثلاثة مسائل أساسية أسهمت في تكوين شخصيّته وتطور فكره ومواقفه وهي: وعيه بتحديد هويّته، وحالة المنفى التي عاشها على أنّها من بين أقسى تجار بحياته، واهتمامه بل ولعه بالرّواية ولعله بالرّواية كجنسٍ أدبي هام وطليعي في الزّمن المعاصر وفي مختلف الحضارات»[1].

والخطاب النقدي لإدوارد سعيد وليد سياقات واقعيّة وأخرى تاريخيّة، سليل وعيه وهويته وبيئته واهتماماته،كلها مسائل ساهمت في انبجاس **سعيد** كقوّة فكرية، رياديّة وبإسهامات مُتفوّقة، دون تجاهل الجهود الأكاديميّة المكوّنة له في حيز الثّقافة والسياسة والاجتماع، وكأنما "المنفى" يَخلق الأسى ويُكبل قلبه كما يخلق أسباب أخرى للحياة ويحرر قلمه، ورغم أنّه يمثل شكلا صارما ومرّوعا من الحرمان هو الأخر شكلاً من العطاء والانصراف نحو الكتابة «ذلك أنّك حين تشعر بعدم قدرتك على التّمتع الأكيد برفاهيّة الإقامة الطويلة، والبيئة المعتادة، واللّهجة المحليّة، ويكون عليك أن تعوّض بصورة ما عن مثل هذه الأشياء، فإنّ ما تكتُبه سيحمل بالضرورة شُحنة فريدة من القلق والعناية بالتّفاصيل، بل وربما المبالغة: أي على وجه الدّقة تلك الأشياء التي عمد ذلك التّقليد الراسخ و الرّحي في القراءة والنقد الحداثيين (والآن ما بعد الحداثيين)، إمّا إلى الاستخفاف بها أو تجاهلها»[2] فكثرة التّهجير واختلاف البيئة المتواصل وتعدّد اللّغات واللّهجات التي تعتَرضُ سبيله، تخلق في حياة الفرد هوّة تتسرّب عبرها تلك الرّغبات الجامحة في عيش حياة مستقرّة بهوّية واحدة داخل بلد أوحد، فتجد فجأة قلمك يحمل تلك التناقضات، والقلق الذي يشغلك ويُعيد التّفاصيل التي تفتَقدُها ويستحضرها من جديد في سياقات مُختلفة، رغم أن النّقد في ما بعد الحداثة يحث على عزل النص وفك هذه الظروف عنه، لكن بطريقة أخرى ستجد النص هو الأخر لا ينسلخ عنها.

هذا ما عّبر عنه **إدوارد سعيد** في صفحات من كتابه«**تأملات حول المنفى**» حتى أنّه اعتبر المنفى حالة من الغَيرة التي لابُد وأن تحثّ عن النطق والكتابة، كان كذلك حقا بالنسبة له وفي موضع أخر تتألّف عبارته ليقول: «فكان على المنفيّين والمهاجرين واللاجئين والمغتربين المجتثّين من أوطانهم أن يعملوا في محيط جديد، حيث

[1] – إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مرجع السابق، ص110-111.

[2] – المرجع نفسه، ص20.

يشكل الإبداع فضلا عن الحُزن الذي يمكن تبنيه فيما يحملونه واحدة من التّجارب التي لا تزال تنتظر مؤرخيها»[1].

فالمنفى قضيّة وفلسطين قضيتُه هو، وكما أن المنفى حالة إلزام مُوحشة فالوطن الأصل إلتزام جميل، وفضلا عن الحزن المميت إزّاء مصيبة اللاجئ والمغترب، الكتابة والإبداع استجداء وحياة بديلة مُرضيَة، فلابّد من جيل يُفصح عن معاناة هؤلاء، و **إدوارد سعيد** من روّاد ذلك الجيل، وقد« استثمر سعيد موقعه كمنفي بامتيازه، فهو يمكنه من تجاوز الرّطانة المفرغة من أي دور، ومن تجاوز استكانة المثقفين الأكاديميّين الذّين يرفضون مساندة القضايا الإيديولوجيّة التي تستدعي الالتزام، أمّا التّوترات والّتناقضات المائلة في كتاباته، تلك التناقضات التي لا يَنئ بعض النّقاد مثل **إيرنست غيلنر ERNEST GELNER** و"إعجاز **أحمد**" من التأشير إليها بِروح انتقاديّة، فتنهض مكونا رئيسيا من مكونات هذا النّاقد الذي يتموضع داخل مقتضيات المهنة والشّواغل العامة في ان، كما يتموقع داخل إطاره النّظري العابر للقوميّات من جهة، وضمن موقعهُ كمُمثل للإنسان الفلسطيني المنفي والمتقصّي من جهة أخرى»[2].

استغل مكانته كمثقّف أكاديميّ منفي في تجاوز أقرانه من المثقّفين الذين يُتجنبُون القضايا الأيديولوجيّة التي تستدعي الالتزام، ليؤكد تصوّره عن العلاقة الضروريّة بين البنية الاجتماعيّة والسلطويّة وتأثيرات الكولونياليّة والقوميّة على المثقّف والأدب ،وإنّ تموضع سعيد داخل مقتضيات المهنة كأستاذ أكاديمي وشواغله العامّة التي تكون أبرزها القضيّة الفلسطينية وحادثة النفيّ وتعدد قوميّته ساهم بشكل أو بأخر في تكوين وعيه النقدي.

«فإن **سعيد** يتّخذُ مواقف سياسيّة فاعلة في كتاباته النّقدية، بما يُؤثّر على الكيفية التي يرى فيها المفكر الفلسطيني أهمية الضّمير النّقدي في عمل مثقف، وعليه فإن عمل **سعيد** ينهض كمحاولة لإقامة جُسور التّواصل بين الخاص والعام إذ يترافق نقده الأدبي دوما مع تجربته السّياسية الشّخصية ومع موقفه المعارض والرّاديكالي العميق الذي "يسعى فيه إلى مواجهة السّلطة بقوة الحقيقة»[3]، فالشُّعور بالانتماء إلى ثقافة مُقتلعة والعيش في مناخ يسوده الإجحاف والظّلم والتّجارب السّياسية والثّقافية الصارمة، جعلت من إدوارد يتّخذ مواقف سياسيّة فاعلة في كتاباته النّقدية، ليُمثّل الضّمير النّقدي الفلسطيني والإنسانيّ في ردع السُّلطة وسياسات التّمركز الطاغية على الأدب والمثّقفين، والعلوم الإنسانيّة.

«ويكتُب وبجرأة نادرة وبّدون توقف عن العرب والسيّاسة الأمريكيّة وعن العالم العربيّ وقضايا العرب والحق العربي السليب، وعن الذّهن العربيّ وعن القومّية وثّورة وعن واجب العربي اتجاه أولوياتهم وما إن كانوا يرغبُون في السّلام، وكما كتب عن الإسلام ومعنى الإسلام والهويّة السرديّة للإسلام والتحديد الإسلامي المزعوم وتغطية

[1] – إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مرجع السابق، ص19.
[2] – شيلي ويليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص18.
[3] – المرجع نفسه، ص14-17.

وسائل الإعلام الغربيّة للإسلام وصِلة الإسلام بالاستشراق والشرق المتخيَّل»[1]، أيضا سعى كل السّعي لتدويل القضيّة الفلسطينيّة بكُلّ أبعادها في الغرب وعن مُناصريها داخل السّياق والرأي العام الأمريكي، فقد شغلت حيزا كبيرا داخل خطابِه النّقدي (الأدبي).

«وقد انعكسَت هذه القضايا في مُؤلّفاته ولاسيّما في مُقدمات لدراسة المجُتمع العربي، والجَمر والرّماد وصُور من الماضي ونيوباترياكي والنّقد الحضاري، ولقد ركّزت هَذه المؤلّفات على تَحليل الانهزامات في مُواجهة التّحديات التاريخية، فكانت النّكبة الفلسطينيّة تحُل المقام الأوّل في مُؤلّفاته والنّشاطات التي يُشارك فيه، فلا يكون الفِكر عملا إلّا حين يرتبط الفكر بواقعه الحياتيّ وهو يبقى مجرداً، يبقى إنشاء ووعظًا وخطابًا، عندما يفقد علاقتُه بالواقع الحياتي»[2]، فالرّؤيا التي كوّنها **ادوارد** في حياتِه في هذا الأصل الفلسطيني ضلّت تُلاحقُه وتذكّره بجرحِه الذّي لا ينْدمل بفلسطين الوطن والخسارة التّي شَعر بها العالم العربي ككل، وخاصّة **إدوارد** إثر احتِلالها ،إذ تعلّقت رُوحه وقلمه بها «وفي هذا الإطار يُمكن أن نستحضر ما تَصوّره "**روبيريونغ**" من أن "**إدوارد سعيد**"مخْلوق رومانسيّ مُغترب عن وطنه، ونقدِه نابع من هذا المنطق ليس غير"، قال عنه صَديقه النّاقد الإنجليزّي (أو الصديق الرائع والنّاقد العظيم كما وصفه إدوارد نفسه) "**رايموند وليامز**"(1921-1988) "إنّه لا يعرف فرد استَطاع بمفرده أن يُثبت قضيّة أُمّته وشعبِه على خريطة العالم إلى الأبد من غير **إدوارد سعيد**، إنّه هبة الحقّ في كل مكان»[3].

القضيّة الفلسطينيّة التي اعتنقَها **إدوارد** وأمن بها، وحاول فكّ عقد أزمَاتها أمام العالم، لم تكن كأيّ قضيّة يَنتظِر أن يُقبل يوما ويتبلّد وينسى حُزنه أمامها بل رافقَه ذلك الحزن حتّى أواخر أيّامه وكتاباته، وعن حالة المنفى والإبعاد التّي عاشها لم تكن لتُخرسَ صوته وتُعلن استسلامه وإنّما كل تلك الظُّروف أَبقَت بصمتَها فيه وطبعتْ نقده بسماتِ الفلسطينيّ المتحرّر الشّجاع الذّي إن عزم لموقف أو طرح فكرة ينْتهِج الموت كأقرب سبيل للدّفاع عن الحقيقة، ويُثبت رأيه ويقدم تفاسيره ويَعرُض لأفكاره بكل شجاعة ومسؤولية.

[1] – يحي بن الوليد، الوعي الملحق-إدوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 2010، ص141.

[2] – حليم بركات، غربة الكتاب العربي، مرجع سابق، ص6-48.

[3] – المرجع السابق، ص145-148.

جـ- السياق الثقافي لإدوارد سعيد

يُعدّ "**إدوارد سعيد**" ناقدا ذائع الصّيت «وقد ذاع صيته وتأثيره في الأكاديميّة الأمريكيّة ابتداءً بوصفه واحدا من الأنصار البارزين للنظريّة النّقدية الأوربيّة المعاصرة، وخُصوصا بوصفه نصيرا نقديًا **لميشيل فوكو**، لكن مكانته الأوليّة الأكثر ذيوعاً تستنِد على مكانتِه ناقدا لما بعد الاستعمار»[1].

كان واحدا من قلّة من النّقاد أبناء جيله في أمريكا، ممّن قدّموا على دراسة الفلسفة الأوربية، والنّظم المختلِطة، والتّوترات الدّينامكيّة بين الأُمم والكيانات الفرديّة (حركات التّمركز الأوربيّة والأمريكيّة، السُّلطة والمعرفة...).

يتُيح مشروع **سعيد** إمكانات منهجيّة وتصوريّة غنيّة لدراسة قضايا جديدة مثل: الهويّة والعُنصريّة والنسويّة والأدب والسينما والموسيقى والعمارة والتّرجمة (بوصفها إمبراطورية) والصّحافة والذّاكرة والجُغرافيا الثقافيّة، الحرب الثّقافية والإرهاب والعمولة وصِدام الحضارات.، وهي قضايا جديرة بأن تُحرّرنا من القراءة النّمطية التي عادة تحصر **إدوارد سعيد**، بكثير من (الوثوقيّة) في كتب (الإستشراق) و(تغطية الإسلام) و(الثقافة والإمبريالية)»[2].

فإدوارد يحاول كل مرّة تكوين سبيل جديد لنفسه من خلال مجال دراسة أكثر جُرأة من سابقيه، وكأنّه يُطوّر حّس الدّفاع عن مَنطقه وعقيدته كلّما ازداد انغماسًا في السّياسة، أسفر كل ذلك على نتائج غنيّة في تجربته الفكريّة وبرنامجه التّدريسي الحافل ،إضافة إلى مَشاعر كُتبه الخِصبة التي أحدَثت صدى في السّاعة الأدبيّة وأثارت تفاعل «فلابُدّ من الإشارة إلى الأثر العَظيم الذّي أحدثَه كتابه "**الإستشراق**" في منهج ومحتوى دراسات الشّرق الأوسط في الجامعات الأمريكيّة، وكيف بدّد الكثير من الأفكار الخَاطئة المتدَاولة في الغرب حول العرب والإسلام، أحدث مُنذ صدورِه عام 1978 خلخلة في الثّقافة الغربيّة حول العرب والإسلام والشّرق الأوسط، فكان أن اتّخذَ عدد كبير من المتخصّصين المتقدّمين في هَذا الحقل موقفًا دفاعيًا بين تعامُلهم مع الكاتب، ورأى بعضهم أنّ **إدوارد سعيد** ظلم المستشرقين المتعاطفين مع العرب بتَعميمَاته»[3].

لم يكن أكاديميّ جامد ولا مُثقّف تناول وانتهك قضايا عابِرة، بل تناول المشكلات الأكثر إثارة للأهميّة والتّحدّي لكسر حلقة الهيمنة النّاجمة عن النّزعة التاريخية الأوربية-الإنسانيات الأوربية وتفوّق هذه الهويّة-الأوربية- بالمقارنة مع الثّقافات والشّعوب الأخرى وتاريخ التحيّز الشعبي ضِدّ العرب والإسلام... وغيرها من القَضايا

[1] - إيرينا مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: حسن البناء عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2004، ص982.

[2] - يحيى بن الوليد، استشراق إدوارد سعيد في المغرب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، ص19.

[3] - حليم بركات، غربة الكاتب العربي، مرجع سابق، ص108.

الشائكة، مثّلتِ للبعض مُهاجمات واستِهدافات ضارة لإساءات تَمثيل لم يجدُر عليه فضحها في ثنايا هذا المؤلّف، والبعضُ الآخر يَراها على أنّها تجاوب حيّ وجرأة سديدة تحلّى بها هذا العملاق، «وعليه فإنّ من الممكن مناقشة أعماله الرئيسّية في سياقِ الطّرح الذي يراه مُثقفاً يُثير الشّكوك حول التّاريخ، والثقافة، والأدب بوصفها أنظمة من التّفكير تمثل تصورات مخترعة بغية الإبقاء على البُنى المهيمنة للمعرفة والسُّلطة»[1].

فكان لاهتماماتِه وانتساباتِه السّياسية صلات واضِحة وصريحة في كتاباته، فإنْ حاول طرح مسألة الماركسيّة أو الكُولونياليّة، سيعرضهُما كمسألتان يُمكن إحيائهما على نحو انتِقائي بإدخالهما في الخطَاب المعاصر، قد«كان لسماع صوت **إدوارد سعيد** أهميّة خاصة باعتبار أنّه كان بين قلّة من المفكّرين الذّين ساهموا في تعريف الأكاديميّة الأمريكيّة بالفكر الأوربي النّقدي وخاصّة فكر "**فرانس فانون**"، و"**ميشال فوكو**" و"**كلود ليفي ستراوس**"، وكان بين أوائل من أحدثوا ضجّة وعرّفوا بهذه الاتجاهات الفكريّة في الأكاديميّة الأمريكيّة فحدث إثر ذلك أن تنافست عليه الجامعات الكبرى»[2] وهو بذلك يصف حال المثقّف الباحث عن الحقيقَة ويُحدّد انتماءه بحدود مُظلمة واسعة تغطيّ الإنسانيّة كافة، يستغرق سطوره لمشيئة العدُول عند سياسات الهيمنة والسّيطرة، كما نقد الّسياسة الأمريكيّة في تعاطيها مع قضايا العالم، وحمل على عاتقه مسؤوليّة تعريفها بالفكر الأوربي النّقدي «فإن **سعيد** يؤمن "بأشياء هذا العالم" حيث "تصنَع الكائنات البشرية تاريخَهَا الخاص" بما يُشخّص شكلا من أشكال التّعويض السيّاسي عن ماض أصل لا التعافي الكامل، إنّه بناء لعالم جديد يرتكز على العدالة والمبادئ الدّنيويّة، ويتوجّب على **سعيد** أنْ يطوّر وعيا مقاوما لتأكيد حريّة المثقف، فهو مثل "**ستيفن ديدالوس**" نتاج بيئة كولونيالية»[3]

فهذا العالم الذي يرتكز على النقد الدنيوي والقراءة الطباقية، يرسم ملامح الوعي المقاوم مستفيدا من العلوم الإنسانية ليؤكد حريّة المثقف وامتداد الأحداث النصيّة نحو الخارج، بتعلقها مع نصوص أخرى خارجيّة (تاريخية، سيكولوجية، سسيولوجية...) هو العالم ذاته الذي أتم دورة حياته في ذهن **إدوارد سعيد** وأحاك تفاصل بنائه بنسيج قلمه في صقيع المنفى.

إن نحدّد« المجالات، أو الجَبهات التّي كتب فيها **إدوارد سعيد**، بدءًا من مجال النّقد الأدبي الذّي افتتَح به مساره العام وانتهاءً بالنقد الموسيقي الذّي أفتتن به مرورا بالنّقد الثّقافي والنّقد السيّاسي، ودور المثقّف جنبا إلى جنب مجاله الأثير المتمثّل في نقد الاستشراق وضمنه نقد مفهوم الهويّة والمركزيّة الغربيّة والتّمركز الذّاتي»[4].

[1] – شيلي ويليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص17.
[2] – حليم بركات، غربة الكاتب العربي، مرجع سابق، ص109.
[3] – المرجع نفسه، ص21.
[4] – يحيى بن الوليد، "استشراق" إدوارد سعيد في المغرب، مرجع سابق، ص15.

حيث لم يكتفي **إدوارد سعيد** بالنّظري أو المجرّد من المعرفة والفلسفة كما فعل عدد كبير من المفكّرين، بل امتلك صوتًا فريدًا كان من أفضله الدّفع به إلى المساءلة بجُرأة وموضوعيّة يترصّد قضايا تُثير اهتمامه و فُضوله وعقله ليتدخّل بقراءات متميّزة، وربط محكم لأقانيم النّص، وفي مقام الحديث عن مواقف إدوارد النّقدية والمعرفيّة لابد من ذكر أبرز السياقات الثّقافية، والأسماء الفكريّة التي أثرت وساهمت في بلورة وتشكيل شخصيّة وضبط وعيه.

1- القومية:

بالإضافة إلى مُشكلة اللّغة والإسم المزدوج اللّتان عاناهما إدوارد، قضيّة المنفى والهويّة المقتلعة، مثّلت القوميّة أحد المؤثّرات الفكريّة المبكّرة في حياته إذ يقول **سعيد** فيها: «فالقوميّة هي تأكيد على الإنتماء إلى مكان وشعب وتراث، وهي تُؤكد على الوطن الذي خلقته جماعة تتقاسم اللّغة والثّقافة والعادات، وهي بفعلها هذا تَدْرأ النفي وتُقاتل للحيْلولة دون ما يجره من خراب، والحقّ أن التّفاعل بين القوميّة والمنفى هو أشبه بدلكتيك العبد والسيد عند **هيجل**، حيث يعمل كل هذين الضّدين على إملاء الآخر وتشكيله»[1].

بين أسوار المنفى والطّرقات المسدودة التي تؤدي إلى فلسطين، اكتسب إدوارد قوميّته المتشعّبة ولغاته المتعدّدة، وعاداته المختلفة، فالقوميّة التي تربكه واقعيا، كانت تُعدّل إعوجاج وتُثبّت ارتجاف قلمه، حيث تناول القضايا التي تعرضُها بشجاعة وحسم.

2- الجغرافيّة:

مما أسهم كذلك في نموّه وتكوين وعيه، نجده كل مرّة يبحث عن نفسه في مكان مُختلف إذ لم تأتي مواقف **سعيد** من فراغ، بل جاءت بناء على خِبرة طويلة من الرّحلات والتّفكير و تأمل الملأ وتفسير وتعليل تلك الفراغات التّي كانت لتُحاصره في مكان مُختلف يجهل في نفسه السّبب النّمطي الذي دفعه للمغادرة إليه، يذكر **إدوارد**: «كانت الجغرافيّة في مركز ذكرياتي عن تلك السّنوات الأولى، خصوصا جُغرافية الارتحال من مُغادرة ووصول ووداع ومنفى وشوق وحنين إلى الوطن وانتماء عن السّفر ذاته، فكل واحد من الأمكنة التي عِشت فيها القدس والقاهرة ولبنان و الولايات المتّحدة يملك شبكة كثيفة ومُركّبة من العناصر الجاذبة شكّلت جزءا عضويا من عملية نمويّ واكتساب هويّتي وتكوين وعيي لنفسي وللآخرين»[2] فالهواء المختَلف الذّي اقتحم رئتا **إدوارد سعيد** إثر الجغرافيّات المختلفة والاطلاع على سياسات متباينة ساهم في بناء ثقافة نظريّة عميقة وشاملة وواسعة تتَجاوز

[1] – إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مرجع سابق، ص120-121.

[2] – إدوارد سعيد، خارج المكان، مرجع سابق، ص22.

صوغ أفكاره الأدبيّة والفلسفيّة بل وفي التّاريخ أيضا، «إنه المثقف الفلسطينيّ الأشهر في الغرب، يشعر بسعادة واضحة بالتّحرك بين اللّغات المختلفة، وبين المستويات الثّقافية التي يعيش فيها، وبين الهويّات المختلفة المبعثرة في داخله، كأنّه يحتفل بإمكانيّة أن يكون بريطانيا وأمريكيا وعربيا في آن واحد، إنه لاجئ واستقراطيّ على حد سواء، مخرب ومُحافظ على حدّ سواء، أديب وداعية على حدّ سواء، أوربي ومتوسّطي على حد سواء»[1]، كلّ هذه التركيبات الثنائية جعلت منه علّامة واسع التّأثير عبر القارات والأنظمة الأكاديميّة، كذلك في أوساط نقاد الأدب والمنظرين الثقافيين إضافة إلى كونه صوتا ووسيطا سياسيا بين العالم العربي والأمريكي، إعلاميا ومفكرا على نطاق عالمي.

3- العقيدة:

تُعدّ مسألة العقيدة من بين المسائل المعقّدة التي فك **إدوارد سعيد** رباطها بعقل راجح لم يخلط بين الهويّة والمعتقد، «والدين بالنسبة **لسعيد** قوة لا أخلاقية وشيطانيّة، وبناء عليه على النّاقد أن يتجنب إغراءين مخفيين يعمل الدين على إثارتهما، ويُهدد بتضليل تركيزهما النّقدي أولهما هو الثّقافة التي يرتبط بها النّقاد برباط النبوّة (بالولادة والجنسيّة والمهنة)، ثانيهما هو طريقة أو منظومة تكسب بالتّبني (من خلال المعتقدات الاجتماعيّة والسياسيّة، والظروف الاقتصاديّة والتاريخيّة والجهد التّطوعي الشخصي والإرادة الحديديّة)، إنا الفشل في مقاومة هذين الإغراءين هو ما يُسمّيه سعيد النّقد الدّيني»[2] فالدّين حاجز وعتبة يتعثّر عندها النّاقد، لا بدّ من إبعادها والاحتراس وتوخي الحذر بعدم التّوجه نحو مغرياتها، لذلك يُفضّل أن يقصي الدّين من الممارسة النّقديّة إذ «أن **سعيد** مفكر، علمانيّ، وهذا يعني أن الأمور الدينيّة حسب مفهومها الواسع مهمة لرؤيته للأشياء، فهي ذات أهميّة لتصوّره وفهمه للنقد الثقافي، ولصورة النّاقد العلمانيّ لديه. فالنّقد العلمانيّ- كما يراه ويفهمه **سعيد**- هو الأخر بالنسبة للنّقد الدّيني، فدون نظير طباقيّ مُضاد للنقد الديني، لا يكون له أي هدف أو معنى»[3].

إنه يعي تماما مركزيّة الدين في ثقافات الشّرق الإسلامي والعداوة التي يَكنّها له نظيره الغربي، فيتحاشى الميل في الأبعاد والصّراع القائم من التّوجهات الدينيّة المختلفة، يمنح نقده صبغة العلمانيّة حتى تشرّع له أحقيّة الانفتاح نحو قضايا الإمبريالية والكُولونيالية وما بعدها وكل الموضوعات التي تشيّد للناقد، السُّلطة، المعرفة بتبنيها بحريّة، «فيرى **سعيد** الدين أنه وباء، كأي وباء أخر، وأفضل طريقة للتّعامل معه هي الحجر عليه، ويجب إبعاده إلى أماكن

[1] - إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1 ، 2008، ص480-481.

[2] - وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة: قصي أنور الذبيان، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2011، ص25.

[3] - المرجع نفسه، ص27.

خاصّة حيث لا يُصبح بمقدوره على الأرجح، أن يتسبّب بأي أذى عن طريق تلويث الأماكن العامة أو ما يُسمّيه **سعيد** بالعالم العلمانيّ»[1] إنه يقصي الدّين لما يسببه من أذى إثر الصّراعات العقديّة والتّوجهات والطّوائف الدينية المختلفة ويبقيها بعيدا خارج العالم العلمانيّ.

4- الأعلام الفكرية:

أصوات كثيرة استدعاها **إدوارد سعيد** إلى رحاب تصوّراته الفكريّة، يستحضرها عن وعي ليُحاورها وعن غير وعي نتيجة التّأثر بها، يثير الكثير من الأسئلة العميّقة التي تنسج خيوطا تربطه وأفكار تلك الأسماء، «فمركب السلطة والمعرفة ومفهوم الخطاب لدى "**فوكو**" يحتلان موقعا بؤريا في كتابات **سعيد**، ولاسيّما في كتابه الأهم "**الاستشراق**" ،فهو يلقي طرحا ضوءا على الطّرح الفكري القائل بالطّبيعة التكامليّة والتبادليّة الاعتماد التين تطبعان علاقة السلطة بالمعرفة»[2] إن توجّه "**فوكو**" إلى عالم السُّلطة والمؤسّسات وعلاقتها بهيمنة الخطاب هو توجّه بارز أيضا يطرحه **إدوارد سعيد** في العديد من مُؤلفاته، كما «يتعلم سعيد من "**فوكو** أن من المتعذر فصل النقد أو الأدب عن التاريخ، لأن التاريخ مثله مثل الأدب والنّقد خطاب»[3] يُفصح **إدوارد** هذا التّعالق والتّأثر والإعجاب **بميشال فوكو** إذ يقول: «ما لفتني في **فوكو** هو منهجه، لقد بدا لي أنّني مثلي مثل **فوكو وتشومسكي**، معنيان أكثر بالفضاء المكاني وأعتقد أن **جرامشي** شديد الأهميّة لأنه يمثل عامل توسط بين الجميع»[4]، وفي موضع أخر: «لم أرد أن يطغى منهج **فوكو**، أو غير **فوكو** على ماكنت أحاول توضيحه، والفكرة المتعلقة بالمعرفة غير القيسريّة التي انتهيت إليها في نهاية الكتاب(بقصد الاستشراق)، هي فكرة مصممة بعناية لمعارضة **فوكو**»[5]، يعارض **إدوارد** "**فوكو**" في أشياء ويوافقه في أخرى، يتبنى منهجه مرّات وينقده مرّات أخرى، وفي حديثه عن الفيلسوف الفرنسي "**جاك دريدا**" يقول **إدوارد**:« أظن أنه ككاتب مقالة أفضل منه بكثير كفيلسوف له منهجه المنظم، إنّ كتابته عابثة بصورة أعتقد أنها رائعة ومُثيرة للإعجاب، كما وجدت في بعض المقالات **dessemiration**، في الحقيقة لم أهتم أبدا بكتابه" **الجراموتولوجيا Grammatologiy**،

فلقد صدمني بكونه كتابا مملا وعميقا، أعتقد أن عمله الأول عن كتاب **هوسيرل**" **أصل الهندسة**" كان مثيرا للإعجاب حقا»[6]. **إدوارد** كان مُفكّرا من العيار الثقيّل، قرأ للعديدين، اطلع على أدب ونقد أخلته من

[1] – وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، مرجع سابق، ص29.
[2] – شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص09.
[3] – فخري صالح، النقد والمجتمع حوارات، مرجع سابق، ص115.
[4] – المرجع نفسه، ص137.
[5] – المرجع نفسه، ص138.
[6] – المرجع نفسه، ص142.

المفكرين وطالع بعمق لسابقيه، حتى مثل بؤرة ذو بنية عميقة للأخذ والعَطاء، وعن تأثره ب "**جامبتيستا فيكو**" قال: «إن الأثر الذّي تركه في نفسي "**العلم الجديد**" عندما قرأته لأوّل مرة حين كنت في المرحلة الجامعيّة الأولى، قد يكون ناتجا عن المشهد الذي يرسمه **فيكو** في بدايات الكتاب: مشهد الرّجل الوحشيّ الوثنيّ، مشهد العمالقة، في المرحلة التي عقبت الطوفان مباشرة والبشر يهيمُون على وجوههم، هذا النوع من العصاميّة والاعتماد على الذاّت سحرني ولفت انتباهي لأنه يثقيم في قلب جميع الروئ التّاريخية الأصيلة والخارقة(وأنت ترى ذلك في عمل **ماركس** وكذلك في عمل **ابن خلدون**)»[1] و«هو الكتاب ذاته الذي تأثر به ملهمه **أريك أورباخ** كفقيه لغوي يجسد مبدأ التاريخانيّة في بحثه وقراءاته»[2]. فكان لتلك الظّروف من **منفى** وازدواجية هويّة و اختلاف البيئات... أثر عميق على **إدوارد** ككاتب وناقد وإنسان أيضا، ولأنّه من المستحيل عزل الأديب عن بيئته مهما حاولنا فعل ذلك، **فإدوارد** أيضا رغم تأثره بكبار مُفكّري الغرب، ورغم احتلاله منصب أستاذ و ناقد مرموق خارج حدود الوطن، إلا أن قضاياه كانت تُطرحُ على أنّه العربيّ الفلسطيني اللاجئ الذي لابدّ وأن يستحضر معاناة و ألام الفئات التي تشبهه، يبحث في القضايا التي تشغل ضميره وتستهلك حريّة الأقليات والشعوب المضطهدة، عبر نقد و أسلوب قراءة يسعى من خلاله لاستعادة الديمقراطية وتحقيق العدالة (الثقافية، الاجتماعية، السياسية) أينما فقدت.

[1] – فخري صالح، النقد والمجتمع حوارات، مرجع سابق، ص135.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنيّة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005، ص115.

الفصل الأول:
الأنسنة ملامحها وأزماتها في الأدب

الفصل الأول: الأنسنة ملامحها وأزماتها في الأدب

تقديم: أنسنيّة إدوارد سعيد.

المبحث الأول: الخطاب الأنسني كممارسة

أولا: النّقد بين حركتي الإستقبال والمقاوَمة

ثانيا: الدّنيويّة والوعي النّقدي

ثالثا: القراءة فعل تحرر وتنوير إنسانيين

رابعا: إنتاجيّة المعنى بين المؤلف والقارئ

خامسا: السياق

سادسا: إنفتاح الخطاب وإشكال التأويل

سابعا: جدل الذّات ونظريّة التّجوال

ثامنًا: مقولة الجماليّة

تاسعًا: التّاريخ كأساس للقراءة والممارسة الإنسانويّة

عاشرًا: الجُغرافيّة، الهويّة، القوميّة وتوسيع الأُفق الإنسانويّ

المبحث الثاني: الإنسانويّة النقديّة والإنسانويّة المُضادة

أولًا: انكار الذّات

ثانيًا: بنائية ليفي ستراوس

ثالثًا: الماركسية

رابعًا: مقولة موت الإله

خامسًا: مقولة موت الإنسان

سادسًا: مقولة موت المؤلّف

سابعًا: مقولة نهاية التاريخ

ثامنًا: الإنسانيون الجدد

المبحث الثالث: الفيلولوجيا والفكر الأنسني

أولًا: الفِيلولوجيا وتحقيق النّصوص

ثانيًا: نيتشه من الفِيلولوجيا إلى التراجيديا

ثالثًا: البطولة الإنسانويّة في "محاكاة"

تقديم:

أنسنيّة إدوارد سعيد.

لقد «حاجج "**سعيد**" قبل فترة ليست بالبعيدة تعريفات الأدب والبِنية المعرفيّة الغربيّة المتَّصلة أساسا **بالمشروع الإنسانوي** اللّيبرالي المسمّى ب**التنوير**، بعد أنْ شدّد سابقا على إشكالات تحليل الخطاب ولاسيَّما ما اختص بحقل تاريخ الكولونياليّة»[1]، حيث تميّز مشروعه هذا بنفحة شُموليّة تُلمُّ بمختلف الحقول الكولونياليّة لدراسة أنظمتها السّلطويّة على المعرفة وأساليبها القمعيَّة التّي شكّلت مجموعة من الأقليات: المتشرّدين، والمنفيّين، المهاجرين... ومختلف الفئات الإجتماعيّة التّي سُلّطت عليها الاضطهاد لفرض الهيمنة من طرف المؤسّسات الدخيلة أو الحقيقية.

«يُؤكد مشروع التّنوير مفهوم العقلانيَة والتّقدم اللّذين صدرا عن الذهنيّة الغربيّة، وأظهر سعيد أن التّصورين المثاليين للعقلانيّة والتقدّم يملكان أجندة خفيَّة: تتمثّل في إيجاد ممارسة امبريالية ناجحة فإذا قدر لبقية العالم أن تكون مؤمنة بجمع من القوانين الإنسانية لها صفة الإستعلاء والدوام فإن الإمبريالية ستزهر بلا ريب»[2]، نتيجة القيم الحقة والأصول المعرفية التي تسعى لنشرها، من منح الحريات المسلوبة وإعادة حقوق الأقليات و التأسيس لنظام ديمقراطي سياسي، إقتصادي، إجتماعي، تحظى من خلالها البشرية بآدابها وثقافتها بحق الحوارية والتعددية الثقافية والتبادل المعرفي بعيدا عن فكرة الهويات والقوميّات والجغرافيّات المختلفة التّي تفرض حدود تعاملها وفرض نفسها على الآخر بفكرة التّفوق والتّحدي والتجاوز.

«ففي عالم الكولونيالية الواسع استخدمت الثّقافة لتعمل على الحفاظ على دافع التسليم من جانب المستعمر ولقد كان قول "**ماتيو أرنولد**Mathew Arnold" في ستينيّات القرن التّاسع عشر: عن أفضل ما عرف وفكر به فرضيّة تنويريّة ومرسوما **إنسانويًا ليبراليًا** في الوقت نفسه، استعمل لتسويغ الكولونياليّة...»[3].

"**سعيد**" من أُولى المتمثّلين بهذا المشروع وأكثرهم تأثيرا وتبنّيا له كإنسان وشخص عاش تجربة الاستعمار والنّفي بكل تفاصيلها القاسية، وكأكاديمي وناقد اختصّ في هذا المجال، حيث ذكر في كتابه الأخير الذّي ألّفه عن **مشروعه التنويري** ذلك : «لقد عِشت في الولايات المتّحدة خلال القسط الأوفر من حياتي البالغة، وكنت خلال العقود الأربعة الأخيرة مُدرسًا وناقدًا وباحثا مُلتزمًا **بالفكر الأنسنيّ**، ذلك هو العالم الذّي أعرفه أكثر من سواه،

[1] – شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابه التاريخ، ترجمة: احمد خريس وناصر أبو الهيجاء، دار أنونة الأردن، ط1، 2007، ص39.
[2] – المرجع نفسه، ص39.
[3] – المرجع نفسه، ص39.

فإنّي مهتم اهتماما كبيرا مثلا بأسلاف الأوربيّين **للمدرسة الأنسنية الأمريكية** وبالذّين يَصدرون عن "خارج الحيز الغربي"»[1]، قد شغل وخصص عقود من عمره في دراسة **الفكر الأنسني** وتدريسه، والتّوسع فيه حتى تخصّص وتعمّق إهتمامه به، لتحضن دراساته **الأنسنيّة** الحيّز الغربيّ وخارجه (الشّرقي) ذلك «لالتزام كُولومبيا بفضائل **الأنسنيّة الليبرالية، والأنسنيّة الراديكاليّة** أحيانا بما هما مُكونات الرّوح الديمقراطية والسّعي المستمر نحو الحريّة»[2].

من هنا استغل "**إدوارد سعيد**" حوافزه الشّخصيّة والتّحديات التّي عارضته في المجتمعين المختلفين أينما نشأ وأكمل حياته (فلسطين/أمريكا)، ومهنته كأستاذ يُدرّس«مادتي الأدب والإنسانيّات في جامعة كُولومبيا منذ عام 1963»[3]، إلى تكوين وتبلور **فكره الأنسنيّ** بامتياز بعد أن وفّرت له «كولومبيا مكاناً مميزًا أشرف من خلاله على **الحركة الأنسية الأمريكية**»[4]، عامة، التّي تكمن فضائلها في رأيه « أنّها تُوفر لطلاب كولومبيا أساسا مشتركا للقراءة، وتعريفها لهم بأمّهات الأعمال الأدبية والفلسفيّة في الثقافات الغربية»[5].

في كتابه "**العالم النص الناقد**" أشار إلى أنّ اثر تدريس الإنسانيّات أبعد من ذلك على أنّها «مرحلة من تاريخ العالم نَشهد فيها لأول مرّة أن علاقات التّقرب التّعويضيّة، التّي يجري تأويلها خلال الفصل الدراسي الأكاديمي في الجامعة الغربيّة تستبعد عمليا من الأمور أكثر مما تضم، وإنّ ما أعنيه ببساطة هو أنّ كل ذلك الصّرح المهيب الذّي يؤوي المعرفة الدّنيويّة والذّي يقوم على كلاسيكيات الأدب الأوروبيّة، لا يُمثل، لأولّ مرة في التّاريخ الحديث إلا النزر اليَسير من العلاقات والتّفاعلات البشريّة الحقيقيّة الجارية الآن على مسرح العالم»[6].

أي أن فائدة **الإنسانيّات** الأكاديميّة على الطّلاب لا تقتصر في تعريفهم بكلاسيكيّات وحضارات عوالم سابقة لقراءتها وتوغل في أساليب تفكيرها وممُارساتها الحيواتيّة، بل إن هذا الفرع من الدّراسات يخلق قناة تواصل وأسلوب تأمّل للمعرفة الدّنيويّة الحديثة عبر التّفاعل والحوار مع حضارات أخرى، ويستشهد بالعظيم "**أورباخ**" على أنه «كان واحدا من بين أواخر أكابر الممثّلين لأولئك النّاس الذين كانوا يعتقدون أنّ الثّقافة الأوروبيّة ما هي إلّا محور التّاريخ البشري والمحور الذّي لا يرقى الشك إلى أهميته وترابطه المنطقي، فثقافات جديدة ومجتمعات جديدة وملامح فتيّة لنظام إجتماعي وسياسي وجمالي تستوجب الآن الإهتمام من **المُفكر الأنسنيّ**، وبالإصرار الذّي لم يعد بالإمكان تطاول تجاهله»[7].

---

[1] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الأدب، بيروت، ط1، 2005، ص17-18.

[2] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص21.

[3] – المصدر نفسه، ص18-19.

[4] – المصدر نفسه، ص19.

[5] – المصدر نفسه، ص20.

[6] – إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات إتحاد الكتاب العربي، دط، 2000، ص19.

[7] – المرجع نفسه، ص19.

ذلك أنّ حقل **دراسات الأنسنيّ** مجاله غير مُغلق، ولا ينتهي عند دراسة الكلاسيكيّات والثّقافات العَتيقَة، فالأنسني مُكلّف أيضا بالإنفتاح عن الثّقافات الجديدة والمجتمعات النّامية والأحداث والممارسات المعاصرة التي تتعدى الحيز الغربي، أي أنّه يقترح نُسخة جديدة للمذهب الإنسانيّ، بقالب حداثي، يقول فيه:«أنَّ أمور من أمثال الثّقافة والتّبحر الثّقافي، ومسعى الحفاظ على الماضي أو بقراءة الأدب العظيم أو بإجراء دراسة جادة بل محافظة تماما بحدّ ذاتها، إنّ تلك الأمور لا تعنيني كثيرًا، فالشّيء الذّي أنتقدُه يتمثّل بافتراضين خاصين، أولهما: ذلك الإفتراض الأيديولوجيّ المحمول باللّاشعور ومؤداه أنّ النّمط المتقوقع حول أوربا للدّراسات الإنسانّة يُشكل عمليا موضوعا طبيعيا ومناسبا للباحث المتبحّر في تلك الدّراسات»[1].

فالدّراسة التّقليدية **للإنسانويّة** التّي تحذو خطى الأقدمين نحو الماضي فقط لم تعد مُجدية ولا مُفيدة للعصر بالقدر الذي كانت عليه فلابد لتتحوّل إلى الإيديولوجيّات المتضَاربة التي تشكل حركة صراع الحضارات والعداء القومي... لاستبدال تِلك الأنظمة «وإذا تأمّلنا وضع العالم اليوم لمدة دقيقة واحدة لوجدنا أنّ مُعظمه ليس أوروبيًا، ،إن التّعاملات ضمن ما يدعوهُ تقرير **ماك برايد** لليونسكو بنظام المعلومات العَالمي ليست لهذا السّبب أدبية وأنّ العُلوم الإجتماعيّة ووسائل الإعلام تُسيطر على نشر المعرفة بطرق نادرا ما تخطر على بال **الباحث الإنسانيّ التقليدي** ولتكوّنت لدينا عندئذ فكرة على مدى التّقهقر الذي حل بالتّوكيدات على **الدّراسات الإنسانيّة** المتَقوقِعة في أوربا»[2].

إختلفت الدّراسات الحديثة في طرق البَحث عن المعرفة مُقارنة مع الأساليب التّقليديّة، واحتلت وسائل الإعلام والتكنولوجيا موقع هام في حياة الفرد والإنسانويّ أيضا، لذلك يرى "**سعيد**" أنّه لابد من توسيع مجال تلك **الدّراسات الإنسانويّة** ليشمل التّغيرات والممارسات الحديثة.

«ثاني الإفتراضين هو الإفتراض بأنّ الصّلات الأساسيّة في دراسة الأدب، عليها أن تَطمس آثار الصّلات الأخرى في قلب البنى الأدبيّة القائمة بالأساس على الإكتساب والإغتنام»[3]، فلابد للأدب والفكر الأنسنيّ أن يحفظا الصّلات بين العُصور المختلفة من الفكر بتغيّراتها ومُستجدّاتها، فالثّقافات تتفاعل وتتحاور لا تتصارع وتتقاطع.

ألّف **إدوارد سعيد** "**الأنسنيّة والنّقد الدّيمقراطي**" ليقول في بدايات أوراقه: «إنّ هذه الصّفحات إن هي إلا سعيٌ للمساهمة في فكرة **الثّقافة الإنسانويّة** بما هي تَعايش ومشاركة، عن أهمية **النّزعة الأنسنيّة** وعن مستقبلها في الحيَاة المعاصرة... وهو دليل أيضا عن مدى غِنى ذلك الحقل ومدى المنافسة عليه عبر العَديد من المناقشات

[1] – إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، مرجع سابق، ص20.
[2] – المرجع نفسه، ص20.
[3] – المرجع نفسه، ص20.

والسّجلات والمشاريع البحثيّة عن دور **النّزعة الأنسنيّة** ومادة الإنسانيّات أن الوقت قد حان بالنّسبة لي على الأقل لكي أُعيد النّظر بالمكانة التي تَحتلّها **النزعة الأنسنيّة** وإخضاعها لتمحيص وإعادة الصّياغة»[1]. **فالأنسنية** كنزعة أدبيّة و**مُمارسة إنسانويّة** تسعى لتقويم الصّلات بين الآداب والحضارات المتباينَة، وفك النّزاعات ومُساءلة الأنظمة والسُّلطات لكشف أسباب الصّراعات وتفسير الاختلافات والعمل على تغييرها لتحقيق مَشروع تنويريّ يحترم التّعدد الثّقافي وينتصر للحريّات، فاهتم **إدوارد سَعيد** بدور إبراز أهميّتها ومكانتها في الفكر الغربي والواقع الإجتماعي العالمي «بما هي مُمارسة يستخدمها مثّقفون وأكاديميّون يريدون معرفة ما هم فاعلون وما الذّي يلتزمون به كباحثين يَرغبون في ربط تلك المبادئ بالعالم الذّي يعيشون فيه كمواطنين»[2].

التّعريف المناسب الذّي قدمه لـ **النزعة الأنسنيّة** على كونها مُمارسة أنّها: «الوعي الذّي نتزوّد به لتوفير ذلك النّوع من التّحليل التّناقضي أو الطّباقي بين فضاء الكلمات وبين أصولها وأنماط انتشارها المختلفة في الحيز الفيزيائي والإجتماعي: من النص إلى ميدان الاستحواذ أو المقاومة، إلى البثّ، إلى القراءة والتّأويل، ومن الخاص إلى العام، ومن الصمت إلى الشّرح والتّعبير، لنَعود أدراجنا حيث نلقى صمتنا والفنائية، وتَجري هذه كلّها في هذا العالم على أرض الحياة اليوميّة والتّاريخ والآمال، ومن خلال البَحث عن المعرفة والعادلة، وربّما أيضا خلال السّعي من أجل التّحرير»[3].

تركت **الأنسنة** المجال والفضاء الصّامت الذّي كانت تُمارس فيه على صفحات الكتب الصّماء التي غالبا ما تنسى على الرّفوف المهجورة أو تضيع في زوايا مجهولة لقِدمها وطول عمر وتلاشي أوراقها، لتنزل وتفرض مكانتها في قلب الأحداث وفي خضم التّغيرات الواقعيّة والثقافيّة، فلم تعد الإنسانيّات مقياس أكاديمي ينسى الطّلبة موضوعاته ليَصير وجهة تستحضر عند المناقشَات لفك النّزاعات والخلافات على أرض الحياة اليوميّة قصد استرجاع الحقوق والحريّات المسلُوبة.

لكن « ثمّة بعد آخر في المعرفة يسميه بـ **المُمارسة**،وهي في نظره تُمثّل المحك الحقيقّي للباحث، التّي تلزمه أن يتملص بإرادته أو بدونها من مثل هذه التّنظيرات، التّي تتّخذ صفة هيئة مُراقبة وانضباط تقف مثل الشّرطي في وجه حركة الفكر والنّقد والمعرفة»[4]، على **الإنسانويّ** أن ينتهج سِجل هذه الممارسة ليحفظ المعرفة والنّقد من المقولات الحديثة التّي تتلاعب بإستراتيجيات ومناهج المعرفة وفق قواعد التعولم الحديثة.

---

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص14-22.

[2] – المصدر نفسه، ص23.

[3] – المصدر نفسه، ص106-107.

[4] – لونيس بن علي، إدوارد يعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص81-86.

ولهذا «كان على إدوارد سعيد إذن أن ينخرط في هذا المشروع النّقدي الضخم، الذّي بقدر ما يُراهن فيه على تفكيك الأبنية الدّاخلية للثّقافة الغربيّة، وعلاقتها بالاستعمار وبالإمبرياليّة كان بالمقابل أن يَبحث عن بناء أسلوب في التّحليل والنّقد يحمل خصوصيّات الذّات التّاريخية التّي شكّلتها كل هذه الظروف، فضلا عن هوية ثقافيّة ذات خصوصيّة مُقاومة، تُعيد بناء نفسها من جديد، خلال إعادة كتابة تاريخها واستعادة أصواتها العميقة»[1]، وهو يعي أنّ **الفكر الأنسني** لا يُمكن تجاهله بسبب التجارب الثّقافية الغربية الأوربيّة خاصة في العهد الكولونيالي وتجارب المركزيّة الأوروبيّة والإمبراطوريّة، «وانه قادر على صياغة نمط آخر من **الأنسنيّة** يكون كوزموبوليتيا وعميق التّجذر في اللّغة والأدب غير الأوربيّين بطوائف تَستوعب دّروس الماضي الكبيرة كما أوردها أمثال **إيريش آورباخ** و**ليوسيتزر** وبعدهما **ريتشارد يواريه**»[2].

هو خطاب مضاد يجعل الإنسان صاحب **الوعي والتّنوير** والتّحرر يَفضح خطاب التّمركز والهيمنة والتّمييز العنصري ويتصدّى للسّلطة السياسية وممارساتها القمعيّة «والسّبيل إلى ذلك يكون إلا بإحياء الرّوابط بين الثّقافة والتّاريخ، بين الأدب والمجتمع والأهم من ذلك استعادة الذّات التّاريخية لفعاليتها من خلال بناء وعي نقدي-تاريخي يسمح لها بأن تَحرر أدواتها المعرفيّة والنّقدية من سُلطة المناهج والنّظريات وتفتح السّؤال المعرفي في العالم»[3]، والتّبادل الثّقافي والانفتاح عن الآخر، وتجديد الرؤى عبر **نقد تَنويري مُقاوم** يسعى لكشف تلك الأنظمة وينشر بدلها الوعي والتّحرر.

«غيّر **الفكر الأنسنيّ** التّرسيمة المعرفيّة للعلوم الإنسانيّة كافة من خلال تغيير رُؤية البشر إلى أنفسهم وإلى العالم والتّاريخ، ممهدا العصر رأسمالي متقدّم وثورة صناعيّة عظيمة، وتحوّلات سياسيّة مازالت بلاغتها تتصدّى في أربعة أركان الأرض، فمع **النزعة الأنسنيّة** صِرنا فلسفيًا في إطار الإبستيميّة التّي طرفها المحايث والمتناهي، أي الدّنيوي، فهذه النزعة ليست دينا جديدا في رأي دُعاته بل هي السّبيل المنطقي للدّين... وليست عقيدة ماديّة مغلقة بل فكرة مفتُوحة على الوضع البشريّ والطّبيعة والعالم»[4].

هي ذلك البديل الذّي تتلاشى ظُلمات صراع العقائد والجغرافيّات بوجودها، مثّلت نظرة جديدة للبشر والعالم والتاريخ والفكر وخطوة نحو التّأويل والقراءة الواعية "**الوعي النقدي**"، «وقد جسّد هذا الوعي في مفهوم "**النقد العلماني**" فعلى النّقد أن يكون علمانيًا، أي أن يكون مُقاوما للنظريّات، ومقاوما لأي شكل من أشكال عزل الوعي عن إدراك التّواشجات الممكنة بين النّصوص والتّاريخ وبين الثّقافة والمجتمع»[5] و«معنى أنْ يكون لدى

[1] – لونيس بن علي، إدوارد يعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص87.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص27.

[3] – المرجع السابق، ص87.

[4] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2016، ص22-23.

[5] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد الخطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونية، مرجع سابق، ص27.

المرء "**وعي نقدي**" إذ كان موقف المفكّر موقفا دنيويًا وإذ كان على الهويّة الإجتماعيّة للمُفكّر، جراء ذلك النُّزوع الدنيوي نفسه أن تتضمن شيئا أكثر من تعزيز مُظاهر تلك الثّقافة التي لا تأمر أعضاءها إلا بالتّوكيد والامتثال وحسب»[1].

ذلك أنّ قيم **الأنسنيّة** مُرتبطة بالعالم والحيز الإجتماعي الواسع الذّي يطرح فيه قضايا الإنسان وانشغالاته وقضاياه كونه ذاتا مستقلّة تسعى للحريّة ببعدها الكوني الذّي يتجذّر في الأدب، «يقودنا إلى ضرورة أنْ يتعشّق الفكر الأنسنيّ مع الدّيمقراطية وأن يكون له بعده النقدي، فهذه **الأنسنية** هو **التّمحيص النّقدي** للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشريّة على التّحرر والتّنوير، وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التّمحيص النّقدي لسوء القراءة وسوء التّأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي»[2].

النّزعة الإنسانيّة: «تتعلق بفعل القراءة، وتتعلق أيضا بالمنظور، وهي في عملنا باعتبارنا مثقّفين أنسنيّين لها علاقة بالإنتقال من مجال، ومن فضاء التّجربة الإنسانيّة إلى فضاء آخر، كما تربط الأنسنيّة أيضا بالهويات»[3]،

ذلك أنّ **أنسنيّة سعيد** تبحثُ في الأنساق الثّقافية عن حقيقة وتفكيك وتأويل أبعادها سواء تعلّق الأمر باكتشاف تلك الممارسات أو إعادة صياغتها وتفعيلها في الحيز الدّنيوي الذّي يَتشكل من التّجارب الإنسانيّة.

«لقد شك **سعيد** طوال عمله بالإفتراضات التّي تنطوي عليها أنظِمة خاصة و**بالخطابات** أو **الممارسة الثقافية** و**بالنقديّة** ورفض مفاهيم النقاء، سواء فيما يتعلّق بالعرق أو الدّين أو **النّسق النقدي** بوصفها خطيرة ومُدمّرة، كما هاجم أيضا الأنظمة الشُّمولية باعتبارها غير تثقيفيّة وقمعيّة، وتبنى بدائل العلمانيَّة والتّرابط الجغرافي والإجتماعي الثّقافي»[4]، فالأنظمة الخاصّة تسعى لتشكيل خطابات تخدم مصالحها الفرديّة واهتماماتها الخاصة، ويعترّض على مَسائل تَكبح الحريّات وتُدمر أفكار التّهجين التي تُهيأ للإنفتاح على الآخر وتدعم الحواريّة والتّثقف كما شجّع على الانفتاح والتّعدد عبر كسر الحدود الجغرافية وتهديم مقولات القومية والهويّة الواحدة.

ويرى **فاليري كينيدي** أنّ **إدوارد سعيد** «كافح لأجل نظرة عن التّفاعل الإنساني العابر للقوميّات الذّي يتجنّب كلا من الطائفيّة والسيّاسة القائمة على الأفكار التقسيميّة على أساس العِرق أو الهويّة الدّينية، كما أنّ هناك تناقضا كامنا بين الباحث **الإنسانوي** والمجادل الفلسطيني، إلاّ أنّ **سعيد** لا يقبل قِيم المجتمع المريح للنُّخبة

[1] – إدوارد سعيد، العالم النص النقد، مرجع سابق، ص21.

[2] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه، مرجع سابق، ص65.

[3] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا دط، دت، ص81.

[4] – فاليري كينيدي، إدوارد سعيد مقدمة نقدية، ترجمة: ناهد تاج هشام، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016، ص25.

الأكاديمية الغربيّة دون انتقاد، فلقد حاول أن يَصيغ شكلا **مُعارضا من الإنسانويّة الغربيّة** التي تُدافع عن حقوق المحرومين»[1].

إذن هو يَسعى لتكوين مَشروع يتغلّب عن نَزعة العداوة وتجاوز آثارها على الفِكر البشري والنّقدي بالتّحديد الذّي أصبح ينتهج قيم الدكتاتوريّة والظّلم محتملا بأفكار، الضّغائن والتّناحر، وفي المقابل لا تقتصر وظيفة النّاقد على كشف تلك الممارسات والأيديولوجيّات المعارضَة بل لا بُدّ من السّعي لتوحيد جوانب الثّقافات المتعَارضة والمتعادية لمبادئ الحريّة والديمقراطيّة.

[1] – فاليري كينيدي، إدوارد سعيد مقدمة نقدية، مرجع سابق، ص29-33.

المبحث الأول: الخطاب الأنسني كممارسة

ظل "**إدوارد سعيد**" بصفته مثقّفا ذا **نزعة إنسانية** على استعداد لمعارضة السُّلطات والقوى التي تسعى لفرض الهيمنة الإجتماعيّة، السياسيّة، المعرفيّة وتعزيز الرُّؤى التي تستنفذ القوى الإجتماعيّة وخلق طبقة من الضّعفاء والمحرومين، وفئة هشّة سطحيّة الفكر مُنغلقة على ذاتها ترفض الحواريّة والانفتاح.

من هنا ننطلق في تقديم تأَّمل في نطاق **النّزعة الأنسنيّة** بما هي مُمارسة ونشاط نقدي، للبحث كيف تجلّت هذه الممارسة من خلال **الخِطاب النقدي السعيدي** –نسبة لإدوارد سعيد–؟

كيف يُساهم هذا الخطاب في حقل الدّراسات بتأسيس **رؤية نقديّة** تسعى لمساءلة الطّابع الدّنيوي للثّقافة الغربيّة وقيمه الإستبداديّة، الإمبريالية، العنصرية، السياسية، الفردانية، القوميّة... لتجاوز الأسوار الدوغمائيّة التّي فرضها على المعرفة والإنسان؟

مع توضيح آليات واستراتيجيّات قراءة مُضمرات الخطاب وطُرق التّعامل مع أبعاده السُّلطويّة.

هل يمكن اعتبار "**الأنسة**" نظرية للمعرفة التّنويريّة، وشكلا قرائيا يَبحث في دمقرطة النقد؟ وإذا كان هناك معالم نظريّة للمعرفة فما هو نَسقها ؟.

أولًا: النّقد بين حركتي الإستقبال والمقاوَمة

يذهب "**سعيد**" إلى «أنّ **الأنسنَة** هي بذل كافة جُهود المرء في اللّغة من أجل أن يفهم مُنتجات اللّغة في التّاريخ، ويدرس لغات أخرى وتواريخ أخرى ويبعد تَرجمتها ويتعاطى معها»[1].

ذلك أن التّواريخ والحضارات والأحداث الثّقافيّة، الإجتماعية.. غالبا ما تدوّن على هيئة نصوص توثق وتحفظ بتلك الوقائع، «فا**للغة** تشكل الواقع وتحدده مُسبّقا فليست الأشياء سوى بناء نص لساني، وقد تبنّى "**هايدن وايت hayden white**" لاحقا هذا الطّرح الذّي رأى في التّاريخ قصّا مكتوبا ثم اختراعه بصورة جزئية، فالتّاريخ تبقًا **لوايت** هو تركيب مُقنع لوجهة نظر وأداته اللّغة»[2] وللتّطفل وكشف الأحداث التّاريخيّة والتّعرف على سياقاته ووقائعه لابُدَّ من فهم مُنتجات اللّغة وتفكيك أبنيَتها وتحليل معانيها وِفق أنساقها المختلفة، ذلك أن **القراءة/ النقد الأنسني** يهتم بالنّص والوقائع من وجهتي : "**الإستقبال النّقدي**" أي الإنفتاح على النّص بالقراءَة والتّأويل، و"**المُقاومة** "من خلال التّمحيص النّقدي لسوء القراءات والتّأويل.

ويرى"**سعيد**" أنّ «"**القارئ**" هو مَبدأ عمليّة القراءة ومُنتهاها وأن ما يَسمح بأن تَحصل القراءة هو فعل إلتزام شخصي، لا تراجع عنه **بالقراءة والتأويل**، وهو إشارة **الإستقبال** التّي تتضمّن انفتاحك على النص»[3]، ذلك أنّ :« **التّأويل** يبدأ مُباشرة عند الشّروع في القراءة، اي ليس التّاويل حركة تالية لفعل القراءة وانّما هو حركة مصاحبة منذ أوّل ولهة وإن التّأويل لا يتفرسّ في العَناصر وهي معزولة عن بعضها خارج النّسق الخاص والعام، وإنما يراقبها في جملتها وتعاقدها حتّى يتمكّن من تحديد الأولويّات التّي تحدد وجهة المعنى»[4]، أي أن القراءة والتّأويل فعلين مُتزامنين، ما إن يستهل القارئ في عمليّة قراءته للنّص إلاّ ويُصاحب قراءته حركة تأويليّة لعناصر النّص التي يربطها تلقائيا بسياقاتها ومقاماتها .

وفي مُحاولة له لتحديد المعنى والوقوف على أقرب تَجسّداته ومختلف مفاهيمه يقول **ميشال أوتان** M.Otten أنّه :« يبدو للملاحظ السطحي أنّنا نكتشف نصًّا ما جملة بجملة، ولكنّنا في الواقع يتأوّل معنى هذه الجملة سعيا لإمكانية فهم إجمالي للنّص، وبعبارة أخرى أن نقرأ : لا يعني ذلك أنْ نقرأ كلمات، كما لا نزال نُردّد من وقت لآخر، ولا يَعني أن نقرأ جملا، ولكن يَعني أن نقرأ في الحال سعيًا لنص كليّ»[5]، ذلك أنّ من خواص

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص48.

[2] – شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص22.

[3] – المصدر السابق، ص87.

[4] – حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، منشورات دار الغرب، وهران، دط، 2001، ص61.

[5] – المرجع نفسه، ص61.

التّراكيب والجمل أنّها تحمل معاني في ذاتها وعند الشُّروع في عملية القراءة يبدأ المتلقّي باستنطاق تلك التّراكيب وفهمها وتحليلها كأنّه ينسج عالمه الخاص مُعتمدا على مُضمرات النّص وأغواره.

ويؤكد **إدوارد سعيد** «الإنسانيات بما هي دائمَة الإنفتاح على تراكيب متغيّرة من حيث المعنى والدّلالة، فكل قراءة وكل تأويل لعمل مُقنّن يعيد إحياءه في الحاضر موفرا الفرصة لإعادة قراءة جديدة له سامحا للحديث والجديد أن يتموضع في حقل تاريخي عريض تَكمن فائدته في أنّه يُرتّب التّاريخ بما هو عمليّة لا إراديّة قيد التّكوين، بدلا من أن يَكون حالة مُنجزة ومُستقرّة إلى أبد الآبدين»[1]، فالإنفتاح الذّي تَسعى الإنسانيّات لتغطيتة على مُستويات مُختلفة من القراءات والأنساق هي عمليّة **نقد للمعرفة التاريخية** التي تُحقّق مبدأ مَفاده أنّ المعرفة الحديثة تتكون لا إراديًا بالأخذ من المعارف التّاريخية الماضية.

إذ يرى "**بول ريكور**"في كتابه "**صراع التأويلات**" «أنّ أي قراءة للنّص، مهما كانت مُرتبطة بالجوهر وبـ"هذا الذّي من أجله" كان قد كتَب، إنّما تتم دائما في داخل أمّة وتقاليد أمّة من داخل تيّار فكري حي، فعمل التّأويل نفسه يَكشف عن عزم عميقٍ للتّغلب على البُعد، والتّباعد الثّقافي، كما يكشف عن عزم لجعل القارئ مُعادلا لنص أصبح غريبا وكذلك لدمجِ معناه في الفهم الحاضر»[2]، فالقارئ أثناء تأويله لابُدّ له أن يستحضر تاريخ وتقاليد الأمة التّي نشأ في رحمها النّص المؤوَّل بمقاربة تَدمجه في الفهم الحاضر، بذلك النّص وبذلك يُؤسّس التّأويل لحركة انفتاح وتَحاور بين الثّقافتين التّاريخيّتين الماضية التّي نشأ في رِحابها النّص والحاضر التّي يعاد فيها قراءته.

وقد كتب **عبد الملك مرتاض** في كتابه "**البنيويّ الشّكلاني**"-كما ينعته البعض-: « إنّ النّص الأدبي عالم مُغلق ولكنّه قابل للإنفتاح، يبد أنّ مفتاحه لا نأخذه في يدنا ونمضي لنفتح أبوابه ونسكّنه أسراره، وإنّما نبحثُ عن هذا المفتاح في ثناياه ذاتها لأنّ كل أثر فنّي: حتّى وإن كان شكلاً منتهيًا أي تام الإنجاز مُغلق في كمال بنائه، فهو أثرٌ مفتوح على الأقل عندما يكون قابلا للتّأويل المتعدّد دون أنْ يفقِد جوهره الأصليّ»[3]. ويعني بذلك أنّه مهما بدَا النّص مُنغلق البنيَة، تام المعنى فلابُدَّ أن يحمل مسالك مُعتمة في ثناياه، تقود لرفع السّتائر عنه وفك حُجبه، لإدخاله عالم يَشع بالإنفتاح وتعدّد القراءات والتّأويلات.

ويُضيف **إدوارد سعيد** «على أنّه من الضّروري بمكان أن نُدرك أنّ قراءة مُقرّبة يجب أن تصدر عن **الإستقبال النقدي**، كما عن الإقتناَع بأنه على الرّغم من أن العمل الجمالي العظيم يبقى عصيّا عن الفهم الكامل

[1] - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص45.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص33-34.

[3] - حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، مرجع سابق، ص98.

فثمّة في نهاية المطاف، إمكانيّة **لفهم نقدي** قد لا يَكتمل قط وإن يَكن بالتّأكيد قابلا لأن يَكون موضع جزم مؤقّت»[1].

لتأويلات المقدَّمة والقراءات المطروحة لنص أنّها تُمثّل فهم كامل وبُطولي لذلك النّص، فهناك نصوص عظيمة مهما تَجرّأت عليها كفاءات، وحاولت منح قراءات استثنائيّة مُقرّبة إلا وعجزت واستعصى عليها تقديم فهم كامل لها، لذلك وضع **سعيد** مراحل تدريجيّة لعملية **الإستقبال النقدي/القرائي** على أنّه:

– «إخضاعُ الذّات عن المعرفة لنصوص ومُعالجة تلك النّصوص معالجةً مؤقّتة أول الأمر بما هي أشياء متمايزة.

– ومن ثم التَّحرك بفضل توسيع وتَوضيح الأطر التّي تُوجد فيها تلك النُّصوص والتّي غالبا ما تكون غامضة أو مُحجبة.

– وصولا إلى أوضاعها التّاريخية وإلى الطّريقة التي بها تَتشابك بعض بُنى المواقف والمشاعر واللّغات وبعض التّيارات وبعض الصّيغ التاريخية والإجتماعيّة لسياقها»[2].

يعنى ذلك أنّه لابد من الدّخول لفضاء النص عبر قراءة أوليّة مُؤقتة تَستوفي نَظرة سطحيّة وتأويلا مبدئيا لتمييز المواضيع والمعارف التّي يَطرحها النّص على العُموم لكشف مدى وضُوحها وبساطتها، أو غموضها وتعقيدها في ذهن القارئ، وإختبار ذِهنه وزاده إن كان نبيه بسياقاتها والأُطر التّي نشأت فيها أو اقتضت تَأليفها (حوادث، مناسبات، دوافع) ليتمكَّن بعد ذلك من تَفحُّص أساليب كتابتها وجماليّة نَظمها وشعريّتها... أي تفحص بنيتها الجماليّة النّامية بمختلف المعايير.

و"**علي حرب**" من أبرز المفكرّين الذّين يرون: «أنّ العمل المحكم يحتاج إلى قارئ يحُكم سيطرته عليه بإفحامه وإسكاته وإزالة أي إمكان عنده للمساءلة والإعتراض، إنه عمل يَدعو قرائه إلى الخُروج من سلبية وقُصوره لكي يقرأ قراءة حرّة منفتحة خلّاقة، فيسائل الأثر أو النّص عن هويّته ويحاول استكشافه بقدر ما يحاول في الوقت نفسه إمكانيّته كقارئ، فيستثمر معرفتَه ويعرض قوّته ويلعب لعبته، وذلك هو **التّنوير**: أن يَفعل المرء بقدر ما يُنفعل ويرد بقدر ما يَتلقّى ويُساءل بقدر ما يَسأل ويَعرف بقدر ما يعرف، إنّه تعارف واعتراف مُتبادل»[3].

ذلك فعلا ما يَقصده **سعيد** "بإخضاع الذات للمعرفة"، فالقارئ هو المسؤُول عن دَوره وعن بُطولة أو ضُعف قراءته، لا يقدم النّص إلا عن إرادته وقناعته، ولا يُحاوره إلا إن أحسّ أنّ الّص كلمات صامتة تَستدعي

[1] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص88.

[2] – المصدر سابق، ص82-83.

[3] – علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص20.

النُّطق بلسانه، ولا يلعبُ معه إلا أن يُدرك أنّ النّص بحاجة إلى مُداعبة وإيقاظ بهجتِه من بعد سُباتٍ ونسيانٍ طويلين.

في إطار توسيع وتوضيح حُججه، يذهب "**علي حرب**" «بأنّ العمل المتَشابه المراوغ الواقع أبدا على الحدود بين الكائن ورسومه، بين المعنى وظِلاله، بين الوضوح والغُموض، بين الرُّؤية والعبارة، بين الرّغبة والحقيقة، بين الجدّ واللّعب وحده هذا العمل يملك قوة تنويريّة، ويتطلب **قراءة تنويريّة**، تعني قراءة تقرأ فيه ما لم يُقرأ، وتُعبّر عمّا لم يَعبّر عنه، أو عمّا لم يُرد التّعبير عنه فتفضَح بداهة تيأس عليها أو تَستلهم نظرة يُوحي بها، أو تستقي بعدا يختزنه أو تَستشرِف أفقا يُفضي إليه، وهو يملك فاعليّة تنويريّة بقدر ما يُشكّل فُسحة خلاّقة أو مُمارسة مُبدعة تُتيح لمن يقرأه أن يُمارس ذاته على نحو فاعل أو خلاّف لغة وفكرا أو تخيّلا وتفننا أو تذوّقا وتهذيبا»[1]

فهذا النّوع الخاص من النّصوص يستدعي نوعاً خاصاً من القُرّاء، ذلك أنّ **القراءة التنويريّة** تسعى لإبراز ما خُفي وإستحضار ما غُيّب وتأكيد ما نُكر وكتابة ما حُذف. أمّا في آخر عناصر **الإستقبال النقدي** التي تخصّ الأوضاع التاريخيّة وطُرق تشابك المشاعر والأساليب في النّص المقروء، «لابُدّ من البحث عن فروقه اللّغويّة أو إستكشاف إحتمالاته الدّلالية أو تفكيك بنية المفهُوميّة أو إختراق كثافته المجازيّة أو زحزحة إشكاليّة المنطقية أو زعزعة سُلطته المعرفيّة، وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى النصّ والقراءة فيه أي بوصفه خطابا لا يتناهى وكلاما لا يمكن قفله، إنّها قراءة تتعامل مع النّص كفضاء مفتوح فتنقلب فيه عن فضاءاته الفكريّة أو عن ثروته البيانيّة، وتُحاول إستثمار طاقته التفسيرية التنويريّة» [2].

فالقارئ يحسب "**إدوارد سعيد**" و"**علي حرب**" لابد له أن يكشف سلطته المعرفيّة والأيديولوجيّة، ويكشف عن الأوضاع التاريخيّة التي إنبثق فيها أو أثرت في تكوينه، وفكّ المعاني المختبئة خلف أساليبه المجازيّة، **فالإستقبال النقدي** يؤكد فعل تأثر القارئ بالسّياق والمعالم النّصيّة للنّص المقروء، لتنتج عنه إستجابة تتمثل بقراءة **تنويرية للنص، وإنفتاح عبر تعدد قراءات وتأويلات له**، وهو **إستقبال القارئ للنص** بكامل تعقيده، و**بإدراك نقدي** للتغيير.

وهو لبّ ما يقصده "**سعيد**" في «أنّ التّشريح الإمتثالي للإلتزام الصّارم بقراءة تبحث عن معنى ولا تبحث فقط عن البُنى السّرديّة والممارسَات النّصيّة (دون أن يعني ذلك أن هذه الأخيرة ليست مهمة) ومتطلّبات صياغة ذلك المعنى فيما هو يُسهم بفاعليّة في عمليتي **التّنوير والتحرير** يوجد مدى وسيع لممارسة **النّشاط الإنسانويّ**»[3]، ذلك أنّ **القارئ الأنسني** لا يَهتمّ بجماليّة النّص الأدبي فقط (أساليبه، وبناه، شعريته) كنص لا يخرج عن نطاقه اللّغوي الورقي، بل يتجاوز ذلك في أن اللّغة هي تمثيل وتجسيد لوقائع حقيقية غالبا وأن المنتوج الأدبي لابدّ وأنه

[1] – علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص20-21.

[2] – المرجع نفسه،ص22.

[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص91.

تأثر بسياقات لنشأته، والتعرض لهذه التيارات والصّيغ التاريخيّة والإجتماعيّة عند القراءة، وفهم مُقتضياتها، والنّبش فيما وراء السّطور وإكتشاف المعاني والكشف عن السُلطات المعرفية والأيديولوجيّة في النّص هي طرق ينحوها المفكر الأنسنيّ في سبيل تحقيق قيمه ومشروعه التّنويري التّحرريّ حيث «يترتّب على مثل هذه القراءة للنصوص أمران:

أولهما: التّخلي عن تصنيف الأعمال الفكريّة، التّي تعنينا هنا، تلك التصنيفات الجاهزة إلى مذاهب وأنظمة و إتجاهات أكانت أيديولوجيّة أو معرفيّة أم حتى منهجيّة أمّا **الأمر الثاني** فهو أن كل قراءة فعّالة مُنتجة لا يُمكن إلاّ أن تختلف عن النّص المقروء معنى ذلك أنّ القراءة لا ترمي أساسا إلى قول ما أراد مُؤلف النص قوله بل هي كلام يحتمله النّص من بين إحتمالات أخرى مختلفة»[1].

من هنا ينطلق **الإدراك النقدي** للتغيير فيتم تغيير التّصنيفات القديمة للأعمال الفكريّة بما يناسب التّوجه والتيار الحداثي كما ترفض وتَنبذ الأيديولوجيّات والسّلطات المعرفيّة القمعيّة التي كانت تبني لها بعض النّصوص، ويعاد تصحيح مفاهيمها المغلوطة وأهدافها المنبوذة، بما يصالح الحريّات والجماعات والأكثريات، وهي أولى أهداف **التيار الإنسانوي**.

حيث يؤكد" **إدوارد سعيد**" أنه: «على القدر ذاته يقع **التّمحيص النّقدي** لسوء القراءات وسوء تأويل البشريّين للماضي الجمعي كما الحاضر الجمعي، فلن يوجد قط سوء تأويل لا يُمكن مُراجعته وتحسينه وقلبه رأسا على عقب، ولن يوجد قط تاريخ لا يُمكن إستعادته إلى حدّ ما، وفهمه بشغف بِكل ما فيه من عذابات وإنجازات»[2]، فالمغزى لا يكمن في إكتشاف مكان العَطب بقدر ما تهم محاولات إصلاحه ودور **الإنسانوي** لا ينتهي عند كشف الأنظمة الفاسدة والبَوح بممارسات السُلطات والمؤسّسات الظالمة بل هنا يبدأ دوره الحقيقي بمقاومتِها وخلق أساليب لصدّها وإبداء ردود فعل تطمح فعلا للتّغيير والتّحرر و التّنوير.

حيث يدعم النّاقد "**سعيد بن كراد**" ذلك من وجهة أنّ التأويل: «محاولة لإستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها **الممارسة الإنسانية** لكنّها ظلت مُستعصيّة على التّحديد المستند إلى الفهم النّفعي للحياة، وبما أن السّياقات يمكن أن تمتدّ في كل الإتّجاهات فإن التّأويل سيكون لا مُتناهيا ويمكنه أن يميل على كل القيم الدّلالية الممكنة، فلا أحد يستطيع في هذه الحالة أن يحدّد حجم السّياقات وعددها و إمتداداها، فلا نهائيّة الكون هي أيضا مبرر للقول أن كل سياق ينتج حقيقة حتى ولو تناقضت هذه الحقائق فيما بينها»[3]، وهي الرُؤية الأولى التي يتّخذها **التّمحيص النّقدي** عند البحث في التّأويلات في فضاء مُختلف السّياقات، التّي ينتج عن إختلافها إختلاف الحقائق وتعدّد المعاني، دون دحض وقمع للأخر.

---

[1] – علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص22.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص42.

[3] – سعيد بن كراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربيّة، دار الحوار، سوريّا، ط1، 2006، ص173-180-181.

ولأن **النزعة الإنسانويّة** هي فلسفة ليبراليّة «فقد تميّزت بعلاقتها النّقدية مع ذاتها، الأمر الذّي أتاح لها ممارسة حيويتها الفائقة، فكريّا وسياسياً، فإستطاعت بذلك تجديد نفسها وإعادة صَوغ مشروعاتها وبَرامجها وظلّت على مستوى الحدث بقدر ما أسهمت في صنعه وتشكيله والحدث هو امكان مفتوح لتفسيرات جَديدة كاشِفة أو لقراءات مُبتكرة ومثمرة، تعاد الأمور إلى نِصابها فتكون مهمة الفكر في المقام الأول هي القراءة والفهم والعالم إنّما تتغيّر بقدر ما تتغيّر أدواته المفهوميّة»[1].

فالتعدّد والحواريّة ومُناهضة الإختلاف والإنفتاح من أبلغ أهداف ومساعي **الفكر الأنسني** و هو ما يُؤكد أنّ «**تاريخ النزعة الإنسيّة والمذهب النقدي** وهما مترابطان حكما. في أكبر عدد من الثّقافات والحقبات الزّمنيّة تجد أن ما من إنجاز إنساني عظيم تحقق إلاّ مكوناتها من مكونات الجديد أو كانت له صلة به، أو قُبول بما هو الأجدّ، بين كل ما هو صحيح ومُثير في تلك الحقبة أفكارها أو ثقافتها»[2].

بالإضافة إلى وظيفة **الفكر النّقدي** في تعديل وتقويم إعوجاج الفكر ومُساءلة الكُتّاب وفحص النّصوص، أضافت **النزعة الأنسيّة** قيمها التّي تصل الفكر بالواقِع لتكون «**مُهمّة نقديّة** تقوم على تفكيك عوائق الفكر وآليّات عجزه أو على تعرية ممارسته الباطنيّة والمعتمة لإعادة تركيب الواقع من جديد، بتحرير الفهم من التّمويهات الأيديولوجيّة والعقلية الشعاراتيّة أو اللغة الرّسولية والتّبشيريّة، فلا يكتب الواحد لكي يعلم الغير أو يُفكّر عنه ويقول له الحقيقة، بل يكتب ويُفكّر لكي يُمارس فاعليّته وحضوره أو فرادته عبر مُمارسته لحريّته في التّفكير ولحيويته الفكريّة بصورة غنيّة ومُثمرة وثمينة، ومصير الأفكار أن تتغيّر أو تُعاد قراءتها بصورة مُغايرة مع تطوير الأحداث وتغير الحقائق، فكل حدث يفرض نفسه بوقائعيّة وبما يولدّه من الحقائق ولكل حدث منطقه الخاص وشكله المميّز في التّفكير»[3]، وتحرير الفهم واللّغة والفكر من الأيديولوجيّات والعقائد والتّوجهات لإعادة تركيب واقع جديد يُمارس الحريّات ويؤيّد الإستقلاليّات، واقع يقول الحق في وجه السّلطة وفكر يهتم بالفئات المهشّمة، تلك أولى مهام "**النقد الأنسني المقاوم**".

حيث يعتبر "**إدوارد سعيد**" «أنّما يجري في مجتمعنا هو هُجوم على الفكر ذاته ناهيك عن الدّيمقراطية والمساواة و البئة، تشنّه قوى العولمة والقيم النيوليبيرالية، والجشع الإقتصادي (المسمى سوق حرة) **اللاّإنسانية،** ناهيك عن الطّمع الإستعماري فإن الفكر الأنسيّ يجب أن يُقدم البدائل المسكوت عنها الآن والمحجوزة في قنوات الإتّصال التي يسيطر عليها عدد ضئيل من كبريات شركات الإعلام، تَغتصب الوعي وتكبح النّقد الدّيمقراطي، ما يوجب على المثقف الأنسني أن يكرس نشاطه لتخريب وتفكيك عوامل الإستلاب تلك»[4].

---

[1] – علي حرب، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص15.

[2] – إدوارد سعيد، الإنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص43.

[3] – المرجع سابق، ص15-21.

[4] – إدوارد سعيد، الإنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص92-93.

حينما تكبح الحريّات، وتسلب الحقوق، وتنتهك الأعراض، وتغلب الأطماع، ويَصمت الحق، يكون للمفكر الأنسنيّ، والنّاقد على وجه الخصوص حديث أخر: "**نقد مقاوم يَشنّه على القوى الديكتاتوريّة والأنظمة الطاغية**" لكسر وتَحطيم القُيود التّي تريد من خلالها السّيطرة على الفكر وتظليل الحقائق.

وفي حوار لـ "**ديفيد بار سميان**" مع "**إدوارد سعيد**" صرح أن : «النّقد يصدر أساسا عن حركات المقاومة الكُبرى والتي أطاحت في النهاية بالإمبراطوريات الإستعماريّة، ومن أهم النّقاط التّي سعيت إلى إبرازها هو أنّ أكبر حركات المقَاومة في إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاّتينية، قد نسبت نفسهًا تاريخيا إلى السّكان الأوائل الذّين تصدّوا لقدوم الرّجل الأبيض، فهناك إذًا إستمراريّة تاريخية في المقاومة»[1]، فهو نقد حاول تحطيم الصُّور المشوّهة والأنظمة الكولونياليّة الديكتاتوريّة، ليخرج الفكر من حجريّة التمييز العُنصري وصراع القوميّات.

«إذ أن إختبار مصطلح "**الإنتفاضة**" كعنوان لكتاب **إيف كلفارون**، يولي أهمية قصوى لدور النّقاد حسب **سعيد** لأن هذا المصطلح يعني"**المقاومة**"، إن حقائق السّلطة لا تعرض نفسها فقط على النّاقد عن طريق إنسرابها في النُّصوص التّي تشكل موضوع ممارسته ويبيّن أن الإختلاف بين "**سعيد**" و"**فوكو**" عن "**النزعة الإنسانية**" لسعيد أي المكانة التّي يمنحها لوعي الإنسان في مواجهة السّلطة ومُواجهة **النّزعة المناهضة للإنسانيّة** في الجهاز المفاهيمي **لفوكو** الذّي يَطعن في وجود وعي مُتعال للذّات لا يؤمن بجدوى المقاومة وإمكانيتها»[2].

ينظر "**إدوارد سعيد**" للنّاقد على أنّه الحامي والواعي،الحارس الفَطن الذّي يُواجه السّلطة ويحّي الوعي والحذر في أذهان المفكرين لخلخلة بنى الهيمنة التّي تُسيطر على الثّقافات والمجتمعات، وبالنسبة له «فإن مقاومة النّاقد ضد السُّلطة يمكن أن تُحقّق عن طريق **الممارسة الفقهية** (**الفيلولوجية**) التّي تهتم بدراسة النصوص وطرق إنتقالها، حيث يحاول الفقيه اللّغوي إيجابا أن يتحمل ويعيش من جديد التاريخ الذّي يدور في النّصوص المدروسة، **فقه اللّغة** الذي يتحدّث عنه **سعيد** ليس بالضّرورة **فقه اللّغة** الذّي مُورس من قبل المستشرقين، بل **فقه اللّغة** الذي مارسه أحد مُعلّميه، أي العالم اللّغوي "**نيتشه**" خصوصا في كتابه "**جينيالوجيا الأخلاق**"، إنّ **فقه اللّغة** المقاوم للفرد يهتم بشدّة بدراسة تحولات الكلمات ودلالة اللّغة القادرة على كشف الحقائق التّاريخية للسُّلطة والمقاومة الكامنة في معاني»[3].

وبالنسبة إليه لم يكن **نيتشه** وحده النّموذج الفكري "**كفقيه لغوي**" مقاوم لتجسدات السُّلطة في الخطاب ضد **فوكو**، **أورباخ** هو الأخر من المفكّرين الذّين قاوموا مُشكلة النّفي والإستعمار، وقاوم كل المقاومة لتشكيل

[1] – الناجي حسونة، القلم والسيف القافة والإمبريالية، حوار مع إدوارد سعيد ديفيد بارسيمان، ملف البحرين للثقافة، ع28، 2001، ص93.

[2] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيكك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية، عمار قنديل أكت فابيلا، منشورات المتوسط، ميلانو إيطاليا، دط، دت، ص138-139.

[3] – المرجع نفسه، ص139.

خطاب إنسانويّ يتجاوز مُعضلة القوميّة و إختلاف الهويّات، «فإن القِيم التّي يَحتكم إليها هي قيم الإنسانيّة والديمقراطية، يقول "**سعيد**" في كتابه العالم النص الناقد:

إنّ النّقد في الغالب أو على العُموم وينبغي أن أكون واضحا يجب أن يُفكّر في نفسه بوصفه قيمة أو تعزيز حياتي life enchancing ومُعارض بطريقة تأسيسية كل شكل الإستبداد والسّيطرة والظّلم إن أهدافه الإجتماعية هي معرفة لا قهرية/قسرية noncoercire مُنتجة من خلال الإهتمامات بالحريّة الإنسانيّة»[1]، فقيمة **النقد الأنسني** هي قيمة إنسانيّة عُليا مادامت تُنازع كل مسارات وأساليب الظّلم الإجتماعي، السياسي، الفكري وتُعارض شتى أنواع القَمع والمعرفة القسريّة،يولي اهتمامه بالحريّة والتّنوير الإنسانيين في سبيل نشر قيم ديمقراطيّة يقوم عليها المجتمع والفكر.

ثانيًا: الدّنيويّة والوعي النّقدي

تناول إدوارد سعيد مفهوم **الدنيويّة** داخل **ممارسته النقدية الانسانويّة** إنطلاقا من مرجعه الفلسفي **العلماني** الذي إستقى من تصوره **غومباتيستا فيكو**، ويعتبر أن «صميم **الأنسنيّة** هو الفكرة **العلمانية** القائلة **أن العالم التاريخي هو من صنع البشر رجالا ونساء**، لا من صنع رباني، وإنه يمكن إكتناههُ عقليا وفق المبدأ الذي صاغه **فيكو** في "**العلم الجديد**" إذ قال إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه، تعرف صيغة **فيكو** بإسم «**معادلة الحقيقة- الفعل**»[2].

و**الممارسة النقدي** تجعل من هذا العالم أو الحيّز العمومي مجالا لدراستها، لأن الإنسان وحده من يدرك أفعاله وبمقدوره وحده تفسير نتائجها ومعالجة قضاياه وتعليل تصرفاته «وقد وصف (**علمه الجديد**) بأنه تاريخ الأفكار البشريّة، أو تاريخ (ميتافيزيقا العقل البشري) وهو ذلك التاريخ الذي يؤرخ للخطة البشريّة التي صار فيها التفكير الإنساني إنسانيا حيث أن الإنسان هو الذي صنع عالم الأمم وأن التاريخ يكون أكثر يقينا عندما يرويه صانع الأحداث نفسها»[3]، وهو الإنسان الذي يصنع تاريخه و المسؤول الوحيد عن تفسيره و إكتشاف حقائقه منذ أن صار الإنسان إنسانا، «وإن المقصود **بعالم الأمم** هو ذلك العالم الذي شيّده الإنسان، وهو العالم الوحيد القابل للفهم والتفسير، لأن البشر ليس بمقدورهم فهم إلاّ التاريخ الذي صنعوه، فقد منح اللّه الإنسان الحريّة ليعيد صنع عالمه الخاص، أي عالمه التاريخي»[4].

---

[1] – مصطفي بيومي عبد السلام، الأبعاد أم التجذر: سياسة الإختلاف عند إدوارد سعيد و كورنيل ونيت، مجلة نوافذ، جدّة، 2004/9/29، ص141.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص27.

[3] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص209.

[4] – المرجع نفسه، ص209.

و**إدوارد** يستغل هذه الحريّة ليمنحها **للنّاقد الأنسني** حتى يتمكن من إعادة صياغة مقولات السلطة والمؤسسة، و إستعادة الحقوق المسلوبة، وتفعيل القيم الإنسانية المنتهكة، عبر الحق في الإختلاف، والتعدّد والحريّة للإطلاع على الأخر والتّاريخ في العالم الدّنيوي الحقيقي، و"**إدوارد سعيد**" يرى هذا العالم «"**العالم الدنيوي**" عالمنا التاريخي والإجتماعي الذّي صنعه الجهد الإنساني، لدى المثقف وسائل علمانية فقط للعمل بها، ففي حين أن البوح والإيحاء معقولان تماما كأسلوبين للتفاهم في الحياة الخاصة، فإنهما كارثيان وحتى بربريان عندما يوظفان للإستخدام من قبل رجال ونساء ذوي عقول معدّة نظريا»[1]، فهو العالم الذي ينبجس منه الإنسان ويعود إليه، صنع من جهده ويفسر ويفهم إل آمن خلاله حيث يوفر هذا العالم "**الدنيوي**" للإنسان حق وحرية التعبير والبوح والحوار والنقاش للتفاهم والتواصل بنظم **علمانيّة** ترتب الحقوق والواجبات بعيدا عن العقيدة والدين اللّذان يرسمان سلوكات وتصرّفات الإنسان نحو وجهات أخرى.

«ومن وجهة نظر سعيد فإن فكرة "**النصيّة**" الخاصة قد قادت النقد القهري باتجاه الغامض والمتعالي والدّيني، إنه مناوئ لتديين المثقف وكذلك للتدّين في الحياة السياسية ويقترح بديلا عن ذلك «**نقدا دنيويا**» وهذا النقد الدّنيوي يهدف إلى الوصول إلى "إحساس بما تستلزمه قراءة أي نص وإنتاجه وبثه من قيم سياسيّة وإجتماعية وإنسانيّة"، إنه يعالج «مواقف موضعية ودنيوية... وهو يعارض بصورة أساسيّة إنتاج أنظمة كتيمة وشاملة»[2].

أي أن وظيفة **النقد الدّنيوي** كمشروع يريد **إدوارد سعيد** بعثه في الممارسة **والقراءة النقديّة الإنسانوية** تتجلى في تجاوز حواجز النقد التي يصنعها بين ما يقع "مواقف موضعيّة دنيوية" وما لا يقع كأفكار ومعتقدات وشعائر، أي أن **النقد التنويري** يقتضي تهديم تلك المقولات المتعاليّة المقدسة-الدّينية- وبعث روح نقديّة جديدة معارضة لأشكال الهيمنة والقمع و الإستغلال والطغيان، ودلالة "**دنيويّة**" في نظر إدوارد كما جاء في كتابه **الثقافة الإمبريالية** تدّل علىّ:

«**أولا**: على لباقة إجتماعية ما تثير إهتمامي الطريقة التي تشق الأعمال العظيمة لنفسها طريقا في العالم، كما يفعل **شارلوس** لدى بروست مثلا، إنه دنيوي من هذه الناحية.

ثانيا: يهمني إلى أي مدى يمكن أن تمدّ الأعمال يدها لتمسك بأعمال أخرى في المؤسسات وفي اللّحظات التاريخيّة وفي المجتمع.

ثالثا: أجد أن هناك ميزة لاميتافي يقية مثيرة في الأعمال المكتوبة الأكثر تأثيرا سواء أكانت لأعمال أدبية أم أعمالا (صحافة جديدة) أو كتابة المقالات، أي أنها فعليا عبارة عن نوع من الإلتزام وهي تثير إهتمامي حقا»[3].

---

[1] – إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة: حسام الدين خضور، دار التكوين، بيروت، لبنان، دط، 2003، ص104.

[2] – فخري صالح، النقد والمجتمع حوارات، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص119.

[3] – إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قليقلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص109-110.

بذلك يتسع مفهوم **الدّنيوية** ليشمل كتابات متعلقة بفهم (التاريخ الحقيقي) الإنساني في إطاره المكاني والزمني، خاصة منها المثيرة ليتم قراءتها بجدارة وحس **نقدي واعي** يدرك ظروف العالم المحيط به بكل قيمه السياسيّة والإجتماعية والثقافية، ذلك أن «**النقد** يعثر على ذاته في تشكيكه بالمفاهيم التشميليّة وإستيائه من جعل الأشياء ماديّة أو تصنيفها في طوائف وفي المصالح الضيقة والإقطاعيات المسيطرة عليها من الإمبرياليّة والعادات الذهنيّة المتشدّدة، وإذا كنا متسامحين مع هذه المفارق، فإن النقد لا يفضل ذاته، عند اللّحظة التي يبد أفيها بالتحول إلى عقيدة»[1].

النقد العلماني الدّنيوي هو نقد تحرّري من الأبعاد السلطويّة الماضية يطرح بدائل في مواجهة ومقاومة الأفق الديني وكل تجليات السيطرة السياسية والإجتماعية كما أن «يكون التمييز بين "**الفكر العلماني**" و"**النقد العلماني**" مسألة إرادية أم لا، فإن "**إيف كلفارون** "يقيم تعارض بين هذين الشكلين مع النزعة القومّية والماهويّة وأحيانا مع التخصص العويص، أعاد **هارولد أرام** فيسّر النظر في سنة 2010 في كتابه " **هيبة النقد**" في مختلف التفسيرات للموضوع النقدي لدى **سعيد،** لم يقيم نقاد سعيد تعارضا حسب **هارولد أرام** بين "**النقد العلماني**" و"**النقد الديني**" كما فعل سعيد في كتابه "**العالم النص الناقد**" وإدوارد في نقده ووجهته الجديدة هذه تعّرض للمساءلة والنقد هناك من المفكرين من تجاوز فكرة الفصل بين **النقد العلماني** و**الدّيني** وهناك من وافقه علّي هذا الاختلاف.

«هكذا يقدّم **إدوارد سعيد** بإعتباره "**مفكرا في العالم**" والذي في نظره تكمن المهمة الرئيسية للناقد في التفكير في أوضاع الشعوب من مختلف الثقافات تحت شعار **الإنسانية،** وفي نبذ أي تصنيف هوياتي للكائن البشري إنطلاقا من موقع جغرافي أو إنتماء ديني أو ثقافي إن "**الدّنيوية**" تعني في المقام الأول حسب **كلفارون إيف** "الوقائع التي تجري في العالم" ووقائع الكائن المشدود إلى العالم، إن **الدّنيوية** تعني تفكير المرء في ذاته والتفكير في الآخرين إنطلاقا من إنتماء النصوص الأدبيّة إلى العالم، العالم الذي يخلقه الكائن البشري سياسيا وتخيليا.بهذا يتشكل التصور المحوري لدى **سعيد** عن **الدّنيوية** »[2].

والناقد الدّنيوي الإنسانوي يتجاوز تلك المفاهيم التي تجعل من العالم أجزاء متضاربة متصارعة منغلقة على ذاتها لا تؤمن بغيرها، وهو لا يتحاشى في عمله الإنفتاح عن العالم الحقيقي ووقائعه واهتماماته وقضاياه، ذلك أن النصوص الأدبيّة لا تتقيد بالهوية والقومية والجغرافية وكل المفاهيم التي ترسم حدودا للقارئ والمؤلف معا... على عكس العالم **الدّنيوي** الحقيقي هو المجال الفعلي للدّراسة والنقد والتساؤل.

من هنا «الكلمة المفتاح التي يوردها **إدوارد سعيد** في تقابل مع **الأنسنية** هي **الدّنيوية** التي يستحيل التملص من شروطها القائمة فيما هو تاريخي حقيقي حيث كل شيء متورط بالسلطة والموقع والمصالح ...**الدّنيوية** التي يعني بها مستوى ثقافي أكثر تحديدا يقول أن كل النصوص وكل التصورات كامنة في هذا العالم ومحكومة

[1] – شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص58-59.

[2] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، مرجع سابق، ص137.

بوقائعية العديدة المتغايرة»[1]، أي أن الإعتراف بالتجربة الإنسانيّة بمختلف تغيراتها وتصوراتها وبمختلف مراحلها التاريخية وتطلعاتها وأبعادها العقلانيّة والجمالية هو الهدف الأسمى **للناقد الإنسانوي**.

«أمّا **المفهوم الثاني** الذي يخص مصطلح النقد الدّنيوي عند **إدوارد سعيد** فهو مفهوم **الوعي النقدي** الذي إعتبره البعد المقام في **النقد الدّنيوي**، بل هو جوهر هذا النص، إن **الوعي النقدي** هو الذي يجعل النقد شكاكا ومقاوما ومعارضا وحاضرا في الحياة العامة، يطرح الأسئلة ويقفز فوق الحواجز التي تفرضها المؤسسات: حاجز القوميّة، حاجز السياسة، حاجز التخصص، حاجز النظريّة، حاجز الذي،.... إلخ»[2].

وهذه **الحركة النقديّة** الواعية تنشا من صميم **المعرفة الدّنيوية** الحقّة والمبادئ التنويريّة والقيم الإنسانيّة الراسخة، فالناقد يكشف ويصف ينقد ويقوّم يعارض ويؤيّد يفكك ويعيد الصياغة، ويذهب **إدوارد سعيد** إلى أن هذا «**الوعي النقدي الدّنيوي** بمقدوره أن يتفحص أيضا تلك الأشكال من الكتابة التي ترتبط بالأدب بصلة التقرب والتي تستثني من ميدان الأدب نتيجة الإقتناص الأيديولوجي للنص الأدبي في صميم المنهاج الدّراسي الإنساني فالنقد له دائما وقفته، لأنه شكاك ودنيوي و مفتوح لسقطاته الذاتية إلى حدّ معيب غير أن هذا القول لا يعني بحال من الأحوال خلوّ النقد من القيمة، بل إنه على النقيض من ذلك تماما لأن المسار النقدي المختوم للوعيّ النقدي هو الوصول لأي معنى لما تنطوي عليه تلك القيم الإنسانية والإجتماعية والسياسيّة التي تنجم عن أي قراءة نص وإنتاجه ونقله»[3].

وهذا الوعي يأخذ بعين الإعتبار حقائق القوة والسلطة وسياسات المعارضة وأساليب الهيمنة الإجتماعية وتحرّي طرق وقضايا السلطة الفكريّة التي تم إنتقادها ومناقشة النصوص يطرح أفكار ورؤى للحوار ويكون مستعدا للمعارضة والإعتراف وتقديم الأفكار والوجهات ليرسخ المفاهيم التي تسمح بالإختلاف بين الأمم والأفراد.

ثالثًا: القراءة فعل تحرر وتنوير إنسانيين

يقترح **إدوارد** في مشروعه "**القراءة الإنسانويّة**" إبعاد كل التّجسدات السّلطويّة من البحث والقراءة والمعرفة على وجه العُموم، فعند تدخل السُّلطة في أساليب وحتى أغراض **القراءة النقدية** تَسلبها سِمتها التّحريريّة المحايدة في بناء **ثقافة ديمقراطيّة** ومَعرفة حقيقية لا تَتواطأ مع مطالب المؤسّسات القمعيّة التّي تعمل على أدلجة المعرفة لخدمة مصالحها، ففي حديث ماض له في "**الإستشراق**" يتعرّض للفكرة بقوله:« إنّ كَون مناقشات **الأدب** أو **فقه اللغة** الكلاسيكيّة مشحونة بالدّلالات السّياسية أو تمتلك دلالة سياسيّة غير مُوسطة أو كونها على خلاف ذلك سؤال كبير جدا حاولت أن أعالجه بشيء من التّفصيل في مكان آخر، وما يَعنيني أن أقوم به الآن هو أن

[1] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص30.

[2] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص218.

[3] – إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، مرجع سابق، ص21-22.

أقترح كيف يُموّه الإجتماع التّحرري العام على أم **المعرفة الحقيقيّة** هي جوهريا لا سياسيّة وبالمقابل أنّ **المعرفة السياسية** صراحة ليست معرفة حقيقيّة»[1].

وكانت الإجابة عن سؤال **إدوارد** تقتضي قراءة كتبه الأخرى من بينها"**الأنسنية** و**النقد الديمقراطي** "الذّي عرض فيه عن تمثيلات السُّلطة على الفكر من المثقّف إلى الإعلام إلى السّياسة أيضا، ومن بين الإقتراحات التي عرضها لتفكيك نظام **المعرفة والسُّلطة** هو **القراءة كفعل تحرر وتنوير إنسانيّين** لا كفعل **هيمنة وتطويع إجباريين**، وجاء ذلك حرفيا في قوله: « لا شك أن استخراج المراوحة والتردد في كل أنواع الكتابة مفيد إلى هذا القدر أو ذاك، مثلما هو مفيد أن نبين مع **فوكو**، أنّ المعرفة إنما تخدم السُّلطة من نهاية المطاف، على أن كلا البديلين يُؤجل إلى أمد طويل الإعلان عن أن راهنية القراءة ربما تكون أساسا فعل **تحرر وتنوير إنسانيّين**»[2].

يتحدى **المشروع الإنسانوي** للقراءة بذلك مَشروع **فوكو** الذّي يُؤسس لهذه العلاقة (بين طرفي المعرفة والسَّلطة) ويسعى لكشف الرّوابط والإنحيازات والتَّطاول الذّي ينجرّ إزاء الهيمنة المفتَعلة، ذلك: «أن **الدّراسة الإنسانيَّة** إذ تتحكّم بها اهتمامات كهذه يمكن أن تتّجه بمسؤولية كاملة إلى دراسة السّياسة والثّقافة بيد أن هذا لا يعني القول أن دراسة كهذه تُؤسّس قاعدة صلبة دائمة العلاقات بين المعرفة والسّياسة، إنّ مَنظومتي هي أنّ كل اكتناه في الدّراسات الإنسانيّة، ينبغي أن يَصوغ طبيعة تلك العلاقة ضِمن السّياق الخاص للدّراسة، وللموضوع ولظروفه التاريخيّة»[3].

فإن كان **هدف القراءة الإنسانويّة** كشف التّجسدات السُّلطوية وتفكيك مَبادئها وفضح خططها في سياقات خاصة ووفق ظُروف تاريخية مُقرّرة، لا يعني أنّ الدّراسة الإنسانيَّة لا تتناول المواضيع السّياسية وتتجنّب الخوض في غِمارها: حيثُ يرى **إدوارد**: «أنّ منهجيّة **فوكو** في تحليل علاقات القُوة والمعرفة تعمل على فضح صيغ التوتاليتاريّة وأنظمة الإستبداد وأشكال عملها في الفكر والمؤسّسات لكن ذلك لا يقود لأيّ مقاومة ولا يُحفّز على وضع برنامج عمل، وهذا هو الفرق الحَاسم بين تفكير كل من "**فوكو" و" إدوارد سعيد** "الذّي يشدد على مفهوم **المقاومة** وعلاقة النُّصوص بشروطها المكانيّة الزمنيّة»[4].

يرى **ادوارد** أنّ القارئ لا يكتفي بكشف تلك الأنظمة والإستطلاع عَلى خبايا أهدافها وعرض أدواتها، بل لابُدّ من تصدّيها بردّة فعل اتّجاه أنشطتها وبرامجها التّي تغش لها من خلال المعرفة، ويتجسّد ذلك عبر **حركة المقاومة، وأنسنية القراءة** هي أحد أساليب هذه المقاومة، وكما يقول "**جان مكجوان" Jone mcgowan**: «ما يكون غريبا هنا الإصرار على انقسام بينَ النّاقد "**المعارض**" **oppositional** و**القامعين** s**oppressor** وكأن اتّخاذ موقف من أجل قيمة أو تعزيز الحياة والحرية الإنسانيّة هو موضع جدل

[1] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مكتبة ديوان العرب، دط، دت، ص42.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسة والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص87-88.

[3] – المرجع السابق، ص49.

[4] – إدوارد سعيد وآفاق المقارنة العالمية، عالم الفكر، ع4، مج 35، أبريل 2007، ص22.

وخلاف أي أنّ أي شَخص يَزعم أنه يَعمل من أجل هذه الأهداف، فإنّ موضع النّزاع أو الخلاف هو كَيفية تفعيل هذه الأهداف بالأحرى المعايير الملتَبسة في ظرف معين ولذلك فإنّها يمكن أن تُفيد للحد من الأعمال الإستبداديّة الفعلية » [1].

إدوارد سعيد هو ذلك **النّاقد المُعارض المقاوم** الذّي يبحث في تأسيس لنوع من المعرفة اللّاقهرية وهذا الهدف الذّي يعرض له من خلال **الدراسات الإنسانويّة** لا جدل فيه، فالجدل يكمن في أساليب وطُرق تفعيل هذا المشروع، ويجسد "**إدوارد سعيد**" ذلك من خلال القِراءة بمثال حيّ وذلك «عندما نقرأ قصيدة "**لجون آشيري**" أو رواية "**لفلوبير**"، تكون درجة الانتباه للنّص أكثف وأكثر تركيزا مما هو الحال عن قراءة مَقال في جريدة أو مجلة عن السّياسة الخارجيّة أو العسكريّة، ولكن يتطلّب كلا الحالتين الانتباه خلال القراءة اليَقظة وعقد الرّوابط التّي يخفيها النّص أو يلفّها بالغُموض، ما يعني أنّ مقالة تعالج قرارات سياسيّة عن الذهاب إلى الحرب أم لا مثلا، تتطلّب منا كمواطنين أن ندخل في النّص بمسؤولية وعناية مدققة»[2].

من هنا تكون **القراءة تحررية وتنويرية**، تحرر المعرفة من الهيمنة الفكرية بإقصاء التصورات السلطوية عبر الانتباه المكثف والقراءة اليقظة والعناية المدققة بالمفاهيم الباطنيّة المغلفة، ليتفجر سؤال النّقد الإحتجاجي ليبحث في الراهن الزائف الذّي أنتجته الأنظمة السّياسية والسّلطوية المركزيّة القوميّة ويكشف ما حاولت أن تخفيه تلك الأشكال والمؤسسات من مبادئ تخصّ العالم والفرد الإنساني.

رابعًا: إنتاجيّة المعنى بين المؤلف والقارئ

في ظلّ العلاقة بين **القارئ** و**المُؤلف** تفرض **القراءة الإنسانويّة** تجسد علاقة جدّ وطيدة ومُحكمة بين الطّرفين لدرجة الإلتحام والإنصهار، إذ يؤكد **إدوارد سعيد** بأن «**فعل القراءة بالنسبة للأنسي**، هو إذا الفعل الذّي يبدأ بوضع المرء نفسه في موقع المؤلف، الذّي تشكل الكتابة بالنّسبة إليه سلسلة من القرارات والخيارات المعبر عنها بكلمات، وهكذا فقراءة مؤلف مثل **كونراد** مثلا، هي أولا قراءة لنتاجه كما لو أنّه من خلال عيني **كونراد** ذاته، لذا يتوجب علينا بما نحن قرائه أن نبذل جهدا مماثلا لاستبطان لغته، إنجاز التعبير، بحيث نفهم لماذا صاغها على هذا النحو المخصوص ولكي نستوعبها كما جرى تأليفها»[3].

[1] – مصطفى بيومي عبد السلام، الأبعاد أو التجذر: سياسة الإختلاف عند إدوارد سعيد وكورنبيل ويست، مجلة نوافذ، جدة، 29سبتمبر 2004، ص142-143.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص88.

[3] – المصدر نفسه، ص83.

حينما يَندمج القارئ في النّص كونه مؤلّف ثاني له (بعد المؤلف الحقيقي) مُحاولا تجسيد رُؤاه، وإظهار مقاصده وفهم حاجاته واستيعاب أغراضه عندها تحقق القراءة الحاجة الإنسانويّة في البحث عن إرادة الآخر وتَجسيد ذاته واستحضار فردانيّته، عند لحظة التّجسيد لقراءة أخرى بواقع وزمن مُختلفين حيث أنّ: «الأثر يقوم في علاقة غير مُعلقة بين الفنان والملتقي عبر النّص، ولكنهما يُدركان في ذات الوقت أنّ المعنى لا يوجد عند هذا وذاك وإنّما هو نقطة إمتشاج بينهما، يَبثّه الفنان "رسالة" يكتنفها الغموض ويبنيه القارئ تصورا خاصا ينسجُه من خلفيّاته النفسيّة والإجتماعيّة»[1].

إذ يمثل النّص لِقطة تعلق بين ذاتين مختلفتين الهويّة، القوميّة ،والثقافة..، تلك النّقطة تمثل لخطة النّبش على المعنى والمدلول المشترك الذّي يكون عميقا وبعيدا قبل مُحاولة فهم ووضع القارئ نفسه مكان المؤلّف ويعيش كل ظروفه (ذهنيا) ليمكن من الإقتراب والقبض على المعنى المرجوّ، وإن لم يحصل ذلك «فلا يَحمل المؤلف تبعاته ولا مسؤوليّته، لأنه يدرك أنه سيكون على غير هذه الصّورة عند قارئ آخر، لأن المعنى يقع في نقطة إفتراضيّة ما على المسافة الفاصلة بين الذّاتين، تتأرجح بحسب قوة الباث وضعف القارئ أو بقوة القارئ وضعف الباث[2]» وكلما كان القارئ أقرب للمؤلف وحاول قراءة مُؤلفه كما لو كان هو واستبطن لغته وأحاط بسياقات وظُروف ودواعي كتاباته إلا وتقلّصت الهوّة تستدعي القارئ في الإبتعاد عن مصادر ومعاني أريدَ حُضورها في جملة التّأويلات (علما أن القراءة لا تهدف لتفسير مقصديّة المؤلف) وزادت إمكانيّة قمع فكرة بقراءات وتأويلات تَبعد كل البعد عن إهتماماته أو تناقض أيديولوجيّته وتُسيء تفسير توجهه الفكري... فهو ما تُحاول **القراءة الإنسانوية** تفاديه وعدم الوُقوع فيه، وهذا لا يعني كذلك دحض حريّة القارئ وحصره في سُلطة النّص وتغييب دوره وحضوره ورؤاه.

يقول" **إيجلتون**":« لقد كان القارئ دائما هو أقل الثّلاثة حضا من الإهتمام وهذا من دواعي العَجب، إذ بدون القارئ لن يكون هناك نصوصا أدبية على الإطلاق، فالنصوص **الأدبية** لا تُوجد على رفوف المكتبات ولكنّها عمليّات ترميز لا تتحقّق ولا تتجسّد إلا من خلال القراءة، ولكي يحدث الأدب، بل لكي يكون أدب فإن دور القارئ يساوي في السّيولة دولة المؤلف»[3]. وإن كان المؤلف الأدبي الجديد أو النّص الحديث النّاتج عن قراءة المؤلف الأول –الأصلي– هو تفسير بحت لمقاصد وشرائح المؤلف وتكرار لمضامينه وتقليد لرُؤاه وقراءة إبداعه بنفس الرُّؤية والأبعاد فإن ذلك اقتصاد للإبداعيّة والتّميز، وصنعة وتقليد لا تأليف وقراءة وتميز.

حيث يرى "**فيش**" أن: «النّص هو مجموع ما يحمله **القارئ الواعي** من معارف ومواصفات إلى النّص، وهو في ذلك يستلهم نظريّة إستجابه القارئ التي استمدت وجودها أساس من الظاهريّة، ويرى فيلسوف الجمال

[1] – حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، مرجع سابق، ص96.

[2] – المرجع نفسه، ص96.

[3] – عبد القادر علي باعسي، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، دار حضرموت، الجمهورية اليمنية، ط1، 2014، ص89.

البولندي "**رومان انجاردن**" «أنّ العمل الأدبي هو عمل مقصود، خرج من وعي المؤلف، وأنّ قراءة هذا العمل تجسده وتستعيده تجربته في وعي القارئ»[1].

ومن هنا نميز ان **القراءة الإنسانوية** الحقيقية تستدعي وضع المرء نَفسه في مَوقع المؤلف لفهمه والتمكن من فتح النّص غلى أفق قرائيّة موجّهة مبنيّة على أسس صحيحة حقيقية من وعي المؤلف، لكن تُجسّد تلك القراءة –الكتابة– هو كذلك يَعتمد على كفاءة القارئ ووعيه وسعة إدراكه وبعد رُؤيته وتجسيد تجربته وبثّ أرائه دُون إعراض عليها مادامت في حدود حريّته وحريّة المؤلف.

خامسًا: السياق

لا تأخذ **الممارسة الإنسانوية** النص ك**بنية** مغلقة معزولة عن الفضاء و**السّياق** الخارجي، مستقلّة عن الأحداث والوقائع الحقيقيّة، حيث يذهب **إدوارد سعيد** إلى «أنّه يتعيّن علينا الإفتراض أنّه يوجد دوما واقعيّة مُضافة للعمل الفني فبُدونها لا معنى جوهرياً حقّا **للنزعة الأنسنيّة** وأن التاريخ البشريّ هو أساس **الممارسة الإنسانويّة**»[2]، إن لابد **للأنسيّ** أن يعكس ويمثّل الأوضاع **الدّنيويّة** للحياة البشريّة ليَدرس مستجدات أحداثه ويعالج وقائعه وظروفه، فلقد «عملت المعارف الإنسانيّة المتاخمة لحقل الأدب على بث تصوّر، سرعان ما تلقفته المناهج المنبثقة عنها، واستغلّته إلى أبعد الحدود، لأنها رأت النّص ميدان إجراء لا ينصرف الهدم فيه إلى خدمة الأدب، واكتشاف أدبيّته والدليل على مواطن الجمال فيه، وإنّما انصرف همّها إلى استغلال النّص وثيقة تحقق فيها نظراتها للحياة، والإجتماع، التّاريخ، النّفس، الحضارة، وغيرها من الإهتمامات التّي تَجد انعكاسا لها في الصّنيع الأدبي»[3].

إنْ كان النّص غير مُحمّلا برؤى إنسانيّة تُجسّد كينونَة الفرد وأوضاعه، وأزماته، ونزواته، تغيّرات أحواله، وتطورات تاريخه... فهو نص مُغلق رغم ما فيه من جماليّات لغويّة وأساليب فنيّة، أي إنّنا «لا نَدرس النَّص إلا على أنّه حقيقة أدبيّة مشروعة الوجود لأنّها مُنبثقة عن حقيقة إجتماعية، ولأنّ الحقيقة الإجتماعيّة مُنبثقة على الإنسان فالنّص وإنْ شكّل الحقيقة الأدبيّة جنسًا ماديًا، يمتلك الخصائص الفنيّة التّي تعطيه شَرعيّة الوجود الفني، فإنه يتجاوز –في إشعاعه– دائرة الحرفيّة ليخترق الجماعة التّي شهدت ميلاده والتي تشكّل ثقافته، وتاريخه، ثم يتعدى ذلك كله إلى ملامسة الجوهريّ في الوجود المطلق كل إنسان عبر السّيرورة التّاريخيّة كلها»[4].

[1] – عبد القادر علي باعسي، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، مرجع سابق، ص90-91.
[2] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص85.
[3] – حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، مرجع سابق، ص80.
[4] – المرجع نفسه، ص97.

هذا ما أقره به الناقد"**عبد الملك مرتاض**" فعند دراسة النّص الأدبي وقراءته لابُدّ من فعل ذلك على أنّه درج يعج بالحقائق الإجتماعية والنفسيّة والتاريخيّة التّي تحيل إلى حياة الإنسان (المؤلف أو الراوي) والمجتمع الذّي نشأ في رحمه وتشكل ونُضج في تُربته، و موقف يدعمه بعض مفكريّ الأدب أبرزهم "**إدوارد سعيد**" حينما صرّح أنّه :«لا حاجة للقول أنّ ما من مُؤلف يتمتّع بالسّيادة الكاملة أو التّفوق الكامل على الزّمان والمكان والظُّروف المتحكّمة بحياته أو حياتها، لذا توجَّب أن نفهم هذا أيضًا إن كان لنا أن نضع أنفسنا في مكان المؤلف بالتّعاطف معه»[1].

إنّ قراءة أيّ مُؤلف تَستدعي البحث في سياقه وظروفه لفهم مكوّناته التّي لابد وأنّها تعكس وقائع حقيقيّة شهدها المؤلّف أو تأثر بها أو حاول تجسيمها مهما حاول إضمار ذلك، على عكس مواقف مفكرّين آخرين أبرزهم "**فلاديمير بروب V. Propp**" «ليجع من نظرته أوّل نظرة موضوعيّة إلى النَّص، لا شيء لكون النّظرة لا تلتفتُ إطلاقا إلى **السّياق**: فلا بيئة ولا زمان ولا مؤثرات ولا هُم يحزنون..وإنَّما هو نصٌ نقرؤه وهو الذّي يجب أن نَدرسه وأنّ نحلّله بالوسائل العلميّة»[2]، بعيدا عن المؤثّرات الخارجيّة، يتَجاهلها وتغييبها وتفسير النَّص وقراءته بعيدا عن فكرة أنه لابد من أنّ يجسد واقعيّة أو تاريخيّة بشريّة، على عكس "**ياوس**" الذّي اختار«أن يصنع النّص الأدبي في أفقه التّاريخي وبعبارة أوضح في **سيّاق الدلالات الثقافية** التّي وُلد و وأنتج في غمارها في مُقابل قرائه عبر التّاريخ ،وأن يُحاول من خلال هذه العلاقة الجدلية أن يَرصد ما يطرأ على هذه وتلك من تحولات وعلاقات متغيّرة»[3].

الأدب بذلك مرآة تعكس ظِلال العلاقات والتّحولات الإنسانيّة، ولفهم واستخلاص معاني النّصوص وتفسير بناها اللّغوية بما يُقابل تلك الاحداث لابد من إعادتها إلى **سياقها الثّقافي** لاستنطاق دلالاتها، وهو ما يتنَاسب مع حدث "**إدوارد سعيد**": «يستدعي الأدب انتباهي بأقوى ما يُمكن الإستدعاء، لأنّه يُبرهن أكثر من شكل آخر من أشكال الفنّ أو التّعبير، عما يمكن تحقيقه بواسطة شيء يشارك فيه الجميع ويستخدمه الجميع في حياتهم اليومية، إلى ذلك يتشمل ذلك الشّيء، برهافه عاليَة وعلى نحو قابل للقياس في ذاته كما في مفرداته وتراكيبه، على المفترضات السَّائدة على التّرتيبات الإجتماعيّة والسّياسيّة والإقتصاديّة في إجتماع بشري معين»[4].

يعني ذلك أنّ: «النّص أو النظرية أو الأفكار من منظور **إدوارد سعيد** إنما تنتج في ظروف وسياقات تاريخيّة ويتم تَداولها في هذه السّياقات بدلالات معينة، ثم تنتقل من سياقها السابق إلى سياق آخر، وفي رحلة الإنتقال

[1] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق ، ص83.

[2] – حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، مرجع سابق، ص 52.

[3] – عبد القادر علي باعيسى، دفاتر أدبية في مناهج القراءة النقدية الحديثة، مرجع سابق، ص93-94.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص81.

تتعرض إلى شيء غير قليل من التّحوير والتّفسير جراء استخدمها في سياقات مختلفة»[1]، ذلك أنّ النّص حينما يتداول في سياقات مختلفة وعبر هجرات متعدّدة في ثقافات مختلفة بتداعياتها و مقاماتها الإقتصاديّة، السياسيّة، الإجتماعية، تكسب قراءات مختلفة وتفسيرات متباينة وتأويلات متعدّدة تكسب تلك النّصوص أسباب بقائها وتجدّدها.

من بين الآراء و**الاعتراضات** التّي قدمت لهذه **النّظرة السياقيّة** وعلاقتها بالأدب مُحتوى وقراءة هي أراء الشّكلانيّين الذّين انتهوا «إلى نتيجة أساسيّة مَفادها أنّه ليس هناك تطابق بين الأدب وشخصيّة مُنتجه، ولا بين الأدب والواقع، فالعمل الأدبي يتَجاوز شخصيّة قائلهِ ،لأن التّجربة النّفسيّة سرعان ما تتقهقر وتتراجع على الوراء مُفسحة المجال أمام العمل الأدبي بقوله الموضوعيّ، المتكامل ليكون حاضرا ذلك لأنّ اللّغة الفنيّة تتدخل وسيطا فنيا مانعا من حُضور شخصيّة المنتج بشكل مباشر وإنما يمكن للأولى أنْ تحضر بوصفها عُنصرا واحدًا من الدّلالة المتكاملة في التركيب الفني»[2] أي أن **الدلالة والسياق** مختفيان ومعتمان خلف اللغة الإيحائية ومختلف الأساليب البلاغية التّي يستعين بها المؤلف لوضع الحُجب وإنزال السّتار عن مقاصده ودوافع وظُروف نشأة منتُوجه، وبالنّسبة لهم –الشّكلانيون– أن «العمل ليس دالا على شخصيّة مُؤلفه، لا يُمكن له أن يكون وثيقة عن شخصيّة قائله ولا وثيقة عن المجتمع وأنَّ ما يبدو لنَا في مطابقة العمل للواقع ليس إلا وهمًا إذ سرعان ما تكشف المسألة عن صيغة جمالية فنية لا علاقة مُباشرة لها بالواقع ولا بالنّفس لانتقالها عنها إلا الفن تماما»[3].

وهذا ما يعارض **سياقيّة إدوارد سعيد** ويحجز المنتج الأدبي في **نسقيّة ونصيّة** بعيدا عن الواقع والمؤلّف، «فمن وجهة نظر **سعيد**، النّصية إنكار للتّاريخ وهروب من الواقع الظّرفية، وإنزلاق في هاوية اللامعنى والمفَارقة و"اللّايقين"، وإنّ **النّصيّة** كاستعارة مُفضّلة لدى ما بعد الخطابات (سؤاء ما بعد الحداثة، أو ما بعد البنيويّة، أو ما بعد الماركسيّة أو ما بعد الفَلسفيَّة) تعدّ نقيضًا للتاريخ وإقصاء له»[4]، فإن فصل النّص عن السّياق والواقع وإنكار علاقته مع مؤلّفه، هو وجه آخر لإنكار تاريخيّة لوقاعة ما.

«ووفقا **لسعيد فالنظرية الادبية المعاصرة** (الحركة الثقافية في سبعينيات وثمانيات القرن العشرين التي تنكرت للفسفة والنظرية الإجتماعية وغيّرت شكلهما وشوهتهما) في المقابل، فإن أشكال النقد العلمانية والدنيوية

[1] – ديفيد بارسميان، القلم والسيف، الثقافة والإمبريالية حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة: الناجي حسونة، ملف الرحين الثقافية، ع28، 2001، ص109.

[2] – عبد القادر علي باعيس، دفاتر أدبية في مناهج القراءة النقدية الحديثة، مرجع سابق، ص18.

[3] – المرجع نفسه، ص19.

[4] – وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة: قصي أنور الديان، هيئة أوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2001، ص223.

تستند الى الواقع تسلط الضوء على الظرف الذي ينتج الوكلاء النصوص في ظلها، مبدية علاقات القربى بين النصوص والسلطة وبنى المعنى، باختصار، **النقد العلماني** يؤكد التاريخ»[1].

يؤكد **إدوارد سعيد** بأنّ: «النّاقد الأدبي هو ذلك الذّي يموضع نفسه داخل جدل عميق يتّصل **بالسّياق الإجتماعي** ومع ذلك فإنّه يحاول أن يتجاوزه ليستنطق الأصول الجاهزة، والمؤلف لدى "**سعيد**" ليس ميّتا على الإطلاق، فهو حاضر دوما بواسطة قصديّة ملموسة على الرّغم من أنّ الضغوط الإجتماعية تؤثر فيه، وبالنسبة إليه فإن المؤلف لا يملك وظيفة قوليّة ضيّقة فحسب، وإنما يملك كل المقومّات ليعبر عن موقف الملتزم والإيديولوجي الفاعل»[2] والمشروع **المعرفي النقدي** ذي المنحى الإنساني الذّي يُؤسّس له يقوم على هذه النّظرة التي يجعل من خلالها المؤلف يرتبط بظروفه التّاريخية ويأخذ الإعتبارات الذّاتية والموضعيّة خلال عمليّة الإبداع فهي الرؤى ذاتها التّي يأخذها القارئ والنّاقد في تفسير وقراءة العمل الأدبي.

سادسًا: إنفتاح الخطاب وإشكال التأويل

القراءة الإنسانويّة برأي **إدوارد سعيد** ليست قراءة واحدة وحيدة لا قراءة بعدها ولا أخرى تسبقها، بل تجمع المنظومة القرائية في البحث **الإنسانوي** إلى نظام **التّعدد والاختلاف**،**والتّفاوت** فيما بين تلك القراءات بحسب الرُّؤى التّي تعرض لها وتعترض عليها، بحسب العُمق والسّطحية والزاوية التّي تَرتكز على إبرازها، تلك القراءة في نص ما (المقارنة، التّداخل، التّفاوت، التعدد..) .

يذهب **سعيد** إلى أنّ «القول بأن كل القرارات عرضة لقراءات مُتعدّدة لاحقة فهو البداهة عينها، ولكن يتستحسن التّذكر أنه قد تُوجد **قراءات أولى بطولية** تسمح بأن تليها قراءات كثيرة»[3]، وهذه **البطولة القرائيّة** دورها فتح النّص على أفق مختلفة للدراسة والتّأويل والتّقصي،«**فالقراءة النقديّة** تؤول ثنايا وفجوات الكتابة وصولا إلى المقصديّة المسكُوت عنها في سُطوح الكتابة الفنيّة المظلمة التّي تدمغ بمجازها السردي الوجه الأيديولوجي المراوغ، تسعفه في ذلك حواريّة قائمة على تعدّد الرؤى ووجهات النّظر وغياب سُلطة المحور ومركزيّته»[4].

إذ تبتعد **القراءة الإنسانويّة** على هذه السُّلطة وتحمل على إلغائها وإبهات طغيانها، وتَخفيف هيمنتَها أو فرض مركزيّتها من خلال **فتح النّص** على **الحواريّة** بين المؤلَف والقَارئ أو مَجموع القراءة الثّانويّين لفك عُزلة الرّأي

[1] – وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، مرجع سابق، ص223.

[2] – شيليا واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص61.

[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص88.

[4] – حفناوي بلعلى، آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، إدوارد سعيد تفكيك المركزية الغربية، عالم الفكر، ع4، مج35، أبريل يونيو 2007، ص18.

الواحد والفكرة المركزيّة، إلى تعدّد الرؤى وتَبني الإختلافات: غير أنّ: «كثيرا ما أكّدت **النّظرية النقديّة** الحديثة فيا لسنوات الأخيرة أنّ كل قراءة وكل تَأويل للنص إنما هو "**قراءة مَغلوطة**" وتأويل مَغلوط وهو ما يَعني من جهة **لانهائية التأويل ولانهائية القراءة**، وأنّ التّأويل النّهائي والقراءة المكتملة مطلب يستعصي على التّحقق، أو ما يُسمّيه "**أمبرتو إيكو**" "**المتاهة الهرميّة**" التّي تفصح عن رغبة طاغية لدى بَعض القُّراءة والمؤوّلين في فتح دلالات النّص والإطاحة بحدود التّأويل وأسوار القِراءة إلى غير رجعة»[1].

هي أزمة نقديّة ظَهرت كنتاج **لنظريّة الإنفتاح والتّعدد القرائي** باعتبار النّص كُتلة أوبنية رمزيّة مُثخّنة بدلالات شتّى ومعاني تَختلف باختلاف الإنتماء الثّقافي والتّوجه الفكرّي للقارئ، ومَقاصد لانهائيَّة.. فانفجرت تلك البِنية الدّلاليّة الى سُيولة مغرقة من التّأويلات والقراءات بطريقة مُفرطة، «وعلى الرّغم من تَحمس النّاقد الأمريكي "**هارولد بلوم**"وهو من أوائل النّقاد الذّين أذاعوا مُصطلح "**التّأويل الغلوط**" و"**القراءة المَغلوطة**" في كتابه **قلق التأثير 1973**، وعلى الرّغم من هذا فإنّه كان في الوقت ذاته يتحدّث عما يُسميّه **القراءة المَغلوطة الخلاّقة** Greative Misreading أو **القراءة المغلوطة القوية**»[2].

وفي ظل **الإنفتاح اللامحدود** على النّص ثم التقاط **قراءات مغلوطة** بعيدة عن منطقيّة المقاصد المعروضَة والمحتملة، وفي المقابل تم التّمييز بين تلك القراءات ما كان منها قويًا وابداعيًا، يحمل وجهًا جديدًا من الإختلاف ونظرة بعيدة مُتميّزة عن تشابه المألوف، وهي قراءات تَستحِق استثمارها، وتوسيع أغوار مَبدئياتها، ففي«"**هجرة النظرية**" يقترح **إدوارد سعيد** رُؤية جديدة، لتقويم القراءات المغلُوطة، بوصف هذا "التّقويم" جزءا من الانتقال التّاريخي الذّي تنتقله الأفكار والنّظريات من إطار غلى آخر فالنّص نتج في سياق تاريخي مُحدد وداخل وضع إجتماعي مَخصوص وهو حين ينتقل إنّما ينتقل مقطُوعا من سياقه ووضعه "الأصليّين" وهذا الإنتقال المقطوع هو الذّي يجعل النّص محكوما عليه بتقبّل تأويلات عديدة قَد لا يكون لبعضها أي صِلة بـ"معنى" النّص أو دلالته الأصليّة المعطاة له في سياق ظُهوره الأول»[3].

السّياق الأول للنّص هو ما يَمنحه **قراءة أولى بطولية** تنبثِق منها جملة من القِراءات اللامحدودة تمَنح النّص أوجه وأراء وأفكار من زوايا مُختلفة، وفي إطار تحديد عدد القراءات المناسبة للنّص الواحد وتَأكيد إقترابها أو تَوافقها مع القراءات المحتملَة للنّص.

[1] – نارد كاظم، إدوارد سعيد ونصه بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، البحرين الثقافية، ع25، أبريل 2001، ص108.

[2] – المرجع نفسه، ص109.

[3] – المرجع نفسه، ص109.

«يحدد **أمبرتو إيكو UECO** الأثر الفنّي على أنّه الموضوع ذُو الخواص البنيويّة، الذّي يمكن ويُنظّم توالي التّأويلات وتطوير الرُّؤى والمنظور، وهو تَصور يتشكّل في علاقة واضحة مع تَطور المناهج والمعرفة النّصية، ينظر إلى **النص بنيويا** في تميّز الاثر الفنّي شيئا objet يتمتّع بخواص بنيويَّة تتقلّب مُهمّتها إلى تنظيم التّأويلات وتواليها[1]»، فهذه الخواص البنيّوية تتمثّل في شكل علامات خامة، يُؤدي تقويمها والبحث في تفسيرها إلى إنبثاق جملة من التّأويلات المنظمة والقراءات البناءة المحكمة بتبريرات منطقية، مما يخلق تطور الرؤى وتوسع المفاهيم...

«فهذه الصّيغة تفتح "الاثر" على التّعدد اللاّنهائي وتجعل الأعمال الأدبيّة وسائط تعبّرها القراءات إلى آثار واقعة خلفها تدل عليها البنيَات وتَهدي إليها، وهي صيغة لا تترك للنّص انغلاقه الذّي زعمته البنيويّة بل تفتح منافذه وتحول تركيباته الدّلاليّة والرمزية إلى إشارات وعلامات لا تَستقر عنها القراءة إلا ريثما تتشبّع برؤية خاصة ثم تمضي الى سبيلها جريا وراء الدّلالات الهاربة وراء تُخوم المعنى والإحتمالات»[2].

فالنّص ينفتح على عدد لا حصر لهُ من القراء مختلفي الهويّات والرؤى والعقائد وبذلك تُحرر دلالات مُختلفة المفاهيم وتأويلات لا مَحدودة عبر المنافذ والتّراكيب والأساليب التّي يفتحها النّص أمام المتلقي، إضافة إلى النّص الدّنيوي يموضع نفسه في العالم وِفق ظروف وأزمنة مُختلفة جعله ذلك يَستقطب اهتمامات النُّقّاد ودراساتهم.

سابعًا: جدل الذّات ونظريّة التّجوال

يرجع "**إدواد سعيد**" على «أن أي فهم **للأنسنيّة** من قبلنا نحن مُواطني هذه الجمهوريّة المخصوصة يعني إدراكها بما هي **نزعة جمهورية ديمقراطية** مفتوحَة على كافة الطّبقات والخلفيّات وبما هي مسار لا مُتناه من الكشف والإكتشاف والنّقد الذّاتي والتّحرر»[3]، أي أن فهم التّجربة المغايرة التّي تخص الآخر تقتضي فهمها إنطلاقا من **التّجربة المحليّة**، من خاص إلى العام، من المحلي إلى العَالمي.

ذلك أنّ **سعيد** إنطلق من تجربته الشخصية: فلسطيني مُضطهد ليُؤسس **لمشروع تنويري شُمولي إنسانوي**، ففي أحد تصريحاته يُقر: «من المهم جدا بالنسبة إليّ أن يكون لدي إحساس بالإندماج مع مُجتمع وطني فلسطيني، بما يتعلُق ذلك بمصادفة الولادة، فلسطين ليست مُجرّد قضيّة نضال وطني، ربما بسبب شموليّتها إنّها مُتعلقة بمشكلة ثقافيّة، مشكلة معاداة السّامية»[4]، حيث إنَ الجرح الشّخصي كان أعمق من يندمل في حدوده، إذ به أصبح شَرخًا يَسع العالم والإنسانيّة جمعاء، ذلك أنه يرى «أن ما يحافظ على صدقية الفكر الأنسُني، من

[1] – حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، مرجع سابق، ص95.
[2] – المرجع نفسه، ص95.
[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص42.
[4] – إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مرجع سابق، ص418.

الناحية المثالية هو إحساس بالإنتماء إلى مشروع مشترك مع الآخرين وإلى مهمة تحتوي بذاتها عقباتها وقواعد الإنضباط الخاصة بها»[1].

والحرية والمساواة والديمقراطيّة، والعدل مشاريع ذاتيّة ومطالب إنسانيّة تنطلق من الفَرد عينه وفي ظِل إرادة تحقيقها وتجسيدها يُصبح المشروع أكثر شُمولية الى أنْ يصل النّطاق المطلوب أي أنّ: «دراسة إنتاج المعرفة عبارة عن مشروع استبطاني بالنّسبة إلى **سعيد**، لكن ليس بالضرورة بمعنى أن هدفها النهائي هو التَّحليل النّفسي الذَّاتي أو التفسيري، فمن سمات الحوار أنها تجبر الكاتب أكثر من السيرة الذَّاتية على توجيه نظرة نقديّة إلى الظروف التي أنتجت أعمالهم، ولذلك تُؤدي هذه الحوارات دور المحفز على فحص الذَّات، في حالة **سعيد** البحث في الذات أشكالا وإجراءات للتدقيق النقدي في النصوص الأخرى»[2].

ذلك أنّ الخِبرة ليست نَتيجة جاهزة تستقى من **فعل القراءة** أو **النقد** مباشرة، بل هي قبل ذلك كامنة في الذّات متعلقة بتجربة فعليّة تتسرّب من الذّات بعد تحفيزها من تجارب الآخر، هو المنهج **التأويلي التذوّيتي**، «وهذا المنهج فيه وصف مَنسوب إلى الذّات، ولا يعني ذلك أنّنا نُحلّل النّص تحليلا ذاتيا غير موضعي، إنما **الذاتية** في معنى بحثنا في وجه العلامة من خلال معايشتنا لها، فقيمة النص متأتية من حيث مروره عبر وعينا أي أنّ من جهة الإدراك، إذ نحن نعيش الوقائع النّصيّة لنفهمها رمزا وننزلها ضِمن نَسق ثَقافي مخصوص يختلف من مؤوّل إلى آخر»[3]. وباختلاف **الأنساق الثقافية** التي يتم التأويل بالعودة اليها وباختلاف تجارب وخبرات إدراك الوقائع عبر الذّوات، يتاح للنّص إنفتاحه وتَعدّدية معانيه، «ذلك أن **الأنسنيّة** لا تَمت بصلة إلى الانكفاء ولا إلى الاقصاء بل بالعكس تماما إن هدفها هو **التّمحيص النّقدي** للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشريّة على التّحرر والتّنوير»[4].

هذان الهدفان فإنّ الأخيران لا يتحققا إلا بفعل إحترام **التّعددية** (القراءة، الثّقافات، القوميّات، الجغرافيّات..) والفهم بأنّها نتاج للعمل البشري الذّي لابد أنّ ينطلق في تقديم ذلك العمل أو القراءة أو تكوين الثّقافة إلا عبر وعيه الذاتي والمحلي، ومن هنا تنطلق الإختلافات... حيثُ «تتحدى "**النّظريات المتجوّلة**" المفهوم التّقليدي بأنّ الثّقل الحقيقي لنظريّة ما يكون بإمكانية تطبيقها على الأماكن والشّعوب المختلفة ماحية الفوارق بينها، وينطبق ذلك على سلطة الإمبراطوريات حث يتم تحقيق العالمي على حساب المحلي النّقد والثقافة والأداء،

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص90.

[2] – إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مرجع سابق، ص18.

[3] – محمد بن عياد، في منهاج التأويلية، مطبعة التفسير الفني، صفاقص،تونس، ط1، 2012، ص32.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص42.

فباتكاء المعرفة المحليّة على النُّصوص المعادة إلى واقعها وموقعها يمكن القراءات أن تنافس لغة الشمولية والتوحيد القياسي» [1].

أكد **إدوارد سعيد**: «أنّ النّظريات التي يتم تطويرها في سياق مَحلي تفقد عادة شيئا من ليُونتها وقوّتها ومعناها، عند تطبيقها في مكان آخر تّتحول هذه النّظريات بشكلها المخفّف»[2]، لتَكتسب المعرفَة أو القراءة مُرتكزات تأصيلية قويّة لابد من توثيق صلتها أولا بفضَائها المحلي، الذّي نشأت في وقائعه وظُروفه، لتكسب من بعد شُموليتها في الفضاء العالمي-الإنساني-، وذلك «لتأسيس فضاء تجريدي يكون هو الإمتداد التّأويلي الطّبيعي **للذّات الإنسانيّة** ذلك أن عوالم التّرميز لا تكفي داخل هذا، إنّها تقوم بأكثر من ذلك، إنّها تبني عوالم هي أصلب من الخيال الإنساني وقُدرته على خلق عوالم مُتحرّرة من المقاصد "الموضوعية"»[3]، وبذلك تخطى النّظرية بتأويلات مُتعددة وقراءات مُختلفة ومُتحررة من المقاصد الموضوعيّة التّي تَكتسبها في الإطار المحلّي، «فيستخدم **سعيد** أسلوبًا تفسيريًا على أسئلة محاوريه، ويطبق أسلوب النّقد الشّمولي على اعماله الشّخصية، فيَلفت الإنتباه إلى أنّ الظُّروف المحلية لإنتاج المعرفة تُؤثر ليس فقط في فَهمها للأعمال التّي نقرأها، بل والتّي نكتبها أيضا»[4].

ذلك أن **المؤلف/القارئ** يتأثّر بمحيطه ويؤثر فيه، يَستمدّ أسلوبه من الحيز المتواجد فيه الذّي عبره يدرك ذاته ومن خلاله يجدد أدواته **القرائيّة والتأويليّة**.

ثامنًا: مقولة الجماليّة

في موقع آخر« استطاع **إدوارد سعيد** أن يُنتج مفهوما» آخرا له حضور في موقفه النّقدي ويتجلّى هذا المفهوم في: "**النسق المظفر**" الذي قدم بواسطة استبصارا مُغايرا لحقيقة التّناسج بين الجمالي والمرجعي داخل الخطاب الأدبي»[5]، فالجمالي لا يمكن تجاهله في النّص الأدبي، وهو ما يؤكده **إدوارد** على نفسه في قوله: «أنا نفسي لست أستطيع الاستغناء عن مَقولة "**جمالي**" بما هي في التَّحليل الاخير لا تَكفي بمقاومة جهودي الذّاتية للفهم والتّوضيح والبلورة بما أنا قارئ، بل تتفلّت ايضا من الضُّغوط التّسطحية للتّجربة اليوميّة التّي يتحدر الفن منها وهنا المفارقة كلها»[6].

---

[1] – إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مرجع سابق، ص16.

[2] – المرجع نفسه، ص16.

[3] – محمد بن عياد، في منهاج التأويلية، مرجع سابق، ص33.

[4] – المرجع السابق، ص16.

[5] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، مرجع سابق، ص10.

[6] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص84.

يرى **سعيد** في الجمالية منفذا للتخلص من بلادة وضغوط التّجربة الإنسانيّة وتعبير خطابها المباشر السطحي، والجمالي يُوقض لحس الفني وينعشه اثناء القِراءة النّقديّة لعمل ما، «فخلاف للعديد من **الممارسات النّقدية** الغربيّة التي تأسرها القيم الفنيّة الإستيطيقية التّي تتوشح بها بعض الأعمال الأدبيّة وتعتبرها سرّ عظمتها وخلودها دون مُساءلة ما يثوي خلفها من معان هي غاية في القبح والتّعصب العرقي، ومفارقة ما هو نبيل وإنساني»[1]، إذ لابُدّ برأي **إدوارد** من تفكيك تلك الصّيغ الجمالية وتشريح مكنوناتها، فالعمل الجماليّ رغم أنه يتمّ على قدر من العظمة والبهاء إلا أن ذلك ليس حقيقي في الغالب، فما تحجبه تلك الصيغ الجماليّة من قيم قبيحة وممارسات لا إنسانيّة هو ما ينبغي كشفه.

يؤكد «أنه لا يمكن المصالحة جذريا بين الجمالي واللاجمالي، وهذا ما يتعيّن علينا التّمسك به كشرط ظروري لعملنا بصفتنا مفكرين أنسنييّن»[2]، فالجميل فعلا ما حمل في صيغة التّعبيريّة والأسلوبيّة **قيم ومبادئ إنسانية** لا تَعبث بالحريّات ولا تحرض على الصّراعات والحِقد بين الأنا والآخر، ذلك أنّ «جزء من **المشروع الإنسانوي**، ينطلق من فكرة تقول إنّ كل فرد قادر إلتزاما منه بالأعراف أو بسبب الظُّروف أو الجهود الشَّخصية أو التّربية على أن يتعرف على النوعية والإمتياز الجماليّين اللّذين يمكن استشعارهما خلال القِراءة أو التّجربة، دُون أن يَعني ذلك فهمها كليًا وإن الجماليّة بما هي مَقولة، يتعيّن تمييزها في أعمق مُستوياتها»[3].

فالجماليّة لا يمكن **للنّاقد الأنسنيّ** استشعارها إلا من خلال قيما إنسانيّة كونيّة يُعاينها في ذاته أولا وشَخصيّته ورؤاه، ليبحث عنها بعد ذلك أثناء **القراءة النّقدية** ولأنّ الحس الجمالي يختلف من ناقد لآخر، إلا أن الجمالية في "**الفكر الأنسني**" ثابتة كونها قائمة على مبادئ تنويريّة كونيّة ذات صبغة إنسانيّة يفترض أنّها حاضرة في نفس كل قارئ وكل فرد في المجتمع الغربي أو العربي، ويقول **سعيد**: «"وبالإشارة إلى الأعمال الجماليّة، فإنه يمكن لهذه المجتمعات الغربيّة أنْ تكون أعمالا عظيمة من إبداع الخيال، وأنْ تضم في الوقت نفسه وجهات نظر سياسية ظاهرة الشناعة والقُبح، وجهات نظر تسلخ الإنسانيّة عن غير الأوروبيّين وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة و دُونية"»[4].

التنميق اللغوي والكثافة الشّعرية وكل أشكال الإبداع الخيالي ليَست وحدها حُدود الجماليّة في النص الادبي، **وإدوارد سعيد** يَجزم على ذلك من خِلال الإهتمام بالمضَامين وطبيعة المواضيع المطروحة والمعاني البَاطنية التّي تختفي خلف التّراكيب والصّيغ، ذلك أنّه ما من فائدة إنّ كان النّص يحظى بهذا المستوى من الإبداع وهو يَحث عن قيم دُونية ويقرض الحقائق الإنسانيّة ويحرض على العِداء والهيمنة.

[1] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، مرجع سابق، ص10.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص84.

[3] – المصدر نفسه، ص84.

[4] – محمد جرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، مرجع سابق، ص10.

تاسعًا: التّاريخ كأساس للقراءة والممارسة الإنسانويّة

يؤُكد **إدوارد سعيد** على أهميّة التاريخ ودوره في **الممارسة الأنسانويّة** قراءة وفهما وتفسيرا للمنتوج الادبي، «فمنذ وأنْ ظهر تحليل الخطاب في سبعينات القَرن العشرين، وهو في نظر رواده (ضرب من النقد يتناول الخطاب بالدّرس ويقوم على تفاعل النّص وسياقه»[1] ، والتّاريخ من بين تلك **السّياقات** التّي تُؤسّس للمعرفة، ومن بين العوامل التّي تتأثر به الذّات وتتأثر فيه قصد التّطلع إلى الحقيقة وتمثيل واقعها وإحتياجاتِها في إطاره «فلا تاريخ بلا ذاتيّة ولا يغير إقامة الأنا العارف الذي يستميته التّاريخ شرعيته»[2] .

هي "**الذّات الإنسانويّة**" تُولد في لحظة تَاريخيّة، وتكتسب معارف تختلف بإختلاف دورات وعُصور زمنيّة وكما يقول "**إدوارد**": «فالتّاريخ البشري في إعتقادي هو أساس **الممارسة الإنسانوية**»[3] ويؤكد أن « قراءات المرء تبقى مُتموضعة في زمان ومكان معينين، وعلى القدر ذاته من الأهمية تقع المنازعات الإجتماعيّة، بين النّطاقين الجمالي والتّاريخي، بل يمكن ولو بشيء من التّبسيط، إنّ ثمة حالتين تفعلان فعلهما: حالة **القارئ الإنسانويّ** في الحاضر **وحالة النص** داخل إطاره وكل يتطلّب التّحليل الدقيق وكل يسكن إطارا هو إطار مَحلي وتاريخي أوسع في آن معا»[4].

ومن المؤكّد أنّ أيْ **ممارسة إنسانوية** بغض النّظر عن نوعها وطبيعتها وإطارها الجُغرافي فهي بالتّأكيد تَحتكم لتاريخ مُعيّن، فحتى ما يحدد طبيعة الفعل أو زمن وقوع الفعل أو مُمارسة هو التّاريخ وغير ذلك فهو مجهول لا إعتراف ولا وُجود يحتسب له، هي كذلك **الممارسة القرائيّة**، تبقى **فعل تذويتي** ماطر بتاريخ مُعين وفقا لحقبة زمنيّة أو تاريخيّة معيّنة، و**التذويتي** هنا« لا يَعني ما نقصده في العادة في إنعدام موضوعيّة إنما **المنهج التذويتي** الذي قصده، منهج تأويلي مُندرج ضِمن الإتجاه **النقدي التأويلي الفينومينولوجي** وهو يفيد بأن الأشياء المؤوّلة في الكون تستمد شرعيّتها من كونها حركة من قبل الذّات»[5].

و**التّاريخ** في الممارسة أو **القراءة الإنسانويّة** كليهما هو التّاريخ مدرك من طرف الذّات بالدّرجة الاولى، الذّات الفاعلة، أو القارئة للنّص داخل إطاره –التاريخي طبعا–كفضاء للمُنازعات الإجتماعيّة أو للكتابة كموضوعين تسعى **النّزعة الإنسانويّة** في دراستها، وينطلق **إدوارد** في دراساته من التّاريخ، وفي صريح عبارته:«ولذلك فإني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالا بحثيّة فقط، بل كذلك أعمالا أدبيّة وبكلمات أخرى سياسيّة

[1] – محمد بن عياد، في منهاج التأويلية، مرجع سابق، ص6.
[2] – المرجع نفسه، ص7.
[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص85.
[4] – المصدر نفسه، ص96.
[5] – المرجع السابق، ص7.

ونصوصا صحفية وكتب رحلات ودراسات دينيّة وفقه لغوية، وبكلمات أخرى فإن **منظوري الهجين** هو بشكل عريض "تاريخي وعلم إنساني" أنثربولوجيا في ضوء إيماني إيماني بأنّ جميع النّصوص دنيويّة وظروفيّة بطرق تختلف (طبعا) من جنس إلى آخر ومن مرحلة تاريخيّة إلى أخرى»[1] إذ يقر بأنّ مختلف دراساته خاصة نصوصه **الدّنيوية** وظروفها.. فهي نصوص ودراسات تَخضع لمبدأين لا يمكن تجاهلهما الإطار **التّاريخي** و**الإنسانيّ**.

يقول جرامشي في "**دفاتر السجن**": «إنّ نقطة إنطلاق **الإتقان النّقدي** المحكم هي وعي المرء لما هو حقا، وهو "**أعرف نفسك**" كنتاج للعملية التّاريخية حتّى اللّحظة الحاضرة التّي اودعت فيك أثارا لا حصر لها دون أن تترك جُرحا "بها"»[2].

وكما أنّ **معرفة الذّات**، وترقب مراحل تَطور معارفها وكينونتها يَكون وفقا لمسايرة أو سيرورة تاريخيّة تبدأ من لحظة تكوين الذّات في الوجود غلى آخر لحظة هي عليها في الحاضر، فالنّقد المحكم هو أيضا يشتغل على العمل الادبي في كل أطوار تاريخه إلى اللّحظة الآنيّة التي هو عليها بآخر تدفّقاته وأشكاله وباعتبار **القراءة الإنسانويّة** نوعا من «التّأويل بكونه بحث عن اليَقين المفهومي، واستقصاءٌ لممكنات الوجُود الرّمزيّة، وكونه كذلك يستدعي ممارسة أشياء الكون وتوظيفها إدراكيًا لفقه ماهيّات الوجود، ولما كان الأمر كذلك فإن بُلوغ هذه الماهيّات لا يُمكن أن يتحصّل إلا باستعمال جملة من الوسائط، وأبرز الوسائط العلّاميّة إلى هذا الهدف:

- **الوسيط الاول** المتعلق **بالموضوعية التاريخية**
- **الوسيط الثاني** المتعلق **بالتجسد التاريخي**
- **الوسيط الثالث** المتعلق **بالتجريد التاريخي** »[3].

كل هذه الوسائط التّاريخية الثلاث من موضوعيّة وتجسيد وتجريد هي أبرز التّمثيلات التّاريخيّة التّي تستحضرها **المُمارسة الإنسانويّة** كما سبق الذّكر قراءة وتفسيرا وفهما للمنازعات الإجتماعيّة والقراءات الأدبيّة في كنف **الأنسنيّة** وفي إطار "**وسط الموضوعيّة التاريخيّة**" «بأنه قد يطالب المؤرّخ في سياق تأويل الوقائع البشريّة بخصلة **الذاتيّة La qualité subjectivité** ولكنها ذاتيّة غير مقصودة لجوهرها إنمّا هي منخرطة في المسار الموضوعيّ، وبذلك لم تعد تناط بالمؤرخ مسؤوليّة الكتابة الموضوعيّة في بعدها التّقليدي بقدر ما يُنيط هذا المؤرخ بالقارئ مسؤوليّة تمثل هذا التّوجه، فمن **موضوعيّة التّاريخ** نرتقي إلى **ذاتيّة المُؤرخ**، ومن هذه وتلك نرتقي

[1] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص59.
[2] – المرجع نفسه، ص62.
[3] – محمد بن عياد، في المناهج التأويلية، مرجع سابق، ص11.

إلى **الذّاتية الفلسفيّة**، ومن وجود الموضوعيّة كذلك ألا يحاد بناء **الوقائع التاريخيّة** على نحوها حدثت عليه، إنّما يعاد هنا البناء **باستنطاق الماضي**»[1].

هنا **الذّاتية** هي التي تصنع موضوعية القراءة في التّاريخ الحاضر وتبنيها على قوام الذّاتية تناسبا وزمن القراءة، ومنها تكتسب الفَلسفة أو النّص سمته الموضوعيّة وفق إزدواجيّة: مُعالجة وقائع ماضيّة **بموضوعيّة/ذاتيّة بتاريخ** الحاضر، وعلى سبيل المثال فإن : «**الفيلولوجيات** تأخذ اللغة وتعيد نقلها من الماضي إلى الحاضر وتعيد تنظيمها ضمن "**ميدانها الحقيقي**" أي ضمن الشُّعور **النّقدي** الذّي يفعل فعله في الحاضر وفي المستقبل أيضا»[2].

فالموضوعيّة التّاريخيّة لابُدّ من تجسيدها في بُحوث **الممارسة الإنسانويّة** على العُموم باعتبارها تركز على القراءة للكلاسيكيات أو النّصوص التّراثيّة كافة واستقراء الحضارة والثّقافات دُون عزلها عن **سياقها التّاريخي**، «وهكذا فإنّ **مهمة الفيولوجيا** يجب أن تَكون الرّبط بين تلك اللّحظة التّي تلت توّا ومباشرة نزول اللّغة وولادتها وبين الزّمن الحاضر، وبعدئذ تبيان كيفيّة كينونَة الشّبكة الكثيفة للعلاقات بين مستخدمين اللّغة واقعا **دنيويًا** عنه سينبثق المستقبل»[3].

هو ما يقابل **التّجسيد التّاريخي كوسيط**، وإن **الفيلولوجيا** كفرع من فروع **البحث الإنسانويّ** تسحضر الوسيط الأخير في تَوضيح وتفسير ومُقارنة اللّغات في الإطار التّاريخي والجغرافي أيضا، وفي إطار الموضوعيّة التّاريخية يستند **إدوارد** إلى **فيلولوجيا** "**إربك أورباخ**" التّي بدورها تقوم على مبدأ "**فيكو**" «في أنّ: البشر كائنات تاريخيّة من حيث أنهم يصنعون تاريخهم بأنفسهم، أوما يسمى "عالم الأمم"، من هنا فالتّاريخ قابل للفهم والتفسير فقط لأن "البشر قد صنعوه" طالما أننا لا نستطيع إدراك إلا ما قد صنعناه بأنفسنا، ويمضي **فيكو** قائلا: إنّ معرفة الماضي المتحدّر إلينا على شكل نصوص لن يمكن فَهمه فهما صحيحا إلا من منظار صَانع ذلك الماضي الذّي هو في حالة كتاب قدامى من أمثال **هوميروس** كائن بدائي وهمجي وشَاعر مفعم بالحيويّة ومبدع حقا»[4].

وهو ما يُفسر إدخال **الذّاتية** لتكوين الموضوعيّة التاريخيّة في **القراءة الإنسانويّة**، باعتبار الإنسان كائن تاريخيا، يَصنع التّاريخ بذاته، ويفهمه من خلالها، ففي موقفه «ينطلق **سعيد** من قول **إليوت** إنّ التّراث يتضمّن في المقام الأول **الحس التاريخي**، ويتضمن **الحسّ الترايخي** إدراكا حسا لماضويّة الماضي وحضوره أيضا»[5].

---

[1] – محمد بن عياد، في المناهج التأويلية، مرجع سابق، ص12.

[2] – إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، مرجع سابق، ص326.

[3] – المرجع نفسه، ص326.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص113-114.

[5] – إدوارد سعيد وآفاق المقارنة العالمية، مرجع سابق، ص21.

فإدراكه هو ما سبق وان مثل "**وسيط الموضوعية التاريخية**"، أمّا حضوره هو ما يمثل: "**وسيط التّجسد التاريخي**".

«فإن قدر الإنسان الباحث عن الحقيقة المجردة أن تتعلّق هِمّته بموائتيها La métaphusique de la vérité فهو في مُطاردة دائمة لليقين المفهومي، يطلب تأويلا رمزيًا فلا يدركه، لا يضع نفسه موضوع مساءَلة من غير أن يرتبط بالسُّؤال الماورائي الذّي يعمق رؤيته الفلسفيّة، من غير أن يعقد في الآن نفسه صِلة بالمعطى التاريخي، فمن ماهية الكائن أنه لا يستطيع تدبر منزلته وصلته منقطعة بالتاريخ حتى إن أفضت تأملاته إلى حقائق لازمنية Des « vérités intemporelles »[1].

في سبيل القارئ للبحث عن الحقائق والمعارف لن يتمكّن من الحصول على المعرفة المطلوبة أو الأجوبة المرجوة في قالب معزول تماما عن الخلفيّات الفلسفيّة والظروف الماورائية والسياقات التّارخيّة عامة، فكل تيّار فكري أو توجه علمي او نزاع إجتماعي أو حدث إنساني لا تنفك جذوره من صلب التّاريخ ولا تقتلع نشأته من رحمه، وهو ما يقِف عليه "**إدوارد**" من خلال النظرية الثّانية **لفيكو** «نظرية "**التجانس التاريخي**" التي تبين كيف أن كل حقبة تاريخية تَتشارك من حيث اللُّغة والفن الماورائيات والمنطق والعلم والقانون والدِّين بسمات مُشتركة ومناسبة لمظهرها، لتحافظ على الجنس البشري وتَمنحه تاريخا مستداما»[2].

يستدعي تجسيد الحاضر والقراءة وفق مُقوّماته ومَقاماته استحضار التّاريخ وتجسيده عن وعي أو لا وعي.

«فلم يكن إدراك **سعيد للتموضع Poitioning** مكانيًا فقط ولكن أيضا زمنيًا مثل إدراك "**جدامير"Gadamer**، ويذكرنا **سعيد** بأنّه : ينبغي أن نضع في حسابنا الصلاحيّة الخاصة بالحاضر من حيث أنّها معلومات ونَماذج لدراسة الماضي وبطريقة تبادليّة كيف نصوغ represent الماضي الذّي يُشكل فهمنا ووجهات نظرنا للحاضر»[3]، فلا دراسة للحاضر ولا أفق تطلّع للمستقبل بدون ماضٍ تقوم عليه الحضارات وتستقي منه خواصها ولغتها وثقافتها، كما أنّه لا مجال **للقراءة والتّأويل** دون الإرتكاز على عرصات تجسّد التّاريخ الفكري والمصدر الأولي الذي تقوم عليه هذه القراءات، «فالذّهن البشري الذّي يصنع تاريخه بنفسه ثمّ يُعيد تفحص تاريخه الخاص من منظار الصانع لذلك التّاريخ، ذلك هو المنظور المنهجي الأساسي **لفيكو** و**أورباخ** معا»[4].

---

[1] – محمد بن عياد، في المناهج التأويلية، مرجع سابق، ص17-18.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص114.

[3] – مصطفى بيومي عبد السلام، الأبعاد أم التجذر: سياسة الإختلاف عند إدوارد سعيد وكورنيل ويست، مرجع سابق، ص132.

[4] – المصدر السابق، ص115.

وهو ما يُألف **القارئ الإنسانويّ** للمُمارسة بإعادة صُنع التّاريخ وقراءة الثّقافة التّي صنعها إنسان من غير زمنه وبيئته يحكم **الرابطة الإنسانويّة** التّي وحدته بالإنسان السّابق هذه النّقطة دفعت **سعيد** للقول أنّه «لكي نستطيع فهم **نص إنسانويّ** ينبغي أنْ نفعل ذلك وكأننا مُؤلف ذلك النّص، فنعيش واقع المؤلف ونَتعرض لنمط التّجارب الحياتيّة الجوانية التّي مرّ بها خلال حياته وما إلى ذلك، وكل هذا بواسطة مزيج من اللّذوعيّة والودّ اللذين هما دمغة المنهج التّأويلي **الفيلولوجيّ**»[1].

القارئ **الفيلولوجي** لابد أن يُجسد رابطة الود التي تجمعه بالتّاريخ ليعي أُسس قراءته وطُرق تجسيده فيما هو مُقبل عليه، وذلك عبر لذُوعيّة ووعي فاحص واستنطاق هادف، إذ يضيق أنّه: «علاوة على ذلك تتحوّل العلاقة بين القارئ النّاقد والنّص، من مُساءلة وحيدة الوجهة للنّص التّارخي من قبل ذهن غريب كليًا في زمن جد مُتأخر إلى حوار ودي عبر الأجيال والثّقافات بين نفسين قادرين على التّواصل واحدهما مع الآخر بما هما عاقلان ودّيان يحترم واحدهما الآخر ويُحاول كل منهما فهم الآخر من منظار ذلك الآخر»[2].

وذلك هو أسمى ما تَسعى **المّمارسة الإنسانويّة** لتحقيقه في إطار مشروعها العالمي، والدولي أيضا لفكّ النّزاعات الإجتماعية النابّجة عن الهيمنة السُّلطويّة للمعرفة، وفتح الأفق أمام القوميّات المتعدّدة لفك إختلافات في إطار الإنفتاح والتّعدد الثّقافي الذّي يجسد مشروعا ديمقراطيًا تنحبس معالمه الأولى في مسألة الود التّاريخي والنّزاهة القرائيّة...

بخصوص "**وسط التّجريد التّاريخي**" كوسيط أخير هو أنّه: «إذا كانت بغيتنا في التّأويل استقصاء الحقائق المجردة العميقة المتجاورة للحقائق التّصريحية المباشرة، فإن السّنة الثّقافية المتوارثة كلها تُصبح هي الأخرى موضوع استقصاء **un objet d'investigation** لدى المؤول يُسخّرها لتَبوح بحقيقتها ،ذلك أنّ استقصاءها في حد ذاتها يكون عملا تاريخيا منقوصا»[3]، وهذا ما يكون نادرا غالبا، **فالقارئ** يبحث في توسيع القراءات والحفر في عُمقها لا إلغاء سننها وإقصاء حقائقها، وهكَذا إنّ «فهم النّص إن هو إلا حصيلة للتّقاطع بين ما تَفهمه من النص في لحظته المكاشفة وجملة المعارف التّي نحملها في تُراثنا الإنساني والتّي تُساعدنا على فهم هذا النّص، فنحن المؤولين للعلامات لسنا منقطعين على التراث الإنساني لأننا نحمله في وعينا ولا وعينا وإنّنا نؤول العلامات من خلال معرفتين بالأساطير وعبر المعارف التّي ترسبت في الذهن الإنساني على مر الدّهور»[4].

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص115.
[2] – المصدر نفسه، ص115.
[3] – محمد بن عياد في المناهج التأويلية، مرجع سابق، ص22.
[4] – المرجع نفسه، ص32.

يجسد التّراث الإنساني عتبة حضاريّة مُشكلة من ركام ثري من الثّقافات والأفكار الفلسفيّة الأولية الهجينة، يعود لها القارئ لبناء أرضيّة تأويلاته والبحث عن أُسس تَسندل لها معارفه، «فإن ما يذهب إليه **سعيد** هنا إنما هو تأكد لتارخانيّة التّجربة **الإنسانيّة ودنيويتها، والدنيويّة** لدى **سعيد** هي أساس التّأويل وهي الشّرط الضّروري له فكل ما يقع في الدّنيا والتّاريخ إنّما ليكون قابلاً للتّأويل، وهو يَكتسب هذه القابليّة للتّأويل من كونها "**حدثا دنيويًا**"»[1].

هذه **التّاريخية الإنسانيّة** هي عِماد الفكرة العلمانيّة يقف عليها **النّقد الدنيوي** -مبدأ **فيكو** كما سبق ذكره- ذلك أنّ التّاريخ البشري ووقائع العالم الدّنيوي مبدآن رئيسيان تَرتكز عليهما **الممارسة الإنسانويّة النقديّة** في **خطاب إدوارد سعيد التّنويري**.

عاشرًا:الجُغرافيّة، الهويّة، القوميّة وتوسيع الأُفق الإنسانويّ

لقد وجد **القارئ الأنسنيّ** نفسه عرضة للنّقد والإهتمام مُحاطا بحملات الإتّهام والثّناء حيال الفكر النّظري الذّي يُؤسّس له داخل فضاء المتن والحيز الجُغرافي الذّي يكتب فيه أو عليه ليُحيل على الخصائص المميّزة لهذا الحيز، الذّي يُشكل نموذجا ثقافيا معينا وفقا لمجال إجتماعي ونموذج فكري يختلف عن النّماذج الأخرى، أو يشاركها بعض الخصائص في حيز مختلف قريب أو بعيد عن حيز الجغرافي السّابق.

حيثُ يرى **إدوارد سعيد** بأنّه: «ينبغي أن نأخذ بجديّة ملاحظة **فيكو** العظيمة، أنّ البشر يَصنعون تاريخهم وأنّ ما بمقدورهم أن يَعرفوه هو ما صنعوه، وأن نحسب هذه "الملاحظة" لتنطبق على **الجغرافيا** فلأن مواضع وأقاليم واقساما جغرافيّة، كالشّرق والغرب، من حين هي كيانات **جغرافيّة وثقافية** -دون أن نَقول شيئا عن كونها كيانات تاريخية- هي من صُنع الإنسان، ومن ثم فإنّ الشرق بقدر الغرب نفسه تماما، فهو فكرة ذات تاريخ وتُراث من الفكر والصّور والمفردات التّي أسبغت عليه حقيقة وحُضورًا في الغرب ومن أجل الغرب، وهكذا فإنّ كلا من هذين الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر»[2].

إن التّاريخ وحده لا يُؤثر في بناء الحضارات وتبادل المعارف وتكوين العُلوم، **الحيز الجغرافي** ككيان هو الآخر فاعل ومُؤثر في طبيعة الثّقافة الناشئة واللّغة المتداولة وتوجه الفكر السائد وحتى الطّبائع والسّلوكات البشريّة المتباينة من موقع لآخر، «والمجتمع الإنساني على النقيض من بقيّة الكائنات الحيّة الأخرى، كان قد أخذ على عاتقه مهمة التّحرر من مقومات الوسط الطبيعي وذلك يَهدف الوصول إلى تَنظيم وإعادة الحيز المكاني الذّي يُمثّل

[1] - نادر كاظم، إدوارد سعيد ونصه بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، مرجع سابق، ص121.

[2] - إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص34.

مسرحا لتاريخ البشريّة»[1]. فالإنسان هو المسؤول عن تنظيم وسطه الجُغرافيّ وسنّ القوانين الإجتماعيّة والأفكار العلميّة التي تنظم طريقة العيش فيه وفق مبادئه ورؤيته، وهو بذلك لا يعني أنه بغنى عن تواصله وتبادله مع الأمم والحضارات التي لا تشاركه نفس الرّقعة الجغرافية، وتختلف عنه إقليميا.

كما أن النّقد والقراءة على العُموم إنفكّت من الحواجز المكانيّة، وتحرّرت من المغالات والعَداء الذين تتبادلهما الثّقافات قَصد فرض ذات ثقافيّة مميزة ورائدة وسبّاقة للمعرفة، بالمقابل إثبات فَشل، وتخلف وتَقهقُر الثّقافة المعادية لها بحكم الإختلاف الجغرافي لا أكثر، حيث سعى **إدوارد سعيد** في **مشروعه النّقدي** الى تجاوز فكرة الحدُود والإختلاف الجُغرافي الذي يحتجز الفكر ويقيّد المعارف والتّجارب الإنسانيّة، ويبث سمة العداء ويخلق الصّراعات بينها، إلى مشروع مُنفتح يتعدّى **الإشكالات الجغرافيّة** وبناها السُّلطويّة القهريّة المنغلقة المتقوقِعة على أفكارها، لتوسيع حقل الدّراسات وتبادل القراءات والممارسات في فضاء إنسانيّ شاسع، على حد تعبيره:«تتعلّق **النزعة الأنسنية** بالقراءة وتتعلّق أيضًا بالمنظور، وهي في عملنا **كمثقفين أنسنيّين** تتعلّق بالإنتقال من ميدان التّجربة الإنسانيّة على ميدان آخر، فأن تكون أنسيًّا الآن مختلف عما هو عليه في البرازيل والهند أو جنوب إفريقيا، بل إنّه لا يُشابه أن تكون أنسيا في بلد أوربي رئيسي»[2].

ويُعد ميدان **القراءة الإنسانويّة** هو الإنسانيّة جَمعاء بكل تجاربها، أين يُرحّبُ الأنسُني باختلاف البئات وتباين التّجارب والأفكار والرُّؤى، لا يقف عند خُطوط ودوائر الخرائط ليختار من يَستحّق من الثّقافات صدارة القراءة، ويُلغي الممارسات التّي تطعن في إنسانيّة القيم من حريّة، ومساواة وانفتاح، وديمقراطيّة... على أنّها لا تدمج في إطار مسؤولياته بل على العكس فهو يقتحم الإختلافات والمسافات ليوحّدها و يُؤسس للحمة متينة تَجمع أشلائها، «حيُث يرى **سعيد** أنّ كل نص عبقريّته الخاصة، كما أن لكُلّ إقليم جغرافي في العالم عبقريّته، وبذلك فتح تلقي النّص على آفاق خارجيّة، وجد فيها أنّ النّص الأدبي والأدب عامة ما هو إلا عنصر وطرف أو مقاوم أو نسق من أنساق الثّقافة المترامية الحُدود القائمة على تعدّديّة حواريّة هائلة من حيث التّنوع في الأشكال والرّوافد والأنواع، ومن حيث **الإنفتاح** والمرُونة والقابليّة على التّفاعل والتّثاقف»[3].

ولأجل ثقافة وأدب شموليّين لابد من إحتضان العبقريّات المتشتة والقراءات المتميّزة يجمع الجغرافيّات المختلفة لتشكل منها فسيفساء إنسانية تجعل من النّص في حدوده الجغرافية قطعة بلون وبإبداع خاص، لا تكتمل جمالية الفسيفساء إلا بتجمع كل قطعها، وعرضها كوحدة فنيّة تستقبل في إطار اللّوحة العام الذّي يمثل **الرّابطة الإنسانويّة** هنا، كما «تواكب الحدود الجغرافيّة الحدود الإجتماعيّة والعرقيّة والثقافيّة بطرق مُتوقعة، ومع ذلك فكثير ما يكون المعنى الذّي يشعر به المرء بأنّه غير أجنبي قائما على فكرة، تفتقر إلى الدقّة الصارمة عما هو "هناك في

[1] – هيلبرت إزنار، الحيز الجغرافي، ترجمة: محمد إسماعيل الشيخ، جامعة الكويت، الكويت، دط، 1994، ص11.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص102-103.

[3] – إدوارد سعيد، آفاق المقارنة العالمية، مرجع سابق، ص20.

لخارج" عبر أرض المرء نفس»[1]، فلا يُمكن فصل الحدود الجُغرافيّة على الحملات الفكريّة والعقائديّة التّي تشبع بها العقل البشريّ في ذلك الإمتداد الجغرافي.

غير أنّ المعنى الذي يتشارك في فهمه القراء في إطار الإختلاف والتّعدد الثّقافي، هو المعنى الإنساني الذّي يوحد المطالب والقِيم والأهداف خارج الحيز الجغرافيّ فالقارئ «عندما يُحلل رواية "**جين أوستن**" Jane usten إنه يبدأ بوضع قراءته الخّاصة: إنّ تأويل "**جين أوستن**" يعتمد على من يقوم بالتّأويل، ومتى يَقوم به وليس أقل أهميّة من أين قوم به فإذا أظهر وأبرز النّسويّون والماكسيّون قضايا الجنوسة genser والطّبقة «فإنهم يهتمون أو يتجاهلون التّقسيم الجغرافيّ للعالم»[2].

ففي **النموذج الأول** من التّأويل لابد من الإحاطة بسياقَات كل من المؤلّف والقارئ والمكان الذّي ينتمي إليه هذا الأخير لمراعات الإختلاف الثّقافي للكيانين (القارئ والمؤلف)، أمّا بالنّسبة للنموذج **التّأويلي الثّاني** فهو يتغاض ويتجاهل التّقسيم الجُغرافي للعالم كون القِيم و الاهداف التّي تسعى لتحقيقها قَضايا الجُنوسة والطّبقة من حريّة ومُساواة هي معاني إنسانيّة مُشتركة باختلاف الإنتماءات الجغرافيّة.

في إطار الحديث عن تأثير **الجغرافيّة** على **السيّادة الثقافيّة والديمقراطيّة الفكريّة** يقحم **إدوارد سعيد** أمريكا باعتبارها قوّة عالميّة استغلت إمكانيّاتها لفرض الهيمنة وتجاوز الحُدود الجغرافيّة وفي قوله: «بأنّ مكانة أمريكا في العالم الأمم والثّقافات، في زمن تَرتكز فيه سياستنا الخارجيّة بما نحن آخر دولة عُظمى، إلى استعراض ونشر الموارد العسكريّة والسياسيّة والإقتصاديّة الضّخمة –باتت تُعادل ممارسة نوع جديد من النّزعة التّدخليّة المنفلتة من عقالها– وهذا مظهر مذل جدا من مظاهر أمريكا بالنسبة لدعاة **المذهب الأنسني**»[3].

رغم أن أمريكا كغيرها من الأمم تتميّز بحدود جغرافيّة وبإمكانيات ثقافيّة وسياسيّة يفترض أن تَفعلها في حدود استعمال دُون أنْ تتجاوز حريّة الآخر ثقافيًا أو سياسيا، إلاّ أنها لا تلتزم بتلك البُنود التّي تنظّم نشاطها بل تتدخل بشكل مُنفلت وتفرض هيمنتها على ما يتجاوزُ صلاحيّاتها وحدودها الجغرافيّة إلى جغرافيّات أوسع بهدف تعزيز كيانها لتضيّق على غيرها من الأمم وتفك عضويّة وتناسق وتواشج جواريّة الثّقافات وودها.

يؤكد **إدوارد** «أن **الأنسنيّون** إذا هم تخلوا عن الإنسانيّة الجماعيّة الكاشفة والمدروسة والهادِمة للأساطير، لن يكونوا أكثر من مجرد آلات نحاسية ضاجة أو صناجات رنّانة، على ما يقال، فعندما يناشدون **الإنسانييّن** أو يؤنبونهم تأنيبًا داعين إيّاهم للعودة إلى نصُوصهم وترك العالم للذّين إحترفوا إدارته، يَكون من الخلاص والملّح أن

[1] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص98.

[2] – مصطفى يومي عبد السلام، الأبعاد أم التجذر:سياسة الإختلاف عند إدوارد سعيد وكورنيل ويست، مرجع سابق، ص146.

[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص102.

نذكّر أنفسنا بأن عصرنا وبلدنا لايَرمزان فقط إلى ما استقر واستوطن نهائيًا هنا، وإنّما يرمزان على الدّوام وباستمرار أيضا إلى ما لن نقرأ عنهم في السّجلات الرسميّة: المنفيين، المهاجرين والمضطربين... وجميع الذّين لا يُوجد بعد وثيقة أو تعبير مُلائم للتّدليل على مُعاناتهم»[1].

الأهداف التّي يرتكز عليها **المشروع الإنسانويّ** هي أهداف تحقق **الوِحدة الإنسانيّة والديمقراطيّة السّياسة والفكرية** أيضا، بعيدا عن الإمكانات التّي تتمتّع وتحظى بها الأمم على غيرها لإبراز سيطرتها وقُوتها، **فالإنسانويّ** إن لم يبحث في إرادة الخلاص للمعتقلين والمساجين، إن لم يكشف طُرق العودة للمنفيّين والمهاجرين، وغن لم يتحرّى في ممارسات وأنظمة دور ومراكز إيواء المتشردين... وبصيغة أخرى إن لم يكن وثيقة تعارض سلوكات التّعسف التّي ترتكب في حق الجماعات الضّعيفة، وتثير قضاياهم الميتة وتطرح معاناتهم ومآسيهم بعيدا عن الإلتزامات العَقيدية والإنتماء الجغرافي، والتّوجه السّياسي إن لم تكن قراءته بهذا العُمق والشُّموليّة وممارسته لم تتعدى الجغرافيّة واختلاف القوميّة فهو مجرد **إنسانويّ** كلقب وكِنية وصورة ظاهرة فَارغة من كل الممارسات الفعليّة لهذا الأخير.

و **إدوارد سعيد** في خظم هذا الموضوع يُريد أن يُأسّس لفكرة:«أن **وحدة الثقافة الإنسانية** كما هو شأن الوحدة الإنسانية، لا تنهض إلا بفسحة أوسع نيسرها للأصوات الاخرى التّي تفسر رؤى المستعمر والأسود والمستغَل والمقمُوع المهمّش والمنضوي والتّابع والثانويّ، وبذلك وحده نُعيد إلى الإنسان وحدته ونُحافظ على جوهره ونبقي على إنسانيته»[2]، كقيمة مشتركة ومعنى وحقا يسعى كل فرد للتّمتع به بغض النّظر عن انتمائِه القوميّ وهويّته والحيز الجغرافيّ الذي يقتن فيه، كما يعتبر **إدوارد** أن «**الأنسنية** تتعلق أيضا بهويات ولكنها ليست من قبيل الهويّات التّي تمنحها الأعلام أو الحرب الوطنية الدائرة رحاها لحظتها، ونشر الهويّة البديلة هو ما نُمارسه عندما نقرأه، وعندما نصل أجزاء النّص بأجزاء أُخرى، وعندما نَمضي لتوسيع دائرة الإنتباه لكي تَضم دوائر مُتّسعة وثيقة الصّلة بالموضوع»[3].

تلك الهويّة البديلة هي الهويّة المضطهدة المغيّبة، «و**سعيد** يرى هُنا على النّاقد أن يُحوّل هذا التّعارض بين النّظام والثّقافة إلى تجانس يخدم **الفعل النّقدي** عبر استعداد النّاقد **لمُساءلة الخِطاب النّقدي** ذاته، مع انفتاحه على الأقليّات المهمّشة ومع كسر الحُدود القوميّة والعرقيّة من أجل تحقيق **خِطاب عالمي إنسانيّ**، ومن أجل تَحرير النّاقد من هيئة الإنتماء العمياء عليه»[4]، والهويّة بدورها تحفز النّازع القوميّ وتُقوّي أواصره، والثّقافة الإنسانويّة هي

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص104.

[2] – عبد النبي أصطيق، المنظور الطباقي في الدراسة المقارنة، إدوارد سعيد ناقد عالميا، مجلة أفكار، عمان، ع186، 2004، ص11.

[3] – المصدر السابق، ص103.

[4] – إدوارد سعيد وآفاق المقارنة العالمية، عالم الفكر، مرجع سابق، ص24.

النّذر الذّي يَفك قران الإنتماء الذّي يختلج النّاقد/القارئ ويجرّه إلى الإنحياز القومي وإنكار الآخر في سبيل إثبات الذّات، «فرؤية **سعيد** تصدر عن أفق إنساني رحب جعله من أشرس المهاجمين لمفاهيم "**الهوية**" و"**النقاء**" "**القوميّة**" بل إنه ليذهب إلى حدّ القول بأن (جذور القوميّة ترتبط كثيرا بجذور العنصريّة)، حيث يفكر الناس بأنهم جزء من جماعة متميزة ومن ثم متفوقة غننا نعيش بحس **إدوارد سعيد** في "أقاليم مُتقاطعة وتواريخ مُتواشجة وثقافات هجينة»[1] تأخذ من بعضها وتتحاور فيما بينها تتّحد في أهدافها بتوحد رُؤاها ونظرتها واهتماماتها، فبحسبه «يتعيّن على القراء أن يتوسّعوا في قراءاتهم باتجاه مُختلف العوالم التّي يسكنها كل منا، وأنّه لمناسب جدا **للمثقف الأنسنيّ** المعاصر أن ينمّي ذلك الشُّعور بالإنتماء إلى عوالم متعدّدة وتراثات معقدة مُتفاعلة»[2].

ولا يكون القارئ متزمنا ينظر للقضايا من زاوية ضيّقة ويعالجها من جُعة نظره الخاصة المحدودة وفقًا لتقاليده وفكره القومي «ذلك أن **مهمة الأنسني** لا تقتصر على أن يحتل موقعا أو مكانا ولا هي ببساطة أن ينتمي إلى مكان ما، وإنّما مهمته أن يكون داخليًا وخارجيا بالنسبة إلى الأفكار والقيم المتداولة التّي هي قيد البحث في مجتمعنا أو في مجتمع أُناس آخرين أو في مجتمع الآخر»[3].

إذ أن **إدوارد** يسعى في مشروعه إلى تقديم منظور جديد من **الدراسات المقارنة للأداب** يتجاوز الحدود القوميّة ويُؤسس إلى **فضاء إنسانيّ** يتعدّى فكرة الموقع أو المكان، والإنتماء أو الهويّة ليركز على أداء القارئ في تبني الأفكار والقيم التي تثير بحثه واستقصائه والمعارف التّي تستَجدي اهتمامه وتحفز تفاعله، وتجعل منه ناقد مُقاوم لمبادئ تستفزُّه وممارسات تعارض مُروءته.

في سياق الحديث عن ذلك، استشهد هذا الاخير "**إدوارد سعيد**" بأن «**النزعة الأنسنيّة** كما قال **بلاكيمور** عن الحداثة في مور آخر، "**تقنيّة شغب**" ويجب أن تبقى هكذا في زمن يتعرّض فيه المدى الوطني والدّولي لتحولات ولإعادات تمظهر جسمية، هي مهمة لا متناهية تكوينيا، ولا يجب أن تَطمح إلى خاتمة من النّوع الذي ينجم عنها، على نحو ضار، تأمين هويّة المرء في سبيلها يُقاتل وعنها يدافع ومن أجلها يحاجج، فيحين يهمل ببساطة كل ما هو مثيل في عالمنا ويستحقّ المغامرة»[4].

فالنزعة الإنسانية بهذا المعنى هي **حركة مُساءلة للخطاب النّقدي** ووسيلة تَحري ومُكاشفة وبحث في الممارسات والسلوكات والتّحولات الوطنية والدولية والكونيّة كذلك، إذ يرجو ألا تنضب وتنتهي وآلا تتقلّص

[1] – ديفيد بارسيميان، الثقافة والإمبريالية حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة:الناجي حسونة، ملف البحرين الثقافية، ع28، 2001، ص115.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص99.

[3] – المصدر نفسه، ص99.

[4] – المصدر نفسه، ص100.

حدود أهدافها مما يترتب على ذلك مباشرة صراع الهويات والقوميات محدّدا وإهمال القيم الإنسانية التي تستحق النّزاع والكفاح من أجل تحقيقها بالقراءة الصّارمة الجديّة والممارسات السليمة.

ذلك أنه «إذا كان هناك رؤية **للقومية** تم تخطيها، فهناك أيضا إعادة تعريف **للإنسانوية** الغربية وللعالمية، في تحليلاته **لكارليل، ميل، راسكين** وغيرهم، ينتقد سعيد **الإنسانويّة الأوروبية التقليدية** لفشلها في مقاومة الإمبريالية ولتواطئها في المشروع الإمبريالي ويقترح بدلا من هذا رؤية "نسخة" للإنسانوية مستمدة من قانون خالية من النزعة الفردية النرجسية والإنقسام الأنانية الإستعمارية الإمبريالية »[1].

وهو صميم **المشروع الإنسانوي** وأُولى أهدافه وأسماها، إعادة صياغة شكلاً جديدًا من **الإنسانويّة** التي تتجاوزُ الأفكار والمقاولات والرُّؤى (الجغرافية، الهويّة، القوميّة) لا تتواطئ مع مشاريع الإمبريالية والسياسات وكل المشاريع السلطوية التي من شأنها تهدّم القيم الإنسانيّة التحرريّة وتَكبح الرّؤى والأنظمة الديمقراطيّة المحليّة أو العالميّة.

مما سبق نَستخلص أنّ **الخطاب الأنسنيّ كممارسة ونظريّة للمعرفة** تقوم على استراتيجيّات وأنساق تتمثل في:

– لابد **للقراءة الإنسانويّة** أن تسير وفقًا لمسار يَستبطن اللّغة ويستنطق ما قد يكون خبيًا أو ناقصًا أو محجوبا أو مُشوّها في النّص، وبذل جهود المرء في اللّغة من أجل فهم منتجاتها، حتّى تكون أفعال القراءة مُؤدات بعناية مُتزايدة وانتباه فائق وبجرعات كبيرة من التّقبل والرّحابة و**المقاومة بالإنفتاح** و**التأويل** و**التمحيص** وهو ما يشكل حركتي **الإستقبال** و**المُقاومة**.

– ينتقل القارئ من قراءة سريعة وسطحيّة إلى بيانات عامة أو حتى مُحددة عن بنى السّلطة أي عليه: التمّحيص المفصَّل والدّؤُوب والإنتباه مدى الحياة للكلمات والصيّغ البلاغية.

أي على القارئ التمثل بحركتي الإستقبال والمقاومة:

- **الإستقبال**: هو استقبال القارئ للنّص ومحاولة قراءته بكامل تعقيده **وبإدراك نقدي للتّغيير** ذلك أنّ القراءة تصدر عن **الإستقبال النّقدي** وعلى فكرة أن العمل الجمالي العظيم يَبقى عصيًا عن الفهم الكامل (فهم نقدي مؤقت)، إذ يُباشر القارئ في توضيح الأطر التّي تُوجد فيها تلك النّصوص: أوضاعها التاريخيّة، الطريقة التي تتشابك بها بعض المواقف والمشاعر والصّيغ في النص.
- **المُقاومة**: عبر **التّأويل والتّمحيص النّقدي** لسوء القراءات ومُراجعة وتحسين وتفكيك عوائق الفكر وآليات عجزه وتَحرير فهمه من التّمويهات الأيديولوجيّة وذلك محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنَا أفرزتها **الممارسة الإنسانيّة** وتحديد حيويتها ومشروعيّتها وبرامجها، وتحرير الفكر من مشاريع الهيمنة.

[1] – فاليري كينيدي، إدوارد سعيد مقدمة نقدية، مرجع سابق، ص204-205.

كما تَعتمد **الممارسة الإنسانويّة** في استنطاق معاني النّصوص على **علاقة مُعلنة بين المُؤلّف والقارئ،** علاقة امتشاج وتَحاور، ذلك أن فعل القراءة بالنسبة للأنسنيّ إذا هو الفعل الذّي يبتدأ بوضع المرء نفسه موقع المؤلّف: الزمان، المكان، الظّروف، المتحكمة بحياته، ومُحاولة فهم كل استعارة وكل عبارة مكتوبة عبر استبطان لغته، فإن ما يقرأ المرء غالبا ما تكون بأهميّة كيف يقرأ، ولماذا يقرأ أصلًا ،**والقراءة الإنسانويّة** ليست قراءة واحدة وحيدة بل تخضع المنظومَة القرائيّة في البحث الإنسانويّ إلى **التّعدد اللاّنهائي** من خلال تأويل ثنايا وفجوات العمل الفني من السطح نحو المركز بالإعتماد على **الإيمان الأنسني للقارئ** "بأن العمل يستحق التّنقيب"، وأن تعدد القراءات هو ما يضع القرارات التّي هي عرضة لهذا التّعدد.

إنّ **صدقيّة الفكر الأنسني** المثالي تعتمد على الإنتماء إلى **وحدة المشروع المشترك** مع الآخرين، وفهم تجربة الآخر تنطلق من الذّات ومن الخاص إلى العام، من **المحلي إلى الشّمولي،** والمعرفة مشروع استبطاني يعتمد على الإمتداد التّأويلي الطبيعي **للذّات الإنسانيّة،** ولا يعني ذلك أنّها تأخذ النّص كبنية مُغلقة معزولة عن الفضاء والسّياق الخارجي، فالنّص لا يدرس إلا على أنه حقيقة أدبيّة مشروعة الوجود منبثقة عن حقيقة إجتماعيّة إنسانية.

كما أنّ التّعرف على **النوعيّة والإمتياز الجماليّين اللّذين** يُمكن استشعارهما خلال القراءة والتّجربة **الإنسانويّة** أحد المنطلقات **النّقدية للأنسة** التّي يتعين تمييزها في أعمق مُستوياتها.

ويعدّ **التّاريخ البشري** هو أساس **المُمارسة الإنسانويّة** لتفعيل حالة القارئ الأنسانويّ في الحاضر وحالة النّص داخل إطاره الزماني وهو تاريخ مدرك من طرف الذّات الإنسانيّة، فكل النّصوص **الدنيويّة** في الفكر الأنسي تخضع لمبدأ لا يمكن تجاهلهما "**الإطار التّاريخي والإنساني**" كون العالم الدّنيوي هو العالم الوحيد القابل للفهم والتّفسير من قبل الإنسان الذي صنع تاريخه البشري مُنذ اللّحظة التي صار فيها إنسانا، لهذا عمل **النّقد الدّنيوي** على التّحرر من الأبعاد السّلطوية والممارسات التّي تسعى للهيمنة، عبر مقُولات تدعوا الفردانيّة والنّقاء كالجغرافيّة والهوية والقوميّة، إلى حين كوّن النّاقد "**وعي نقدي**" مقاوم لفرضيّات وتجارب المؤسّسة القمعيّة قصد التّفكير في أوضاع الشُّعوب من مختلف الثّقافات تحت شعار الإنسانيّة لتوحيد المصالح الدّنيويّة المشتركة وإنتاج فكر شكّاك مُعارض بكشف الحقائق ويتحرّى القضايا ويُناقش الوقائع والنّصوص، لترشيح قيم إنسانية مُثلى في ظلّ احترام **الرّوىء** وتبني الأفكار و**الإنفتاح** والتّعدد في سبيل **ديمقراطية النقد والنظام.**

المبحث الثاني: الإنسانويّة النقديّة والإنسانويّة المُضادة

«الأنسنَة كشف وإشفاء وواسطة، وغَمر الذّات في العُنصر التّاريخي، وهي استطراد العقلانيّة من وقائع الحياة المضطربة ثم اخضاعها بكدّ متواصل لعمليات منطقيّة من المحاكمة العقليّة والنّقد، وإن المهم والحاسم للفكر الإنسانويّ، محاولة فهم الماضي وبهذا هو ايمان بالمقاومة والنّقد؛ إيمان فرويد المتين بأنّ الصراع لم ينتهي بعد»[1].

لقد طرء على النّزعة الإنسانويّة كممارسة مجموعة من التّغيرات والادعات الضّخمة المضادة أثرت على المبادئ التّي تسعى لتأكيدها في المجتمع والعالم الدّنيوي، والمعارف التّي تريد ترسيخها في النّظريات المعرفيّة والفكر الانساني عموما.

حيث تجسّدت تلك التّغيرات على شكل صيحات خارجيّة ورؤى فكريّة ونظريّات معرفيّة للبنيويّة وما بعدها تُنادي بمقولات وأفكار ترى أن الإنسانويّة مجرّد أوهام فلسفيّة رجعيّة تسلب من المعرفة سُلطتها وكيانها وتقدم للإنسان حقّ احتجازها، ولابدّ من تَجاوزها وبناء نسقٍ جديدٍ من المعارف يتنَاسب وإرادة الإنسان في العصر الجديد.

وهذا يقود إلى تساؤلات كثيرة على رأسها: كيف أثّرت تلك النظريّات المعرفيّة على الممارسة الإنسانويّة كخطاب له أنساقه المميزة؟.

[1] – إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة: أسعد الحسين، دار نيوني، دمشق، سوريا، دط،2010، ص186.

يرى "**إدوارد سعيد**":«أنّ وفود النّظرية الفرنسيّة إلى فروع الإنسانيّات في الجامعات الأمريكيّة والإنجليزيّة خلال الستينيات والسبعينيات، أدى إلى إسداء هزيمة قاسية، إنْ لم نقل ضربة قاضية، للتراث الأنسني، على يد قوى **البنيويّة** وما **بعد البنيويّة**، وقد بشّرت هذه وتلك "**بموت الإنسان**" بما هو مُؤلف مؤكدة غلبَة **الأنظمة المعادية للأنسيّة**، كما تُعبّر عنها أعمال "**ليفي شتراوس**" و"**فُوكو**" ذاته و"**رُولان بارث**" ... وهذا يُناقض طبعا **الفكر الأنسني** في الصّميم، ما أدى إلى "**الكوجيتو**" الفردي بل خفضه إلى مرتبة الإستقلال الذّاتي الوهمي والروائي»[1]، وهنا يتعرض التّراث **الانسني** للإنكار والتّجاوز من خلال أعمال مفكري البنيويّة وما بعدها، لتَجاوز النّزعة الأنسنيّة والقفز على مجموع المعارف التّي تعلّقت بذات الإنسان، نحو خطوة جديدة وتوجّه حداثي، يُعلن القطعية مع الذّات.

كما «طُرحت قضيّة علاقة "**إدوارد سعيد**" "**بميشيل فوكو**" في كثير من الدّراسات كما أنها كانت موضوعا لحوارات كثيرة، في كل مرة يستفسر المتحاورُون عن العلاقة بينهما وقد وجد البعض في حضور "**فوكو**" في كتاب "**الإستشراق**"تحديدا، حضورا مخلا بانسجام رؤية "**إدوارد سعيد**" المعرفية مع **النزعة الإنسانية** التي كان يدافع عنها، فقد كتب "**جايمس كليفورد**" نقدا لكتاب **الإستشراق** عام 1988، بحيث نبه إلى وجود مفارقة كبيرة في هذا الكتاب تتمثل في انحياز **سعيد** للنّزعة الإنسانيّة وفي ذات الوقت اعتماده على أدوات "**فوكو**" في تحليل الخطاب علما من أنّ "**فوكو**"وكان من دعاة فلسفة "**موت الإنسان**" وهي فلسفة **مُعادية للنّزعة الإنسانية**»[2].

وذلك في كتابه "**جايمس كليفور**" "**محنة الثقافة**"، أبرز تناقض موقف **إدوارد** من **النّزعة الإنسانيّة كممارسة وفكر**، وعزم أن يُحدد موقفه ويُؤكد توجهه الذّي برز متباينا غير مُؤتلفًا، فإن تُبدِي وتُعلن انتمائك **للأنسنة** كنزعة وتيار فكري وتبدي لها ولائك لا يُشجع أن تعتمد على أدوات لاستراتيجية مُعادية لها.

«وعلى الرّغم من اعتراف **ادوارد سعيد** بعمق هذا النّقد الذّي وُجّه إليه، إلاّ أنه حاول ايجاد تبريرات لاستدعائِه لمقولة **فوكو**، ومنها: تأثره المبكر بالنّظرية الفرنسيّة french theory التّي كان لها التّأثير العميق على الدّراسات الإنسانيّة والأدبيّة في الجامعات الامريكية خلال عقدي الستينات والسبعينات، وهي مرحلة اتّسمت بمهيمنة الرُّوح المعادية لفلسفة التّاريخ واستبدالها بفلسفة الأنساق، إذ "بشرت هذه وتِلك (ويقصد **النظريات البنيوية وما بعد البنيوية**) بموت الإنسان، بما هو مُؤلف، مؤكدة غلبَة "**الأنظمة المعاديَة للأنسنية**"»[3].

---

[1] – إدوارد سعيد، الأسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص25.

[2] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية،ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص79.

[3] – المرجع نفسه، ص79.

قبل الخوض في مقولات البنيويّة وما بعدها التيّ حملت في فكرها العداء والغلبة للنّزعة الأنسنيّة من **"موت الإنسان"**، **"موت الإله"**، **"موت المُؤلف"**و**"نهاية التّاريخ"** لابُدّ من الحديث عن السِّمات الاولى **للإنسانويّة المضادة**.

أولًا: انكار الذّات

لقد «ظلّت الفينومونولوجيا الفرنسيّة إنساويّة في أعلامها الرئيسية، أثناء القرن العشرين ويُمثّل ذلك من دون منازع كبرياءها، وبهذا الصّدد يمكن على الأقل أن نعرف ولو جزئيا بمحاولات كل من جان بول سارتر (J-P Sartre 1905-1980) ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) وإ.ليفيناس (Emmanuel Levinas 1906-1995) الفريدة، من اجل إعادة تفكير أو تأسيس **النزعة الإنسانويّة**»[1]، ورغم تأثر هؤلاء فلاسفة العصر والتّيارات البنيويّة التيّ تحمل **العداء للنزعة الإنسانويّة**، إلا أنهم حاولوا الدّفاع عنها وإعادة تأسيس قِوامها.

«إذا كان هؤلاء قد تأثر وأيّما تأثر بالفيلسوف "**مارتن هيدجر**" فقد قاوموه أيضا، كل بطريقة خاصة، عندما أدركوا أنّ الإنسان الذّي أعيد إلى مكان الكائن قد زحزح من كونَه ذاتا، كائنا لذاته، أو ذاتا قبل أصلية مكلفة، لم تَذب **الفينومولوجيا** الفرنسيّة في الانبهار بالكائن، بل بالعكس فقد بحثت على الدّوام عن التّحرر منه وتُفسّر هذه الرّابطة المباشرة التيّ حافظت عليها مع فكر **إ.هوسيرل** (E.Husserl) وأبعد من هذا الاخير، مع تفكير **الكوجيتو** والحريّة عند **ر.ديكارت** جزءا من مصادر المقاومة التيّ أبدتها إزاء الموجة المتدفقة للنّزعة **الإنسانويّة المُضادة**»[2] .

فحينما عبث "**هيدجر**" بذات الإنسان وتصدّت **الفينومولوجيا الفرنسية** أيضا لفكرة التّحرر من الذّات وإلغائها (كون الذات أحد أهم أسس وقوام النزعة الإنسانويّة) وخفض مرتبتها بل لجأت لتبرير أسباب المحافظة والتّمسك بها من خلال الإستعانة بمبدأ **الكوجيتو الدّيكارتي** ضِد ميتافيزيقا "**هيدجر**"، حيث أنّ :« الميتافيزيقا في شكلها الحديث مُنذ ديكارت وبعده، وخاصة مع الفلسفة النّقدية عملت على إعادة النّظر في العلاقة التيّ تحكم العناصر المكوّنة لعمليّة المعرفة وفحص ملكة المعرفة والتّساؤل عما يستطيع الإنسان مَعرفته»[3].

وخلال هذه الدّراسات الحديثة حول علاقة المعرفة بالإنسان، اتخذ بعض مُفكري الفلسفة الغربيّة موقفا يعزز القطيعة والرفض للتّواصل بين قطبي (الإنسان والمعرفة) عبر صلة **الذّات**، وذلك يتنافى مع الطرح **الإنسانوي**

[1] – بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلقم الإنسانية، دار الامان، الرباط، ط1، 2013، ص146.

[2] – المرجع نفسه، ص146.

[3] – سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص11.

الذّي تأصّل من النّموذج الفلسفي **الديكارتي (الكوجيتو)** «فمع هذا الفيلسوف تكتمل الميتافيزقا الغربيّة وتَصير المعرفة موضوعا للتمثل، أو وضع الشيء أمام **الذّات** وانطلاقا منها، وبذلك خرجت الميتافيزيقا الديكارتيّة عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذّاتيّة: ستصبح الأنا منذ ديكارت الموضوع المتميّز والمفصل للميتافيزيقا»[1].

وبرأي "**إدوارد سعيد**" و"**هوسريل**" وكل من يؤمن بأن **الكوجيتو الديكارتي** مبدأ فلسفي لا يمكن تجاهله في تاريخ الفلسفة الغربية، أن **النّزعة الأنسانويّة** ليست هشّة، أو خلقت من العدم، ولم تخطئ في اعتمادها الكوجيتو، بل لعلها أبرز النّزعات والمعارف التّي تُعتبّر امتدادا له، «فما يُميز **الميتافيزقا** إذن في لحظتها الحديثة مع "**ديكارت**" و"**كانط**" أو حتى "**هيجل**" و"**هوسرل**"، هو اعتبارها **الذّات أساس كل حقيقة**، ورغم تصور هؤلاء الفلاسفة للذات أو اعلائهم من شأن جانب أو عُنصر منها دون الجوانب أو العناصر الأخرى فإنّها لم يغادروا ارض الكوجيتو وميتافيزيقا الذاتية».[2]

هذا الفصل الذي يرغب فيه بعض المفكرين "**للذات**" و"**الإنسان**" عن المعرفة ليس فصلاً مُبّررا أو طلبا واعتراضا بسيط وسهل المنال، والمعرفة تَنطلق من الذّات البشريّة تكتسب حقيقتها منها، وتبحث عن الحقيقة لأجلِها، حتّى أنّ بدايات السؤال الفلسفي انطلق من الإنسان وإنطلق البحث في اكتشافه بمختلف توجّهاته، وفي قول "**لأفلاطون**": «إنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعا الموجودة منها وغير الموجودة» فأبدل بموقفه هذا مشكلة المعرفة من حال الموضُوع إلى حال **الذّات**، فشيد نظرية جديدة ينقصها أنّه اتخذ من حُكمه هذا وسيلة فحسب لا غاية ثابتة»[3].

هو" **أفلاطون**" كذلك لم ينفي الذّات في تركيب المعرفة ولم يُخرجها من دائرة البحث، «هذه الكيفيّة التي يصف بها "**ليفيناس**" في أحد مؤلفاته الأساسية ظاهرة تقارب التّاريخ في طابعه المأساوي، الفكر والعلوم الإنسانية والإجتماعية مع "**النزعة الإنسانويّة المضادة**" يؤكد: الأموات من دُون جنازة في الحُروب ومخيمات الإبادة، أطروحة الموت، دون غد، إنّ رغبة الذّات وتوق الإنسان العقلاني إلى مكانة محظوظة في الكون والقدرة على التّفوق والإندماج في كليّة الكائن في **وعي للذّات**، قد تحولت إلى مَأساة ساخرة وصارت قضيّة وهميّة»[4]، لأن دعاة هذا التّيار **اللاّإنسانوي** في كتاباتهم وخطبهم ومؤلفاتهم لا يعكس **الإنسانويّة كممارسة فكريّة (نقدية)** في إطار الحيز العام، فما كان ظَاهرا من انتهاكات ومجازر وصراع للأيديولوجيّات وممارسات سياسية، «على أنّه يجدر الإصرار في هذه القضيّة وفي سواها على أن التّهجم على تجاوزات شيء ما، لا يعادل التَّخلصَ من ذلك الشيء

[1] – سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص11.

[2] – المرجع نفسه، ص11.

[3] – جعفر آل ياسمين، فلاسفة يونانيون –العصر الأول– مطبعة الغرشاد، ط1، 1971، ص131.

[4] – بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الاساسية في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص146.

أو تدميره كليا، أن تجاوزات **الفكرة الأنسنيّة** قد أساءت إلى سُمعة ممارسها دُون أن تنال من سُمعة الأنسنيّة ذاتها»[1].

ذلك ما أكّده "**إدوارد سعيد**" أثناء حديثه عن العِداء الشّديد الذي تكنه بعض الجماعات لهذه النزعة، وهناك من يتساءل عن «أي موثوقيّة يمكن أن توصف بها **الإنسانوية؟** ما معنى أن نمنح الإنسان مكانة مفصلة؟ ألا يَجب بالعكس، أن نُعلن أن الإنسان هو مفهوم مُريب، مُهترى ربما، وأسطورة في النّهاية، نفهم إذن أنّ الشّروع في ممارسة **إعادة التفكير في الإنسانوية**، يعني أن نضطَلع بمهمّة عويصة من أجل رفع تحدّي حاسم، لا يجب هنا ان نعيش في الأوهام وأن نتستّر مُجددا على مكانة الإنسان»[2]، هذه التّساؤلات التّي انبثقت منها الشّكوك في مكانة الإنسان ودوره ووجوده، حتّى فقدَ الوجود ثِقته بالإنسان وأعلَن معارضتَه لتعظيِم شَأنه والعُلوّ به، وشرع في الإطاحة به ومقاومة سُموّه.

إذ ظهرت جُملة من الإنعكاسات على مُستوى النّطاق العام لهذه "**النزعة المضادة للأنسنية**" لخّصها" **إدوارد سعيد**" في قوله: «ولابدّ من أن نُنكر أن **النّزعة ضد أنسنيّة** إذا كانت قد استوحت على المشهد الفكريّ في الولايات المتّحدة، فذلك عائد جزئيا إلى النُّفور الواسع النّطاق من حرب الفيتنام، ويعود بعض ذلك النفور إلى انبثاق حركة مُقاومة للعنصريّة وللإمبرياليّة عموما، وإلى جفاف مادة الإنسانيّات الاكاديميّة، بل إنّ ذلك النُّفور عائد فوق هذا كله إلى فساد الفكرة الأُسّ لمادة الإنسانيّات وفقدان الإهتمام بها، أيضًا من تنافر مكوّنات التّيارات الفلسفيّة والسياسيّة واللغويّة والعلمنفسانيّة والإناسيّة الحديثة العهد أو العامية، والأرجح أنّ كل هذه العوالم قد لعبت دوراكبيرا في تشويه سمعة **الإيديولوجيا الأنسنية** وممارساتها الملتزمة»[3].

كل تلك الظّروف المتنافرة خَلقت تيّارات تستخف **بالنّزعة الإنسانويّة** وتهزأ من **خِطابها** الذّي لازال يُضخّم **ذاتيّة الانسان** وينشد لبناء معرفة تقوم على كيانه حيث «يساءل "**فوكو**" في نوع من السُّخرية، هل يزال هناك مجال ممكن لمواصلة الخطاب عن الإنسان؟ إنّه الآن ينظر بعين الشّفقة والتّهكم إلى جميع أولئك الذّين لم يقتنعوا بعد بضرُورة التّخلي عن مُسلّمات **خطاب النزعة الإنسانية** أولئك الذّين يَتّخذون من الإنسان نقطة انطلاق للوصول إلى الحقيقة أو يَرجعون إليه جميع الحقائق أولئك الذّين يُواصلون دون كَلل أو مَلل الحديث عن

[1] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص29.

[2] – بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الاساسية في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص147.

[3] – المصدر السابق، ص29.

الإنسان وعن مَلكوته وتحرّره، الذّين لا يستطيعون التّفكير خارج التّفكير بأن الانسان هُو الذّي يُفكّر، الذين يأملون في إمكانيّة تأسيس أخلاق و**ممارسات إنسانية جديدة**»[1].

فالأسلوب الذّي كان لهؤلاء المعارضين **ضد الأنسنيّة**، لم يقتضي فقط إبداء أرائهم والإقرار برفض أُسس هذه النّزعة وتحاشي إدخالها في كوكب الدّراسات الفلسفيّة الحديثة، بل تمادى وبالغ هؤلاء في السُّخرية والتّهكم وبكل جُرأة وثقة بتوجّههم قدموا معارضتهم، وأعلنوا تفاهة وفشل هذه النّزعة في الإستمرار لمشاريعها، وفق رأيهم، «من أجل ايقاظ الفكر من هذا السّبات، وتذكيره بإمكانيته المحدودة وبمهامه الأولى، لابد من تكدير صفو راحة هؤلاء (**الإنسانيين**) وتقويض دعائم الإرتياح والتّفاؤل التّي استكانوا إليها، وليس هناك من وسيلة أُخرى لتحقيق ذلك، غير **تهديم أُسس الخطاب الإنساني**، وعلى أية حال يُؤكد" **فوكو**"، بأن كل محاولة للتّفكير في أفق جديد قد بدأت من ذلك» [2].

وكان حقّ لهم ذلك عملوا على تحطيم **وتَدمير الخطاب الإنسانيّ** من خلال إعلان **مقولات فلسفيّة**، تحمل الحِقد في باطنها للتّنكيل **بالنّزعة الإنسانية** والقضاء على أُفق تفاؤلها بالإنسان، أبرزها مَقولة "**موت الإنسان**"، **موت المُؤلّف**" اللّتان تعنيان **بالذّات الإنسانيّة** على العموم والتّأليفية على الخصوص.

ثانيًا: بنائية ليفي ستراوش

كما أنّ "**البنيوية البنائية**" **ل** "**كلود ليفي ستراوش**" من تلك **الانظمة المنازعة** في صميمها إذ تَعتبر «أنّ الجسم الإنساني عبارة عن بناء والإنسان نفسه بناء أيضا وكذلك الثّقافة والمجتمع وغيرها كلها عبارة عن أبنية مُتكاملة تضمّ بين جناباتِها أبنيَة أخرى جزئية ذات علاقات معينة ووظائف محدّدة، والأشياء التّي يتكوّن منها البناء لا قيمة لها في حد ذاتها انما قيمتها في **العلاقات** التّي تربطها بعضها ببعض والتّي تجمعها في ترتيب مُعيّن وتُؤلف بينها»[3] فبدأ **ستراوس** من تجاهل علاقة **الذّات** التي تربط الإنسان بوظائِفه، يحوّل الإهتمامُ لمجموع العلاقات التي تُهيّأ لوظيفة البناء متأثرا بنظام البنيَة، حيث هيأ لنشوءُ بنائيته جملة من الظّروف تتلخص في:

«المجتمع الأوربي حاليًا في أواخر القرن العشرين ليس هو نفسه المجتمع الذّي عاش في أوائل القرن لقد كانت الحرب العالمية الأولى والثّانية سببا في دمار أوربا، أمّا الآن ونَحن نقترب من أواخر القرن العشرين فقد تغيّرت

[1] - عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، دط، دت، ص167-168.

[2] – المرجع نفسه، ص169.

[3] – سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1، 1973، ص136.

ظروف أوربا تمامًا وعادت تَسعى من جديد للبناء والتّعمير»[1] وهذا أحد الأسباب التّي سُميّت من اجله **البنائيّة** -بنائية- لأنّها تُمثل عودة للتّشييد والإحياء لمجتمع سبق وأن تَعرّض لجملة من أشكال الدّمار الحربيّة والإجتماعيّة.

أمّا **السبب الثاني** يتمثّل في: «ثورة المجتمع الأوربي على كل جُهود مذهبي فكري من شَأنه أن يُعرقل البناء والتّقدم والشُّعور بالحاجة إلى اتجاهات فكريّة جديدة مفتوحة غير مغلقَة مرنة غير جامدة تُساعد على البناء وتساير التّقدم»[2] ، حيث أن **النزعة الإنسانويّة** من بين تلك المذاهب التّي أخذته الرغبة في تجاوُزها، واعتبارها اتجاها فكريا يتّسم بالجُمود والتّراجع.

أمّا **السبب الثّالث**: الذّي كان مرجوّ وأدى إلى ظُهور البنائية «هو السعي لتطوير العُلوم الانسانيّة لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية، حقًّا كانت هناك مُحاولات من قبل قام بها "**هوسرل**" من خلال الفينومينولوجيا (كما سبق وذكرنا) وكذلك "**سارتر**" وغيره من الوجوديين بالإضافة إلى مُحاولات الماركسيّين وغيرهم، ولكن هذه المحاولات لم تتحقّق الأهداف المرجُوّة منها لأن الغالبيّة منهم أوغل في التّجريد، واهتم بذاتية الإنسان دون العلاقات الموضوعيّة التّي يرتبط بها الإنسان مع غيره من البشر»[3].

رغم أنّ "**ستراوس**" حينما لاحظ تَراجع العُلوم الإنسانيّة، أراد إعادة بنائها و تسويل لها طريقة مُختلفة للنّهوض لكن لم تكن تُنشد لإعادة اعتبار الذّات، بل كانت لموضوعيّة الدّراسة -بناء العلاقات- الحظ الأوفر، إذ «يرى بعض الباحثين أنّ هذا المنهج يتضمّن فلسفة نشعر بها في جميع مؤلفات "**ليفي ستراوش**" وخاصة "**الفكر الوحشيّ**" أن هُناك تفكيرًا ومنطقًا يوجدان باطنيّين في كل من الطّبيعة والثّقافة، وأنَّ الذّات ليست هي التّي تُشكّل الموضوع بل على العكس من ذلك، فإن **الذّات** تتشكل بفعل تداخل الرّوح الموضوعيّة فلا وُجو هنا **لكوجيتو** فردي على طريقة ديكارت، ولا لكوجيتو اجتماعي على طريقة سارتر»[4].

والإنسان عنده بناء من العلاقات، وليس من الذّوات، كما أبعد الذّات عن تشكيل موضوعيّة الأداب والدّراسة على وجه العموم كما تهيأ له "**النزعة الإنسانويّة**" فالذات من وجهة نظره، تتشكّل بقعل تداخل الروح الموضوعيّة، وفي ذلك كله نفي" **لكوجيتو ديكارت**" ، كما ذكر "**إدوارد سعيد**": « أنّه يجب الإعتراف **بالعنصر الذّاتي في المعرفة والممارسة الإنسانويّين** والتّصالح معه نوعا ما طلما أن لا فائدة تُرجى من مُحاولة تحويل **الانسنيّة** إلى علم حيادي وحسابي»[5]، حيث أن:« فكرة كيان داخلي للانسان فكرة يُعارضها "**ليفي ستراوس**"

[1] – سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص137.

[2] – المرجع نفسه، ص138.

[3] – المرجع نفسه، ص138-139.

[4] – محمد مهران رشوان، الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، دط، 2002، ص146.

[5] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص28-29.

فيقول:" إنّ الذّي يبدأ بوضع نفسه في خَضم البداهات المزعومة للا "أنا" لن يَخرج منها أبدا، فالبنيويّة ترسي قواعدها على المستوى الذّي يُصبح فيه التّنظيم نسقًا دون علم التّفكير"»[1] .

بنائيّة "**ستراوش**" لا تكشف عن "**العلاقات الذاتيّة**" التّي تُؤسس لها **المعرفة الإنسانويّة**، بل تكشف "**العلاقات الموضوعيّة**" التّي تربط شتّى أجزائه، وذلك على مستوى النّسق اللّغوي أو الموضوعي لا على المستوى الذّاتي والرُّوحي للإنسان.

«وبذلك مهدت **الديكارتيّة** السبيل أمام **النزعة الإنسانيّة** والنظرة المِيالة إلى جعل الإنسان مِحور البحث الفلسفي ورَدّ كل شيء إلى **الذّات** وقد ظل جميع الفلاسفة الذّين ظهروا فيما بعد عالة عليه»[2] ، حيث أن «**الميتافيزيقا الذّاتية الديكارتية** ستصل أوجّها مع ميتافيزيقا الذّاتية المطلقة القائلة بعقل كُلي حال في التّاريخ، لذا فإن اخراج الذّات من ذاتها ومن بعدها الفردّي السيكولوجي المحض إلى التّاريخ والتّاريخية لم يكن كافيا لتخليص الميتافيزيقا من شرك الذّاتية» [3].

البنائيّة عند **ستراوش** هي الاخرى تعتبر من الأنظمة **المُعادية للنزعة الأنسانويّة** لإهمالها الذّات كعلاقة بين الإنسان والمعرفة على حساب الاهتمام بالموضوعيّة والعلاقات، التّي تربط بين الأنظمة والبُنى الإنسانيّة الاخرى الانثروبولوجيّة، وحينما أخذت الذّاتيّة بعدها التّاريخ أخذت الفلسفة المعارضة –**ضد الأنسنية**– بمقولة **نهاية التّاريخ** التّي ستفصلها لاحقا لإلحاق الضّرر والعداء لها.

ثالثًا: الماركسية

كما أنّه «مع بُروز التّيار **اللاإنسانوي Anti–humanisme theorique** تمد قراءة **ماركس** على أن عالم وفيلسوف في نفس الوقت، واعتبرت **الماركسية** ثورة مزدوجة:

ثورة في العلم: إذ أسّست علما للتّاريخ (المادية التّاريخية) موضوعه كيفيّة انتقال المجتمعات من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر.

[1] – محمد مهران رشوان، الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق،ص146.
[2] – سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص12.
[3] – المرجع نفسه ص12–13.

ثورة في الفلسفة: إذ أرست قواعد ممارسة فلسفيّة جديدة "**الماديّة الجدليّة**" موضوعها: تاريخ إنتاج المعرفة»[1].

وهي فلسفة تبحث في تاريخ الفكر المعرفيّ، وتكون المعرفة هي موضوع البحث عكس ما تتوجّه إليه **الانسانيّات** في البحث عن تاريخ الإنسانيّ كأحد مجالات المعرفة حيث يرى **سعيد:** «أنّ وُجود انظمة تفكير ونظر تتجاوز طاقات الذّوات الفرديّة والبشر الافراد القابعين داخل أنظمة من مثل "لاوعي" فرويد أو "رأس مال" ماركس ما قد أفقدهم آية سيطرة على تلك الأنظمة، لم يبق لهم إلا الخيار بين أن يَستخدموا تلك الأنظمة أو أن تستخدمهم هي وهذا يناقض طبعا الفكر الأنسيّ في الصميم»[2].

والنّظامان الجديدان لماركس "**الماديّة التاريخيّة**" و"**الماديّة الجدليّة**" هما نظامان تجاوزا طاقات الذّوات الإنسانيّة حيث أنّ «هذا التّمييز الذي جاء به التّيار **الماركسي** (**اللإنسانويّ**) بين العلم **الماركسي** والممارسة **الفلسفية الماركسيّة** أدى الى مواقف متناقضة من الفلسفة تَلتقي جميعا عند تحجيم دورها وتصفية الحساب معها إنطلاقا من نقد "**هيجل**"، إذ اعتبر هذا التّيار علم التّاريخ الماركسي (المادية التاريخيّة) ليس فلسفة جديدة للتّاريخ لأنه يصفي الفلسفة التاريخية من حيث هي أيديلوجيا»[3] والنتيجة الحتمية بعد المواقف المتناقضة لهذه الأنضمة الجديدة هي "تصفية الفلسفة" بإعتبار:

«أنّ الفلسفة الماركسيّة انما هو تجسيد وتحقق للفلسفة عبر العمل السّياسي وعبر البروليتاريا، وهذا هو المعنى الذّي تحمله "الموضوعات حول "**فيورباخ**": لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم في حين أنّ المطلوب هو تغييره»[4]، والدراسة **الإنسانويّة** هي من البُحوث التّي تدرس الأنظمة **الدنيويّة** وتفسر **المُمارسات الإنسانيّة**، ولا تكتفي بكشف فسادها وإزالة الغُبار عن مؤسّساتها التّي تُمارس التّظليل والهيمنة، بل العمل على مُساءلتها وتغيير برامجها الإستبداديّة.

«فالقضية السياسيّة الأساسيّة للمثقّف: ليست أن ينقد المضامين الأيديولوجيّة التّي قد تكون مرتبطة بالعلم، أو أن يتصرّف بشكل تكون ممارسة العمليّة فيه مشفُوعة بأيديولوجيا صحيحة بل أنْ يعرف إذ كان

[1] – فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص27.

[2] – ادوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص26.

[3] – المرجع السابق، ص27.

[4] – المرجع نفسه، ص27.

بالإمكان تأسيس سياسية جدِيدة للحقيقة»[1] ، تُعيد بناء ما تم تزيفَه وخرق مشروعيّاته من طرف المعارف والمؤسّسات السيّاسيّة .

و«إنّ مُشكلة وضع نقطة البداية في **النّظرية النقديّة** –بالنسبة **لإدوارد سعيد**– تمت مقاربتها من وجهة نظر أنماط محددة من **الفكر الفرنسي النّقدي كالبنيويّة** وما بعد **البنيويّة (فوكو) والتفكيكيّة (دريدا)** ولم يتم التطرق لأفكار **دريدا** بشكل مُطوّل على الرّغم من كونه مُهما في عرض مشاكل البنيويّة، كما أن التّنوع الغني لتحليلاته للأعمال الأدبيّة والظواهر السياسيّة والثّقافيّة و الشّجاعة التي قد أظهرها في التّعبير عن قناعاته السّياسية فهو التّجسيد القلق لمثله الأعلى الخاص عن **المثقّف النّقدي** المستقلّ الذّي يرفض قبول الأرثونكسيّات من أي نوع كانت»[2].

ذلك أن **الإنسانوية النقدية** ترفض تلك النّظريات المعرفيّة –**البنيويّة**– التّي تُعطّل **مشروعها النّقدي** وتحتجز **أنساق الخطاب الإنسانويّ** في رؤى وأفكار واستراتيجيّات تفصلها عُنوة عن أهدافها **التّنويرية** التّي تنفتح عن العالم **الدّنيوي** وتتجاهل **النّسق** الذّي تُنادي به **النظريّة البنيويّة** وتجعله نسقا للمعرفة.

رابعًا: مقولة موت الإله

كان للفسفة **النيتشوية العدميّة** وقع كبير في تاريخ الفلسفة الغربيّة لا يمكن تجاوز دورها وتجاهل أهميّتها في تاريخ الفكر ومسارات الدّراسة المختَلفة حيث مثّلت فلسفته عَتبةً وركيزةً ومنفذا لفهم العديد من الإشكالات والبحوث، بعد أن عجزت في تأسيس حلول وإيجاد تبريرات منطقيّة، وتفاسير حاسمة لظواهرها، «كيف يمكن الحديث عن **نيتشه** اليوم بعد أكثر من قرن على وفاته، هل تحققت نبؤاته، إذ يقول في رسالة لناشره: "خلال السّنوات القادمة سيلتفت النّاس إلى كتبي... الناس سيحتاجونني وسيبذلون كل أنواع الجهود ليفهمونني و(يفسّرونني). فكيف سيفهمونني وأحسب أنّ أسوء الحماقات قد تقترف بهذا الخصوص»[3].

هذا فعلا ما نحن بحاجة اليه لفهم مقولة **"موت الاله"** ومدى تأثيرها عل **"النّزعة الأنسنيّة"** حيث أعتبرت –كما ذكر **إدوارد سعيد** فيما سبق– فكرا معادي لها ومناقضا لأصولها الفكريّة، حيث كانت النّبوءة الاولى لمقولة **"موت الإله" النتشوية** في كتابه «**"هكذا تكلم زرادشت"** في عبارة: وعندما انفرد زارا قال في نفسه، إنّه لأمر

[1] – فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، ص28–29.

[2] – فاليري كينيدي، إدوارد سعيد مقدمة نقدية، ترجمة: ناهد تاج هاشم، المركزية القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص26–34.

[3] – سنا صباح آل خالد، حول فلسفة نيتشيه، جامعة المستنصرية، دط، دت، ص61.

جيّد مستغرب، ألم يسمع هذا الشّيخ في غابه أن الإله قد مات»[1]، كان هذا أول تساؤل انفرادي" **لزرادشت** "الذّي أفصح عن فكرة المقولة السّابقة حينما سأل القدّيس عن سبب وجوده في الغابة بعد أن أجابه «إنّني أنظم الأناشيد لأترنم بها، فأراني حمد الله إذ أسر نجواي فيها بين الضّحك والبكاء، لأنّني بإنشاد والبكاءّ والمناجاة أسبح الله ربي»[2]، فكيف يهلل هذا القديس ويسبح وينشد تراتيل عبوديّته وإيمانه لإله حيّ في نظره وميّت في نظر البعض الآخر (**زرادشت**)؟ فهل" **فريدريك نيتشه**" هو أوّل من التقط خبر وفاة الإله وحضر مراسم جنازته بمفرده؟ أم أنّه خبر شاع قديما قبل أن يُفصح عنه **زرادشت** ويُذيعه في أغوار الفكر لإقامة الحِداد عليه؟.

يُجيب "**ألبير كامو**" مُفكّر "**الإنسان المتمرّد**": «خلافا لاعتقاد بعض النُّقاد المسيحيين لم يعقد "**نيتشه**" النية على قتل الإله، فقد وجده ميّتا في نفوس أهل زمانه، وأدرك قبل غيره "أهميّة الحادثة" ورأى أنّ تمرّد الإنسان هذا لا يسعه أن يُؤدّي إلى نهضة وانبعاث، إذا لم يكن خاضعا لتوجيه كل موقف آخر إزّاء التّمرد سواء أكان موقف الأسف أو المسايَرة سيُؤدي إلى رُؤيا الدّمار الكلّي»[3].

إذ أن "**نيتشه**" لم يكن قاتله أو مدبّر حادثة موته، هو فقط كان أوعى من غيره من المفكّرين حتّى أنه استنتجَ موته وفنائه في نفوس وقلوب أهل زمانه، فأذاع خبره، رغم عاقبة الدّمار التّي ستلحَق قاتله, حيث قال **نيتشيه**:« حينما لا نَجد العظمة في الله، لا نجدها في أيّ مكان آخر، يجب أن نُنكرها أو أن نخلقها، أمّا إنكارها فكان مُهمّة النّاس المحيطين به، واللّذين كان يراهم يُهرعون إلى الإنتحار. وأمّا خلقها فكان المهمة الخارقة التّي من أجلها أراد أنْ يموت»[4]، فموت الاله هو نتاج لذوبان عظتمة التّي يتّخذ اتجاهها الإنسان موقفان نكرانها والتّصدّي لها بفعل قتل الإله، أو الإعتراف والتّرحيب بها والرّغبة في خلقها لدرجة الإستعداد للموت.

أما "**جيل دولوز**" فيرى أنّه ينبغي أن: «نحرف "**نيتشه**" عن مقصده عندما نجعل مُنه فيلسوف مَوت الله إذن الحقيقة هي أن "هو آخر فيلسوف يُنسب إليه ذلك: إذ يُؤكّد أن الله لم يكن سوى بسط للإنسان، وهذا الأخير مُضطّر إلى أن يُثني الله ويُعيد ثنيه، أمّا بالنّسبة ل"**نيتشه**"، فما يقول به "**فيورباخ**" حكاية قديمة، ولما كانت الحكايات القديمة من سماتها الخاصّة أنّها تتعرّض لروايات عديدة مُختلفة فإنّ نيتشه سيقدم هو الاخر بروايته، لكن ما يعنيه هو موت الإنسان، طالما أنّ الله موجود، أي طالما أنّ الشّكل الله يشتغل فالإنسان لم يوجد بعد»[5].

---

[1] – فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت، ص41.

[2] – المرجع نفسه، ص41.

[3] – ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط3، 1983، ص89.

[4] – المرجع نفسه، ص93.

[5] – جيل دلوز، المعرفة والسلطة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان، ط1، 1987، ص144.

و"**نيتشيه**" على حسب آراء الثُّلاثي: "**ألبير كامو، جيل دولوز، فيورباخ**" ليس بفيلسوف "**موت الإله**"، وليس بقاتله الحقيقيّ، بل هو فقط معلن وناقل لخبر وفاته الذّي كان متداولا في عدة حكايات قديمة مُختلفة بطريقة الحكي والسّرد وهاته الأخيرة –**مقولة موت الإله**– كان قد أصاغها نيتشيه فقط بأسلوب حَذقٍ مركز يرمي من ورائه إلى لازمة أخرى ألا وهي "**موت الإنسان**" الذّي يحيا ويأخذ حقّ وجوده من نفي الإله، يموت الإنسان الضّعيف الذّي لا سُلطة له على نفسه غير الإنتحار، ليُولد إنسان جديد هو الاخر مُستعدّ للموت في سبيل إثبات كينونته ووجوده لقول "**نيتشه**" :« ما إنْ يذكر الإنسان الله ويكن عن الإيمان بالخُلود، حتّى يُصبح "مسؤولا عن كل ذي حياة، وعن ما نَذكر للتّألم من الحياة، إذ يُولد من الألم "إليه، إليه وحده يرجع أمر إيجاد النظام والقانون، حينئذ يبدأ زمان الملعونين والبحث عن المبررات والشّوق الخالي من الهدف "أكثر ما يُؤلم القلب ويمزّقه، تساؤله: أين يمكنني أن أحس أنّني في مقامي"»[1].

فالإنسان الذّي يبعد معاني السّرمديّة والأدبيّة للإيمان يتحرّر من القيم التّي تُقلص حجمه وتضغط على ذاتيّته للإنضمار.. فيخطو خُطوة جديدة نحو إعادة ترتيب نظامه ونص قوانينه التّي يرى من خلالها أنّه حقّق وجوده وأحسن مَعرفة مقامه و رغبة الإنسان في الأزليّة ليكون ويَظلّ ذاتا وموضوعا للمعرفة في النّزعة الإنسانيّة هي رؤية قصيرة ومَحدودة النّظر لمستقبل وجوده، وفي آن الوقت ستشراف ينبأ بدمار لتلك الفلسفَة التي تقدس الإنسان، وتسعى لخلوده، «إذ لم نجعل من موت الله زُهدا كبيرًا وانتصارا دائما على ذاتنا فسيحتم علينا أن ندفع ثمن هذه الخسارة»[2].

أما عن رؤية مخالفة ونظرة حياديّة لهذه المقولة "**مقولة موت الإله**" «فيكشف منهج "**ياسبرز**" في كتابه الكبير "**نيتشه**"عن قصده وذلك بإعلانه ان فهم الفيلسوف يتطلّب رُؤية من خلال وجهات من النّظر أكثر اتّساعا وشُمولا، فمثلا "إن الله قد مات" تَعني "إنّ الله حي" لأنّ نفي الإله معناه خَلقه من جديد بصورة أخرى»[3].

وهذه المقُولة التّي تَكشف عن جدليّة (الحضور والغياب/الحياة والموت) لله والإنسان معًا لم تكن محل استقطاب لقراءة واحدة أو تفسير شامل مُجمل مُوحّد بين كافة أقطاب الفكر الفلسفي، حيثُ «يجد "**ياسبرز**" نصا "**لنيتشه**" يُؤيّده في منهجه هذا إذ يقول **نيتشه** يُسمّون ذلك "**موت الإله**" تحلل الله من نفسه، ولكن عندما

[1] – ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص92.

[2] – المرجع نفسه، ص93.

[3] – حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1990، ص316.

يتحرّك سترونه فوق الخير والشّر (نيتشه ص124) ومن ثم يجعل **ياسبرز** السّلب هو الإيجاب، والتّحلّل هو الخلق، والإعدام هو الإنتاج»[1]، ثم أن **ياسبرز** يجعل أنّ «من قال "**أن الله قد مات**" كمن قال "**إن الله أمامي أراه**"[2] .

إنّ قطع لأغصان الفاسدة أو الجُذور المتوغّلة في نبات ما لا يعني إجتِثاثها من الحياة، بل إعادة تكوين لها حياة بكينونة وشكل مختلف، وكذلك هو "**موت الله**" لا يعني زواله واضمحاله الأبدي بقدر ولوجه على شاكلة أخرى إذ يقول: «إمّا أن يُميتنا هذا الدّين أو نُميت نحن هذا الدّين واني أؤمن بهذه العبارة التّي قالها قُدماء الجرمانيّين: "يَجب أن تمَوت جميع الآلهة" (نيتشه 247)، كما يَقول ايضا "**أين هو الله؟** سأقول لكم، لقد قَتلناه أنا وأنتم؟" **ياسبرز** يجعل إلحاد **نيتشه** إيمانا مُقنعا لأنّه بحث عن إله العصر والقوّة والحياة والإنسان المتفوّق»[3].

فهذا الموت للإله هو مَوت تُولد من إثره جُملة من الإرادات التّي تُعيد بناء الوُجود، كإدراة القوّة والإنسان المتفوّق.

«بهذهِ الوسيلة في الحقيقة، تدخل ألوهيّة الانسان في نهاية الامر، فالتّمرد الذّي يُنكر الإله في البدء، يسعى بعدئذ أن يَحل محلّه، ثمّة إله في الحقيقة هو العالم ولكي يُسهم المرء في ألوهيّة هذا العالم حسبه أنْ يقول: نعم "فالنَكُفّ عن التّضرّع والصّلاة" وحينئذ تمتلئ الأرض ببشر آلهة، أنْ يقُول المرءُ نعم للعالم، أنْ يُكرر ذلك معناه في الوقت نفسه أن يُعيد خلق العالم وأنْ يُعيد خلق ذاته معناهُ أن يُصبح الفنّان الأكبر، الخّالق»[4].

فهذا الإنسان الذّي يتمرّد على الإله لينتزع ألوهيّته ويُمجّد العالم والوجود لإعادة خلقه وفق معايير، وأنظمته بعد أن يُعيد خلق ذاته التّي أهلته لفعل الخلق والتّغيير حينما تقمصت الألوهية، «بما أنّ خلاص الإنسان لا يتحقق في الله يَجب أن يتحقّق على الأرض، وبما أنّ العالم يسير على غير هدى، لذلك على الإنسان اعتبارا من قبوله بهذا العالم أنْ يوجهه توجيها يؤدي إلى انسانيّة متفوّقة، كان "**نيتشه**" يُطالب بإرادة المستقبل الإنساني "إنّ مهمة إدارة الأرض تؤول إلينا" وفي مكان آخر "ليس ببعيد هذا الزّمن الذّي يجب علينا أنْ نُناضل فيه من أجل السّيطرة على الأرض، وسيُقاد هذا النّضال بإسم المبادئ الفلسفيّة»[5].

وهذا **الإنسان الجديد** المتفوّق سيحقّق خُلاصه الذّي كان يفقده ويحن إليه في زمن الإله، وسيبدأ في تحقيقه والمطالبة به من المبادئ الفلسفيّة التّي هي الأخرى أبدَت الحجز والهيمنة على كينونة الإنسان وحاصرت ذاته في مواطن من الفِكر، «كان اذن يُبشّر بالقرن العشرين وكان يعلم أنّ التّسلط احدى نتائجها وبذلك بالذّات مهّد

[1] – حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص317.
[2] – المرجع نفسه، ص318.
[3] – المرجع نفسه، ص318.
[4] – ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص96.
[5] – المرجع نفسه، ص101.

لهذا التّسلط»[1]، فلابد لهذا الكائن –الإنسان– أن يتفوّق على ذاته ويَعمل على تحقيق وجوده ويَخلق له مكانة بين العُظماء.

«هذا ويتمثل حب المصير "amor foti" عند **نيتشه** في إرادة العلو بالذّات وإرادة العلو على ما هو إنساني، انساني أقصى حدّ أو ارادة الوجود وكلمة نعم للعود الابدي و لقد وجد لاثبات الكلّي للحقيقة بكل ظلالها اساسه وسبب وجوده في الإنسان الاعلى أو الإنسان الإله»[2]، هذا الإنسان المؤلّه الذّي يكون منفذًا لمن يلجأ إليه، يمنحُهم إرادة الخلاص والقوّة بإنسانيّتة القصوى ويسعى بِدوره إلى كشف الحقائق وتحقيق الحريّة والوصاية عليها.

لقد تعدّدت معاني "**موت الإله**" من خلال النّصوص الذّي ذكر فيها نيتشه مقُولته، وفي ما يلي شرح لهذه المعاني:

«**– المعني الأولى لموت الإله: "نهاية كل مثاليّة تتخذ صُور عالم أخر خلف الإنسان وهيئة تعال موضوعيّ**" يقول **نيتشه** :إنّ قلب الوُجود لا يخُاطب إذا لم يكلّمهم كإنسان... إنّ الميراث محَفوف بالمخاطر، وتظهر إمكانيات في الوُجود الإنساني بعد موت الإله هُما: **الإنسان الاخير** و**الإنسان الأعلى**، ولمّا كان "**موت الإله**" يستتبع حتمًا "**موت الإنسانيّة**" فلن يكون هُناك "ما وراء" ولن يوجد سوى "هنا والآن"»[3] ، وذلك حينما تتبدّد القوّة الإلهيّة العظمة المتحكّمة بمثالياتها وأحكامها، تتجسّد صور عالم آخر مغاير للأرض، والكون خلق الإنسان باعتباره أهم طرف يخاطبه الوجود –بعد الإله–، وإنّ كان لموت الإله نتيجَة حتميّة تقتضِي مَعها موت الإنسان تَنحصر عندها فعاليّات الوجود وخطّطه في الحاضر (الآن، وهنا).

«**– المعني الثّاني: المُحافظة على الطّابع البُطولي في الوجود الإنسانيّ**»[4]، وهذا الطّابع الذّي يأخذ مسؤوليّة تجسيده الإنسان المتفوّق الأعلى الذّي أدرك كل الإدراك أن الإله القديم قد مات واضمحّل وهو (الإنسان) الآن المكلف بتحقيق الحريّة الإنسانيّة والبحث عن الذّات في مقامها الذّي تستحق، فهو المؤلّه الذّي تحق له عبادة ذاته الخالقة والسّمو بها.

«**– المعنى الثّالث: موت الإله يعني التّحرر من روح الثّقل أو العُلو عن الميراث الميتافيزيقي التّقليدّي وأوضع نيتشه أن التّخلص من هذا الميراث لا يتّم إلا على مراحل، وذلك حتى يتمكّن الإنسان**

[1] – ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص101.

[2] – صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، دط، 1999، ص235.

[3] – المرجع نفسه، ص353-354.

[4] – المرجع نفسه، ص354.

في النّهاية من العُثور على ذاته»[1]، فلابد للذّات التّي فقدها بحكم الإله القديم أن تتجاوز العثرات وتحدّث ردة فعل بإنقلاب القيم والأخلاق القديمة لتأسيس لبديلتها التّي يُجسد لها الإنسان الأعلى بعد موت الإله القديم ونفي قيمه وأخلاَقه.

«**– المعنى الرّابع: موت الإله بالمعنى العدمي:** إذ يعني "**موت الإله**" –إذن– أن الحياة الإنسانيّة لم يَعد لها أي خلفيّة أو جذور تركّز عليها، ولم تعد تشملُها حكمة تقع فيما وراء حدود ذاتها ولم تَعد توجّهها معايير تدعي لنفسها المشروعيّة المطلقة، ولم تعد تعرف الإنسانيّة، أيْ مخاطر عنيفة سوف تتّعرض لها»[2]، وهنا **نيتشه** زعزع كل القيم وقصّ كل الجذور السَّابقة للحياة الإنسانيّة وحتّى الحدود والتّوجهات التّي ينبغي أن تحكمُه ويتقيد بها –الإنسان– في الوجود الجديد تم نفيها وتَجاوزها بحسبه، وما من مصير يحاصر الإنسان والوجود غير الزوال.

«وإذا كان **نيتشه** هو الذّي أشهر **موت الإله**، فإنّه هو الذّي أشهر في الوقت ذاته الإنسان المؤلّه الذّي لم يكف القرن التّاسع عشر عن الحلم به قط، وعندما يبشر **نيتشه** بمقدم الإنسان الأعلى فإنّ ما يبشر به ليس مقدم إنسان أشبه بالله منه بالإنسان وإنّما هو مقدم إنسان لا علاقة له البتّة بذلك الإله الذّي مازال يَحمل صورته»[3]، فإن القول **بنهاية وموت الإله** وأن كل الوجود قد آل للزّوال بما في ذلك الإنسان الذّي آل إلى عدم بطبيعة الحال سينتهي خطابه وفلسفته بما تحمله من امكانات الذّات من إرادة للقّوة والمعرفة والأخْلاق.

كما يَرى الأستاذ "**وليام دهارت**" أن: «**موت الإله** هو ولادة حقيقة لا ربّ لها الحقيقة بوصفها قيمة مطلقة تتمثل تحولا وتساميًا اعترافيّة الضّمير المسيحي، إلى ضمير علمي ونقاء ثقافي مهما كان الثّمن، هل هذا ما تتضمنه فكرة سعيد حول قول الحقيقة للسُّلطة؟ نعم إن كان الزّعم أن فكرة **سعيد** لقول الحقيقة لها معنى وأهميّة كبيران»[4].

لأنّه يربط مناقشة النُّصوص وقراءاتها بوصفها **دنيويّة** –علمانيّة– منخرطة في القضايا والحقائق الإجماعيّة والسياسيّة، وإنّ النّاقد النّموذجي الذّي يسعى **إدوارد** لتكوينه تكون نقاشاته دائمة الطّرح للعلاقة بين **المعرفة والسُّلطة** صراعا من أجل **الإعتراف** بالحقيقة التّي تعُود تأسيس كيان الفَرد تأطر ممارساتِه في العالم الدّنيويّ، وعند طرح الإشكال:« من أين تأتي **إرادة الحقيقة** هذه وما هي عقوباتها؟ وفقا **لنتشيه**،الانجاز النّهائي للمُثل التّقشّفي

---

[1] – صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص357–358.

[2] – المرجع نفسه، ص360.

[3] – ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المنساوي، مصطفى كمال، محمد بلعيش، منشورات، الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2006، ص30.

[4] – وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة: قصي أنور الذبيان، هيئة أبوضبي للثقافة والتراث كلمة، الغمارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص208.

هو إنكار الله بإرادة حقيقة مُطلقة، يَجب أنْ يُعرف المرءُ الحقيقَة، والحقيقة سَوف تجعله حُرًا، هنا يَستهلك المفهوم المسيحي للحَقيقة المكتنيَة من قبل الله نَفسه عن طريق استهلاك الله»[1].

أي أنّ الحقيقة كامنَة عند الإله،بموتِه وإلغائه وإنكاره تَنتقِل هذه الحقيقة إلى الإنسان وتُحرّره من سُلطة الإله، فالحقيقة كإرادة تَقود إلى العَدميّة بالنّسبة لنيتشه.وهذا التّحوّل لها من "**إرادة الإله**" إلى "**إرادة الإنسان**" يُمكن أنْ نستنتجَه بالنسبة لإلتزام "**إدوارد سعيد**" في ربطه الحقيقة والقيَم الإنسانيّة المرادفة بالتّحول من "**النّقد الدّيني**" والإلتزامات العقائديّة إلى **نقد علماني** يُمجّد إرادة الإنسان وذَاته ومَبادئه الاخلاقيّة (الحرية، الحقيقة، العدل، التنوير...) بدل الدين التي تأخذ غالبا كناية عن القوميّة والنزعة العرقيّة وأشكال مُختلفة للهيمَنة التّي يتخلّص منها الإنسان عبر سيادة الحقيقَة وإرادة تحقِيقها.

ويُضيف **وليَام** أنه: «في حالة كان الزعم أن "**نيتشه**" يُفضّل "**النّقاء الثقافي**" مهما كان الثّمن، وعلى العكس فإنّ ما يُعارضه "**سعيد**" هو "**النّقاء الثّقافي**" بوصفه "**تعقيدا**" ومناصفَة للإنسانيّة التّي هو مُصمّم (مهما فسّرها البعض أنّها ساذجة) على قول الحقيقة فيوجُّهها،أحيانًا تَأخذُ فكرته عن قول الحقيقة النّغمة الاطلاقيّة الخاصّة"**بجوليان بيندا**"، وفي أحيان أخرى يبدو أقرب إلى "**نيتشيه**" فقد تتطلّب الحياة خليطا حصِيفا من قول الحقيقة والكذب، إنّه يعلم أنّ الحقيقة خاضعة لتَزاحم أيديولُوجي»[2].

إنّ **الهجنة الثقافيّة** و**الإنفتاح الحضاري** و**التّبادل المعرفي** من أهمّ المبادئ التّي يقوم عليهَا **الفكر الإنسانويّ التّثاقفي** رغم الإنتقادات التّي وجّهت له و**لمقولة الحقيقة** التّي يُنفى اطلاقيّتها غالبا.

وهكذا مثّلت مَقولة "**موت الإله** " بمعانيها الأربعة (العدمي،التّعالي الموضوعي، التّحرر من التّراث الميتافيزيقي التّقليدي، المحافظة على الطّابع البُطوليّ في الوجُود الإنساني) رؤية تُزعزع جُذور الحياة الإنسانيّة وتَحر وجُودها نحو الزّوال والعَدم بما في ذلك خطابه وفكره وقِيمه.

عكس ما يسعى لتحقيقه "**إدوارد سعيد**" في **مشروعه الإنسانويّ** الذّي يُحاول من خلاله استعادة مكـانة الإنسان في الخطاب والقيم الإنسانيّة ضدّ التّقـاليد الإمبرياليّة وضد إنكارها قيمة الثّقافات المختلفة وتحقيق خَلاص الإنسان وحريتّة من السّيطرة التّي تُوجّه إليه بـإسم المبادئ الفلسفة الميتافيزيقيّة الكَابِحة للحقيقة وإرادة وجوده تحت سُلطة القوى والعقائد السّاذجة التّي تَنفي إنسانيّته وتَعزله عن الحيز الكوني –الدّنيوي– وعلاقته بالمعارف والوقائع الحقيقيّة.

[1] – وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، مرجع سابق،، ص208.

[2] – المرجع نفسه، ص208-209.

«والمهمُّ على نحو مُعادل لعمله –**ادوارد سعيد**– حسّه العميق بالخسارة الشّخصيّة والجماعيّة، وعيه إلى البدائل الإيجابيّة والشاملة لأيديولوجيّات البُنى والإدّعاءات الدّينيّة المتعصّبة، وخلال عمله كُلّه فإنّ هذه الموضوعات مَنظومة على خيطان تَربط المعرفة والسُّلطة وتُؤسّس الرّوابط بين الثّقافة والإمبرياليّة، وهو يَصنع هذه الرّوابط دائما بِطرقٍ تفتح أمامه بَديلا أكثر أهميّة وإنسانيّة لإضافة، ثقافة مُقاومة، والوعد بتحرّر علماني طائفي»[1].

انّ **النّزعة الإنسانويّة** هي البديل الأمثل الذّي يقترحه **إدوارد سعيد** لتعويض الخسارة التّي حلّت بالمعرفة بعد تهميش الذّات الإنسانيّة وإبعادها عن مواضيع الدّراسات وغاياتها، إضافة إلى دفع عجلة التّنوير والتّحرّر في صميم المجتمعات والثّقافات التّي تُعاني أساليب لا مشروعة من الهيمنة الفكريّة، السياسيّة، الإجتماعيّة.

خامسًا: مقولة موت الإنسان

إنّ هذه المقُولة التّي أعلن عليها الفيلسوف الفرنسيّ "**ميشال فوكو**"كانت من أبرز المقولات التي غيّرت مسار البحث الفكر، وعدلت في نظريات معرفية وتوجهات فلسفية مُختلفة، حيث أعتبرت أيضًا من أبرز الفلسفات **المُعادية للنّزعة الإنسانيّة** حيث يتحدّث ويُفصح "**ميشال فوكو**" في كتابه "**هم الحقيقة**" عن عدائه ويُصرّح ذلك في قوله: «إنّ **النزعة الإنسانية** هي المجرّدة وكل هذه الصّيحات الخارجة من القلب كل هذه المطالبات بالشّخص الإنساني بالوجود، كل هذه الأشياء مجردة، بمعنى أنّها مفصولة عن العالم التّقني والعلمي الذّي هو عالمنا الواقعي، وإنّ مايُثيرني **ضدّ النّزعة الإنسانيّة** هو أنَّها أصبحت ذلك السّتار الذّي يَختفي الفِكر الأكثر رجعيّة خلفه وحيث تتشكل تحالُفات رهيبة غير مُتوقّعة، بعضهم يُريد، مثلا الرّبط بين **سارتر** "دورشاردان" باسم ماذا؟ بإسم الإنسان: ومن يجرؤ على التّقول على الإنسان»[2].

وهو كما يَراها نَزعة مُجرّدة تبني معارفها وفقَ وهمٍ إنسانويّ ذاتي بعيد كل البُعد عن المعارف والتّقنيات الواقعية الحديثة التّي تشغل وينشغِل بها الإنسان الحديث، فهي برأيه ليسَت أكثر من سلة تحوي الفكر الرّجعي وتتبنّى تحالفات غير ناضِجة، ويُضيف في **تاريخ النّزعة الإنسانيّة** –إن تمّ الإعتراف بها– هي نزعة لو كانت موجودة سيرُدّ تاريخها إلى القرن التّاسع عشر، وذلك «لأنّ النّاس في القرن التّاسع عشر كانوا يَأملون، كانوا يَحلمون بأسطورة القرن التّاسع عشر الأخْرويّة الكبرى وقد كان ذلك هُو هذه الأسطورة، السّعي لتشكيل مَعرفة الإنسان هذه، بحيث يستطيع الإنسان أنْ يتحرّر عبرها من استلاباته ومن كل المحُدّدات التّي لم يكن متحكّما فيها

[1] – إدوارد سعيد، القلم والسيف حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، سوريا، ط1، 1998، ص11.

[2] – ميشال فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق، ص14.

ويستطيع بفضل هذه المعرفة التّي اكتسبها عن نفسه أنْ يُصبح من جديد أو يصبح لأول مرّة سيّد نفسه وملكها وبعبارة أخرى في جعل الإنسان موضوعًا للمعرفة كيف يَصير بإمكانه أن يُصبح ذاتًا فاعلة لحريّة نفسها ووجوده نفسه»[1].

ولمعرفة الإنسانيّة الحقيقيّة هي التّي يتمكّن الإنسان من خلال فكّ الحصارات عليه واسترداد استلاباته وتحقيق حريّته، ليس المعرفة التّي يدخل بها لصراعات أعمق ليُثبت انتساب هذه المعرفة لذاته، وهو مُحتجزًا داخل المعرفة ومُقيّدا بها لكونه أصبح موضوعا لها فقط لا فاعلاً فيها.

فلقد «رفض "**ميشال فوكو**" المقولات الفلسفية التقليدية التي تُحيل إلى "**التّاريخ** "و"**الإنسان**" و"**الوعي**"، حيث دعا إلى استئصالها من حُقول المعرفة الإنسانيّة، لقد كان من أهم مُمثّلي الجيل الجديد من الفلاسفة الفرنسيّين الذّين أرادوا تحرير السّؤال المعرفي والفلسفي من سُلطة **النزعة الإنسانيّة**، فقد وجد في مفهوم/نسق خيارا مرحليا وبديلا عن فلسفة الذات فالنظام أو النسق قد يكون البديل الحقيقي للتاريخ والإنسان»[2].

عند رفض **فوكو النزعة الإنسانية** بتأطيرها المعارف، ونسبها للذات فلابد أنه وجد ما يعوّض هذا الإرتياب الذّي يراه تخلّلها لاضفاء التّغيير على السؤال المعرفي وأنساقِه و صيغه وحتى مواضيعه اذ انّه وجد في **النّسق** و**نظام البنية** خير بديل، ويُفسر ذلك في قوله: «فإنّ الإنسان بقدر ما كان يتم تَضييق الخِناق عليه في أعماقه كان يتبخّر، وكُلّما تعمق البحث إلاّ وقلّت خطوط اكتشافه، وذلك الامر بالنّسبة للّغة، فمنذُ مطلع القرن التّاسع عشر جَرت مسألة الألسن البشريّة بهدف الوصول إلى بعض من ثوابت الفكر الإنسانيّ الكُبرى، وكان الأمل مَعقودا من خلال دراسة حياة الكلمات وتطور النّحو، ومقارنة الألسن مع بعضها بعضا، والحال أنّه مع تعميق النّبشِ في اللّغة ماذا وجد الباحثون؟ هل وجدوا بِنيات؟ وجدوا تعليقات وجدوا النّسق الذّي هو شبه منطقي بمعنى ما. أما الإنسان في حريّته وفي وجوده فإنه اختفت ها هنا أيضا»[3].

كان الإنشِغال بإكتشاف المعارف **الألنسنيّة** الجديدة والبحث في اختلافاتها وطبيعة بُناها قصد الوُصول لثوابت الفكر الإنسانيّ، أدّى ذلك إلى تَهميش **النّزعة الإنسانيّة**، وتَراجع هيمنة فكرها، في الحقل المعرفيّ الجَديد الذّي انشغل باكتشاف **النّسق والنّظام**، بل كانت **النزعة الإنسانيّة** تتلاشى، وتتحوّل إلى رَماد كُلّما رفع مِشعل العلوم الأخرى وحَضيت باهتمام أوسَع، ويُوضح اهتمامه الألسنيّ في كتابه "**الكلمات والأشياء**" بعبارته: «الإنسان تكوّن حين كانت اللّغة مَحكومة بالتّبعثر، أن يتبعثَر هو الآن فيما اللّغة تُلملِم أوصالها؟ وإنْ صحّ ذلك ألن يَكون من الخطأ وخطأ خطير بما أنه قد يختفي علينا ما يجب أنْ تعتقده الآن –أنْ نُفسّر الإختبار الحالي

[1] – ميشال فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق، ص28-29.

[2] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص91.

[3] – المرجع السابق، ص29-30.

كتطبيق لأشكال اللّغة على الإنسانيّات؟- ألا يجدر بالأحرى التّخلي عن التّفكير بالإنسان، أو بِصورة أدق التّفكير عن كثب بموت الإنسان هذا؟ وباختفاء مُرتكز إمكانيّة كل العلوم الإنسانيّة بعلاقته مع اهتمامنا باللّغة»[1].

وهُنا يثير السّؤال الفلسفي الأرجح بالإجابة والتّفكير، هل تبجيل المعارف اللّغوية الجديدة بالدّراسة يقتضي فعلا عزل **النزعة الإنسانيّة** من أَوساط البحْث ونَفيِها وإنكارها كعلوم عَقيمة لم تَمنح التّاريخ الفلسفي أي شرارة معرفيّة تستحق الثّناء؟ وهل انكارها وإعلان العداء لها يفرض قصّ جذور موضوعهَا وإعدامه (الإنسان)؟

يُجيب "**فوكو**" أنّه «بقدر ما اتّسعت الأبحاث حول الإنسان باعتباره موضوعًا ممكنا للمعرفة وبالرّغم من كونه تكشف عن شيء مُهم جدّا لم يَتم العُثور أبدا على هذا الإنسان الشّهير، أو هذه الطّبيعة البشريّة أو هذه الماهية الإنسانيّة، فعندما تمّ تحليل ظواهر الجنون أو العصاب مثلا أكتشف اللاّوعي الذي تخترقه الدّوافع والغرائز، أكتشف لاوعي يسير لمقتضى اوليّات وبمقتضى مجال طوبولوجي (هندسي) (كمي) لا علاقة له البتّة بما كان النّاس يتوقعونه من الماهية الإنسانيّة، أو من الحرية الإنسانيّة أو من الوجود الإنسانيّ لاوعي يَعمل كما قِيل مُؤخّرا كما تعمل اللغة»[2].

رغم فضل **النّزعة الإنسانيّة** في اكتشاف **الذّات** وتسليط ضوء المعرفة على كينونتها ومنحها مكانة مركزيّة في الوجودة، إلا أن العلوم السّيكولوجيّة التّي تعمّقت في مراتب اللاّوعي والغرائز أحدثت تحوّلا في مسار المعرفة واهتماماتها، «وقد بدأ هذا التّحول يوم أظهر لنا "**ليفي ستراوس**" بالنّسبة للمجموعات، ولا كان للوعي، أن "**المعنى**" لم يكن على وجه الإحتمال سوى نتيجة سطحيّة أو لمعان أو زبد، وأنّ ما يخترقنا في العُمق، ما يُوجد قبلنا وما يسندنا في الزّمان والمكان كان هو النّسق»[3] ، وذلك أنّ المعرفة في عصر **النّزعة الأنسانيّة** كانت تَردّ في تفسيرها لذات الإنسان كموضوع لها فحسب لا تَأخذ الشّكل العميق الذّي اتّجهت إليه البُحوث الحديثة التّي كشفت أنّ المعاني و**الأسباس** تتوغّل في صميم البحث النّفسي والنّسقي، وأنّ المعاني كانت تَأخذ مُستوى سطحيًا يتّسم بالوهن والسّذاجة.

«حيثُ يُسمّي **فوكو** هذا التّحول **بالقطعية الأبستيمولوجيّة** مع **النّزعة الإنسانيّة** وهي قطعية تأسّست على إزاحة مقُولة الإنسان، اعتبر "**فوكو**" (الإنسان) اختراعا لا يزيدُ عمره عن قرنين من الزّمن، فقبل القرن الثّامن

[1] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صدفي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، 1990، ص313.

[2] – ميشال فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق، ص29.

[3] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص91.

عشر كان اهتمام المعرفة مُنصبًا على معرفة الله ومعرفة العالم، مُغلّفة (الإنسان) كموضوع مركزيّ للمعرفة أو كمجال للسّؤال المعرفيّ»[1].

فتراجَعت **الأنسنيّة** وحَل مَحلّها اهتمامات معرفيّة أخرى تشغل ذهن مفكرّي العصر وتولى انكبابهم عليها، وعلى لسان "**فوكو**": «ذلك أن كل الإبستيميّة الحديثة تلك التّي تَكوّنت في أواخر القرن الثّامن عشر ومازالت تُشكل الأرضيّة الوضعيّة لمعارفنا، تِلك التّي صَنعت صيغة كينونَة الإنسان الفَريدة وامكانيّة معرفتِه تجريبيًا، كانت تلك الابستيميّة بجمّلتها مّرتبطة **بموت الخِطاب** واندثار سُلطانه الرّتيب وبانزلاق اللّغة إلىَ ناحيّة الموضوعِيّة وبِظهورها مُجدّدا بأشكال مُتعدّدة، ولئن برزت هذه اللّغة ذاتها الآن بإلحاح مُتزايد في وحدة يتوجّب علينا أن نفكرّها، إنما لا نستطيع ذلك بعد، أليس في ذلك إشارةٌ إلى أنّ كل هذا التّشكيل سوف ينقلب الآن وأنّ الإنسان هو في طريقه إلى الزّوال»[2].

والصّيغة القديمة للنّزعة الإنسانيّة التّي تَجعل من الإنسان كينونة الأشياء باتت ابستيميّة تجريديّة فاشلة بالنّسبة للابستيميَّة الحَديثة التّي اعتمدت على التّجريب، وتَجاوُز اللّغة الصّيغة الذّاتيّة المهَيمنة على المعرفة، وفَكّ **سلطة الخطاب** بعد مَوته إلى لغة حياديّة موضُوعّية، تُبشّر بحريّة فكريّة جَديدة تَتجاوزُ قيُود المعرفة الإنسانيّة التّي تتعالى بالإنسان وتَنسب له كُلّ المعارف التّي لا تتحدّد مواضِيعُها إلا بِه، هذا الأخير، حان موعد إعدامه ودفنِ جُثّته في مآثر عصور الفلسفَة العَتيقَة بعد أن تَلاشت صفحاتُها.

«فطوال القرن التّاسع عشر كانت نهاية الفلسفَة، والوعد بالثّقافة مُقبلة لا يُشكّلان بِدون شكّ شوى صنوين لفكر التّباهي ولظُهور الإنسان في المعرفة، أمَّا في أيأَّمنا هذهِ فكون الفلسفة هي دائمًا ولا تَزال في طَور أن تَنتَهي وكون أنّه داخلَها ربّما، وأيضا بل خَارجَها على الأرجَح وفي صراعٍ معها في مجال الأدب كما في التّفكير الشّكلي إنّما يَجري طرح اشكاليّة اللّغة، كل ذلك يدُل ولاشك على أنّ الإنسان مُشرفٌ على الموت»[3].

هذا الموتُ الذّي لقي له" **فوكو**" أسبابه المقنِعة كُلّما حاول النّبش في الفلسفة للبحث عن حُجج براءة الإنسان وجَوهره الذّي مكّنه أنْ يكتسب كينونة الوُجود ومعرفتَه ذاتها، و لكنّه كُلّما تعمّق في النّبش وجد انّه مُدان بتلك **الذّات الانسانويّة** كموضُوع فقرر مُحاكمته بالموت كضرُورة وحتميّة لا تَراجُع فيها.

«ومن جِهة يُوضّح "**فوكو**" أنّ فكرة "**موت الإنسان**"لا تعني بالضّرورة اختفاء الإنسان من الفلسفة كموضوع للمعرفة، بل تعني أنّ الإنسان كذاتٍ فاعلة تتمتّع بالحريّة وتُؤسس لوجودها الخاص لم يَعد موجودا، وبهذا فإن زوال العلوم الإنسانية لا تطرح في هذا السّياق للنّقاش ولا يمكن بأي حال من الأحوال الإدعاء

[1] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص91.
[2] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص313.
[3] – المرجع نفسه، 312.

بزوالها»[1]، إذ يَعتبر أن الإنسان سيظلّ موضوعا وسؤال للفلسفة والمعرفة كما كان منذ الأزل، فقد موته هو فناء ونهايَة لسلطة الذّات في المعرفة حيثُ تكون السّيادة للبنيّة بنظامها ونسقها وموضوعيتها.

إنّ «**موت الإنسان** يعني من ضِمن الكثير ممّا يعنيه موت امكانات العِبارة عن ذَاته، إذ لما كان المعبّر قد مات، **فالعبارة تموت** هي أيضا بموته/ونحن نقصد هنا بالعبارة عن الإنسان مُختلف الوسائل التّي بها يعني الإنسان ذاته، من فن و**دين** و**أدلُوجه** و**فلسفة**»[2] ، و**الخطاب الإنسانوي** على وشك الانتِهاء، يموت بموت الإنسان الذّي ستختفي ذاتُه من مختلف المعارف العقائديّة، الأيديولوجيّة، الفلسفيّة والفنيّة كذلك، «والحال أنّ الإنسان كذاتٍ (فاعلة) لوعيها وحّريّتها هو في العُمق صورة مُتعالقة للإله، فإنسان القَرن التّاسع عشر هو الإله مُتجسّدا في الإنسانيّة، لقد حصل ما يُشبه تأليه الإنسان، حصل نُزول جديد للإله على الأرض، نُزولا كان من نتيجتَه أن قام إنسان القرن التّاسع عشر على نحو من الإنحناء بتأليه نفسه، وحين قال "**فيورباخ** " **ينبغي استرجاع الكنوز التي تم انفاقها في السماء إلى الأرض** " فلأنه كان يصنع قلب الإنسان تِلك الكنوز التّي كان قد **أقرضها قديما إلى الله**»[3]، والإنسان الجَديد الذّي يُؤسس له **فوكو** بعيدا عن **الذّات** هو انسان مآله يحمل روح الإله نتيجة تعاليه ومبالغتة في تَأليه نفسه.

حيث يفصِل، "**جيل دلوز**" في كتاب "**المعرفة والسّلطة**": «**أنه طالما أن الله** موجود، أي طالما أن الشكل الله يَشتغل، فالإنسان لم يُوجد بعد، أمّا عندما يظهر الشّكل-الإنسان- فإنّ ذلك لا يكون إلا بفهم سَابق لموت الإنسان، وهو أمر يكون بثلاث كيفيّات على الأقل، من جهة **أولى**، أين يكمُن للإنسان أن يتوفّر على ضمان لهويتّه في غياب الله؟ ومن جهة ثانيّة، لم يتكوّن الشّكل الإنسان ذاته الا داخل **ثنايا** التّناهي :فهذا الاخير يَبعث الموت في الانسان **ثالثا** و اخيرا تجعل قرى التّناهي ذاتها ذاتها أنّ الإنسان لا يُوجد إلاّ عبر تناثر مُخططّات تنظيم الحياة وتَبعثر اللّغات وتباين أنماط الإنتاج»[4].

هذا التّماهي الذّي يَطرحه القرن التّاسع عشر بين الإله، ومَعبودِه الإنسان في ظِلّ فلسفة الحُضور والغياب وتبادل الذوات، والإنصهار (التآله) هو ما هيّأ للفكر تبني دعاوي **مقولات الموت** التي شغلت مساحة شاسعة في تراب الفكر الغربّي لبناء أضْرحة وقُبور تُتْمر جُثث الموتى وتَنفي معها فسلسفاتهم .

[1] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص93.

[2] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص138.

[3] – ميشال فوكو، هم الحقيقة، مرجع سابق، ص30.

[4] – جيل دلوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، مرجع سابق، ص144-145.

ومن وجهة نظر **نيتشه** «إن **موت الله** و**الإنسان الأخير** متلازِمان: أوليس الإنسان الأخير من يُعلن أنّه قتل الله واضعا بذلك لُغته وفكره وضحكه في حيز الله الميّت سابقا، وفيما أنّه قبل الله فهو مَسؤول إذًا عن تَناهيه، ولكن بما أنه يتكلّم ويُفكّر ويوجد في موت الله، فجريمته أيضًا مَحكُوم عليها أن تَموت، وذلك تعُج آلهة جديدة وهي الآلهة ذاتها في خضم المستقبل، فلابد للإنسان أنْ يزول، فإن ما يبشر به فكر **نيتشه** أكثر من موت الله أو بالأحرى في أثر هذا الموت وبارتباط عميق معه هو نهاية قَاتله»[1]، والحريّة التي دعا إليها الفِكر الغربي تَعرض العَدل والإعتراف بالسّلب لتحقيق المساواة وبَثّ الحقيقة.

فإنْ اعترف الإنسان بقتل الإله فلابُدّ من نيل عقابه بنهايتَه هو أيضا بعد أن وضع لذاتِه مركزيّة وشكل لغته وفكره –**الإنسانويين**– بعد أنْ يُعلن على **العداء للنزعة الأنسنيّة** وقصّ جذورها من هذا العصر الحديث المقدّس **بمعارف النسق والموضوعيّة**، «غير أنّ القول بموت الإنسان لا يُمكن أن يُفهم على وجه الصّحيح إذْ نحن لم نقدم له بمقدمات تتعلّق بتصوّر **كوجيف** لمفهوم "الإنسان"، الحقّ أن أقوام هذا التّصور مفاهيم ذات نبرة وجودية، شأن "الرّغبة" و"النّفي" و"الموت" وجماع هذه المفاهيم هو المعبّر عنه بالقول: "**إن الإنسان عدم يُعدم**" فأمّا القول "**إنّ الإنسان يُعدم**" فقد فهمنَا منه انّه كائن يَمنح العدم للأشياء والموجودات.. وأمّا القول "أنّ الإنسان...عدم" ففعل الإعدام (النّفي، السّلب) ليس مُوجّها للأشياء وحدها بل هو يتضمّن بقوة الفعل ذاته ويُحكم التّعالق وجود الإنسان ووجود العالم أنّه مُوجّه للذّات أيضا، ذلك أنّ اعدام الأشياء إعدام للذّات أيضا»[2].

فالفعل ورد الفعل الذّي يقدم عليه الإنسان ويعُود عليه (التّأثير والتّأثر) (ينفي/يُنفى–يَقتل/يُقتل، يعدم/يُعدم) فكما أنّه يَمنح العدم للأشياء (يَقتل الإله)، هو كذلك يعدم وهذا الفعل لا يُقام عليه كجسد (كغيره من الأشيّاء والمحسوسات) بل يتجاوزُ ذاته أيضا، وهذا هو المغزى الذّي أراد منه "**فوكو**" أنْ يُنشد في روح الفكر المعاصر–تجاوز النّزعة الإنسانية كون الإنسان مات من وجهة أنّه **ذات للفكر** لا موضوع لها «**المترتّب عن هذا أنّ "الإنسان لا يمكنه أنْ يكون إنسانا إلا إذ هو صار يُمكنه أنْ يموت" وتُفيد هذه الخصّيصة الإنسنيّة أمرين:**

– أوّلهما: "أنّ المَوت حريّة"، فلو أنّنا فرضنا جدلاً أن الإنسان يحيا إلى الأبد فَلا يَموت،لجعلت سمة "الخُلود" نوعا من "المَصير" الذّي "كتبته" الآلهة عليْه.

– ثانيهما: "أنّ المصير استعباد"، هي أنّ الإنسان كائن أبدي خالد، أنّها لن يكون يُمكن أن يُحقّق إلا إمكان الخُلود لا إمكان عدمه، أي أنه لم يُصّر بإمكانه أن يُحقّق جميع إمكانات الوجود»[3].

[1] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص312.

[2] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيقليين، مرجع سابق، ص129.

[3] – المرجع نفسه، ص130.

وهاتين الخصّيصتين الإنسيّتين هُما ما جعلت "**ميشال فوكو**" وغيره من دُعاة "**موت الإنسان**" يُعلنون **نزعة العداء والرّفض للنّزعة الأنسنيّة** في محاولة لتجاوز معارف انتمَت للذّات وتجردت من موضوعيّتها في سبيل وفائها لتِلك النّزعة

فإن كان "**موت الإنسان**" حُرية بإتجاه معارف جديدة تَستدعي حُضور لغويّ نَسقي وبِنية موضوعيّة مستقلّة بمجموع علاقاتها وانظمتها، فبقاء هذا الإنسان يحفظ **سُلطة الذّات** على **الخطاب والمعرفة** وإنْ كان المصير هو الإستعباد وبقاء الخُلود الأنسنّي وتفعيل سَيطرته على المعرفة والخطاب، في ذلك كبح لتَحقيق امكانات الوجود التجريبّية الفعلية لا الميتافيزيقيّة التجريبّية طبعا.

وبحسب ما توصل إليه "**إدوارد سعيد**" أنّ: «هُناك موقفان يُمكن من خلالهما فهم أبعاد فلسفيّة (موت الإنسان) في الفكر المعاصر، أولهما: "الخِطاب العلم "حيثُ من المرجّح أن تكون غَاية هذا الموقف هي تحديد المفهوم الفلسفيّ التّقليدي عن الإنسان، على ضوء ما يستجد في ميدان الإكتشافات العلميّة، خاصة تلك التّي لها صلة بالإنسان»[1]، ذلك أنّ الإنسان في هذه المجالات المعرفيّة العلميّة، هو الإنسان البيُولوجي الكائن، الجسد الذّي تتمّ دراستُه عضويا وفيزيولوجيًا بعيدا عن قيمه وإرادته وإنسانيّته التّي تحدّد اختلافه وتميّز طبائعه ومواقفه البشريّة في العالم الدّنيوي.

«أمّا الموقف الثّاني: فينطلق من ضرورة التّحرر من كل الأوهام الإنسانيّة من خلال تفكيك جميع أسس النزعة الإنسانيّة، خاصة نظامها القيّمي (الميتافيزيقا، الأخلاق، الأساطير التّي نسجت حول الإنسان وأحلام التّحرر من الأنظمة... إلخ) ويقترح هذا الموقف التّفكير خارج سلطة القيم التّي يُنتجها إنسان مصيره الموت والفناء»[2].

وبالنسبة "**لإدوارد سعيد**" ليس هناك **نزعة إنسانويّة** تجرد الإنسان من إنسانيّته ثم قيمه، بل إنّ غاية مشروعه تتحقّق عند تأصيل هاذين الموقفين في الفكر الفلسفي المعاصر والمجتمع البشري الكَوني، حيث كانت نتائج الموقفين: «تحوّل موضوع المعرفة الإنسانية من التّفكير في الإنسان بإعتباره ذاتًا وعاية ومُبدعة، إلى التّفكير في الأنساق المحايثة لهذه الذّات: فبدل الذّات المتكلّمة تم تفضيل اللّغة كنسقٍ مُقفل ومُكثّف بذاته وبدل الانسان المنتج... نَسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي والفَاعل والمسؤول ... الخِطاب الغامض اللّاشعور، وبدل الإنسان العالم والباحث. المعرفة كسِياق بِدون ذاته»[3].

[1] – لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص174.
[2] – المرجع نفسه، ص175.
[3] – المرجع نفسه، ص175.

وكأنّ هذه المسألة "**مقولة موت الإنسان**" تَسعى لتحويل البشر إلى أوعية مُغلقة لا ذواتٍ فاعلة واعية تستَثنيه عن الحديث وتُؤهّل للغة بدله لتفعل ذلك وتُبعده عن سياق الانتاج المعرفي والتّأثر الدّنيوي ليحل محلّه النّسق، ويُنفى ويُخفى صوته كذات وموضوع للمعرفة، وميلاء نظريّة لغويّة جديدة نسقيّة تُهمل السّياق الإنسانوي "الإنسان كذَاتٍ وكاتب وفاعل ومُنتج للمعرفَة".

سادسًا: مقولة موت المُؤلّف

حينما كانَ المؤلف التقليدي يكتب ويستحضر في كتاباته وقراءاته تلك الظّروف السّياقية تتعلّق بنفسيّة وتاريخ ذاته أو شُخوصه –التّي يكتب عنها– عن وعي أو عن غير وعي، لم يكن يُدرك أنّه يحفر ويَنبش لقبره، وهو يُولي كل اهتمامَاته بتلك الظّروف التّي تحكم أحداث الكتابة (القراءة)، وبينما كان يصنع اهتماما لذاته، ويَبذل الحروف في سبيل تشييد مَنبرا يَعتلي بأيديولوجيّته وأفكاره في مسرح نُصوصه ، حدث العكس وبالخطأ أنشأ أسواراً وعرصات ذَلك القبر أو القَفص الذّي حبس فيه بعد أن أعلن "**رولان بارث**" مقولة موته "**موت المؤلّف**"، حيث أن فُوكو «يرى أن فكرة المؤلف تشكّل اللّحظة القويّة للفردنة في تاريخ الأفكار والمعارف والآداب وفي تاريخ الفلسلفة أيضا وتاريخ العُلوم»[1]، فتلك الفردانيّة التّي طغت وتَحكّمت في منتُوج المؤلّف لم تكن تحمل الوجه البَشوش وحده الذّي أسّس الأدب السّيرة الذّاتية،ومنح النّصوص تصريح دمجِ المونولوج وتَفاعل أسئلة الذّات في ذلك الحيز السّردي الشّاسع وغيرها من تقنيات الفردنة السّردية والتّأويلية أيضًا ... بل حملت أيضًا ملامح مُتجّهمة في ذلك الأدب كشف عنها النّقاد من زوايا نظر مُختلفة .

إنّ "**فوكو**" «يَبني تصوّراته حول مفهوم **المؤلّف** منطلقا من "**بيكيت**" في قوله (ما هم من يتكلم أحدهم ما هم من يتكلّم) يقول: "في هذه اللاّمبالاة، يجب باعتقادي أنْ نكشف أحد المبادئ الخُلقيّة الأساسيّة للكتابة المعاصرة" ويُوضح ذلك بقوبه: "إنّ الكتابة اليوم قد تحرّرت من مسألة التّعبير: فهي لا تَستند إلاّ إلى ذاتها ومن ثم إنّها مسألة فتح فضاء لا تَكفُّ الذّات فيه عن الاختفاء"»[2].

وتلك الذّات ومسألة حضورها المعلن عنه وجب تغييره وإذابة كيانها الذّات و اخفاء قِوامها و شَرّها على عكس فضحها و ابرز معالمها والافصاح عن تحرّكاتها كما كان يفعل المؤلف التّقليدي، «فينطلق فُوكو من تأكيده لأهميّة (الغياب) في كل ما يُقال (لأنّ الغياب هو المكان الأول للقول) (وفي حديثه المؤلف كمفهوم يَربط بين

[1] – ابراهيم محمود، الثقافة العربية المعاصرة صراع الاحداثيات والمواقع، دار الحوار، سوريا، ط1، 2003، ص129.

[2] – المرجع نفسه، ص129.

الكتابة والموت) سابقًا كان هناك خُلود في النّتاج المدون، لأن هناك قتل قتل خالقه: خالق النّقد والفلسلفة علما باخفاء المؤلّف هذا وموته»[1].

فالقول لا يستدعب حضور الذّات بل غيابها ولا يفرض التّصريح عنها بقدر الإماء عنها، وإنّ ذلك الغياب الذّاتي يستدعي آفاق أخرى للحضور، حيث أنّ الكتابات السّابقة خلّدت المؤلّف، واستحضرته نقيض ما تدعوا إليه الفلسفة المعاصرة من تهميش وتغييب لهذا الأخير، «فعندما أعلن **رولان بارث** " **موت المؤلف** "، قائلا: بأن " أنّ النّص من الآن فصاعدا على كافة مستَوياته ويجمع أدواته منذُ صناعاته وحتّى قراءاته يظهر بشكل يَغيب فيه المؤلّف غيابا كاملا»[2]، وذلك «ليجعل النّص عالما بلا حدود فهو تناص وكتابة مُضاعفة لا ينشئها المؤلّف، وانمّا هو مجرد جامع لها وقد أزاح بارث المؤلّف ليحل محله النّاقد الذي يحدد المعنى ويَنتج لغة خاصة به، فالمؤلّف ما قبل نصّي، فإذا كانت الشّكلية والنّقد الجديد في استبعاد المؤلّف ولم تقول بموته فإنّ البنيويّة أعلنت نهايته ولا شك أنّ موت المؤلف تزامن مع موت الانسان وموت الذّات إذ أنّ هذا الموت جاء نتيجة المنهج البنيويّ العلمي»[3].

إبعاد المؤلّف عن فضاءه النّصي ونفيه منه يفتح أفق شاسعة للقارئ الذّي يستغل غياب تلك الذّات، ليجعل منها مفتّاحا يفك شفرتها بتأويلات، وقراءات مُختلفة يملأ الفراغات، وانفتاح الدلاّلات، وتفسِير العلامات وفق أنساق ثقافيّة مُتعدّدة، واخضاعها لاستراتيجيّات، ومناهج نقديّة متنوعة، «ولعل "**ليفي شتراوس**" قد قنّن هذا الموت حين قال: «إنّ هدف العلوم الانسانيّة ليس بناء الانسان وانّما تذويبه»[4]، هذا الفعل الذّي نسب للعلوم الانسانيّة أو النّزعة الانسانيّة (التّذويب)، ليس أكثر من اعتراض وعداء للذّات التّي تُؤسّس لها في معارفها، حيث ارتبط فيها المؤلّف الانسانويّ بالفرديّة والذاتيةّ والقصديّة في بحثه، لا على الملكة اللّغوية المثخّنة بالمجازات وتعدّد المعاني.

«فاللّغة في رأي " **ملارمية**" كما في رأي "**بارط**" هي التّي تتكلّم وليس المؤلّف: أنْ أكتب معناه أنْ أبلغ عن طريق محو أولي شخصي (هذا المحور الذّي ينبغي أن يميزه عن الموضوعية التي كان بها كتاب القصة الواقعية) تلك النقطة التي تعمل فيها اللغة وليس (أناه)»[5]، وهي نافذة يطل من خلالها القارئ أو النّاقد على معاني متعدّدة، كون «النّص يُوضع ويقرأ بحيث يَغيب فيه المؤلّف على جميع المستويات، ذلك أن النص لا ينشأ على

---

[1] – ابراهيم محمود، الثقافة العربية المعاصرة صراع الاحداثيات والمواقع، مرجع سابق، ص129-130.

[2] – نيكولاس ترنبرغ، توجهات ما بعد الحادثة، ترجمة ناجي رشوان، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص39.

[3] – ربابعة موسى، موت المؤلف وآفاق التأويل، علامات في النقد، دار المنظومة، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ج58، مج15، سبتمبر 2005، ص49-50.

[4] – المرجع نفسه، ص50.

[5] – سالم يافوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص65.

رصيف كلمات تُولد معنا وحيدا وإنّما هو فضاء مُتعدّد الأبعاد تَتمازج فيه كتابات متعدّدة وتتعارضُ من غير أن يكون فيها ماهو أكثر من غيره أصالة: النّص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافيّة مُتعدّدة»[1].

هذا ما يكسب النّص جماليّة بالكسر والتّعدد ليتجاوز القراءة البليدة التقليّدية المألوفة الواحدة، حتىّ أنّ ابداعية الأدب تَستدعي الخروج عن المألوف، الواضح، السّطحي إلي الانفراد، الضّبابي، العميق... كما أنّ تمازُج الكتابات، وتَحاور النّصوص، وتداخُلها يعمل على تماهي الذّات وانصهارها داخل ذلك الكمّ الهائل من الاعتراضات والاختلافات، لقول "**بارث**" في كتابه **"لذّة النّص"** أنه «يجبُ رصد عوالم التّخييّل اللّغوي جيدا، بمعنى أنّه يجب أن نرصد الكلمة بوصفها وحدة فريدة، وجوهرا فردا سحريا، وأنْ نرصد الكلام بوصفه أداة للفِكر أو تَعبيرا عنه، ويجب كذلك أنْ نرصد الكتابة بوصفها نَسخا للكلام والجملة بوصفها قياس منطقيًا مُغلقا، كما يجب أنْ نرصد قصور اللّسان أو رفضه بوصفه قوة أوليّة عفوية وتداولية»[2].

بارث هنا يذكر ما يجب على المؤلف الاخذ به في المستويات التّدريجية من فعل الكتابة أو القِراءة بدءًا من الكلمة والكلام من حيث كونَه تعبير إلى الكتابة والكلام كاداء لغوي يخض للدّراسة في ايطار الاستعمال مع كشف علاقاته (بين المتكلم والمخاطب) إذ يذكر أيضا «عندما يَبتعد المؤلّف ويَحتجِب فإنّ الزّعم بالتّنقيب عن أسرار النّص يغدو امرا غير ذي جدوى ذلك أنّ نسب النّص الى مُؤلفه معناه ايقاف النّص وحصره واعطاؤه مدلُولا نهائيًا إنّها اغلاق الكتابة وهَذا التّصور يُلائم النّقد اشد الملاءمة اذ أنّ النّقد ياخذ على عاتِقه حينئذ الكَشف عن المؤلّف (أو حوامله من مجتمع وتاريخ ونفس وحريّة) من وراء العمل الادبي: العُثور على المؤلف يكون النّص قد وجد تفسيره والنّاقد ضَالته فلا غَرابة أنّ يُصبح النّقد اليوم (حتى ولو كان جديدا) موضع خلخلة مثل المؤلّف»[3].

الحُجب الذّي يلقي على ذات المؤلّف من بعد إعلان موته هو خَلق المضمرات وفَجوات نصيّة التي يحصل النّاقد مسؤوليّة فكّ عقده وملأ فراغات عبر مُحاولة خلق تفسير يَقترب من مقاصد المؤلّف لهدف البحث عن معنى مقبول وتأويل مَنطقي لرؤى المؤلف، «فقد تمّ التّأكيد على أنّ النّص نسيج يَصنع ذاته ويعتمد ما في ذاته عبر تشابك دائم: تفكّك الذّات وسط هذا النسيج ضائعة فيه كأنّها عنكبوت تذوب في ذاتها في افرازات التّي بها صنعت نسيجها على حد تعبير "بارط" في كتابه لذة النّص الصادر سنة 1973م»[4].

[1] – سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص65-66.

[2] – رولان بارث، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، ط1، 1992، ص65.

[3] – المرجع السابق، ص66.

[4] – المرجع نفسه، ص74-75.

وهذه الذّاتية النصيّة هي التي تخلق العَداء وإرادة النّكران والتّجاوز للذّاتيّة في **النزعة الانسانيّة**، كون ذاتيّة النّص اللّغوية النسقيّة التّي يُؤسس لها البحث البنيوي هي ضمّ منازع للذّاتية الفردانيّة الانسانويّة «فقلد مات المؤلّف بوصفه مُؤسّسة واختفى شخصه المدني و الانفعالي والمكوّن للسّيرة كما أن ملكيّته قد انتهت ولذا فنه لم يعد في مقدوره أن يُمارس على عمله تلك الأبوّة الرائعة التّي أخذها على عاتقه كل من التّاريخ الأدبي والتّعليم والرّأي العام ليقيموا قصّتها ويُجدّدودها»[1]، فالسّلطة التّي يُمارسها المؤلف قد سقطت بفَناءه واختفى معها شَخصه الذّي كان يبدُوا ظاهرا في النّص كمؤسّسة وغابت ذاتيّته التّي تعكس انفعالاته وتَصرح بها وتلاشَت ملكيّته، فلم يَعد النّص خاضع لملكيّة مُؤلّف واحد، أو يقبل بنسبِة لعصر أو مَعرفة عن سواها إذ صار النّاقد مؤلّف ثاني والقراءة الابداعيّة مؤلفات أخرى وتحرّر النّص من عبوديّة التّاريخ لم يعد ابن بيئته، بل صار إبن لقراءات متعددة تخرق حيز الزمانكيّة، وانتهت من كل ذلك **سلطة المؤلف** الذّي كان يحظى بقرابة وحماميّة مع نصه الذّي كان يَرى فيه مرآة وصورة ذاتيّة له، بل أصبح صورا تحمل رؤى مُختلفة نتيِجة التّفاسير والقراءات والتّأويلات المتقاربة أحيانا ومُتناقضة ومُتباعدة في الكثير من الأحيان الأخرى.

إذْ يذكر" **بارث**" في كتابه "**درس السّيمولوجيا**" بأنّ «القارئ الانسان لا تاريخ له ولا حياة شخصيّة ولا نفسيّة، إنه ليس إلا ذُلا الذي يجمع فيما بين الآثار التي تتألف منها الكتابة داخل نفس المجال، لذلك يبدو من السخف ما نسمع عنه من إدانة للكتابة الجديدة باسم نزعة انسانيّة تريد بنوع من النّفاق أنْ تُناصر حقوق القارئ فهذا القارئ لم يحضى قد باهتمام النّقد الكلاسيكي، ولا وجود لانسان في الأدب عند هذا النقد اللهم ذلك يكتب ونحن لم نعد اليوم ضحايا لهذا النوع من قلب المعاني التّي تعيب فيه بعض الأوساط مالا تقدره حق قدره فتخنقه وتقضي عليه»[2].

فالذّات (الشخصية، النفسيّة،التاريخيّة) لاوجود لها كمعاني أو كجزيئات تشكل القارئ: حيث يصف النزعة الانسانيّة بالنفاق في قضية ادانة الكتابة الجديدة التّي الغت المؤلّف كذات تُمارس شخصيتها وتفصح بفردانيّتها، وينكر وجود الانسان في الأدب أو النّقد بتعبير آخر، **النزعة الانسانية** الأدبية أو النّقدية: كون التّوجهات الفكرية الحديثة والتّيارات الجديدة خرجت من وهم وتخلف الفلسفة الكلاسيكيّة وأصبحت يقظة تكشف عن التلاعبات والمفاهيم المغلوطًة التّي تُوجّهها تلك الأوساط –النّزعة الانسانيّة على وجه الخصوص– لتقضي القارئ الذّي تدّعي مُناصرة حقوقه عن طريق محاولة ارجاع ذاتيّة وفردانيّته **الانسانويّة** في عملية القراءة، بعد أن اقترنت مَقولة "**موت المؤلف**" بميلاد القارئ، «وحتى "بروست" Proust ذاته رغم الطابع النّفسي الاظاهر لما يسمي تحلايلاته يظهر أنه أخذ على عاتقه أن يدخل التّشويش بلا هوادة، على العلاقة التي تربط الكاتب بشخصيّاته وذلك برقة

[1] – رولان بارط، لذة النص، مرجع سابق، ص56.

[2] – رولان بارط، درس السيمولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993، ص87.

مفرطة: فهو لم يجعل من صاحب السّرد ذلك الذّي رأى أو أحس ولا حتى الذي يكتب، وانما ذلك الذي سوف يكتب ؟ فحتى لو اراد التعبير عن ذاته فانّه ينبغي أنْ يعلم على الأقل أن " الشّيء " الباطني الذّي يدعي " ترجمته " ليس هو ذاته سوى قاموس جاهز، لا يُمكن لألفاظ أن تَجد تفسيرها إلا عن طريق ألفاظ أخرى، وهكذا إلى ما لا نِهاية»[1]، و[هنا] يُشير إلى الذّات التي عبر عنها "بالشّي" والانفعالات الباطنية أنّ تمّ تفسيرها أو التّعبير عنها من طرف المؤلّف، فهي ستتقمص في أية حال تركيب لغوي في إطار التّواضع والاصطلاح (قاموسي) فحتّى إن تمّ التّعبير عن تلك الذّات، ومكنوناتها، فذلك لن يتشكل إلا على هيئة بنية لغوية، وهو ذاته اطار الفكر البنيوي الذّي يُعارض في الآن ذاته النزعة الانسانية.

وهو ذات الرّأي تقريبا الذّي يُعرضه الكاتب **"نيكولاس زربرج"** في كتابه **"توجهات ما بعد الحداثة"** ضمن اطار الدعوى للدفاع عن الذّات القارئة إذ أنه «في الحقيقة ذاتية الكاتب التي بالضرورة تكونها اللغة ماهي إلى قاموس جاهزا بالفعل تبين مفرداته أو مداخله من خلال بقيّة كلمات اللّغة ومفرداتها في حلقة أبديّة من المفردة للمدخل والشّرح المبين ولأن المؤلف على هذا الأساس لن يستطيع أن يعبر عن ذاته خاصة وحدوثيتها واختلافها يكون فعل الكتابة ذاته هو مجرد تجميع لمقتطفات نصيّة مُتناهيّة»[2]، فالذاتيّة التّي يفضحها ويترجمها القّاموس الجاهز من خلال عدد من العلامات والضّمائر والأفعال والإحالات والظّروف لا يتم التّستر عنها إلا عبر دمج المقتطفات اللاّذاتية في عملية الكتابة «فتكون الذّات في العمل ما بعد الحداثي مجرد وحدة أو عامل يقول بعنقدة المواد والأشياء وفق منطق الصّدفة، فتذيب من سيادة هذه الذّات وتُعيد بناءها في مجتوي الأعمال من خلال تفادي –وإظهار هذا التّفادي– بقايا الذّات التّأليفيّة أو الذّات الكاتبة»[3].

بذلك توجّب «إعادة تعريف هذه الذّات لا تدميرها في إذابة سُلطويتّها ومركزيتها وسيادتها لا في انكار وجودها، الذّات في فنون ما بعد الحداثة صارت فقط ذات أكثر إلكترونية –وعمق– عن مثيلاتها في الحداثة»[4].

وبهذا تكون الذّات في "النزعة الانسانيّة" أو "العمل الحداثي" أو حتى ما بعده لازمة لا بدلها الحضور في العمل الأدبي أو النّقدي كبقايا للذّات التّأليفيّة رغم مُحاولة تعتيم ظهورها، وكبحها، وحَجبها في بنية لغويّة سحريّة مُثخّنة بمعاني عدة، وعند تفجير تلك البنيَة عبر القِراءات المتعدّدة والتّفاسير المختلفة تتطرّق الذّات الكاتبة لاستخدام أساليب لغويّة أيضا، تمزج فيها بين ذاتها الضّبابية والشّذرات والمقتطفات النّصية المتناهيّة المبعثرة، لتفادي كشفها.إن كانت مقولة "موت المؤلف" تسعى لانكار الذات التأليفية وابعادها تماما عن عملية ابداع على حد لسان "**بارث**": «إني أذهب إلى القول أنه لا وجود للمؤلف إلا لحظة الانتاج وليس قط لحظة ينتهي

[1] – رولان بارط، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص85.
[2] – نيكولاس زربرج، توجهات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص20.
[3] – المرجع نفسه، ص77.
[4] – المرجع نفسه، ص78.

الانتاج»[1]، فهي لا تريد بذلك فصلا نهائيا وكليا لتلك الذّات في مجال النزعة الانسانية بقدر ما تسعى لتحقيق هيمنتها وكبح سلطويتها المتعاليّة والمتضخّمة، وإعادة التأسيس لمفهوم الذّات في المعرفة (الانسانوية أو غيرها) من جانب يستدعي حظورها –الذّات– حظورا مؤقتا زائلا (في لحظة الابداع) لا أنْ تترسخ وتتضخّم لدرجة أن تصبح موضوعا وجوهرا للمعرفة والسّؤال الفلسفي شأن النّزعة الانسانيّة.

وفكرة "**ادوارد سعيد**" «أن يتعزّز موقع الخطاب بوجود الخطاب بوجود المؤلّف، الذّي هو بمثابة عامل الادراك، صيغة مالا وجود الخطابات ومعنى هذا البعد أن الخطاب هو "ملكية" خاصة لمؤلّف ما، هذا الأخير يَخضع لعقود وقوانين قد تعرضه للعقاب في حالة الاخلال بها، لأنّ الكتابة كما يقول "فوكو" تتحرّك بين المقدس والمدنس، بين المشروع والممنوع ومعاقبة المؤلف على تجاوزه لبعض الخطوط الحمراء يعني أنه مازال يحضى باعتراف جماعي وقانوني وثقافي أيضا»[2]، ويسعى **ادوارد** لتوسيع حيز الاعتراف من دولي قومي إلى كوني انساني، وذلك لما للمُؤلف من دور هام في تشكيل الخطاب وتَفسيره ومُراقبته، وأنّ تهميشه لحد اعلان مَوته يجعل النّص عند انفتاحه على عدد لا مُتناهي من القراءات والتّأويلات بعيدا عن مرجعيّاته التاريخية وسياقاته التّي ولد في رحمها، وبذلك فصل الأدب عن الواقع الاجتماعي وقضاياه الدنيويّة، ورغبة **ادوارد سعيد** الملحة في النظر إلى الأدب بالعلاقة مع أشكال أخرى وممارسات مُختلفة من **النشاط الانساني**.

سابعًا: مقولة نهاية التاريخ

يقول ادوارد سعيد: «على الرّغم من نسبية أطروحة **نِهاية التّاريخ**، فهذه وتلك يُناقضهما الوقع التّاريخي للفاعليّة والعمل البشريين، ما يغنينا عن دحضهما التّفصيلي، إنّ التّغيير هو التّاريخ الانساني والتّاريخ الإنساني كما يصنعه العمل البشري ويفهمه وفقا لذلك، انما هو الركن الأساسي لمادة الإنسانيات»[3]، ولا يمكن عزلها وفَصلها عن هذا الركن –التاريخ– الذّي نشأت وطورت فيه مبادئ المعرفة التي تقوم على اعتبار الانسان مركز الكون وجوهر سيرورته، «ففكرة كمال التّاريخ في عودة الالتحام بين المفهوم (المساواة والعدالة والسعادة) والخطاب (النظام السّياسي، الاقتصادي) وعلى النّطاق العالمي عبر (الحكومة الشّمولية المنسجمة) هذه الفكرة التّي قد يمكن تقبّلها من داخل المنطق الهيجلي وتطوّره، لكنها تظل شعارا مُعلّقا فوق الحدث لما يحدث»[4]، إذ تبقى المفاهيم

[1] – رولان بارط، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص40.

[2] – لونيس بن علي، ادوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، مرجع سابق، ص109.

[3] – ادوارد سعيد، الانسانية والنقد الجيمقراطي، مصدر سابق، ص26.

[4] – فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابيي، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1993، ص10.

السابقة مجرد شعارات يُراد من خلالها، تعديل صيغ الخطاب وتزيين صُوره قصد تكوين حكومة مُنظّمة الأولويات و المبادئ، يُؤسّس لها المنطق الهيجلي، ويرتّب فعاليّاتها وفق فلسفة خاصة.

«لفهم نظرية هيجل في فلسفة التّاريخ مبدأين:

– الأول: أن للتّاريخ ظاهرا وباطنا، ظاهره أحداث ووقائع يبدو في حالة فوضى ودون أهداف، وباطنه تلك الروح التّي تجعل له مسارا مُحكما معقولا، ولن نُبصر فعل الرّوح اذا كانت الدّراسة مقصورة على الجزئيّات: حوادث أو أفراد–فهؤلاء– يحققّون أغراض الرّوح عن غير وعي أو قصد»[1]، فهذين الوجهين المضادين للتّاريخ (الظّاهري والباطني) هما حيزا الوجود الانساني المادي الظّاهري، والباطني الذّاتي لتحقيق جوهره وكيانه الانساني عن غير وعي.

«– الثّاني: يستند منطق التّاريخ على صراع الأضداد إذ لا تكشف الرّوح عن نفسها على مسرح وقائع التّاريخ إلا من خلال صراع ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التّاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه»[2].

فهذه الجدلي والمحاور المبنيّة تحت لواء المنطق الهيجلي (الميتافيزيقي)، المستَند على صراع الأضداد هو ما يُؤسّس حركة التّاريخ ويكشف عن أحداثه وأحواله.

وهو ما يُؤسّس له «"ديالكتيك السّيد والعبد"، فبالنّسبة لهيجل، إنّ الرّغبة بأن يعترف بالإنسان ككائن إنساني مشحون بالكرامة، تقود إنسان بداية التّاريخ إلى صراعات حتى الموت من أجل الاعتبار ونتيجة هذه المعركة هو انقسام المجتمع الإنساني إلى طبقتين «الأسياد» الذّين لم يترددو في المخاطرة بحياتهم، و«العبيد» الذّين تخلوا عن المخاطرة لسبب خوفهم الطبيعي من الموت لكنّ الاعتراف الذي كان يتمتّع به الاسياد كان بدوره غير كافي لأنّه لم يكن يعترف بهم من قبل أقرانهم، وإنّما فقط من قبل العبيد الذّين كانت انسانيتهم غَير كاملة أساسا»[3].

لقد صاحب الاعتراف بالانسانيّة، وبإنسانية الإنسان منذ الأزل معارك مُحتدمة ومُواجهات ضارية أدّت إلى سفك دماء وتلاشي أرواح، وأيضا انقسام المجتمع الانساني إلى أسياد وعبيد.

كذلك مادة الإنسانيات صراعات، وواجهت تيارات فلسفية سعت إلى تهميشها وتراجع مركزيتها في فضاء تاريخي يعج بالصّراعات المعرفيّة، «فالدراسة الفلسفيّة للتّاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفِكر لأنّ التّاريخ هو تاريخ الانسان وجوهر الانسان هو الفِكر، وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك الا من حيثما فيه من فكر، ومن

[1] – أحمد محمود صبحي، في فلسفة التريخ، مؤسسة القافة الجامعية، الاسكندرية، القاهرة، دط، 1975، ص207.

[2] – المرجع نفسه، ص207.

[3] – فرنسيس فوكوياما، نهاية التريخ والانسان والأخير، مرجع سابق، ص28.

هنا تَبنت نظريّة هيجل في التّفسير التّاريخي وهي أنّ تاريخ العالم يتمثّل أمامنا بوصفه مسارا عقليا وأن العقل يسيطر على العالم وأنّ مسار التّاريخ الإنساني إنّما هو مسار تطور العقل»[1].

أي أنّ للفكر والانسان علاقة جِدّ وطيدة بالتّاريخ، تبدأ منه بتكوين مَعارفها وتَنتهي إليه، تأخذ (المعارف) من طبيعة عُصور التّاريخ سماتها، ووفقا لأحداثه تعدل نظرياتها وكذلك أيضا التّاريخ يُمثل مسرحا **للنشاط الإنساني** وركحا لعرض العوامل والقوى المتعارضة (اقتصادية، فكرية، عقائدية)، وابراز وعي الرّوح لذاتها، وتَشييد انتصاراتها، وقد «كان هيجل يعتقِد أن "التّناقض" الملازم لعلاقة السّيد والعبد قد جرى تَجاوزه أخيرا من خلال الثورة الفرنسية (التي نريد أن نضيف إليها الإستقلال الأمريكي) هاتان الثورتان الديمقراطيّتان قد ألغتا فعلا التّمييز بين السّيد والعَبد وذلك بِجعل العبيد القُدامى أسيدًا لأنفسهم وبإقامَة مبادئ السّيادة الشّعبيّة وحكم القانون»[2].

وهنا يَرى "**هيجل**" أنّ نبوءته قد تحقّقت في بناء حكومة شُمولية مُنسجمة إثر نتائج الثّورتين اللّتين قلبتا ديالكتيك الصّراع واضطهاد العبد إلى نظريّة في الدّيمقراطيّة أرجعتا وتأثّرتا (الثورتين) لكرامته وأَعادتا سيادته الشعبية، ومبادئ العدالة والإنسانية، والحرية.

«فالتّوجه الهيجلي الذّي تسلمه شرائح هيجل في فرنسا والذّي ربط فكرة نهاية الفلسفة بفكرة تحقّق المطلق في التّاريخ جعل هيجل يرى أنّ مسَارات الوّاقع والفِكر والتّاريخ قد أكملت ذاتها بتحقيق المطلق تحقّقا تاريخيّا واقعيّا، وأنّ التّاريخ الكوني قد انتهى بعد أنْ تحقق الدّولة الكونيّة المنسجِمة، ومن ثُم فما على الفلسفة إلّا أن تُعلن تُحقق المطلق وبالتّالي إكتمالها باكتماله»[3]، هذه الفكرة التّي أسّست لقتل الواقع، والفِكر، والتّاريخ لتحقيق الفلسفة المطلق المنشود واكتمالها بعد الوُصول إلى قمة هرم التّجلي المطلق وتجاوزها درجات النّسبية والشّك في مختلف الرّؤى، هي فكرة مبنية على وهم **هيجلي** مُبالغ فيه فنهاية الفلسفة (المنطقية، الطبيعية، الإنسانية ...) تَعني نهاية العقل والتّاريخ، والزّمن... بمجرّد نيل العبيد سيادته وتحقيق الثّورتين الحريّة ليس سببا كافيًا ولا فكرة سديدة لانتهاء كل مُنطلقات الكون ومحركاته .

«ولقد قاد هذا التّقليد أحد أكبر شَرائح هيجل، الفيلسُوف الفرنسي الرّوسي المخضرم "ألكسندر كوجيف" (1902-1968) إلى الإعلان عن "نهاية التاريخ" بعد تحقق الدّولة الكاملة –وبالتّالي لم يعد هناك مجال لقيام الفلسفة– لأنّ الفلسفة مبادئ، ولا وُجود لمبادئ بعد أن انتهى التّاريخ ومات الانسان»[4]، إذ أن هذا السّقوط الفاني والنّهاية المأساوية للفلسفة التّي أعلنها **هيجل** صَاحبها ، نهايات أخرى مُحبطة أعلنت على التّوالي، «والحق

[1] – مصطفى أنشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1 ، 2004، ص34.

[2] – فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأول، مرجع سابق، ص28.

[3] – محمد الشيخ، مقابلات في الحداثة وما بعد الحداثة، منتقات من الفكر الأماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنات، ط1، 1996، ص57.

[4] – المرجع نفسه، ص57.

أنّ لا أحد من المحدثين جرؤوا على إعلان ما أعلنه "كوجيف" لما هو نعى التّاريخ نعيا، فقد كان النّاعي الذي لا يُلطف الجملة ويُجمل، فلم يتردّد في يعلن هكذا –فجأة عن غدارة– "مات التّاريخ" و"انتهى التّاريخ"، وما خانته جرأة القول: "إنّ سيرورة التّطور التاريخي الواقعيّة التّي خلف الانسان طيلتها عوالم جديدة واعاد خلق نفسه من جديد بخلقها، انّما بلغت مَرامها ومُنتهَاها" ولا جرأة الزعم: لقد مات التّاريخ وإنّ "هيجل" له حفار قبره»[1]، الذّي ردّ نهايتَه إلى فلسفة التّاريخ من خلال صراع الديالكتيك وتحقيق المطلق في الفلسفة.

«"من القول أنّ الحريّة هي المحرّك الأساسُ للتّاريخ إجتاز ثلاثة مراحل في الوصُول الى التّحقق المطلق لفكرة الحريّة:

– مرحلة ابتدائيّة: شهدت استبدَاد الطّاغية بالحكم "عصر الامبراطوريّات الشّرقيّة الصّينيّة والفَارسيّة والفرعونيّة"

– مرحلة وسطى: أضحى فيها بعض النّاس احرارا عصر الدّولة اليُونانيّة الرومانيّة

– مرحلة عليا: غَدت معها الحريّة حقا عاما يتمتّع به كل فرد "عصر الدّولة المسيحيّة الجرمانيّة" كما رأى "هيجل" أنّ الرّوح او عقل التّاريخ شهدت اغترابا في المرحلتين الاوليّتين لكنّها ما لبثَت أن عادت في المرحلة الثّالثة الى ذاتها حيث حقّقت الفلسفة والفلسفة الهيجليّة على وجه الخُصوص التّعبير الكامل عن رُوح المطلق"»[2].

هذه المراحل التّي مثّلت تدرجات نسبية لفكرة الحريّة في مراحل تاريخيّة تميزت بانظمة حكم مختلفة عدمت تقريبا الحريّة في بدايتها واطلقت العنان للهيمنة والاستبداد لتراجع طُغيان هاذين الاخيرين قليلا بالمرحلة الوسطى ويتّم الاعتراف ببعض الحريّات الشّخصيّة للاقليّات ليُتوّج العصر الاخير باطلاقيّة الحريّة وسيادة الدّيمقراطيّة .

إنّ مقولة "**نهاية التّاريخ**" هي نتيجة «حدث التّآلف بين السّيد و العبد –محركا التّاريخ– بعد إن أكمَل كل واحد منهما ماكان ينقصه :ذاك إشتغل و هذا الصّراع ههنا إذا" يتوقّف التّاريخ" فلا يَعود أبدا أمرا مُمكننا استمراره لأنّ الإنسان الذي خلق التّاريخ أضحى راضيًا بما بين يَديه و لم يَعد يرغب في تغيير ذاته أو تجاوزها»[3].

يَعتبر "**هيجل**" أنّ الفلسفة حقّقت إرادتها بالمطلق فإنتهت، والتّاريخ حقّق ارادته عبر قيام الحُكم الحر الدّيمقراطي فآل هو الآخر إلى الإنظمار والزّوال و هو ما مَنح الإنسان هدوءه ورضاه وحقّق انسانيّته بعد الاعتراف الذّي قضي من اجل تحقيقه عصورا تاريخيّة من الصّراع «والحال انه ان كان كوجيف قد وصف فلسفة هيجل بانها "فلسفة موت" بان قال :ان الفلسفة "الجدلية" او الانسية التي قال بها هيجل هي اخر تحليل "**فلسفة موت**"

[1] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين– ألكسندر كوجيف وايريك فايل ، مرجع سابق، ص124.
[2] – محمد الشيخ، مقابلات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص60.
[3] – المرجع نفسه، ص 124.

ومازالت تفعل ذلك تميت وتقتل وتعلن النهاية وتلبس ثوب الحداد فتتناثر الجثث بداخلها حتى عددناها "فلسفة إماتة" أو "فلسفة تَمويت" ،كيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك و هي سعت إلى إماتَة مفاهيم تضرب بجذورها في تاريخ التّقليد اليهودي المسيحي، شأن مفهوم " التّاريخ" ومفهوم "الإنسان" ومفهوم "الإله" ، وكيف لا وهي عملت على تمويت مفاهيم تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر مثل مفهوم " الأدلُوجة" وكأنّ الرّجل كان راعيا دار الموتى ؟ أوليس هو الذّي أعلن عن "**موت الحضارات**" و"**موت الإنسانية**" و"**موت الإنسان**" و"**موت الإله**" و"**موت التاريخ**" و" **موت الفلسفة**"»[1]. هذه النّهايات والجُثث الرّمزيّة المتتاليَة التي أُثمِرت على التّوالي في مقبرة الفكر الفلسفيّ تعرضّت للنّقد والتّمحيص على يد ثلاثة من المفكّرين الغرب والعرب أيضًا

يرى "**أحمد محمود صُبحي**" في كتابه "**في فلسفه التّاريخ**" أنّها: «"نظريّة بلغت الذّروة في التّجريد مع حملة **هيجل** على التّجريد إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلّا اظأل مكان وأُضيف مَجال وهو يُبرز ذلك بالسّمو بالمضمون التّجريبي إلى مرتبة الحقيقة الصُّوريّة، و من ثم السّمو بالأماكن إلى مرتبة الضّرورة ولكن ذلك قد يجعل النّظرية مُفترقه تماما إلى المادة التّجريبيّة وإلى الحقيقة الموضوعيّة سواء في أحكامه على الشّعوب أو في تَصوّره لمسار التّاريخ، إذ تجاهل حضارات بأكملها أو أبخس من دورها لمجرد أفكار مسبقة»[2].

فإن هذا التّعالي والكَم الضّخم الهائل من التّجريد والسُّمو بالمضامين التّجريديّة في أحكامه وتصوّراته التّاريخية، يُنقص من قيمة أحكامه وموضوعيّتها، ويُضيف: «ثُم أنّه قد جعل التّاريخ يَقف عند الحاضر وهذا مقبول من المؤرخين، ولكنّه لدى فلاسفة التّاريخ مرفوض، إذا يُصبح نسق مذهبه مُغلقا كـأنّ التّاريخ قد توقف مساره عند الدّولة الألمانيّة لن يبرحها هوية او يتعدّاها أو إلى غيرها»[3]، فتّاريخ انتهاء الفلسفة الذّي يُصاحبه نهاية التّاريخ لا يعني أنّه ينحصر ويتوقّف عند الدّولة الألمانيّة.

وهو نفس السّبيل والرّؤية التّي يتوجّه إليها "**كوجيف**" الذّي كان «وقد أخلص لروح فلسفة التّاريخ عند هيجل فقد خالفه فيما يخصّ التّاريخ المحدد للنهاية المزعُومة، أي أنّه غيّر تاريخ نهاية التّاريخ كما يُغير المنجم نبوءة حان وقتها ولم تتحقّق » [4]، فيقول :« لم يُجانب هيجل الصّواب لما جعل من سنه 1806 سنه نهاية التاريخ وموته، أن ما حدث بعد هذا التاريخ مجرد وقائع تافهة، مجرد انضمام أقاليم إلى أخرى»[5].

رغم الاتفاق حول صحّة المقولة: "**نهاية التاريخ**" إلاّ أنّ هناك اختلاف في تاريخ موت هذا التاريخ و إضمحاله حيث يُرجع "**كوجيف**" تاريخه الصحيح من خلال حديثه:«إنّ نهاية التاريخ أمر محقق لا محالة إلا أن

[1] – محمد الشيخ، فلسفة الحادثة في فكر المثقفين، مرجع سابق، ص 122-123.

[2] – احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص215.

[3] – المرجع نفسه، ص216.

[4] – محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص60.

[5] – المرجع نفسه، ص60.

هيجل أخطأ لما ذكر أن التاريخ توقف سنه 1860،لقد اخطأ بحوالي 150 سنه، وهذا يعني إن نهاية التاريخ لم تحدث في زمن نابليون بل حدثت بالفعل زمن "**ستالين**"، إنّ ما ذكر "**كوجيف**" يعني في نظره إن نهاية التاريخ لم تحددث بموت الإنسان حوالي 1960 أي باختفاء الحروب والثورات الدموية فماذا تبقى لنا نحن إذا أبناء ما بعد التاريخ؟ يجيب **كوجيف** قائلا: لم يتبقى لنا سوى الفن والحب اللعب.... وكل ما من نشأته أن يحمل الإنسان على أن يسعد ويمرح »[1].

فالتّاريخ كانت مَشاويره ولقاءاته تستمر باستمرار الحروب والصراعات وحوادث الاستعمار والهيمنة المختلفة منذ العهد اليوناني، وما إن زالت وخمدت تلك الحروب، إلاّ وانتهى معها التاريخ والإنسان ليتجرد الكون من أفعاله وسلبياته وطلباته ويخلص به إلى الرضا والاعتراف، حيث أنّ« نهاية التاريخ مبنية عند كوجيف » على ثلاث مقدمات رئيسيه تتمثل في:

«- إن وجود الإنسان الحق إنما هو وجود الفعل لا وجود السكون.

- إن ما من فعل إلا وكان فعل سلب ونفي لا فعل إثبات وإيجاب.

- إن نتوقف فعل السلب معناه "الرضا" بما هو موجود و من ثم نهاية التاريخ»[2].

فإن كان التاريخ يقتضي وجود فعل السلب عبر الصراع، والبحث عن الذات واكتشاف أغوارها والكشف عن المعقولات .

إنّ نهاية هذا التاريخ تعني بالضرورة تحقق السكون وفعل الإثبات والاعتراف و الرضا، بعد تحقيق الموضوعية والحرية.. «فقد نحصل مما تقدم إننا إن نحن أمعنا النظر في حركة التاريخ ظهر إنها ما كانت إلا تعبيرا عن الصراع من اجل تحقيق الاعتراف بالذات وتحصيل الاعتراف بالغير، أي تحقيق الاعتراف المتبادل وحيازته وانه بتحصيل هذا الاعتراف المتبادل طويت آخر صفحة من صفحات كتاب التاريخ»[3].

هذا ما جاء على لسان "**كوجيف**" في قوله «إن التاريخ يتقدم طالما قام هناك إمكان لفعل النفي فإن امتنع هذا توقف ذاك توقفا نهائيا فمن شأن التاريخ أن يتوقف إذا عندما لا يعود الإنسان" يفعل" فذلك بالمعنى القوي لكلمة الفعل هذه التي تفيد الكدح والحرب أو الشغل والصراع والحال أن الإنسان لا يعود يفعل مدى عاد

[1] - محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص61.
[2] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيخليين، مرجع سابق، ص122.
[3] - المرجع نفسه ص125.

الواقع يرضيه أي يرضي رغبته الخيلائية في أن يعترف به بما هو شخصية فريدة نوعها، وحيدة أقرانها متميزة نظائرها»[1].

فالتاريخ متعلّق بكفاح الإنسان في إثبات ذاته وكشف ميزاته و هو تاريخ لصراعاته، وإنجازاته، وحوادثه وأفعاله التي ينشد من خلالها إلى التغيير من استلاب، وإغتراب وغضب ... وإن كبح وإضمحال كل تلك الممارسات هي طعنات تصيب التاريخ لإعلان نهايته «وفي الوقت الذي إعتقد الدارسون أن حكاية نهاية التاريخ قد دفنت مع صاحبها ووريثه، قام المفكر الأمريكي الياباني الأصيل "**فرانسيس فوكوياما**" يفاجئ الجميع بتحديد القول في هذه المسألة ويعلن في محاضرة له نشرتها National interest سنة 1989 عن "**نهاية التاريخ**" بل لقد ذهب إلى حد تأليف كتاب أظهر من خلال صفحاته التي تنيق عن الأربعمائة أن تحقق الديمقراطية الليبرالية قد حتم بالفعل مسار التاريخ وأكمله وأن هذه المسألة لا تشمل نهاية التاريخ وحدها تخص أيضا واقعة "موت الإنسان"»[2].

فلم يكن "كوجيف" وحده يملك جرأة الإعتراف أو الإعلان على هذه النهاية، بل شاركه **فوكوياما** هو أيضا الإعتراف بهذه المقولة وشاركه نسبها وإلتقائها مع مقولة موت الإنسان وجعل من "**نهاية التاريخ**" هي خلاصة تحقق" **الديمقراطية الليبرالية**" في كتابه «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، كما أن الزعم بهذه النهاية مبني عند "**فوكوياما**" على حجج إضافية أملتها التحولات الجديدة للنظام العالمي وهي تتلخص في إثنين :

أ- إقتصاد السوق ، أي الإقتصاد العالمي صار معهما بسبب السيطرة المطلقة .

ب- حجة سياسية فلسفية مفادها أن التاريخ البشري مبني على الرغبة في الإعتراف بالذات" وأن الديمقراطية الغربية حققت أمل الإعتراف بحقوق كل فرد تحقيقا مطلقا»[3].

وهذا الإعتراف بالذات الذي تركز عليه مادة الإنسانيات التي تأخذ منه التاريخ المعرفي الفلسفي والإنساني موضوعا لدراساتها، **فنهاية التاريخ** و**موت الإنسان** يلغيا دراستها لأنّ «نهاية تاريخ الإنسانية المعنية هي نهاية تاريخ الإنسانية الواعية بذاتها أو الطامحة التي تحقق هذا الوعي؛ فما كل أمة تعي ذاتها وتعي تحقيق مواطنيها لمرادها، ومن ثم ما كل أمة تعي نهاية تاريخها، أضف إلى ذلك أنه لما كان الوعي الحق لا يتحقق إلا فلسفيا صار القول: "**بنهاية التاريخ**" من صنف الأقوال الفلسفية المقصورة على أهل الإختصاص، وليس من صنف الأقوال العامية الموجهة للجمهور»[4]، فهذا التغيير الذي ألغى ذاتية الإنسان وإهتم بالموضوعية بدل منه، بعد أن أعلن عن **نهاية التاريخ** الذي بدوره هو مادة وموضوع للدراسة الإنسانية، جعل من هاته المقولة رؤية تقف **ضد الأنسنة**.

---

[1] – محمد شيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين، مرجع سابق، ص123.

[2] – محمد شيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص61.

[3] – المرجع نفسه،ص61.

[4] – المرجع السابق، ص126.

وفي أحد الحوارات معه سُئل **بخصوص التاريخانية فيما يتصل بالنقد** الأدبي، فقدم مثلا يشرح وجهة نظره و قيمة التاريخ في النقد عن «"**ريموند ويليامز**" في الريف والمدينة في قوله: أنا أفرض الآن بأنك لو قرأته واحدة من القصائد التي موضوعها **البيت الريفي** والتي يحللها و**وليامز** في كتابه، **قصيدة لجونسون** وأخرى **لمارفل**، فقد تقول إنه يختزلها إلى ظروفها التاريخية»[1]، وهو ما يبرر موقفه.

«فيتعلم **سعيد** من **فوكو** أن من المعتذر فصل **النقد** و**الأدب** عن **التاريخ** لأن التاريخ مثله مثل النقد والأدب، عن التاريخ لأن التاريخ مثله مثل الأدب والنقد، الخطاب، إنه لا يتقدم في مراحل غير متصلة بأفعال جذرية بطولية، بل إنه يتشكل من حركات إستطرادية كبيرة مغلفة الإسم وظيفتها ذات طابع محافظ بصورة أساسية وتستطيع هذه التشكيلات الإستطرادية أن تبين الأفكار والأفعال الخاصة بأي فرد ضمن ثقافة بعينها، والأهم من ذلك أن الثقافات الأكثر قوة تستطيع أن تنسب الثقافات الأضعف وتلاؤمها ضمن الخطاب»[2].

فالتاريخ خطاب محافظ يصون الأفكار والأفراد والأدب في ثقافاتهم الخاصة، كما يجعل الثقافات المرتهلة والمتشتتة جزء من الثقافات الراسخة الأصلية.

«فإن سر تفوّق "**إدوارد**" الفكري لا يمكن في تمكنه من تجاوز الفواصل المصطنعة بين الثقافة والسياسة والإجتماع، وحسب بل ذهب أبعد من ذلك ليفسر الأمور في سياقها الواقعي والتاريخي»[3]، لذلك يَعتبر **إدوارد** أنّ التّيار المنادي بنهاية التاريخ تيارا تقف ضد رؤاه الفكرية والأبحاث الأنسنيّة والحركات الليبرالية التي لا تفسر بمعزل عن سياقها التاريخي.

وهو ما ذهب إليه "**فوكو**" إذ «يفترض أن التاريخية التي تم إكتشافها في الإنسان قد إنطلقت من هنا لتمثل الأشياء التي صنعتها، واللغة التي ينطق ولتشمل كذلك ما هو أبعد، تشمل الحياة، وليست دراسة الإقتصاديات وتاريخ الآداب والصرف والنحو، من هذا المنظار أخيرا سوى إنعكاس انتشار تاريخية أكتشفت أولا في الإنسان على قطاعات معرفية راجت تبعد عنه شيئا فشيئا»[4].

إن كانت التاريخية تنطلق من الإنسان و تنبجس من ذاته لتجسد تاريخ لغته وأشيائه وحياته ككل كيف يمكن إذا عزل هذه التاريخية عن مجال دراسته وتجريدها من فكره وعزلها عن سياقات وأطر بحثه، «الإنسان لا يتكون إلا كموضوع للتاريخ إلا بتناضد تاريخ الكائنات وتاريخ الأشياء وتاريخ الكلمات، فيخضع لأحداثها البحتة فإن وضع التاريخ في الحيز المعرفي بهذا الشكل له أهمية كبرى لعلاقته بالعلوم الإنسانية فيما أن الإنسان

[1] – فخري صالح، النقد والمجتمع "حوادث" مع رولان بارث وآخرون، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص145-146.
[2] – المرجع نفسه، ص115.
[3] – حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص110-111.
[4] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص301.

التاريخي هو الإنسان الحي العامل الناطق فكل ما يتضمّنه التاريخ أيّا كان فإنه يتعلق بالسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو فقه اللغة»[1].

لو عزلنا الإنسان عن أحداث تكونه ونشأته وتبلور فكره كيف يكون ذاتا للمعرفة وموضوعا للتاريخ الذي ينفيه بموقفه ذلك؟ كما أن التاريخ هو الذي يثبت ويقتبس ويلتقط لحظات التطور الإنساني التي يحدث فيها التبدل والتغيير النفسي أو الإجتماعي وحتى التطور اللغوي والتكون الحضاري والثقافي، فالإنسان الذي لا يجسد سهما متحركا في التاريخ هو إنسان ميت.

يرى "**شيلي واليا**" صاحب كتاب "**إدوارد سعيد**" و"**كتابة التاريخ**" أنّ "**إدوارد سعيد**" «كان ينوي في الحقيقة إبراز الممارسة الثقافية المتعددة التي تسري عبر حقل التفسيرات التاريخية ، وهذه العملية التنقيحية المناهضة للإستعمار من إعادة بناء التاريخ ،بالمصطلح السعيدي، لا تدافع عن أي مشروع شوفينيّ أو مُتعلق بالسياسة الحامية للسكان الأصليين وإنما إلى التحرر من أجل فهم المرء تاريخه بصورة أكثر إقناعا وبشكل يتعدى الحدود القومية»[2]، أي أن التاريخ المشترك هو ما يربط الإنسان بعيدا عن الإختلاف القومي والنظام السياسي ...إلخ، حيث لا يمكن إبعاد الممارسة الثقافية والسلوكات الحضارية والأعمال الأدبية عن صلبها الذي نشأت فيه على ذلك الشكل بالتحديد أي وفقا لفترة زمنية معينة، وكما أن الإنسان كائن تاريخي.

كما يؤكد "**ميشال فوكو** "«أن الإنسان أصبح برمته تاريخيا، لا يمكن لأي المضامين المدروسة في العلوم الإنسانية أن يبقى مستقرا في ذاته، أو أن يفلت من حركة التاريخ، يعود ذلك **لسببين**: لأن السيكولوجيا والسوسيولوجيا والفلسفة، حتى عندما تطبق على المواضيع، على البشر، معاصرة لها لا تنكب سوى على شرائح متزامنة داخل تاريخية تكون تلك المواضيع وتعبرها، ولأن الأشكال التي تتخذها العلوم الإنسانية والمواضيع التي تختارها والمنهجيات التي تتبعها في دراستها، إنما يقدمها التاريخ»[3]، لهذا فعلاقة العلوم الإنسانية التي تركز على دراسة الإنسان بالتاريخ هي علاقة وطيدة حيث لا تفلت تلك العلوم من تأثير التاريخ عليها وعلى مواضيعها ومناهجها وحتى إزدهار أحد مجالات معرفها.

«لكن ثمة خطرا واحدا كامنا هنا، فكل نمط من التأريخ سيهمش العرق أو الجنوسة أو الطبقة المتعلقة بالأخرى كما أشارت إلى ذلك **غيرترود هيميلفارب** Gertrude himmelfarb : إن التعبير عن التاريخ بصفة الجمع أو الخصوص، بالدرجة التي تجعل الناس لا يشتركون في تاريخ واحد. فلا يوجد تاريخ شامل كما كان يزعم، يعني إنكار وجود إنسانية شاملة لكل البشر، بغض النظر عن الجنس والعرق والطبقة والدين وغيرها وهو أيضا تسخيف للتاريخ بتشظيته ليغدو فاقدا كل تماسك وتبشير وكل إحساس بالإتصالية وكل معنى بالتأكيد»[4].

---

[1] – ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص301-302.

[2] – شيلي ويليا، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، ترجمة أحمد خيس وناصر أبو الهجاء، دار أنونة، الأردن ط1، 2007، ص55.

[3] – المرجع السابق، ص302.

[4] – شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص56.

وهو رأي معارض ومبدأ مفارق لمبدأ "**إدوارد**" الذّي يقصد تفعيل وتحقيق، ما يشعر به Gertude himmelfarb أنه خطرا، فعند إهمال قضايا العرق وإنهاء مشاكل الجنوسة والقومية والمركزية في ظل مشروع تاريخ إنساني شامل يرحب بالتغيرات ويحضن التعددات الحضارية، في ذلك تأسيس لإنسانية شاملة موحدة تضمن الإنفتاح والحوارية وفق مبادئ الديمقراطية والمساواة .

«تحاول الكتابات التاريخية ما بعد الكولونيالية، من جهة أخرى، إن تزيل اللبس عن المسعى الإيهامي الذي تستر بنيته الإيديولوجية خلف واجهة الحواشي الأكاديمية وخلف ستار الحقائق، غير أنه من المهم أيضا أن تساءل هذه التمثيلات التي تشتهر بوصفها روايات حقيقية وموثوقة وأن تمتحن سلطتها وتماسكها عن قرب»[1].

لأن التاريخ يسجل البنية الفكرية والتوجه الإيديولوجي للحياة الإنسانية ويفصح عن حال ووضعية التخمين في مناطق عن غيرها، فهو يستخدم كوسيلة كشف ومساءلة عن الوضع الإيهامي والحقائق الملفقة لدورة حياة مجتمع ما وأدب وثقافة حضارة ما عبر مخطوطاتها وكتبها التي تؤرخ لحقائقها.

لهذا يؤكد إدوارد سعيد على أهمية التاريخية في البحث الإنسني الذي يستمد منه موضوع دراسته ومادته أيضا، وإن نفي التاريخية ودورها المهم في ربط النقد بالعلوم الإنسانية عامة تمثل خطوة ليست بريئة وموقفا مقصودا لإعلان العداء للأنسنة بشكل مخصوص .

ثامنًا: الإنسانيون الجدد

كما لا يرد **إدوارد سعيد** أسباب **نزعة العداء للأنسنية** إلى المقولات السابقة فقط (**موت الاله ; الإنسان** إلى المؤلف ونهاية التاريخ)، بل يذكر جملة من السياقات الأخرى التي تختزل في:

«جفاف مادة الإنسانيات الأكاديمية، الإساءة إلى سمعة ممارسيها، ظهور مقالات تشخص توقعات مستحيلة التحقق مثل: موت الأدب، أو إخفاق الأنسنية في الرد بحزم على كافه التحديات المستجدة، فقدان ماده الإنسانيات المكانة المرموقة التي كانت تحتلها في الجامعة وتمويل على حسابها مشاريع في العلوم الطبيعية، التأثر بكتابات **تي إس إليوت** وبعده ب الزراعيين الجنوبيين والنقاد الجدد، إدعاء انه قد كان الماضي الرعوي شبه المقدس هو موضوع تبجيل الأدب والفكر الإنسني لا مسار صنع التاريخ أو تغييره، ظهور مدرسه الإنسانيون الجدد، انبثاق الأنسنة الاختزالية التعليمية التي **أنتجها الآن بلوفي** في كتابه **إغلاق العقل الأمريكي**، أضافه إلى الأطروحة التي تقدم بها **سي بي سنو** التي تنشد لثقافتين منفصلتين»[2].

«كتب **سي بي سنو** مقالا وكتابا شهيرين عن وجود ثقافتين وليس ثقافة واحدة، فهناك ثقافة المشتغلين بالفنون والأدب والإنسانيات عموما، في مقابل ثقافة المشتغلين بالعلوم الطبيعية مثل الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا والرياضيات، وتحدث "**سنو**" عما يوجد من انفصام بين الثقافتين حيث نادرا ما يكون لأحد أعضاء المعسكرين

[1] – شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص28.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص29-35.

أي معلومات أو دراية كافية بما يجري في المعسكر الآخر من أبحاث ونظريات، كان في ما كتب **سنو** عن الثقافتين صيحة إنذار وعلامة طريق تلاها اهتمام كلا الجانبين بثقافة الآخر» [1].

لقد شهد ذالك العصر انفصال كلي ومنقطع النظير بين جملة العلوم المختلفة المجلات، من محافظة على عرض هذا الاشكال والتنبيه عن هذا العصور لفك العزلة وفتح المجال بين الدراسات الأدبية والعلمية لتبادل المعارف والاطلاع على المستجدات ونقدها والأخذ منها حيث «ظهر مفكرون في كلا الفريقين يدعون إلى ما يسمى بالثقافة الثالثة، علماء علوم الطبيعة في الثقافة الثالثة لهم دور رئيسي في تطوير الفكر الحديث عامة عن طريق الكتب الجماهيرية ووسائل الإعلام المختلفة، حتى ينال هذا الجمهور القدر الكافي من الثقافة العلمية وإذا كان هذا هو دور العلماء فانه قد ظهرت في الوقت نفسه دلائل قويه على أن الكثيرين من المشتغلين بالإنسانيات والثقافة الأدبية قد اخذوا يتبعون في تفكيرهم منهجا يماثل المنهج العلمي وهكذا ظهرت حديثا نزعة مذهب إنسانيا شامل يشبه المذهب الإنساني الذي كان سائدا في أوائل عصر النهضة الأوروبي» [2].

فبعد استقبال أطروحة "**سنو**" والأخذ في العمل بها من طرف المفكرين العلميين أو الأدبيين الذين شجعوا الانفتاح على مجالات العلم المختلفة لتخصصاتهم، لاحظ العصر حركه معرفيه مختلفة جماهيريه «حيث كان هناك عباقرة مثل دافينشي، ومايكل انجلوا لهم إسهاماتهم الفنية والعلمية معا وظهر مؤخرا مفكرون علميون وأدبيون لديهم وعي ثقافي كلي هم **الإنسانيون الجدد** الذين يشكلون الإبداع الفكري والثقافي الحديث بمنظور ثقافي شامل يتجاوز منظور المثقف التقليدي في آخر النّصف الأول من القرن العشرين» [3].

إن لهذه الأطروحة في البداية رؤى ايجابيه ونظرة حالمة بعيدة الأفق، تشكل من هذا التداخل تطور في مجالي الأدب والعلم تعود بالفائدة على كل من المفكرين والجمهور، وتعود بالإنسانيات إلى عصورها الذهبية، إلى أن «ظهر مؤخرا من بعض علامات لردود فعل ضد التفكير العلمي، وبوادر من نزعه لاعقلانية ظلامية في المجتمع كما ظهرت بعض جامعات أكاديمية تعمل على تهميش العلماء و المنهج العلمي ومواكبة مع ذلك ظهور مذاهب غريبة من بنيوية وتفكيكية ومذاهب ما بعد الحداثة عموما مع غلبه الاتجاه التشاؤمي فيها بل وظهرت أيضا نزعات تمجد أشباه علوم زائفة وما يكاد يكون ثقافة خرافة كالطب البديل والمثيل الروحاني» [4]، فإنكسر تفاؤل **الإنسانيون الجدد** وخاب ظن الجماعات العلمية التي رأت في هذا السبيل الجديد وجه مختلف للإبداع، وانعكست وجهت كل هؤلاء، من كونهم يشيدون لمناهج جديدة ودراسات مختلفة إلى أن وجدوا أنفسهم يحاربون ضد تيارات غريبة متسلطة زائفة وجماعات تعمل على تهميشهم و تراجع علومهم.

---

[1] – جون بروكمان، الإنسانيون الجدد –العلم عند الحافية– ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، دت، ص7.

[2] – المرجع نفسه، ص08.

[3] – المرجع نفسه، ص08.

[4] – المرجع نفسه، ص8-9.

وفي نطاق **عدائهم للنزعة الإنسانية** «كانت كلمة مذهب الإنسانية في حوالي القرن الخامس عشر مرتبطة، بفكرة فيها كل ثقافي واحد، كان النبيل الفلورنسي يعرف أنه من الضحك أن يكون قارئا لدانتي ولكنه يتجاهل العلم، وكان **ليوناردو** فنانا عظيما وعالما عظيما وتكنولوجيا عظيما، أما "**مايكل أنجلو**" فكان فنانا ومهندسا أعظم منه كان هؤلاء الرجال مثقفين كليين عمالقة، وبالنسبة لهم فإن فكرة أن يحتضن المرء مذهب الإنسانية بينما يبقى جاهلا بآخر الإنجازات العلمية والتكنولوجية ،لهي فكرة غير مفهومة حان الوقت الآن لتعيين تأسيس هذا التعريف الكلي»[1].

لقد وجد هؤلاء المفكرين في النزعة الأنسنية قصورا ونقصا في تكوي الفرد إذ أنها تركز على الأدب متجاهلة كل الفروع المعرفية الأخرى بتعدد مجالاتها، وأن المفكر الذي يتبنى **النزعة الإنسانية** هو يعلن بطريقة أخرى عن تميزه وإهتمامه بزاوية واحدة للمعارف وجهله في بقية المعارف والعلوم الأخرى حتى وإن كانت مواهب وهيبات، شخصية.

هذه الرؤى هي ما صرح **به جون بروكمان** إثرى حديثه عن أطروحة **سي بيس نو** الثقافتين المنفصلتين عند العودة لكتابة **الإنسانيون الجدد – العلم عند الحافة** «وهناك كتاب أخر صدر في الفترة نفسها تقريبيا وجذب بلومب صديق سنو (الكتاب تتخلله الإشارات إلى الأطروحة سنو وقد وضعت في سياق تلك المزعجات الإجتماعية الكبيرة)، حاجج **بلوجب** بأن المفهوم التقليدي للإنسانيات ينتمي إلى نوع من تعليم السيد نبيل بما يجهزه لعضوية الطبقة الحاكمة، هذا الأمر قد عفا زمنه الآن إجتماعيا، وأصبحت الإنسانيات في حاجة إلى أن " تكيف نفسها مع إحتياجات مجتمع يسوده العلم والتكنولوجيا»[2].

فالنظرة الأخيرة التي إتفق فيها كل المؤيدين لأطروحة سنو أنه حان الوقت لإعادة صياغة وتأسيس تعريف حداثي للإنسانيات يواكب تطلعات العصر ويناهض إرادته العلمية التكنلوجية الحديثة ولا تبقى الانسانيات نزعة ورصيد أدبي مقدس يتشبع به النبلاء وأسياد الطبقة الحاكمة كنوع من الرقي الثقافي" «ذلك أنه منذ أواخر خمسينات القرن العشرين لم يقتصر الأمر فقط على التوسع الهائل في التعليم العالي عبر العالم ، مهم نتج عنه أنه في الثقافات القومية للمجتمعات المتقدمة، أصبح حجم الجامعات ومصادر قلقها وإهتماماتها حجما أكبر مما كان عليه و إنما حدث أيضا إنخفاض في الفرص التي تقدمها هذه المجتمعات لأن يكسب المرء عيشه ككاتب صحفي وأدبي»[3].

وهو ما ذهب إليه **إدوارد سعيد** بأن مجموعة «من شبان وخصوصا من الخريجيين خاب أملهم بمرارة من عدم توافر العمل لهم أو من إضطرارهم التدريس لساعات طويلة في صفوف استلحاقية في معاهد متعددة بما هم

[1] – جون برو كمان، الإنسانيون الجدد، مرجع سابق، ص14.

[2] – سي.بي.سو، الثقافتان، ترجمة، مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص48.

[3] – المرجع نفسه، ص58.

مساعد وأساتذة أو عاملون جزئيون في التدريس محرمون من الضمانات الصحية ومن التفرغ وفرص الارتقاء»[1]. وهي أحد النتائج الوخيمة التي وجهت لومها بعد ذلك على اختصاصي الإنسانيات والجامعات المدرسة لهم ذلك أنّ «الثقافة الأدبية عند سنو تتكون أساسا من أولئك الذين يلتقون احدهم مع الأخر في حفلات الناشرين، والذين يتناقشون احدهم مع الأخر عن أخر العروض عن أعمالهم في صفحات **نيو ستيسمان** أو مجله" عروض **بارتيزان**"، حدث بعد ذلك أن الكثير من دوريات الثقافة العامة قد طوت وأقلصت بشدة من تغطيتها للأدب، وغدا النظراء الحديثون لمثقفي الأدب عند سنو يلتقون في الأرجح احدهم مع الآخر في مؤتمر أكاديمي أو ورشة للكتاب مقرها في حرم الجامعة»[2].

غدا كل شيء مختلف ليس في النزعة الإنسانية كونها فرع من فروع الأدبية، بل على مستوى الدراسة الأدبية كلها التي أصبحت تلقب بالثقافة الأدبية في مادتها ومناهجها وحتى حيز و ظروف وطريقة التقاء أدباءها وإلقاء معارفها .

كما أصبح «يوجد تمايز أساسي بين الأدبيات العلمية وأدبيات فروع المعرفة التي تكون موضوعاتها ذات مرجعية ذاتية وتهتم في أغلبها بتفسيرات قدمى المفكرين، يختلف العلم عند تلك الفروع المعرفية التي ليس فنها أي توقع لتقدم منهجي والتي يتأمل فيها المرء أفكار الآخرين و يعيد تدورها، فالعالم عند أقصى حدوده المتقدمة يضع المزيد و الأفضل من الأسئلة تطرح بطريقة أفضل إنها أسئلة تصاغ عبارتها لإستنباط الإجابات، العلم يعثر على الإجابات ويواصل التحرك في حين تواصل مؤسسة الإنسانيات التقليدية تفسيراتها الإنغزالية المضنية مغرقة نفسها في تشاؤم ثقافي ومتشبثة بنظرتها كتيبة النمط لأحداث العالم»[3].

لهذا أصبحت الإنسانيات توصف بموقف تشاؤمي وركود فكري غير مقبول وإنها فقدت المكانة المرموقة التي كانت تتبوأها، وقد صرفت هذه الحقول الإنسانيات فعلا عن انشغالها المشروع بالتحري النقدي عن القيم والتاريخ والحرية، وإن الإنسانيات الأصلية هي بحوث متواطئة مع الذات والأساطير والغيبيات التي يخترعها الإنسان البدائي، ذلك أن «الثقافة الثالثة تشمل آلاف الباحثين في الإنسانيات يفكرون بطريقة تفكير العلماء، وهم مثل زملائهم في العلوم يؤمنون بأن هناك عالم حقيقي وأن مهمتهم هي فهمه وتفسيره، وهم يختبرون أفكارهم بلغة من التماسك المنطقي، والقدرة التفسيرية والإتساق مع الحقائق الإمبريقية، وهم لا يذعنون لسلطات ثقافية: فأي أفكار لأي فرد يمكن تحديها والفهم والمعرفة بتراكمات من خلال هذه التحديات»[4].

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص30.

[2] – سي.بي.سنو، الثقافتان، المرجع السابق، ص58.

[3] – جون بروكمان، الإنسانيون الجدد، مرجع سابق، ص15-16.

[4] – المرجع نفسه، ص19.

كما أنهم «لا يختزلون الإنسانيات إلى مبادئ بيولوجية وفيزيائية ولكنهم يعتقدون بالفعل أن الفن والأدب والتاريخ والسياسات ثوب كامل من الإهتمامات الإنسانية، كلها في حاجة لأن تضع العلوم في حسبانها»[1]، بينما أن هذه المبادئ الجديدة والتي أخذ حذوها الأنسانيون الجدد لم تكن تمنح الإنسانيات رؤية أصلية في مادة بحثها وكذلك في طريقة البحث، يجعل فقه اللغة مثلا والقراءة التقليدية للكلاسيكيات نظام مغبر، كما أن لغة التماسك المنطقي لغة الإنسانيات الجديدة تجعل بحوثها تغرق في الموضوعية والعلمية وتهمل اللغة الفنية والجانب الجمالي للأدبيات التي تعني الإنسانيات بفحصه، كما أن مهمة الأنسني لا تقتصر الفهم والتفسير لإقامة التحديات والانتصار فيها إنما يسعى إلى إقامة التغيير ومساءلة الواقع وكشف الأنظمة...إلخ

يرد سعيد على ذلك «أود أن ألاحظ هنا أن كثير من المواقف المتغطرسة التي وجدتها منفردة جدا في المديح المنقول بصورة سيئة للتقاليد الإنسانيوية الغربية من (جاكوب، بيركهاردت إلى بول كريسترل إلى آلان بلوم) وأتباعه كانت مبنية على جهل عميق و عنيد يستحق التوبيخ ببيئتهم التي فيها كثير من مواقف وأعمال تمثلت وإرتبطت مسبقا بشخصيات كبيرة مثل (فيشينو، ومونتان، وإيراسموس) قبل أن يعثر عليها الأوروبيون صدفة»[2]، فمن ينكر فضل البحث الإنسانيون بتاريخه الطويل وجهوده المثمرة وتقاليده العريقة فهو مفكر فاسد لابد إنتقاده ونبذه ليستفيق من غيبوبة معتقداته .

يقول "**إدوارد**" في الأنسنة «هي أسلوب من التقصي العقلي وتفسير ملموس منفذ بإحساس حيوي بالجهد المتين والمخاطرة أفادتني فيه صورة فرويد وقلمه وحبره أولا، لا أريد أن أفهم بأنني أحرض على نبذ الوسائل الإلكترونية التي في حوزتنا الآن (أعترف لكم أنني لا أزال رجل قلم وأكتب كل شيء باليد) ولا أريد أن أصور الفترات السابقة بصورة رومانسية وأنها تستحق كل تقديرنا التام، ما أريد هو أن أقترح شيئا آخر أي كما فهمت من هؤلاء الباحثين والمفكرين الذين تحدثت عنهم هنا: أن ممارسة الانسنة في حقول التاريخ الإنساني والثقافة والفن وعلم النفس تستلزم رفضا بطوليا للإندماج في المواقف الموجودة مسبقا»[3].

فالأنسنة بهذا لا تعتمد كثيرا على التطور العلمي والتكنولوجي ولا تجعل من ذلك كله أدوات لها في التقصي والبحث لأن القراءة التقليدية والكتابة، دون تدخل الوسائط الحديثة –هما أبسطا سبلي هذه الممارسة في أرقى تجلياتها وهذه النظرة لا تعني العداء للتكنولوجيا، إنما تفرض حدود في إستعمالها، إذ لا يفرط الإنسانوي في تبني وإستقبال التكنولوجيا والمناهج العلمية التي تمس حرية النقد والممارسة الانسية بوجه عام.

يذهب "**فاليري كيندي**" «إلى أن جنبي مع سعيد يشكل "**هومي بابا**"، و"**غاياتري سبيفاك**" ما دعاه روبرت الثالوث المقدس من منظري ما بعد الإستعمار وفي حين أن الثلاثة يستخدمون عناصر من النظرية ما بعد البنيوية فإن سعيد أصبح مساءا أكثر فأكثر من النظرية بشكل عام ومن عناصر محددة من نظرية ما بعد البنيوية

[1] – جون بروكمان، الإنسانيون الجدد، مرجع سابق، ص19.

[2] – إدوارد سعيد، خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، مرجع سابق، ص184.

[3] – المرجع نفسه، ص185-186.

بشكل خاص، مما عليه الحال مه بابا أو سبيفاك ، ويتميز منظوره بالتركيز على التاريخانية والتجريدية الذي غالبا ما يناقض بشدة مع إعتماد بابا وسبيفاك على التحليل النفسي والتفكيكية»[1]، ذلك لما ألحقته النظرية البنيوية وما بعده من إرتباك وعداء لمشروعه الإنسانوي التنوري.

يتصدى لها بالإصرار على المبادئ والمرجعيات التي إنطلق منها، فعن تركيزه على «التاريخانية يادل فيكو أن هذه هي وجهة النظر الوحيدة لفهم العالم الدنيوي الذي يكرر مرارا وتكرارا انه تاريخي بقوانينه وعملياته الخاصة وهذا يستلزم إحترام المجتمع الإنساني لا تبجيله، تنظر إلى القوى الأعظم في شروط بدايتها وأين يمكن أن تتجه ولن تروعك شخصية جليلة أو مؤسسة مهيبة هو أن الطريقة الصحيحة لفهم الحقيقة الإجتماعية هي أن تفهمها كعملية تولد من نقطة أصلها»[2].

أي أن" **سعيد**" كان يتخذ من المبادئ التي ترسخها التاريخانية بحسب فيكو درعا وحاجزا يحمي مشروعه من الإنحراف في التيارات النقدية والإتجاهات الفكرية التي يرى أنها تحمل الغلو وتعادي قيم مشروعه وبالنسبة لرؤيته عن **التفكيكية** يؤكد "**فاليري**" أنه «بالنسبة لسعيد فإن دريدا لا يقدم ما يكفي من تخصيص حول الأساس المؤسساتي و علاقة القوة التي تكمن وراء التقليد الميتافيزيقي الغربي، كما يتجاهل عمله القمع ولا يمكنه إنقاذ نزعته العرقية الخاصة به، وعلى الرغم من إن "**فوكو**" يشمل علاقات القوة في عمله فإن منهجه بدأ أيضا يعتريه النقص بالنسبة لسعيد، إذ لديه وجهة نظر سلبية و عقيمة عن كيفية عمل السلطة والدولة والسيطرة الإقتصادية»[3].

لأن "**إدوارد**" يربط الأدب بالتاريخ والسياسة ويعمل على تأسيس خطاب نقدي يساءل بني السلطة ويفكك مرجعياتها ويحلل إيديولوجياتها ويكشف أنظمتها وأهدافها العميقة ويندد بصياغة مفاهيم وإنتقادات تخلف وعي نقدي يجاري حقائق السلطة والقوة ويقاوم ممارستها في العالم الدنيوي على عكس **دريدا** و**فوكو**.

«كما يطعن "**إدوارد سعيد**" أيضا في صحة الأرثوذكسية النظرية الأخيرة لما بعد الحادثة من خلال تحدي رؤية "ليوتارد" بان حقبة السرديات العظيمة عن التحرر والتنوير قد إنتهت، إن المشكلة مع ليوتارد يقول سعيد أنه يفصل ما بعد الحداثة الغربية عن العالم الغير الأوروبي وعن عواقب الحداثة الأوروبية، وعن التحديث في العالم المستعمر، فبالنسبة للكثير من الناس في العالم غير الغربي يجادل سعيد فإن السرديات العظيمة لا تزال شديدة الصلة، حيث إن الحريات التي تمثلها لم تتحقق، ويطالب سعيد أن تحمل النظرية في المجتمع المدني و ليس فقط في الأكاديمية وينتقد الإحترافية الضيقة للناقد الأدبي»[4].

---

[1] – فاليري كينيدي، غدوارد سعيد مقدمة نقدية، مرجع سابق، ص217.

[2] – إدوارد سعيد الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة حسام الدين، خضور، دار التكوين، بيروت، لبنان، دط، 2003، ص74-75.

[3] – المرجع السابق، ص39.

[4] – المرجع نفسه، ص218.

ذلك أن فصل مبادئ نظرية ما بعد الحداثة عن العالم يناقض ما ينادي به سعيد في ربط السرديات والنصوص بوقائعها الحقيقية والتأكيد على أهمية وعظمة تلك السرديات في إطار تحقيق مشروعها وغرضها التحرري مع مجال الإهتمامات الدنيوية للسلطة والسيطرة لمقاومة وردع ممارسيها .

هذا يعني أن النزعة **المضادة للفكر الأنسني** ولدت مع وفود **النظرية الفرنسية** التي إتسمت بروح معادية لفلسفة التاريخ و تنادي إستبدال **الخطاب الأنسني** بفلسفة الأنساق رغم إستمرار بعض أعلام الفينومينولوجيا (سارتر، إ.ليفيناس، ميرلوبونتي) في البداية المحافظة على أفكار **النزعة الإنسانوية** ثم ناقضتها من بعد بسبب التأثر **بهيدجر** و **كوجيتو ديكارت** الذي أعتبر جزءا من مصادر المقاومة التي تبحث على الدوام عن التحرير من الإنسان وإعادة النظر في العلاة المكونة للمعرفة الخطاب وصلة الذات بإعتبارها أساس كل حقيقة ينطلق منها السؤال الفلسفي ويبحث في الخطابات التي تدور في مضمارها لقول "**ليفيناس**" تحولت الذات إلى مأساة ساخرة و صارت قضية وهمية .

فأولى الإدعاءات والهجمات على الخطاب النزعة الإنسانوية بدأت من الهجوم الذات ثم تشويه سمعت الفكر الأنسني وممارسته الملتزمة من تناف التيارات الفلسفية والسياسية والعلمنفسانية، والإناسة الحديثة سمي إلى تهديم أسس الخطاب الإنساني وتقويض دعائم الإرتياح والتفاؤل التي إسكان لها عبر مجموعة من المقولات منها:

بنائية كلود ليفي ستراوش (البنيوية البنائية) التي ترى الإنسان والثقافة والمجتمع... ابنية متكاملة تؤدي وظائف محددة لا قيمة لها في ذاتها بل في العلاقات التي تربط بينها، ويرى أن الذات ليست هي التي تشكل الموضوع بل العكس والإنسان بناء من العلاقات ليس من الذوات أي أنه ضد الإعتراف بالعنصر الذاتي في المعرفة والخطاب كما تسول له **الممارسة الإنسانوية** وأن **البنيوية** ترسى قواعدها على المستوى الذي يصبح فيه التنظيم نسق دون علم التفكير.

ومع بروز هذا التيار **اللاإنسانوي** تمت قراءة الماركسية كثورة مزدوجة أسست للمادية التاريخية الجدلية التي تاريخ إنتاج المعرفة لا النسق المعرفي في ذاته وأن الفلسفة الماركسية إنما هو تجسيد وتحقيق للفلسفة عبر العمل السياسي وعبر البروليتاريا من حيث هي إيديولوجيا وهو يتنافى مع مبادئ الأنسنة ودور الناقد فيها على تحري تلك المضامين الأيديولوجية وفك هيمنتها والتأسيس لخطاب جديد نسقه قول الحقيقة في وجه السلطةوهي نقيصة أخذها إدوارد ولاحظها على التفكيكية التي تتحاشى الخوض تحليلات للأعمال الأدبية التي تطرح الظواهر السياسية والقناعات النقدة التي يهتم بها الخطاب الأنسني على وجه الخصوص.

أمّا بشأن المقولات الفلسفية الكبرى (**موت الإله، موت الإنسان، موت المؤلف، نهاية التاريخ**) كان لكل منها وجهة معارضة **لنسق الخطاب الأنسانوي**، وفي مقولة **موت الإله** لنيتشه نجدها تشتغل على أن الحقيقة كامنة عند الإله والحقيقة كإرادة تقود إلى العدمية، كما تحيل لفكرة إلتقاء الثقافي من وجهة ثانية وإدوارد سعيد في نسق الخطاب الأنسي يؤكد على أن الحقيقة كامنة في الإنسان وتتحقق بإرادة الوعي النقدي لخطابات السلطة، كما يخالف فكرة أن الإنسان خاضع لسلطة الدين والعقيدة في إنتاج خطابه، لذلك يعتمد مشروعه على

تشكيل خطاب يتحر من النسق الديني ويهتم بالدنيوي يكافح التقاليد الإمبريالية ويعمل على تحقيق إنفتاح وتحاور إنساني يتجاوز فكرة النقاء ويرحب بالهجنة.

وعن ما أورده "فوكو" في مقولة موت الإنسان و تصريحاته بالعداء والسخرية من النزعة الإنسانية ذلك حسبه أنه المعرفة التي تؤسس لها منفصلة وبعيدة عن العالم التقني والعلمي والذي هو حال عالمنا الواقعي، وأن معرفة الإنسان ومن خلال الخطاب الذي ينشأه مجرد أوهام وأساطير وبعبارة أخرى إن كان الإنسان موضوعا للمعرفة كيف يصبح ذاتا فاعلة فيها لذلك دعا استاصال المقولات التّي تحيل الى التاريخ والانسان والوعي من حقول المعرفة اضافة الى تاثره بالمعارف الانسنية الحديثة التي تنادي بالنسق واللغة والنظام على حساب الانسان، السياق، التاريخ، الإنفتاح وهي أنساق معرفية أساسية يبنى عليها الخطاب الأنسي والسؤال المعرفي، ناهيك عن علاقة القوة بالخطاب التي تحول الإنسان والنّقد كتابعان وخادمات لسلطة الأقوى التي يؤس لها **فوكو** ويعارضها سعيد، على مبدأ أنّ **الخطاب الأنسي** هو مشروع تحرير وتنوير إنسانين.

وكما يؤكد **سعيد** أن الخطاب يتعزز بوجود المؤلف وبمحاولة التعرف على سياقات نصه وفهم وقائع متجمعة كما في ذلك رغبة في ربط الأدب بالحياة والمجتمع ودور في تشكيل الخطاب وتفسيره ومراقبته.

لذلك مثلت مقولة موت المؤلف **لرولان بارث** (لا وجود للمؤلف إلا لحظة الإنتاج وليس قط لحظة ينتهي الإنتاج) إدعاء **مضاد للخطاب الأنسني** الذي يتخذ منه سعيد إدوارد هدفا لإبراز الممارسة الثقافية المتعددة في حقل التفسيرات التاريخية، لأن الإنسان لا يكون إلا كموضوع للتاريخ ووضع التاريخ في الحيز المعرفي له أهمية كبرى وهو أن الإنسان هو الحي العامل الناطق، فكل ما يتضمنه التاريخ أيا كان فإنه يتعلق بالسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو فقه اللغة، كما أن الكتابات التاريخية، تزيل اللبس عن المسعى الإيهامي لبعض المعارف التي تسر خلق الأيديولوجيات...

ومقولة نهاية التاريخ تنفي أهمية التاريخانية ودورها في الخطاب الإنسانوي الذي يستمد منها موضوع دراسته ومادته أيضا.

إضافة إلى المشهد الثقافي الجديد الذّي تُهيأ لدراسة فروع العلوم الأخرى كالبيولوجيا والريّاضيات والفيزياء، والإنشغال بالوسائل الإلكترونية والمشاهد المبهرة إلى قدّمتها العولمة للتقصي والبحث عارضتا المواقف المعرفية الموجودة سابقا وتتجاهل أنساق خطاباتها كأشكال تقليديّة تُحرض على نبذ التّحديث والتطور بينما **الخطاب** الأنسي يمثل للفئة التي تنادي بهذه القيم فكرا فاسدا غارق في غيبوبته وتخلفه.

المبحث الثالث: الفيلولوجيا والفكر الأنسني

يعتبر "**إدوارد سعيد**" **الفيلولوجيا** من بين الفُروع التّعليمية والعلوم والمعرفة الإنسانيّة والأنظمة التراثيّة التيّ تَرتَبط بالفكر الأنسنيّ وتُحفزّ نشاطه، كون الإنسان يولد وينمو في بيئة تتحددّ ثقافيًا بماضيها.

إذ لابدّ من كشف العلاقة التي تجمع الفيلولوجيًا بالفكر الأنسني؟ وإن كان "**نيتشه**" و"**أورباخ**" أحد أبرز أعلام الفكر **الفيلولوجي** بالنّسبة **لإدوارد**: بما تميّزت سُمعة نيتشه كفيلولوجيّ لدى بعض المفكرين؟ وكيف تمثلت البُطولة الإنسانويّة في كتاب محاكاة **لأورباخ؟**

هذا ما سيتم عرضه من خلال الدراسة التالية.

أولًا: الفِيلولوجيا وتحقيق النّصوص

لقد حظي النص التّراثي القديم بعناية خاصة دراسة ونقدا، قراءةً وتحقيقاً وتدقيقاً، حيثُ أقبل عليه جُملة من المفكرّين من مختلف الاختصاصات مستشرقين، وبَاحثي أثار، وأيضا فيلولوجيين...حيثُ يرى "**إدوارد سعيد**" «"**الفيلولوجيا**" على أنّها الأقل إثارة والأقل حداثة بين فروع التّعليم المرتبطة **بالفكر الأنسني**، قَلمّا يَرد ذكرها في نقاشات عن أهميّة **الأنسنيّة** للحياة في مطلع القرن الواحد والعشرين»[1]. غير أنّها من أهم الأنظمة المعرفيّة المتجذّرة في روح **الفكر الأنسنيّ**، والبحث اللّغوي «فيما يسمونه "**الفيلولوجيا**" " **philologie**" هو بحث غير محدّد النّطاق ولا متميّز الحُدود وذلك أن مدلول هذه الكلمة قد اختلف كثيرا باختلاف العُصور وباختلاف الأمم ولا يزال العلماء يختلفون في فهمها وإطلاقها»[2].

وهذا ما جزم عليه"**إدوارد سعيد**" في محاولة لضبط مفهوم وتاريخ "**الفيلولوجيا**" التّي تعني«**حب الكلمات** ولكنّها بما هي نظام معرفي تكتسب هيبة شبه علميّة، فكريّة و رُوحيّة بحسب اختلاف الحقبات وتعدد التّراثات الثقافيّة الرئيسيّة بما فيها التّراث الغربي والعربي الإسلامي»[3]. هذه الهِبات التّي اكتسبتها بفعل العصر والتّطور واختلاف التّراث المدروس من حيث طبيعته والحضارة التّي يَنتمي إليها، هو ما جعل نظام استقرائي هلامي يصعب ضبط مفهومه وآليّة دراسته أو قراءاته لتلك النّصوص المغبرة، التي تعود لعصور بعيدة من الزمن.

«حين طلع فجر النهضة على أوروبا لم تكن الدّعائم التي قامت عليها هذه النهضة إلاّ ما تركته الحضارتان الأوروبيّتان السّابقتان: حضارة الإغريق وحضارة الرومان، وكان الأوروبيّون في ذلك الوقت يرون أنفسهم الورثة الشرعيّين لتراث هاتين الحضارتين، بل كانوا يرون في وجودهم نفسه استمرار لوجود قدماء الإغريق والرومان»[4]. وحينما كلف هؤلاء المفكرين أنفسهم مسؤوليّة تبني تراث الحضارتين السّابقتين، خلقوا لأنفسهم حقّ التّعرف والقراءة والبحث فيما هم قد ورثوا، حتى يساهموا في استمرار هذه الحضارات وتعريفهم بها العالم.

«ومن ثم لم تكن نهضتهم حدث منقطع الجذور، منبتا عن الماضي، وإنما كانت renaissance أي ميلاد جديد أو بعث، وكان تراث اليونان يتمثّل في فلسفتهم وفي دراساتهم اللّغوية التّي كان أشهرها ما تركته مدرسة الإسكندريّة، كما كان تراث الرّومان تمثل في القانون والإدارة وفي الدّراسات اللّغوية المكتوبة باللاّتينيّة التّي مافتئت حتّى ذلك الوقت (عصر النهضة) لغة الدين والثّقافة والحضارة في أوروبا وأصبحت هذه الدّراسات

[1] – إدوارد سعيد الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005، ص79.

[2] – علي عبد الواحد وافي، عليم اللغة، نهضة مصر، الأسكندرية، القاهرة، ط9، 2004، ص14.

[3] – المصدر السابق، ص79.

[4] – تمام حسام، الأصول – دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: أميرة للطباعة، القاهرة، دط، 2000، ص235.

الشّارحة والنّاقدة للنّصوص القديمة باللّغتين المذكورتين، تعرف باسم "**الفيلولوجيا**"»[1]، قد مثلت هذه الحركة الفيلولوجيّة إعادة بحث وإحياء وتجديد قراءة وكشف للكتابات التّي تآكلت وتلاشت أوراقها بفعل النسيّان والإهمال، وأمّا عن الاهتمام بالتّراث اللغوي اللاّتيني.

«لقد كانت الكلاسيكيّات اليونانيّة واللاّتينية تقرأ لمزاياها الذّاتية، وفي لغتها الأصيلة، وليس عن طريق التّرجمة أو عن طريق تأويلات اللاّهوتيين السّكولاستيين الرسميّة، فاللاتينية بوصفها أنيقة مُحتفظة بأدب عظيم كانت هدفا مناسبا للدّراسة، وقد إستمرّت الأعمال العلميّة لبعض الوقت تكتب باللاّتينية ولكن ارتفاع مكانة اللّغات المحليّة الأوروبيّة وانتشار المعرفة العلمانيّة والدّول العلمانيّة قد عزز استعمال اللّغات القوميّة بوصفها وسيلة مناسبة لنشر الثّقافة والعلم»[2]، هذه اللّغة التي ساهمت في تنشيط البحث الفيلولوجي لاحتفاظها بتراث ثري يلم على كل من أدبي الرومان واليونان العريقين، ولم تكن وحدها (اللاتينية) فعّالة في تسيير أفق هذا البحث الفيلولوجيّ.

يُضيف الدّكتور "**محمود السعرّان**" في كتابه "**علم اللّغة**" مساهمة المدرسة الإسكندريّة ودورها في البحث الفيلولوجي في بداياته بقوله: «لقد كان لمدرسة الإسكندريّة القديمة فضلها في حفظ الآثار الأدبية اليونانيّة القديمة بوجه خاص، ففي الإسكندريّة التي أصبحت مركز الثّقافة اليونانيّة، كثرت الشّروح في القرن الثّالث قبل الميلاد على أشعار هوميروس، وأشعار سواه من الشّعراء، واهتم لغويُو الإسكندريّة كذلك بدراسة "مُفردات" النّصوص، ومن ذلك جمع الألفاظ الصّعبة أو الكلمات الشّعريّة أو الكلمات التّي تنتمي إلى لهجات خاصة»[3].

وكان نتيجة الإلمام الواسع للمدرسة الإسكندريّة بالكتب الأصليّة الأولى وأمّهات المصادر وثراء البيبليوغرافيا حظ ونصيب وافر في أن تصبح منبرا ومقصدا للشُّروح ودِراسة المفردات واللّغات من طرف لغويُّو الإسكندريّة كما أكد اللّساني"**فرديناند دي سيوسير**" أنَّها شكل من الدّراسات القديمة، لكن بتسمية أخرى، في كتابه "**علم اللّغة العام**" بأنه قد «وجدت مدرسة **لفقه اللّغة** في الإسكندريّة منذ القديم، ولكن هذه التسمية (فقه اللّغة أو الفيلولوجيا) غالبا مات طلق على الحركة العلميَّة التي بدأها "**فردريك أوكست ولف**" Friedrich August Wolf في عام 1777 وقد استمرّت حتّى يومنا هذا، ليست اللّغة هي الهدف الوحيد لهذه الحركة، فقد اهتم علماء فقه اللّغة بتصحيح النّصوص المكتوبة وشرحها والتّعليق عليها، كما شجَّعت هذه الدّراسة أصحابها على الاهتِمام بالتّاريخ الأدبي وبالعادات والتّقاليد والنُّظم الاجتماعيّة وغيرها..»[4].

---

[1] – تمام حسان، الأصول – دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، مرجع سابق، ص235.

[2] – ر.هـ.رزبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد غوض، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1997، ص165.

[3] – محمد السعران، علم اللغة مقدمة للقارء العربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص322.

[4] – فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار الآفاق عربية، بغداد، دط، ص19.

رغم مشكلة المصطلح التّي يُعانيها هذا البحث اللّغوي، الروحي، الفكري، "**الفيلولوجيا**" في مُختلف الثّقافتين (العربيّة و الغربيّة) فإنّ أهدافه مُشتركة وواحدة تقريبا «فإن فقه الشّيء هو كل ما يتّصل بفلسفته وفهمه والوُقوف على ما يَسير عليه من قوانين، فقد قال "**صاحب المصباح**":"الفِقه فهم الشّيء" **وقال ابن فارس**: «كل علم لشيء فهو فقه»[1] فإنّ فهم آداب الحضارات القديمة وفِقه نصوصها ومَخطوطاتها وإعادة خطّ طلاسم أفكارها هي دراسة تَعود لعصور ماضيّة من الزّمن ليست فقط في الحضارة الغربيّة بل العربيّة أيضا .

«وقد ظهرت كلمة "**فقه اللغة**" في العالم العربي الحديث في الجامعة المصريّة وبخاصة عِندما استقدَم جماعة من المستشرِقين ليعاونوا في التّدريس، كما ذكر السنيور **جويدي** Guidi في مُحاضرته الأولى بالجامعة المصريّة 07 أكتوبر 1926م أنّ كلمة **philology** تَصعُب ترجمتها بالعربيّة وأنّ لها في اللّغات العربيّة معنى خاص»[2]، فمن إشكاليّة وأزمة المصطلح التّي تقحم المفكرّين في خوض تعديلات، واقتراحات للتّوحيد والاصطلاح للتّواضع إلى عدم الإتّفاق على الانشغالات والدّراسات الدّقيقة التّي تندرج تحت اهتمام "**الفيلولوجيا**"،« فمنهم من يَرى أنْ هذا العلم مجرد درس لقواعد الصّرف والنّحو ونقد نصوص الآثار الأدبيّة ومنهم من يرى انَّه ليس درس اللّغة فقط ولكنّه بحث عن الحياة العقليّة في جميع وجودها، وإذا صحّ ذلك فمن الممكن أن يدخل في دائرة **الفيلولوجيا** علم اللّغة وفنونها المختلفة، كتاريخ اللّغة، ومقابلة اللّغات...، وتاريخ العلوم من حيث تصنيف الكُتب العلميّة، وتاريخ الفِقه من حيثُ تدوينه في المجاميع والمجلات، وتاريخ الأديان من حيث درس الكتب المقدسة...، ولا سبيل إلى معرفة كنّه هذه الحياة العقليّة، إلاّ بدرس أحوال المركز الذي نشأت فيه تلك الآثار الأدبية»[3].

التّداخل والشموليّة التي إتَّسمت بها "**الفيلولوجيا**" عن غيرها من أنظمة الدّراسة، يعود لكونها دراسة أوليّة عُنيَت بالبحث والقراءة والكشف والتّفسير للتّراث الأدبي والحضاري أيضا للمنتوج الثّقافي الذّي يعكس حياة مُجتمعات غابرة بما عاشته من علوم وتاريخ وما شهدته من تطورّات ومعارف، وهو ما تشترك فيه مع **الأنسنة** كنزعة تبحث في أمهات الكتب والأدب الكلاسيكي والفلسفات الإنسانيّة عامة والبَحث عن الحيواة العقليّة والفكريّة والظروف التّي نشأت فيها تلك الآثار، إضافة عن دور اللّغة في فهم الثّقافات، وإنَارة ما تمّ تعتيمه في تلك الحضارات والنّصوص.

[1] – عبد الراجحي، فقه اللغة في كتب العربية، دار النهضة العربية، بيروت، دط، دت، ص10.

[2] – رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6، 1999، ص10.

[3] – المرجع نفسه، ص10-11.

إنّ «أهميته اللّغة لفهم الثّقافة حقّ الفهم أمر أخذ يَحس به من يعرضون لدراسة الحضارات ، وذلك لأنّ أي نِظام لُغوي تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها، وإنْ لم يكن هذا التّعبير كاملا، ومن ثمَّ فلا يَستطيع أنْ يَفهم حضارة ما حقَّ الفهم من يجهل وسيلتها اللّغويّة في التّعبير»[1].

وهو ذاته تقريبا ما يؤكد عليه "**شابير**" كون: «البشر لا يعيشون في العالم الموضوعي وحدهم، كما أنّهم لا يعيشون وحدهم في عالم الفعاليّة الاجتماعيّة كما يفهم عادة -إنّ البشر يعيشون- إلى حدّ كبير تحت رحمة اللّغة التي هي وسيلة التعبير عن مجتمعهم»[2]، فاللّغة كانت من أبرز اهتمامات البَحث الفِيلولوجي كونها قبل كل شيء مِفتاح المعارف وقُفل العقول في آن واحد، إذ ان العقل يترجم فكره عبر اللّغة واللّغة ذاتها شفرة لفكّ وفهم العقليّات والعلوم التّي تطرحها الحضارات في إنجازاتها الأدبيّة والعلميّة بماضيها من معاجم ومَخطوطات... «وبذلك "يعالج **فقه اللّغة**" مَوضوع "اللّغة" باعتبارها "وسيلة" إلى "غاية" أُخرى، إن الغاية النّهائية "**لفقه اللّغة**" هي دراسة "الحَضارة" أو دراسة "الأدب" من خلال "اللّغة" ،ومن ثم شغل فقهاء اللّغة بتقسيم اللّغات تقسيما "سُلاليًا" وبالمقارنة بينها، و"بإعادة صياغة" اللّغات القديمة، وبإعداد النصوص والنقوش القديمة للنشر بوضع الشروح والتفاسير عليها، كل ذلك من أجل الوُصول إلى ما تتضمّنه من عادات وتقاليد وعقائد ومضامين حضاريّة على العُموم»[3].

من هنا ترجع الوظيفة الأُولى والأخيرة للّغة في النّظام الفيلولوجي، في الكَشف عن البِنيات الفكريّة المضمرة في الثّقافة المدروسة وكشف أنظمتها المعرفيّة وأُسسها الحضاريّة، وإقامة شُروح ومقارنات للكشف عن زوايا التّباين والتّوافق بين عادات وتقاليد ومبادئ تلك الحضارات، «ولعل أول دِراسة مُقارنة هي تلك التّي قدّمها **ذيينش** D.Jennisch حيث أَعلنت الأكاديميّة الألمانية على جائزة لمن يَكتب بحث على أحسن وسيلة في التّعبير اللّغوي، فكسب الجائزة وأصدر سنة 1796م كتابه **مقارنة وتقدير فلسفيان نقديّان لأربع عشرة لغة أوروبيّة قديمة وحديثة**.

« Philosopich Kritich Verg Leichung und Wurdigung von Viergehm altern und Reuern Sprachen Europas »[4]

وبعد أن أخذ الاهتمام بالدّراسات اللّغوية المقارنة -وإن كانت بدايات خَجولة باهتة- تم أيضًا الالتفات نحو نقد النّصوص وتحقيقها «فمُنذ أواخر العُصور الوسطى وخلال عصر النّهضة وعناية الأوروبيّين بآثار كبار

[1] - محمد السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، مرجع سابق، ص19.
[2] - محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، مكتبة لبنان نارون، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص18.
[3] - عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، مرجع سابق، ص26-27.
[4] - المرجع نفسه، ص13.

الأدباء اليونان والرومان أخذت في الازدياد، وقد أخذ المولعُون بتلك النّصوص يهتمّون بالأسلوب أكثر من اهتمامهم باللّغة وفي هذا العصر بدأ "نقد" النّصوص»[1]، لم يكن الفيلولوجيّ في تلك العصور يتقيّد بتخصص نوع الدّراسة (لغويّة أو نقديّة) كل ما كان يَجذب اهتمامهم ويحدّد مهامَهم اتجاه النّص تفسيره، وتحليل أغواره.

«وقد استخدم هؤلاء العُلماء أساليب النّقد في دراستهم، وكان هدفهم من دراسة المسائل اللّغوية، مُقارنة النّصوص التّي كتبت في فترات زمنيّة مُختلفة، لمعرفة اللّغة التّي يختصّ بها كل مُؤلف من مُؤلّفي هذه النُّصوص، ممَّا لاشك فيه أنّ مثل هذه الدّراسات مهّدت السّبيل **لعلم اللّغة التاريخي** فدراسة "**رتشل** Ritshl" لـ"**بلوتس** Plautus" هي جزء من الدّراسة اللغويّة ولكن **النقد الفيلولوجي** –أي استخدام أسلوب **النّقد في فقه اللغة**– له عيب مُهمّ، فهو يعتمد اعتمادا كليًا على اللّغة المكتوبة، ثمّ إنّ جُل اهتماماته انحصر في اللّغة الإغريقيّة واللاتينيّة القديمة»[2].

وكانت دراسة الأساليب اللّغوية والاهتمام بالشكل الفنّي للمؤلفات اللّغوية الإغريقيّة أحد العُيوب التّي أُخذَت على النّقد الفيلولوجي لإنكبابِه على هَذا النّوع من الدِّراسات «وهو بهذا المعنى يضمّ كُل الدّراسات اللّغوية التي تبحث في نشأة اللّغة الإنسانيّة، واحتكاك اللّغات المختلفة بعضها ببعض، ونشأة اللّغة الفُصحى واللّهجات وكذلك تلك التّي تَبحث في أصوات اللّغة، ودَلالة الألفاظ وبِنيتها من النّواحي التّاريخية المقارنة، والنّواحي الوصفيّة وكذلك في العلاقات النحويّة بين مُفرداتها»[3].

هكذا إستعان فقه اللّغة بالفُروع اللّغوية الأخرى، خاصّة عند العرب،لقول "**إدوارد سعيد**" بأنّه: «يكفي أن نَستذكر بإيجاز أنّ المعرفة في التّراث الإسلامي قائمة على إفتراض إهتمام **فيلولوجي** باللّغة، وأنّ نظام التّعليم **الإنسانوي** الذّي نشأ في القرن الثاني عشر في الجامعات العربيّة في جنوب أوروبا وشمال إفريقيا قبل نشوء مقابله في الغَرب المسيحي بوقت طويل قد إرتكز على تعزيز العُلوم التأويليّة»[4]، وهذا ما يُفسّر اهتمام النّظام الفيلولوجي في بدايتِه بدراسة النّصوص ومُحاولة فهمها خاصة منها اليُوناني والروماني، وهو ما أصبح ينتمي إلى برنامج **التّعليم الإنسانويّ** في تلك الفترة، وما يُؤكد نظرة "**إدوارد سعيد**" :«**الفيلولوجيا** على أنّها فرع مُرتبط **بالفكر الأنسني** ونظام أثري مُغبر»[5].

[1] – محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، مرجع سابق، ص329.

[2] – فردينان دي سوير، علم اللغة العام، مرجع سابق، ص19.

[3] – رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مرجع سابق، ص9.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص79.

[5] – المصدر نفسه، ص79.

ما ذهب إليه" **ر.هـ. روبنز**" في كتابه" **موجز تاريخ علم اللّغة عند الغرب**" عن النّظام التّعليمي: «ولهذه الفترة يمكن أنْ نعزو ترسيخ دراسة الأدب الكلاسيكي والتّاريخ القديم لليونان وروما (literae humaniores) بوصفهما مكونا مركزيا لوقت قَريب على الأقل في التّعليم المدرسي والجامعي الأوروبيّ، وكل من الهّضة والإصلاح الدّيني قد عزّزا إحترام الإنسانيّة العقلانيّة، أي تركيز الإهتمام على الإنسان والطبيعة الإنسانيّة بوصفه الإهتمام الأساسي في العلم والفن»[1].

وكانت الدّراسات **الفيلولجيّة** في هذه الفترة نظاماً يَخدم **الفكر الأنسني** عبر دراسته كلاسيكيّات العُصور الماضية مع تركيز الإهتمام على **الإنسانيّة** بسيمَاتها الأولى، «ومن بين علماء قواعد عصر النهضة فإن" **بيير راميه** P.Rame (PertusRamus)، واصل إحياء دراسة الفُنون العقليّة في باريس ودافع بقوة عن المذهب الإنساني[2]»، إذ أنّ **الفيلولوجيا** كعلم لدراسته النّصوص القديمة سَاهم بشكل أو بأخر من خلال دراساته في توسيع نطاق العلوم الإنسانيّة «فكان يُلاحَظ لأيّ مدى كان كاتب عصر النّهضة الأوائل يقتبسُون بحريّة من المصادر الكلاسيكّة لتَسويغ وشرح حُججهم ناظرين إلى العُصور القديمة مُباشرة، دُون خوف من وصمة الوثنيّة، بل بالأحرى نظر لهذه العصور بوصفها مرحلة الإنسانيّة المجيدة، التّي شعر كاتب النّهضة بقرابتهم الأخلاقيّة والفكريّة لها في تأكيدهم على قيمة الإنسان وشَرفه بحد ذاته، وقد إعتَبر هُؤلاء النّاس أنفسهم مواصلين لمهمة الحضارة القديمة، والنّصوص الكلاسيكيّة الموجودة في أوروبا في ذلك الوقت هي تقريبا تِلك النّصوص الموجودة فيها في الوقت الحاضر وقد إتّخذت دراسة الأدب القَديمة الأشكال المعترف بها اليوم من مَناهج الدّراسة الكلاسيكيّة في المدارس والجامعات»[3].

هي ذاتها المناهج التّأويليّة وبذلك فإن المرحلة التّي ازدهرت فيها **الدّراسات الفيلولوجيّة** للمصادر الكلاسيكيّة كانت فترة تَسودها الأجواء "الإنسانيّة" من حيث كونها موضوعًا للمعرفة وقيمة لها أيضًا، «ولعلّه يُساعد على خَفض المقاومة لفكرة أنّ "**الفيلولوجيا** "قليلة الإغراء بما هي نظام آثاري مُغبر، أنْ أبدأ بالقول أنّ "**نيتشه**" وهو الأكثر جذريّة وجُرأة بين جميع المفكّرين الغربيّين تقريبا، خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة كان يرى إلى نفسه أنه **فيولولوجي** أولاً وقبل أي شيء أخر»[4].

على حدّ تفكير **إدوارد سعيد**: يُعتبر **نيتشه** من أبرز رُواد و أعلام "**الفيلولوجيا** "في الفكر الغربي وأسبَقهم اهتمامًا ودراسة في مجالاته التّراثية وثقافاته الأدبيّة الأصيلة. –وهو ما سيتم تفصيله لاحقا–،إذ أنّه لابُدّ من السّبق بذكر كيف تطوّر حدّ الدراسة الفيلولوجيّة من طرف لغَويّون أوربا لينتقل من دراسة آداب قوميّة بِعينها (الرومانية

[1] – ز.هـ.روبنز، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، مرجع سابق، ص146.
[2] – المرجع نفسه، ص156-157.
[3] – المرجع نفسه، ص164-165.
[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص79.

واليونانية) إلى دراسة مقارنة "**فِقه اللّغة المُقارن**" تَشمل لُغات أخرى وأداب فرعيّة تتجاوز الحُدود الجغرافيّة والتّاريخية واللُّغويّة التّي إرتكزَ عليها البَحث الفِيلولوجي في بدايته، حيثُ بدأت **الفيلولوجيا** هذه المسيرة الجديدة منذ أنْ «عرف الأوروبيّون اللّغة السّنسكريتيّة بعد المقال الذّي كتبه عنها السّير " **ويليام جونز**" (1746-1794) مبينا أوجه الشَّبه بينها وبين اللّغات الإغريقية واللاّتينيّة والقُوطية مُعلنا عن اعتقاده أنّ هذه اللّغات جميعا انحدرت من أصل واحدٍ، عندئذ فطن اللّغويون إلى وجود علاقات تركيبيّة بين أفراد فَصيلة من اللّغات أطلقوا عليها اسم "اللّغات الهنديّة الأوروبيّة"، فأوضحوا الصّلة فيما بينها بواسطة دراسات مُقارنة أطلقُوا عليها "**الفيلولوجيا** المقَارنة" أو " **Comparative philology**"[1].

وكانت هذه خطوة جديدة نحو بحثٍ فيلولوجيّ بِلمسةٍ مُقارنة، تَفكّ خناقها وحصارها على ثَقافات ولُغات بعينها لتّتوسع نحو حضارات مُختلفة ولُغات مُتعدّدة، يرصد من خلالها الفِيلولوجيّ أوجُه الشّبه ومواضع الاختلاف للكشف عن العلاقات التّكيبية اللغويّة أو حضاريّة شموليّة تتشارك فيها فصائل وأجناس مُتباينة، «فظل مصطلح"**الفيلولوجيا**" مُرتبط بمفهوم "اللّغات القديمة" واكتسب ظِلّا جديدًا بإضافة فكرة "المقَارنة" إليه، ولقد كان هذا الظّل الجديد (ظل فكرة المقارنة) هو الطّريق الخفيّ الذّي تسلّلت منه "**الفيلولوجيا**" إلى الدّراسات الحديثة وإلى دراسة اللُّغات الحديثة فيما بعد»[2].

وعندها لم تنتهي وظيفة البَحث الفيلولوجي في إطار القراءة الدّقِيقة للنّصوص الغابرة والآداب الكلاسيكية لمختلف الحضارات وتطورها إلى مُستويات القِراءة المقارنة التي نتج عنها: «قيام البحوث التبشيرية المسيحية، بترجمة الكتب المسيحية المقدسة إلى لغات البلاد المكتشفة، ووضع أنحاء ومعاجم لبعض اللّغات، وإن كانت هذه الأعمال غير دقيقة وقد سيّر القيام بكثير من هذه الدّراسات ونشرها تقدم فم الطّباعة، ومن أشهر المستشرقين في هذا العصر المستشرق الإيطالي"**تيسيوس أمبرجيو**(1469-1540)»[3]، بل تواصلت البحُوث إلى اكتشاف نوع جديد من الدّراسة يَنطوي تحت البحث الفيلولوجي، «ففي سنة 1777م إبتدع "**فريديريك أوجست ولف**" **النّقد المُقارن** للنصوص القديمة واستمرت عنايته به من بعد، وكانت غاية هذا الإتجاه إعادة بناء النصوص الأصليّة وتفسيرها، أي أنّ "**فردريك ولف**" لم يمارس الدّراسة اللغويّة لفائدة اللّغة نفسها ولكن لفائدة النّصوص كان يدرس لغة هذا الأديب أو ذاك للكشف عن أسرار عبقريَّته الأدبيّة ولفهمِها فَهم أَسْلم»[4].

وكان لمصطلح **الفيلولوجيا** تَطوّر باهت بَطيء من حيثُ الفروع التّي انتقلت إليها الدّراسات، فبعد أنْ كان يرتبط بمفهوم اللّغات القَديمة ارتباطاً وثيقًا أوّلي حدّد كفرع دراسة خاصة مُنذ البِداية، إلى أن اكتَسب صفة المقارنة

[1] – تمام حسان، الاصول دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، مرجع سابق، ص235.

[2] – المرجع نفسه، ص236.

[3] – محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، مرجع سابق، ص328-329.

[4] – المرجع نفسه، ص331.

بعد اكتشَاف اللّغة السّنسكريتيّة، إلى أنّ تطورّ هَذا الإهتمام لحقل المقارنات النَّقديّة للنّصوص، «فيقول "**يسبرسن**" «أنّ فِقه اللّغة مُرادف عند الانجليز للدّراسة المقارنة بين اللّغات، بينما يَعني عند الآخرين دراسة حضارة معينة لأمة ما»[1].

ويفصل "**روبنز**" في المصطلح :«فقه اللّغة يستعمل استعمالا مختلفا عند كل من البريطانيين والألمان، ففي إستعمال البريطانيين يتساوى الإصطلاح مع فقه اللّغة المقارن الذي هو أقدم، ومازال معروفا يساعد عند اللّغويين ما يسمونه علم اللّغة التاريخي والمقارن، وهو يعني عند الألمان الدراسة العلمية للنصوص الأدبيّة القديمة وخاصة النصوص اليونانية الرومانية القديمة ويعني أكثر من ذلك دراسة الثّقافة والحضارة من خلال النصوص الأدبية»[2].

فأخذ هذا العلم أبعادا مُختلفة في ذهن دارسيه نتيجة إهتماماتِه المختَلفة التّي أصبحت تَتمايزُ من حضارة إلى أخرى حسب الأبحاث المتناولة فيما بينهم، إلى أنّ تطوّر تداخل مجالات الدّراسة **للفيلولوجيا** إلى صراع مُصطلحات بعد أنْ ظهر هذا الأخير "**علم اللّغة**"، «إلى أنّ فَرّق علماء اللّغة فيما بعد تفريقا بينا بين أمرين كانا يَختلِطان أكبر إختلاطا وهما مايعرف بـ "**philology**" و" **L'inguistics**" فاستبان المقصُود من "**فقه اللّغة**" **Philology** هو دراسة الوثائق المكتوبة ولُغتها، أما **L'inguistics** "علم اللّغة" فهو الذي يتخذ موضوعا له دراسة اللّغة من حيث هي لَغة (دراسة اللّغة في ذاتها ومن أجل ذاتها كما قال **دي سوسير**»[3].

هكذا كان لفقْه اللّغة أثر بالغ في ظُهور الدّراسات اللغويّة الحديثة، التّي كوّنت مجالات معرفيّة مُستقلّة وبحثَت في ظواهر لغويّة جديدة، **فالفيلولوجيا** بهذا المعنى «إتّجهت اتّجاهًا أخر لم يقتنع الدّارسون فيه بالنّصوص القديمة والوثائق فقطّ، ولم يصبحوا مرتبطين بالقدم وحسب، وإنما حوّلوا "تحليل النصوص" إلى "مقارنة الظواهر" ثم تخطوا الظّواهر التاريخية بأنْ ضموا إليها وصف الأنظمة القائمة باللّغات الحيّة. هَكذا كانت نشأة علم اللّغة من منطلق" **الفيلولوجيا**"»[4].

وقد إنبثقَت منها جُملة من العلوم التّي إحتلّت حيزاً مُهمّا في المعارف الإنسانيّة على العُموم من قراءة للحضارات والبَحث في أنظِمة اللّغات، وتَفسير نصوص وتأليف معاجم...،إذْ يجدر القول بأنّ: «"**فقه اللّغة**" أو "**الفيلولوجيا**" هو الأرض الواسعة بين "علم اللّغة" من ناحية وبين الدّراسات الأدبيّة والإنسانيّة من ناحية أخرى»[5]، وعلى لِسان "**روبنز**" أنّ :«علوم الإنسان التّي تَضمُّ علم اللّغة، كان باعثها هو نُشوء الوعي بالذّات

---

[1] – عبده الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، مرجع سابق، ص26.

[2] – المرجع نفسه، ص26.

[3] – محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، مرجع سابق، ص337.

[4] – تمام حسان، الأصول، دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، مرجع سابق، ص237.

[5] – إميل بديع يعقوب، فقه اللغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص33.

لدى الإنسان، ولكن هذه العلوم بشكل مُتساو أو الممارسِين لها بتعبير أدق قد يُصبحون واعيين بأنفُسهم بفضل ما يقومون به، وعلم اللّغة اليوم، مثله مثل فُروع العلم والمعرفة الإنسانيّة الأخرى، ومثل كل مناحي الثّقافات الإنسانيَّة، عبارة عن نتاج لماضيه وعِبارة عن مادة لمستقبله والأفراد يُولدون ويَنمون ويعيشون في بيئة تتعدّد فيزيقيًا، وثقافيًا بماضيها»[1].

فالفيلولوجيا هي أحد أهمّ هذه العُلوم الإنسانيّة التّي بحثت في ماضي نَشأة الإنسان وعيًا وذاتا، ولغة، وعقلا عبر الدّراسات والأبحاث المختَلفة التيّ تبنّتها، وجعلت من الثّقافة الإنسانيّة عُموما مِحورا أساسيا للكشف عن التّاريخ الإنساني ودراسة أدابه، وعقليّاته ورَصد تطورّها في مراحل مُختلفة وبين بيئات وحدود جغرافيّة مُتباينة، و**إدوارد سعيد** يجزم على ذلك في قوله «فالإنسان لم يكن طفلا لثقافته لأن فقه اللّغة كان قد تحدى هذا التصور السّلالي تحدّيا بعيد الفاعليّة، وعلمّ فِقه اللّغة المرء كيف أنّ الثّقافة بنيان وتعبيرٌ مُفصح عنه»[2]، حيث أن هذه الأخيرة –فقه اللّغة– كنظام قراءة عملت على الكشف عَن تلك الرُّموز الثّقافية المثخّنة في النّصوص الأدبيّة القديمة وفكت شِفرة البنيَة الذّهنيّة لتلك الشّعوب التّي مثّلت سلوكاتها وعكست طَبائعها في سطور ونُقوش آدابها وكتابتها على وجه العُموم.

وبعد أن تطلّع "**إدوارد**" على "**الفيلولوجيا**" كنظام مُغبر له قِوامه وأثره في دراسة **الثّقافة الإنسانويّة** أخذ نموذجيْن فيلولوجيين من بين العديد من النّماذج لهما مكانتهما وأثرهما في البحث الفِيلولوجي يتمثلان في "**نيتشه**" و"**أريك أورباخ**"، حيث يذكر "**إدوارد سعيد**" في كتابه "**الإستشراق**": «رغم أنّ مهنة **فِقه اللّغة** وُلدت في ذلك اليوم من عام 1777م الذّي إبتكر فيه "**وولف**" لنفسه لقب طا.فقه فإن "**نيتشه**" مع ذلك يَبذُل ما في وسعه ليدلل على أنّ الدّارسين المحترفين للكلاسيكيّات اليُونانية والرّومانية عَاجزون عَلى فهم ميدان عملهم "فهم لا يصلون أبدا إلى جذور القَضيّة: ولا يطرحون **فقه اللّغة** بصفة مُشكلة، ذلك أنّ **فقه اللّغة** من حَيثُ هو معرفة بالعالم القديم عَاجز طبقا عن الإستمرار إلى الأبد، إن مادته تَنضب"، وهذا هو ماتعجز أفواجُ فُقهاء اللّغة عن فهمه»[3].

ومن هنا يتسنّى لنا التّساؤل عن الرُّؤيّة الفيلولوجيّة "**لنيتشه**" كونها معرفة بالعالم؟ وهو الموقِف ذاته الذّي اتخذه "**سعيد**" من **الفيلولوجيا** كنظام أنسني –قِرائي مغبر– له علاقة بالعالم الدّنيَوي.

[1] – ز.ه.روبنر، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، مرجع سابق، ص16-17.
[2] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مكتبة ديوان العرب، دت، دط، ص207.
[3] – المرجع نفسه، ص92.

ثانيًا: نيتشه من الفِيلولوجيا إلى التراجيديا

عند «الحديث عن دِراسة الألمان للفلسفة اليُونانية، الإسم الذّي لا يُمكن إهماله أو إنكاره هو إسم "**فريديريك نيتشه**" الذّي أقل ما يُقال عنه أنّه مُفكر هيلينيسيّ أراد أن يكون هيلينيا، فهو كما قال عَن نَفسه أنّه تِلميذ العُصور الأكثر قدما وخاصة اليونانيّة»[1]، يَنسب **نيتشه** نفسه لهذه الآداب بِعصورها وحضاراتها حيثُ: «تحدّث عن الشّغف بالقُدامى وهو لا يزال في الخامسة والعشرين من عُمره، كما أنّ أوّل عمل فِيلولوجيّ قام به تحت إشراف أستاذه "**ريتشل**" هو حول "**ديوجين اللاّئرتي**"»[2]، كان إهتمامه **الفيلولوجي** مُبكّرا يحمل **نيتشه** له شغفا كبيرا ويُوليه إهتمامًا بليغا من بين كُل المعارف الأخرى مُنذ سنّ مبكر، و«إنّ كان **هيجل** قد ردم الفرد والإنسان تحت سُلطة وقوة الرّوح الكلّي والعقل، فإن "**نيتشه**" ردّ عليه بأنّ عمل على **أنسنَة التاريخ** و**أنسنَة الإنسان** إلى جانب ذلك، أيْ إسقاط كلّ الزّوائد التي علقت بالإنسان والتّاريخ مثل العقل والمنطق والنّظام والدّين المسيحي خُصوصا»[3].

ومن هذا المنطلق كان "**لينتشه**" موقفهُ إتّجاه الثّقافات والحضارات والآداب الكلاسيكيّة حيثُ إعتبر أن دراستَه لها هي أحد الأشكال التّي تعبّر عن إنسانيّته ورغبتَه في الكشف عن البِنيات الذّاتية لهذا الإنسان من خلال تفسير التّاريخ وفهم فلسفة القُدامى،« يبدو التّأويل "**الفيلولوجي**" كما يقول "**نيتشه**" تأويلاً مَحدودا لأنّه يكتفي بإزالة الأقنعة وفَضح الأفخَاخ اللّغويّة من غير أنْ يصل إلى خَلق وإبداع قيم ومَفاهيم جديدة، وهي مُهمّة الفيلسوف الفنّان بل يتجاوزُ ذلك إلى" **الفيزيولوجيا**" أي إلى التّأويل كآلية لتشخيص الأعراض حيثُ يتمّ العودة إلى اللّغة **التراجيديّة** بما هي لُغة الواقع»[4].

رغم رُؤية "**نيتشه**" للنّظام الفيلولوجي التّأويلي بأنَّه قاصر وذُو إستراتيجيّة مَحدودة تتّسم بضيق الأُفق، أحاديّة الوجهة في قراءتها تُفكّك الرُّموز اللّغويّة دون أن تُبدع في خلق جديد لها، إلا أنّ "**إدوارد سعيد**" يذكر "**نيتشه**" كفيلولوجيّ من وجهة وزاوية أخرى تَتوافقُ «وما يراه "**نيتشه**" أيضًا، هو فقه اللّغة بوصفه شيئا وُلد أو صُنع بالمعنى الفيكوى كعلامة للمبَادرة الإنسانيّة، مَخلوقا كفصلة من فصل الإكتشاف الإنساني، إكتشاف الذّات والأصَالة وفقه اللّغة، سَبيل من سُبل وضع الإنسان لنفسه تاريخيًا في موقع مُتميّز مُنفصل عن زمن المرء وعن ما في

---

[1] – عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق اشكالية أصل الفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص13.

[2] – المرجع نفسه، ص13.

[3] – المرجع نفسه، ص13.

[4] – محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المرغب، ط1، 2006، ص157.

مُباشر كما يفعل الفنّانون العضام، رغم أنّ المرء في الواقع يُحدد حداثة ويميّزها بما في ذلك من مُفارقة وتناقض بفعله هذَا»[1].

"نيتشه" من حيث أنّه فيلولوجي له علاقة بثَقافة وزَمن سابقين يكتشف من خلالهما الذات الإنسانية ولغتها، هو ما يُهيئ ويشخّص **نيتشه لإدوارد سعيد** بأنّه فيلولوجيّ، لكن الرُّؤية من هذا الجَانب الوحيد لفكر **نيتشه** كفقيه لُغوي ينبغي أنْ تتّسع لتكون أشمل وأعم لتَحضن كل نواحي دراسته وفِكره في هذا المجال.

«ومن أجل بحثٍ وإستِقصاء هذا الموضوع تمّ تَحديد سُؤال أساسي: هل عودة نيتشه إلى الفلسفة اليُونانية مصدرها الحَنين إلى الثّقافة الهيلينيّة كمرجع للفكر الأُوروبي أم هي مُجرّد وسيلة معرفيّة وتاريخيّة لتَبرير أفكاره الأساسيّة؟، وهل كانت قراءة **"نيتشه"** للفلسفة اليُونانية قراءة مُنصفة ومَوضوعيّة مُحايدة، أم هي مُتحيّزة لموقف أو خلفية محدّدة؟»[2]، وهذا يعني أنّ **نيتشه** في حقل دراساته الفيلولوجيّة بشكل عام، هل كَان يختار توجّهه هذا بمصداقيّة البَحث والتّطوير المعرفي لهذا الحقل بنوايَا و مقاصد معرفيّة إنسانيّة نقيّة من أجل الإنسان والمعرفة في ذاتِهما ؟أوسار في تَوجّهه هذا غير نَزيه بهدفه الظّاهر وإنّما من أجل أغراض مُضمرة لم يكشف عنها؟

وفي رأي النّاقد **"محمد المزوغي"** في كتابه **"نيتشه، هيدجر، فوكو تفكيك ونقد"** أنّ: «**نيتشه** في عَمله على التّراجيديا تَجاوز حُدود المجال الفيلولوجيّ وإجتاز مَجال التّنظير البحت، ودخل في مملكة جدليّة ذات أبعاد فلسفية خطيرة وقد إعتبر البَعض أن هذا الإجْتياح في غير مَحله، وأنّ **نيتشه** أخلَ حتّى بالعلم الذّي إختص فيه أي **"الفيلولوجيا"**، كتاب **"مولد التراجيديا من رُوح الموسيقى"** بدا لزّملائه المختَصين بأنّه كتاب فِيلولوجي وحا لم مُتوهّم، لقد خرق بذلك العمل،وهو رجل متخصّص ويدرس تلك المادة في مُؤسّسة جامعية عريقة كل المعايير والمناهج التّي إنبنت عليها الفِيلولوجيا»[3]، رغم إختصاص **نيتشه** في هذا الفرع المعرفيّ وإعتباره من أكبر دَارسي البَحث الفيلولوجيّ إلاّ، أنّه أُنتُقِد وأخذ على مؤلفّه الفِيلولوجي مُلاحظات وإنتقادات سلبيّة تُطيح بسمعتِه كأستاذ متخصّص ومُؤلّف و فقيه لّغة لإتسامه بالسّذاجة والوهم.

نيتشه من خلال مُؤلفه السّابق شنّ «حرب شَعواء ضدّ أعلام الفلسفة اليونانيّة الكلاسيكيّة وبالأخص منهم **سُقراط** وإتّهمه بقتل التّراجيديا هو والكاتب المسرحي **"يوربيدس"** الذّي إستمدّ حسب زَعمه تعاليمَه من **سُقراط** وأدخل العَقل والمنطق في أعماله المسرحيّة»[4]، هذا الهجوم اللاّمبرّر على **سُقراط** وبعض عظام الفلسفة اليونانيّة لم يلاقي مُوافقة ودعم أعلام الفكر الفلسفي المعاصرين **لنيتشه**، ولا من بعدِه حيث «يُعلن بعبارة فاصلة:

---

[1] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص92.

[2] – عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق اشكالية أصل الفلسفة، مرجع سابق، ص15.

[3] – محمد المزوغي، نيتشه هيدجر، فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور، بغداد العراق، ط1، 2014، ص21.

[4] – المرجع نفسه، ص21-22.

أنا أوّل من إكتشف التّراجيدي فموضوع وماهيّة وأصل التراجيديا الإغريقية حسب إعتقاده، حتّى وإن درست وتمّ تناوُلها فإنها لم تبحث بشكل جديّ وأصيل»[1]، أي أنّه ينفي على القدامى التّأصيل والتّنظير للتراجيديا بِأصولها كفن مسرحي قائم بذاته كما فَعل هو رغم أنّه لم يُنكر عليهم السّبق التّاريخي في إكتشافها.

«هذا عَلاوة على أقوال مُربكة وأفكار ناشزة وتُهم خطيرة، ركبت على كاهل رجال من العَالم اليوناني، وعلى فيولًولوجيين معاصرين له، وسابقين عليْه، وهي أقوال تَحمل غايات ثَانوية بعيدة عن مَطلب البحثِ العلمي وخارجة عن الهمّ الفِيلولوجي البَحت، والأدهى من ذلك أنّها ناقصة من حيث التّوثيق وغير مُدعمة بشواهد تَاريخيّة دقيقة كما هو معمُول به في أيّ مبحث علمي يستحقّ هذه التّسمية» [2].

كيف **لنيتشه** أن يورد شكوك دون ادلة ويتّهم أعمال فيولولوجيّة وشخصيّات فكريّة بالفساد دون أن يُوثّق حُجج إدانتهم، إلاّ وإنْ كانت مُجرّد أراء واهية وكلمات مُبعثرة لاتقصد في صميم معانيها الإسَاءة، إلّا وإن كانت مجرّد أراء واهية وكلمات مُبعثرة لاتقصد في صميم معانيها الإساءة.

إلاّ أنَّ هذه النّظرة المبتَذلة عن **نيتشه** ومساره الفيلولوجي لم تَكن مُثبَتة إلا بعد قَوله الذّي صرّح به حول التّراجيديا: «إنّ جوهر التراجيديا، أي الإشكاليّة التّي أزعم التّكلم فيها والفصح عنها، هي إشكاليّة ذات صِبغة ألمانية بحتة، أيُ تدور في مجال قومي وتنبع من تَصوّرات ذات صلة بالشّعب الألماني وبمصيره وتَطلعاته، هذا ما كتبه **نيتشه** صراحة في مقدمة **لفاغنز**»[3].

لم تكن الغاية "المعرفة الإنسانية" الأولى التّي أفصح عنها "**نيتشه**" حول دراساته الفِيلولوجية هي هدف حقيقيّ، بل كانت الفِيلولوجيا تُطعّم وتُثير حقده القَومي، «فَلقد إستنفذ عمله حول التّراجيديا قُدرته المعرفيّة وأصبح غير قابل للإستعمال، حتّى حينما كان كاتبه مايزال على قيْد الحياة، قد يكون هذا الحكم قَاسيا بالنسبة لعشاق **نيتشه**، لكن أعتَقد أنّه بالنسبة للفيلولوجيين المعاصِرين له فإنّ هذا الحُكم صائب ويَبدو أيضُا أنّه لا يَتنافى مع صريح أقواله» [4].

نيتشه يُثبت صدق الإتّهامات التّي أطاحت به علما وأخلاقا بقوله السّابق الذّي يعرّض ضدّ مبادئ الباحث الفيلولوجي الذّي كان من المفروض أن يَتجاوز ويتناسى في عمله الحُدود الجغرافيّة والنّزعة القوميّة .

[1] – عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق اشكالية أصل الفلسفة، مرجع سابق، ص56.
[2] – محمد المازوغي، نيتشه، هيدجر فوكو، تفكيك ونقد، مرجع سابق، ص22.
[3] – المرجع نفسه، ص35.
[4] – المرجع نفسه، ص35.

حيث أنّه هناك من الباحثين من يُنكر أو بصريح العبارة يتَجاهل ما قيل من مَساوئ في دراسة **نيتشه** بل يثبت العكس تماما، إذ ورد في كتاب "**نيتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة**" لصاحبه "**عبد الكريم عنيات**" بأن: «**نيتشه** قد تماهى مع الفلاسفة السّابقين **لسقراط** وتعلّق بهم، سواء في شخصيّته أو أفكاره أو أسلُوبه، فتصرفاته تدل على أنّه يُحاكي اليُونان ويُظهر ذلك في وصيّته لأخته "**إليزابيث**" عندما إشتدّ به المرض، الذّي كان يُهاجمه على شكل نوبات حادة من الألم التّي قال فيها: «أريد أنْ أُدفن في قبري وثنيًا شريفًا»، فهو لم يَكتفي أن يعيش مثل اليُونان بل أراد كذلك أنْ يموت مثلهم» [1]، فكيف ينتَاب الكَون الشّك في شرف معتقد ونوايا "**نيتشه**" وهو على قدر لا يُعقل من الثّبات في أخر لحظات حياته؟.

ويُضيف أيضًا بالنّسبة «لأفكاره فهي تُشكل نُسخة معاصرة للفكر اليُوناني القديم ففي بعض الأحيان نَشعر أنّ أفكاره هي أفكارهم، وأفكارهُم هي أفكارهُ إلى درجة أنّنا لانُميز مابين الفِكر الخاص "**بنيتشه**" أو الفِكر الخاص باليُونان ويظهر ذلك في مسألة **العود الأبدي** و**التراجيديا** و**الفن**، وحتّى أسلُوب "**نيتشه**" في الكتابة والمتمثّل في الشّذرات أو مايسمى**بـ"الأفوريزم"**، إنّه بهذه الطريقة الّشذريّة في الكتابة أراد التّقرّب من الماضي والتّقليد اليُوناني السّابق لسقراط» [2]، فأيْن يتوجه القارئ بعد هذا الجزم بخصوص شرف "**نيتشه**" ومقصِده من دراسة الأدب الكلاسيكيّ كفيولولوجي فَنيّ ومُفكر نابغة، فمن بين أقوى الأدلّة التّي تُثبت توجّه "**نيتشه**" نحو الأدب اليوناني أسلوب كتابته وأفكاره ووصيته...، إلا أن هذا كله لم يكن كافيا ليبرر مقصده الفيلولوجي والفكري ويحرّره من إتهامات أشار إليها كِبار مُفكري عصره المزامنين لوقائع حَياته ومؤلّفاته أيضا

«قبل أن يُفصح **نيتشه** عن رأيه ويَعترف هو نَفسه بأن عمله حول مولد **التراجيديا** هو عمل خيالي ويَشكو نُقصا كبيرا سواء من حيث الكِتابة أو من حيث الأفكار فإنْ نُفر من الإختصاصيّين في الفيلولوجيا الكلاسيكيّة وعلى رأسهم الفيلولوجي الكبير "**أوليش فون فيلا موفيتش مولندورف Ulnich Von Wilamowitz Mollendorff**" قد نبهُوا إلى أن مُؤلف ذلك الكتاب خَرق معايير البَحث الفيلولوجي وبأنّ عمله هو عمل رجُل حالم ومتوهّم» [3]، فلا يُعقل أن نُولي هذه الأراء أكتافنا ونَفتعل التّجاهل والتكذيب لأراء ثلة من المفكرين الفيلولوجيين الذين رأوا النقص وتقمصوّا التشويه لعمل **نيتشه** الذي اهله أن يكون أوّل الإكتشافات التّنظيريّة للتراجيديا.

ولم يتوقّف نقاده عند هذا الحدّ بل «دعاه "**فيلاموفيتش**" للتّنحي عن كرسيّه في الجامعة، على الرّغم من أنّه لايملك الشّهادة التّي تخول له ممارسة عمله ذالك، كان على **نيتشه** أنْ يرد على مُنتقديه في حينه، وكان عليه أنْ

[1] – عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق اشكالية أصل الفلسفة، مرجع سابق، ص92.

[2] – المرجع نفسه، ص92.

[3] – محمد المازوغي، نيتشه، هيدجر فوكو، تفكيك ونقد، مرجع سابق، ص52.

يُدافع عن أطروحاته ويبرّرها بنفسه، ولكن الرّجل الذّي إضطلع بتلك المهمّة، هو الموسيقار الشّهير" **ريتشارد فاغنز**"أي أبعد الناس عن الفيلولوجيا، بالإضافة إلى صديق له فيلولوجيّ مُبتديء يدعى "**إروين رود**"» [1]، فإنّ هذا النّبذ والرّفض الذّي تعرّض له "**نيتشه**" من طرف العَديد من المفكّرين الرافضين لبحثه الفيلولوجي لدرجة السعيّ لإبعاده وإقصائه عن هذا المجال ينم كل ذلك بالتأكيد عن عبث معرفي ومغالطات إرتكبها **نيتشه** في حق الممارسة الفيلولوجيّة.

«فإن **نيتشه** بإعتباره فيلولوجيًا، يقوم في الحقل الجينيالُوجي بوظيفة التّرجمة، فهو يقول أنّ الأشياء قَبله كانت تَسير على رأسها، فهناك تَقابل بين لُغة الأخلاق التّي هي لغة العلامات و الأعراض وبين اللّغة التّي تتكلّمها الجينيالوجيا، وهي لُغة الجسد وإرادة القوّة، لغة لا تَبحث في حقيقة الأشياء وماهيّتها بل عن كَيفية تسميتها وعن الإرادة الثانويّة وراءها، إنّها تسعى إلى ترجمة لُغةٍ غير دالة وفَارغة من المعنى إلى لُغة أخرى تُحيل دوالها على مدلول جسديّ، إنّها عملية ترجمة تجعل **الفيلولوجيا** تتَوارى لتَحلّ محلّها الفيزيولوجيَا، تسمح للجسد بأن يعّبر ويرقص» [2]، وهذا الدّمج الذّي يُحيل إليه أسلوب "**نيتشه**" في التّأويل يَطعن في إختصاصه ودَوره الفِيلولوجي على حساب بُروز إختصاصه الأخر من التّأويل الفيزيولوجي، إذ يُغيّر ذلك من طبيعة النّقد للّغة من **تأويل فيلولوجي** يكشف عن حقيقة المعاني والحقائق المضمَرة إلى **تأويل فيزيولوجي** يبتعد بتلك المعاني عن الواقع والحقيقة كل البعد.

«فالقراءة الجينالوجيّة تُوظف الفِيلولوجيا كآلية تأويليّة مُضادة للتّأويل الأحادي المحّرف لنص العالم، وليست الفيلولوجيا في الممارسة النيتشويّة غير القراءة البطيئة للنصوص التي تسعى إلى تفكيك لغة الخِطاب بهدف إزالة الأقنعة عن أفخاخها الدّلالية وكشف الأوهام التّي تنطوي عليها وفضح طبيعتها المحْتالة المخَادعة» [3].

وهو ما يذهب إليه "**إدوارد سعيد**" في أنّ «كتاب "**فيكو العلم الجديد**" 1744م ثورة تأويليّة قامت على لونٍ من البطولة الفيلولوجيّة كشفت أن الحقيقة عن التاريخ البشري هي «جيش متحرك من الإستعارات والكنايات بحسب تعبير **نيتشه** بعد قرن ونصف قرن، يتعيّن حل رموز معانيها بإستمرار بواسطة أفعال القِراءة والتّأويل المؤسسة على شاكلة كلمات حاضنة للواقع المحتجب والمظلّل والمقاوم والعَنيد، بعبارة أخرى: أن علم القِراءة هو العلم **الإنسانويّ**» [4]، ومن هنا «تُصبح الثّقافة بمختلف مظاهرها، وعبر كل خِطاباتها تتحدّد تبعا للتّأويل الفِيلولوجي في إطار منطق القَول أو اللّغة، فإذا كانت كل لُغة تُزيف الوّاقع أو الحقيقة لدرجة أنّها تستحقّ

[1] – محمد المازوغي، نيتشه، هيدجر فوكو، تفكيك ونقد، مرجع سابق، ص52.
[2] – محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص156.
[3] – المرجع نفسه، ص153.
[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص80.

أن تُوضع كلماتها بين مزدوجتين، فإن اللّغة الأخلاقيّة تزيفه تزييفا من الدّرجة الثّانية لأنّها بمثابة لغة مُضادة، ولهذا فهي لا تقدّم لنا دلالات خاصّة عن الواقع»[1].

ومن هنا **فالقراءة الفيلولوجيّة** التي تبحثُ في الثّقافة والحضارات الكلاسيكيّة وتؤول نُصوصها ضمن سياق القول واللّغة هو الجزء الذّي أسّس له **نيتشه** في بحثه الفيلولوجي، مما توافق هذه الأهداف تعريفه **للفيلولوجيا**:

«**الفيلولوجيا** في مرحلة كثرة القراءة، هي فن تعليم القراءة وتعلّمها، إنّها القراءة البطيئة والصَّبورة لنص الواقع والثّقافة وخاصة الثّقافة المنحطة كالأخلاق»، تَقرأ الفيلولوجيا إذن الأخلاق ولا حاجة إلى التّذكير بأنّ مفهوم الأخلاق عند **نيتشه** مفهوم شامل يشير إلى الميتافيزيقا واللّغة والدّين من حيثُ هي أسلوب في الكلام يقوم على تزييف النّصوص»[2].

رغم أنّ **فيلولوجيا نيتشه** كانت مشروعا يتّسم بالنّقص والإخفاق في بعض المداخل والجُزئيّات الفكريّة إن صح التّعبير، ورغم ترديده عبارة «أشك أنّني سأصبح يوما ما فيلولوجيًا حقيقيا»[3]، إلاّ أنّه في نظر "**إدوارد سعيد**" كان كذلك لأنّه أسّس "**للفيلولوجيا**" كعلم **قراءة أنسانوي** من خلال البَحث والكَشف والتّأويل للنّص التّراثي (الكلاسيكي) أو حتى المعاصر من خلال قراء ة صبورة، دقيقة، مُرّكزة تبحث في الكشف عن الوحدات اللّغوية والدينيّة و الميتافيزيقيّة بل أوسع من ذلك: القومية، الهوية...، كعوامل تُؤثر في **أنسنة الخطاب** لتُضفي عليه مركزيّة وضبابيّة تُعتم حريّته وتظلّل بعده الإنساني. فالقراءة الفيلولوجيّة الكاشفة لتناقض السّيرورة اللّغوية لفرض السّيطرة والهيمنة والقوة، هي **قراءة إنسانوّة** بكل أبعادها وأهدافها.

وكلام **نيتشه** «يدورُ في نفس هذا المسار، لايكفي الإلمام بثقافَة العالم الكلاسيكيّ، إستخدام جهاز مَفهومي محكم والتّمسك بمنهج فيلولوجي تاريخي نقدي يضمن الحُصول على نتائج علميّة، بل من الضَّروري الوعي بالمنبع الرُّوحي الذّي أنتج تلك الثّقافة وبالحركة المثاليّة والقيم العليا التّي تمخّضت عنها»[4]، وهو ما تختص **النّزعة الإنسانويّة** في البحث عنه و الإهتمام به "**الوعي الإنسانوي**" الذّي تولّدت عنه تلك الثّقافة المدروسة التي تنبجِس من ذاتيّة الإنسان وتعكس فكره وقيمه ومشاعره... بل وحتى سلوكه، ورؤاه.

[1] – محمد أندلس، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص154.
[2] – المرجع نفسه، ص153.
[3] – محمد المازوغي، نيتشه، هيدجر فوكو، تفكيك ونقد، مرجع سابق، ص84.
[4] – المرجع نفسه، ص84.

ثالثًا: البطولة الإنسانويّة في "محاكاة"

لقد حظي "**أريك أورباخ**" بمكانة جدّ مُتميّزة في كتابات **سعيد**، ومثّل له محور إهتمام في العديد من المواقف والمباحث الفكريّة، حيثُ إستدعاه كل مرّة من جانب مُختلف يجسّد لمباحث فكريّة مُتعدّدة **كفقه اللّغة**، و**أدب المنفى**، وتصوّرات أخرى، حيثُ كان لكتابه "**محاكاة**" حُضورا مُتميّز وقويّ لافت للقراءات ، والمناقَشة في كل مرّة الذّي قال فيه: «كان مُهما بالنّسبة لي طوال عُمري وهو لايزال يجسّد أفضل نتاج أنسني أعرِفه على الرّغم من مضيّ خمسين سنة على صُدوره، إنّ مُحاكاة هو الأعظم والأكثر تَأثيرا بين المنتجات الأدبيّة الأنسنيّة في نصف القرن الأخير، ويُمكن قراءاته بما هو مثال على الممارسة الإنسانويّة في أرقى تجليّاتها»[1]، وهنا إستدعى "**سعيد**" "**أورباخ**" بوجهة مُختلفة تماما عمّا سبق: كأنسنيّ و فيلولوجيًا مثل هاتين المَمارستيّن بأرقى تَجلياتهما في كتابه الذّي إمتلك الصّدارة و الأولويّة في قائمة المؤلفات الأنسنيّة العظيمة، ونال إعجاب **إدوارد** إلى دَرجة التأثر والإفتتان به، «فكتاب **أورباخ** هو الأوسع نطاقا وطموحا من أي كتاب أخر بأشواط بعيدة»[2].

رغم الصّعوبات التّي نشأ في ظلها بين المنظومتين الإجتماعيّة والسّياسية التّي فصّل فيها **إدوارد** خاصّة منها قصته المريعة مع المنفى التّي شكّلت له حاجزا وعَتبة قاسية حاول تَجاوزها فإعتمد «**أورباخ** أساسا على الذّاكرة وعلى مهارة تأويليّة تبدُو كأنّها لا تُخطئ لجلى العلاقات بين الكُتب والعالم الذّي تنتمي إليه، ويخمّن "**جيفري غرين**"، وهو مُؤلف كتاب هام عن **أورباخ** أنّ "عنف تَجربة الحرب وأهوالها" تسببت في تغيير مِهنته من القانون إلى الأدب، من مُؤسسات المجتمع القَانونيّة الواسعة البليدة إلى (التّحري) عن الأنماط العريقة والمتحوّلة لدراسات فيلولوجية»[3].

فعمق التّجربة التي خاضها هذا الأخير كان لها وقع ملحوظ في دراساته وفكره ومَهاراته القرائيّة ومرجعيّاته الفكريّة التّي ساهمت في تغيير إختصاصه كذلك «كما لو كان الإغتراب مكانيا وثقافيا في أن، ولعل هذا الإغتراب الذّي أمر الباحث بالتعامل مع ثقافة غربيّة وهو يعيش في منفى شرقيّ، هو الذّي ألجأه إلى سبل غير تقليديّة في الدّراسة والتّأمل وأتاح له في النّهاية إكمال عمل زاخر بالألمعيّة والتّبصّر ، كان يَكتب من ثقافة إغترب عنها، معوضا الفقد الثّقافي بتجربة المنفى ومُحوّلا مُعاناة اللّجوء إلى تجربة مُبدعة»[4].

---

[1] – إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص109.

[2] – المصدر نفسه، ص110.

[3] – المصدر نفسه، ص111-112.

[4] – فيصل درّاج، صور المقف عند إدوارد سعيد، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع78، شتاء 2004، ص34.

ومن رحم هذا الإغتراب ومن جرح الحنين إلى الثّقافة الأم إنحدر كتاب مُحاكاة كصورة ثَانية وكوطن بديل أعاد كل لاجيء إلى بيته وثقافته التّي ينتسب إليها ويُحوله الشّوق نحوها «فإذا كان في الثّقافة الأوروبية المسيطرة سَطوة تَعزلها عن كل ثقافة مغايرة لها فإن تجربة المنفى حررّت **أورباخ** من "العزل الثّقافي" وجعلته ينظر إلى الثّقافة الأوروبية من خارجها»[1].

عندها لم يَكن المنفى قيدا فِكريا يمنع **أورباخ** من تَناول الثّقافة التي أبعد عنها، ولا أُسلوبا يحبله عن تناسي أصول وتُراث نشاته، وكل مافي روحه من نوازع وأهواء لتناول أداب العُصور الوسطى ودراستها ...، وليس المهمّ هنا ومن خلال هذه الدّراسة تناول "**أورباخ**" في حيز المنفى ومشهد الإقتلاع، بل مايُثير البحث ويُطيل الحديث في شأن **أورباخ** في هذا الموضع، كيف عالج "**إدوارد سعيد** "موقفه **الإنسانوي** وبحثه **الفيلولوجي** في سياق كتابه "**محاكاة**"، وكيف تمت قراءتَه بما هو أرقى الأمثلة التّي جسّدت **المُمارسة الإنسانويّة؟**

يذهب **إدوارد** أنّ **أورباخ**، «قد عارض لتصوّره (الدّنيوي) كل الفضاءات العقديّة المغلقة الدّينيّة كانت أو قوميّة أو أكاديميّة مُشبّعة بخبرة الأقليّات مُساويًا بين الأقليّة والمنفى والإبداع، كما لو كان المنفى مكانًا مُضادًا يُحرر المنفى من يَقينيّة المكان الطبيعي، بهذا المعنى فإنّ في كتاب "**محاكاة**" مايُترجم "**أدب الأقليّات**" وفي كتابه ما يُترجم الحيرة الخلاّقة التّي تُلازم إنسان تَعلّم في مكان وكتب في مكان...»[2]، وكانت إسطنبول ذَلك المكان المغلَق الذّي أُحتجز فيه بعد أنْ سُلب حريّته، هو ذاته المكان الذّي يختلف عن أوروبا كل الإختلاف من الوجهة الثّقافية العثمانيّة والإسلاميّة أيضا والقوميّة.

جعل "**إدوارد**" قبل أيضا من «الضّغوط **الإنسانويّة الأورباخيّة** والتّي لا سبيل إلى مُقاومتها تنفعه لأنْ يُعيد أصول هذا الخِطاب ذاته في الشّكل التّقليدي لنص أدبي أوروبي مُتواصل إلى اليونان القديمة»[3]، ذلك لضرُورة دور أداب العُصور الوسطى والكلاسيكيّة في تَكوين الثّقافة الغربيّة والسّمو بها إلى أنْ أصبحت مَحل إهتمام وإستقطاب للأبحاث **الإنسانويّة** .

حيث يُقرّ **إدوارد**، بأنّه «في المقام الأول يتجذّر فكر "**أورباخ**" من تُراث **الفيلولوجيا الرومانسيّة** أي دراسة الأداب الصّادرة عن اللاّتينيّة فكانت "**الفيلويوجيا**" بالنسبة "**لأورباخ** "إنغماسًا في كل ماهو متُوافر من وثائق مكتوبة، في واحدة أو أكثر من اللّغات الرّومانسية المختلفة... **والفيلولوجيا** الرّومانسية التّي تتوسّل المقارنات تعريفا قد صَدرت في أفكارها الأساسيّة مَطلع القرن العشرين عن تُراث التّأويل الجرماني الذّي بدأ مع القراءة

[1] – فيصل دراج، صور المثقف عند إدوار سعيد، مرجع سابق، ص34.

[2] – المرجع نفسه، ص35.

[3] – إعجاز أحمد، الإستشراق وما بعده– إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، دار ورد دمشق، دط، 2004، ص230.

النقديّة **لهوميروس**، وإستمر عبر النّقد التوراتي عند **هيرمان شليخ ماخر**... »[1]، وكأنّه يُريد أن يَقترح من "**أورباخ**" نموذجًا بطوليًا يُقدّم **للمذهب الإنسانوي** حجته ويُؤكّد مبادئه التّحرريّة.

إنّ **إدوارد** «يرغبُ في إستخدام القيم الإنسانيّة الغربيّة ضِد الميراث الإمبريالي في الثّقافة الغربيّة، في مُحاولة لعلاج فشل ذلك الميراث في الإعتراف بالقِيم التّي تنطوي عليها الثّقافات الأخرى غير الغربيّة، ومن ثم التّشديد على القيم والحريّات الإنسانيّة الحقيقية»[2].

وأورباخ وظّف التّراث الأوروبي كأحد أساليب المقاومة الثّقافية التّي تُعيده إلى الوطن الذّي أقتلع منه وإن مُورست عليه كل أساليب القَهر الإمبريالّي، ف "**محاكاة**" **لأورباخ** هو «مُحاولة لرُؤية تطور الثّقافة الغربيّة في اللّحظة الأخيرة تقريبا من كون هذه الثّقافة ماتزال تَمتلك عِزّتها و إستقامتها وتَناسقها الحضاري، ولذلك فَقد وضع نصب عينيه مُهمة أنْ يَكتب كتابًا عاما مبنيًّا على تحليلات نَصيّة مُحدّدة بطريقة تُمكّن من فرش مبادئ الأداء الأدبي الغَربي بكل تنوّعها وغِناها وخِصبها، وكان الهدف الوُصول إلى تركيب للثّقافة الغربيّة يُكون في التّركيب نفسه مُضاهيا في الأهميّة بمحاولة القِيام به نفسها و هي مُحاولة أمن "**أورباخ**" بأنّها صارت مُمكنة بفضل ما أسماه "**النّزعة الإنسانية البرجوازية المُتأخرة**"وهكذا حوّلت الجزئيّة الخاصة المفردة إلى رمز مُوسط إلى درجة عالية للعملية التاريخية العالميّة»[3].

وكتابه لم يكن مُجرّد ممارسة فيلولوجية عاديّة إهتم من إثرها بإحياء الحضارة الغربيّة، وتَعريف العالم بها كأحد الثّقافات التّي ينبغي أن تُدرس وتحظي بالإهتمام بل كان هدفه أسمى من ذلك ليُحاول إثبات عِزّتها وثرَائها وقيمتها كأدب ومبادئ ثقافية راسخة في التّراث، ومن أبرز السُّبل الأقرب لتَحقيق ذلك **النّزعة الإنسانيّة البرجوازيّة** التّي وسّعت جزيئات بحثَه وقدمت لها إطار يَحضن ممارسته باسم الآداب القوميّة الرّومانسية التّي يُريد تخطي حدودها.

«فالفكرة التّي ظهر على أوضح مايكون للوهلة الأُولى من كتاب "**محاكاة**" والتّي من الممكن تَقديرها سلفا في الإهتمام الباكر الذّي أولاه أورباخ "**لفيكو**"، ومفادها أنّ العمل الفيلولوجي يتعامل مع الإنسانيّة جمعاء ويتحدّى الخُطوط القوميّة، فكما يقول: إنّ موطننا الفيلولوجي هو المعمورة، إذ لم يَعد بوسعه البَقاء ضمن إطار الأمّة»[4]، وهي إحدى الدّوافع الأخرى التّي جَعلت"**إدوارد سعيد**" يجعل من "**محاكاة**" مثالا **للممارسة الإنسانويّة** التّي تسعى بحق إلى تَجاوز فكرة الأداب القوميّة التّي تَخلق النّزاع والعداء والهيمنة الثّقافيّة عبر قراءة فيلولوجيّة تتجاوز الحدود التاريخية والجغرافية وكذلك تُرحّب بمقارنة الآداب بمختلف لغاتها وبغض النظر عن هويّتها.

---

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص112-113.

[2] – فخري صالح، إدوارد سعيد الناقد الإنساني، ذاكرة2، ص211.

[3] – إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص307.

[4] – إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000، ص9.

حيث يُؤسس "**إدوارد سعيد**" لذلك في قوله: «أمّا القسم الأخر من إلتزام الباحث الفيلولوجي الألماني في اللّغات الرومنسيّة بالفرنسيّة والإيطالية والإسبانيّة عموما، والفرنسية خصوصا، فكان إلتزاما أدبيًا بنوع خاص، والمسار التّاريخي الذي يشكل العَمود الفَقري لكتاب "**محاكاة**" هو الإنتقال من تمايُز الأساليب في الحِقبة الكلاسيكيّة العتيّقة إلى إختلاطها في العهد الجديد»[1].

هذه النّظرة الشّمُولية التّي تعكس **ممارسته الإنسانويّة الفيلولوجيّة** من خلال تَعدّد اللّغات في عملية القِراءة، وتَناول الأساليب المتمايزة خلال حقبات بَعيدة، والتّي عبّر عنها من خلال قوله: «إنّ أثمن قسط من إرث **الفيلولوجيا** والقسط الذّي عنى عنه ولايزال يَكمن في إرث وثَقافة أُمّته ذاتها، وأنّ عمله لن يَكون مُجديّا قولا وفعلا إلا حين ينفصل أولاً عن هذا الإرث ومن ثم يتخطاه»[2] .

يفصل **إدوارد** في ممارستِه تلك التّي تَجاوزت الإطار القَومي و إلتزماته إلى أُفق العالميّة الإنسانيّة بإختلافاتها وتناقضاتها العديدة بسياساتها وفنونها ...، أنه: «لم تعد تكفي **فيلولوجيا** الحقبة الرّومانسيّة الألمان مطلع القرن العشرين بمَا لهم من تدريبٍ عظيم في اللّغات والتّاريخ والأدب و القانون والفقه والثّقافة العامة، فلم يكن للمرء بداهة الإضطلاع بالقراءات الأساسيّة إنْ لم يَكن قد تمكّن من اللاتينيّة و الإغريقيّة، أو تبحّر في تُراث كل واحدة من تلك اللّغات ومؤلفيها الأساسيين المكرّسين وبسياسات ذلك الزّمن ومُؤسّساته الثّقافية»[3]، وهو ما يحقق تكوين الفيلولوجي وتعدّد أفاق دِراسته وإتّساع سُبل أفكاره ونَظرته، ليطفو بتأنّي وثبات على سَطح أمواج الحضارات الثّائرة بترويض عقله ونَفسه بالتعّلم والصّبر والتّقصي العميق، إلى أنْ تبسط زبدها له وينعم بفهمها وتأويلها حتّى يَجوب كل محيطات المعارف والحضارات وخاصة أداب المعمورة ككل .

«يستشهدُ "**أورباخ**" بفقرة مما يقوله "**هوغو**" في كتاب "**التهذيب**" للقدّيس **فكتور**: ولذلك فإنّ مصدرا عظيما من مصادر الفضيلة بالنّسبة للذِّهن المتَمرّس هو أن يتعلّم بادئ ذي بدء، ورويدا رُويدا تبدل موقفه من الأشياء المنظورة والعَابرة كي يتمكّن لاحقا من أن يخلفها كلّه وراءه، فالإنسان الذّي يرى موطنه أثيرا على نفسه هو إنسان غفل طري العود، والإنسان الذّي ينظر إلى أيّة تربة وكأنّها تُربة موطنه فهو إنسان قويّ، وأمّا الإنسان الكامل فهو ذلك الإنسان الذي يرى العالم غريبًا عليه»[4].

وهذا الشعور بالغرابة هو ما يُحفزّه على البحث والكشف والتّطلع لمعرفة مايجهله ومايتوق له غيره في إكتشافه عبر نتائج بحثه وإجتهاداته التّي فتحت بوابة نحو عالم من الكتابات عبّر من خلالها شُعوب وأقوام سابقة

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص116.
[2] – إدوارد سعيد، العالم النص النقد، مرجع سابق، ص9.
[3] – المصدر السابق، ص116.
[4] – المرجع السابق، ص9.

على حياتهم ونمط تفكيره، وكل ما يختلج حياتهم من تغيّرات وتدّفقّات إنسانيّة مختلفة، حيث تجسدّت ممارسته في بدايتها إنطلاقا من «كتابه على **دانتي** الذي هو الأكثر إثارة وثراء بين كتبه من أكثر من وجهة، على أنّ صميم المشروع التّأويلي كان يتضمّن إلى التّعلم والبحث تَنمية ودّ خاص جدًا، وعبر سنوات تجاه نُصوص تنتمي إلى حقبات تاريخيّة وثقافات مختلفة وبالنّسبة لباحث ألماني متخصص في الأدب الرومنسي، إتخذ ذلك الود قالبا يكاد أن يكون أيديولوجيا نظرا لعداوة مستحكمة عبر فترة تاريخيّة طويلة بين بروسيا وفرنسا»[1].

فأورباخ يمثل قمّة الهرم الفيلولوجي الذّي ساهم في توسيع الدّراسات وفق حيز إنساني يقبل التّعدّد ويستقبل الإختلافات (تاريخية، ثقافية)، كما أسّس لمشروع تحرّري وتنويريّ يتجاهل العداوة الإمبرياليّة و إرادة السّيطرة و التّوسيع الثّقافي على حساب الفئة الضّعيفة، ويضيف **إدوارد** بأن: «الإختصاصي الألماني في اللّغات الرّومنسيّة كان مخيّرا بين أن ينضوي تحت لواء القوميّة البروسيّة (مثلما فعل **أورباخ** ذاته خلال الحرب العالمية الأولى) فيّدرس "العدّو" بمهارة ونفاذ بصيرة في إمتداد المجهود الحربي المستمر ضدّ ذلك العدّو، وبين أنْ يتجاوز تلك العداوة وما نسميه الأن "**صدام الحضارات**" بواسطة موقف معرفي إنسانويّ رَحبٌ يعمل على إدراج الثّقافات المتصارعة في علاقة من التبادليّة والتفاعل وكان هذا هو موقف **أورباخ**»[2].

لم يتأثّر بتلك الضّغوطات والظّروف التّي تسعى لإقتحامه في موقف تعسفيّ وإنحيازي لقوميّة على غرار نظيرتها أو لحضارة على حساب أخرى، بل كان موقفه المعرفي حيادي رحبّ يتبنّى التّضارب والإختلاف لا ليحذو حذوته ويسير وفق برامجه العدائيّة، بل ليُخمد الصّراعات التّي تذرم أفكار السّيطرة والهيمنة بين الحضارات، عبر نظرة **إنسانويّة** تسعى لفك النّزاعات ودمج وتوحيد الثّقافات المتناحرة تحت لواء الإنسانيّة.

وهذا ماجعل "**محاكاة**" مدونة نقديّة تأمّل فيه "**سعيد**" معاني أدب الأقليّات ومُصيبة المنفى، وإرادة "**أورباخ**" في تأسيس **معرفة إنسانويّة** عبر تجاوزه مسألة القوميّة وصراع الحضارات إلى رُؤية تحرريّة تتجاوزُ الإمبرياليّة بكل أساليب الهيمنة التّي تسعى لبثّها في الأوساط الثّقافية والدّنيوية، «فإنّ تُراث **الفيلولوجيا** التّأويلية الذّي يحسده ""**أورباخ** بما هو إختصاصي في الحقبة الرومانسيّة يماثل وجها لايقل أصالة عن الثّقافة الألمانية الكلاسيكية برحابتها المنهجيّة وماقد يبدو أنّه مناقض لها، إهتماماها الإستثنائي بالجزئيّات وبالتّفاصيل المحلية في الثّقافات واللّغات الأخرى، وفي خريف العمر كتب "**أورباخ**" مقالة تأمليّة بعنوان" **الفيلولوجيا والأدب العالمي**" كان **أورباخ** رجلا ذا رسالة، صحيح أنّها رسالة أوروبية (بل مركزيّة أوروبية) غير أنّها رسالة آمن بها إيمانا عميقًا لتوكيدها على وحدة التّاريخ البشري ولما تُوفّره من إمكانية لفهم لآخرين مُغايرين وربما أيضا مُعادين»[3].

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص116.

[2] – المصدر نفسه، ص116.

[3] – المصدر نفسه، ص117-118.

ويَعتبر "**سعيد**" مشروع "**أورباخ**" النّقدي متنوّع شامل الدّراسة يعنى بالجزيئات والكليات... يَدرسها بتفاصيلها وبِنياتها العامّة أيضا، يقرأ الأدب المحلّي ويسعى ليكفل الصّعيد العالمي لتَحقيق تنوير ووحدة عالميّن، فكتابه "**محاكاة**" يمثل «شهادة على تنوّع الأدب الغربي وحيويَّة تجليّاته المختَلفة بدءا من **هوميروس** وصولاً إلى **فرجينيا وولف**، كما يدعو فيه إلى التّبحر في الإطلاع والتّمكن من لغات مُتعدّدة يشكّلان طريقة مُثلى للفهم والدّراسة، وهي الطريقة التي نادى بها "**جوته**" ومثلت أساس لفهمه الخاص للأدب الإسلامي والشرقي»[1]، فكما يصفه **إدوارد** فإنّ «كتاب "**محاكاة**" هو أيضًا كتاب شَخصي منضبط؟ بلى ولكن دون أن يَكون إستبداديًا أو متحذْلق»[2].

فهو يرى بأنّ أسمى وظائف النّاقد أنْ يُحوّل الظُروف المعارضة للنّظام الإنسانوي والثّقافات المتضَاربة إلى مسائل تخدم الفعل النّقدي وتساءل الممارسات السلطويّة، لفك الهيمنة على الأقليات، وكسر الحواجز القوميّة التيّ تُحبّذ الصّراع والوحدة الثّقافية، لِكوْن **المشرُوع النّقدي تنوري وخطاب إنساني** لايُؤمن بإشكاليّة الإنتماء وإنحيازات الهويّة.

حيث «إتّخذ **أورباخ** في تطوير التقليد الألماني "**فيكو**" أبا روحيًا فكريًا فبتأثر "**فيكو**" أكمل وصَاغ الأفكار التّي تطوّرت على يد التّاريخانية الألمانية، لقد إنطلق "**فيكو**" من المبدأ القائل بأنّنا لانعرف إلاّ ما صنعت أيدينا، فقال إنّ بإمكان التّاريخ أن يَكون معروفا لنا من صُنع أيدينا، ذلك لأنّ كل أفعالنا في الماضي، والحاضر والمستقبل تقع داخل الإمكانات أو على حدّ تعبير "**فيكو**" التّغيرات **modificazoni** الخاصة بالذهن البشري»[3].

لقد كان لمبدأ التّاريخانيّة في قراءة ورصد التّغيرات الذهنية البشرية فَضل في تَسهيل البحث الفيلولوجي **لأورباخ** كونها دراسة لأداب ووثائق وعلى العُموم كتابات وحضارات عبر الزّمن، التّي برأي **سعيد** «يحتاج المرء إلى تفكيك سوابق تلك النصوص ومكوناتها المختلفة والعديد منها لا يتألفه القارئ الحديث»[4]،

كما يعدّ **سعيد** أنّ «إنبهار **أورباخ** بتاريخانيّة "**فيكو**" الأساس في الفيلولوجيَا التّأويلية عنده، ماسمح له بقراءاة نُصوص مثل نصوص **أوغسطينس ودانتي** من منظار المؤلف الذّي كانت علاقتَه بعصره علاقة عضويّة مُتكاملة، هي نمط من إنتاج الذّات داخل إطار ديناميات المجتمع المخصوصة في لحظة دقيقة جدًا من تطوره»[5].

---

[1] – إدوارد سعيد، وآفاق المقارنة العالمية، عالم الفكر، ع35، أبريل يونيو 2007، ص24.

[2] – المصدر السابق، ص119.

[3] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مدخل نقاد،مفاهيم، ترجمة: حسن البناء عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص53.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص113.

[5] – المصدر نفسه، ص115.

وكان المزج بين إنتاج الذّات القارئة وحُضورها وفقا للواقع ومايقتضيه المجتمع من أشكال حُضور، وإستحضار التّاريخ الماضي للأداب عبر إستقراء وإستنطاق كتابات ومُمارسات الحضارات السّابقة، تشكيلة نَاجحة لتأسيس **فيلولوجيا تأويلية**.

إذ يرى "**لويس.ج. كيللي**"، في كتاب "**موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة**"بالجزء الخاص "بالنقاد" بأن: «**أورباخ** يميّز بوضوح بين الفلسفة التّي تُعدّ موضوعيّة و**فقه اللّغة** الذّي لايعّد موضوعيا بل أنّه تُوجد مسحة أفلاطونيّة هنا، فحكم المرء يتوقّف على قُدرته على إعادة إكتشافه حقائق المادة في ذهنه، ومن ثم فالحدّ الفاصل بين الفن والنّقد عند **أورباخ** كما عند أسلافه من الرومانتكيّين حدّ غامض، ويستدعي هذا إلى أذهانِنا المعنى الرُّومانتيكي الثّابت لدى المترجمين بأن التّرجمة نقد وإبداع في الوقت نفسه»[1].

وهنا يتحدّد مبدأ "**أورباخ**" الذّي تبناه من"**فيكو**" تأثُّرًا وإعجابًا به، ليكتشف حقائق المادة في ذهنه من خلال ذاته، ثُم يتّجه إلى الموضوعيّة التّاريخية التّي تقتضي عليه الإستجابة للواقع الرّاهن وربط الحقائق بما يُوافق تجلياتها في العصر الحالي حتى يتمكّن من تجسيد التّاريخ البشري الماضي وإعادة إحيَائه بما يتَلائم التّاريخ البشري الحديث والواقع المعاش، «فالنّاقد لا يستطيع أبدا أن يستنسخ المعنى المتداخل لنص من على نص، بل إنّ عليه أنْ يكتب من داخل أرشيف الحاضر، إنّ "**سعيد**" نفسه على سبيل المثال لايستطيع أن يتحدّث عن "**وايلد**" إلاّ من خلال الألفاظ التّي يُتيحها الخطاب السّائد الآن، الذي هو النّتاج اللاّشخصي لأرشيف الحاضر، ومع أنه لايدّعي مسؤولية ما يقول، فإنه يحاول أن ينتج خطابا قويا»[2].

ويُضيف "**لويس.ج.كيللي**" بأنّه على خطى ماسبق ذكره ، «يتّبع نقد **أورباخ** كلاّ من الرومانتكيين و**فيكو** في المساواة التّاريخي بالبشري، ويُعالج **أورباخ** مثله مثل الباحث الكلاسيكي في أواخر القرن الثّامن عشر الراحل العظيم "**كرستيان جُوتلوب هانيه**"، فقه اللّغة بوصفه الطريق الرئيسي نحو فهم العالم الحديث: فقد أثبتت تجربته مع النّازي بشكل كبير وجهة النّظر الشائعة عند "**فيكو**" والرّومانتكيين بأن للّغة قدرة على إنشاء المجتمعات وتشكيل الكائنات البشريّة»[3]، فكان كتابه مُحاكاة مرآة عاكسة لفَهم العالم الحديث، وأطروحة مُختصّرة لتمثيله لغويًا، بمجتمعاته وحضاراته السّابقة وقضاياه الإنسانيّة وأدابه في مُختلف عصور الفكر.

[1] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص53.

[2] – حفناوي بلعلى، آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، عالم الفكر، ع4، مج55، يونيو 2007، ص14.

[3] – المرجع السابق، ص53.

«لهذا يرى التّاريخ الفيلولوجي **لأورباخ** التّطور السّياسي والإجتماعي من خلال تاريخ الفكر والتّعبير والثّقافة، وهكذا لايمكن تناول العمل الأدبي أو نقده بشكل صحيح بمعزل عن منبته التاريخي»[1]، ذلك ما يَجعل **أورباخ** يحظى بممارسة **فيلولوجيّة إنسانويّة بطوليّة** لاتُبعد التّطورات السياسيّة والظّروف الإجتماعيّة، وكل المواقف الدّنيوية التي تجعل من النّقد فعل يتناول وقائعها، ويصدر أحكاما وتعديلات على تلك المواقف إثرى مُعالجتها وفق مَنبتِها التّاريخي والواقعي.

كما «تُعدّ أطروحته عن الوحدة الأساسّية للثّقافة الأوروبية، حالة توازن قبالة التّنويعات الموجودة داخل تلك الوحدة، فالقوّة التّطوريّة الكُبرى محصلة لإزدياد الشّعور بالتّاريخ، فقد بَدأ عصر النّهضة والقرن السّابع عشر مايدعوه "**التاريخانيّة**" أي تَجاوز الأيديولوجيا الكلاسيكية التّي تفترض عصرا ذهبيا، والشعور بنسبيّة التاريخ وإعطاء قيمة لمكانة المرء في التّاريخ دون بخس الماضي حقّه»[2]، وهي من أبرز الأسباب التّي نشطّت القراءة الفيلولوجيّة في الفكر الغربي وتفعيلها كنشاط فكري وبحث معرفي إنسانوي لايقصي التّاريخانيّة الإنسانية، ونماذج الفكر التقليديّة بأدبها ومخطوطاتها وعلومها، للنهضة بها في ظل تكوين مَشروع ثَقافي موحد مُلمّ ومُتوازن جامع بالتّنويعات والإختلافات الحضاريّة.

«أما **النّتيجة الثانية** فتمثّلت في أخذ الأدب الأوروبي وحدة واحدة في ذاته، ليَعكس الكلّ الثّقافي، لهذا يمكن للمنبت الثّقافي الأوروبي أن يتميّز فعلياً من خلال الوصف الصّحيح لسمة واحدة بارزة، هي أساليب الأعمال الأدبية في حالة **أورباخ**»[3]، وهو ما تمّ ذكره سابقا في فحص الأساليب وتحليل اللّغة أي «تمايز الأساليب في الحقبة الكلاسيكية العتيقة إلى إختلاطها في العهد الجديد»[4]، حيث يقدم "**إدوارد**" مثال على ذلك، إذ وجد "**أورباخ**" «في أعمال حافظ كبير الشعراء الفارسيّة، وفي أيات القرأن، لا فقط الإلهام الغنائي الجديد الذّي مكّنه من التّعبير عن يقظة أحاسيسه مُجدّد للحب الجسدي، وإنّما أيضا من أنْ يكتشف كيف أنّه في إسلامه المطلق باللّه، شعر نفسه يتأرجّح بين عالمين، عالمه وعالم المسلم والمؤمن»[5].

و**إدوارد** كشَف عن أساليب "**أورباخ**" في كتابه "**محاكاة**" التّي كشفت بدورها على الإنتماء الثّقافي إلى وحدة الأدب الأوروبيّ بإعتباره مشروع **ثقافي إنساني** يعكس "**الكُلّ الثقافي**" من حيث موضوعَاته وبُناه السّرديّة أيضا، «فرغم تعذر المؤلف بعدم إتيانه بجزء من الأدب الوسيط وبَعض كتابات الحداثيّين لفيض المادة الأدبيّة وعدم

[1] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص53-54.
[2] – المرجع نفسه، ص54.
[3] – المرجع نفسه، ص54.
[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص116.
[5] – المصدر نفسه، ص117.

التّحكم بشَساعة فضائها المعرفي، إلاّ أنّه أسّس "**محاكاة**" كمشروع يُجسّد الشّروط والأساليب المرجُوّة في فضائها الأوروبي الخاص والكونيّ الإنسانوي العام:

– محافظة **أورباخ** على أسلوب المقالة النّقدية الإفتتاح بإقتباس مُطول مَأخوذ من المؤلّف المعني، مَتبوعا بترجمة وافية يكتشف منها تفسير نصّي مُفصّل لملاحظات تأسّس للأسلوب البلاغي للنّص وسياقاته الإجتماعية والسياسيّة أيضا»[1].

هي أول مُلاحظة قدمها "**إدوارد سعيد**" للتّحقيق في أسلوبه الفيلولوجي القِرائي على مَنهج الأوائل، فعند العودة إلى "**محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب**" بترجمة كل من "**محمد جرير**" و "**روفائيل الخوري**" ومن خلال ملاحظة نُصوص "**أورباخ**" عند كل فصل، تتحقّق فعلا هذه الخصّيصة الأسلوبيّة في كل فصول الكتاب، حيثُ تُوجد إقتباسات على هيئة نصوص طويلة، وأخرى صغيرة الحجم، وحِوارات أيضا، مثل الفصل المعنون بـ"**أدم و حواء**" الذي إتخذ إقتباسه الشكل الحواري:

قولي أيّتها السّيدة ماذا كان الشّيطان	**quete qurroit،muiller، Demoi**
الخبيثُ يلتَمس عندك وماذا أراد مِنك	**li mal satan ? que te voleit**
حوّاء : لقد حدّثني عن مكاسبنا	**Eva :Ilme parla de mostre honor**
أدم: لا تُصدّقي الخَائن بربّك إنّه خائن	**Adam :Ne creire ja le traitor !**
وإنّي أعلم ذلك حقّ العلم	**il est traitre bien le sai**
حواء: ومن أين تَعلمه ؟	**Eva :et tu comment ?**
أدم: لقد بَلوته[2]	**Adam : car l'asaiai !**

وهو حوار مقتبسٌ يبتدأ به **أورباخ** فصله، كغيره من الإقتباسات المترجمة الآخرين يستهل بها فصول مختلفة مستقلة عن بعضها ليتبعه بنص تتخلله ملاحظات عن النص المقتبس، والموضوع الذي يتناوله، ومايلي هذا الحوار مُباشرة، قول **أورباخ**: «هذا الحديث يرجع إلى "سر أدم " (Mystère d.adam) وهي مسرحيّة من مسرحيات عيد الميلاد، من نهاية القرن الثّاني عشر، ظلّت محفوظة في مخطوطة وحيدة، ولم يتبَقى لنا من المسرح

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص110.

[2] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة: محمد جرير وروفائيل خوري، دراسات فكرية 42، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1998، ص159-160.

الطّقسي أو النّاشئ عن الطقوس إلا القليل جدا»[1]، ويستمر **أورباخ** في تفسير اقتباسه الذّي يعاني من خلاله نوعًا من الآداب التّي تكاد تَختفي وتنقرض "**المسرح الطقسي**" ويستمر في ذكر سياقات النّص، وظروف نشأته... إلخ

هذا المثال من الإقتباس هو ما يُحقّق نظرة "**إدوارد سعيد**" عند إبداء رأيَه بخصوص أسلوب "**أورباخ**" بحدِيثه في «كتابه محاكات يلتزم بعناد بممارسة العمل انطلاقا من شذرات فكلّ فصل من الفُصول موسوم ليس فقط بموسم مُؤلّف جديد لاعلاقة علنيّة له بالشذرات السّابقة وإنّما هو موسومٌ أيضا ببدايَة جديدة من مَنظور المؤلّف ومنهجه الأسلوبي انجاز التّعبير»[2].

ويضيف "**إدوارد**" بعد ذلك حديثَة عن الفَصل الخِتامي لهذا المؤلّف الذّي يتعذّر فيه عن عَجزه للإفادة بالمراجع البَحثية ،ويُرجع ذلك لجملة من الظّروف السّياسية والإجتماعيّة واستخدام الأدبيات الثّانوية، بقوله **(أورباخ)** : «ولكنّ الصّعوبات كانت بالغة الضّخامة، وعلى كل حال فقد كان عليّ أن أتعامل مع نصوص من ثلاثة آلاف سنة، وكان لابُدّ لي في كثير من الأحيان أنْ أفارق مضماري الخاص، وهو الآداب الرومانيّة، ويضاف إلى ذلك أن البحث قد كُتب خلال الحرب في أستطنبول، ولا يوجد هنا مَكتبة مُجهزة تجهيزًا حسنا من أجل الدّراسات الأوروبيّة، ومما يتّصل بنقصِ المراجع المتخصّصة والمجلات أيضا، أنّ الكِتاب لا يَتضمّن حواشي فأنا لا أستشهد إلاّ بالقليل نسبيا»[3].

«وهذا الحديث يوضح مَدى صُعوبة البحث **الفيلولوجي لأورباخ** في المنفى، والظّروف العَسيرة التّي نشأ في محيطها "**محاكاة**" وجَعلت منه أدب أقليّات، كما سبق ذكره، وبذلك فهو اعتمد على نصوص أولية إضافة إلى ذاكرته وشخصيّته الفردانيّة التي تفصح عن مهارة تأويلية مَعصومة عن الخطأ تَربط بين الكتّاب والعوالم التّي تنتمي إليها.

– إضافة إلى التّرجمة الانجليزيّة لهذا الكُتاب التّي تنمّ عن تميّز أسلوبَه الذّي يبتعد عن التّعقيد، ويغوص نحو الهدوء والتّريث والصبر، مما يعكسُ كل ذلك أسلوبه كباحث وفيلولوجيّ (**ترجمة كتاب فيكو"العلم الجديد"، و"دانتي شاعر العالم العلماني"**»[4].

– كما يتركز مجال الدّراسة الفيلولوجيّة **لاروباخ** على تراث فقه اللّغات الرومانسيّة من وثائق مكتوبة ... قصص ومقالات خاصة دراسة الآداب المتعلّق فهمها بعقيدة «"**التّجسّد**" و"**التقمص المسيحيّة**"»[5].

---

[1] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، مرجع سابق، ص161.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص123.

[3] – المرجع السابق، ص594-595.

[4] – المصدر السابق، ص111-112

[5] – المصدر نفسه، ص124.

وفي أحد نصوصه من الفصل الخامس «تعيين **رولاندو قائد المؤخرة الجيش الفرنكي** من كتابه، يعالج **مسألة الجمود وعلاقته بالمسيحية**، على أنّه «من الخطأ أن ينزع المرء إلى أنْ يحمّل المسيحيّة ببساطة وزور الجُمود والضّيق اللّذين يظهران في أسطورة أواخر العصر القديم، واللّذين لا تتحرّر منهما نُصوص اللّغة العاميّة إلاّ ببطء، وقد حاولنا في فقرتنا السابقة التّدليل على أنّ الأثر الأصلي للصّياغة المسيحية اليهوديّة للحدث يُمكن أن يَكون كل شيء إلاّ أن يَكون جُمودا وضيقا»[1].

يُقحم "**أورباخ**" الفكر المسيحي ويُدافع عن دوره في تكوين حركيّة، المعاني وتَعدّدها وينفي عليها كنص ديني صِبغة الجمود للمعاني ويرى "**إدوارد سعيد**" بأن: «فكرة **التّجسد** وهي فكرة مَسيحية مركزيّة طبعا يُعيّن **أورباخ** ببراعة ما قبل تاريخها في الأدب الغربي من خلال المقارنة التّي يجر بها بين **هوميروس** والعهد القديم»[2]، كونً «**ابراهيم** هو مجسد "العقيدة والوعد" بل الضالع فيهما وكلاهما "لا يَنفصل" عنه ولهذا السّبب بالذّات فإنّهما غامضان ولهما "خلفيّات" ويُبطن كل منهما معنى ثانيا محتجبا ولا يمكن اكتشاف هذا المعنى الثّاني إلا باللّجوء إلى فعل تأويل **مميّز** جدا بصفة **أورباخ** على أنه تأويل صوري»[3]، وفصّل "**إدوارد**" في ذلك حينما أرجع نموّ «"التّأويل الصوري" عندما شعر المفكرون المسيحيون الأوائل مثل **ترتوليات وتوما الاكويني** بضرورة المصالحة بين العهد القديم والعهد الجديد والحل الذي يصل إليه **أورباخ** هو الفكرة القائلة أنّ العهد القديم قد تنبّأ بالعهد الجديد، الذي يمكن قراءته بدوره بما هو التّحقق الصّوري الجسدي (وبالتالي التجسدي والحقيقي والدنيوي) للعهد القديم»[4].

لذلك لا يمكن التّخلي عن الآداب القديمة وإنكار دورها في البحث الفيلولوجي وغيره من القراءات والبحث في التراث، كونها دعامة وأرضيّة رمزية للعديد من المسائل الغامضة آنذاك تحقّقت بنبوءات الاعتقاد في عصور تليها، وأنّ «عملية تفسير ظاهرة ما هي القول بإمكان التنبؤ بها، لأن التنبؤ كما يقول "**صلاح قنصوة**" في كتابه "**فلسفة العلم**" هو الحصاد الأخير للوصف والتّفسير، هناك إذا ربط بين التّفسير والتّنبؤ من دون تفسير، فوظيفة العلم تنحصر في التّنبؤ والتّفسير معا، بل يمكن القول كما أشار إلى ذلك "**بناصر البعزائي**": "إن التنبؤ مرتبط سويا بالتفسير"»[5].

---

[1] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، مرجع سابق، ص134.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص124.

[3] – المصدر نفسه، ص124.

[4] – المصدر نفسه، ص124.

[5] – الشريف زيتزني، ابستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017، ص132.

وفكرة التّنبأ أو الإستشراف هنا تتحقّق بفعل التّأويل الصوري، وهو ما يتعلق بنشأة **أورباخ** الياهودية، «فليس هناك على الإطلاق جديد إلاّ قليلا فيما يكتبه **أورباخ** عن مجاز الكتاب المقدس **figura** فأي لاهوتي لديه علم بـ"**توماس الإكويني**" أو صوفي العُصور الوُسطى لن يجد مفاجآت لدى تفسير **أورباخ** عدا أنّ تطبيق **أورباخ** الموسع للفكرة عن الأدب وعلى **دانتي** بالأخص قد يفاجئه»[1].

إنّ الانفتاح والتّوسع القرائي الفيلولوجي الذّي يُقدّمه" **أورباخ**" في كتابه "**محاكاة**" بدراسة الرّومانسيّات الأوربية والغربيّة لتكوين ثقافة عالمية إنسانويّة إلا أنّه في ظل دراسته يُقحم المؤثّرات العقيدية في أسلوب دراسته، وتأويله.

وأبرز المفاهيم التّي يعرض لها في مَتن تأثّره بالعقيدة اليّاهودية المسيحيةّ، "**الفيغورا**" الذّي يعرض له "**سعيد إدوارد**" «على أن مفهوم "**فيغورا**" ذاته يخدم أيضا عند المؤلف المسيحي كمصطلح وسيط بين المدى الأدبي التّاريخي وعالم الحقيقة، وهكذا فبدلا من أداء معنى هامد لحقبة أو شخصيّة من حقبات أو شخصيّات الماضي، تصير "**الفيغورا**" في معناها الثّاني والاكثر إثارة، هي الطاقة الفكريّة والروحية التّي تقيم الربط الفعلي بين الماضي والحاضر، بين التاريخ والحقيقة المسيحية وهو الربط الجوهري بالنسبة لكل تأويل، يقول **أورباخ** "في هذا الصّدد، تصير "**الفيغورا**" المعادل العام للرّوح أو التّفكر الروحاني، التّي تستبدل أحيانا بالفكر حيّة»[2]، **فالفيغورا** هي حلقة الوصل بين الفِكر التّاريخي والفكر الحديث، بين الماضي والحاضر كدفعة تجمع بين الفِكر والرّوح لها دور مُهم لا غنى عنه لتأسيس كل تأويل يجمع بين طرفي التّاريخ القديم أو الحديث والحقيقة التّي تنشد لها المسيحية.

- ويرى **لويس ج،كيللي** بأن **figura** «مجاز للفكر، وليس مجازا "نوعا بلاغيا" للكلام، الذّي تصحّ تسميته "عبارة مجازية" من هنا يعد كل **fugura** شيئا حقيقيًّا يُمكن قراءته على مستويين في الظّروف الملائمة، وفي زمنه لا يكون له سوى معناه الواضح، لكن إن تمّ انجازه بالمعنى الشّائع في الكتاب المقدّس فستنظر الاجيال اللاحقة للحدث الماضي بوصفه مجازا فكريًا **figura** يتنبّأ بأحداث زمنهم من دون فقدان دوره بوصفه تاريخا»[3].

فهذا الأسلوب الذّي يُقحِمه "**أورباخ**" يجعل من **figura** عُملة بوجهين لها معنى في زمنها، وتنفتح على عدّة معاني في زمن لاحق ما يجعل النّصوص التاريخية لا تموت بانتهاء الكشف عن معنى أو مقصدية المؤلف، كون **الfigura** تمنحها حياة متجددة بمرور الزمن لتعدد التأويلات والمعاني وهو ما يربطه بالدّيانة اليّاهودية التّي تعد الشّتات أحد سمات تكوّن أفرادها (الشتات الجغرافي: ليس لليهودي أرض محدّدة عدا أرض الميعاد حسب ظنّهم،

[1] - ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص55.

[2] - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص125.

[3] - المرجع السابق، ص55.

والشّتات التّأويلي هنا الذّي تصنعه **الفيغورا** هو ما يحقق المعاني بغضّ النظر عن بعد الأزمنة والتّاريخ للنّص المقروء)، دون المساس بمكانة التاريخ ودوره.

«ويستشهد **أورباخ** بالعهد القديم، تاريخ الشّعب **الياهودي**، الذّي يقرأ في النّظام الدّيني المسيحي بوصفه إرهاصا بقصّة الخلاص في العهد الجديد، وتبيّن تحليلاته لبعض الفقرات المحيّرة عند "**دانتي**"، أنّ المجاز الفكري **figura** قد يتمتّع بتعدّد المعاني، أي أنّه قد يتّخذ عدّة معان حسب الفقرة التّي يظهر فيها»[1]، وهذا التّعدد في الفقرة من نص لآخر، هو صورة جزئية لمشروعه الإنسانويّ الذّي يؤمن بالتّعدد من ثقافة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، ومن سياق إلى غيره، ومن هنا يفتح الرؤية الدينية المتزمتة إلى نظيرتها الدنيويّة المفتوحة التّي تؤمن بالتّعدد والإختلاف في التّأويل والقراءة للمعاني والرُّؤى بوجه عام، بشرط إنطلاق هذه التّأويلات والإنفتاح من حقيقة تاريخية تبررها وتؤسس لها، كما في ذلك خُروج من المقام النّصي أي "**المجاز اللغوي**" إلى "**الواقع الدنيوي**" الذي تحققه ال**figura** كمعادل "للفكرحيّة" لا تهتم بالمعاني فقط وتعددها، بل تدخل في حيزها الاختلافات الفكريّة والمواقف الإنسانيّة المتباينة في فضاء الإختلافات العقائديّة والتاريخيّة والثّقافية أيضا.

– كما أنّ عالم النُّصوص المكتوبة ينتمي إلى ملكوت التّجربة المعاشة، التّي يعكف المؤول او القارئ على استعادتها عبر المزاوجة بالحدس الذّاتي الذّي ينعكس بالأثر على الحسّ الداخلي، أي أن عناصر المعرفة لديه ناتجة على نوع الجمع بين عناصر موضوعيّة واخرى ذاتية، إذ يرى **سعيد**: «أنّ ما يُميّز "**أورباخ**" هو اختياره التّعبير عن مثل تِلك الأفكار بما هي جزء عضوي من سعيه التّأويلي النّامي في الكتاب لذا لا يصرف اي وقت لشرح ذلك السّعي منهجيا بل يتركه ينبثق من تاريخ تمثل الواقع ذاته ويعُود إلى النّص وإلى الوسائل الأسلوبيّة التّي يستخدمها المؤلّف لتمثيل الواقع»[2].

وفي الفصل الخامس من كتابه "**محاكاة**" يُفصح بأن: «أسلوب الأنشودة البطُوليّة الفرنسيّة يُعد أسلوبًا رفيعا مازال فيه التّصوير لبنية الحدث شديد التّوتر والصلابة، وهو لا يصور إلا جُزءا من الحياة الموضوعيّة شديد التضييق من جراء الإبتعاد الزّماني، والتّبسيط ألمنظوري والتقييد الطبقي»[3] وهذه العناصر الأخيرة هي التّي تُحدّد موضوعيّة الأنشودة وتمثيلها واقع تاريخ معين يعكس مثلا الوضع الاجتماعي الطّبقي الذي كان يسود حقبة زمنية معينة في تاريخ الآداب الأوروبيّة عامة وفرنسا على وجه الخصوص.

أمّا عن الحدس الذّاتي، في فصل "الشرط الإنساني" من "**محاكاة**" يذكر **أورباخ** أنّه: «"من أجل الحكم على إنسان لابُدّ من تتبع آثاره طويلا وبصورة فضوليّة" والاحداث الخاصة والشخصية تهمه بمقدار ما تهمه أعمال

[1] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص55.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص126.

[3] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، مرجع سابق، ص137.

الدّولة وربما أهميّته أكثر منها وكل هذا الجهد من أجل الإطّلاع على حياة الآخرين يمر من خلال مصفاة المعافاة الذّاتية أمّا النّظريّة التّي كان من الممكن استخلاصُها من أمثال هذه التّصريحات فهي المطلب المتمثّل في إعطاء وعينا الدّاخلي مزيدا من المرونة والإتّساع... من أجل المعرفة الاخلاقيّة التّاريخيّة من حيث كونها مُعاناة ذاتيّة»[1].

فالحس الذاتي الذي ينعكس بالحدس الدّاخلي الرّحب أساسا في تكوين المعرفة بالآخر خاصّة بعد مشارطته الأحداث الخاصة والمعاناة الإنسانية الواحدة وهو ما يستند إليه **إدوارد** لتحقيق فهم وقراءة إنسانويّة عميقة و يؤكد ذلك بقوله: «فلكي نستطيع فهم نص إنسانويّ ينبغي أنْ نفعل ذلك وكأنّنا مُؤلّف ذلك النّص، فنعيش واقع المؤلّف ونتعرّض من نمط التّجارب الحياتيّة الجوانيّة التّي مر بها خلال حياته وما على ذلك، وكل هذا بواسطة مزيج من اللّذوعيّة والود اللذين هما دمغة المنهج التّأويلي الفيلولوجي»[2].

وكل ذلك يحقق فهم الآخر وتبرير اختلافه وقُبول معارضاته، وتفهُّم رؤاه لتجنّب النّزاع والإبتعاد عن العداء الثّقافي والفكري.. وهو ما تقتضيه النزعة الإنسانويّة التّي تصنع القضية النابعة من إرادة الفرد ومشاغله في خضم الحياة الدنيويّة لتكسب موضوعيتها وفعاليّتها كمشروع حقيقي، أي أنّ المزاوجَة بين العواطف والتّجربة الذّاتية الرُّوحية وتقصيّ الموضوعيّة في سياق الاحداث الفعليّة دون عزل الماضي ودون العبث بالحقائق التّاريخية هو ما يُؤسس للنزعة الإنسانويّة كممارسة في الفضاء العام الواقعي أو المتن القرائي.

– وانبهار "**أورباخ**" بتاريخانية "**فيكو**" تأسس لنوع من أنواع خَلق الذّات وارادها في سياق المجتمع ومواقف الواقع بكل لحظات تطوره، وكل مراحل تغيراته، كما تبني وتشيد لعملية استنطاق النّص واستقرائه عبر التطور التاريخي مما يبني جسرا محكما ويخلق علاقة وثيقة لتواصل الفكر (النصوص) على ممر العصور وبتعدد الثقافات حيث ينقل القارئ التّاريخ الماضي الذي هو ملك للمؤلف إلى تاريخ جديد يعيد تَرميمه وفق واقع مُعاصر ليصير ملكا له مع المحافظة على الحقائق التّاريخية[3].

«لذلك يكون العمود الفقري لكتاب "**محاكاة**" هو العبور من الفصل بين الأساليب في العصور الكلاسيكية القديمة إلى تجميعها ودمجها في العصر الحديث»[4].

– تتجسّد البُطولة الانسانويّة "**لأورباخ**" كفقيه لغوي بوصفة اختصاصي لُغات رومانسية مختص في الثقافة الألمانية الكلاسيكية حسب "**إدوارد سعيد**" في:

[1] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، مرجع سابق، ص326.
[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص126.
[3] – المصدر نفسه، 115.
[4] – المصدر نفسه، 116.

-أن هذا الأدب هو أدب أقليّات نشأ وتطور في المنفى وتعرّض لمواقف وضُغوطات صعبة. وحاول "**أورباخ**" تجاوز كل ذلك.

- تجاوز النّزعة القوميّة التي واجهها" **أورباخ** "على الصّعيد الشخصي والأدبي أيضا.

- عدم خضوع **أورباخ** لما يسمى "صراع الحضارات" ومحاولة التأسيس لأدب عالمي يُؤمن بالتّعدد والإنفتاح بعد كتابة مقالة "**فقه اللغة والادب العالمي**".

- بناء مشروع **فيلولوجي إنسانوي** يعسى إلى التّحرر والتّنوير ضد الامبرياليّة وقواها التّي تسعى للهيمنة.

- التّأكيد على السَّخاء المنهجي للثّقافة الألمانية الكلاسيكيّة (رسالته كفقيه لغة تبوح بنزعة المركزية الأوروبية) ومحاولة ضمّ هذه الثّقافة إلى وحدة التّاريخ الإنساني وتأكيدًا لوحدة الأدب الأوربي وسُموّه بالحركيّة والتعدديّة.

- قراءة "**أورباخ**" قراءة شمُوليّة مُحايدة لا تتّسم بنوع من الانزياح والتّطرف لتيار على حساب آخر فهو لم يُهمّش التيارات المضادة وأخذ بعين الاعتبار التّناقضات والمفارقات (الجغرافية، القومية، التاريخية...) لقراءة عميقة وفهم سليم إنسانوي.

- من أبرز **التّمثيلات الإنسانويّة** في كتاب "**محاكاة**" مُتواجد في الفصل الثاني بعنوان "**فورتونا**" الذّي ينطلق من مقطع للمؤلفات "**بتروينوس**" و"**لتاسيوس**" اللّذان يُجسّدا وجهة نظر كاتبان مسؤولان على اصطلاح النّظام الاجتماعي الجامد القائم على ركيزتي الطبقتين العُليا البرجوازية والدُّنيا المهمشة، إذ أنّ المشهد يتّسم بـ:

- الحدث الواقعي كليا من حيث المكان والشّخصيات.
- تنطلق الشّخصيات من خلفية ثقافيّة مُتواضعة.
- تتسم الطبيعة النفسيّة للشخصيتن بين الخوف والشّجاعة والإيمان والشك.
- يحقّقان مثال أنساني مأساوي.
- المقطع يصوّر دفعة تغيير وإدوارد تحرر وميلاد لحياة ورُوح جديدتين.

إنّ اختيار **دانتي** كمُمثل للغة الإيطاليّة العاميّة هو اختيار صائب ونموذجيّ ووجهة لاكتشاف العالم من جديد.

لقول "**أورباخ**": «لقد كان أُدباء اللغة العاميّة أول من رأى النّاس الأحياء، ووجد القالب التّي تتمتع فيه الجمل المردفة بالطاقة الشّعرية، حياة مُفعمة مدفوعة بدوافع إنسانيّة»[1].

وهي رُؤية إنسانويّة تدرس أدب المنسيّين أو المهمشين وتمنح الفيلولوجية دور دراسة النص الكلاسيكي باللغة اليومية العامية، فهذا الأدب يدرس الواقع الذي يمثل الروح الإنسانية بإرادتها ونوازعها وأهوائها ومخاوفها أيضا بشروط كونية حقيقية.

ومن هنا «فإن النقد يعني، بعيدا عن تحديد الإقتصاد الداخلي للعمل، تحديد العلاقة بين العمل الفني وجمهوره كذلك، هنا تأتي مهمة أخرى، تتجلى في بيان كيف نشأت هذه العلاقة من خلال التّوازن بين ما هو انساني عام وما هو نسبي ثقافي، ولما كان الاسلوب يرسم نظرة للواقع فان الحركة او التّغيير في الاساليب الأدبيّة بين الحقب الزمنيّة يعد مؤشرا على التّغيير في الوقائع الإجتماعية والجمالية»[2]، و"**محاكاة**" جسد تلك العلاقة بين اللّغة التّي فسرها تفسيرا تاريخيا وربطها بالبيئات الثّقافية المناسبة، إلى أنْ انتقل من مركزيّة أوروبيّة ثقافية إلى مشروع إنسانويّ عالمي بعد أن عاين الأساليب اللّغوية باعتماد مبدأ "**فيكو**" التّاريخاني الذّي ساهم في رصد التّغيرات الإجتماعية والفكرية في حضارات مختلفة.

ولأن "**إدوارد سعيد**" «عندما يضع موقفه النّظري موضع التّطبيق، فإنه لا يُهمل حقيقة وجود سُلطة وسيطرة، فضلا عن وجود عوامل المقاومة والتّدمير الحاضر دوما في قلب أي حركة اجتماعيّة، ويشعر "**سعيد**" مثلما يشعر **أورباخ**، الذّي يُكنّ سعيد لكتابه:

"**المحاكاة**" Mimesis كل التّقدير، أنه يمارس "فعل بقاء ثقافي، أو حتّى حضاري ذا أهميّة عُظمى، ولهذا السّبب بقي، طوال سيرته المهنية الأكاديميّة مُعاديا للمثاليّة الجوهريّة ومُشكّكا راديكاليًا في تصنيفات من قبيل الإسلام أو الشّرق»[3].

وما تعرض له "**أورباخ**" في مساره المهني والثّقافي من إضطهادات، ونفي وانفصال وإبعاد عن حضارته، وكيف تصدى لمحاولات التّدمير التي كانت تشنّ عليه، واتخاذه موقف مقاوم ذو بعد إنساني لم يضطهد ويتجاهل فيه غيره كان موقفا يستحقّ التّعظيم في نظر "**إدوارد**" والأخذ به في بناء المسار النّقدي والفكري له، كونه هو الآخر شهد نفس المعاناة تقريبا في منفاه، «وإنّ ما يوجد بين أعمال **أورباخ** هو ما تهدف إليه هذه الأعمال من بيان تطور الثّقافة الأوربية والطريقة التّي يعبر بها الادب عن الواقع فقد كان يرى نفسه مُؤرخا في عصر يفقد معنى التّاريخ كما كان هناك احساس بالالحاح والتّشاؤم في أعماله، فقد كان على ثقة بأن زمن فقه اللّغة والحضارة

[1] – إيريس أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، مرجع سابق، ص133.

[2] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص56.

[3] – شيلي وليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، مرجع سابق، ص60.

الأوروبيّة كليهما كان في طريقة إلى الأفول كما كان يلاحظ ان كتبا مثل "**محاكاة**" كان لها أن تُصبح في غير أوانها في أجيال غَابرة، وأنها ستصبح من قبيل المحال في الأجيال اللاحقة»[1]، وتَدرس الإنسانيّات تلك الآداب والكلاسيكيّات التي لا زالت تحتفظ بهذه الخصيصة المهمة –ربط الأدب بالواقع ودراسته في إطاره التاريخي– لرصد التغيرات الفكرية والممارسَات الحضارية للأمم واحياءها بالقراءة والنّقد لحمايتها من الاضمحال والنسيان.

«هكذا هي الخطة الأساسيّة لكتاب "**محاكاة**" الذّي كان في الأصل سِلسلة من المحاضرات المشروحة لفقرات مُنتقاة تتراوح بين مناقشات للكلمات المفردة، وتحليلات لرسم الشّخصيات، ينتظمها جميعا أصل من التّاريخ الثقافي، ويعد أسلوبا نقديًا ذلك الذّي يستلزم الفهم التّام للمؤلف، فيتتبع فنيات ابداعه يقوم جمهوره: على هذا النّحور يبين "**أورباخ**" أن أحد منعطفات الأدب الأوربي قد صادف إدراكًا بحتميّة تجاوز كُلّ من العصر الكلاسيكي وعصر النّهضة التوّاقين إلى عصر ذهبي إن كان للأدب أن يُضاهي الواقع»[2].

أورباخ في مُؤلّفه هذا مثل النّموذج **البطولي الإنسانوي** في أرقى تجليّاته وفي أعظم صُوره لما إتّسم به من أساليب ومضامين ومبادئ حيث جمع بين **الوعي النقدي** وقضايا **العالم الدنيوي** و**النصوص التراثية** التّي تُحقق مبدأ الهجنة والإنفتاح الثّقافي ،في طرح بُطولي ونموذج أدبي مُقاوم تصدّى فيه وتجاوز عبره العديد من أساليب الهيمنة القسريّة (الثقافية، السياسية، الجغرافية...) لتشيّد المعاناة أدب يبحث على مبادئ التّحرر والتنوير، الإنفتاح والتثاقف والإطلاع على الآخر ... وكل القيم التّي تُرسخ المبادئ الإنسانية وتتجاوز مقولات القوة والمركزية.

[1] – ايريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص56.

[2] – المرجع نفسه، ص56.

الفصل الثاني:
ديمقراطية النقد وقضايا المثقف في الحيز العمومي

الفصل الثاني: ديمقراطية النقد وقضايا المثقف في الحيز العمومي

تقديم: النّقد من سُلطة الذّات إلى سُلطة الخطاب

المبحث الأول : المثقف بين المجتمع المدني وخطاب السياسة.

أولا: منطقة المثقّف ودوره.

ثانيا: خطاب المثقّف والسياسة.

المبحث الثاني : الرُّؤية النّقدية وجدل الإعلام بالديّمقراطية.

أولا: الإعلام بين النّقد والمساءلة.

ثانيا: الإعلام والسُّلطة والديمقراطية.

المبحث الثالث : الديمقراطية بين الفصل التّواصلي والصّراع من أجل الاعتراف.

أولا: الفعل التّواصلي.

ثانيا: الصّراع من أجل الاعتراف.

مثل كتاب "**الأنسنيّة والنّقد الدّيمقراطي**" لإدوارد سعيد فُسيفساء تعدّدت فيها ألوان القضايا النّقدية المختلفة، أثار فيها تساؤلات شغلته، وعرض فيها اقتراحات وحلول تُجيب عن بعض الصّيغ المضمرة التي تشغل ذهنه والمتلقي معا.

وجعل من الجزء الموسوم "**بـ الدور العمومي للكتاب والمثقفين**" هُدنة لإعادة تحديد أنفاسِ بعض القضايا التّي خنقت دور المثقف وأثّرت في مكانه وغيّرت من طبيعة نشاطه من تهميش وتراجع لفئة وسيطرة وتبعيّة سُلطويّة لفئة أخرى، و ذلك استناداً لبعض الظّروف التي سادت الفضاء العمومّي.

وإثر تأمّل مُستفيض ودراسة مُتأنيّة، تمّ تحديد بعض تلك القضايا المهيمنة على السّاحة الثّقافيّة التي جابها إدوارد سعيد عند طرح أفكاره:

المثقف بين **المجتمع المدني وخطاب السياسة**، أي كيف تعامل المثقف مع دوره المزدوج (سياسي/مفكر) في هذا الفضاء الشّاسع بمختلف قضاياه وفئاته، وعن تشتّت موقفه بين مُؤيّد "مع" ومُعارض "ضد" السُّلطة، وذكر التّقهقر الذّي أصاب مهامه وما تعرّض له من ضُغوطات/ مما انعكس بنتائج وخيمة على ديمقراطيّة النظام والسُّلطة المعرفيّة التي أُدلجت لفرضِ الهيمنة.

إضافة إلى معالجة **الإعلام (كوسيلة/ وسيط إعلامي) في توجيه الرّأي العام** عبر رفع المثقّف وإبرازه على المنابر والبرامج الجمهوريّة، أو إبقائه في ركنه المظلم وعَزله بمنابره التقليديّة المهجورة مما جعل منه ذلك مثقفًا تقليديًا مُنفردا، على غرار نظيره مثقف الحشود الشّعبية الذي تُسلّط عليه الأضواء، مع تقديم نماذج تُبرز طرق معالجة الإعلام لبعض القضايا الدّولية والمواقف النّخبويّة التي أُصدرت وانبثقت من هذه الفئة، والوسائل الإعلاميّة الموجّهة التي تُمثل هي الأخرى سُلطة تمس ديمقراطية الفكر والنّظام.

وعلى حدّ ما يفرضه "**تزيفتان تودوروف**" نفسه في حديثه عن الصِّحافة كوسيلة إعلام في قوله: «حريّة الصحافة التي هي في صميمها أمر جيّد كسلطة مضاءة لكنها قابلة للانتقاد بصيغتها سلطة»[1].

ولأن الدّراسة تنظر إلى **الخطاب النّقدي** كجرعات لكشف تمثُّلات الهيمنة كأولى أهداف دراسات **الخطاب النقدي** -كما سلف ذكرها- كان لابُدّ من المرور على نظريّتي "**إتيقا المناقشة**" (الحوار) "**لهابرماس**" عبر الفعل التّواصلي الذي أسس له، "**وإيتيقا الإعتلاف**" عند "**هونيث أكسل**" (صراع من أجل الاعتراف) كنظريّتان أساسيتان لتحقيق إرادة الدّيمقراطية في **الخطاب النقدي** على وجه الخصوص، والحوارات السياسية والاجتماعية عامة.

[1] – تزيفتان تودوروف، تأميلات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة: محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، دط، دت، ص47-48.

فإن كان **الخطاب النقدي** يكشف عن مساوئ الهيمنة والسُّلطة في المجتمع عبر دراسة قضايا المثقّف والإعلام، فلابد كذلك البحث عن إستراتيجيّة تحرير وديمقراطيّة النّقد، وإحياء مبادئه الحقّة ليزاول وظيفته عن استحقاق ومصادقيه.

إذ أنّ **إدوارد سعيد** في مضامين قضاياه المطروحة طالب **بالنقد الديمقراطي** على لسان المثقّفين والفلسطينيين وكل الفئات المفكرة والاجتماعية التي تعاني الاضطهاد والقمع.

وباسم **المذهب الأنسني** وذاته أيضا، إثر تجربة ذاتيّة عانى فيها أشكالاً مُختلفة من التّعسف-لأسباب سبق ذكرها فيما سلف-: من تعدّد الهوية، مشكلة المنفى.. وفي مساره الأدبي على وجه الخصوص تعرّض لنقدٍ لاذع أكثر من مرة و محاولة تشويه سُمعته حيث أُتّهِم بأنّه ليس إنسانيّا نقد "**كليفورد**" -**محنة الثقافة**- الذي نقد فيه كتاب **الإستشراق**، وأوضح وجه المفارقة بين انحيازه **الإنسانوي** المعلنُ والمؤكَّد، وبين **نزعة العداء للأنسنيّة** التّي ينطوي عليها موضوع الكتاب ومقاربته (للتعمق أنظر ص25 من كتاب الأنسنية والنقد الديمقراطي).

وهذا النّقد اللاّذع الذي احتكم لمجموعة من السّياقات الأخرى كالأيديولوجيا والعقيدة (نقد الإسلام والغرب) والمؤسّسة السّياسة والأكاديمية أيضا، ومن جرّاء هذه التّجارب التي خاضها فهو يُطالب بنقد يُراعي المبدأ الإنسانيّ الليبرالي، لا يبالي بالفُروق العقائديّة وتضارب الهويّات ويتجاوز صراع القوميّات في قراءة المؤلفات ومُساءلة ومُناقشة الممارسات الاجتماعيّة، فالعمل بهذا المنهج يحقق كيان الأدب وموضوعيّته ويُشيد بوظيفته، ويحقق استقلاليته وانفتَاحه على قضايا المجتمع.

إن **النقد الديمقراطي** هو إنصافٌ للنّصوص ووهبها حقّ الاختلاف والانفِتاح، وإلباسها مناهج بقدر مقاسها.

تقديم:

النّقد من سُلطة الذّات إلى سُلطة الخطاب

لقد تعوّد الباحث الأكاديميّ في سبيل الدراسات الأدبيّة أن يمضي ويَسير وفق خطوات مُتتالية مُنتظمة، قصد تعريف المصطلح الأدبي –النّقدي– ليفتح عينّي القارئ على ما يشتغل عليه من مفاهيم،ويُهيئ له ما يتطلّع للانفتاح إليه من معارف ونظريّات، فالمصطلح هو المنتج للمعارف الكُبرى المقنّنة المحكمة، وذريعة للسيّولة اللّفظيّة لتدفق المفاهيم المختلفة وإدراجِها في نظم معقولة، كبذور في أرض الفكر الحديث.

«فلم يعد موضُوعنا الأدب، وإنمّا النّقد، والفارق بينهما أن الأدب تعبِير على نحو ما عن الحدس بالأشياء، والنّقد على النّقيض لأنّه الدّراسة الثقافيّة الدّقيقة لذلك التّعبير، فالأدب تعبير والنّقد دراسة»[1].

هذه الدّراسة لها مستوى تنظيري وإجرائي، تنْحدر أُسسها من تاريخ دراسة الأدب، في مُحاولة البحث عن نظريّة نقديّة اعتمادا على التّراث النّقدي القديم، إلى الانفتاح على التّيارات الفكريّة والمناهج الغربيّة الحديثة.

كل ذلك قدّم للنّقد ديناميكيّة جديدة و رُؤى ومَعايير أكثر نجاعَة على نطاق واسع، أدّت إلى استنطاق مفاهيم ونظريّات أكثر عُمقًا و شموليّة للنقد «فكلمة "نقد" نفسها تقتَضي إرادة الحُكم على واقع كيفَما كان، والتّفكير نقديًا هو ذلك الذّي بعد تأمّل دقيق ومنهجي لأسباب التّأكيدات نفسها، يُنظّم الأحكام ويُلاءم بينها وبين طبيعة الواقع الخاصّة موضع الدّرس»[2]، والتّأمل والكشف والقراءة المتأنيّة والتبصر بواقع موضع الدّراسة، والانفتاح على سياق القول –الخطاب النقدي– من الإجراءات التي يستنْطقها فعل "النّقد" كفكرٍ ومُمارَسة، «فالنّقد –وفق أنسب الآراء المعاصرة فيه– نشاط ذهنيّ يتحرّك صراحة أو صمتا، منطلق من تصور مجرّد لمهمة الأدب ووظيفَته من خلال تحليل العمل الأدبيّ وتفسيره وتَقويمه، ولهذا لا بُدّ أن تتعدّد وجهات النّظر النّقديّة نتيجة اختلاف تصوُّرات النّقاد، فهذه التّصورات تُحكِم أسلوب النّاقد نفسه في ممارسة العمليّة النّقديّة داخل العمل الأدبيّ، وهو ما يُمكن أن نسمّيه نظرة هذا النّاقد إلى الكون ثم هو يخلق تيارًا من الأفكار والرُّؤى الجديدة»[3].

ينطلق النّاقد من أوراق العمل الأدبيّ الصامِتة، فيُنشأ معها حوار تَفتح له من خلاله قلبها وتُبسِط له حروفها، ليملأ فراغاتها، ويُعدّل ويُقوّم اعوجاجها،و يخلق مسارات تفسيرها وِفق رؤى جديدة، ومختلفة لذا «يُمكن

[1] – أندريه أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة: طاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، 1991، ص03.

[2] – المرجع نفسه، ص32.

[3] – سامي منير عامر، وظيفة الناقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص8–9.

إدراك (النّقد) كمدرسة ذوق عند الانطباعيّين، أو كنظريّة للإنتاج الأدبي عند (ماشري) أي فناً وعلماً، ومن الملائم أن يُصبح النّقد علماً أو نظريّة بالمعنى (الألتوسيري)، والنّقد عند (بارث) يتوسّط بين العلم والقراءة الذّاتية المحنة وتُعتبر الوظيفة النّقدية عند (ج.ل.بوري) عودة بالوعي إلى النّظام الأيديولوجيّ، الذّي عليه أن يبقى بريئا حتى يحقّق عالميه»[1]، فاختلاف النّقد بين كونَه مدرسة أو نظريّة، أو علما وقراءة، أو فنا و تأملاّت باختلاف نظرة النّقاد والتيّارات والمذاهب التّي يُعلنون انتمائهم ويَعترفون بولائِهم إليها من ماركسيّة واقعيّة، إلى وجوديّة إنسانيةّ ومن كلاسيكيّة تقليدية إلى رومانسية حالمة، فقد« كانت من نتيجة الفلسفة المثاليّة إن وُجد في –الأدب– مذهب الفن للفن، كما كانت نتيجة لها أيضا أن وُجد في النّقد المذهب التّأثيري، نزعة الأسلوبين الخاص التي تمثلها: مدرسة النّقد الحديث، وكان من ثمرات النزعة الجماليّة أن قام المذهب التّأثيري في النّقد»[2].

وكان **الخطاب النقدي** واهتمَاماته ومعايير أحكامه تختلفُ من مذهب لأخر، ككل العلوم تنهل فيما بينها، بالفعل وبردّ الفعل و بالأخذ والعَطاء عبر التّعديل والرّفض والقُبول «وسُرعان ما تَمخّض هذا المذهب عن "مدرسة النّقد الحديثة" وأصحابها مُتأثرون بآراء التصويريّين، ومن أشهرهم النّاقد "ألنتين" و"راسوم" و"بلاكيمور" وقد ألقى "سبيجران" عام 1910 محاضرة في كُولومبيا موضوعها "النّقد الحديث" وفيها يأسى«أن ينتصر التّعبير عن الشكل»، وقد تصدى لهؤلاء "ذوي **النزعة الإنسانية الجديدة**" ومن أشهر هؤلاء "إرفنج بابيت" و"مينكن" ففي عام 1918 ردّ الأول على سبجران وفي نفس العام كتب الثاني مقالات نقد في مدرسة النّقد الحديثة »[3].

انتصر البعض للشّكل تأثرا بالشّكلانيُون الرّوس وعارض الفريق الأخر مُنتصرا للمضمُون، وهناك من أسّس "للنظريّة النقديّة" عبر البحث في الصور والشّكل والقالب الفنّي الأدبي، على غرار من أولى اهتماماتِه لوظيفة وغاية الأدب التي يسمو بسُموّها ويرقى بآثارها. فانبثق عن هذا التباين اتجاهات نقديّة مختلفة "**كالنقد البنيوي**"،" **النقد الهرمونتيكي**"، "**النقد الجديد**"، «وقد كان لهذا أثر في دعوة المدرسة التأثيريّة ومبادئها: **النّقد للنّقد** كما أن الأدب للأدب، ولكن هذه المدرسة راجت في النّقد في أوروبا في أواخر القرن التّاسع عشر وظلّت في حوالي عام 1940م ومن كبار نقادها في فرنسا "أناتول فرانس"(1844-1924)، يرون كل نقد مهما زعم لنفسه من موضوعيّة –ذاتي– لأنه انعكاس لذاته النّاقد، كما يقول" **أناتول فرانس**" :«النّقد كما أفهمه يُشبه الفلسفة والتّاريخ في أنه نوع من القصص تمارسه العُقول الفَطنة المحبة للإطّلاع وكل قصة– إذا فهمت جيدا — ترجمة لحياة مؤلفها فخير النقاد من يحكي مغامرات نفسه في رحلاته بين عيون المؤلفات»[4].

[1] – سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1985، ص216.

[2] – محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة، القاهرة، مصر، دط، 1998، ص277-279

[3] – المرجع نفسه، ص302.

[4] – المرجع نفسه، ص308-309.

وقد منحت الذّاتيّة النقد- **الخطاب النقدي**- طابعا جديدا وفتح للنّقاد أبوابا نحو رؤى وتجليات جديدة مُختلفة ترى في الأدب مكان لإلتقاء ظِلين، ظل الكاتب وظِل القارئ في ضوء إختلاف التّصورات وتَشابُهها «وجعل من موضوع **النّقد الذاتي** في الأدب طرز يُحتذى به، وثمة نماذج من الكُتّاب المعاصرين أَلقت نظرات عميقة على أعمالهم ذاتها هنري جيمس، وريلكي، وبروست، و برندللو، وجويس، ونشر بخاصة أن بروست من بين الكُتاب الذين عَرفو كيف يفهمون ذات إبداعهم وقد بدأ بروست ناقدا، وحتى ناقد النّقاد، ولنتذكر صفحاته عن"رسكين" و "سنت-بيف"، ثم معنى من النقد إلى الرّواية، وفي الرواية أعطانا خُلاصة فكره النّقدي، نقدا بالغ الثّراء معقدا وعَميق حتى أنه خير النّقاد المحترفين »[1] ومن هنا أخذ **الخطاب النّقدي** يقدم في أشكال فنيّة مختلفة «النّقد يمكن أن يقدم في شكل فني: فلا أحد يشكّ في هذا، فقد كان هناك نقد في صورة قصائد مثل: هوارس، ولوبى دي بيجا، وبرب وغيرهم مع أن الفنّانين عندما يقومُون بالنّقد إنما يُبرّرون مواقفهم الأدبيّة نفسها ويُفسرونها»[2]. بإخضاعها لذاتيّة الأديب -الناقد- مُحتكِما لإنطباعه وسُلطة أفكاره ووجهة أرائه وحده، كونه الأعلم و الأدرَى والأكثر شرعيّة من غيره، لأن النّص مِلكه وهو النّاقد الأحقّ

بتحديد تأويلاته والمسؤُول عن صحّة تفسيراته فهو على دراية بظروف إبداعه، والأجدر بالحُكم عليه لأنه الوحيد الذّي يُدرك طبيعة الإنفاعالات التّي عرضت ذائقته وأثارت إنفعالاته ليحضن مولوده الإبداعي بحِجر المتن الحقيقي في الواقع،« وقد أكد **نورثروب فراي** في كتابه" **تشريح النقد**" أن نقدَ الأعمال المحدّدة، يقع في نطاق "تاريخ الذوق" ومن جانب أخر عندما تُنقد الأعمال الخاصة نُطبّق نظريات فكرنَا فيها سلفا»[3]

فبعد أن تَحرر الأدب من سُلطة سياقات المؤلف، تكبل **الخطاب النقدي** بسلطة الذّوق والذّاتيّة للناقد، حتى أصبحت إستقلاليّة النّص لا تتحقق بفعل مُؤلفه أو المتلقي(القارئ الضمني أو الفعلي له) بل مسؤُولة عنها الإجراءات والممارسات النّقديّة التي يحتكم لها هذا الأخير، وهذا على حدّ قول باستور " pasteur" «عليكم بعبادة الفكر النّقدي فهو إنْ إكتفيتم به لن يولد فيكم أفكارا جديدة، ولن يَحتكم على أعمال جليلة، وإنْ إستغنيتم عنه بطلت جميعا وتَهافتت، فالكلمة الفصل هي دائما له»[4] والعبادة هنا تَكون من خلال إصطفاء **فكر نقدي نقيّ يَعترف بحسنِ صواب غيره**، لا يُنكر صحّة تفَاسيره ويحمّلها مُغالطات مُفتعَلة لإحباط معايير رُؤيته ونبذ أسلوب دراسته ومُقاطعة توجّهه المختلف فـ«قد كانت غلبة **الذّاتية في النّقد الأدبي المُعاصر** من جملة المعوقات التي إعترضت طريق النّقد الخَالص وعطلت سيره في سبيل التّجدد والتّطورّ والنّمو والإكتمال، وبتلك **الذاتيّة** لم يستطع النّقد الأدبي إلاّ أن يُقيم صرح بنائه على أسُس ثابتة جديرة بالإحترام بموضُوعيّتها وبأُصولها التّي

[1] - أندريه أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، مرجع سابق، ص45-46.

[2] - المرجع نفسه، ص47.

[3] - المرجع نفسه، ص19-20.

[4] - جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الأدبية، دار الجنوب للنشر، تونسي،دط،دت، ص475.

استنبطت من طبيعة الفن الأدبي والتّعرف على خصَائصه»[1]، حتى أصبح **الخطاب النقدي** مُكلّفا بحمل ثقل التّوجهات الذّاتيّة للنّاقد ويَنحُو مسارها مُرغمًا تابعاً مُنحرفاً عن موضوعيّته وأُصوله المحكمة وشرائِعه الجليلة الثّابتة،« وكما أتّخذ النّقد سلاحا للنّيل من الخُصوم والتّشهير بهم والحطّ من أقدارِهم، إتّخذ وسيلة للتّنويه والإشادة بالأنصار والأولياء ومن ثم تَخلى النّقد عن منهجه في التّقويم والتّمييز، وغايته الإصابَة في الأحكام، وأصبح مدحًا أو قدحًا، أو مُبالغة في الثّناء والإطراء، أو إسرافا في التّشهير والتّجريح»[2].

هذا الإنحدار الحاد الذّي شَهدته مبادئ النّقد أثرى سُقوطها نحو الحَضيض، لم يكن ليُنتج لو لا تراكُمات مصالح النّقاد وغاياتهم الإستفزازيّة التي تطمحُ بطعن الخير و إشفاء غليل فشَلها بنجاحات مُموّهة ومُلوثة، حمل **الخطاب النقدي** كل هاته السّمات المخلّة بحقيقة وهدف مبتغاه، بل كانت الشّوائب الذّاتية بكل توجّهاتها وبمختلف مؤسساتها وبتنوّ ع أهدافها تخل من صفاء مقصده الخالص، وكل مرّة تلوي عنقه بعد أن كان يتمعن النّظر والدّراسة للإصابة في الأحكام، تُغيّر زاوية نظره بأيادي قويّة للإصابة في المصالح، «فإن كُل واحد من النّقاد الأعلام وغَيرهم لم يُسلّم له كثير من الأُدباء والنّقاد بكثير من الأراء التّي نادى بها ودعا إلى تطبيقها، فقد أخَذ عن "ولسن" سطحيّة و إستغلاله لأفكار سبق إليه غيره، كما أخذ عليه قلة عِنايته بالشكل الشّعري وأخذ عن "ونترز" تسلّط خُلقيّته أو تعسّفه في الحكم دون علّة واضحة، وكذلك سوء طَبعه وكثرة أخطائِه وعيب على إتباعيّة "إليوت" ما يظهر فيها بوضوح من التّحيز المنهجي والسّياسي وأخذ عن "بروكس" أنّه يتّخذ من دراسة الشّخص عذرا للهرب من دراسة أثاره »[3]،

فأراؤهم –**الخطاب النقدي**– لم تكن مُقدّسة معصومة عن الزّيف والغش، نقيّة مُتأصّلة بالصدق والشفافيّة، تَمتثل لأُسس **الخطاب النقدي الواعي**، أو المشروع التّنويري الغربي، كون النّقد أصبح خاضعًا لفلسفة مُركبّة من أبعاد ذاتيّة و اجتماعية «ثم السياسة وقد كان لها دور كبير في إشعال هذه الفِتنة وإذكاء نارها، فكانت لا تتورّع أن تتذرّع إلى غاياتها من الحطّ من شأن الخُصوم وزُعماء الأحزاب المناوئة بأحطّ وسائل السّب ووجدت في بعض الأدباء وأقلامهم خير مُعين على تحقيق تلك الغاية، وقد اتّخذ كل حزب له أعوانا من الأُدباء سلطوا سهام نقدهم الجارح إلى غيرهم من كُتّاب الأحزاب الأخرى، مُتحصّنين بالمبادئ الحزبية، ومحتمين بأصحابها»[4]، ولذلك أصبح **الخطاب النقدي** زورقٌ مثقوب بسهام الإقذاع والسّباب والشّتم،يحمل على سطح الأمواج الأدبيّة الهائجة سِمات العداء والخُصومة، مُترنّحا بعواطف جائحة، وقيم مُتناقضة بين نُبل غايته الأصليّة،وبخس و ازدراء استغلاله بمستنقعات المصالح الاجتماعيّة والسياسيّة الموجّهة، كما أنه« من الممكن أن يُضاف لتلك الأسباب،

[1] – بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، دار المريخ للنشر، الرياض،ط3، 1986، ص48.
[2] – المرجع نفسه ، ص49.
[3] – المرجع نفسه، ص41.
[4] – المرجع نفسه، ص51.

أسباب أخرى تتّصل بصفات بعض النّقاد و أخلاقهم منها أن كثيرا من الذين يصطنعون صناعة النقد الأدبي في أيامنا يَتباهى الواحد منهم بنفسه ويُدّل بمعرفته ويُغالي في وصف نفسه بالذّوق الفني وبالإحاطة بجهات المعرفة في الوقت الذي يُغالي فيه في إنتقاص غيره من النّقاد ووصفهم بالجهالة وعدم الفهم وفقدان الذّوق...»[1]، المغالاة والتباهي بالمردود النّقدي الذّاتي والمبالغة في تحقير والاستهانة بالنّظير الأخر النقدي، لن تُحقق سموّ ولا رفعة لطرف من الطّرفين على نظيرهما الأخر المحرّض المستفاد –السياسي، الحكومي، المؤسسي– على حساب تفشي أزمة نقديّة يرجعها الناقد الأدبي "**فؤاد دوارة**" إلى عوامل رئيسية:

أولا: نقص الثّقافة الفنية المتعمّقة عند الذين يزاولون صناعة النقد.

ثانيا: انعدام القيم الأخلاقيّة الأصيلة.

ثالثا: حمى الإدّعاء والتعالم التي تنتاب نسبة كبيرة من النّقاد» [2].

فالأصل والأجدر بالممارسة النقدية، أنْ تُقدم صورة أصيلة عن ارتقاء الفنّ الأدبي وعلاقته بالسلوك الاجتماعي الواعي الفطن، بدل أن يتحول النقد إلى خنجر يطعن صدر الأدب باهتماماته الفنية والجمالية، ويميت ضمير القيم الأخلاقية الاجتماعيّة ويُبيد تعاليمها قصد الانتصار لسلطة على حساب أخرى.

ذلك لأنّ «**الخطاب النّقدي** ليس له مدلول محدّد، فهناك بالتّأكيد عدد ضخمٌ من الطّرق للحديث عن الأدب يستعيدها، وعدد ضخم من التّحركات وإستراتجيات الخطاب يجرّدها من قيمتها على أنها غير صالحة وغير مشروعة وغير نقديّة وهُراء، **الخطاب النّقدي سُلطة**، وكونك داخل الخطاب نفسه يعني أن تكون أعمى عن هذه السُّلطة»[3] لأنّه ينتصر لمؤسسة سواء كانت أدبيّة أكاديمية أو أيديولوجية، أو سياسية، **فالخطاب النّقدي** مُحمّل بشعائر مُختلفة تحقق له إرادة التّحكم والتّغيير والتّوجيه، تُحقّق **سُلطة الخطاب النّقدي** على غيره من الخطابات، وسُلطة على المتلقي المنخرط فيه، حيث «تتحرك **سُلطة الخطاب النّقدي** على عدّة مُستويات –إنها سلطة "**مراقبة**" policing اللّغة– سلطة تقرير أنّ عبارات مُعيّنة يجب استبعادُها لأنها لا تتّسق مع ما يُمكن قوله على نحو مقبول، إنها سُلطة مراقبة الكتابة ذاتها، تصنيفُها إلى "أدبيّة" و"غير أدبيّة" إلى ما هو عظيم بصورة باقيَة وما هو شعبي بصورة زائِلة»[4].

[1] – بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص59.

[2] – المرجع نفسه ، ص60.

[3] – تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة: أحمد حسان، الهيئة العامة لتصور الثقافة، دط، 1991، ص241.

[4] – المرجع نفسه، ص241.

فالسلطة الأولى للخطاب النقدي هي سلطة لغويّة عبر مراقبة وانتقاء وتخيّر عبارات تناسب وتتلاءم والمقام الذي قيل فيه القول: أي مُراعاة الكلام لمقتضى الحال لضمان جودة السّبك وحُسن المعاني، وسُلطة تعني بتقييم أدبيّة الكتابة، بسعة تأثيرها وجمالية نَظمها أو إتلاف أجزائها والكشف عن رونق بلاغتها وتصنيف ما كان عظيما منها يستحق الإشادة به، وما كان مألوفًا منها ومُبتذلا يُزيله ويمحيه الزمن والتّجارب ذلك أنّ «الشّرط الجوهريّ لنقد أي عمل أدبي هو التّمكن من اللّغة التي كتب فيها، ومن ثم فإنّ كل الدّراسات الدقيقة التي يقوم بها عُلماء اللّغة لتحديد طبيعة اللّغة سوف تُساعد في دراسة الأدب، واللغويّون حرفيّون جيّدون ودُون أن يُصبحوا نُقاداً بالمعنى الدّقيق للكلمة يُساعدون في عمليّة النّقد وبخاصة عُلماء اللّغة الذّين بطريقة مستمرة، منذ **فوسلير** ومن جاء بعده، يعتبرون اللّغة والكلام تاريخ ثقافة، وطاقة فكريّة، وخلقا حيًا من الرّموز»[1].

والنّقد باعتباره خطابا يَشتركُ مع الأدب في دراسة اللّغة ، وكون الخطاب نسيجًا لُغويًا وتركيبًا يخضع لأُسس بلاغيّة وأخرى نحويّة واستدلاليّة أيضا، حتى يَكتسب الخطاب سمته النّقديّة لابُدّ أن يندرج بتاريخ ثقافة وحضارة فكريّة معينة، أمّا عن **سلطة الخطاب النقدي** الأخرى الخارجة عن إطاره اللّغوي هي« **سلطة تأهيل** أو **عدم تأهيل** من اعتبروا أنّهم يتحدّثون الخطاب بشكل أفضل أو أسوأ، وأخيرا فإنّها مسألة علاقات– القوّة بين المؤسّسة الأدبيّة– الأكاديميّة، حيثُ يجرى هذا كلّه، وبين مصالح السّلطة الحاكمة في المجتمع بأسره، الذي ستتم خدمة احتياجاته الأيديولوجيّة وتتم إعادة إنتاج موظفيه عن طريق الحفاظ على والتّوسيع المحكوم للخطاب في موضع البحث»[2].

هنا يتّسع الخطاب النقدي ليخرج عن المحتوى اللّغوي نحو صُنّاع الخطاب وتقييمهم عبر تأهيلهم وترشيحهم لمستوى الإبداعيّة والخلق والاستِحقاق أو مستوى التكرار والنمطيّة، لتتوسع الدائرة بقطر أكبر وتشمل علاقة المؤسّسة الأدبيّة الأكاديمية بالسُّلطة السياسيّة الاجتماعيّة التي تُوظّفها عبر المضامين والاحتياجات الأيديولوجيّة والفكريّة التّي تخدم مصالحها وتؤيّد قراراتها، وتحث عليها من خلال قالب فنّي مُغلق أو صريح، أو ترفضها وتعارضها لإسقاط قوانينها الاستِبداديّة «وكما عبر الناقد الألماني "**فالتر بنيامين**" Walter Benjamin فإنه: «ما من وثيقة ثقافية ليست في الوقت نفسه سجلا للهمجيّة، و الاشتراكيون هم أولئك الذين يودّون استخلاص التّطبيقات الكاملة، العينيّة، العمليّة للمقولات المجرّدة عن الحرية والديمقراطية والتي تشارك فيها النزعة الإنسانيّة الليبراليّة، لهذا السّبب فإن كثيرين من الاشتراكيّين الغربيّين قلقون إزاء الآراء الإنسانيّة الليبرالية في الحكومات الاستبداديّة في أوروبا الشرقية»[3] والخطاب النقدي تلك المقولات التي تحمل شعائر الحريّة والديمقراطية في خضم علاقاتها بالحكومة ومؤسساتها المهيمنة للكشف عن أنساقها المضمرة في إطار السّاحة الاجتماعية والأيديولوجية.

[1] – أندريه أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، مرجع سابق، ص27.

[2] – تيري ايجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص241.

[3] – المرجع نفسه، ص246.

حيث أن الناقد "**إدوارد سعيد**" «موضع الأدب في سياقه التّكويني الثّقافي، وكشف عن انخراطه في عملية إمبرياليّة، وأحدث منظورا طباقيا في الدّرس المقارن للروائع الأدبيّة الفنية التي أنتجت في ظلّ اللّقاء بين الأنا والأخر، وتحت ظلال الإمبرياليّة لقد استطاع سعيد أن يتجاوز الأطروحات النّقدية الكلاسيكيّة ويلم شمل عدّة حُقول معرفيّة متباينة ويصهرها في بَوتقة واحدة هي بَوتقة النقد الثّقافي المقارن»[1]، أي أنهّ أخرج الأدب من دفتي الكتب وأسقطه من الرّفوف المهجُورة وفتحه على الأرضيّة الثقافيّة التي تكوّن في أحضانها، ليكشف عن خطاباته المتورطة مع السلطة، سواء بالصمت لسكوتها عن الجرائم المرتكبة والإجراءات التّعسفيّة التي تُحتضرُ من خلالها الحقوق الديمقراطيّة للمجتمع المدني أو بتواطئها مع قوانينها الاحتكاريّة الغاشمة، ومُقارنتها مع المواقف الدوليّة الأخرى التي عاشت وقائع مُشابهة « والنّقد الإنساني اللّيبرالي ليس مخطئا في استخدام الأدب، إنه يستخدمُه لتدعيم قيم أخلاقيّة مُعيّنة لا لتنفصم، كما أمل أن أكون قد أوضحت، عن قيم أيديولوجيّة معينة، وتتضمّن في النهاية شكلا خاصا من السّياسة، وليس الأمر أنه يقرأ النصوص "بنزاهة" ثم يضع عندئذ ما قرأ في خدمة قيمه، فالقيم تحكم عمليّة القراءة الفعليّة ذاتها، وتحدد المعنى الذي يُشكّله النّقد من الأعمال التي يدرُسها»[2].

هي ذاتها تلك القِيم التي يأمل "**إدوارد سعيد**" والعديد من الكتاب الذين يصرحوّن بانتمائهم للنزعة الأنسنيّة في كتاباتهم ولا يحض المجتمع الأدبي والمدني أنْ يراها تتجسّد في أخلاقهم الاجتماعيّة ومُمارساتهم الواقعيّة، ولا تقتَصر هذه القيم على منهجه في قِراءة النّصوص التي يجعلها تنفتح على كل الخطابات وعلى عامة الجمهور أي القراءة الدّيمقراطية النّزيهة ليجعلها ماكينة لصناعة القِيم التي يشدُو بها، بل أن القيم الأخلاقيّة التي تهدي إلى الصّدق والمناقشة والانفتاح في عمليّة القراءة الفعليّة هي التي تحدّد المعنى الذي يُشكّله النّقد من تحقيق للنزاهة والعدل والدّيمقراطية للأعمال التي يتكفّل بدراستها،« كذلك فإن النّقاد الراديكاليّن يتمتّعون بسعة الأُفق بشأن مشكلات النظريّة والمنهج، فهُم يميلون إلى أن يكونوا تعدديّين في هذا الصدد، وأي منهجّ أو نظرية تسهم في الهدف الإستراتيجي للتحرر الإنساني في إنتاج " أناس أفضل" من خلال التّحول الاشتراكي للمجتمع تعدّ مقبولة، والبنيوية والسيميوطيقي و التحليل النفسي والتفكيك، ونظرية التّلقي، إلى أخر ذلك »[3].

هذا التّعدد هو ما يمنحُ **الخطاب النقدي** خاصيّة الانفتاح للتّقصي عبر كل المناهج وفي جلّ فروع الأدب والمناهج الحديثة التي أصبحت تحتل جزءا بارزا لا يمكن تجاهله في الدّراسات المعاصرة حيث يُقصد بالتعدّدية أو تعدد القِيم «وُجود العديد من القيم السياسيّة والدينية والثّقافية والجماليّة والأخلاقيّة والمجتمعيّة... إلخ، المختلفة

[1] – مداني زيغم، وسعيدة جلايلية، (دوار سعيد والنقد الثقافي المقارن: نموذج من قراءته الطباقية قلب الظلام لجوزيف كونرار وموسم الهجرة إلى الشمال الطيب صالح)، مجلة أبوليوس، ع6، جانفي 2017، ص8-9.

[2] – تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، مرجع سابق ص247.

[3] – المرجع نفسه، ص249-250.

والمتناقضة أحيانا في قلب مجتمع واحد»[1] إضافة إلى تعدد المناهج، الإستراتيجيات، القراءات... هو ما يجعل الإبداع يستمر بعد كسر النَمطيّة وروح التقليد والسّيطرة القابعة على وحدة الشكل الفني.

إذ أنَّ «**دراسات الخطاب النقديّة** Critical Discourse Studies ليست منهجيّة لتحليل الخطاب كما هو المفترض في اغلب الأحيان لاسيما في مجال العلوم الاجتماعيّة، ففي الواقع ليسَت هُناك منهجيّة من هذا القبيل، إذ أن دراسات الخطابات النّقديّة تعتمِد أي منهج مُلائم بتحقيق أهداف مشروع بحثها، ومثل هذه المناهج هي التي اعتمَدت إلى حدّ كبير في دراسات الخطاب عُموما»[2]، إذ لا تتقيّد هذه الدّراسات بمنهج دون غيره لتطبيق إستراتجيّاته والأخذ بها، وكل منهج يُحقّق الأهداف المشروعة، المسطّرة هو منهج ينبغي السير على تطبيقه بالضّرورة دون فرض أخر.

«فبالرغم من تعدّد منهجيّات **دراسات الخطاب النقدي**، فإنّ هُناك أفضليّات ومُيول بالنّظر إلى أن التركّيز الخاص بدراسات الخطاب النّقدية هو على أبعاد سوء توظيف السُّلطة، ومن ثم بصورة أكثر عموميّة على الأوضاع والعواقب الاجتماعيّة المترتّبة على النص والحديث»[3]، فالنص والهدّف من الدراسة هما ما يَفرضا المنهج ويستدعي آلياته، رغم أن دراسات الخطاب النّقدي لا تركز فقط على الأساليب الفنية والجمالية التي تسهم في كسر نمطية الإبداع، بل أيضا بتوظيف السُّلطة والعواقب والمساوئ التي تنعكس على النّص أي أنّها« تُركّز على أشكال الهيمنة التي تُؤدي إلى عدم المساواة الاجتماعيّة والظّلم ويَتطلّب هذا المفهوم المعياري تحليلا موافقا للمفاهيم والمعايير السّياقيّة الأخرى للعلوم الاجتماعية مثل "الشّرعية"، التي بدورها تقوم على مُسلّمات من الأخلاقيّات التطبيقيّة والفلسفة الأخلاقية»[4]، إذ لابد من البحث في السيّاقات الاجتماعيّة وتحرّي الأوضاع وتأويلها، والبحث في ما ألت إليه هذه الظّروف، وما انجر عن هذه الهيمنة من سلوكيّات غير سويّة وفقا للمعايير السياسيّة ومختلف مفاهيمها.

أي أن «بحث دراسات الخطاب النقديّة بفضل الأساليب التي لا تنْتهك بأيّ حال من الأحوال حُقوق الأشخاص المدروسين ويَنسجم هذا مع مُصطلح الفئات الاجتماعيّة المهتمة بالاشتراك في مثل هذا البحث في المقام الأول كما تُركّز **مناهج دراسات الخطاب النّقدية** بنحو خاص على العلاقات المعقّدة بين **البِنية الاجتماعيّة** و **بِنية الخطاب**، وكيف يمكن أن تختلف بني الخطاب عن البنية الاجتماعيّة أو تتأثر بها»[5]، أي أنه

[1] – إيف ميشو، ما الثقافة، ترجمة: جابر هصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ج6، ط1، 2006، ص721.
[2] – توين فان ديك، الخطاب والسلطة، ترجمة: عغيداء العلي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص31.
[3] – المرجع نفسه، ص38.
[4] – المرجع نفسه، ص30.
[5] – المرجع نفسه، ص35.

لابد للبنى اللّغوية المستخدمة –التراكيب– تكون حياديّة في استخدامها من طرف المتكلم أن لا تخضع لسلطة المخاطب أو المتحدث بغض النّظر عن عقيدته و أيديولوجيته أو انتمائه.

بحسب" **فان دايك**" تتلخّص الأهداف العامة **لدراسة الخطاب النقدي**«–بوجه عام– بالدراسة (النقديّة) للقضايا الاجتماعيّة، والمشكلات النّاشئة من عدم المساواة الاجتماعيّة، وظواهر الهيمنة وما إلى ذلك ، وبوجه خاص الخطاب، واللّغة المستعملة، والتّواصل في مل هذه الظواهر ويُمكننا تسمية هذا المجال الخاص في دراسات الخطاب النقدية: ظواهر اجتماعيّة خاصة، ومشكلات خاصة، و موضوعات بحث خاصة»[1].

أي لابدّ من التزام البحث الحيادي العادل في مُختلف مواقف البحث السياسيّة أو الاجتماعيّة... بهدف التغيّير لا التّفسير فقط وعلى سبيل هذه القضايا " **الديمقراطية**" كقضية سياسيّة اجتماعية بالدّرجة الأولى، لكن الخطاب النقدي يتَدرّج في دراستها عبر خطاب لُغوي محايد، يأخذ بمسؤوليّة تحقيق مبادئها، لدرجة أن النّقد هو الأخر تشبّع بهذه المبادئ الديمقراطيّة حتى أخذ بها في ما يسمّى "**بالنقد الديمقراطي**"، واللّغة عالجت هذه المبادئ الدّيمقراطية عبر نظرية "**اتيقا التّواصل**" على سبيل المثال **لهابرماس**، ونظرية "**الحوار**" عند" **تودوروف**" لتأخذ من النظريّة الاجتماعيّة السياسيّة (الديمقراطية) حيزا ومُتّسعا في الخطاب النّقدي المعاصر، كما لابدّ من التّفريق بين" **السُلطة في الخطاب**" و " **السُلطة من ورَاء الخطاب**" إذ جاء في توضيح "**نورمان فير كلف**" لهذه الفروقات« بأنّ **السّلطة في الخطاب** تتعلّق بقيام المشاركين من ذوي السّلطة بالتّحكم في أقوال المشاركين من غير ذوي السّلطة وفرض القُيود عليها أمّا فكرة السّلطة من وراء الخطاب»[2] تقول «إنّ النّظام الاجتماعي للخطاب يصبح كيانا كليا مُتماسكا بفضل التأثير الخفي للسّلطة »[3] إذ «من حيث وجود **السّلطة داخل الخطاب** فيجُوز لنا أن نقول إنّ الخطاب هو الحلبَة التي تَجري فيها ضُروب الصرّاع على السّلطة وأما من حيث وجود السّلطة من وراء الخطاب فإنها تُمثّل الغاية في الصّراع على السّلطة أي أن السّيطرة على نُظم الخطاب آلية جبّارة للحفاظ على السّلطة»[4].

السّلطة الخطابيّة (من وراء الخطاب أو فيه) هي السّلطة ذاتها التي يَستغلّها النُّخبة في علاقاتهم بين المجتمع المدني والمثقّف و الإعلام والسّياسة، إذ أن أول مهام المثقّف أنْ يصنع سُلطة معرفيّة من خلال الخطاب أو داخله ليحتلّ لقبه ومكانته في تمثيل المجتمع المدني، أمّا الإعلام والسياسة يستغلاّن فكرة السّلطة من وراء الخطاب لتمويه الأخبار وصُنع الأيديولوجيّات الموجّهة لخدمة المصالح الشخصيّة، وفرض الهيمنة والطّواعية عبر خطابات تخلق الخنوع والتباعيّة من غير وعي، فهذا التّمازج الذي شهدته القُرون الأخيرة بين الميدان الثّقافي والسّياسي جعل

[1] – توين فان ديك، الخطاب والسلطة، مرجع سابق، ص38.

[2] – نورمان فيركلن، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد غناني، الركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2006، ص72.

[3] – المرجع نفسه، ص84.

[4] – المرجع نفسه، ص107.

الخطاب النقدي مُثخنا بالتّوجهات خاضعا **للسّلطة من الذّات** لتبرير المواقف الشخصيّة وتحقيق التّفوّق والنّصر إلى السياسة لإدارة الأنظمة والتحكم في البنيات الاجتماعية وفرض السّيطرة والاستبداد، إذ أصبح –الخطاب النقدي– يخضع لسُلطة المتحدّث (باختلاف أيديولوجيته) بهدف خدمة أغراضه وكسب قَضاياه رغم دوره البريء في كشف سُوء توظيف السّلطة والمشكلات الناتجة من مختلف ظواهر الهيمنة، فأين تلاشت ديمقراطيّة هذا الخطاب –النقدي– بعد أن أصبَح سلاحا يصّوّب للحدّ من سلطة ما بمقابل مُناهضة سُلطة أخرى؟.

المبحث الأول: المثقف بين المجتمع المدني وخطاب السياسة

وتماماً مثلما تتّجه السّلاحف التّي فقست حديثًا بشكل غَريزيّ نحو البحر، فإنّ أولئك الذّين تتمثّل منتجاتهم النّهائية في الأفكار يَميلون إلى الانجذَاب نحو المؤسّسات، حيث تكون أفكارهم أقلّ عرضة لمخاطر التّشكيك والتّكذيب بالوقائع. [1]

مع «حُلول عصر العَولمة وما بعد الحداثة جرى ترسيخُ فكرة الاحتراف والتّخصص الدّقيق بدلا عن فكرة المثقّف المهتم بالحيز العام وهُمومه والذّي يجب أن يَظل، كما يرى دوهاقنة التّعولم من شأن السّياسيين وبعض المختصّين المرتبطين بقوى ومصالح ومواقع سياسيّة واقتصاديّة عضويّة حصرا، وبطبيعة الحال بعد تَفتيت ذلك الحيّز إلى شظايا وشذرات من الظّاهرات والقضايا الجزئيّة والقابلة لتبدُّلات وتفتّيات أكبر إلى الحدّ الذي تضيع معه الصُّورة الكلية للوضع العمومي ومن ثم الحقيقة»[2]، ذلك أن المثقف طبقا للشروط الحديثة هو مُثقف متخصص في مجال معرفيّ معين مُطالب بالانهماك والتّخصص والتّميّز في ذلك المجال بعيدا عن أحداث الحيز العمومي واهتمامات وقيم أفراده، حتّى تجد السّلطة والسّاسة مُتسّع كاف لممارسة مشاريعها وتحقيق مَصالحها دون تدّخل للمثقّف في قضايا وشُؤون البنى الاجتماعية .

تلك الكلمة –**المثقّف**– التي فقدت بريقها وكادت أن تتلاشى «بعد هجمات 11 أيلول إلى ربط اصطلاح المثقف باصطلاح الإرهاب أوجدت الدّعاية ذات الشحنة الأيديولوجيّة الانفعالية المهيّجة لمشاعر الكراهية نحو الأخر المختلف في الوعي واللاّوعي الشعبيين ألفّ بين اصطلاحين (المثقف، الإرهابي)»[3].

ومن هنا اتّسعت الفجوة بين مفاهيم مُختلفة للمثقّف من أكاديميّ وأخصائيّ إلى حُر و معارض وتعدّدت صوره في خضم تلك التحوّلات التي غذّت وأطعمت أكثر سياسة القوميّات ورفض الانفتاح على الأخر وتشجيع العنصريّة والقَطيعة، وجعل المثقّف في تحّولات التّعولم متخصّص في حقله منعزل عن الأحداث الكبرى الإنسانيّة غائب عن الحيز العمومي بكل قضاياه و مُستجداته.

كما يلاحظ **إدوارد سعيد** «فإن بنيان **الفكر النّقدي** بأكمله بحاجة ماسّة إلى إعادة بناء نقديّة ولا يمكن الاضطلاع بذلك الجُهد، كما كان البعض يظنّ في الماضي علي يد مثقّف كبير واحد، هو بمثابة شيخ المفكّرين،

[1] – توماس سويل، المثقفون والمجتمع، ترجمة: عثمان الجبالي المثلوثي، وزارة الثقافة والإعلام، المجلة العربية، الرياض، ط1، 2011، ص8.

[2] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2006، ص149-150.

[3] – المرجع نفسه، ص155.

يتمتع بموارد فريدة لفكره المتميّز، أو بواسطة ناطقين رسميّين باسم جماعة أو مُؤسّسة يفترضُ أنها تتكلّم باسم أولئك الذّين لا صوت أو نقابة أو حزب لهم أو أيّ شيء من هذا القبيل »[1]، أي لابدّ من فك العُزلة وسمة التّخصص على المثقّف وإعادته إلى الحيز العمومي والفضاء العالمي بشموليته وتحطيم مقولات التصغير والاعتراض لفتح القُضبان التي أحتجز خلفها دور المثقّف بتهمة التّعولم بعد أن ضيّقت على اهتماماته واختزلت حُريّته وتركت المجال للسّلطة المهيمنة تُسيطر على حقوق الأقليات.

«وإنّ منطقة المثقّف هي منطقة **الحيز العمومي** المفروض **للرُؤية النّقديّة**، النقد بوصفه نشاطاً عقليا معرفيّا ومنتجا يعتمد أساسا منهجيا متماسكا متسقا وفعّال ويتخذ الحوار أداة له، من غير إدّعاء امتلاك الحقيقة النّهائية، لكن مع حق المثقف في أن يجهر بما يعتَقد أنه الحق والحقيقَة على أن يصدر نقده من أفُق مشروع وطني واضح المعالم والغايات»[2]، فحينما يكون النّقد بتلك السّمات المحكمة، والشفافيّة يُرحبّ بالأخر ويُشجّع إرادة الانفتاح والحوار في إطار القيم الليبرالية والبحث على الحقيقة في الحياة الدّنيويّة يكون نقدا ديمقراطيًا يؤّسس له المثقّف –المفكر– التّنويري عبر إرادته الحرّة وشجاعته في مكافحة الفكر الدّيكتاتوري ومواجهة الأيديولوجيّات التحريضيّة وتقويم الرُّؤى ونشر الوعي.

فيما يكمن دور المثقّف من ذلك؟ وكيف يتعامل مع رؤاه التي أراد ترسيخها في خطابه ضدّ السياسة؟

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الأداب بيروت، ط1، 2005، ص157.

[2] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص159.

أولًا: منطقة المثقف ودوره

لطالما مثّل المثقّف رسول للأمّة، وداعيا لها، حكيمها الشعبيّ، وعقلها الجماعيّ ورأيها المثاليّ الموّحد، وسبيل خَلاصِها الأوحد، لكّن هذا اللّقب لم يصمُد بمفهوم كونيّ مُوّحد لا جدل فيه في مختلف الثقافات ، وبكل ميادين الفكر من أدب، نقد.

إذ يرى **ادوارد** بأنّه قد «طرأ تحوّل ضخم على عالم الكتّاب والمثقفين، وبات تعريف الكاتب أو المثقّف أكثر إرباكا وأصعب تحديدا»[1] ولتوضيح مفهوم هذا الأخير –**المثقف**– لابدّ من المرور على المرجعيّة التاريخية التي نشأ في ظلها هذا المصطلح، وكيف اكتسب دلالته الثابتة المعاصرة بعد جُملة من التّغيرات والوقائع التي بَلورت مفهومه، «تجمع كل الأبحاث الاجتماعية والتاريخية أن مفهوم "**المثقف**" L'irtellectuel أوّل ما نشأ بفرنسا مع انفجار قضيّة "**دريفوس**"، وهذا لا يعني مطلقا أن مضمون هذا المفهوم كان غائبًا فيما قبل، فقضيّة **سقراط** وقضية **فولتير**، تحملان دلالة هامّة في هذا الصّدد، وتقدمان نموذجا واضحا عن مفهوم المفكّر أو الفيلسوف أو رجل الآداب الذي استغلّ همومه المعرفيّة وتأملاته الفلسفيّة عن الاهتمام بشؤون المدينة والنّزول إلى السّاحة العموميّة l'agora صادعا باسم " الحقّ" و"العدل" و"الخير" ومدافعا عن **القيم الإنسانية** العامة المجرّدة التي يلخصها **شيشرون** في "حب النوع البشري"»[2].

منذ الأزل وذلك الرجل النبيل المغوار الذّي يبحث عن قيم الحق في خصومات المجتمع ويمارس حركته النقديّة و الاحتجاجيّة بكل ما تأتّى له من شجاعة ،هو الرجل المثقّف الذي صنعتْه المواقف وقضايا التّي أبدى فيها استقلاليّة وجموحه نحو العدل والحريّة « فيُلخّص لنا **أفلاطون** قضية **سقراط** فيما يلي:« ظننت أنّ النّظام الجديد سوف يضعُ حكم العدل مكان حكم الجور، وكرسّت له كل انتباهي لأرى ما سيفعله. فرأيت هؤلاء السّادة في وقت قصير جدا وقد جعلوا الديّمقراطيّة التي حطّموها تبدو وكأنها العهد الذهبيّ ! لقد ذهبوا إلى حدّ أمروا فيه –سقراط– صديقي المسن الذي لن أتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره. أن يشترك في القبض على مواطن كانوا يُريدون إزاحته عن طريقهم، وكانوا يبغون من وراء ذلك إشراك سُقراط، أراد هو أو لم يرد في أعمال النّظام الجديد، وقد رفض سقراط الخضوع لهذا واستعد لمواجهة الموت، مُؤثرا هذا على أن يصبح أداة لجرائمهم»[3] فحينما يسودُ المجتمع طبقة من المزارعين الجائرين لا يسعهم جهدهم إلى قصّ أغصان الحق واقتلاع جذور الفضيلة، لابدّ أن يظهر حينها جُملة من البستانييّن الصالحين، ليفْتكُّوا مِنجل هؤلاء و يُعيدون غرس بذور المساواة.

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص140.

[2] – محمد الشيخ، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ص14.

[3] – المرجع نفسه، ص14-15.

وسقراط كان من هؤلاء الذين فضلوا أن يدوسوا على الشوك بدل منح الطواعيّة والقبول لمفسدي الأرض بكل ما تحمله من قيم.

«أمّا **قضية فولتير**، أو بالأحرى، قضيّة **كالاس** affaire Callas فتتلخّص في أنه في السّابع عشر من شهر تشرين الأول (أكتوبر) سنة 1762م، وعند عودة تاجر **تولوز البروتستني كالاس** من عمله، والذي كان وحده وأسرته يعيشان وسط مدينة ذات أغلبية كاثوليكيّة مطلقة، اكتشف ابنه مشنوقا ببيته، وخوفا من عار القضيّة و إقدام الكاثوليك على إحراق الابن لمخالفته –بانتحاره– تعاليم المسيح، ادّعى الأب أن الأمر يتعلّق بجريمة قتل، وسرعان ما دارت الدّائرة على كالاس وحاكمه برلمان **تولوز** مُحاكمة صُوريّة و أعدمه كما صادر ممتلكاته إلاّ أن زوجته وأبناءه اهتمّوا بالقضيّة و أقنعوا فيلسوف كبيرا مثل فولتير بالدّفاع عنها»[1].

هذه القضيّة التي تداخلت فيها سُلطة القضاء وتطرّف الدين وجُور الحكم وسيطرة القوى، تبنّاها الفيلسوف **فولتير** بكل ما تقتضيه من تناقضات والتباسات ليفتح نافذةً عريضة تُشرق أشعة العدل على سطحها «فكان كتابه "**محاولة في التسامح**" (1763) صرخة ملتزمة في المجتمع الفرنسي أدّت إلى إعادة فتح ملف القضيّة سنة 1765 ببرلمان باريس الذي أعلن براءة **كالاس** ودفع الملك إلى أن يوصي بمنح هبة لذويه عمّا لحق الأب **كالاس** من اضطهاد ديني»[2].

هذه المسؤولية النبيلة التي تحمل فولتير ثقلها على عاتقه، وتمسك بالقضيّة حتى أعاد فعلا ترتيب أحداثها، وكشف حقائقها، هي مسؤوليّة وسلوك المثقّف النموذجي، بغضّ النّظر عن شهادته أو اختصاصه في الفكر الغربي لمحاربة هيمنة السُّلطة وتسلّط الاجتماعية والسياسيّة أيضا، «فللمثّقف كما سنرى شهادة ميلاد، إنه وليدُ قضيّة اجتماعية وسياسيّة شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم **"قضية دريفوس"** في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول (دجنبر) سنة 1894م أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطاً فرنسيّا برتبة قبطان يدعى **ألفريد دريفوس** Alfres Dreyfus بتُهمة تسريب معلومات عسكريّة إلى ألمانيا العدوة التقليديّة لفرنسا، ويقول أحد أولئك الذين تحملوا مسؤوليّة هامة في محاكمته بتاريخ 4 دجنبر 1897م في جمع عام: «ليس هناك قضيّة اسمها **قضية دريفوس**»[3].

هذه القضية التي حدّدت مفهوم المثقّف ودوره ووجّهت إليه جُملة من الانتقادات، وإختلف فيها أراء النُّخبة والشّعب الفرنسي بين مُنكر لهذه القضيّة وبين مساند لها، بين مُوالي للتّدخل الذي أحدثه المفكر في الشأن السيّاسي وبين معارض لهذا التدّخل ونفي للقضيّة ككل «حاول أهله وأصدقاؤه بعد عامين إثبات زيف ما أُتهم

[1] – محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص15.
[2] – المرجع نفسه، ص15.
[3] – المرجع نفسه، ص15-16.

به، فاتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي يستنهضُونه للمطالبة بإعادة المحاكمة و استطاعوا أن يجندوا شخصيات كبيرة في مجال الفكر والأدب حيث أصدرت هذه الشخصيّات بيانا»[1].

من هنا انطلق فعلا المثقّفون كشخصيات مُفكّرة وأخرى أكاديميّة ومنها ما كان من الفئة العامة بتقديم حُلول وتصريحات حول اتّجاه هذه القضيّة، كتدخلٍ صريحٍ وموجّه تتضارب فيه الآراء تتّفق تارة وتتعارض تارة أخرى، «جاء في بيان "المثقفين" هذا le manifeste des intellectuels المنشور بجريدة "الفجر" بتاريخ 14 كانون الثاني(يناير) 1898م ما يلي: «إن الموقعين أسفله، يحتجون ضد خرق الأشكال القانونيّة لمحضر سنة 1894م، ويحتجون على التّعتيمات المحيطة **بقضية إسترازي**، ويُلحّون على مراجعة الحكم الصادر في حق "**دريفوس**"»[2]، فمثّل هذا البيان أول تدخّل مشروع للفئة المفكرّة في القضايا السياسيّة بمُوجب بيان تطالب بتغيير الحكم وتعديله، ومن زاوية ثانية تعبّر عن رفضها للحكم التّعسفي الذي يتّخذ في حق بعض الصلاحيّات والقضايا الاجتماعية، متخذّة من وعيها وفطنتها أو تكوينها الأكاديمي سبيل يمنحها حق التدخل والتوجيه، بل وأضعف الإيمان التعبير و التمتع بحرّية الرأي و القبول والرّفض للقوانين السياسيّة للسلطة الحاكمة.

حيث «يقول "**لانيو**" في هذا الميثاق « إننا ننكر على أنفسنا كل توق إلى الشهرة أو الشعبيّة و نمنع على أنفسنا كل طمع في أن نصبح ذوي سلطة أو قوة أو نُفوذ، إننا نلزم أنفسنا بألاّ نكذب أبدا مهما كان الموقف الذي وجدنا أنفسنا فيه، وألاّ نخلق أو نساند بأقوالنا وكتاباتنا أوهاما حول أمور هذا العالم المتقبلة»[3] ومن هنا يتجرّأ المثقّف بتحديد دوره وإعلان التزامه بالقضايا التي تستفزه في مجتمع فاسد تقتضي منه التدخل والحلول فيها بالتفسير والتغيير لإقامة اعوجاج السلطة الحاكمة، وتعديل انحناءات قوانينها الغاشمة التي كادت أن تنكب على الفئة الضعيفة في المجتمع وتخنق حريتها.

« ولا شك أن يكون ناقد أكاديمي فرنسي من جيل "**المثقفين**" بل ضدّ مفهوم "المثقف" نفسه، يقول"**برونتير**" Brunetiére في سجال عنيف ضد "**المثقفين**" وفي تعليق حول "**بيان المثقفين**" :«...وهذه العريضة التي يتم ترويجها بين "**المثقفين**" ! إن واقعة نحت كلمة "المثقفين" هذه وحدها للتّدليل على جماعة أشبه بطائفة شُرفاء، على رجال يعيشون في المختبرات، والمكتبات، تدلنا على أحد التدليسات الأكثر إثارة للسُّخرية في عصرنا»[4].

[1] – عبد الرحمان زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العمرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009، ص32.

[2] – المرجع نفسه، ص17.

[3] – المرجع نفسه، ص22.

[4] – محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص19.

فهو ينفي على المثقّف أن يلج السّاحة العموميّة سواء الثقافيّة أو السياسيّة لفك الحصار على المفهوم السلطويّة المحتجزة، وينكر معها شرف معتقدات ومقاصد هذه الفئة التي تَسعى لإصلاح القيم، وتقويم الانحرافات، «وهذه اللّفظة (**مثقف**) معربّة على ألفاظ غربيّة يذكرها الدّارسون لهذه المسألة منها: intellectual (الإنجليزية)، intellectuels (الفرنسية)، intellegenz (الألمانية)، intellegenty (الروسية) وخلاصة ما تدل عليه هذه الكلمات أنها تعني:

- أصحاب الجُهد الفكري في مقابل أصحاب الجُهد اليدوي.
- اللّذين يهتمّون بالمسائل العامة للمجتمع في مقابل المحصورين في دوائر تخصصهم العلمي البحت.
- اللذين لهم جهد في التأثير على المجتمع، جماهيره وسُلطته مقابل الذين يعيشون في عزلة فكرية عن مجتمعاتهم»[1].

فا**لمثقف** هو من أستَوجبَ عليه إقامة علاقة وطيدة بين فكره والمجتمع الذي يُعايش ظروفه، ويَشهد أزماته، ويكون خطيب مُؤتمراته ومَحافله، فكيف يكون كذلك وهو لا يحظى بالمشاركة في المسائل العامّة للمجتمع، ولا يسمع له صدى أو يشهد له حضور في مشاكله فلقي هذا المصطلح حظًا في كتابات الكثير من المفكرّين حيث يقول "**إدوارد شيلر**": «المثقفون هم قطاع من بين المتعلمين، يسعون إلى صياغة ضمير مجتمعهم ليتّجه اتجاها راشدا، ويؤثرون على القرارات الكبرى لهذا المجتمع»[2].

أمّا المثقف في رأي "**ماكس فيبر**": «هم مجموعة من الأشخاص الذين تمكّنهم قدراتهم و مواهبهم الخاصة من النّفاذ إلى مُنجزات ذات قيمة ثقافيّة»[3]، كما يتلقى كل من "**لويس فوير**" و"**تالكوت باسونز**" في تعريف المثقّف عند الدّور الاجتماعي أو المهمّة الفاعلة التي يقوم بأدائها في مُجتمعه المدني إذ يقول "**لويس فوير**": «إن المثقّف هو الشّخص الذي تمتدّ أفكاره إلى نطاق أبعد من مِهنته ويهتم بالقضايا والمشكلات الحقيقية»[4]، أما عن "**تالكوت باسونز**": «المثقّفون هم المتخصّصون في أمور الثقافة التي يضعونها فوق الاعتبارات الاجتماعيّة اليوميّة المعتادة»[5]، ويحرص "**مانهايم**" عن هذه الوظيفة الاجتماعية أيضا بأنه« شخص يسهم مع أمثاله في تقديم تفسير للعا لم لمجتمعه»[6].

---

[1] – عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العمرانية والإسلامية، مرجع سابق، ص31-32.

[2] – المرجع نفسه، ص32.

[3] – المرجع نفسه، ص32.

[4] – المرجع نفسه، ص32.

[5] – المرجع نفسه، ص32.

[6] – المرجع نفسه، ص32.

فهذه الصياغات المختلفة لمدلول مشترك للمثقف كُلها تنمّ وتحث عن دوره الذي لا ينتهي بمجرد التّفكير والانطواء على معارفه، بل اختراق قفص البحث والتّنظير ليضع أقدامه على أرض المجتمع والواقع، ويُوظّف تلك المعارف بما يستوفي مُعالجة القضايا الاجتماعّية الثقافيّة أو حتى السياسيّة، « وفي كتاب "**كلمات–مفاتيح**"، قدم "**رايموند وليامز**"، بإيجاز بليغ حقل القوّة لدلالات كلمة "مثقّف" السلبيّة في مُعظمها، وأشار إلى أنّ الكلمة، بعيد منتصف القرن العشرين، اكتسب مجموعة من الارتباطات يتصل العديد منها بالأيديولُوجيا والإنتاج الثّقافي والقدرة على التنظيم والتعلم الممنهجين»[1].

وعند العودة لكتابه (كلمات–مفاتيح) يقُول **وليامز** حرفيا: « من أوائل ق19 كان هناك استعمال لافت لصيغة الجمع للدلالة على صنف من النّاس، في الغالب بطريقة سلبيّة: أتمنى أن أكون مُتعافيا (مؤهلا) بقدر كاف لأتمكّن من الاستماع لهؤلاء المثقّفين intellectuais (بايرون ,Byron 1813) رغم أن intellectuel كصفة احتفظت بالحياديّة في الاستعمال العام إلا أنّ هناك تضمينات سلبية تحوم حول مثقّفين intellectuels بالمعنى الجديد كانت "الثقافوية" intellectuolism بديلا بسيطا لعقلانيّة rationalisme، اكتسبت بناء على ذلك ولأسباب عامة كثيرة معاني تدل على برودة coloness تجريد وعدم فعاليّة، والصفة الأخيرة هي الأهم»[2]، غير أن هذه الصّفات السّلبية لم تكن هي الوحيدة لدلالة أو مفهوم المثقّف، حيث قدم **جيرار ليكلرك** في كتابه "**سوسيولوجيا المثقفين**" أن: « تعبير "المثقّف" وقبل أن يُصبح اسمًا نوعيًّا، تعبيرا محايدًا إلى حدّ ما، بل كان في البداية إهانة أو وصفا غير لائق أوجدهُ خصوم المطالبين بإعادة مُحاكمة **دريفوس**»[3].

هذه القضيّة التي بَلورت مفهوم المثقّف وأخرجته فعليا لساحة النّزاع هي نفسها من حملت اسم تلك الدّلالة السلبية التي تمثل شتيمة وإذلال للمثقف، وأُستشهد« بباريس يصف المثقفين بـ "الأغبياء" و"الغرباء" بما أعطى الكلمة شهرتها وقدرها التّاريخي، فالمثقفون هم أساتذة الجامعة، أعضاء المعهد، ومعهد المعلمّين العالي وهم هؤلاء الكتّاب الغامضُون إلى حدّ ما، الجمهوريّون، اليساريّون، الاشتراكيّون الذين بغرض الحصول على مراجعة حكم معين وإعادة تأهيل فرد لا شك عند باريس بجرمه، سيعتمدون تعريض المؤسّسات للخطر»[4]، فالصّياغات الدّنيئة التي لحقت مدلولات كلمة **المثقّف** لم تكن أكثر من إدّعاءات واتهامات لغيض تحمله فئة مُعادية حقودة لا تعترف بالمثقّف كاسم أو كفئة ولا تدعم دوره واهتماماته، بل على حد تعبيرها هي مجموعات فارغة المشاغل

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطية، مصدر سابق، ص142.

[2] – زيموند وليامز، الكلمات–المفاتيح، ترجمة: نعيمان عثمان، المشروع القومي للتجرمة، القاهرة، ط1، 2005، ص16.

[3] – جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة:جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،لبنان،ط1، 2008، ص56.

[4] – المرجع نفسه، ص58.

وخاوِية الهدف تسعى للفت الانتباه، وكسب الشّهرة واهتمام عدسات الكاميرا لإزاحة بقايا الغبار الذي خلّفه عليها فعل التّهميش، إذ يُضيف: « فإن لائحة من يُعرَف بالمثقّفين هي لائحة تضمّ العديد من الأغبياء ومن الغرباء أيضا، وبعض الفرنسيّين الطيبّين مثل: «**أناتول فرانس** وبعض الاشتراكيين الشباب»، بعد عدّة أيام من ذلك، أصبحت العبارة المستجدّة على يد "**كليمونصو**" أولا، بعد أن كانت شتيمة وإهانة عن باريس، صار تعبير "المثقّف" علامة انتصار وعلامة ارتقاء»[1].

لم يكن هذا المصطلح وحده يجوب السّاحة الثّقافية في ذلك الحين، كان « يُوازيه مصطلح **أنتلجنسيا** بالروسيّة كما صوّغه مثقفُوا الحركة الشّعبية الروسيّة والذي لا يرتبط بالمؤهل أو الدّبلوم العلمي أو الاختصاص، بل يرفض الواقع السّائد وتغييره من منظور المذلين المهانِين أي "الشعب" والمشترك بين المصطلحين الفرنسي والروسي هو رفض المثقفين الواقع القائم، وأداة الوظيفة النّقدية، ورفض أن يكون المثقف كلب حراسة للوضع القائم، وهو ما وصله أمثال **جان بول سارتر** في القرن العشرين»[2].

أصبح هذا المصطلح مُواليا ومُوازيا للمثقّف لم يقتصر على الفئة الأكاديميّة المتعلّمة من المثقفين، بل كون واحتواء الفئة الشعبيّة العاملة البسيطة أيضا، فلم يعد لفظ المثقّف أو **الأنتلجنسيا** حكراً على طبقة اجتماعيّة مُعيّنة أو على فئة ثقافيّة بذاتها، بل بُني وتكون هذا المصطلح استنادا للوظيفة المشتركة والمثقّف من نقد المجتمع وتفسير وقائعه ومُحاولة تغييره، جاء في تعريف **الأنتلجنسيا** (Intelligentisa) في **موسوعة المصطلحات السياسيّة** بأنه: «مصطلح يعني وجود المثقفين كجماعة مُحدّدة داخل المجتمع، ويتمثّل هؤلاء المثقّفين في النّقاد والروائيّين والثّوريين الذي يحدّدون معالم الطريق في أي دولة ويتميّزن بقوتهم الأيديولوجيّة والسياسيّة، وهو لقب أطلق على مثقفي روسيا على وجه الخصوص»[3]، فمثّل هذا اللّقب تلك الفئة المتميّزة التي تُشرف على شؤون الفكر والثّقافة تهتم بالنّقد الاجتماعي والسياسي ويقيمون الوضع السّائد ليقدّموا تصوّرات وأفكار تثور على التّنظيمات التي تكبح حقوق الغير وتنقص منها بغضّ النّظر عن الانتماء الطّبقي لهاته الفئة.

«أمّا في العالم العربي الإسلامي فالمفردتان المستخدمتان لـ intellectualهما "**مثقّف**" و"مُ**فكّر**" الأولى مشتقّة من culture أي أنه (رجل ثقافة) والثّانية مُستمدّة من "فكر" thogh (أي أنه رجل فكر) في كلا الحالتين تزداد هيبة المعنيين وتتعزّز بالمقارنة المضمرة مع أهل السّلطة»[4]، لم تلتقيا المفردتين بتلك السّهولة في حقل مفاهيمي واحد، وأختلف في التّواضع عليها من قبل الكثير، وعلى حدّ تفسير "**علي شريعتي**" في كتابه "**مسؤولية**

[1] – جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع سابق، ص59.

[2] – عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، دراسة (مجلة"تبين"،العدد4:ربيع2013) المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدّوحة، قطر، ص3.

[3] – إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي–أنجليزي) دط، دت، ص59–60.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص141.

المثقف" يوضح الاختلاف كالتالي: «ليس المثقف وحده هو الذي يزاول عملا فكريا،فمن الممكن أن يكون شخص ما يُفكر بانطلاق وسعة أفق بينما يُزاول في المجتمع عملا بدنيا أو يدويا مع ذلك يحسن فإنّه يحسن الفهم وعلى العكس تماما ممن يُزاول عملا عقليا أساسه فكري فهو بمقتضى ذلك ينتمي إلى شريحة أهل الفكر (intellectual) لكنه ليس مثقّفا، إن المفكر بمعناه الاصطلاحي "صفة لفكر إنسان ما" أما المثقّف بمعناه اللّفظي فهي (صفة لعمل إنسان) »[1]، وهنا يتحدد الاختلاف من وجهين، **الأوّل** : الفكر وعلاقته بالممارسة (أو الجهد البدني) ،**الثاني** : المعنى اللّفظي الذي يتعين من الجذر اللّغوي للفظتين كون الأولى "صفة لفكر" والثانية "صفة لعمل" يستأنف قوله: « لكن نفهم المعنى الدّقيق والاصطلاحي الذي يفهمه الأوربّي من كلمة intellectuel فإني استخدم كلمة "مُتعلّم" أو "ذا شهادة" مُقابل هذا المصطلح أجل فكل مُتعلّم هو من أهل الفكر بمعنى intellctuel لماذا؟ لأنه تعلم ويعمل بما تعلم، وماذا يعني التّعلم؟ إنه يعني تكوين أساس فكري يعمل به المتعلّم فيما بعد في مجتمعه، بحث أنه كلما زاد مستوى هذا التّعلم، وضع المتعلم المتابع في طبقة أعلى من طبقات أصل الفكر أي العاملين به»[2].

يُضيف كلمة المتعلّم للحقل الدّلالي لهذه الكلمة الأجنبية فيردف لها رُتبة الشّهادة، يصبح المثقّف هنا ينتمي إلى فئة خاصة من النّخبة وهي الفئة المتعلمة التي تستعين بمستواها في حلّ القضايا الاجتماعيّة وإبداء أرائه السياسيّة والثقافيّة، إذ يضيف "**عبد الرحمان بن زيد الزندي**" شرطا إطلاقه مفردة "المفكر": «الأول: على المختصين بالدراسة الإنسانيّة كالاجتماع والقانون وعلم النفس والسّياسة والاقتصاد والتّاريخ التي لم تصل إلى مستوى العلوم التجريبية في علميّتها، الإطلاق الثاني للفظة (الفكر) يوصف به المعينون بالقضايا العامة للمجتمع أو الأمّة، والمفكر مختص بالقضايا العامّة سواء كانت إنسانيّة كالهويّة والعالميّة والفن، أو كانت حضارية كالتراث والنّهضة والتّجديد والتّنمية والوحدة والتبعيّة»[3].

هذه الاهتمامات التي تشغل المفكّر هي ما تحدد دوره وتَضبط اسمه وانشغالاته وتجعله يتداخل والمثقّف ويشاركه وظائفه وانجازاته الفكريّة، وتوجهاته الثقافيّة وأدواره الاجتماعيّة وفعاليّاته الحضاريّة، إذ يجمع "**توماس سويل**" بين **المفكّر** و**المثقف** ويجعلهما واحد، جاء في كتابه "**المثقفون والمجتمع**" «أن مصطلح (المفكرين) أو (المثقفين) يشير إلى فئة المهنيّين أولئك الذين تتعلّق مهَنهم في المقام الأول بالتّعامل مع الأفكار والكتّاب والأكاديميّين وما شابههم، فلا يَعتمد أثر المثقّف أو المثقفين بصفة عامة على كونهم يُسمُّون بـ(المفكرين الشعبيين)

[1] – علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة:ابراهيم الدسوقي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص52-53.

[2] – المرجع نفسه، ص54.

[3] – عبد الرحمان بن زيد الزندي، المثقف العربي بين العمرانية والإعلامية، مرجع سابق، ص57-58.

الذين يتوجّهون بالحديث إلى جميع السّكان مباشرة بوصفهم متميّزين عن أولئك المثقّفين الذّين لديهم أفكار محصورة إلى حد كبير في الآخرين في مجالات تخصّصاتهم أو في غيرهم من المثقّفين بصفة عامة»[1].

فالمثقف الحقيقي لا يُمارس العُزلة الاجتماعيّة أو حتى السياسيّة بأفكار بعيدا عن المجال المدني واهتمامات المجتمع، على العكس تماما يُبرز وجُوده بمواقفه وتدخّلاته وآرائه التي لا يَنفصل عنها بسبب انشغاله الأكاديميّ أو المهني.

وهنا يذهب **سعيد** إلى سؤال « هل المثقفين فئة كبيرة جداً من الناس أم نُخبة رفيعة المستوى وضئيلة العدد إلى أبعد حد؟ ثمة تناقض في الجوهر حَول تلك المسألة بين اثنين من أشهر الأوصاف التي أُطلقت على المثقّفين في القرن العشرين»[2] وهو سُؤال يفصل بين المثقّفين القديم قبل القرن العشرين وبعده، لتحديد مفهوم المثقّف الحديث ومكانتَه ودروه، إذ يَستحضر **سعيد** تعريفين مُتناقضين للمفكر **الماركسي أنطونيو جرامشي**، كتب في "**دفاتر السجن**" أن بإمكان المرء القول: «إنّ كل النّاس مُثقفون، لكن ليس لهم كلهم أن يؤدوا وظيفة المثقفين إلى المجتمع» «هناك على الطرف النّقيض ذلك التّعريف الشّهير من **جوليان بندا** للمثقّفين بأنهم عُصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة الذّين يتحلّون بالموهبة الاستثنائيّة وبالحس الأخلاقي الفذ ويُشكّلون ضمير البشريّة»[3].بين انتماء المثقف إلى جملة الناس أو طبقة وفئة خاصة من المفكرين بمميزات استثنائية.

يُصرّ **سعيد** «على أنّ المثقّف هو فرد له في المجتمع دور عَلني محدد لا يمكن تصغيره إلى مجرد مهني لا وجه له أو عضو كُفؤ في طبقة ما، لا يهتم إلا بأداء عمله، فالحقيقة المركزيّة بالنسبة إلي كما اعتقد -**إدوارد سعيد**- هي أنّ المثقف وُهب ملكة عقليّة لتوضيح رسالة أو وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة أو رأي أو تجسيد أي من هذه أو تبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما»[4]، إذ أن مكانته الاجتماعية وطبيعة مهنته لا تهم كثيرا بقدر ما يهم نشاطه الذي يؤديه كواجب مُقدس، لتقديم وجهة نظر أو موقف ما يسعى من خِلالهما إلى التّغيير أو التوجيه والإرشاد: «وأن يكون مبرر وجوده تمثيل كل تلك الفئات من الناس والقضايا التي تنسى ويغفل أمرها على نحور روتيني، ويقوم المثقّف بهذه المهمّة على أساس المبادئ العموميّة: إن من حق البشر كُلهم توقع معايير سلوكيّة لائقة من القوى الدنيويّة أو الأمم وأن الانتهاكات المعتمدة أو النّاجمة عن هذه المعايير يجب أن يَشهد ضدّها أو تحارب بشجاعة»[5].

[1] – توماس سويل، المثقفون والمجتمع، مرجع سابق، ص20-23.
[2] – إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة: عنان عضن، دار النهار، بيروت، لبنان، دط، 1993، ص21.
[3] – المرجع نفسه، ص21-22.
[4] – المرجع نفسه، ص27-28.
[5] – المرجع نفسه، ص28.

فالمثقّف كما يسعى "**إدوارد سعيد**" لضبط مفهومه هو **مثقّف إنسانويّ** يبحث عن القيم الإنسانية التي ينبغي لكل الفئات البشريّة التمتع بها ويسعى لتقديم رؤية هادفة في شأن الأوضاع **الدنيويّة** قصد ترميم ما تم تدميره وإصلاح ما سبق انتهاكه، أن يكون صوتا عنيدا لا يخفي إرادة الحريّة والتّنوير والعدل ومبادئ الحقّ التي يريد ترسيخها.

ويرى **إدوارد سعيد** أنه «ثمّة آلاف من الدّراسات التّاريخية والاجتماعيّة المختلفة عن المثقّفين، لإضافة إلى تفسيرات لا تنتهي عن المثقّفين والقوميّة والسّلطة، والتّقاليد والثّورة، وسبل لا ينقطع في الموضوعات الأخرى، وأنتجت كل منطقة في العالم مُثقّفيها وكل تشكيلة من تشكيلات المثقّفين هذه تُناقش ويُجادَل حولها بانفعال مُتّقد وبدون المثقفين لم تشتعل أي ثورة رئيسية في التّاريخ الحديث وفي المقابل لم تقم أي حركة مضادة للثورة بدون المثقفين»[1]، أي أن المثقّف أصبح من بين القضايا والموضوعات التي تحتلّ مكانة في النّقاش والحديث العام للأمم والمجتمعات ذلك أن المثقف اخترق بانفعاله وتفاعله الشؤون الاجتماعية والسياسية للدول وأصبح ناشطا وفاعلا فيها.

«فالمفكر يتردّد بين صناعة المفاهيم وبلورة الرُّؤى واستخلاص العبر وكشف السّنن، وبين إصلاح الواقع وتشخيص الأزمات التي يُعاني منها الناس، وهو يُحاول باستمرار أنْ تكون العلاقة بين محصوله الفِكري والمعرفي وبين الواقع علاقة جدليّة، بمعنى أن يَعمل فكره في تحديد المشكلات الرّاهنة ويقوم بنقدها ومحاولة العُثور لها على حلول»[2]،هذا الدّور النّضالي الذي يمارس المفكر في حل عقد وأزمات مجتمعه، واقتراح حُلول، لتخطيّ عثراته وإعادة رسم مُخططات لنجاحه، ومُواجهة تحديّات ومصاعب الظّروف التي يتصدّاها، وهي المهام ذاتها التي أُوكلت للمثقّف وتولى أداءها، والتزم وألزم نفسه بها كمسؤوليّة وقناعة قبل أن تكون واجبا، وفي وقل **نعوم تشومسكي**: «المثقف هو من حمل الحقيقة في وجه القوة»[3]

ويؤكد **سعيد** أنّ «أهمية الكُتّاب والمثقفين بارزة، وهي بالتأكيد حاضرة فيها على نحو كاسح ويعود ذلك جزئيا إلى أن العديد من الناس لا يزالون يستشعرون الحاجة إلى اعتبار الكاتب/المثقف كائنا يجب الإنصات إليه بما هو مُرشد في الحاضر المربك، وأيضا بما هو قائد جنّاح أو طيار أو مجموعة تسعى إلى المزيد من القوّة والنّفوذ وأن مصدر كلتا الفكرتين عن دور المثقّف في فكرة **جرامشي** غنيّ عن التوضيح»[4]، وكلتا الفكرتين تُجسد دور المثقّف "**العضوي**" و"**التقليدي**" في **المجتمع المدني** الذّي هو بحاجة دائمة للإصغاء والتّوجيه من طرف هذه الفئة المميزة .

[1] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص27.

[2] – عبد الكريم بكار، تكوين المفكر، دار السلام، الإسكندرية، القاهرة، ط2، 2010، ص21.

[3] – المرجع نفسه، ص19.

[4] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص141.

حيث يرى «**جرامشي** أن ما يُميّز المثقّفين عن بقية الجماعات الاجتماعيّة هو الدّور الخاص الذي يلعبونه في عالم الإنتاج: إن دور المثقفين هنا ليس دوراً مباشراً، وإنما يتوسّط البنى الفوقيّة التي يقوم فيها المثقّفون بدور وظيفي (**جرامشي** 1983ص12) ومن هنا فالمثقفين يلعبون دورا خاصا في تنظيم الهيمنة الاجتماعيّة وسيطرة الدولة: وهم يرتبطون أساسا بمستويي البنية الفوقيّة: المجتمع المدني، والمجتمع السيّاسي أو الدولة حيث يتطابق المجتمع المدني مع وظيفة "السيطرة المباشرة والقيادة"»[1].

ينتمي المثقّف إلى البنية الفوقيّة (أنظر تقسيم كارل ماكس–البنية الفوقية والبنية التحتية) الذين يؤدّون مهمّة في تنظيم الهيمنة الثقافيّة الاجتماعيّة المرتبطة بالمجتمع المدني، ومُهمة سّيطرة وتّنسيق نفوذ السلطة بالمجتمع السّياسي وإقامة التّرابط وتوثيق الصّلة (أو العكس) بين هذين المجتمعين، من مجتمع مصدر للأحكام والثّاني مطبق لها.

«ومن هذا المنظور، ليس المثقّفون أكثر من مُوظفين لدى الجماعات المسيطرة وخُبراء في إضفاء الشّرعية على الكتلة الحاكمة»[2]، وهي الفئة المثقّفة المحايزة أو المنظمة إلى مؤسّسة سياسة معينة، تروّج لأفكارها وتؤمن بسلطتها وتعمل على تحقيق كيانها وبثّ سلطتها، وهو مُثقّف يُنافي في صفاته ووظيفته **مثقف إدوارد سعيد**: «إنسان يُراهن بكينونته كلها على حسّ نقدي، على الإحساس منه على غير استعداد للقبول بالصّيغ السّهلة أو الأفكار المبتذلة الجاهزة أو التأكيدات المتملّقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقليديّون قوله»[3].

فهو يُساءل الأنظمة وينقد مُمارساتها ويُحلل مطالبها ويكشف مُضمراتها ويرد على هجماتها والضّغوطات التّي تُحاول بعثها في الفئة الضّعيفة المدنيّة التي تختلف ظروفها الاجتماعيّة ومستوياتها الفكريّة من مظلومين، فقراء ومُتعلّمين، وأميين ،«ولا يعني هذا الأمر دوما أن يكون المثقّف ناقد السيّاسة الحكومة، بل أنْ يرى في المهنة الفكريّة حفاظاً على حالة من اليقظة المتواصلة ومن الرّغبة الملائمة في عدم السّماح لأنصاف الحقائق والأفكار التقليديّة بأن تسيّر المرء معها»[4]، أي أنه «فاعل اجتماعي يَمتلك وسيلة تعبير يفتَرض أنْ تكون متقدّمة بالقياس إلى الآخرين وله عدّة لغوية ومعرفيّة وفنيّة، مُنتج الثّقافة بمستويين :فكري وجمالي يهتم بالشّأن العام ويبثّ خطابا ويسعى لتمثيل ذاته وعصره،قارئا ومستكشفا للتّناقضات الماضي والحاضر واختلالاتها ورؤيويا يمثل صوت الشعب»[5] في الحيز العمومي ويحرص على استعادة حُقوقه المسلوبة والمهضومة من طرف الأنظمة الديكتاتوريّة.

---

[1] – جيوفري نويل سميث وكينتين هور، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ترجمة: فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1991، ص320.

[2] – المرجع نفسه، ص320.

[3] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص37.

[4] – المرجع نفسه، ص37.

[5] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص13.

ثانيًا: خطاب المثقف والسياسة

يطرح **سعيد** «السّؤال التالي في مقالته –**قول الحقيقة للسلطة**– هل تعمل ولاءات المثقف البدائيّة والمحليّة والغريزيّة عرقه أو شعبه أو دينه على دفع المثقّفين إلى الفعل الفكري أم أن هناك مجموعة من المبادئ أكثر عالميّة وعقلانيّة قد تتحكم وربما تتحكم بالفعل بالحقيقة التي يتكلم فيها المرء ويكتب؟»[1].

فالمثقّف كشخصيّة اجتماعية بسيطة، أو كمفكر واعي نخبويّ يُقحم نفسه في قضايا دنيويّة مختلفة يعرض لحقائق عبر نقده وتمحيصه وبحثه في أدوار فكريّة وممارسات اجتماعيّة وسياسيّة، لابد وأن يدلي بموقفه ويُوضح رؤيته والفئة التي يمثّلها والقيم التي يُدافع عنها، هل في مُمارسته هذه تتحكّم في عوامل كالانتماء القومي والهويّة والعقيدة وحتّى التّوجه السّياسي في بلورة رؤيته ونضج موقفه؟ ليتحدث فعل باسم **الحقيقة والقيم الإنسانية** الحقّة وبحياد في وجه السّلطة والأنظمة الفاسدة، ويُؤدّي دوره الحقيقي «الذّي يكمن في قول الحقيقة للسّلطة وفي كشف الأكاذيب، وهذه الكلمات تعود **لتشومسكي** قبل أن تكون **لسعيد**، إلا أن هذا الأمر ليس على قدر من الأهميّة، إنها تعبر ببلاغة و إيجاز عن وجهة نظر **سعيد** المتعلقة بمسؤوليّة المثقّف وهي: مواجهة الكاذبين الأقوياء بالحقيقة وعرض أكاذيبهم للتّمحيص العام، ومثلما هو –**إدوارد سعيد**– شَكيّ في الأفكار السّاذجة المتعلّقة بالحقيقة فهو بالمثل شكّي بفكرة أن الحقيقة "مُؤجّلة إلى ما لا نهاية" أو فكرة أن الحقيقة والسّلطة هما الشّيء ذاته أو أن الأولى قناع للثانيّة»[2].

ولأن **سعيد** بلور رُؤيته هذه من تُخوم تجربته الشّخصية كمثقف فلسطيني مُهمش مُغترب، فإنّه كمثقف ومفكر تعرض لمواقف تصدى فيها للسّلطة وفضح سياستها، ولأنه على قدر كبير من المسؤوليّة الفكريّة لا يؤمن بفكرة أن الحقيقة مُؤجلة لأنه طالما كان يُنادي بها في كتاباته، ولا يراها أنها وجه ثانٍ للسّلطة وهو الذّي لم يتفانى في كشف أقنعتها المزيفة واضطهاداتها القاهرة لذلك **يؤسس ادوارد سعيد** لمثقف «غرض نشاطه هو تطوير الحرية والمعرفة الإنسانيّتيْن، ويتشبث **سعيد** بهذه النظرة غير السّائدة رغم عن زعم **جين فرانسوا ليوتار** أن الطّموحات البطولية المرتبطة بـ"السرديات الكبرى للإنعتاق والتوير" الخاصة بالحداثة هي عتيقة ومدعاة للشك»[3]، حيث يمثل هذا المنظور مبدأ وسطحية منبسطة للإجابة عن سؤال: «ما إذا كان يمكن الكُتّاب والمثقفين أن يكونوا بأي حال من الأحوال "لا سياسيّين" بحسب التّسمية الدّارجة، فإذا كان الرد بالإيجاب فكيف وبأي مقدار؟ كون النطاقين

[1] – وليام.دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة: قصي أنور الذبيان، هيئة أبوضبي للثقافة والتراث، كلمة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص173.

[2] – المرجع نفسه، ص173-174.

[3] – المرجع نفسه، ص178.

السّياسي والعموميّ قد اتسعا اتساعاً عظيما بحيث باتا عمليًا بلا حدود»[1] إذ لابد من التّعرف على مفهوم **المجتمع المدني** و الفئات التي تُشكّل هذا المجتمع لتحديد دور المثقّف في نطاقه وكشف طبيعة الخطاب الذي ينبجسُ منه وقوة تأثيره ومدى صداه حتى يبلغ أذهان السّاسة ويشغل تفكيرهم، الذين عملوا على كسب ولاءات المثقّف وانحيازه.

يقول "**جرامشي**": «ينبغي التّمييز بين **المجتمع المدني** كما تصور **هيجل** وكما نستخدمه في هذه اللحظات (أي بمعنى الهيمنة السيّاسية والثقافيّة لجماعة اجتماعيّة على المجتمع كله باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة) من جهة، وبين **المجتمع المدني** كما يتصوّره **الكاثوليك** فهو عندهم المجتمع السّياسي للدّولة، الذّي يُقابله المجتمع الأسرة والمجتمع الكنيسة»[2]، فالمجتمع الكاثوليكي الذّي كان خاضعا لسُلطة الكنيسة ورجال الدّين فرض هيمنة باسم الإله وصُكوك الغُفران، وهو ليس نفسه بالطّبع المجتمع الذي تَحرّر من مفاهيم العبوديّة التقليديّة التي تزعم غضب قوى خارقة بالمجتمع الذّي أصبح يَخضع للهيمنة من طرف جماعات يختارها بذاته لتُشيد بحريّته فيقع الأسوأ من استلابه تلك الحريّة لتتمادى هي وتَستعبده ،إذ أنه (**جرامشي**) «يُقرّ في كرّاساته بضرورة تثبيت مستويين فوقيين أساسيين، **أولهما**: هو"**المجتمع المدني**"، أي مجموعة التّنظيمات الخاصة، و**ثانيهما**: هو "**المجتمع السياسي**" أو الدّولة والقاسم المشترك بين هذين المستويين هو نمط الهيمنة الذّي تتّخذه كل صيغة من صيغهما "هيمنة قسريّة" وأخرى "شرعيّة" من منطلق الحكم أو هيمنة قسريّة وأخرى استبطانيّة»[3].

يقف هنا المثقّف والدستور(القانون)كوسِيلتيْ وصل بين المجتمعين (المدني،السّياسي) إذ أن القوانين (الأحكام) التّشريعيّة التي تقوم بسنّها السّلطة السّياسية تعتبر نمط هيمنة شرعية رغم طبيعة هذه الأحكام –صدقها أو زورها– أما المثقّف الذي في حقيقة مهامه أن يَكون حَلقة ربط وثيقة بين المجتمعين، يكون في هذا الدّور وسيط هيمنة قسريّة بتبرير فساد السّلطة وتغليفه في خطابات ناعمة تحظى بقبول المجتمع المدني بخداعٍ وزيفٍ لتحقيق مصالح مُشتركة بعد استغبائه.

إذ يُضيف "**جرامشي**" لتحديد طبيعة هذه الهيمنة في قوله «إن أيّة علاقة تقوم على الهيمنة هي الضّرورة علاقة تربوية نجدها داخل الأمة الواحدة بين مُختلف القِوى المكوّنة لها، بل وفي المجال الدّولي والعالمي بين مركبات حضارات القوميّة والقاريّة»[4]، هذه الهيمنة ليست ذلك المفهوم الذي يتبادر في ذهن المتلقّي، هيمنة تقتضي التّجنيد واستغلال القوى العسكريّة؛ بل هي هيمنة أكثر خُبثا وهدوء في طُرق تطعيمها للمجتمع المدني وأكثر

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص140.

[2] – محمد يحيى حسني، مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو جرامشي، المركز الديمقراطي العربي للنشر، برلين، ألمانيا، ط1، 2017، ص52.

[3] – المرجع نفسه، ص38.

[4] – المرجع نفسه، ص53.

خطرا عند تفشيها في وسط ما، تتم عبر استغلال المعارف والعلوم بعد حشوها بأيديولوجيّات مَسمُومة لتُشحّن العقول وتموّه الحقائق وتَخلق العبوديّة والطواعيّة بطرق جدّ سلميّة ظاهريًا،بينما تُحقق فتن وتَضارب آراء وخصوم باطنيا، «وقد يكون من المفيد في هذا الوضع عند مُعالجتنا لإشكاليّة **المثقفين والسّلطة** أن نُحدّد الفرق بين **الثّقافة** و **الأيديولوجيا**، فالثّقافة تعني أولا: المعرفة بالمعنى الشّامل للمعرفة، أي الامتلاك النّظري أو التّقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي الاجتماعي والإنساني عامّة، على أن هذا الامتِلاك والإنتاج المعرفيّ يتعرَّض دائما في الممارسة الاجتماعيّة إلى توجيه وتوظيف مَصلحي طبقي، وهذا ما يُحوّله في مجال المعرفة إلى مجال الأيديُولوجيا»[1].

هذا الاستغلال الغائّي النّفعيّ لهذه المعارف لخدمة مصلحة طبقة أو سُلطة هي مُحاولة مُتعمّدة لغزو الوعي الزّائف والمغالطات التي بدورها تَخلق قيم التّطرف والتّبعية (سياسية، ثقافية) واختلال مبادئ الدّيمقراطيّة والنّقد السّوي، «فهل يُمكن للمثّقف أن يُؤدي وظيفة معرفيّة تُفيد منها السّياسة دون أن يكون بالضّرورة مُلتزما موقفا حزبياً أو سلطوياً بعينه، ودون أن يرسم لنفسه –سلفا– وظيفة إبعاد المعرفة عن السّياسة صونًا للمعرفة على ما يدّعي ذلك المثقف الأكاديمي»[2].

هذا التّميز والفصل بين **سُلطة المعرفة** و**سلطة السياسة**، لا يتحقّق عند حريّة توظيف المعرفة من طرف المثقّف فحسب، بل إن هذا التّوظيف المعرفي يَخضعُ كذلك لظروف الحيز العام المحيط بهذا المثقف وطبيعة انتمائه والحكم الدّارج في ذلك المجتمع قبل أن يعود لمبادئ وأغراض هذا المثقّف الذي لا يسعه «أن ينهض بأيّ دور آخر، دون أن يكون قد بنى للمعرفة سُلطة فعليّة ترفع من قيمة رأسمالها في الاجتماع المدني، وتُهيئ لخطاب المثقف في "الشأن العام" أسباب الحضُور والفعاليّة، وعليه إذا كان في مشروع المثقّفين أن يحملوا عبءَ الدّفاع عن القيم، وعن الأمّة والوطن، فعليهم –أولا– أن يستقوا شرف مُمارسة هذا الدّور، ولن يستحقّوه إلا بإثبات جَدارتها في ميدان الإنتاج المعرفي»[3].

وغالبا ما تكون أهداف إثبات هذه الجَدارة والتّفوق هي أهداف مَريضة مُثقّلة بالجراح التي ستمزّق ثقة الشّأن العام وتُبعثر مصالحه وتخنق حُقوقه التي كلف المثقّف مُهمّة الدّفاع عنها، على غرار القلّة الذين أشاد العالم الفرنسي **آلان تورين** بمصداقيتهم: «لقد حاول الكثير من المثقّفين خصوصا في فرنسا وأيضا في الولايات المتّحدة الحفاظ لأطول وقت ممكن على تحالفهم التّقليدي مع قوى التّقدم، ودفعتهم الحروب الاستعماريّة التي خاضَتها بلادهم في الهند الصّينية وفي الجزائر على وجه الخصوص، إلى الدّفاع عن حركات التّحرّر الوطني وهو ما قاموا به

[1] – مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة–رؤى فكرية–، دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، دط، دت، ص52.

[2] – عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية–الممكن والممتنع في أدوار المثقفين–، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2010، ص162.

[3] – المرجع نفسه، ص157.

عن قناعة وشجاعة ضِد حكومات بلادهم»[1]، فما امتلكه المثقّفون هنا من ثباتٍ وتوازنٍ للوقوف على قضيّة دولية بهذه الأهمية، مع تأييد القضيّة التحرريّة التي تطعن مصالح السّلطة السياسية لبلادهم دون الانحياز لجانب الهويّة والانتماء يُمثّل إنجازا عظيما للفئة المثقّفة في تاريخ الفكر الأوروبيّ والأمريكيّ أيضا، علاوة على القيم الدّيمقراطية التي تجد في مواقفهم لتُفصح عن نظام نزيه تتحقق قيم النّزاهة الاجتماعيّة وحتّى السياسيّة من حُرية الرّأي والتعبير، رغم أن «مأزق العلاقة بين **المثقّف** و**السُّلطة** سوف يَظلّ قائما مادام المجتمع البشري بحاجة إلى السّلطة، وكل نجاح في حل هذا المأزق سوف يظلّ نسبياً، حيثُ لا يخفي أن الإشكاليّة هنا تنشأ نتيجة الاختلاف في الطبيعة، طبيعة كل من **الثّقافة** و**السُّلطة**»[2].

إن كانت الثّقافة بطبعها التّعددي والمتشابك تحتاج إقامة الهُدنة وتحقيق الدّيمقراطية في وضع يَسوده السّلم لتحقيق الانفتاح والتّثاقف، فالسّلطة نقيضة كل ذلك لتفرض هيمنتها لابد من تهيئة فضاء يعمّه الظّلم والشّحناء والديكتاتوريّة، وان لم تتّخذ السّلاح أسلوباً لفرض سَيطرتها ستتّخِذ من تَزْييفِ المعرفة وتوجِيه الأيديولوجيَا أقصر سبيل، حيث «تقع **العلاقة بين المثقّف والسيّاسة** -في معظم أنماط قيامها- بين حدّين متعارضين متغايرين: بين حدّ الإقبال الكامل عليها وبين حدّ الاعتراض التّام عنها، **فمثقّف السّلطة** ومُثقّف الحزب ممثلان رسميان للحدّ الأول أو لعلاقة الإقبال والانغماس تلك، أمّا **المثقّف الأكاديمي** يُمثل الحدّ الثّاني والعلاقة الثّانية، ثمة تلوينات وتوسُّطات في المشهد: قد يميل المثقّف الملتزم -موقف السُّلطة أو الحزب أو الجماهير- إلى أن يحيط صنعتَه ببعض التقاليد الأكاديميّة حتى يبدو باحثا ومُفكّرا في عيون مخاطبيه من أولياء النّعمة أو المحازبين أو الأنصار»[3].

المثقّف الحزبيّ هو بالضّرورة يُقبل كل الإقبال على السّلطة التّي تُرحّب به ضمن نشاطاتها وخِطاباتها لتَجعل منه مُنخرطاً مميّزا وفق عُروض وخدمات مُختلفة ،بعكس المثقّف الأكاديميّ التقليدي الذي يبني حِصن يَحوط علاقته و يَحرسها ويُحُدّ معارفه حتى لا تنغمس في قضايا ومطالب السّياسية، هو كذلك المثّقف الذي يحمل راية الالتزام أمامَ الحُشود ويعلن شَرف ونزاهة مَعاركه وحروبه لكنّه يميل بها ويجثو على ركبتَيه في حقيقة نفسه وضميره نتيجة التّصنع الذي يُتقن تَقمّصَه أمام أنصاره، «ويقطع النّظر عن التّباين في الولاء والاختيار هو "**مثقف عضوي**" في تعريف شيخنا الإيطالي **أنطونيو جرامشي**، ومن ذهب في القول مذهبه لأنّه بالالتزام التزم، وإليه أب أوْبة النّاصح والمحارب، وعلى ذلك، ليس يَسوغ وعي تاريخ علاقته بالسُّلطة إلاّ في سياق هذه الجدليّة الحادة التي شدّته إلى ضفة الـ"مع" وإلى ضفة الـ"ضّد" والتي ليست تنطبق على مثقفينا حصرًا، بل هي تكاد تشْمل سائر حالات العلاقة بين المثقّفين والسلطة في التّجربة التاريخية للبشرية: ماضيا، وحاضرا، ومستقبلا»[4].

---

[1] - آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1997، ص205.

[2] - مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، مرجع سابق، ص34.

[3] - عبد الإله بلقزيز،نهاية الداعية، مرجع سابق، ص161-162.

[4] - المرجع نفسه، ص37-38.

وإنّ الإعلان بالالتزام الذّي يُظهره المثقّف لا يعني حتما الولاء والوفاء الفعلي والقُدرة على تحمل مسؤولية هذا الالتزام والثّبات على السبيل الذي خطط لانتهاجه، حتّى إن إرتدّ على نهجه وضَعف إيمانه وتَراجع عن موقفه لا يعني ذلك أنّه تعرض لإغراءات من طرف السّلطة السيّاسية أو تحريض، «فهؤلاء إذ يُمثّلون منظومات ومراجع، يعبّرون عن "شيء ما" فيهم داخل أقوالهم وأفكارهم، ثم إنّهم يفعلون ذلك دُون أن يكون في وسعهم –دائما– أن يتحرّروا من خلفيّتهم الاجتماعيّة أو نوازعهم السّياسية، أو مصالحهم الشّخصية وهذا إنما يعني أنّهم محكومون بالحاجة إلى إحداث تكييف إيديولوجي لأفكارهم مع تلك الاعتبارات –النّفسيّة الموضوعيّة كافة– سواء جرى ذلك التكيّيف بشكل واع أم بشكل غير واع»[1]، هذا التّفسير السّيكولوجي يُعيد صياغة علاقة المثّقف بأفكاره وسبب تكييف إيديولوجيّته وفقا لمسار مُعيّن بالانغماس والانضمام إليه أو بالاعتراض عنه، لا يعود فقط لتأثيرات حسيّة وعُروض خادمة لمصالحه حتّى يتنازل عن خُططه وموقفه، بل يعود السّبب كذلك لخلفيات نفسيّة وأخرى اجتماعية تأثر فيه عن ولاوعي، لتسبب تخلخل مبادئه وتزعزع أفكاره.

وهو ما يذهب إليه كذلك زعيم الوجودية الفيلسوف "**جان بول سارتر**" في كتابه "**دفاعا عن المثقفين**" في قوله: «زبدة القول أنّ كل تِقني من تقني المعرفة مُثقّف بالقوّة وذلك صادم يتحدّد بالتّناقض هو في الكنة والجوهر عراك دائم في داخله، بين تقنية الشّمولية النزعة والأيديولوجيّة السائدة، بيد أنّ التّقني لا يغدو مثقفا بالفعل بناء على محض قرار: فهذا الأمر مَنوط بتاريخ الشّخصي الذّي يُمكن أن يُفجّر فيه التّناقض الذّي يميّز عن غيره، والحقّ أنّ مُجمل العوامل التي تُنجز تحوّله هي عوامل ذات طابع اجتماعي في التّحليل الأخير المجتمع»[2] لعل هذا التبرير يُخفف من قُبح ذنب المثقّف المستَهتر الذي يَميل به الهوى أينما شاء، ليجعله يترنّح بين مقطُورتي حقوق **المجتمع المدني** المكلّف بالدّفاع عنه وتمثيل آرائه، وهيمنة السياسة وفرض سُلطتها بعد أن كُلّف بالتّصدي لأبشع مُخالفاتها واعتراض انحرافاتها وهو كذلك مُثقّف العالم الثالث، في دوره وانتمائه السّياسي.

سُئل الأستاذ"**عبد الرحمان منيف**"عن وضعيّة المثقّف وصورته، إذ جاء في كتابه "**القراءة والنسيان**": «في وقت متأخر نسبيا ظهرت الحركة السّياسية مُتمثّلة بأحزاب وقوى اجتماعيّة وأصبح هناك نوع من الحاجة لأن تكون لهذه القوى أصوات ثقافيّة تعبر عنها كما كان الأمر بالنّسبة للقبيلة وشاعرها، في فترة أخرى عندما أصبحت هناك أحزاب عقائديّة إذ صحّ التّعبير، أصبحت هذه الأحزاب تُطلب من مُثقّفيها أن يكونوا دُعاة سياسيّين من أجل التّعبئة والتحريض، وعندما فشلت الأحزاب السّياسية أو تراجعت علّلت سبب الفشل أو التّراجع بحجز

[1] – عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، مرجع سابق، ص56.

[2] – جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طوبيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص32.

المثقّفين وعدم القيام بالدّور التّنويري اللاّزم، وفي الوقت عينه افترض المثقفون أن من الممكن أن يَكونوا بديل الحزب السّياسي، لذلك نجد مُنذ وقت مبكر الالتباس والتّداخل في موقع المثقّف ودوره وعلاقته بالحزب السياسي»[1].

هذا التّداخل والتّبادل للأدوار هو ما يَصنع اختلال مهام المثقّف بين ظاهرة المعارضة أو الموالات والتبعيّة والموالاة مما يُؤدّي إلى تفتّتَ تماسك البنية الاجتماعيّة وانصراف فُئاتها إلى تيّارات وأحزاب مُتعارضة، وبدل أنْ يكون للمثقّف دور تحقيق الوحدة الفكريّة، الاجتماعية، أو الدّولية ينتهي دوره إلى فكّ تماسكها وتشتيت أنظمتها إذ لابد أن يَتذكّر المثقف مهامه الثلاث الأساسيّة: «**مهمة علمية–معرفية (التنوير)**، و**مهمة اجتماعية (الحرية)**، و**مهمة وطنية (حماية السيادة)**، وهي جميعها تنطق بحقيقية واحدة ما زال دور المثقّف مطلوبا، متى أدركوا حدود دورهم، على أن المهمّة العلمية هي–اليوم– أسبق تلك المهمّات جميعا، ليس فقط لأنّها من صميم حرفة المثقّف،بل لأن سائر المهمّات الأخرى تتعلّق بها وتتوقّف على الكثير من نتائجها»[2]، فالدّور المعرفي هو ما يحقق فعالية المثقف وتتويجه بهذا اللّقب في الاجتماع المدني قبل أن يتهيأ ويصنع أدواره الأخرى ويليها أهميّة وأولويّة على حساب دوره الأصلي.

و"**سارتر**" لم يغفل على تحديد جُملة من الأدوار للمثقّف على الصّعيد المدني والسّياسي أيضا، تخلص في النقاط التالي:

- النّضال ضدّ الانبعاث والتولد المتجدّد أبدا للأيديولوجيا في صفوف الطّبقات الشعبيّة.
- استخدام الرأسمال المعرفي المقدم من قبل الطّبقة السّائدة لتشييد الثّقافة الشّعبية.
- استعادة غايته الذّاتية (شمولية المعرفة، وحرية التفكير، والحقيقة).
- أن يجعل من نفسه ضدّ كل سلطة بما في ذلك السلطة السّياسية التي تتمثل في الأحزاب الجماهيريّة وفي جهاز الطبقة العاملة[3].

لابد له من ممارسة نقده للوقائع والأحداث التي تستحضِر وجودَه وتستدعي تدخُّله ليكون دِرعاً حامي يتصدّى للصدمات التي ستصيبُ الجماهير بالوهن والخُنوع، أن يكون ضّد كل سلطة، ومع كل حق، فاستقلالية موقفه النّقدي، يُجسد الصّيغة الديمقراطية المثلى لخطابه ويُحقّق مبدأ تعدّد وجهات النظر والآراء بممارسته والتّمتع بها أيضا، حيث «يشير "**روبرت بريم** Brym" إلى أن هناك ظروفاً مشجّعة للمثقّفين على الانحياز إما إلى اليسار أو اليمين، ولا شكّ إلى أن أي باحث يمكنه بصفة جُزئيّة أن يفهم ظاهرة الاندماج السّياسي للمثقفين وذلك بدارسة مجموعة القوى الاجتماعيّة، عند نقطة معينة في وقت مُعين، وفي حين أن الفهم الكامل لهذه الظّاهرة يتطلب أن

[1] – عبد الرحمان منيف، القراءة والنسيان–الخروج من مدن الملح– طوى للثقافة والنشر والعلام، لندن، ط1، 2015، ص73–74.

[2] – عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، مرجع سابق، ص156.

[3] – جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، مرجع سابق، ص58–59.

يكون تحليلنا غير غافل عن البعد التّاريخي كإحدى الأدوات التي يعتمد عليها ومن المؤكّد أن الوضع الاجتماعي لأسرة المثقّف والطابع الجمعي لنوعيّة التعليم الذي تَلقّاه هذا المثقّف، كل هذا يعمل على تحديد نوعيّة الولاء السّياسي له»[1].

إنّ الأبعاد (التّاريخية، الاجتماعية، التّكوينية) رغم أنها تُؤثر تأثيرا بالغ الخطورة على انحياز وعُدول أراء المثقّف وتوجهاته، إلا أن الهيمنة السّياسية بأنظمة الجبر والإكراه أكثر خُطورة لنشر أساليب التّحريض والدّعاية، وأبرز مثال استحضره **سارتر**: «إذ أرغمت السّلطة أساتذة التّاريخ على تشويه الحقيقة التاريخيّة/ وهكذا وجد هؤلاء الأستاذة أنفسهم، حتى لو كان همّهم وشاغلهم الأوحد حتى ذلك الحين تَدريس الوقائع أو إثباتها وإقرارها، منقادين إلى نقد الأيديولوجيا التّي ارتضوا بها حتّى ذلك الحين سلبيا، وإلى نقضها باسم ضميرهم المهني وباسم المناهج والطّرائق العلميّة التي طالما استخدموها وطبقوها»[2]، حتى وإن كانت السياسة أقوى من إرادة المثقف في إيداع القرارات وفرض سَيطِها واستبدَادها .

على المثقّف أن يكون واعيا فطنا للتّعارض القائم بين احتياجات المجُتمع والأيديولوجيّات العفنة التي تريد السّياسة وضعها في حلق المجتمع بيُسر لتقْضم من كبد حُقوقه بعد فوات الأوان «وبعبارة أخرى، إنّ المثقّفين إما أنْ يكونوا أدوات للهيمنة على مُستوى المجتمع المدني، الهيمنة التي تُمارسها المجموعة الاجتماعيّة المسيرة على مجموع الجسم الاجتماعي وإمَّا أن يكونوا أداةً من أدوات السّيطرة على مستوى المجُتمع السّياسي مُستوى الحكم الذي يُمارس عبر الدولة ووفقا للقانون»[3]، إذ لا يمكن للمثقّف أن لا يكون سياسيًا، وإنْ لم يكن كذلك من حيث اللّقب والانتماء فهو بطريقة ما يُمارس سلطة وتُمارسُ عليه سُلطة أخرى، بين مُسيطِر ومُسيطَر عليه، تأخذ المنازعات والأحداث الدّولية أو العالميّة بين بين، من صيغة "مع" إلى "ضد".

«فمن النّافل القول: إن خدمات المثقّف للسّياسة والسياسيّين ليست معرفيّة أو ثقافيّة في طبيعتها حتى وإن خالها–هو–كذلك، بل هي –بالتّعريف– خدمات سياسية بلا زيادة ولا نُقصان غنه يُؤدّيها بوصفه مناضلا في المقام الأول، وليس بوصفه مثقّف أو مالكا **للرأسمال المعرفي**، يزعم السّياسي بأنه يُرسي مشروعه على قواعد معرفية، ويزعم المثقّف بأنّه يوظف خبرته العلمية في "أوراش التغيير" **والحقيقة أن المعرفة هي أكبر الغائبين في الحالتيْن**، وغيابها للتّذكير ناجم عن إهدار شخصيّتها كصعيد مُستقّل والتّعاطي معها –بدلا من ذلك– بوصفها مجرد وسيلة من وسائل السّياسة يُمكن إخضاعها وتطويعها للتّكيف مع موجبات ومطالب هذه الأخيرة»[4].

[1] – مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، مرجع سابق، ص117.

[2] – جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، مرجع سابق، ص33.

[3] – محمد عابد الجباري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص20.

[4] – عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، مرجع سابق، ص166-167.

هذه الصّورة المغشوشة التي يقدمها كل من المثقّف والسّياسة للهو بالمعرفة كبضاعة تغيب خَلف السّتار للفوز بأدوار بطوليّة، وتموه كأمصال لتُحقن في عروق الضّحايا حتى يُتاح لهم اللّعب على رُكح المنبر بأريحيّة، تشبه تلك التّمثيلات الدّولية لبلدان ترفع أعلام السّيادة والسلام وفي باطنها تتأجّج نيران الحروب والفِتن، هي كذلك السّلطة تدّعي السّيادة والدّيمقراطية والمثّقّف يدّعي المعرفة والتّسيير الوجيه لها ،والمعرفة هي الدّستور الذي يشرّعون به لأنفسهم وجرائمهم.

هنا يُعزّز **سعيد** دور «**المثقف الجدلي والاعتراضي** إلى دور الكشف عن النّزاع، وجلاء معالمه، فعليه أن يتحدّى ويهزم الصّمت المفروض والاستكانة التّطبيعيّة اللّذين تفرضهما السُّلطة الخفيّة حيثما ومتى كان ذلك ممكنا، ذلك أنه يُوجد تواز اجتماعي وفكري بين تلك الكُتلة من المصالح الجماعيّة الطّاغية وبين الخطاب المستخدم لتبرير أوليَّات تَشغيل تلك المصَالح وإخْفائها أو التّعميَة عليها، فيما هو –خطاب– يَكبح الاعتراضات أو التّحدّيات التي تُواجهها»[1] فيكون النزاع بين **خطابين خطاب السّلطة** المأدلج والمظلّل بالتفاؤل والوُعود والتّطلعات المشرقة والأكاذيب البيضاء التي تَمنح السلطة/السّياسة هدنة ومتسع من الحريّة لتنفيذ مشاريعهم الشّخصيّة وتحقيق مصالحهم الذّاتية، وبين **خطاب المثقف** الاعتراضي الفاضح لأساليبهم الانتهازيّة وكاشف المعادي لنواياهم وتطلعاتهم.

«كم هو هام للحُكومات أن تحول على خُدّام لها أولئك المثقّفين الذّين من الممكن أنْ يُطالب منهم ألا يطلقوا الدّعاوة ضدّ الأعداء الرسميّين ويستعملوا العبارات المطلقة، وأن يبتكرُوا على نطاق أوسع أنظمة كاملة من اللّغة الأورويلية المورية التي يُمكنها إخفاء حقيقة ما يجري باسم "النفعية" المؤسّسات أو "الشرق القومي"»[2].

على المثقّف أن يُفكّك تلك **الخطابات** والدّعاوي لأن إحدى مهام المثقّف –التي ركز عليها –**إدوارد سعيد**–«هي بذل الجهد لتهميش الآراء المقبُولة والمقُولات التّصغيرية، التي تحَدّ كثيرا من **الفكر الإنساني** والاتّصال الفكرّي»[3] فإن جزء من وظيفتيه التّنويرية تتمثل في كشف تداخّلات تلك الخطابات المنمّقة والشعارات المثخّنة بالمصالح والمغالطات والقيم المزيفة، ذلك أنّ «المثقّف ليس محصنا ضدّ النّقد والإدانة، فيما من مسؤوليات المثقّف الحقيقي التذصدي لتلك الأنماط من المثقّفين المزورين واللاّعبين على الحبال وبائعي الأوهام والقائمين بالحماقات، يفرق "**سويل**" بين المثقّفين الذين يستخدمون "**إمّا مهاراتهم من أجل ترسيخ معاييرٍ فكريّة**" و"**إمّا التّحايُل على تلك المعايير وترسيخ أجندات غير فكريّة أو حتى مُضادة للفكر**"»[4] فهو لابد أن يكون مثّفا ناقدا واعيا يقرأ ويفسّر، ينقد ويُحاجِج، يبحثّ ويتساءَل، يضع معايير لفكرٍ تنويري يبحث في أصل الممارسات ودوافع السّلوكات ويقترح حلولاً و يؤصل لمبادئ تحقيق إرادة الدّيمقراطية والحريّة.

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص153.

[2] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص24.

[3] – المرجع نفسه، ص13.

[4] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص8.

ونموذج المثقّف الذي يسعى **سعيد إدوارد** لتكوينه هو «المثقّف المبدع والمثقّف المفكّر، المثقّف المنشغل بإشكاليّة المعني وينقد الواقع الاجتماعي والتاريخ والمنغمس بصياغة وفرضيات وتصورات فكرية قابلة للنقاش، وقد مارس مبدعون كبار من خلال أعمالهم الأدبيّة والفنية دورا ثقافيًا تنويريًا راقيًا ساهم في إنضاج الوعي الاجتماعي والسّياسي المجتمع»[1].

«في سياق موضوعنا (**المثقف والسلطة**)، فليست هناك سلطة غير مهتمة بالمثقف والثقافة، حتى تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة، ولكن يبقى في النهاية أن المثقف والسلطة هما نتاجا لأوضاع الأميّة والتجزئة والتبعية، والتّاريخ الحضاري والتّراث الدّيني، ذلك كله أسهم في صياغة السلطة والمثقف على حدّ سواء وقد تكون هذه أول نقطة لقاء بين الطرفين»[2]، تلك هي الأوضاع التي ترتّب علاقتها وتحصر الأنظمة التي يسيِّران في نهجها فإن كانت تنمّ عن حالة من الاستقرار والسّيادة والدّيمقراطية، تُنظّم أدوارهما بما يُلاءم روح ذلك العصر، وإن كان العكس من اختلال موازين العدل وكبح الحريّات وإقرار النّظام الدّيكتاتوري ستتحد في إثرها السلطة السياسية والثقافية لفرض الهيمنة على المجتمعات الضعيفة.

إذ «من الواضح هنا أنّنا لم نكن بصدّ فكّ الارتباط بين **المثقّف** و**السياسة**، بل بصدد إعادة بناء الصّلة بينهما على النّحو الذي يعيد لسلطان المعرفة والثّقافة اعتباره الذّي ضاع في تضاعيف الخضوع والسخرة، اللّذين مارسهما المثقّفون دون أن يُفيد منهما السياسة فائدة !، لقد آن الأوان ليعي المثقّفون أنهم أهل لممارسة دور حقيقي في مجتمعاتهم بعيدا أوهام الالتزام غير المعرفي،آن لهم أن يتحرّروا من وهم صناعة التّاريخ من بوابة السّياسة، لكي يصبحوا مُشاركين مُتواضعين في صناعته من خلال المعرفة، وهي قيمة اجتماعية لا تقل وزنا عن السّياسة»[3] فمن قال أن صناعة التّاريخ تستوجبُ إرادة الحكم والسّيطرة؟ والتّاريخ بذاته مبني على معرفة حقيقة صادقة لا مُزوّقة بالأدوار والأحداث المصْطنعة، وإن كان غرض المثقّف أنْ يرتقي إلى المنابر الحاكمة، فالوصول إليها والمحافظة عليها لا يقتضي سوى المعرفة.

«قبل قرن ونصف بشر"**كارل ماكس**" المثقّفين بدور عظيم جديد: تغيير الواقع مُؤاخذا أجيالهم الماضية على الاقتصار على تفسير واليوم ما أحوجنا إلى الاعتذار من **ماركس** على إعادة النّظر في هذا البرنامج الطّوبوي الذي أسنده إلى المثقّفين (واللذّي هو من مشمولات الأحزاب والجماهير) والعودة به إلى صيغة الأولى التي انتقدها هو نفسه: إنّ مهمّة المثقّفين اليوم ليست تغيير العالم، بل فقط تفسيره»[4]، وأين المثقّف من هذا الدّور الثّانوي، إن

[1] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص150.
[2] – مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، مرجع سابق، ص66.
[3] – عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، ص168-169.
[4] – المرجع نفسه، ص169.

كانت حتى مهمّة تفسير الواقع لا تخضع للمصداقية والشّفافية المطلوبتان، إذ ينحرف في تصويره بما يلاءم مساراته، وعقيدته ويخدم المؤسّسات التي يندرج بلائحة منخرطيها.

وفي ظلّ الإجابة عن تسَاؤل إذ ما أمكن للمثقّفين أن يكونوا سياسيّين بصورة ايجابيّة وعلى عكس الآراء السّابقة يدلي"**علي حرب**" في كتابه "**أوهام النخبة أو نقد المثقفين** "برأيه: «يُؤدي انفتاح المفكّر على المجال السّياسي إلى تَغيير سياسته الفكريّة وبشكل يُتيح له ابتكار إمكانيّات جديدة للتّأمل والتّفكير، كما يؤدي انفتاح رجل السياسة على مُنتجات الفكر إلى تغيير فكره السّياسي وبصورة تُتيح له اشتقاق إمكانيّة جديدة للعمل والتّدبير، على هذا النحو يمكن أن تنشا علاقة تبادل مُثمر وتفاعل خَلاّق بحيث أن تغيير سياسة الفكر يسهم في خلق واقع فكري تتغير معه العلاقة بالواقع السياسي كما أن ابتداع ممارسات سياسية جديدة يسهم في خلق واقع مجتمعي تتغير معه العلاقات بالأفكار»[1].

هذا المشروع الحالم الذي يهيئ لكل من المثقّف والسّياسة أفق مُزهرة وإمكانات فكريّة وسلطويّة خارقة، هو مشروع يبعد كل البُعد الحقائق الواقعيّة والتّاريخية التّي تُؤثر في كل من السّلطة والمثقف خاصة (سيكولوجية، تاريخية، اجتماعية) وقد سبق ذكرها، لتهيئ لهما تبادل الأدوار والخدمات في أوضاع دبلوماسية ديمقراطية مثالية وتفرض شخوص بسلوكات نموذجيّة بعيدا عن الطّبيعة الإنسانيّة للمثقّف أو رجل السّلطة التّي تجذبه نحو أطماعه ومصالحه، أمّا عند إحاطة دوري هاذين الآخيرين (المثقف والسياسة) بالحقائق الواقعيّة والظّروف التّي تُلّم إلماما شاملا باهتمامات كليهما، نجد «وفي أي حال إنّ المثقّف كما تخيل دوره ومارس علاقته بفكره هو الوجه الآخر للسّياسي: كلاهما وجهان لعملة واحدة تجعل من المثقّف البديل السّيئ للسياسي المحترف، كما تجعل من السّياسي مُجرّد مثقف رديء وفاشل، من هنا فإنّ المثقّف الذي ينتقد بعنف الأنظمة والسّلطات السّياسية، يفعل ما تفعله هي بالذّات عندما يقوم مقامها، بل هو يتصرّف على النّحو الأسوأ إلا من شذ ونذر»[2].

لنْ يخلق اختلال الأدوار وتبادل الاهتمام في مجالين يختلفان من حيث الطبيعة (المعرفة والسياسة) سوى تشوّهات دَميمة وطَفرات قبيحة على مُستوى النّظام السّائد (المعرفي، السّياسي) لتظهر من إثرها التّمزّقات الاجتماعيّة والحركات الدّيكتاتوريّة التعسفيّة وحركات الانحياز والمركزيّة، والقوميّة.

«فالمثقّف ليس عَشيق الحريّة، ولا هو الأكثر ديمقراطيّة من سواه، لعله الأقل ديمقراطية قياسا على بقيّة الفاعلين الاجتماعيين، والأحرى القول إنّ كل هم أقل ديمقراطيّة مما يحسبون فكرا ومُمارسة»[3] إذ نحن إذا أمام معطيات ثلاثة تفصح عنها الموضوعات السابقة:

[1] – علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقفين، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص16.

[2] – المرجع نفسه، ص146-147.

[3] – المرجع نفسه، ص147.

- عدم تركز السّلطة في الحيز السّياسي حصرا وتوزعها على المستويات كافة للبنى الاجتماعية.
- استقلال المجال الثّقافي بسلطة ذاتيّة خاصة.
- إهدار المثقّفين لسطانهم الثّقافي المميّز في عمليات منح مستثمرين آخرين من خارج المجال الثّقافي قدرة السّيطرة على الثقافة»[1].

هذه المعضلة الأخيرة التي يَصعّب الإمساك والتّحكم في زمام أمورها، وما تخلقه من إشكالات نتج عنها مَقوله "**نهاية المثقف**" وعلى لسان **إدوارد سعيد**« **أن المثقفين لم يعدلهم وجود**»[2] وهي نهاية رمزّية، لا تعني موته الحقيقيّ الفعلي بل نهاية دوره وفعاليّته في ظل الانتهاكات الثّقافية المعاصرة، ويرى **علي حرب** أنّ« هذه المقولة آتية من غيرها وهذا شأن الأفكار، بلد بعضها من بعض، فمقُولة "**موت الإله**" استدعت مقولة "**موت الإنسان**" ومقولة "**نهاية التاريخ**" ولدت مقولة "**نهاية الجغرافيا**" وهذا شأن مقولة "**نهاية المثقف**"، إنّها أتت من كلّ ذلك بنوعٍ من الزّحزحة، لتُعيد صياغة الإشكال المتعلّق بدور المثقّف النّخبوي»[3] الذّي انتهى نهاية مأساويّة مُربكة، بعد أن ثُقب أشرعة الزّورق الذّي حمل ثقة المجتمع المدني وطاف على أمواج تأهيله، وبدل أن يُحافظ عليه وهو يطفو بسلام، أغرقهُ وخذل تاريخ ميلاد لقبه العَفيف، إذ يستنتج "**فوكو**": «أنّنا في زمن يَجب أنْ تُعاد فيه صياغة وظيفة المثّقف المختصّ، لا أن تهُجر، رغم حنين البعض إلى كبار المثقّفين "الكليّين" (القائلين"نحن بحاجة إلى فلسفة"، "إلى رؤية للعالم"»[4].

هي رُؤية جديدة يتمّ من خلال تكوين دور المثقّف الحقيقّي، لينشأ تنشأةً صحيحة والأهم أن يُحدِث التّغيير ويصنع المفقود، لا أنْ يُعيد أخطاء وتُرّهات أجيال مضت تنتمي لفئة النّخبَة حرفيا –إلا القلة منها– «فلم يعد بوسع المثقّفين أنْ يلعبوا مثل هذا الدّور النخبوي الذّي وصل إلى مأزقه بعد كل هَذا الفشل النّضالي والعقم الفكري، هذا هو مؤدي المقولة "**نهاية المثقف**" عند من يحسن القراءة: تغيير علاقة المثقف بذاته ومُهمّته بعد كل هذا الهزل الوجودي والقُصور المعرفي والسياسي، أي بعد الفشل في مُهمة قيادة المجتمع أو البشر نحو عالم أقل استلابا أو أكثر تقدّمًا، سواء تعلق الأمر بقول الحقيقة أو بممارسة الحريّة أو بتحقيق العدالة، فالأجدى أن يعمل المثقّفون على التّحرر من أوهام النخبويّة لإعادة صوغ المفاهيم المتعلقة بالتّغيير الاجتماعي والعمل السّياسي والإنمائي»[5]، فهذه القراءة الواعية التي ستُرشده لإحداث التّغيير بالأنظمة، وتقييم الواقع، وتأويله بصيغ أكثر عمقا وتوسّعا هي التّي ستحيله لتحقيق التغيير الذي ينشد إليه، بعيدا عن مصادرة الحقيقة وامتِهان الخِداع، فإنّ كانت

[1] – عبد الإله بالقزيز، نهاية الداعية، مرجع سابق، ص165.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص140.

[3] – علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص209.

[4] – ميشال فوكو، المعرفة والسلطة،ترجمة: عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص25.

[5] – المرجع السابق، ص199-200.

السّلطة المعرفية التي يكتسبها المثقّف هي السّلطة التي تُنظّم المجتمع وتكشف عن نقائصه وتبحث في أزماته لما لا تتعايش مع السياسي لتحليل خططه وترتيب مُؤسّساته وتعديل شرائع أحكامه، لما تسير كل منها الرّغبة الجامحة في تبادل الأدوار لنيل السّلطة، ولكل منها دورين متكاملين؟.

إذ أنّ المثقّف يدعي ويزعم أنه يعمل على تنظيم وضبط حدود السّلطة السّياسية، بينما هو يسعى لمنافستها والإطاحة بها لاكتساب المشروعية عبر خطاباته التي لا ينوي بها تنوير النّاس بل الغلق عليهم في أحشاء إدعاءات ضبابيّة سعيا خلف النّفوذ وتطلعا إلى الأفضليّة فإن دور السّياسة لا يبتعد عن هذه الأغراض، هي الأخرى ترمي إلى احتكار الحقوق والتّحكم بالمناصب وتعديل الأنظمة بما يخدم سلطتها ويفرض هيمنتها لتجعل منها جناحا يلجئ إليه المثقف كلما شعر بالهزيمة وأخفق في أداء مهامه فتروّض شغفه وإرادته وتكون منه تابعا... غير أنه لا يُمكن أن نُلصق أطراف المثّقفين كلهم لتَكوين بصمة واحدة وحيدة عنهم، ولا يمكن تعميم الحديث عنهم ورمي جثثِهم في سلّة واحدة حتى وإن فقدت هذه الكلمة "المثقّف" بريقها ولم يعد يحتل موقعا يعلو على عامة المجتمع.

ومن هنا سنطلق حل تعديل دور المثقّف الجديد في ساحات الاحتجاج المدني (على حدّ تعبير **سعيد محمد رحيم**) في كتابه **المثقف الذي يدس انفه** حيث« تؤسس ساحات الاحتجاج المدني لوعي جديد أكثر حدة وعمقا لأنّه نتاج أنشطة في الشارع السياسي، وتفاعل مجتمعي وإن بدا محدودا، وصدام مباشر وغير مباشر مع قوى مضادة، تتقلص المسافة بين النّخب الثّقافية والنّاس الاعتياديّن إلى حد التّلاشي أحيانا... يترك المثقّف مؤقتا معتكفه الإبداعي إلى الشّارع ليتعلّم، بقدر ما يُبث من أفكار، مما يقوله النّاس، داسا أنفه في ما يعني الوطن والمجتمع ومستقبلها»[1].

هكذا تتبلور رؤيته من خلال خبرة حقيقيّة شارك فعليا في اكتشافها، ويُقدّم تفسير وفقا لما يتناسب وطبيعة القضيّة التي رفع شعارا واتخذ موقف اتّجاهها بين الحشود، «فالتّجربة المشتركة تُنضج قناعات مشتركة وتُنشأ تقاليد مبتكرة للعمل السّياسي تتساوق وطبيعة المرحلة وروح العصر، وتُساهم في ولادة نخبة سياسيّة عصريّة جديدة»[2]... تهاب وتأخذ بعين الأحكام وعي نخبة ثقافيّة مدنيّة وُلدت من رحم الحريّة لا ترضى العيش في وسط ينتهك حقوقه المشروعة ويلوث نظامه الدّيمقراطي بممارسات لا مشروعة .

يلخّص "**نيكولاس دوت بوبار**" نظرة **إدوارد سعيد**: «يلعب المثقف في المجال السياسي دور الوسيط، يؤسس اتصالات ويقيم روابط بين الثقافات والبشر، ويعزز نزعة إنسانية عقلانية» فيكمل **سعيد** مآلات وظيفة المثقّف بحيث « يرى الآفاق البعيدة ويتوفر على الفضاء الضّروري لمجابهة السّلطة، لأن الخضوع الأعمى للسّلطة

[1] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص179.

[2] – المرجع نفسه، ص179.

يبقى في عالمنا أسوأ التّهديدات التي تخيم بضلالة على الحياة الفكرية النشطة والأخلاقية»[1] فهو الذّي يتوسط بين طرفي المجتمع المدني والمؤسسة السياسية/السلطة ليطرح تَطلّعات الفئة التي يمثلها ويدافع عن حقوقها بينما يواجه هيمنة المؤسسة ويَحُدّ من مطامعها ويكشف خطاباتها وممارساتها القامعة، والمثقف المفكّر الواعي النّاقد المحلل يتغاضى ويتجاهل الانتماءات وقضايا الهويات والاختلافات العقائديّة داخل المجتمع هو لا يتقيّد في مشروعه التّنويري بالمجتمع المدني والحدود الجغرافية، بل يسعى لتخطي ذلك كونه «مثقّف علماني ومهما بالغ المثقفون في تظاهرهم بأنهم يمثّلون شؤونا علوية أو قيما جوهرية، فإن الأخلاقية تبدأ بنشاطهم في دنيانا العلمانيّة هذه إذ فيها يحدث هذا النشاط ومصالحها هي التي خدمها، وفيها ينسجم نشاط المثقّفين مع مبدأ أخلاقي راسخ وكليا من الإنسانيّة وفيها يميز بين القوة والعدل ويكشف عن خيارات المرء وأولوياته»[2].

أي أنه لا يَحتكم لتلك المشاريع التي تحدّ من فضاء مواقفه وتدخّلاته، غير منتمي ذهنيًا ولا قوميًا، كل نشاطه يرتكز على القيم الإنسانيّة الشمولية، والكون هو فضائه والإنسانيّة مطلب له، و«العالمية تعني تحمل المخاطر كي تتجاوز الحقائق السّهلة التي تقدمها لنا خلفيّتنا ولغتنا وجنسيّتنا والتي غالبا جدا ما تحجب عنا حقيقة الآخرين، تعني أيضا البحث ومحاولة دعم معيار وحيد لسلوك الإنساني عندما يتعلّق الأمر بقضايا مثل السّياسة الخارجية والاجتماعية»[3].

وإدوارد سعيد في رحلة بحثه ما بين المثقّف الهاوي والمنفي هامشيّ إلى المثقّف المعارض ونماذج أخرى من مثقفيه يسعى في هذا الحيز العمومي العالمي العلماني: أن يتمكّن المثقّف من التّوفيق بين ثقافته ورغباته وهويّته وثقافات المجتمعات والشّعوب الأخرى، ولن يتمكن من تحقيقه مسعاه إلا عبر التأسيس الأخلاقيّات إنسانيّة راسخة تسعى للتّنوير والدّيمقراطية وتؤمن بالحريّات والاختلاف والمساواة «فإن الشرعة الأخلاقيّة تبدأ بسلوكهم في هذه الدّنيا العلمانيّة التي تعيش فيها أي بالتّساؤل عن المكان الذي يمارسون فيه هذا السلوك والمصالح التّي يسعون لخدمتها، وكيف يستهزئ هذا السلوك بشرائع الأخلاق المتّسقة والعالميّة وكيف يميز بين السّلطة والعدالة وكيف يفصح عن اختيارات وأولويات معينة»[4].

في هذا الفضاء الدّنيوي لابد للمثّقف أن يُحافظ على ضروریاته الأساسيّة من وعي نقدي ومساءلة وتوجيه انتقادات للقيادة والسلطة وطرح مسائل التّحرر السّياسي ومعاناة المجتمع المدني وقضاياه.

[1] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص11.

[2] – إدوارد سعيد، صور المثقف، المرجع السابق، ص121.

[3] – إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة: حسام الدين، دار التكوين لبنان، بيروت، دط، 2003، ص9.

[4] – إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، دط، 2006، ص198.

المبحث الثاني:الرؤية النقدية وجدل الإعلام بالديمقراطية

صدر عن عالم الاجتماع الأمريكي "**سي رايت مينز**":

«إن الفنان والمثقف المستقلين هما في عداد الشخصيات القليلة الباقية المجهزة لكي تقاوم ولكي تحارب، تعرض أفكار حية حقا إلى قولبة جامدة وبالتالي إلى الموت، ويتضمن الإدراك الحسي الجديد حاليا القدرة على العمل باستمرار لفضح التعميمات المتحيزة ذات النمط الثابت عن الرؤية والفكر، ولتحطيم هذه التعميمات التي تغرقنا بها وسائل الاتصال الحديثة، ولأن عالمي الفن الجماهيري والفكر الجماهيري هذين يكيفان أكثر فأكثر لتلبية متطلبات السياسة تصبح السياسة المجال الذي يتحتم فيه تركيز التضامن والجهد الفكري، وإن لم يرتبط المفكر نفسه ذهنيا بقيمة الصدق في الكفاح السياسي، فلن يقدر على نحو مسؤول أن يكون على مستوى التجربة الحية بكاملها»[1]

من الاستشهاد برؤية "**سي رايت مينز**" ينطلق "سعيد إدوارد" نحو مساءلة نقدية عميقة للخطابات المعرفية وقراءتها وفهمها على ضوء الواقع الاجتماعي والسياسي الذي تشكلت فيه وتكونت في رحم أنساقه، والإعلام من بين الوسائط التي أثرت في تركيب وطريقة مضمون الخطاب النقدي لدى المثقف/المفكر، ومن أبرز الإشكالات التي طرحت في ثنايا هذا الموضوع: كيف مثل الإعلام كتقنية موقف نقد ومساءلة بين طرفي الجمهور –الرأي العالم– و المؤسسة الذي غالبا ما يمثله المثقف والسلطة السياسية؟.

ومدى تأثيره (الإعلام) عن الخطابات الفكرية والسلطة المعرفية بين مصالح السلطة وإرادة الديمقراطية؟

[1] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص36.

أولًا: الإعلام بين النقد والمُساءلة

زخرت السياحة الأدبية والثقافية عامة بحملة من التغيرات منها ما كان سياسيا واجتماعيا حيث انعكست ذلك عن السّاحة الأدبيّة والمثقّفين، وغيرت من أدوارهم وطبيعة ومضامين أفكارهم «واليوم، مهما يبدو واضحا إنه إحياء لسارتر و مع ظهور"**سرديو**"-أو بالأحرى أفكاره- على صفحات **لوموند** أو**ليبراسيون** بمعدّل مرة كل يومين تقريبا، إلى يوم وفاته، انفتحت شهية العديد من الناس على المثقفين العموميين كما أعتقد من بعيد، يبدو النقاش حول السّياسات الاجتماعيّة و الاقتصاديّة نقاشا حيويا إلى حد كبير، وهو ليس بقدر الأحاديّة التي تغلب عليه في الولايات المتّحدة»[1] هذه النشاطات الثقافية المختلفة التي تركت المنصّات والمنابر الحقيقية وتصفيقات الجمهور الفعلي، واحتلت أعمدة الجرائد والصّحف الوطنيّة بينهم، فتراجع الإقبال عن مثقّفي النّخبة، أو الأكاديميّين، وبرز توجه الجمهور نحو هؤلاء المثقّفين العموميّين الذّين لم تقتصر اهتماماتهم على قضايا ثقافية بحتة فكانت السّياسة والقضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة محل اهتمام هؤلاء وشغف للمقبلين على المشاهدة والمتابعة.

وجاء على لسان *__فيليب ريتور__ في كتابة الموسم بـ"**سوسيولوجيا التواصل السياسي**": « فإذا كانت الصّحافة لم تبتكر في الولايات المتحدة فإن الجورناليّة الحديثة يمكن وصفها حقًا بأنّها أنجلو سكسُونيّة مزودة بتقنيّات (المقابلة أو الريبورتاج كأصناف صحفية) وبمهارات خاصّة (أنشأت مدارس الصّحافة في جامعات ذات نفوذ مثل **كولومبيا** أو **هارفرد** منذ نهاية القرن التّاسع عشر : تقدّم الصّحافة المكتوبة أولا ثمّ السّمعيّة البصريّة كفعاليّة اقتصاديّة (الجريدة التي ينبغي لها أن تكون مربحة تشبه منعرجا تجاريًا يُباع مرتين، للإعلانات أولا وللقراءة ثانيا) وتقدم الجورناليّة كأنها مهنة حقيقيّة وليست كمجرد فعاليّة طارئة كما كانت الحال في فرنسا في الفترة نفسها»[2].

وكأن الصّحافة فعالية مغناطيسيّة لاستقطاب الجماهير وجذبهم عبر تقنيّات اختلفت كثيرا عن طرق وتوجّهات المثقفين التّقليديّين، رغم أنها لم تكن فعالية بريئة، بذلك القدر الذّي يجعلها محلا حيويا للنّقاش وطرح اهتمامات المجتمع الجمهوري دون مقابل، بل أصبحت الجرائد قبل هذا وذاك منفذًا للأرباح وفعاليّة اقتصاديّة بالدّرجة الأولى، وضرورة شرائية لابدّ من اقتنائها، أما القيمة أو الفعاليّة السيّاسية للإعلام -الجرائد- كوظيفة اتصاليّة «كان عالم السّياسة "**هـ.لاسويل**" هو أول من وضع تصنيفا للوظائف التي يُؤدّيها الاتّصال في المجتمع

[1] - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطية، مصدر سابق، ص142.

* فيليب ريتور: هو أستاذ علوم غجتماعية في الأداب العليا/ ليسيه هنري الرابع باحث في مجموعة تحليل سياسي وفي مختبر التواصل السياسي (المركز الوطني للبحوث العلمية :(CNRS) شارك في إدارة أشكال النشاط السياسي 2006، وهو مؤلف الموجز في علم الإجتماع (أنظر كتاب سوسيولوجيا التواصل، فيليب ريتور)، ص199.

[2] - فيليب ريتور، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص49.

وذلك في مقاله الشّهير الذي نشر عام 1948، وقام بتعريف ثلاث وظائف اجتماعيّة لعمليات الاتّصال: مراقبة البيئة دمج مكونات المجتمع المختلفة، نقل التراث الثقافي»[1]، لكن هذه الوظائف على ما تبدوا هي الاهتمامات المبدئية أو السّطحية التي تُعلنها أي سُلطة تتمتّع بالشّفافية والمصداقية في ظاهر أهدافها ومبادئها، أما عن أغراضها الباطنية الموجهة تبقى حبيسة ممارسات، ومحل جدل واختلاف للكثيرين، حيث يُفصح الأستاذ **الهندي** في المملكة المتحدة والولايات المتحدة "*أمارتيا سن " أن: «الإعلام آلية مُساءلة ذات شأن أيضًا، وللإعلام دور مهمٌ أيضا في تحفيز الحُكومات للاتخاذ إجراءات في السّياسة الاجتماعيّة لكن قد يُصبح الإعلام أيضا في بعض الحالات أداة نشر الرّسائل الكاذبة والتّحريضيّة والقيم التي لا تُعزّز الاحترام أو الحوار الهادئ والنّقاش، وقد تقسم الرسائل السلبية المجتمعات وتساعد في إدامة الأنماط التي تغذي العنف»[2].

ورغم الدّور الإيجابي الذي يُؤديه هذا الأخير من مُساءلة وكشف وتواصل، إلا أنّ الوجه الآخر المتخفّي وراء الأقنعة الإيجابيّة أكثر خُطورة وتأثيرا وزيفا ممّا تعرضه في واجهة اهتماماتها ومَهامها، «يُمكن الصور الإعلاميّة أن تُساهم في بعض الأحيان في تضخيم رواية القوى المعارضة والاختلافات المبنية على القيم التي يصعب التوفيق بينهما ويُفضّل الإعلام في أحيان عديدة أن يسهب في الحديث عن النّزاع باعتبار أن النّزاع والإثارة يُسهمان في بيع الجرائد وجذب الجمهور وهذا يعني حتما أنّه كُلما كانت وجهات النّظر أكثر تَطرفا كان حظّها أوفر في الحصول على أوقات البثّ»[3]، فالشّهية التي تنتاب العديد من النّاس على المثقّفين العموميين (على حد قول **إدوارد سعيد**) هي شهيّة مُؤجّجة بحبّ الاستطلاع والمكاشفة لحشر الأنُوف الغربية داخل حلبات الصّراع وإبداء الآراء بالرّفض أو التأييد وسدّ حاجات الفُضول لدى الكثيرين .

واستنادا لقول أستاذ جامعة هارفارد وكولومبيا ***توماس سويل**: «لا تصنع الغربلة والمغالطة حقائق وهيمنة فقط ولكنها تصنع أيضا أشخاصا وهميين ويبدو هذا الأمر بديهيا في حالة الأنظمة الدّيكتاتُورية الشّمولية عندما يتم تصوير الطُّغاة القتلة في الدّعاية الرسمية على أنهم قادة لُطفاء وحُكماء يرعون شُعوبهم بإخلاص في حين يُصوّر جميع أولئك الذّين قد يُعارضون الدكتاتُوريّة في الدّاخل أو الخارج على أنّهم مجموعة من الأوغاد المنحطّين، ولكن

[1] – فيليب بروتون: ثورة الإتصال نشأة أيديولوجية جديدة، ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد، دار المستقبل العربي القاهرة، دط، دت، ص121-122.

[2] – أمارتياسين، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص121.

* أمارتياسين: أستاذ في الإقتصاد والفلسفة في جامعة لاموند وجامعة هارفرد، (أنظر المرجع السابق)، ص173.

[3] – المرجع نفسه ص122.

*توماس سويل: ولد المفكر توماس سويل في 30 يونيو 1930 وهو خبير اقتصاد وناقد إجتماعي ومعلق على الاحداث السياسية ومؤلف الكثير من الكتب، المفكرون والمجتمع، أساسيات الإقتصاد... (أنظر توماس سويل المثقفون والمجتمع ص733)

يمكن أن يحدث شيء من هذا القبيل في دول حرة ديمقراطية دون الحاجة إلى أي وكالة ودِعاية رسميّة ولكن من خلال فئة من المثقّفين تصر على رُؤية العالم بطريقة معينة»[1].

الأشكال والشّخصيات التّي يعرضها الإعلام تحت الأضواء لا تقتضي بالضرورة المصداقية مبدأ لها ولصدق أخبارها كما يهيأ للكثيرين غالبا، بغض النظر عن طبيعة النظام السائد (دكتاتوريا أو ديمقراطيا) فالفئة المثقفة (النخبوية أو العمومية) هي التّي غالبا ما تتعرض للمساءلة إثر الأيديولوجيات الموجهة التي تبثّها عبر الوسائط الإعلامية المختلفة، «مما جعل **روبرت–ك ميرتون** يقول ذات يوم: أنّ شعار علماء الاجتماع النّاقدين هو نحن لا نؤكد على أن ما نطرحه هو الحقيقة ولكن على الأقل ذو مغزى، أمّا شعار علماء الاجتماع التجريبيين فكان :نحن لا نعلم إذا كان ما نطرحه ذا مغزى ولكنه على الأقل حقيقي»[2]، فمصداقية الخبر أو تظليله ليس مقياسا يحتكم إليه أو يُساءل عليه الخبر بقدر ما يعرض للتّنقيب والنّبش للتّحري عن المركز أو النّظام الصّادر عن السّلطة، والقوى التي ينبثِق عن قانونها.

« فالصّحيح على نحو كاسح أن **الحيز العمومي** الأمريكي لا يشكو نقصا في المثقّفين السّاعين إلى التّأثير في القرار السّياسي والمرتبطين عضويا بهذا الحزب أو ذاك أو بفئة ضاغطة أو مصلحة خصوصيّة أو قوة أجنبيّة، فعالم المصانع الفكريّة في واشنطن والحوارات التّلفزيونيّة المختلفة، والبرامج الإذاعيّة التي لا عدّ لها ولا حصر ناهيك عن آلاف الصّحف والمجلات والدّوريات الصّادرة في المناسبات كل هذه تشهد بما فيه الكفاية عن مدى تشبع الخطاب العام بالمصالح والسّلطات والقوى التّي يفوق حجها الخيال من حيث المدى والتّنوع»[3].

هذا **المثقّف** الذي يُندرج ضمن أصوات هيئة أو فئة أو مؤسّسة أو عضو بحزب لابد أن يكون خطابه خدوما ومصالح السّلطة المحالف لها حتى وإنْ لم يُعلن ويُصرّح بتبعيته واندماجه لها، خطابه هو من يصرح بذلك، وإن تم بناؤه خلف ظلال الالتباس والتّلعثم، خاصة خطاب الفئة التابعة لمصالح وسلطات سياسيّة، «فبخصوص السّلطة الثقافية بفرنسا، كتب "**ريجي روجاري**" منذ أكثر من ثلاثين سنة:« تعمل وسائل الإعلام لصالح الفرد وليس الجماعة، للإحساس وليس للعقل، للفردانيّة وليس للكونيّة، هذه الميزات الثّلاث متلازمة في الدعامات الجديدة التي لا تجعل منها جوهريا إلا ميزة واحدة ستحدد من الآن فصاعدا طبيعة الخطاب المهيمن ومنفعة حاملها، إنها توفر في الوقت ذاته إستراتيجية فردية واختلال النّظام الجماعي، لم تعد في حاجة إلى قواعد ولا قضايا ولا حمولة المفاهيميّة إطلاقا»[4].

---

[1] – توماس سويل، المثقفول والمجتمع، مرجع سابق، ص293–294.

[2] – فيليب بروتون، ثورة الإتصال نشأة أيديولوجية جديدة، مرجع سابق، ص130.

[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص143.

[4] – بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص27.

فهذا السّطو الذي تُمارسه **وسائل الإعلام** عبر خطاب مهيمن موجه، يجعل منه أداه مطاوعة في يد السّلطة التّي تَستحضره كنظام عمومي جُمهوري لبث قوانينها وفرض مساعيها بطريقة لينة يحسن الفرد/المثقّف التّجاوب والتّفاعل معها على صعيد حيز مغلق لاكوني جماعي يهمل بالعام و الشّمولي حيث «تقوم الرقابة اللفظية التي يُمارسها المثقّفون بغربلة الألفاظ والحقائق، إذ يقع تجريد الكلمات التي تكون قد اكتسبت دلالات معنيّة على مدى الأعوام من خلال تجربة الملايين من النّاس مرورا بأجيال متعاقبة من تلك الدّلالات بطريقة منهجيّة من قبل مجموعة صغيرة نسبيا من المفكرين المعاصرين الذين يستبدلون ببساطة الكلمات الموجُودة لتحلّ محل كلمات مُختلفة إلى أن تحلّ الكلمات الجديدة محل القديمة في وسائل الإعلام»[1].

وهذا الخطاب المتذبذب الهُلامي الذّي ينبثُق من شاشات ومكبري الأصوات بالوسائط الإعلاميّة المختلفة، طرأت عليه تغيّرات وتعديلات اثر مراحل مختلفة من الرّقابة والتّفحص لانتقاء وتخيّر حلة فاخرة تعتم مساعيه الغائيّة النفعيّة لتتوارى خلف الجذع القوي الذي تسقيه السّلطة بمقولات نموذجيّة لخدمة المصلحة العّامة وتحتمي به إن تعرضت للفضح «فحسب "**ريجي دوباري**": الموقف الإعلامي هو التّويج المنطقي لمدّة العمل الثّقافي، هو الذّي يُحافظ اليوم على طغمة الملائكة الثّلاثة ويصنع الملوك»[2]، فلطالما يتحمل الموقف الإعلامي مسؤوليّة تشكيل الرأي العام وتكوين ثقافة جماهيريّة مُتخلفة أو بعبارة صريحة ثقافة جماهيريّة إمّعة بل ولا يعي حتّى التّوجه الذي تسلكه، سيبقى عتبة يقف عندها أصحاب المؤامرات ويتَذرّعون بفشله ويرمون عليه وزر إخفاقاتهم فعن« **المدير السّابق لليبراسيون "لوران جوفران"** كرس كتابا لهذا الموضوع، مُعنون "**بالإعلام جُنون العظمة**" فيه وصف الفشل النّسقي إزاء التّلفزيونات، الرّاديو والجرائد تحت زاوية مُؤامرة وعنيفة كتب: انتشرت تدريجيًا الفكرة في وسط الجمهور إن النّظام الإعلامي ليس سوى آلة ضخمة لاحتكار الرّأي الذّي هو في خدمة مصالح مُظلمة وشريرة، إنه منطقة واحدة للسّلطة بل استقلال تام ولا قواعد مطلقة لمعالجة الأخبار»[3].

وحينما تتّفق كل أصابع الاتّهام للإشارة إلى مذنب واحد، يكون ذلك الاتّفاق دليل براءته وحُجّة إدانتهم، وحتى إن كان الإعلام له يد في احتكار الآراء وتمويه الحقائق لا يجب إنكار اليّد الثّانية التّي يُصافحها "السّلطة" لإتمام الاتّفاقية وعقد تصريح تنفيذها، وبحسب قول "**بسكال بونيفاس**" في هذه المؤامرة«إذا كان" **لوران جوفران**" على حق في التنديد بالأطاريح التآمرية لهذا سنقبل التوقيع على بياض لوسائل الإعلام، **لوران جوفران** ألم يتساهل هو ذاته مع الحقيقة واحترام القراءة بالسّماح **لبرنار هنري ليفي** ولوج رأسمال اللّيبراسيون وتركه يُعبّر كما يريد في الأعمدة اليومية؟ رجال أعمال مثل مدير تحرير اللّيبراسيون يستحقّ أن توجه إليه الأصداء المتعدّدة الاهتمامات الخاصّة بعدد من الأكاذيب (ب هـ ل BHL)، إذا أردنا الفهم لإنقاذ جريدة (ليبراسيون في مأزق)

[1] – توماس سويل، المثقفون والمجتمع، مرجع سابق، ص315-316.

[2] – بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون، المرجع السابق، ص28.

[3] – المرجع السابق، ص29.

يجب التّساهل بالاستناد كما في الحالة الحاضرة ، على شخص ذا نفوذ، إنها قضيّة سريان هذا على حساب احترام القراء»[1].

والمغالطات التي يعرضها الإعلام ويغلفها المثقّفون وينتجها رجال السّلطة كلها شظايا فساد لعملة واحدة صَدئة ألا وهي "الديكتاتورية"، و يرى "**ادوارد سعيد** "انه :«لا يجوز الاستخفاف بالطاقة التّحريريّة لذلك الوضع الجديد، ولا بالمخاطر التي تهدّدها، اسمحوا لي أن أقدم مثلا قويا حديثا على ما أعني، يوجد نحو أربعة ملايين لاجئ فلسطيني مُبعثرين عبر أرجاء العالم الأربعة يعيش عدد كبير منهم في مُخيّمات كبيرة في لبنان (حيث وقعت مجزرة صبرا وشتيلا عام 1982) والأردن وسوريا، وغزة والضّفة الغربيّة المحتلتين من إسرائيل، في عام 1999 قامت مجموعة نشطة من الشّبان اللاجئين المتعلمين في مخيم الدهشة قرب بيت لحم في الضفة بإنشاء "مركز إبداع" ومن أبرز سماته مشروع "عبر الحدود" الذي كان طريقة ثوريّة لربط اللاّجئين بعضهم البعض عبر شاشات الانترنت»[2].

الإعلام هُنا لم يتفانى في ربط أواصر مشروع شعبي سَاهم وبشكل كبير في تحقيق حرّيّات مضطهدة، وإيصال أراء ومشاعر مكبُوتة لفئة عانَت ظلم الأقليات وعاشت قهر الأسوار الشائكة التّي تحيط كل ضفاف الحياة، غير أن تلك لم تكن المبادرة الوحيدة له في ظل تحقيق مشروعه التحرّري الديمقراطي ف«يمكن أن تكون للإعلام أدوار مبتكرة في تعطيل النّزاع في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة، تهدُف مبادرة فلسطينيّة حالية إلى تعزيز المساواة الجذريّة ببناء قدرات الإعلام والتّوعية، أنشأ البرنامج شبكات من مهني الإعلام المحليّات (ذكورا وإناثا) في المجتمعاتّ المحلية ودرّبهم على إنتاج برامج وطبعاتها ونشرها عن حياة النّساء وقضاياهن ووطد العلاقات وعزز التّعاون والتّشارك في المعلومات بين القيادات النّسائية في الإعلام ومهني الإعلام»[3].

هذه الأدوار التّي أسّس لها بمختلف الأصعدة المحليّة والدوليّة وحتى العالميّة هي مُساهمات فعّالة راسخة في ذاكرة التّاريخ السّياسي والثّقافي لكل دولة، اقتضت أزماتها تدخل فعّال يحسم قرارات مُشتّتة، ويصل حواشي قضايا مُمزقة لتقريب حقائقها للرّأي العام والمسؤولين، «إذ يُمكن مُقاومة تغذية العداوة أيضا بالتّشغيل المناسب للإعلام والماكينات السّياسية ومن خلال الأنشطة التّربويّة والوسائل الأخرى لتوليد التّفاهم المتبادل»[4]. وازدواجية دور هذا الأخير –الإعلام– من فرض سُلطة وتزييف، إلى السّعي لتحقيق الحريّة والتّفاهم، لم يكن يُمثّل أكثر من دورة حياة مؤسسة سُلطوية وجماهيريّة في آن واحد، ليلها مُظلم بالتّبعية والخضوع ونهارها مُضيء وساطع بأشعة الحريّة والدّيمقراطية.

[1] – توماس سويل، المثقفون والمجتمع، مرجع سابق، ص30.

[2] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، المصدر السابق، ص151.

[3] – أماريتاسين، السلام والمجتمع الديمقراطي، مرجع سابق، ص124.

[4] – المرجع نفسه، ص13.

وعلى خلاف المثال الأول ونقيضه «أثناء الحرب الصهيونية الأخيرة على قطاع غزة عام 2014م عرضت قناة"**إيه بي سي نيوز**" الأمريكية، صورا لمنازل مهدّمة في بعض مناطق القطاع ووصفتها بأنها الدمار الذي لحق بإسرائيل بسبب الصواريخ الفلسطينية، قالت المذيعة بتأثر تصف امرأة ترتدي زيا شعبيا فلسطينيا "هذه المرأة تقف عاجزة على الكلام أمام بقايا الدمار" وفي صورة أخرى يظهر فيها الفلسطينيّان يحملان بعض الملابس وسط الأطلال وصفتهم الإعلاميّة بأنهم إحدى العائلات "الإسرائيلية"»[1]، عند التّوقف هنا وفي مسالك هذه الأحداث المشوّهة لابد من التّساؤل: هل حقا هذه المذيعة المكلفة بإلقاء الخبر لها القدرة على تحدّي الجمهور المشاهد بكذبة بهذا الحجم، رغم أنها مُكلفة ومأمورة، وإنّ كانت كذلك لم يتوجّب عليها حتما تحميل ملامح وجهها البريء إدّعاء بشع مكشوف كالذّي أذاعته، « وبعد يومين انتشر الخطأ الفادح الذي ارتكبته القناة بسبب الكذب بل لأن الكذبة كانت مكشوفة واضطرت للاعتذار لكن على حسابها على موقع التّواصل الاجتماعي "تويتر" ليبقى تصحيح المعلومة مقتصرا على نسبة تقل كثيرا عن نسبة مشاهدي التّلفاز»[2].

وهو اعتذار قبيح بطبعه وكل صيغه، فالاعتذار الحقّ كانت لتوجهه للفلسطنيّان اللّذان حملتهما كذبتها مسؤوليّة حمل هويّة يمقتانها، يُفضّل شعب بأسره الموت على حملها أو قُبولها أو حتى التّصالح معها، كذلك هذا الحساب أو مثله الذي صنع سلفا حريّة وإدارة شعب (المثال السابق)، لم يَتعدّى الآن أن يَكون مساحة ضيّقة لعرض اعتذار باهت لا يحدث ولا يُغيّر صنيعا، «فسوغ الولع الذّي استثارته الإستطلاعات والانتشار السّريع لاستعمالها ظهور تساؤلات علميّة تدور حول قيام "**ديمقراطيّة رأي**" وحول طبيعة الرّأي المستطلع (عام أمر خاص)، إحدى أشهر المجالات وضعت *"**جون ديوي** في مُواجهة **والتر ليبمان**، يضع في كتابه" **الجمهور الشبح**" ذريعة انتقاديّة في مُجابهة الاستطلاعات: إن العلم الكلي المنسوب إلى المستطلع المستوجب حول كل المواضيع قد لا يكون سوى ظلالة ولا تكون الحُكومة "المستنيرة" بالرّأي سوى مثال لا يمكن بلوغه وخداع بقدر ما يكون المواطن بلا رأي في معظم المواضيع حول الشّؤون العامة»[3].

والتّضارب الذي تُصيغه هذه الوسائل الإعلاميّة المختلفة بطبيعة الحال سيؤدي إلى ظُهور آراء مشتّتة للجمهور إثر التّعدد والتّناقض الذي يَلحقها من جرّاء تلك الإختلافات « فيرد الفيلسوف **ديوي** على هذا الإعتراض في نصّه **"الجمهور ومشاكله"** (Dewey,1927,Harmes 2001) بأن على "الدّيمقراطيّة الحديثة" إيجاد الوسائل لكي يخرج من كسوفه، المميّز بخمول سياسي مُقلق»[4]، لابد للجمهور الذّي يتَعاطى هذا

[1] – أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مركز البيان للبحث والدراسات، الرياض، ط1، 2013، ص163.

[2] – المرجع نفسه، ص163.

[3] – فيليب ريتور، سوسيولوجيا التواصل السياسي، مرجع سابق، ص53-54.

[4] – المرجع نفسه، ص54.

التّباين في الأحكام والاخبار ويتعرّض لتداول سلطات مختلفة في الحكم والتّشريعات، أن يسيّر وفق آثار هذه الدّيمقراطيّة التي تسمح له بالإفصاح عن ذاته وآرائه وتبني هذه الإختلافات دون التّأثير في حريّته ومطالبه.

«وعليه كان مضمون السّجال منهجيًا وسياسيًا معا حسب المقاربة "المتفائلة"التي يتقاسمها المحلّلون مثل برايس تدعو تطورّات التربية إلى التّفاؤل باكتمال ديمقراطي بفضل المشاركة المتواصلة للشّعب في شؤون العامة»[1].

والإعلام من بين الوسائط التي تقوّض أو تحرص على مصداقيّة تكوين الرّأي العام الحرّ أو تحريفه عبر تقنيّة التّواصل والدّعاية والنّقل من الوسط الجماهيريّ إلى السُّلطة أو العكس مع الاستعانة بطبقة النُّخبة أو المثقّفين العموميّين الذّين يتولُّون مهمّة تمثيل تلك المجتمعات وعكس وجهاتهم وتطلّعاتهم، «كما استطاع التّشديد على ذلك "**موزيس فينلي** Moses finley كانت الدّيمقراطيّة الأثينيّة قد وضعت نماذج شتّى لاشتراك الشّعب في اتخاذ القرارات من المسموح التّشديد على أنّ الدّيمقراطيّة الأثينية صاغت طرق حقيقيّة لمشاركة شعبيّة ترمي بنحو خاص إلى رقابة الحاكمين وإلى تجنّب خطر بلادة "الجماهير"»[2].

كون الجماهير هي الفاعلة والمؤثّرة والصّانعة لدورها في اتّخاذ القرارات قبل تنفيذها والمصادقة عليها من طرف السّلطة الحاكمة،و الإعتراض عَليها بأنّها تفني خصوصيّتهم الدّيمقراطيّة « وثّمة ميزة كبرى أخرى ففي ذلك العالم الخارجي من وسَائل الإعلام (إذ بدون وسطاء بين القادة والشعب) كانت العلاقات الواصلة بين المندوبين والنادبين تتّسم بالقُرب الجسدّي وبالعلاقات الوِجاهيّة، إذ كان على متولي السّلطة أن يدفع من رصيده الشّخصي وأن يستعمل مواهبه الخطابيّة توصلا إلى اقناع أوسع جمهور مُستمع (إن **الإيزيغوريا** Isegoria اللّفظيّة المرادفة للدّيمقراطيّة كان يعني حق كل مواطن في أخذ الكلام والتّصويت في الجمعيّة)»[3].

هذا التّواصل المباشر الفعلي المتسم بالقرب الجسدي والوجاهية والخطاب الحقيقي جعل العلاقة بين السلطة والشعب تتسم بالشفافية والرقابة على خلاف ما تشهده الأنظمة المعاصرة من خداع ومغالطة نتيجة الوسائط التقنية الإعلامية، والذاتية (الأفراد الممثلين، المثقفين) التي حجبت التفاهم، وزيفت الآراء حتى خلقت ثغرات عميقة وزادت الهوة اتساعا بين المؤسسة والجمهور.

* جون ديوي: ولد في ولاية فيرمونت الأمريكية عام 1958، عضوا نشيطا في اتحاد المعلمين في نيويورك ولما عاد الإتحاد تحت سيطرة الشيوعيين، تركه وساعد في تنظيم نقابة المعلمين المحايدة للشيوعية وكان أحد مؤسسي الإتحاد الحريات المدنية الامريكية، توفي في حزيران عام 1951 (أنظر الفردية قديما وحديثا، جون ديوي) ص7-8.

[1] – فيليب ريتور، يوسيولوجيا التواصل السياسي، مرجع سابق، ص54.

[2] – المرجع نفسه، ص28.

[3] – المرجع نفسه، ص29.

«وإذا كان صحيحا ومثبطا للهمم، أنّ مُعظم وسائل الإعلام تُسيطر عليها المصالح الجبّارة ويتحكّم بها من ثم الخصوم أنفسهم الذّين يُقاومهم المثّقف أو يُهاجمهم فالصّحيح أيضا أن طّاقة فكريّة ذات قدرة على الحركة النسبيّة قابلة لأن تستفيد من أنواع المنابر المتوافرة للاستخدام، بل هي قادرة فعلا على مُضاعفة عددها، من هنا فإنه يوجد من جهة ستّ شركات جبّارة مُتعددّة الجنسيّات يرأسها ستة رجال يُسيطرون على تزويد العالم بالصّور والاخبار، ولكنّه يوجد من جهة أخرى المثقّفون المستقلّون الذّين يُشكلّون فعلا جماعة في طور التّكوين، مُنفصل واحدهم عن الآخر جسديا لكنّهم متصول بوشائج مُختلفة بعدد أكبر من جماعات النّاشطين الذّين تتجاهلهم وسائل الإعلام الرئيسية»[1]، يستدعي الإنفتَاح نحو جماهير واسعة تَنويع المنابر حيثُ أصبح المثقّف الذّي يعتلي ركح واحد (النشر الورقي) هو مثقّف تقليدي لا ينعم بحظوظ غيره الذّين توجهوا لمناصّات أقرب للجمهور وتحقيق تفاعل أكثر حيويّة وإثمارا وإطلاق حوارات أكثر شمولية وتأثيرا.

ووفقا لما عَرضه "**بسكال بونيفاس**" بكتابه "**المثقفون المغالطون**": « العظام مثل **أرون** و**سارتر** حين ينخرطُون في النّقاش العام، يجعلونَه انطلاقاً لعمل منطقي، اليوم ألا بفضل البعض الحضور في وسائل الإعلام في الإنتاج الثّقافي الحقيقيّ؟ هل يُمكننا خلق عمل دائم ونكون مُتعددّي الحضور في الحصص المتلفزة؟ من **بورديو** إلى **ريجي دوروباري** إن رُدود التّلفزيون كأداة للتّأمل أو كفضاء في كنفه يمكن التّعبير عن فكرة بوضوح عديدة ومُبرهن عليها»[2].

هذه المنصّات المفتوحة مكّنت المثقّفين من الوُصول إلى عقول المتلقّين بسهولة وفرض أطروحاتهم وأفكارهم بأساليب أكثر تعرضًا وقربا من المتّلقين بفضل الوسائل التّي يتفاعلون معها باستمرار فإن «الصّورة مُفصّلة مقارنة باللّغة، الذّي يظهر جذابا مفضلا عن الذّي يُفكر بحكمة، الذّي يُعبر جيّدا مُفضلا مقارنة بالذّي يفكر بتمعّن، هذه المظاهر قد قلبت السّلم الهرمي للمثقّفين، عند ساعة التلفزيون المنتصر، هل اعتبر **آرون** و**سارتر** "زبائن جيدين" هل أهمية أعمالهم المكتوبة قد اخترقت الحاجز السمعي البصري؟»[3]، تَختزل الصّورة ألف كلمة وأسلوب التّعبير الرّائق مُفضّلا على التّفكير العميق الصّامت، ويتأتى لهؤلاء أن يحتلوا مكانة ثقافيّة وإعلاميّة أيضا محفزة لتفعيل فكرهم وعرضه بأرض الواقع لتحقيق الانسجام والتّأثير والتّفعيل الأسرع والاقوى والأوسع.

فالمثقفون الإعلاميّون حازوا على مكانة المثقّفين التّقلدين بل أصبحوا أندادًا لهم يحجزُون المغلُوبين بين دفّات كتبهم ويُلقون خُطب نصرهم بمنابر تَمنحهم القبول والمتابعة من طرف المجُتمع المدني والرّأي العام، «ومن هُنا فإن السّرعة سلاح ذو حديّن: إذ ثمّة سرعة الأسلوب الشّعاروي الإختزالي الذّي هو السّمة الرئيسيّة لخطاب الخبراء وهو مباشر، سريع، صياغي، وبراغماتي شكلا: وهناك سرعة الرّد والشّكل التّي يستطيع المثقّفون وبالتّأكيد معظم

[1] – إدوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص151-152.

[2] – بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون، مرجع سابق، ص27.

[3] – المرجع نفسه، ص28.

المواطنين أيضا استغلالها من أجل تقديم تعبيرات أشمل، وأكمل عن وجهات النّظر البديلة، أقصد أنّنا للإفادة مما هو متوافر على شاكلة منابر متعدّدة (أي المنابر التي لا تتوافر للشّخصيات التلفزيونيّة أو الخبراء أو السياسيين المرشحين للانتخابات، أو تلك التي يتعالى عليها هؤلاء) يمكن إطلاق نقاشات أكثر اتساعا»[1]. فسرعتي الأسلوب والرد هما أنجع الطرق التي تفتح آفاق الحوار والنّقاش الإعلامي الذّي يخوضه المثقّفون، حيث يستعينون بخبراء تقنيين وآخرون سيكولوجيون يتوسّطون ساحة النّقاش، حيث يُضيف" **باسكال بونيفاس"** في هذا الصدد بتصريحه: «إن تطور القنوات التلفزية والراديو تجعل الإتّجاه إلى الخبراء ضروريًا أكثر من ذي قبل، مفروض أنّه يقدم دليل مصداقية لكلام الصّحفيين،أصبح الخبراء وجها آخرا متكررا للنّقاشات إلى جانب المثقّفين، تكون الحدود أحيانا ضبابية بين الصّنفين، غالبا ما يستدعي الخبراء لتنوير الجمهور والضّغط على الرّأي العام، المطلوب منهم هو التّنشيط من جديد، أما التّكيف مع وقت الإعلام القصير هو تشخيص تعليمي لموقفهم»[2].

ويُبرّر الخبراء ويُقيمون الحُجج لإثبات ما صرّح به الصّحافيون من أراء، يسهلون وظيفة المثقّفين عبر إقامة التّواصل وتحقيق الفهم والتّبسيط للجمهور وتسهيل الإقناع كما يَعمل على بلورة الحقائق المزيّفة بشكل شرائح يَلتهِمها المتلقّي بشراهة ورضا وتأييد، ويضيف **باسكال**: «التّلفزيون هو الوسيلة التّي من خلالها نتوجّه إلى أكبر قدر من المشاهدين، إذ يُخصّص النّقاشات المتناقضة والمفتُوحة، حيث للمشاركين الوقت لتفصيل حُججِهم وإرضاء رغبة فهم المشاهدين، مَوجودة على غرار "على الهواء" لا أحد له وقت الرّفاهية ولا الإرادة لقراءة كتاب علم ليحيط بقضيّة مطروحة، والكتب رغم الإحترام التي بقي لها في هذه الأوقات الرّقمية يمكن أنْ تكون وسيلة لتزييف الأخبار، التّلفزيون بميّزاته وحُدوده ولا شيء يَمنع أن نجعل مِنه استعمالا جديرا بالإحترام من أجل الجْمهور»[3]، هذا الأخير الذّي أصبحت تُقاس هيمنة الثّقافات بتعدد فئاته ونسبة متابعتة، بل وسرعة تفاعله وردوده .

يذهب **إدوارد سعيد** إلى أنّ: «حريّة الرّأي والتعبير المتصلّبَة هي حصن المثقّف العلماني الرئيسي: فإن تتخلّى عن حمايتها، أو تتسامح بالعبث بأي من أسسها يعني في الحقيقة أن تخون رسالة المثقف»[4]، والإعلام كأحد الآليات التي أصبحت تصاحب عمل المثقف الحديث لابد وأن تُهيّئ له المنابر لإبداء رأيه ومُعالجة قضايا **المجتمع المدني** وطرح تَطلعاته بحريّة وشفافيّة، دون أن تُمثّل له العكس: تختزل وتدحضَ نقاشاتَه وتزيف وتتلاعب برؤاه، ذلك أن: « المُثل الأعلى للمُثقّف أو المفكّر هو أن يُمثّل التّحرر والتّنوير، ولكن دون أن يصبح هذان مطلقا من المجرّدات أو من الأرباب النّائبة ذَات اللّون الشّاحب التّي تُعبَد وحسب، فكُلّ ما يُمثّله المفكّر أو المثقّف –أي ما يمثله هو والصّورة التّي يقدم بها الأفكار إلى جُمهور ما– يرتبط دائما بحياة المجتمع وخبراته المتّصلة

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص152.

[2] – بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون، مرجع سابق، ص28.

[3] – المرجع نفسه، ص28–29.

[4] – إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، مرجع سابق، ص104.

الحلقات، بل ينبغي أن يظلّ دائما عنصرا حيًا من عناصرها: من حياة القُرّاء والمحرومين ومن لا يُمثّلهم أحد ولا يسمع أصواتهم أحد، ومن حرموا من أي سُلطة»[1].

ويتّجه للإعلام كوسيلة للتّواصل الجماهيريّ تربط المفكّر بالقوى المعارضة تَعرض أفكاره ووجهة الرّأي العام وتطلُّعاته وخبراته واهتماماتَه، وبالنسبة للمثقّف لا بد أن يُمارس دوره والإعلام كسبيليْن ووجهتين للنّقد والمساءلة في حقيقة الخطابات وطبيعة الممارسات وأدوار المؤسّسات وشرعية أحكامها وأبعاد أهدافها.

يُساعدها في ذلك الفعاليّة المغناطيسيّة التّي تملكها لاستقطاب الجماهير والتّأثير فيهم عبر دمج مُكوّنات المجتمع المختلفة ونقل التُّراث الثّقافي وتعزيز الاحترام والحوار الهادئ.

وإنّ تضخيم الرّسائل الكاذبة ونشر القيم التّحريضية والدّفاعِ عن رواية القوى المعارضة والمغالطات ودعم الخطابات العامّة المؤجّجة بالمصالح والحقائق الوهمية للسُّلطات التي تحمي مصالحها وتحتكر الرّأي العام الجماهيري هي مواقف إعلاميّة موجّهة تأمرية تسعى لتغذية العَداوة والدُّغمائيّة التواصليّة، وأحد أهم ادوار المثقّف أن يكشف المَمارسات والأدوار القمعيّة للإعلام محاولاً تكوين رأي ديمقراطيّ يقاوم سيطرة المصالح ويدعو للانفِتاح نحو جماهير واسعة ومنابر متنوّعة، مُستعينا بالإعلام كوسيلة للنّقد ومساءلة الخطاب الإمبريالي لا دعم مشاريعه الإستبدادية وإذاعة الحقائق المزيّفة.

[1] – إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص186.

ثانيًا: الإِعْلام والسُّلطة والدّيمقراطيّة

لم يعد الجمهور طرفا تُلقّن له المعارف ويأخذ الحيز الصّامت، بل أصبح الطّرف الذّي يُحدّد مصداقية النّقاش ويثير الجدل، تهتم البرامج والسُّلطة الإعلاميّة ككل بإقناعِه حتى لو انتهجت أسلوبَ المغالطة والتّزييف، رغم أنه عدو للسّلطات المقابلة المهيمنة إلا أنه أيضا فريسة سهلة المنال كَونهم اختاروا مثقفين ورجال النخب لتمثيلهم في المواجهات السياسية والمواقف التي تفرض تدخّلهم كرأي فاعل، فوقعوا ضحيّة تمثيل وسيناريوهات، كأيّ قطيع وَثق بالرّاعي الذي أخذ يقوده لسوق المفاوضات وباعه بأوّل صفقة تَخدم مصالحه، «فلا يُمكن للسّلام أن يوجد من دُون مُساواة، تلك قيمة فكريّة بحاجة ماسة إلى أنْ نُكرّرها ونَشرحها ونُعزّزها، أمّا إغراء الكَلمة ذاتها –السّلام– فمرده إحاطتها بل تشبّعها بمالّقات التّأييد والمديح غير القابل للجَدل والإسنَاد العاطفي، وتتولّى وسائل الإعلام الدّولية –كما في الحرب غير الشّرعية ضد العراق التّضخيم والتّزويق غير النّقدي ونقل كل هذا دونما تساؤل إلى جماهير واسعة ترى إلى السِّلم والحرب على أنّها مشاهد المتعة والاستهلاك المباشر»[1].

هذه الوسائل الإعلاميّة التي غيّرت مجرى الحقيقة، وقدّمت مُدلولات مُوحشة لألفاظ ناعمة وشكّلت الأحداث بقوالب تُلائم وتتماشى مع أغراض مُوجّهة لجهور انبسط لهذه الأهداف السّامة، وفتح لها ذراعيه لاستقبالها والتّرحيب بها دون أدنى تساؤل أو نقد لما تخفيه من نوايا «ففي مرحلة الإعلام المطبوع كانت استجابة الجمهور أم ردود أفعالهم لا تتّسم بالتّزامن لأنهم يُتلقون الرّسالة الإعلاميّة في أوقات مختلفة لكن مع الإذاعة والبثّ المباشر على الهواء، اكتشف السّاسة ورجال الأعمال وذوو النُّفوذ معنى الّزامن في الاستقبال التّزامن في ردود الأفعال، فالجماهير تَستقبل الرّسالة نفسها بالوسيلة نفسها في الوقت نفسه»[2]، خلق هذا التّفاعل الفوري الآني مكسبا فريدا من نوعه لرجال السّاسة والمسؤولين يمكنهم من صكّ عملتهم الفاسدة المصدر بسُهولة وحشوها في جيوب جماهير تترقّب التغيّير والإصلاح منهم، لا الغش والعبث بثقتهم التي أو أوكلوهم إياها.

حيث «يصف **آل جور** تأثير التّلفاز على الجمهور الأمريكيّ فيقول: فجأة وفي جيل واحد قام الأمريكيّون بتغيير حاد في نمط حياتهم اليومي وبدءوا بالجلوس دون حراك وهم يحدّقون في صورة تتحرّك فقط على النّصيب الأكبر مما يخصّصه الأمريكيّون للأخبار والمعلومات من وقت واهتمام، بل شرع في الهيمنة على النّصيب الأكبر من المناخ العام كليا»[3].

لم تكن البرامج والإخبار مُجرّد برامج وأخبار، بل أخذت على غير حجمها الحقيقّي وأصبح كل ما يعرض أسطورة لابد أن تخلد وتحتفي بنصيب خاص في الذّاكرة الجماهيرية، كمرجعيّة متجذرة وثابتة بتصورات وقيم

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، المصدر السابق، ص160.

[2] – أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مرجع سابق، ص7.

[3] – المرجع نفسه، ص29–30.

وسلوكات المجتمع، كأنها وسيلة يافعة للمحاكاة، جعلت منهم دمى تحرك كما يؤذن لها، لكن هذا الخضوع لم يكن غير مقصود، «بالتّزامن مع ظهور البثّ الإذاعي في أمريكا عام 1920 برز إلى عالم الدّعاية والإعلام رجل غيّر وجه التّاريخ إنه "**إدوارد بيرنيز**" رائد "العلاقات العامة" الذي يعتبر العراب الحقيقي لـ "الخداع الإعلامي"، هاجر بيرنيز من النّمسا إلى أمريكا بعد أن تشرب بأفكار خاله عالم النّفس البارز "*"**سيغموند فرويد**" فجاء محمّلا بنظرياته عن اللاوعي وإمكانية برمجة الجمهور وإعادة صياغتة عن طريق غرائزه ودوافعه اللاّعقلانيّة بما يتّفق مع مصالح النّخبة الاكثر حكمة وعقلا»[1].

هذه التّعمية التي يسعى الإعلام لتطبيقها وفق نظريّات وبالاستعانة بخبراء مُختصّين بعلم النفس والتّأثير باستغلال رغبات ومكبوتات وتطلّعات الجمهور وتوظيفها، فيما يخدم رجال السّاسة والسّلطة بكل مُؤيّديها وخدامها لتحقيق مصالحهم حيثُ «استخدم **بيرنيز** مصطلحا بات من ركائز الدّعايَة والإعلام وهو "**هندسة القبول**" أو "**هندسة الإجماع**" the engimeerning consent وجعله عنوانا لمقالة مُهمّة نشرها عام 1947ثم تحولت إلى كتاب عام 1955 و هو يشرح "هندسة الإجماع" بعبارات مختصرة فيقول: « لو أننا فهمنا آليات العقل الجماعي ودوافعه أليس من الممكن السّيطرة على الجماهير وإخضاعها لنسق مُوحّد حسب رغبتنا دون أن يدركوا ذلك؟»[2].

أين يقف المثقف هنا، وهل الجمهور سيكتفي بكلماته بعيدة المدى ويتجاهل إغراءات الشاشة المحبوبة؟، هل الأيادي الخفية ستمكن هذا المثقف الحقيقي من اعتلاء منابر تقليدية ليحدث تغييرا يقاول سياستها أو ستدخل هذه الأيادي عن غير مرأى ووعي بكتم أنفاسه وصدّ صوته وإخراس نزاهته ببعض الإغراءات؟.

«ولقد كشفت الكاتبة الأمريكية "**فرنسيس سوندرز**" في كتابها المهم "**من الذّي دفع للزّمار**" تفاصيل مهولة عن الجهود الأمريكيّة المبذولة أثناء الحرب الباردة لمواجهة أي مضمون إعلامي أو اجتماعي يُضاد الرؤية الأمريكية في مختلف أنحاء العالم وبخاصّة في أوروبا، وقد تولّت **السي أي إيه** مُهمّة الإشراف على هذه المهمة، وأعطت لها في سبيل ذلك صلاحيّات هائلة ومُطلقة لتفعيل ما تشاء من أجل حماية الصّورة الأمريكيّة التي ترسمها وسائل الدّعاية والإعلام في خيال الآخرين»[3]. فيبقى للمثقّف هنا أمل واحد: قَلمه الحاد الذي يقطع به رُؤوس أولئك المهوُوسين بالتّظليل والخداع، حينما تنمي الأحداث وعيه لا يبقى له سبيل غير طعن التّزيف الحادث وتشريح خُبث الممارسين بصدر أوراق كُتبه، فلم تتفانى هذه الكتابة في فضح نظام سلطويّ رأت فيه ما يسب تراجع الثّقافة الديمقراطية للخلف، فما برحت إلا وكشفت ما طُغم.

[1] – أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مرجع سابق، ص08.

[2] – المرجه نفسه، ص09.

[3] – المرجع نسفه، ص67.

وهناك من المثقّفين الموالين من اتخذ موقفا مضادًا لما ينبغي عليه فعله، حيث «أنشأت عام 1950 مُنظّمة "**كونجرس الحرية الثقافية** "Congress for cultural freedom التي تحولّت عام 1962 إلى "**الاتحاد الدولي للحرية الثقافية** " وأنشأت هذه المنظّمة فروعا لها في 35دولة و أصدرت أكثر من 20 مجلة ذات تأثير عالمي كبير، وكان يكتب في هذه المجلات شخصيّات فكريّة مشهورة عالميًا مثل فيلسوف التّاريخ أرنولد توينبي والفيلسوفان "برتراند اراسل" و"هربرت سينسر"، وكان كثيرًا من هؤلاء يتلقّون رواتبهم من المخابرات الأمريكية»[1]، الكتابة مقابل أجر مدفوع، تسوية المصالح عبر مقالات مشحّنة بالتّوجهات والخداع، تظليل الدّيمقراطية وسحبها إلى ركن السّلطة المبعثر بالمصالح وصناديق الإنتخابات المقلوبة .

كلها قضايا جعلت المثقّف المحايد يهتمّ بتحقيق المساواة والوعي السّليم، حيث «تضمّ قائمة أسماء الذين تم احتواؤهم بداخل هذه المنصات الزائفة شخصيات لها ثقل كبير منها **ت.س.إليوت، جورج أورويل، آرثر ميللر، أندريه مالرو** و **جون ديوي** ... بل أكثر من ذلك تذكر "**سوندرز**" إنّ "**منظّمة الحرية الثّقافية**" قد عملت على تغيير بعض أحداث ونهايات الروايات العالمية مثل "المزرعة" و"الإله الذي فشل" ورواية "1984" لتحقيق الفكرة التي تستهدفها وتُعيد طباعتها على نفقة المخابرات الأمريكيّة لتخدم أهدافها»[2]، إنه لطيش وبلاهة عظيمين أن يُقدّم الروائي أو الكاتب المثقّف شُخوص روايته أيضا كعبيد للسّلطة ويبيع نهايتها مقابل نفقَة خاصة، في تلك اللّحظة التي عرض فيها المثقّف الحقيقة في المزاد نسي أن النّهاية مُحكمة، وأنّ تلك الحقيقة سيَتداول عليها التّاريخ وتعيش بعد موته وإن كانت مزيفة ماذا سيجني أكثر من دراهم في الحياة، ولعنات بعد الوفاة؟ ما بالك إن عمل على تغيير فكر مُشوّه، ونشر نظام فاسد نهاية سبيله دمار، هل الحريّة الثقافيّة تقتضي الطّواعيّة والتعتيم؟

«إن الإجابة عن سؤال "لماذا" في هذا السّياق أو في سياقات أخرى مشابهة، -يؤثر الأفراد والجماعات التعبير كتابة أو كلاما على الصّمت- هي المعادل لتعيين ما يُواجهه الكاتب أو المثقّف في **الحيز العمومي**، أعني أن وجود السّاعين إلى العدالة الاجتماعيّة والمساواة السّياسية والذّين يدركون (بحسب تعبير أماريتا سين) أن الحرية يجب أن تتضمن الحق في مروحة خيارات توفر النمو الثقافي والسياسي والفكري والإقتصادي، سوف يدفع المرء بالضرورة إلى الرغبة في التعبير بدلا من التزام الصمت»[3].

هذا التّعبير لا تنطلق حناجره من جهة واحدة لتُعبّر عن تعارض متطرف لمنظمة دون غيرها، بل لابُدّ أن ينبثِق من كل مُنظمات الحيز الدّولي أي لابد للمثقّف المعارض أن يتّخذ موقف يُعلن وعيه وموقفَه، وعلى الجماهير أن يصنعُوا رأيًا فطنا يدلّ على انتهاء السُّبات وموعد الصّحو والإشراق، كما يتوجّب أيضا على السّلطة المعارضة للنّظام الديكتاتوريّ أن تُبدي تَضاربها واختلافها مع الوضع المراد تفعيله، فأين الحريّة في توفر النّمو الثقافي

[1] - أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مرجع سابق، ص68.

[2] - المرجع نفسه، ص68-69.

[3] - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص152.

ومثلا «لو صادف شخص مثقّف مقالا في قضيّة مُهمة وعنوانه جذاب، وكان اسم كتابه مشهورا: **ناعوم تشومسكي** مثلا، أو **د.عبد الوهاب المسيري**، فسيهتمُّ بالمقالة، وسيصدّق كل ما يرد فيها من معلومات، ويتقبل نتائجها بصدرٍ رحب، وعادة لن يتثبت من نسبة المقالة إلى الكّاتب الشّهير، حتى لو كان قد عَثر عليها في موقع أو صحيفة غير موثقة بدرجة كافية»[1].

إنّ السّيطرة السياسية والإعلامية هي من خلقت الضّعف النّقدي لدى المتلقي وأدّت إلى تراجع واحباط المثقّف الغير الإعلامي (الكاتب) أو خلق معايير جديدة تَفصل حدود الحريّة الثّقافية الجديدة بنظيرتها التقليدية

«كأن **سويفت** يفكّر طبعا بالمخاصَمة الجاريَة بين القدامى والمحدثين، حيث كان كتّاب مبجّلون مثل **هوميروس** و**هوراس** يتمتعون بالأقدميّة والدّيمومة، على حساب شخصيّات حديثة مثل **دراين** بفضل العمر وأصالة الرأي، أما في زمن وسائل الإعلام الإلكترونيّة فإن تلك الإعتبارات تفقد معظم مالها من اهميّة, مادام كل من هو مزوّد بكمبيوتر وبمدخل لائق إلى الأنترنت بات قادرا على الوصول إلى أعداد من النّاس تفوق اللّذين وصل اليهم **سويفت** بآلاف الأضعاف، كما أنّه يستطيع أن يتطلّع إلى الاحتفاظ بما كتب بطريقة غير مسبوقة»[2].

هذه الثورة العولميّة الجديدة لوسائل الإعلام اغتالت كل التّفاصيل الإجتماعيّة السّلوكيّة، والأنظمة السّياسية، وحتى الثّقافية الجمهوريّة . غيّرت في أساليب القراءة التّقليديّة وابتدعت ما يخالف تلك الأساليب القديمة، فأصبح الجمهور القارئ –الثّقافي– يختلف بين حقيقي أو افتراضي يَعتمد التّقنيات الإعلاميّة، كما تحكّمت في كثافة المطّلعين على الآداب والثّقافة التّقليدية العظمى، والمنتجات الثّقافيّة الحديثة التّي نالت اهتماما أكبر واطلاعا أوسع، حيث «عبّر الفيلسوف "**فرديريش نيتشه**" في كتابه "**أفول الأصنام**"عن عَدائه لجميع أشكال المساواة التّي يُمكن أن تنتقص من رقي الثّقافة التقليديّة للصّفوة، ووفقا لهذا الإنتقاد فإن أكثر التّهديدات عنفا وهي الخاصة بعدم المحافظة على "**الثقافة العظمى**" تنبع من هذه القيم البرجوازية في الدّيمقراطيّة، التي تحث "**الرّجل الجماهيري**" على التّطلع لدخول عالم الثّقافة العظمى»[3].

وإنّ هذا التّراجع الذّي شَهدته الثّقافة التقليدية للنّخبة الخالصة، يعود إلى قيم المساواة والحريّة الثقافيّة الجديدة التّي تنبش لإقرار ديمقراطيّة مزيّفة، تخدم مصالح السُّلطات والطّبقة البرجوازيّة التّي تفتح لها منصّات الإعلام، وترفع لها ستائر الركح أينما توجّهت، وتلاحقها الجماهير كنوع من الوهم البصري الخارق، وكسّرت من المثقّفين المبجّلين.

[1] – أحمد فهدي، هندسة الجمهور، ص160-161.

[2] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص148.

[3] – فيليب بروتون، ثورة الاتصال نشأة أيديولوجية جديدة، مرجع سابق، ص132.

«يقول "**لوبون**": عندما نريد أن ندخل الأفكار والعقائد ببطء إلى روح الجماهير كأّن ندخل النظريّات الإجتماعية الحديثة فإنّنا نجد أن أساليب القادة تختلف فهم يَلجؤون بشكل أساسي إلى الأساليب الثّلاثة التالية: **أسلوب التأكيد، أسلوب التكرار، وأسلوب العدوى،** لاريب أنّ تأثيرها بطيء لكنّه دائم»[1].

هذه الأساليب التّي تُدير حلقة فكر المتلقّي –المثقّف/الناقد– باتجاه عكسيّ لتكوينه كحليف وموالي للأنظمة المموَّهة يسير وفق خِطاها دون وعي، يَصم على قراراتها المهنيّة بخضوع وقناعة بمصداقيّتها التّي حفّزت لها في أذهانهم قبو مُخادعة بعد خطابات مثمرة من التّوكيد لكسبِ تأييده والإقرار بصوته ودَعمه، جاء ذلك على حد قول الأستاذ "**هربرت أسللر**" في كتابه "**المتلاعبون بالعقول**": «يسمح في كثير من الأحيان باستخدام التّكرار والتّوكيد في كل وسائل الإعلام بصورة غريبة ومشوبة بالغموض، فلأمريكي يمتصُّ منذ مولده بوعي ودون وعي سيلا مُتّصلا من المعلومات حَول بلاده وشعبها، وذلك هو الإطار المرجعي الذّي يمكنه حتما من أنْ يُقيم مثلا التّأسيس العميق والملّح لأحد الانتهازيّين على أحوال البلاد، أمّا الأوربي فلا يملك هذه الخلفية، إنّه يرى فقط كاتب أمريكي معروف أوشخصيّة عامة، أو نجما سنمائيا يتفجّع على الأفول المزعوم للدّيمقراطية في أمريكا فيرى كلامه مقنعا»[2].

يهيّئ المثقّف خطابه لما يتلاءم وطبيعة الجمهور وتَكوينه، يصنع من الأساليب التي تلح عن الإقناع والتوكيد وجهة مثاليّة لتزيين الأكاذيب، بما يستحسنه هؤلاء ويسهل عليهم تقبله وتصديقه حيث تَستغرق كل فئة حسب مرجعيّتها وخلفيّتها جهدا يختلف عن غيرها لإيهامها بالمعرفة أو النّظام المراد مُسايرته وتَصديقه، «فقد كشف لنا هذا المفكّر (**لوبون**) أشياء مَشؤومة أو مُخيفة ولكن أحدا لا يُريد مواجهتها وجهًا لوجه، وقد وجّه في ذات الوقت ضربة مُوجعة لذلك التّصور عن الطبيعة البشريّة الذّي تركّز عليه **النّظرية الكلاسيكيّة للديمقراطيّة** والأسطورة الديمقراطيّة للثورات فيقول: لنستسلم إذن لحُكم الجماهير، ذلك لأن الأيدي الجاهلة قد حطّمت كلّ الحواجز التي بإمكانها أن توقفها عن حدّها»[3]، فالحكومة التّي تجيد التّحكم في جماهيرها ستصنع القرار الذّي تريد وإن ديمقراطية النظام وصلحه أو ديكتاتوريتّه وفساده لا يتحقّق إلى بحث الجماهير وتحريضها على المراد تحقيقه والتّسيير الموجه لها.

«إذن، فإن العمليّة الديمقراطيّة على حسب رؤية **لوبون** لا تتم على خير وجه إلّا من خلال تحريض الجماهير، أو قل: "**التحكم بالجماهير**"»[4]، وهي ديمقراطيّة مصطنعة مؤسّس ومخطط لها ليس وفق مبدأي الحريّة والمساواة وحكم الجمهور لذاته، بل إن كسب تأييد الجُمهور وتقديم ترخيص القبول للسطلة بعد غَشّه هي تلك الديمقراطيّة التي يسقي الإعلام جُذورها بتواصل وتفاهم مفنّد، «ومن ذلك ما قاله "**بيرنيز**": إنّ صياغة الوعي

[1] – محمد علي فرح، صناعة الواقع وضبط المجتمع، مطابع الشانات الدولية، بيروت، لبنان،ط1، 2014، ص45-46.
[2] – هربرت أ. شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1999، ص30.
[3] – المرجع السابق، ص48-49.
[4] – المرجع نفسه، ص49.

والعقل الجمعي للمجتمعات هو أحد الأدوات المهمّة في المجتمعات الديّمقراطيّة، والحقيقة إنّ هذه الكلمة بمفهومها تشبه كثيرا ما رآه "**لوبون**" في أن ضعف الانظمة البرلمانيّة الديمقراطيّة عائد إلى الجهل بقوانين علم النّفس وطرائق تسيير الجمهور»[1]، الذّين يتحكّمون بقيادته ويُوجّهون نشاطاته وآرائه من خلال تطبيق المعارف والنظريّات السّيكولوجيّة، وعلم الفراسة، والتّأثير والتّوجيه دون وعي بوعود تحرريّة وسلميّة كاذبة، بعد جعل الرّأي العام يَدعم ويُوافق على قرارات وأنظمَة لا يرَغبها بالأساس ولا يُؤيّدها قبل استخدام وسائل الإعلام المختَلفة بتقنيّاتها التّي قلبت موازين الأمور.

حيث «ظهرت فكرة جديدة يُمكن من خلالها التحكم بالمسار الدّيمقراطي، من خلال عكس العمليّة الديمقراطيّة، فبدلا من مُشاركة الجمهور في العمليّة السياسيّة من خلال التّصويت الحر الغير موجه يقوم الإعلام بتوجيه الجمهور إلى ما تريده النّخبة القليلة الحاكمة والمسيطرة بالفعل على الميادين الفكريّة»[2]. تلك هي المصالح المتبادلة التّي يعقد اتّفاقها الإعلام أولا بتوظيف المثقّفين ، وتَسييرهم وِفق ما يُهيأ له أن يكون سُلطة ثانية لها نفوذها على توجيه الجمهور لإسداء صنيع يحمد عليه للّسُلطة الحاكمة التّي تصنع هي بذاتها الرّأي العام وتقيم القرار النّهائي الذّي يصرح شكليا أنه ديمقراطي تم صناعته في ظُروف رقابيّة تتّسم بالمصداقيّة والشّفافيّة وتحترم التّوجه العام الجمهوري.

أمّا ضمنيا فهو نِتاج تلاعب سُلطات تمارس تبادل المصالح وهواية السّباحة في مستنقعات الأنظمة، ليفوز بالحكم من يصل أولا، «كما أن **لبيمان** رأى بأن هذه الفكرة جيّدة بل ضروريّة وكانت كَذلك لأنّ من وجهة نظره المصالح العامة كفيلة تماما بخداع الرأي العام، ويُمكن فهمها وإدارتها فقط بواسطة "طبقة مُتخصّصة" من "الرّجال المسؤولين" الذّين يتمتّعون بدرجة من الذّكاء تتيح لهم فهم وإدراك الأمور، هذه النّظرية تؤُكد أنّ نخبة صغيرة –مجتمع المفكرين الذّين أشار إليه أصحاب **ديوي** من قبل– فقط بإمكانهنم فهم وإدراك ماهية المصالح العامة، ومن ثم تقرير الأمور التي من شَأنها أنّ تعنينا جميعا وإنْ بدوا بأنّ هذه الأمور من شَأنها أنّ تظل الرّأي العام»[3].

تلك هي التّصريحات التّي أدلى بها الكاتب "**ناعوم تشومسكي**" في كتابه **السّيطرة على الإعلام** الذّي حمل فصلا بعنوان "ديمقراطيّة المشاهد" دعم فيه "**لبيمان**" حول نظريّة «**الدّيمقراطيّة التقدميّة** حيث يفترض بأنه في مناخ ديمقراطي سليم يصنف المواطنين إلى طبقات، فهناك أولا طبقة من المواطنين لابُدَّ وأن تقوم بدور فعّال في إدارة الشّؤون العامة»[4]، وهي الطّبقة التي تختزل في تركيب الرّأي العام، أو المجتمع المدني وهي مسؤولة كل المسؤوليّة

[1] – محمد علي فرح، صناعة الواقع، الإعلام وضبط المجتمع، مرجع سابق، ص86.

[2] – المرجع نفسه، ص101.

[3] – ناعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، ترجمة: أميمة عبد اللطيف، دار النصر للطباعة الإسلامية، ط1، 2003، ص9.

[4] – المرجع نفسه، ص9.

عن القرار العام والتّوجه الجمهوريّ الموحّد تهتم بصنع القرارات تحت منظور الشُّموليّة والوحدة كما تهتم بإدارة شؤون النّظم السّياسيّة في الدول الدّيمقراطية فعليا، «ومن هنا نستطيع أن نحدد الوظيفة الحقيقيّة الدّيمقراطيّة التي تعني "حكم الشّعب" ويمكن تقييم الوظيفة كما فعل **تشومسكي**:

- الوظيفة الأولى: منوط بها الطبقة المتخصّصة الرّجال المسؤولون يقومون بالتفكير والتخطيط للمصالح العامة.
- الوظيفة الثّانية: وظيفة القطيع الضال الذي يشاهد ولا يشارك في العمليّة الديمقراطيّة.
- الوظيفة الثّالثة: تمكين هذا القطيع من وقت لآخر بتأييد أحد أفراد الطّبقة المتخصصة.

هذا ما يجب أن يحدث في نظام ديمقراطي سليم»[1]، أن يقود الطّبقة المتبدلة البَكماء رجال متخصّصون ينظرون في الشّؤون العامة، ويتّخذون القرار المناسب كصوت مُوحّد ينوب عن الكُلّ المشتّت، وهذه المهمة غالبا ما توكّل للمثقّفين النّخبة الذّين يُعتَبرون الفئة الأكثر وعياً ورجَاحة لتوجِيه القطيع وتثقيفه لأنه محل ثقة لهم وأكثر دراية وعلما بطبيعة العلاقات بين السلطات العليا «فعلى النخبة الممتازة أن تسيطر على الفرد وأنْ تصنع له واقعه وتصرّفاته، تلك النّخبة التّي تحدث عنها "**تشومسكي**" إنّها تمتلك علوما لا يَقدر على تحصيلها العوّام، وفي النهاية يقوم المشاهد مصفّقا لهذا العرض المسرحي لأنها فقط العادة، وعلى هذا أنشأت وسائل الإعلام المربوطة بالمنظومة»[2]، فخلف كواليس ما يهدم من حقائق ثقة المتفرجين ويثير غضب الجمهور واحتجاجهم جراء الأساليب الفاسدة والنّوايا الملوثة التّي كتب بها سيناريو الدّيمقراطيّة الموضوع على حافة عتبات السّلطات المسيطرة، ما إن تحرر من سلطة أُولى إلّا وان يَقع في عَتبة سُلطة مهيمنة ثانية (الإعلام والسياسة).

«إذ يستلزم تحقيق الدّيمقراطيّة تخفيف المهام الموكلة إليها، الذّي يعني أن على "**الجمهور الديمقراطي**" أن يسر وراء ممثليه، الذين يعرفون معنى "المجتمع الديمقراطي وغاياته»[3]، فالمسؤولية لا توضع على عائق مؤسسة على غرار أخرى، كون الدّولة هي أجزاء متكاملة في دور مؤسساتها، فتكوين الرّأي الدّيمقراطي وتأسيس الحريّة الثّقافية هي مهام تبدأ عند الأول وتنتهي عند الأخير بدءا من الجمهور الذّي يختار أن يكون إما قطعيا تابعا، أو فاعلا نشطا استفاق من سُباته ليحدد ممثله في المحافل والقَضايا، وهو المثقّف الحيادي الحر الذّي يُدافع عن قراراته ويهتم بتدويل قضاياه أمام سلطتي الإعلام والسّياسة، اللّتان تتعاونان معه تارة لتحقيق قيم الحقّ والدّيمقراطيّة وتنفقان عليه تارة لتفعيل الهيمنة وإقامة نظام ديكتاتوري.

[1] – محمد على فرح، صناعة الواقع الإعلام وضبط المجتمع، مرجع سابق، ص103.
[2] – المرجع نفسه، ص105.
[3] – المرجع نفسه، ص104.

ومع ذلك يُشير "**دومينيك وولتون**" إلى ملاحظة أخرى في كتابه "**الإعلام ليس تواصلا**" حول قضيّة الإعلام والعولمة والتّعددّية الثّقافيّة، عبر طرح جملة من التّساؤلات وتفصيل احتمالات حلولها ومناقشتها، يصرح: «حتّى لو كان الإعلام مُشاركا اليوم بكل الموازين في السّلطة المرتبطة بصناعته فإنّه لا يفقد بعده التّحرّري، وهو الشّرط المتمثّل بالانفتاح على العَمولة والخطوة الأولى نحو تفهّم الآخر»[1] إذ أن «عولمة الإعلام تُفاقم المساوئ السّابقة دافعة بها إلى مقياس عالمي مع خطر جعل التّناقضات بين عدة تصوّرات ثقافيّة للإعلام أوضح بكثير»[2]، رغم تورّط الإعلام بقضايا السُّلطة والهيمنة هذا لا يَعني أنّه لا يخرج عن ضوابطها الفَاسدة، بل أنه أيضا يخوض في أبعاد تحررية ويدعم قضايا ديمقراطيّة ويتهيأ لخدمتها وتحقيق سُبلها دون خشية الانفتاح على النّظام العولمي واستعداده لعقد هُدنة الحوار والنّقاش مع الآخر، بشرط أن يحدث هذا النظام العولمي تفشّي وتفاقُم في مساوئه وتوجّهاته السّلبية.

كما أنّ «التّنوع الثّقافي يُشكّل الأفق المرتبط بأخذ المتلقّي في الحسبان، وفي هذا السّياق لم يعد الغرب وحيدا فهو مضطر لفرط ما يتعرض للنّقد والشّبهة أن يتعلّم التّفاوض مع قيم أخرى من غير أن يتخلّى عن قيمه بالذّات من خلال تعدديّة ثقافيّة تعيد طرح التّفاوتات أمام الإعلام، كيف السّبيل للانتقال من واقع التّعدديّة الثّقافيّة إلى البناء السّياسي للتّعايش الثّقافي؟ الإعلام يجسد تماما هذا الرهان السّياسي "للتّعايش الثّقافي "الذّي تحدّثت عنه في كتاب "**العولمة البديلة**" L'autre mondialisation و"**غدا الفرانكوفونية**" Demain la francophonie»[3].

يَفرض انفتاح الغرب مع الآخر الحوار والمناقشة والتّفاوض والتّفاعل مع ثقافة الآخر واحترامها بكل التفاوُتات والتّعارضات، ممّا يهيّأ ذلك مشروع الإنخراط في التّعدديّة الثّقافيّة إذ يتدخّل الإعلام في ظل بعده التّحرري إلى توسيع المشروع من احترام وانخراط بالتّعدد الثّقافي إلى تعايش ثقافي في إطاره السّياسي ولتحقيق ذلك لابُد من مهارة و ارادة قويّتان لتجاوز العراقيل التّي ستواجه مع وضع استراتيجيّة دبلوماسيّة متينة وراسخة تُمكّن من تسهيل سياسة عمله وهكذا «يُشكّل التّعايش أحد نماذج القرن الواحد والعشرين غير المنفصل عن حقائق ثلاث: **الديمقراطية، الإنفتاح، والتّفاعل** فالتّعايش نتيجة إرادة وفعل، إنه خيار يتطلّب وقت وإرادة وليس ثابتًا أبدا، واللاّفت هنا هو التّأخير في التّفكير النّقدي في مفهوم وواقع هما من ذلك في صلب النّظريّة الدّيمقراطيّة والمجتمع المعاصر»[4].

[1] – دومينيك وولتون، الإعلام ليس تواصلا، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص79-80.
[2] – المرجع نفسه، ص83.
[3] – المرجع نفسه، ص92.
[4] – المرجع نفسه، ص98.

تقتَضي الدّيمقراطيّة تحقيق فِعلي للحقائق الثّلاثة–السابق ذكرها– والشّروع الحقيقي في التّأسيس له لا أن يظلّ حبيس خطط لا تحظى بالتّطبيق للكف عن تمزيق الأمم وردعِ الآراء والرُّؤى، بل لابُدّ من التّثاقف وتنويع الرّؤى لتَجاوز صراع القوميّات والسّلطات ،وتهشيم البنى الحضاريّة التّي تجسّد كيانات الثّقافة محل الإرتقاء بها وتطويرها، «وفي هذا الخصوص ينبغي الحذر من مفهوم ديمقراطيّة الرأي الحديث في الظّاهر الذي يستند إلى سيطرة استقصاء الرّأي التي تنتج في النهاية رؤية مبسطة وعقلانيّة عن المجتمع، مما يمحي الأيديولوجيات ويعقد التاريخ»[1].

إذ لابد من احترام الآراء لتحقيق حريّة الفكر والتّعبير في اللقاءات والإجتماعات والمناقشات، لتكوين نزاهة الرأي العام وتقبل الإختلاف براحبة صدر ووعي سواء في الحوارات والخطابات العادية أو الإعلامية «فليست الديمقراطية إلغاء الهيئات والمهن الوسيطة، وإنما المصادقة على دورها وإمكانية انتقادها، إن دور الصحافيين بمثابة الوسيط والسلطة المقابلة ولكن شريطة عدم الوقوع في وهم السّلطة الرّابعة الذّي يشاهد منذ جيل من الزّمن من تزايد عدد وسائل الإعلام ودورها لأن السلطة الرابعة تمثل تقهقر السلطة المقابلة وليس انتصارها»[2].

تعدل الديمقراطية دور تلك المهن، وتحقق الإستقامة والتدقيق في مهامها وأخبارها، فالصّحافة كأحد الوسائط الإعلامية لابد لها أن تركز في مهامها ومصداقيّتها بدل أن تسعى خلف السّلطة كهدف رئيسي لها، لأن اشتغالها على هذا المنصب يُجبرها بالضرورة إلى الإطاحة بالسّلطة المقابلة والمنافستها... ومن هنا يقع الإختلال وتقهقر الديمقراطية كنظام؛ «إذ ليست الديمقراطية مرادفة للجمهورية وإنما لتعايش قيم وثقافات داخل مجتمع ما والصمود أمام ضغط مايطلبه الجمهور الذي يؤدي في الغالب إلى المبالغة في إبراز رغبات قطاعات واسعة من الجمهور وبعض القادة السياسيين »[3].

إنها تنظم العلاقة بين السّلطات لتحقيق التّفاهم وسيادة المساواة وترتيب الأولويات وتعديل علاقة الجمهور بقادة الساسة، دون الخنوع لرغبات طرف مهيمن، وتهميش آخر واستنزاف حقوقه وقمعها، فالإعلام القوي الذي يتمتع بشفافيّة الخطاب ومصداقيته، لابد وأن يسانده حيز عمومي صلب متماسك يشجعه على تقديم الحقائق وكشفها دون أن يتعرض للتّجاهل والتّكذيب والتّغييب وبالمقابل يتوجب على المنظومة الإعلامية تبني ثقافة التّبرير والصدق لتنور الرّأي العام وكشف الحقائق له وإيصال أرائه وقضاياه عبر ثقة متبادلة وتفادي التّمثيل الكاذب، إذ لابد للإعلام أن يحقق في حرية الرأي العام، والبحث في نقاط الملائمة والتناقض بين الحكام والمحكومين والكشف عن السّلطات ذات التوجه الإستبدادي لا التستر عليها وتظليل جرائمها وإدعاء ارتباطها الوثيق بالديمقراطيّة والمساواة...

[1] – – دومينيك وولتون، الإعلام ليس تواصلا، مرجع سابق، ص105.

[2] – المرجع نفسه، ص119.

[3] – المرجع نفسه، ص124.

وبحسب "**إدوارد سعيد**" «المثقّف يحتكم إلى أوسع جمهور ممكن مكون من أنصار طبيعيين له (بدل أن يشجبه بقوة) والمشكلة التي يواجهها المثّقف ليس كامنة في المجتمع الجماهيري ككل مثلما يناقش "**كاري**"، بقدر ما هي ناجمة عند أولئك المطّلعين على بواطن الأمور والخبراء والزّمر والمحترفين الذّين يقلبون الرّأي العام ويجعلونه ممثلا ويشجعون الاعتماد على عصبة صغيرة متفوقة من أهل السلطة المدعين معرفة كل شيء منتهجين الأساليب ذاتها التي حددها المحلل السياسي **وولتر ليمان** في وقت سابق»[1].

والمثقّف في هذا الحيز العمومي الذّي يسوده العديد من الزّمر والنّخب والفئات لا يسعى لتكوين جماعة محالفة ومؤيّدة له في كل مواقفه وتدخلاته رغما عن حجّة توجّهه أو بذاءتة بقدر ما يحاول تقديم آراء مقبولة وحلول معقولة حول قضايا اجتماعيّة وسياسيّة وأخلاقيّة، عكس ما تسعى إليه السّلطة التّي تركّز على كسب الولاءات ويرى أنّه «ببروز الصّحافة والإعلان والشّهرة الفوريّة وعالم من الانتشار المتواصل، أصبحت فيه كل الأفكار صالحة للتسويق وكل القيم قابلة للتحول وكلّ المهن مصغّرة إلى مستوى الجري وراء المال المتيّسر بسهولة والنّجاح المتوافر بسرعة وتكمن مشكلة مثقّفين هذه الأيام وفقا لرأي "**بندا**" في أنّهم تنازلوا عن سلطتهم الأخلاقيّة لمصلحة ما يسميّه في تعبير تنبؤي «تنظيم العواطف الجماعية» مثل الرّوح الطّائفية والمشاعر الجماهيريّة والعدوان القومي والمصالح القوميّة»[2].

وعلى الرّغم من الإيجابيات التي قدّمتها التّكنولوجيا والعولمة في سبيل تطوير المشهد الثّقافي للمجتمعات الغربيّة إلا أنّ ذلك لا يعني أنّها تمارس دورها بالشّفافيّة **والدّور النّقدي التّحرري** الذّي تسعى إليه في الحقيقة عكس ما تمارسه، «وسائل الإعلام المعاصرة في كل من خلقها لموضوعها ونشرها لمجموعة من المعارف السلطوية محاولا ربط أفكار "**فوكو**" حول الخطاب ومفاهيم "**غرامشي**" عن الهيمنة الثّقافية والرّوابط بين المجتمع السّياسي والمدني مع رؤية الخاصّة عن المعارضة الإنسانويّة»[3].

وإدوارد سعيد يُصر كلّ الإصرار على التّأثير في الإرث الإمبريالي وإحداث التّغيير فيه بشكل متكرر، محاولا إصلاح مشاهد الفكر الغربي خاصّة فيما يخص قضيّة السّلطة والهيمنة سواء كانت فكريّة، اجتماعيّة، سياسيّة كمثقف معارض مُتحرّرا يقدم منظورا نقديا واع. «من خلال وسائل الإعلام وبوصفها مصدرا محتملا للمعارضة الفعالة، يلجأ **سعيد** لفكرة المثّقف العلماني والذي لا يوجد بالنسبة له "أي منظور أرخميدي" خارج الحقائق السّياسية المعارضة ويحاول بأنّ المثقّفين العلمانيّين لديهم مسؤوليات "أرشيفية،تعبيريّة،تفصيليّة وأخلاقيّة" لتقييم قراءات وتأويلات بديلة»[4]، والجدير بهذا المثقّف الذي تولى مسؤوليّة الإهتمام بقضايا الحيز العمومي وتمثيل أفراده

[1] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص15.
[2] – المرجع نفسه، ص34-24.
[3] – سعيد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص65-77.
[4] – المرجع نفسه، ص206.

وقضاياهم الدنيويّة هو تفكيك الخطابات السّلطوية المعتمة ورفع السّتائر عن الحقائق المخبّأة خلف الإغراءات الكاذبة والوعود والدّعايات والأقاويل التّي تخدم الخاصة وتقمع العامّة، والمثقّف بذلك يبحث في تاريخ الأحداث والوقائع ويعبر عنها وينقدها ويفصّل فيها ليقدّم بدائل (حلول،قراءات).

ويُؤَكّد على أن «المثقّفون هم أبناء عصرهم تسوقهم معها السّياسات الجماهريّة للنزاعات التمثيليّة المتجسّدة في صناعة المعلومات والإعلام ولا يقدرون على مقاومتها إلّا بمنازعة صور السّلطة ورواياتها الرّسمية وتبريراتها التّي تروجها وسائل الإعلام متزايدة الجبروت، وليس فقط وسائل إعلام بل اتّجاهات فكريّة بكاملها تحافظ على الوضع الرّاهن وتبقي الأمور ضمن منظور للفعل المقبول والمجاز عبر توفيرهم ما يسميه "**ميلز**" عمليات كشف أقنعة أو روايات بديلة، يحاول فيها المفكّر قدر استطاعته أن يقول حقيقة»[1].

وكون المثقّف رسول المجتمع وملاذه لابدّ أن يكون فطنا دائم الإستعداد والرّغبة على الكشف والمعارضة والشّك والبحث في أصول الوقائع والممارسات وحقائقها، ذا حس نقدي يقِضٌ، يواجه الخطابات والعادات التّعبيرية والأفكار المؤدْلجة التّي تتّخذها السّياسة وجل المؤسّسات الإمبرياليّة كأساليب لفرض هيمنتها وخدمة مصالحها على حساب المجتمع المدني.

[1] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص36.

المبحث الثالث: الديمقراطية بين الفعل التواصلي والصراع من أجل الاعتراف

«إرادة الدّيمقراطيّة تتوقف على الوعي بضرُورتها، والوعيّ بضرورة الدّيمقراطيّة يتوقّف قوة وضُعفا على مدى تأصيلها في الفكر والثّقافة وفي المرجعيّة الحضاريّة بصورة عامة»[1].

في أحد العُروض والمحاورات الفكريّة يُصرّح **إدوارد سعيد** أنه: «كان ثمّة كثير من النّقاش مُؤخرا حول شيء يدعى "الصّواب السّياسي" عبارة ماكرة مُخصّصة لعملاء الإنسانيّات الذّين غالبا ما يُقال لا يفكرّون على نحو مستقل، بل وفقا لمعايير وضعتها عصبة سريّة من اليساريّين ويفترض بهذه المعايير أن تكون مُفرطة الحساسيّة ضدّ النّزعة العنصريّة والجنسيّة وما شابهها بدلا من السّماح للنّاس بالنّقاش في أسلوب من المفروضُ أن يكون صريحا»[2].

وبحسْبه أنّ **الخطاب النّقدي الإنسانويّ** (لعلماء الإنسانيات) يقُوم على معايير تتحكّمُ بالطّريقة التّي يتكلُم المرء بها ويكتب من شأنها أن تنسجم مع القيم والمبادئ التّي يرجو تحقيقها من خلال مشرُوعه الكونيّ التّنويري الذي يحفظ كرامة الذّات ويُعزّز فكرة الإختلاف مع الآخر الذّي خضع للنّظرة الدونيّة.

ومن أجل الوصُول للأهداف المرجوّة، لابد من التّساؤل عن المعايير والمبادئ الأخلاقيّة التّي تُنظّم النّقاشات لمجتمع تواصُلي لا محدود (كوني، إنساني)؟ والكشف عن الآليّات المحركة للمجال العموميّ التّي ترتب إجراءات المواجهة العقلانيّة والنّقد الدّيمقراطي لتَشكيل خطاب نَزيه حر؟

[1] – كتاب في جريدة، أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996، الديمقراطية وحقوق الأنسان، عدد95، الأربعاء 5 تموز (يوليو) 2006.

[2] – إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، مرجع سابق، ص92-93.

أولًا: الفعل التواصلي

تُعتبر *الإتيقا من المباحث الفلسفيّة القديمة التّي تمتدّ جُذورها إلى تاريخ الفلسفة العتيق، كونها تعنى بالعُلوم المتعلّقة بالقيم السّلوكية للإنسان، فمنذُ ظهور هذا الأخير والبُحوث تشتغل على دراسته سلوكيًا، نفسيًا، عقائدياً وجرّاء التّراكمات المعرفيّة التّي شهدها التّاريخ، أخذت هذه المعارف تغيّر طبيعتها من عصر لآخر، فلابُدّ لمفهوم **الإتيقا** هو الآخر قد شهد وعايش هَاته التّغيرات وتشبّع بمداليل أخرى أضافت له، «فإذا كان **يان باطوكا** Yan Patocka من أشار إلى أنّ الإنسان كائن إتيقيًا فالنّاس ليسوا هم من يَبتدع الإتيقًا بل إن الإتيقا هي من يُحدد كينونة الإنسان وبخاصة تلك المتعلّقة بحقائقه الوجوديّة الأبديّة كالموت والعدم، فإن*هابرماس يعتقد أنّ الإنسان كائن إتيقي تواصُلي انطلاقا من أنّ التّواصل مُختلف تجليّاته المادية والدلاليّة هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة، ويكفي أنّ العالم المادي صار قرية صغيرة»[1].

وبعد أن كانت **الإتيقا** تبحث في حقائق وجود الإنسان وفَنائه وأسراره تساؤلاته وجوهر كينونته، أصبح الإنسان هو من يُجسّد هذا المبحث الكونيّ، كونه كائن تواصلي، إنتقالي، مرحلي، إختزل العالم بحركيّته جراء التغيّرات والتّطورات التّي يشهدها ويُحدثها في الكون، «فإنّ التّواصل فيما يرى **جان كازنوف** Jean Vazeneuve هو جعل الشّيء مشتركا commun أي الإنتقال من حالة فرديّة إلى حالة جماعيّة واجتماعيّة عبر الفعل –اللازمة– "اتّصال" الذي يتضمن من بين ما يتضمّن الإخْبار، الإبلاغ، والتّخاطب، كما يقول بنقل الرّسائل والرُّموز المحملة بالدّلالات والمملوءة بالإحاءات»[2].

ومن هنا تكتسب **الإتيقا** طبيعة تواصليّة تجعلها تتّسِم بالإعلان والمشاركة والتّبادل الجماعي المشترك عبر فعل التّواصل الذي بدوره يُؤدي وظيفة الإخبار والتّخاطب بِغضّ النّظر عن طبيعة الحوار أو الرّسالة (لسانية أو غير لسانية)، إذ يتحدد «المعنى الحقيقي لمفهوم **الإتيقا** كما بلوره هابرماس في هذه الحواريّة بعض الباحثين والفلاسفة

---

*إتيقا E'thique (أخلاق،علم) علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التميز بين الخير والشر، تاريخيا جرى تطبيق كلمة علم الأخلاق على الأخلاق في كل أشكالها، كعلم، كفن لتوجيه السلوك: "لعلم الأخلاق السياسية، موضوعان رئيسيان: ثقافة الطبيعة العالقة، وتهذيب العامة" أنظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A–G منشورات عويدات ط2، 2001، ص370.

[1] – يورغن هابرماس إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2010، ص08.

[2] – المرجع نفسه، ص08.

*هابرماس يورجين Habermas Jurgen (ولد 1929م) فيلسوف وعالم إجتماع ألماني وأهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية الإجتماعية التي يعمل من أكثر من ثلاثين عاما على بلورتها وتطويرها والتوسع فيها وتحويلها إلى فلسفة واعية وعملية للتحرر والتواصل (عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي سي، أي، سي، المملكة المتحدة، ص65.

الفرنسيّين، والذّي تختلط فيه الفلسفة بعلم الإجتماع والأخلاق والسّياسة، والإتيقا بمبحث التّواصل بما هو ركيزة من أهم الرّكائِز المحوريّة في مشروع "**هابرماس**" ككُل وبخاصة عبر كتابه الضّخم "**نظرية الفعل التواصلي**"»[1].

فالدّعائم التّي أطّرت **الإتيقا** كأحد المفاهيم الفلسفيّة لم يكن كافيًا لتأسيس نظريّة تُؤسس لها استنادا للفعل التّواصلي إلا عبر الإستعانة بعلميْ الإجتماع والسّياسة اللّذان مثّلا الحيز الفعلي لتطوّر وتبلوُر نهائي لأخلاقيّة تواصليّة حقيقيّة خارجة عن الأطر اللّغويّة المحدُودة ولا تَنحصر فيها (خارج النص) ، تُولد من لسانيّات النّظام (البنيويّة)، تتَجاوزها إلى لسانيّات التّواصل (التّداوليّة)، غير أنّ "**هابرماس**" لم يكن السّباقُ في تَنظيره لهذه النّظرية.

«**فإتيقا المناقشَة** كما تصوّرها "**هابرماس**" ومن قبله "**أبل**"، الذّي كان مسعاه بلوغ تداوليّة **ترانسدنتالية** غايتها القصوى تأسيس صلاحيّة شُمولية لمبادئ مثل العَدالة، التّضامن المسؤولية المشتركة على ضوء الوضع القائم كنقطة انطلاق أولانيّة هي لا تختلف كثيرًا عن **إتيقا المناقشة** التّي نظر لها "**هابرماس**"، وهي في مسعاها المعياري العام لا تسعى إلى تحديد الإفتراضات التداوليّة للّغة وإلى إبانة شكل التّأسيس اللّبيتذاتي أو العقلي للمعايير الاخلاقيّة المختلفة»[2].

فتلك المفاهيم والغايات الفِردوسيّة التي يسعى "**أبل**" لتحقيقِها من خلال التّوجّه نحو التّداولية المتعالية، هي أكثر مُبالغة في مَسعاها مقارنَة **بإتيقا المناقشة** -التّواصل- التّي تَبني أُسُسها على قيمة الحقّ كغاية ووسيلة حِجاجيّة عقلانيّة، إذ يقول **هابرماس**: «لقد غدا التّواصل الصّوت الوحيد القادر على توحيد عالم فَقَد كلّ مرجعيّته، لنَتواصل ولنتَواصل بالأدوات والتّقنيات التّي تضعف التواصل نفسه، هذا هو حُبّ التّناقض الذي وضعنا فيه»[3].

فالتّواصل هو الذّي سيُعيد مرجعيّة العالم المفقودَة مُنذ تمجيد الذّات والإنغلاق على الكينونَة الفردانيّة الذّاتيّة، التّي خَلقت نوعا من التّحيّز والتّعسف والإنغلاق على كُلّ جوانب العُلوم الفنيّة، الإجتماعيّة، السياسيّة، لذلك يحُثّ على التّواصل بكل ما أوتي من تقنيّات ومفاهيم: تَحاور، تَناقش، تَشاور، إنفتاح لإعادة بناء واسترجاع ما تمّ دحضه ونفيه فيما سبق من مساواة وحريّة وتفاهم وديمقراطيّة، حيث أنّ «مفهوم الفعاليّة التّواصليّة مرتبط عند "**هابرماس**" بمسألَة العالم المعيش، لأنّه لا يُمكن التّفكير في هذا العالم إلاّ من خلال مجموعة من نماذج التّأويل،

[1] - يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص10.

[2] - المرجع نفسه، ص14-15.

[3] - حسن مصدق، يروغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص141.

منقولة بواسطة الثّقافة ومُنظّمة بواسطة اللّغة، ثم إنّ العالم المعيش يشكل السّياق الذّي من خلاله تتم عمليّات التّفاهم بين الذّوات»[1].

حيث هذا التّواصل لا يأخذ نموذجا وهميًا خياليًا قابعا في ذات الفرد –المونولوج– بل لابّدّ وإدخال هذه الأفكار القابلة للأخذ والعطاء والحيّز والفضّاء الخارجي، لتخضَع الحوارات للفهم والتّأويل والتّفسير، وتتخلّى عن طابعها الذهنّي في سبيل الإستعمال والتّداول الحقيقّي ولتحقيق الغاية التّواصلية التّي يحثّ عليها **هابرماس** لابد من تفاعل هاذين الطّرفين تفاعلا حي، أي تفاعل **اللغة** مع **الفضاء** أو **السياق** المعيشي الثّقافي الذّي نشأت فيه، «إنّه يَعتبر أنّ هُناك قطاعات محدّدة من الواقع تتمثّل فيما يُسميّه بالطّبيعة الخارجيّة والمجتمع، الطّبيعة الدّاخليّة واللّغة، تقابل هذه القطاعات مُباشرة أنماط محدّدة من العلاقات مع الواقع وهذه الأنماط هي، الموضوعيّة المعياريّة الذّاتية والتّذاوت، هذه الانماط تقابلها إدّعاءات الصلاحيّة المتمثّلة في: الحقيقة، الدّقة، الصّدق، والمعقوليّة، كل هذا تُقابله وظائف كليّة لأفعال الكلام تتمثّل في تقويم حالة الأشياء، وإقامة علاقات مُتداخلة بين الأشخاص والتّعبير عن التّجارب الذّاتية»[2].

فالخبرة كامنة في المسميّات، ولا يُمكن اكتسابُ هذه الخبرة إلا بعد تكوين علاقة حقيقيّة –تجربة– مع الأشياء تَمنح الفرد مَدلولات واقعيّة لها (نظرة المعرفة التّي اتّجه إليها **بيرس** لدراسة العلامة في الاستعمال)، هو كذلك النّموذج اللّغوي لابد وأن يتجاوز الطّبيعة الدّاخليّة ويتفاعل مع نظيرتها الطّبيعيّة الخارجيّة، الواقع، المجتمع.

لابد من أن تمتلك اللّغة أنماطا مشروطة تقابلها إدّعاءات تُقيم علاقات مُتداخلة بين الذّوات والتّعبير حتّى ينشأ **فعل تواصلي** حقيقي –طرفي تواصلي أو أكثر– يحمل قيم أخلاقيّة مُوجّهة لغايات مَقصودَة، فعمليّة التّواصل التّي يعرض لها "**هابرماس**" ليسَت شأن كلّ العمليّات التّواصليّة الأخرى ووظائفها (رومان جاكسون والوظائف الاتّصالية للّغة)، بل هي عمليّة مَشروطة بتنشئة اجتماعيّة وفق سياق ثقافي فعلي، من طرف شخصين فاعلين مرسل ومرسل إليه على الأقل يقترن بالتّجربة الذّاتية لهذين الفاعلين فلابُدّ من « الوصول إلى حقائق مُتفاهم عليها بين الاطراف المتحاورة، علما أنّ الحوار في سياق الإجتماعي أداة للقضاء أو لتجنّب الحالات الباثولوجيّة (المرضية) التّي تُصيب المجتمع في لحظة تاريخيّة مُعيّنة ولتحقيق الإندماج الإجتماعي لأعضائه دون عُنف أو تطرّف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشَأنها»[3].

فحسب "**هابرماس**" على العقول التّي تَخوضُ عمليّة التواصل –الحوار– لابد أن تكون واعية راجحة تملك قدرة التّمييز، وإرادة القضاء والفصل في قضاياها التّي تخوضها، لها الرّغبة في الوصول إلى الحقائق والحقوق عبر

[1] – محند نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998، ص169.

[2] – المرجع نفسه، ص200.

[3] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى إكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص118-119.

طريقة سِلميّة حضاريّة، دُون إلغاء رابطة الإندماج الإجتماعي أو اللّجوء إلى سُلوكات الحضر أو العُنف «فالعقل الذّي تدعو إليه **النّظريّة النّقديّة** لا يختزل فيها هو *أداتي، بل هو عقل خصوصي لأنّه يرُيد أن يُعطي للتّنظيم الإجتماعي حقيقة العقلانيّة بالفعل وذلك بأنسُنيّته وتوفير شُروط المتعة والعدل والحريّة، فالعقل في هذه الحالة ليس شكلياً أو مُحايدا، لأنّه يَنطوي على مظامين ومهام إضافة إلى أنّه يدين بإسمه الخاص بعض الممارسات ويحكمها»[1].

وإتيقا التواصل هو مشروع يرمي لتّعديل بعض الممارسات الإجتماعيّة والسياسيّة وإقامة أحكام مُنزّهة عن البطش والإلتزام والظّلم عبر الحوار والتّفهم لتجنّب الصّراعات الهادمة للمُجتمع، والتّقليل من قضايا حقد وغلوّ الثّقافات، «ولا يتمثّل مشروع **إتيقا التواصل** حسب "**هابرماس**" في الإقرار بحقيقة مُطلقة، ولا تَسويغ شيء تم اختباره، بل يتمثل في السّعي وراء الوُصول إلى القرارات أو اختيار أو تَقويم من دُون مُتحاورين مُناصفة من دون ضغط أو إكراه، إذ ليس حقّ المتحاور أنْ يَفرض مواقفه على الآخرين ولا تقييم مُختلف الآراء، إذ يجب الإكتفاء بعرضِ المواقف والأفكار، والحوار هو الذّي يُحدّد مدى صحتّها ومصداقيتها وصلاحيّتها ومدى تقبلها من قبل الذّوات المتحاوِرة داخل **الفضاء العمومي** في سيَاق تَبايُن الآراء واختلافها والتّنوع والتّسامح، وتستند على المناقَشة الحجاجيّة بعيدا عن القهر والتّسلط»[2].

هذا المشروع يَبعد كل أنواع التّعسف والعُنف والدّيكتاتوريّة القمعيّة بين المتحاورين كذوات، وبين المجتمع والسُّلطة كمؤسّستين تسعى كل واحدة منها إلى فرض نَفسها وتحقيق أهدافها، وتنفيذ نَشاطاتها، وفرض قَوانينها بشكل أو بآخر لكن في أطر الحريّة والمساواة والدّيمقراطية وذلك وفقًا لأخلاقيّات تُسطّر قوانين الحوار وتُسيّرها وفق نموذج مثالي، اطلق عليها "**إتيقا المُناقشة**" وهي مجموع الاخلاقيّات الحواريّة التّي يتبغي التّحلي بها، لجعله حوارا محكمًا لا اعتباطيا على شكل خّصومة ونزاع وتضارب في الآراء، وفوضويّة في التّحاور.

«ويَعتبر **هابرماس** أنّ مفاتيح أخلاقيّات المناقشة تتكوّن من الإفتراضيين التاليين:

- **الإفتراض الأول**: يتمثّل في كون الإدّعاءات المعياريّة للصلاحيّة تتضمّن معنى معرفيًا ويحوز التّعامل معها بوصفها إدعاءات للحقيقة.
- **الإفتراض الثاني**: يتمثّل في ضرورة التّحوّل في مُناقشة حقيقيّة لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل، وهذا يّستحيل القيام به في نهاية التّحليل بطريقة مونولوجيّة أي بواسطة بَرهنة فرضيّة مُفصّلة فكريا»[3].

---

*العقل الأداتي أو العقلانية التقنية نوعا من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث يطلقون عليه كذلك إسم العقل الذاتي، والتقني والتكلي ويصفينه على لسان مركوز في كتابه الشهير بالتفكير ذي البعد الواحد.(عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، (مرجع سابق)، ص21.

[1] – محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص33.

[2] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى إكسل هونيث، مرجع سابق، ص119.

[3] – محند نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص206.

فالإفتراض الأوّل يقضي منطقيّة الفكرة وقابليّة التّعلّيل والتّبرير من أجل صِدقها وإثبات مِصداقيّتها، وانتسابها إلى الحقائق الكونيّة التّي ينبغي تصديقُها، أمّا الإفتراض الثّاني يُؤكد على انفعال النّموذج اللّغوي وتفاعله مع الفضاء الإجتماعي أو السّياسيّ لتأسيس حوار يقوم على حُجج عقلية قوية للبرهنَة العادلة على مُشكلة إجتماعيّة، تأخذ مَضامينها من النّموذج الخارجي ويتّفق في اقتراحات حُلولها كل من يطلّع عليها، ويقتَنع بها دون أي إجراء لإقصاء الاخر بفعل التحيّز، الهوية، الجنس... فقد «ربط **هابرماس** في كتابه "**نظريّة الفعل التّواصلي**"، الدّيمقراطيّة بنظريّة المناقشة والحوار التّي لا تنفصل في حد ذاتها عن التّواصل أو الفعل التّواصلي ويتفق المتحاورون على التّنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التّفاعلات التي تتم بينهم والتّي يؤكدها التّواصل»[1].

يذهَب إلى أن **الديمقراطيّة** هي حاصل **فعل تواصلي** وفق **إتيقا مناقشة** سلميّة داخل مجال عمومي، تستوجب دورا معافى يخضع لمعايير الشّفافية والنّزاهة والمساواة، حيث أنّه حدد جملة من الشّروط واللإفتراضات تُؤسس لبرنامج أخلاقيّات النّقاش وتتمثل في:

– يتعلّق **الإفتراض الأول** «على توافرها لضرُورة **المعقُولية** (Intelligibilité) التّي يتم إنجازها بفعل جُملة مركبة تركيبا صحيحا تَحترم قواعد اللّغة المستَعملة

– يتّعلق **الإفتراض الثاني بحقيقة** (Vérité) مضمون القول التّي تضمن وظيفيًا وصف حالة واقعيّة موجودة وغير مُستوحاة من الخيال، أو بالقدر الذّي يفترض فيه أيضا وُجود وقائعها ومن ذلك دَقيقة الأقوال التقريريّة.

–يحيط **الإفتراض الثالث بمصداقية** (justesse) التّلفظ باعتبارها وظيفة لاقامة علاقة مُستقيمة ما بين الاشخاص

– يختص **اللإفتراض الرّابع صدقية** (Sincérié) ما يُقال بالقدر الذّي يسمح به للمتحدّث عن التّعبير عن نوايا مُحددّة وبطريقة صادقة بعيدة عن التّظليل والكذب والحذلقة الكلاميّة»[2].

وهذه الإفتراضات الاربعة من: معقوليّة، حقيقيّة، مصداقية، صدق مبادئ أساسيّة صارمة لابُدّ من أخذها بعين الممارسة والتّنفيذ عند الأخذِ في عمليّة النّقاش ليُحقّق مثاليّة ونموذجيّة المطلُوبة، حيث «تنشأُ الإفتراضات الثّلاثة الاخيرة بثلاثة وظائف استعماليّة **شمولية** موجودَة في كل فعل لغوي: وصف شيء ما، عقد علاقة بين المتحدّثين، التّعبير عن نوايا المتحدّثين، يتم إنجاز هذه الوظائف بصفة واضحة بواسطة ثلاث نماذج للفعل اللّغوي: الأفعال الخطابيّة (الإنشائيّة، تأكيديّة وصفية إخباريّة) والأفعال المعياريّة (النهي، الأمر) والأفعال الخطابيّة التعبيرية (النوايا أو المواقف)»[3].

---

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يوجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطبعاة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012، ص189.

[2] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص145-146.

[3] – المرجع نفسه، ص147.

إذ أنّ قوام النّقاش الصّائب يتمحورُ حول التّماسك المنطقي بين الأفعال الخطابيّة السّابقة مُجتمعة لتعكس علاقة العالم الدّاخلي اللّغوي، بالعالم الخارجي، الحقيقيّ، في حيز الرّوابط والتّبادلات الإجتماعيّة والسياسيّة المختلفة عبر جدليّة التّواصل بِغية النُّشود للتّفاهم والإنفتاح بحريّة ومساواة والتّعبير عن الرّغبات، وتقديم الإعتراضات بطريقة سلميّة حضاريّة واعية، والتّمييز بين الاحكام في وضع تَسوده الثّقة المتبادلة بين السّياسة والفضاء العُمومي والمسؤوليّة المشتركة في تحقيق الدّيمقراطيّة و هي **القيم التّنويريّة الانسانية** التّي يبحثُ **ادوارد** في تحقيقها ليُطالب بمبادئ **النّقد الدّيمقراطي** التّي تشترك وافتراضات الفعل التواصلي.

«حيث أنّ **كانط** أوّل فيلسوف أخلاقيّ يعي المبدأ الأخلاقي باعتباره إختيارًا للقابليّة للتّعميم، ولكن نظريّة **كانط** لم تُفضِي به إلى بَعض الصّعوبات المعروفة لأنّه يتصوّر قابليّة التّعميم باعتبارها ملكيّة مَنطقيّة أو عقلانيّة للمُسلّمات وحسب.

يَستَقي "**هابرماس**" تصوّره للتّعميم من الفيلسوف الإجتماعي البرجماتي الامريكي"**جورج هوبرت ميد**"، يقول "**ميد**" في كتابه "**العقل والذات والمجتمع**" (1934): "لكونِنا كائنات إجتماعيّة أصبحنا كائنات أخلاقية" ويتصور **هوبرت** إختيار التّعميم كوسيلة لإدماج الأفراد في النّظام الإجتماعي يُطلق عليها إسم "**التبني المثالي للأدوار**"»[1].

الأخلاقيّة الحواريّة لا تنتهي عند الذّات المحاورة كونها قيمة وملكيّة ذاتيّة وحسب، بل تتّسع حدودها لاكتساب ذات أكبر وأكثر شُمولا وتعميمًا من قيمة فردية، تنطوي في المصلحة الخاصة إلى قيمة جماعيّة تبحث في المصلحة العامة باعتبارهم مشاركين في الخِطاب التّواصلي وأحد أطرافه الحِجاجيّة.

«فالخطاب الفِعلي يجب أنْ يَجري إذا تمّ تفعيل هذا التّمديد المثالي للمنظُور الفردي المحدُود الذّي سماه **هابرماس المثال التّنظيمي "لمجتمع التواصل اللامحدود"** فالخطاب عمليّة يدمج الأفراد أنفسهم بمُقتضاها داخل المجتمع، فالفاعل الأخلاقي المندمج إجتماعياً بشكل مُلائم يحقّق الإتّساق بين مصالحه الفرديّة وهويّته من ناحية والمصلحة الجمعيّة من ناحية أخرى»[2].

هذهِ الإرادة السّامية التّي تبحث في الكُلّي، الشّمولي، الجامعي، العام، بنازع أخلاقي حَسن وفضيلة مُنزّهة عن التّمييز والخُصوصيّة.. هي مُرادفات مُتشتّتة تندمج في حقل إرادة الدّيمقراطيّة التي يبحث في قيمها **ادواردسعيد،** وتَقوم على تبرير المرء لمصالِحه وحقوقه في ضوء إدراكه ومُراعاته لمصالح الغير، «فكلمة أخلاقيّات ethics بحسب تفسير **هابرماس** لها استخدام قديم وآخر حديث، الكلمة مُشتقّة من كلمةethos اليونانيّة القديمة بمعنى "**روح الجماعة**" أو القيم والاخلاقيّات المشتركة الحاكمة لها»[3]، وبالمقابل هي أحد مفاهيم

[1] – جميس جوردن فيتلسون، مقدمة قصيرة جدا يورجين هابرماس، ترجمة، أحمد محمد الروبي، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص93-94.

[2] – المرجع نفسه، ص95.

[3] – المرجع نفسه، ص102.

"الدّيمقراطيّة" التّي يُمثَّل عن طريقه حُكم إختيار ولأجل "**روح الجماعة**" وإقرار واعتراف لقرارات وإختيارات هذه الجماعةّ، بصيغة أخرى عند قَولنا «أخلاق المناقشة والإقناع (Ethique de la conviction)، أو أخلاق التّواصل(Ethique de la communication) هي مرادفة قولنا روح الجماعيّة في التّواصل أو المناقشَة أي بصيغة مثلى: **ديمقراطية المناقشة، ديمقراطية الحوار، ديمقراطية الانفتاح، ديمقراطية النقد.**

عن قول **ميشال فوكو** «الأخلاق تتعلّق بوضع القواعد التّي تُعيّن السّلوك وتحدد المسموح والممنوع، وتحكم على الأفعال والنّيات وتصفها بين خيّرة وشريرة»[1] وهذا فعلا ما تُؤهل الدّيمقراطيّة للخوض فيه وهو ما يتشارك «المفهوم –**الأنسنية**– يحيل إلى تكريس وحماية لحقوق الإنسان وما يَقضيه ذلك من فتح المجال للحوار والتّسامح والإحترام المتبادل للآراء والتّعايش والحقّ في الإختلاف»[2].

و**إدوارد سعيد** من خلال **مشروعه النّقدي التّنويريّ الإنسانويّ** يبحث في تجاوز القيم التي ترفض الهجنة والإنفتاح وتنبذ الحواريّة والإختلاف والتّشارك، وعلى النّاقد/المثقّف الإهتمام «بقضايا التّعصب والحوار بين الثّقافات والنّزاعات الأهليّة (كما في البوسنة والجزائر) وبحريّة التّعبير، الرّقابة، والحقيقة والمصالحة، (كما في جنوب أفريقيا والأرجنتين وإيرلندا وسواها) ويشهد على تجربة بلد أو منطقة، بما يمنح تلك التّجربة هويّتها العموميّة المدونة إلى الأبد في الأجندة السردية الكونية»[3].

إنّ التواصل الذي يجسد له **مشروعه الإنسانويّ** يتجاوز الحدود الجغرافية وقضايا الهويات والقوميّة إلى الكونيّة.

«كما يؤكد أركون أهمية وضرورة تأسيس **الموقف الانسني** الكوني قائلا: لا ريب أنّنا في حاجة إلى نزعة إنسانيّة واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري والمقصود بالأنسنَة لديه هو عمليّة تثبيت لإنسانيّة الإنسان ولماهيته، وهي تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميّات والاعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانيّة حقيقية وهي إذ ما استثنت إنسانا واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيّتها»[4].

وهنا تلتقي الأنسنة والفعل التواصليّ في القيم والاخلاقيّات الإنسانيّة المشتركة لروح الجماعة في التّواصل والمناقشة و النّقد والحوار والإنفتاح، بعيدًا عن اضطهاد الآخر وتَهميشه واستثنائه.

«و**الأنسنَة** في عُمقها مُرتبطة بمفهومي **المواطنَة** والمجتمع المدني، المرتبطين بدورها بمفهوم **الدّيمقراطيّة**، إذ المواطنة هي الوصف السّياسي لأفراد المجتمع المنضوين تحت دولة –وطن– تتبنى الخيار الدّيمقراطي كنظام للحكم والتسيّير وهي وضعيّة تسمو على الجنسيّة وتجعل **العلا**

[1] – ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص104.

[2] – فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، درا الوطن، سطيف، الجزائر، دط، 2017، ص70.

[3] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطية، مصدر سابق، ص146.

[4] – المرجع السابق، ص70.

قة تشاركيّة غير علاقة التّبعية مثلما هو الشّأن في ظل الأنظمة الإستبداديّة والإقطاعيّة التي يعتبر فيها الأفراد رعايا لا مواطنين»[1].

كما يتّخذ هابرماس من **الدّيمقراطيّة** فكرة أساسيّة ومبدأ مركزيا في مشروعه **التّواصلي**و**النّقدي** كون التّفاعل التّواصلي الذي تهمين عليه أخلاقيّات المناقشة داخل **الفضاء العمومي** الذّي يجمع بين السّياسة والمجتمع المدني تحت رعاية وتأطير **نظم ديمقراطيّة** مشروعة: «فقد أكد هابرماس فيما كتبه عن التّقنية والعلم كأيديولوجيا على أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرفية، ويمكنهم كذلك من التّفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العموميّة وهذا ما حاول **هابرماس** تنظيره من خلال ربطه الديمقراطية بنظرية المناقشة»[2].

فالتّعبير بحرية عن الذّات، والإنتماء الثّقافي، دون إحتساب لخوف الإختلاف والمعارضة مع الآخر، والتّقاطع معه، والتّشاور لتحقيق التّفاهم بالإجماع وتوحيد الأراء والمواقف، ونقد النّماذج الإجتماعيّة دون خلق فئة معادية تحمل من الضّغينة والحقد ما يدفعها إلى الغلوّ والإنقاص من الطرف الآخر ... وكل طرق الإنفتاح وقراءة الآخر التّي تحقق معاني العدل والسّلام هي نتيجة لربط وجعل الدّيمقراطية ذات صلة وطيدة بأخلاق المناقشة والممارسة النقديّة.

«إنّنا لم نعد نفهم الدّيمقراطية على أنها تمثيل الشّروط التي تساعد على تحقيق كل المصالح المشرُوعة عن طريق تَحقيق المصلحة الأساسيّة من أجل المشَاركة وتقرير المصير، فالديمقراطيّة لم تعد تَستهدف عقلنه السّيطرة بفضل مشاركة المواطنين في العمليّات الخطابيّة لتشكيل الإرادة، بقدر ما يجب أنّ تختلق صيغا ممكنة للتسويات بين النّخب المسيطرة»[3]، فالدّيمقراطيّة تجردت من مفهومها الكلاسيكيّ التّقليدي الذّي يَعنى بقرارات النّظام الحكومي –من الشّعب إلى الشّعب– لتّتخذ حاليا من سُلطة الخطاب شكل للتّسوية والتّوسط بين السّلطات والمؤسّسات المتنازعة عبر القَرارات والنّقاشات المطروحة والمقترحة فيما بينها : «ومن هنا ضرورة النّقد والكشف عن الآليات المحركة للمجال العمومي والتدخل في مَعمعة البرهنَة والمواجهة العقلانيّة بهدف "**تشكيل رأي عام من خلال المناقشة**"»[4].

والكشف لتجليات الرؤى المتحكمة وتحليل الأصوات الفاعلة المتَعاليّة ومُناقشتها ورسم مخطوطات تجسد احتمالات نتائجها وتعيينها بالسّلب أو الإيجاب، واقتراح حلول لإتمام مشاريعها، فالمناقشَة العقليّة هي السّبيل الأقرب. والجدل المتين الذي يصل الرّأي العام بالسّلطة بعد توحيد آرائه وتحديد رغباته واعتراضاته (الرأي العام) التّي سَيمثّلها.

---

[1] – فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، مرجع سابق، ص73.

[2] – أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجن هابرماس–الأخلاق والتواصل–، مرجع سابق، ص189.

[3] – محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص175.

[4] – المرجع نفسه، ص176 .

«يعترف "**كارل آتو آبل**" أيضا بالتوتر القائم داخل مُمارسة التّواصل، ويعتبره طبيعيا، إذ يُشير إلى افتراض مزدوج كامن في جماعة تواصل حقيقة أو مثّالية لدى أي مشارك في المحاججة، مادام ينتمي إلى جماعة فالمهم بالنسبة له أن يتعرف المشارك على الفارق الذي يفرق ويحصل بين هاتين الجماعتين»[1]، وهذا الفصل يرمي إلى رسم خُطوط الاختلاف والتّباين مع الغير رسما واضحا، يُؤهله أنّ يمتلك الثّبات وحسّ الثّقة والمؤوليّة اتجاه التّوجه الثّقافي أو السيّاسي الذّي يُعلن انتمائه إليه، بخلفياته الرّاسخة وتطوراته المحدثة.

«فإن ما يؤكد عليه **هابرماس** هو أنّ الصّراع الإجتماعي لا يكون أبدا صداما كاملا، أو لعبة حَصيلتها صفر، لأنه لا يوجد صراع إجتماعي دون مرجعيّة ثقافيّة عامة بين خصمين، وبدون فعاليّة تاريخيّة مشتركة، إذن تجمع المناظرة الدّيمقراطيّة بين ثلاثة أبعاد:

- الاجتماع الذّي هو الاستناد إلى توجيهات ثقافيّة مُشتركة.
- الصّراع الذّي يُقيم الخصومة في مواجهة بعضهم البَعض.
- الحل الوسيط الذّي يجمع بين هذا الصّراع واحترام إطار إجتماعي يضع حدود لهذا الصّراع»[2].

هذه الشّروط والابعاد التي تنظم المناظرة /الخطاب /النّقد الديمقراطي هي ما يمنحها أبعادها الدّيمقراطيّة الحقّة، فالتّوجّهات المشتركة توحّد الطّلب العام والرّغبة الشّموليّة في تحقيق العدل والمساواة وإقامة الحقّ المنشود إليه، والإقرار بالنّقد الواعي اليقينّي والصّراع هو الذّي يحدد الإختلاف في الآراء والمطالب والأفكار قصد الإتيان بالحجّة العقليّة الأقوى، وإقامة البُرهان الأكثر منطقية في خدمة هذه المطالب أو المعارف، أمّا الحل الوسيط هو النّتيجة المقترحة أو الخيار المؤقت الأكثر تماثلا ومُلائمة للحقيقة الأقرب للحدّ من الصّراع بخاتمة نزيهة مُتّفق عليها وعلى نتائجها من كِلا الطّرفين.

«أوضح **هابرماس** أن هُناك نوعين من الحقوق هما: حقّ التّعبير عن الرّأي، والحّق في أنّ يصبح هذا الرأي مُؤثرا، وهو ما يُؤكد لدى **هبرماس** المبادئ المتّعلقة بالحريات والسيّاسات الدّيمقراطيّة ومنها:

- مبدأ المناقشة الحرّة للقضايا والنّقد العقلاني في الشؤون السّياسية، مع إمكانية تحول الرأي.

إلى عملية حوار عقلانيا نقديًا مُتحرّرا من الهيمنة»[3]، وهو كذلك فعل، فحقّ التّعبير والتّأثير والمناقشة الحُرة والنّقد العلاقني للقضايا الثّقافية والسّياسية وإثارة الإشكالات البناءة وإقامة الإعتراضات المناسبة، والتّسليم بالإثباتات الصّائبة... تتيح المعايير الاخلاقيّة للحوار التي استمدها "**هابرماس**" من "**النماذج المعيارية الثلاثة للديمقراطية**" وتتمثل في:

«**– النّموذج اللّيبرالي:** ووظيفتة الدّيمقراطية في هذا النّموذج هي برمجة الدّولة داخل المصالح الإجتماعيّة وتَكون بذلك مُجرد إدارة تشكّل البِنيات الإجتماعيّة من خلال إقتصاد السّوق، يكون بين الأفراد والأشخاص

[1] – حسن مصدق، يروغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص163.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يروغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص207-208.

[3] – مرجع نفسه، ص195.

العالم الإجتماعي»[1]، الديمقراطيّة هنا هي سلطة مراقبة وإدارة تتجلّى مهمتها في بسط النّفوذ وبَرمجة القوانين، والرّد على الحوارات والنّقاشات القائمة بين الدولة والأفراد الإجتماعيّة.

«– **النّموذج الجمهوري**: يقوم بتكوين الرّأي العام والإرادة عَبر مراحل داخل الفضاء العُمومي الذّي لا يتوقّف على إقتصاد السّوق، بل المناقشَة العموميّة التي تتم داخل البرلمان، وهي بنية مُستقلة هدفها التّفاهم»[2]. وهو نموذج مثالي يَخدم المجتمع المدنيّ ويهيئ للحيز العُمومي ديمقراطيّة تشاركيّة تشاوريّة تقوم على المناقشة والتفاهم.

«– **النّموذج التّداولي**: وهذا النّموذج يكتسب إمكانيَّة تجريبيّة تأخذ في الحساب، تَعدّد أشكال التّواصل التّي من خلالها تكون إرادة جماعيّة ليس فقط على التّفاهم الاخلاقي للهويّة الجماعيّة بل أيضا على معادلة القبليّة في المصالح والضّغط القائم على الإختبار العقلاني وفق الحدود النّهائية للوسائل المملوكة من قبل الإثبات الأخلاقي والتّجانس»[3].

وهو النّموذج الفعّال الذّي يرجح للدّيمقراطيّة كإرادة جماعية شُموليّة تأخذ من **إتيقا التواصل** أداة لتحقيق التّفاهم والتّجانس بين الثّقافات، وطريقة مثلى لإقامة الحوار السلمي بين القوميّات المتباينة والمتنَاحرة التّي يَسعي **المشروع الانسانويّ** لتحقيق مبادئها.

«توجد المناظرة الدّيمقراطيّة عندما تحكم المطالب الإجتماعيّة الحياة السياسيّة ولكن هذه المطالب محكومة بدورها بالتّوجيهات الثّقافيّة والتي ما هي إلا تعبيرات إجتماعيّة عنها، تعبيرات متعارضة ومتكاملة في آن، أن يكون هناك صراع إجتماعي مركزيّ ولكن في إطار أهداف ثقافيّة مشتركة بين الخصوم، هذا هو الشّرط الأساسي للديمقراطيّة»[4]، فالإستجابة للمطالب الإجتماعيّة الموحدة وفق توجهات ثقافيّة مختلفة تحكمها أهداف مشتركة شرط أساسي للدّيمقراطية حيث «تكون الإرادة الدّيمقراطيّة ضمن التّفاهم الأخلاقي السّياسي الذّي يتضمّن الهويّة الجماعيّة داخل المجموعة البشرية»[5]، وبعبارة أخرى «يذكرها **هابرماس** باستمرار بأنه لا ديمقراطيّة دون استماع للآخر واعتراف به، ودون بحث عما له قيمة كونيّة في التّعبير الذّاتي عن ذوق أو تفصيل»[6]، حيث لا احتكار للأراء ولا استبداد للآخر.

فالديمقراطيّة تتحقق بعيدا عن السيطرة الفردانيّة والتّعسف الفكريّ، بل تسعى لتحقيق قيمة كونيّة مثاليّة في الحوار وأخلاقيّة ساميّة ثابتة للنّقاش والنّقد، لكن «**الفيلسوفة الأمريكيّة سيلا بنحبيب (S.benhabib)** (وهي أيضا من الجيل الثالث للمدرسة) أنّ الحياد والصوريّة اللّذين تقول بهما نظريّة أخلاقيّات التّواصل خداع ليس

---

[1] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يروغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص191.

[2] – المرجع نفسه، ص191.

[3] – المرجع نفسه، ص191.

[4] – آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص436.

[5] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، المرجع السابق، ص189.

[6] – المرجع السابق، ص431-432.

إلا، فالإفتراضات المقدّمة من طرف "**هابرماس**" تتضمّن مفهوما محدودا وخاصا للمساواة وأن الرّؤية العالميّة للأخلاق فيها خاضعة لأفق ثقافيّ وتاريخيّ معينين هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتهما ومنطقهما»[1].

إنّ التّشكيك في حياد وصوريّة الرؤية العالميّة لأخلاقيّات التّواصل هي مجرد رؤية محدودة، فكيف إذن للآداب العالميّة رغم اتّساعها أنّ تكون معايير عالميّة مُتّفق عليها، وإن كانت هذه النّظرية –المناقشة– تقوم على مبادئ وأخلاق تجعلها تَبلغ ذَلك المستوى الكونيّ المطلوب لما توضع تحت مجهر الشّكوك ويتّم تحديد أفق أهدافها.

«كما أنّ **هابرماس** من جهة أخرى يُوضّح أن نظرية المناقشَة تمكننا من تحديد الإجراءات وشروط التّواصل التي تساهم في التّكوين السّياسي للرّأي والإرادة ولها وظيفة شديدة الحساسية وهي الرّبط بين السّلطة والفضاء العموميّ، وهناك ثلاث مفاهيم أساسية توضح رأيه ونظرية الدّيمقراطيّة وهي:

- العقلانيّة وهي شرعيّة بسيطة تعمل على تكوين السّلطة.
- السّلطة توجد بداخل الإدارة وتعبر عن طبيعتها لإرتباطها بالتّكوين الدّيمقراطي للرّأي وعملها لا يتوقّف على المراقبة.
- الرأي العام، فبفضل الإجراءات العموميّة يتحوّل الرّأي العام إلى سلطة تواصليّة، قادرة على توجيه السّلطة العموميّة، فهي تعني مشاركة التّوجيه وليس هيمنة»[2].

وإن كان هناك المشروع الدّيمقراطي يَقوم على هذه المبادئ التّي تَربط الرّأي العام بالسُّلطة، وتُؤسّس للتّفاهم والمساواة ما الذّي يَمنعها أن تلغ رُؤية عالميّة للأخلاق، وتنحصر في الإطار الثّقافي الغربيّ، والهيمنة والتّسلط الذي تواجهه هذه النّظرية هي بذاتها معضلات عالميّة يُواجهها الكون منذ بداية التّاريخ والمعرفة؟.

«وحتّى إذا سلّمنا مع الفَيلسوف الألماني "**هوف**" (O.Hoofle) وهو كانطي النزّعة بأنّ المناقشَة العقلانيّة التّي تتّجه لتحقيق التّراضي الكونيّ، تمثل الميل الطبيعيّ للإنسان نحو الأخلاق، ويَبقى هذا الأخير حرا في رفض ذلك إنّ شاء، ويُعتبر هذا النّقد أبلغ إعتراض على نظريّة أخلاقيّات التّواصل من دَاخلها، لأنّه يعتمدُ البرهنة العقلانيّة ذاتها والإلتزام المسبّق بمكوناتها»[3]، فإن هذا النّقد القائم على الإستدلال العقلي الأقرب إلى النّظريّة ليس نفيا لنظريّة الأخلاق التي تخضع حقا للميل الطّبيعي الإنساني الحر، إنّ به هو الوَحيد وعلى حَسب أهوائِه بامكانه الموافقة أو الرّفض بالأخذ بهذه الأخلاقيّات الحواريّة، ولكن عند الوُقوف على قولنا **أخلاقيات التواصل، أخلاقيات المناقشة، الحوار**.

نَجد أنّ لفظة أخلاقيّات تابعة ولسِيقة بل تَستلزم لفظة تَواصل،حوار، مُناقشة، هُنا يمكن الجَزم بأنّ الأخلاق لا تتعلّق فقط بطبيعة الإنسان ومزاجه، بَل تَرتبط بفعل الخِطاب الذّي يَستدعيها ويَستحضِرها داخله، «وإذ ما كان تَعريف **مَبدأ الديمقراطيّة** يتم هُنا عن طريق مَرجع يَهدف إلى إقامة توافق فلأنه يَصدر عن مَبدأ أكبر منه

[1] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص167.

[2] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص190.

[3] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص172.

"**المبدأ الخطابي**" (Diskurs prinzinp) الذّي يحظى عنده بالسّبق على الأخلاق والقانون، لأنّه يُعبر عن عدم الإنحياز والإستقلاليّة اللذين يتوقّف عليهما شرعيّة المعايير الملمُوسة»[1].

وهذا الإستدعاء الملازم للأخلاَق بالخطاب والدّيمقراطيّة هو ذاته التّفسير العقلاني لمشروع **هابرماس**، فأخلاقيّات التّواصل كنظريّة وإرادة الدّيمقراطيّة وكمشرُوع أُسس وفق استحياء منطقيّة سُلوكيّة، لا ميتافيزيقيّة أو وهميّة، بل هي أفعال شرعيّة في ذَاتها (الفعل الأخلاقي، الخطابي، الدّيمقراطيّة).

«يَصوغ **هابرماس** فكرة الشرقيّة هذه في **مَبدأ الديقمراطية**، يُقال إن المبدأ الدّيمقراطيّ شرط من شروط **مَبدأ الخطاب** ويُحدّد **مبدأ الخطاب** شرطا ضروريًا لصحّة معايير الفعل، وينطبق على كل من المعايير القَانونيّة والاخلاقيّة، ينص مبدأ الديمقراطيّة على ما يلي: القوانين التي تُعتبر شرعيّة هي تلك التي يَتوافق عليها جميع أعضاء المجتمع القَانوني في عملية تشريع تداوليّة مُشكلة بدورها قانونيا»[2]، هي القَوانين ذاتها التّي يتّفق عليها كل أعضاء المجتمع القانوني، وهي ما ينطبق على الفِعل الخطابي "**المبرّرات والحجج**" يتفق عليها كل المشاركين في الخِطاب أو المناقشَة وهي كذلك المبادئ الأخلاقيّة لهذا النّقاش تكون مبادئ شموليّة مُشتركة تحظى بترحيب وقبول الجماعة المتحاورة رغم انتمائها السياسي أو النخبويّ الثّقافي.

«وأخيرا نستطيع أن نقول "**هابرماس**" يُطوّر تَصوره للدّيمقراطيّة من خلال النّقد فالدّيمقراطيّة تتوقف على إمكانية النّقد التّمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقيّة وأشكال المشروعيّة السياسّة لأنها بهذه الطّريقة يمكن تطويرها من منطلق ما تَعتبره صالح ودقيق وداخل سياق ذاتي وتَفاعلي يفترض الحقّ في الأخلاق ويسترشد بقوة أفضل للبُرهان»[3].

فالنّقد الدّيمقراطي الحّق لا يأبه بالإنتماء الثّقافي المختلف، ولا يأخذ بعين الإعتبار التّباين الطّبقي أو القومي أو تضارب الأديان والتّمييز العرقي والإنتماء السّياسي، بل إنّ الحجّة الأقوى هيّ التّي تفصل بين النّزاع والتشابك، ولابد أن يخضع النّقاش في إطار النّقد إلى أخلاقيّات تَنظمه وترتّب حدود ومكانة المشاركين في هذا الحوار، الأدبي أو السّياسي قصد احترام التّعدديّة الثقافية، وتحقيق السّلم الفكري والإنفتاح والتّفاهم داخل سياق تواصليّ عقلاني بعيدا عن الهيمنة والتّعسف بين المعرفة والسّلطة.

[1] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص193-194.

[2] – جميس جوردن فينليسون، مقدمة قصيرة جدا يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص122-123.

[3] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يوغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص205.

ثانيًا: الصراع من أجل الإعتراف

لم تكن **إتيقا التّواصل لهابرماس** كنظريّة تستغّل بمفردها على تكوين تصور للدّيمقراطيّة من خلال النّقد، صاحبتها كذلك **نظريّة الصّراع من أجل الإعتراف** لِـ **أكسل هونيث** في ظلّ تحقيق تواصل ونقد مُثمر حيث «يُعدّ مفهوم الإعتراف (reconnaissance) بحق المفاهيم المركزيّة في الدّراسات الفلسفيّة والأخلاقيّة والسياسيّة، فقد ظهر عند **بول ريكور** (paul Rcoeur) من كتابه الموسوم "**بمسارات الإعتراف**"، وظَهر مع الفيلسوف الكندي "**راسل تايلور**" (charles taylor) بعنوان "**سياسة الاعتراف**"، أمّا مع ممثل الجيل الثالث للنظريّة، فقد ظهر في كتاباته النّقديّة لمدرسة فرانكفورت "**أكسل هونيث**" (Axel Honneth) المعنوّن بـ"**الصّراع من أجل الإعتراف**"»[1] هذا المفهوم الجديد الذي يحضى باهتمام جملة من فلاسفة السّياسة والأخلاق وشغل أقلامهم واحتلّ مساحات من أوراقهم من أجل التّنظير لمعرفة تُطالب بالإقرار المتبادل بين الفرد والمجتمع الذّي يكسب فيه نشاطاته وهويّته ويُمارس مواطنته ويُؤدي واجباته عبر الإقرار والإعتراف بارتباطه بهذه المؤسّسات، حيث يُعتبر هذا **الإعتراف** شكلا من أشكال الدّيمقراطيّة التّي لابد للفرد من التّمتع بتصرياحاتها، والشّعور بالأمن تحت ظلال ثمارها.

«ويُمكن القول في البداية بأنّ كل مقاربة لمفهوم **الإعتراف** تستدعّي بما يُسمّى بـ"**الصراع من أجل الإعتراف**" وهذا بالرّجوع إلى هيجل هويّة الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوّي والمتّكامل بالمجتمع الذّي يعيش فيه والذّي يأخذ فيه أدواره الإجتماعيّة والسياسيّة وبالتّالي فإنّ اكتماله يتوقف حتمًا على هذا الإرتباط والإنسجام والاعتراف المتبادل، وذلك أنّ الذّات لا تَستغني عن التّفاعل والانفتاح على الغير ولا تبقى في حالة إنغلاق على ذاتها»[2].

وهو ما يُوضّح نضال الأقليّات عموما **للإعتراف** بالحقوق والهويّات والثّقافات حيث لا يكون التفاوت والإختلاف الطّبقي، الثّقافي،الجنسي، القومي من الأسباب التّي تؤدي للنّفي والإنكار، بل لابُدّ من استيعاب هَذا التّنوع والإقرار بالدّمج والمساواة بدءا بالفردِ وصولاً إلى المجتمع، كون الذّات تَكسب هويّتها وانتمائها من رُوح الغير والجماعة «فكل طَرف هو للآخر حد أوسط، به يتوسّط نفسه، فيقتَرن بها وكل هو لنفسه كما للآخر ماهيّة كأنه لذاتها، في حال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعيّة ذلك التّوسط، والطّرفان يَعترفان نَفسيهما من جهة

[1] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر أكسل هونيث، مرجع سابق، ص103.

[2] – مرجع نفسه، ص104.

إعترافِهما ببعضهما اعترافاً مُتبادلا»[1]، فلا سبيل لمعرفة الذّات بإنكار الآخر أو العكس، معرفة الآخر بإنكار الذّات، كليهُما كيانان مُرتبطان مُقترنان ببعضهما، وحريّة الشّخص تنتَهي عند بداية حريّة الغير، وهذه النّقاط المتشاركة التّي تجمع الذّات مع الغير هي منتهى تجسّدات الكينونَة والوجود. «فترجع أهمية **هيجل** –حسب **هونيث**– إلى كونه أوّل فيلسوف حَاول دراسة العلاقات الإجتماعيّة بوصفها علاقات بين ذوات تحثُّ عن الإعتراف المتبادل وهَذا على النّقيض من التّقليد الفلسفي الغربي الذّي كان سائدًا في الحقل السّياسي والمجال الأخلاقي»[2].

وهيمنة الذّات والتّمحور حولها إقصاءٌ للآخر وتغييبه واضطهادًا له في عصر الظُّلمات فلسفة لم تدم طويلا، وكان لابد من اقصاء ذلك المجتمع الفردانيّ الذّي إختزل قيمة الفرد وشوّه ذاتا وأسَاء الاعترافَ بها إنْ حدث ذلك فعلا، ليأتي **هيجل** ويكسر عَصى الهيمنة التّي كَانت تحملها المؤسّسة الاجتماعيّة –السّلطة الاجتماعيّة– لتضرب بها أكتاف الفَرد كونه تَابعٌ وخاضعٌ، لا مُشارك ووسيط في تأسيس النّظام والمجتمع، ف"**أكسل هونيث** «هو بذلك يتفق فيما يتعلّق بضرورة الإنتقال من فكرة (Habermas jurgen) مع "**يورغن هابرماس**" وبالعلاقات الإجتماعيّة والمؤسسات (Intersubject ivité) الذّات إلى الذّوات الحديثة وبمختلف مظاهرها كالعمل والتّفاعل والتّنشئة الإجتماعيّة ودور الثّقافة، ومع أن"**هونيث**" قد أشاد بما يسمى "**المنعطف التّواصلي الهابرماسي**" ويؤدي هذا وهو الأهم إلى عدم القدرة على إدراك التّجارب الاجتماعيّة والاخلاقيّة المرتبطة بأشكال الظلم والإحتقار وعدم الاعتراف التي قد يتعرّض لها الأفراد أو الجماعات»[3].

وتفرض **إتيقا المناقشة** بالضّرورة الإعتراف بالآخر كذات، وكرأي وكفرد، كإرادة للحريّة التّي لابد أن تعترف بها المؤسّسة السلطويّة هي الأخرى للمجتمع المدني، وتُقرّ بكافة النّشاطات والرغبات والحوارات التّي من شأنها تُنظّم دوره في إطار ممارسة ديمقراطيّة منظّمة، وإنّ الإنعطاف التّواصلي الذّي يُؤدّي إلى إلغاء الفرد وظُلمه واحتقاره بالظّرورة يُنشّط ويُحفّز **نظريّة الإعتراف** والصّراع من أجل استعادة كل الحقوق المحضُورة والمغيّبة.

«المنعطف **التّواصلي الهابرماسي** يُقابله مصطلح التّواصل المشوه Distorted Communication هو الاسم الذّي يُطلقه "**هابرماس**" على الأيديولوجيا التّي يفهمها على أنّها التّأثير القمعي الذي تُمارسه السّلطة على تواصل المواطنين، لا تمنع الهيمنة المَارسة على عمليّة التّواصل من الوصول لفهم مُشترك وإجماع بل هي تزييف هذا الفهم وتشويه التّواصل، وتصنع منه إجماعا زائفا فيه الشرعية العقلانية»[4]، حيث أنّ هذا التّشويه لا يُمكن تبريره وفك سوء مقاصده ومسعاه إلا عبر الإعتراف، الذّي يفترضُ على المتحاورين الخوض فيه، فالسّلطة

[1] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر أكسل هونيث، مرجع سابق، ص105.

[2] – مرجع نفسه، ص105.

[3] – المرجع نفسه، ص107.

[4] – أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص196-197.

المهيمنة تقر بالمُمارسة الغير مشروعة التّي اتخذتها كإجراء، والسّلطة المقموعة تَعترف بمدى تأثرها بالأيديولوجيا المستفزّة التّي أثارت اعتراضها وعدائها للوصول إلى فهم نقي، ولتحقيق مصداقية كانت تتسم قبل صراع الإعتراف بالضبابية والديكتاتوريّة، «لذلك جاءت تلك الدّراسات والنّشاطات سواء الرسمية أو المجتمعيّة المستقلة كلها تحاول الخوض في الجيوسياسيّة والإجتماعيّة وأثرها في تنمية الفرد والمجتمع من اجل أن يسود الإنسجام والرّفاهية وصولا إلى تعميق التّسامح وصولا إلى تعميم **الإعتراف** بحقوق المختلف من خلال تناولها مسائل الحقوق المدنيّة الدّيمقراطية والأفكار السّياسة التّشريعية التي تدخل في مجال التّواصل والحوار والإعتراف والتّفاوض في قضَايا الفضاء العُمومي وأثرها في إيجاد حُلول للنّزاعات والحُروب»[1].

لا سبيل يَقود **لديمقراطيّة النقد**، والإنفتاح إلا عبر سلك طريق المناقشة الأخلاقيّة التّي تنظم الحوار وتبسط الغايات، والحلول في الإعتراف المنظّم الذّي يحدد طبيعة العلاقات والمكانات السّلطوية المتباينة، لتحظى القرارات المتّخذة بالقبول عبر النّزاهة المتبادلة والتفاهم لا عبر الإجبار والتعسف. «لهذا لا يُمكن أنّ يتحقّق الإعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللّغوي الذّي ينهي إلى الإتّفاق والتّوافق أو التّفاهم على المستوى الإجتماعي كما زعم "**هابرماس**"، الذّي حاول إنقاذ الكون انطلاقا من مسلّمة، التّي تستند إلى فكرة الوضع التّواصلي الأمثل، يضمن تساوي المتحاورين قصد الوُصول إلى اتّفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عمليّة التّواصل دون قهر أو عنف بل الإستناد إلى الأسس الحجاجيّة والبرهانيّة لأنّ النّقاش الحر والعقلاني يفرض ذلك»[2].

أي أن **الفعل التواصلي** اللغوي الذي يحقق تفاهم إجتماعي وتوافق ذهني عبر إتيقا الحوار لا يعني الإعتراف الفعلي بالحقوق، ومنح المسلوب وتعويضه حقا، فإتيقا التّواصل لا تتعدى أن تكون طريقة لنقاش عقلاني يضمن اتفاق لغوي، وليضمن فعلا تطبيق النظم الديمقراطية بمختلف أشكالها الإجتماعية، السياسيّة، الثقافيّة، لابد من فعل "**الصراع من أجل الإعتراف**"، فالعقلانيّة التّواصلية حكرا على تحقيق الإسقلال الذاتي الفرداني، وتؤسس لعملية التفاعل والإندماج الإجتماعي داخل المجتمع المدني، وفق تماهي سلميّ أمني يحدّ من السيطرة والصراعات الإجتماعية .

وحُجّة "**إدوارد سعيد**" أن «المثقّفين أفراد عندهم الإسعداد الفطري لممارسة فن التّعبير عما يمثلون، سواء كان ذلك قولا أم كتابة أم تعليما أم ظُهورا على التّلفزيون، وذلك الإستعداد هام إلى درجة أن من الممكن تمييزه على رؤوس الأشهاد وأنه ينطوي على الالتزام والمجازفة وعلى الجسارة وقابليّة الخطأ على السواء»[3]، وهذا الفعل التّواصلي الذّي لابدّ للمثقّف أن يكون مُتهّيئا ومُستعدا ومُلتزما بالخوص فيه، يقتضي عليه الإعتراف والإقرار

[1] – عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين والحق عند هابرماس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، دط، 2015، ص5.

[2] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماس هوركايمر إلى أكسر هونيث، مرجع سابق، ص111.

[3] – إدوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص29.

بشجاعَة عن خطأ اقترفه أو بإغراء تعرّض له من طرف المؤسّسة أو السّلطة والحديث عن ممارسات حكومة ناشئة مُستبدّة ...قصد الوُصول لفهم واتّفاق مشترك بعيدا عن تزيّيف الحقائق وأساليب العنف بنقاش عقلانيّ ونقد تنويريّ هادف، وأولى اهتمامات المثقف « الجهر بالحقيقة في وجه السّلطة، والشّهادة والإضطهاد والعذاب ورفع صوت التمرّد أثناء النزاعات مع السلطات»[1] وهو الوجه الحقيقي والطريقة الصّائبة الهادفة في الإعتراف الذي يوكله "**إدوارد سعيد**" للنّاقد/المثقف في ظلّ الصّراعات الأيديولوجيّة **والخطاب النقدي** الذّي يُؤسّس له خِطاب يتجاوزُ ذلك الصّراع ويَحث على الإعتراف بالآخر بصورة منهجيّة ومنظمة يكتسي فيها النّقد طابع كونيّ ديمقراطيّ من خلال مناقشات وحوارات مُؤسس لها تحترم الإرادة الجماعيّة وتكون فيها الآراء قابلة للنّقد دائما من طرف الآخرين.

«وهَذا ما ظهر بجلاء في مقاله الموسوم بـ"**الوعي الأخلاقي والسّيطرة الطبقيّة**" وضمن هذا السّياق أجاب عليه المقارنة الأحادية الجانب للحياة الإجتماعيّة والعالم المعيش من خلال اللّغة ودورها في مختلف مستويات التّواصل (التّفاهم، التّفاعل، المناقشة، التّذاوت)، وإنّ اللّغة كما يرى **هونيث** تلعب دورا لا يُستهان به في الحياة الإجتماعيّة غير أنه لا يمكن اختزال جُملة العلاقات الإجتماعيّة فيها، أضف إلى ذلك أنّ **النّظرية التواصليّة** يتمركزها في القواعد اللّغوية والصّوريّة للتّواصل قد تجاهلت التّجارب الأخلاقيّة والإجتماعية للظلم والإحتقار والإهانة، التي قد يتعرض لها لاإنسان في المجتمعات المعاصرة»[2].

وهذا الرّأي الذّي أقرّ به **أكسل هونيث** وسدده صوب النّظرية الهابرماسيّة التّواصليّة هو رأي مُجحف ومنقص لأهداف النظرية الاخلاقيّة للنّقاش، لأنّ نظرته تقتصر على جانب واحد من فعل هذه النّظرية، وهو النّموذج الدّاخلي اللّغوي الذّي حمله وظيفة تواصليّة تذاوتيّة محدُودة لا تَخترق في دورها سقف تنظيم الأدوار الفرديّة في المجتمع في حدود معرفة الذّات وتحديد فاعليّتها من خلال الإعتراف بالآخر والإقرار بدوره.

غير أنّ "**هابرماس**" أسّس لتواصل رحب أوسع من ذلك المنظور المحدود، حيث العمليّة التواصليّة تسع المجتمع السّياسي أيضا (تتميز بالشمولية والعموم والكونيّة كما ذكرنا فيما سبق) لا تقتصر على تنظيم علاقة أو تُؤسّس لحوار دون غيره أو الخطاب على حساب آخر، حتى كون **النّظرية الديمقراطيّة** «التي تتأسس على معطيات الفلسفة التداولية Pragmatique فاستنادا لهذا المبحث يريد "**هابرماس**" تأسيس جماعة تواصليّة خاليّة من الإكراه والهيمنة والسّلطة باستثناء هيمنة أفضل حجة meilleur argument ويعد مفهوم "التّشاور"

[1] – إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، مصدر سابق، ص146.

[2] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركايمر إلى أكسر هونيث، مرجع سابق، ص136-137.

déliberation رفع دعاوي صلاحيّة Validity claims في إطار فضاء عمومي ديمقراطيّ يكون فيه الحقّ مكافئا بالنّسبة للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسيّة معبرة عن المصالح العامة»[1].

وهنا نَجد **إتيقا التواصل** تتجاوز الحيّز الإجتماعي بعد تنظيم أشكال التّفاهم على مستواه استنادا "**الحجة الأقوى**" لتبلغ الحقل الفلسفي السياسي عبر "**التشاور**" لتأسيس **ديمقراطية تشاوريّة** تنظم الإطار العام الدّولي والقومي بل والعالمي، لا تنتهي عند المستوي الاجتماعي كحد اقصى توافقا لها تُؤسّس لها نظريّة الصّراع من اجل الاعتراف فعند تأملنا لكتابين أساسيين **لهبرماس**، الإندماج الجمهوريّ والحق الدّيمقراطيّ «يعتبر الكتاب الأول أن القانون أو الحق الدّيمقراطي كتوجّه مفضّل لما أسّسة العقل التّواصلي للواقع الإجتماعي الفعلي ومن هذا المنظور يميزها **هابرماس** بين مستويين من الإندماج، المستوى الأول يتمثّل فيما يُسميه **بالإندماج الإجتماعي** أو الأخلاقي، في حين أنّ المستوى الثّاني يتمثل في **الإندماج السّياسي** القائم على مبادئ كونيّة مجرّدة ومتعالية (بالمعنى الكانطي)، أو على حد تعبير "**هابرماس**": يجب التمييز بين الإندماج الأخلاقي للجماعات والثقافات التي تحدد هويتها الثقافيّة والإندماج السّياسي الذي يشمل جميع القوانين»[2].يبرر القول الحدود المظلمة التّي وقف عندها **أكسل هونيث** ليضيء الشكوك التّي ترتاب خطوات دراسة هذه النّظرية ومدى رحابة فضائها الذّي يتعدى النموذج اللغوي الداخلي إلى نموذج تداولي إجتماعي سياسي كوني.

«كما يشير "**آلبرت فيلمر**" (**A.Wellmer**) أحد أبرز ممثلي الجيل الثّاني لمدرسة فرانكفورت أنّ الإحالة على هذه الجماعة (المجتمع كجماعة غير محدودة للتّواصل) ولو بصيغة فكرة ناظمة يَعبّر من وهم مثاليّ للتّفاهم وبعيد عما يرى في الواقع إذا اعتبرنا تلك الذّات الجماعيّة قادرة على تحصيل الحقيقة تصير بمقتضاه كل إدعاءات الصلاحيّة مستوفية للتّعليل والتّبرير»[3]، بل إن الإفراط في الوهم هو الذّي يجعل الفرد يفصل بين النّظريّة والسّياق الفكري الذّي نشأت فيه وتبلورت، فلابد من فهم التّحولات الجديدة المصاحبة لروح النّظرية التّواصليّة من هيمنة العلوم في الغرب، والتطور الذي أحدثته التّقنية في الإعلام للتّمكن من إزاحة الإدعات القائمة.

«إذ أرجع **هابرماس** استقلاليّة الفضاء العمومي إلى ازدهار الصّحافة، ومعها تشّكلت عادات قرائيّة جديدة من المنشورات الصحفيّة، ومعها تشكّلت أشكال جديدة من العلاقات الإجتماعيّة المؤسسة على الحجاج واستخدام العقل، أثمرت حركة ثقافيّة على مستوى الإنتاج والنّقد من قبل المثقّفين، أما مبدأ الدّعاية والإعلام في

[1] – محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاتر سياسية، ط1، 2006، ص75.

[2] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق ص122.

[3] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق ص160.

حقيقته فهو مبدأ مراقبة الرّأي العام البرجوازي للوقوف على وجه السّلطة وهو المبدأ المنشئ لهذا الفضاء العمومي الذّي بدأ في القرن الثامن عشر بوصفه فضاءًا سياسيا جديدا»[1].

لهذا غاية النظريّة التواصليّة هي الإنسجام الكونيّ وتحقيق التّفاهم والتّوافق حول مصالح مشتركة لجماعة التّواصل الغير محدودة، لا تمثل نقيصة وثغرة تؤخذ عليها النظريّة التواصليّة، بل يعتبر رهانا معرفيا ثمينا طرح للبحث والتّنقيب والممارسة في خضم التّحديّات التّي يفرضها الواقع باختلاف وتعدّد ثقافاته، وتباين طلبقات فئاته، «فإن إتيقا الإعتراف التي قدمها **هونيث** كبديل **لإتيقا المناقشة**، تقوم على توسيع مفهوم التّفاعل التّواصلي نفسه خلال الإعتراف المتبادل الذّي يحدث في نسيج العلاقات الإجتماعيّة، نستنتج من ذلك أن "**هونيث**" لا يرفض بصورة كليّة مفهوم الفعل التّواصلي وإنما يرفض إختزال هذا الفعل إلى نموذج التّواصل اللغوي»[2].

يكون **براديغم الإعتراف** بين الذّوات نفسها،وإتيقا التّواصل نشأت من نموذج لغوي نسقي، لكن لا ينفي وظيفتها التّواصلية التي تخرج عن ذلك النّسق النصّي، فحتّى الدارس للحوار أو القارئ له إن كان في شكله الكتابي عند ممارسة فعل القراءة أو التّصفح له يُمارسُ عن غير وعي فعل التّحاور معه، ويعكس القيم التّي أثّرت فيه أو المعارف المستخلصة من ذلك الفعل الحواريّ اللاواعي في سياقات مشابهة، ومنه يحدث تبادل الفعل التّواصلي لا قصديا ويخرج عن النّموذج اللّغوي فطريا لسانيا أو سلوكيا، ففعل القراءة –النّقد– والتأمل والإنفتاح والحديث؛ كلها حوارات بأشكال مختلفة، حيث لابد من ترجمة النّموذج التّواصلي اللّغوي قصديا أو لا قصديا.

«كما يتابع **هونيث** شكه في اعتقاد "**هابرماس**" بتحقيق فرضيّة المساواة بين المتكلّمين عبر اللّغة، زاعما بأنّ الشّخص يحقق استقلاليّة عبر التّواصل اللّغوي النموذجي ويشك "**أكسيل هونيث**" أيضا في وضع التّوافق كأفق أخير للمُحاججة»[3]

تحقق فرضية المساواة والدّيمقراطيّة في نظرية التّواصل الهابرماسية "للحجة الأقوى" وهو مبدأ عادل لا يأخذ الإختلاف الثّقافي، والتّعارض الفكري، أو الاختلاف في الانتماء السّياسي على محمل الحكم واللّغة محايدة تبتعد كل البعد عن التّحيّز، مُستقلة لا تحتمل التّباعيّة، فالعقلانيّة والمنطقية هما من يقربا الحجج إلى الحقيقة وبفعل المعايير التّي حددها "**هابرماس**" **لإتيقا التواصل** (الحق، الصدق، المعقولية، المصداقية) لابدّ أن تحقّق التّوافق والمفاهمة في ظلّ الأخذ الفعلي بها.

واستنادا لمقولة الأنتولوجية الفرنسية "**جيرمان تليون**" المتعلّقة بـ سياسة المحاورة: «يقوم الحوار على القناعة بأنّك ربما تكون على خطأ، إلى جانب استعدادك للإعتراف بخطأك حين تتأكد منه... هذا مبدأ أوّلي، يليه مبدا

[1] – عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين والحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص8-9.

[2] – كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسر هونيث، مرجع سابق، ص124.

[3] – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص167.

آخر وهو أن فكرتك لن تتجذّر وتأخذ بعدها العملي الفاعل إلاّ بعد إخضاعه **للنّقاش النّقدي**، والتعاطي مع الأفكار الأخرى وتصحيحها قبل امتحانها على أرض الواقع... الإنغلاق والإمتناع عن سماع الآخر والتّشكيك المرضي غير المستند على أدلّة مقاصدة، وكراهيته وإقصائه وازدرائه هذا كله لن ينتج إلا عالما يغيب عنه السّلام، سلام النفس وسلام الحياة»[1].

لا يشيع الإختلاف في الرّأي مشاكل وإختلافات وعداوة بل يفتح أبوابا أخرى للتّفاهم والسّلام، بينما التحجّر والغلوّ ولوي أعناق الحقائق لن يصنع سوى الشّحناء والبغض والديكتاتورية، والتّسلط والهيمنة.

يخلق الحوار المنظم (بين الأفراد أو السلطات، أو الثقافات) سبل مختلفة للتفاهم والإنفتاح وقبول الآخر ونقده نقدا بناءا، والأخذ منه بالإيجاب مع تحقيق قيم المساواة واحترام الآخر، إذ أنّ **للدّيمقراطيّة النقدية** جذورا عميقة ولدت بتربة إتيقا الحوار الصالحة لتنشأ "**ديمقراطية تشاوريّة**" كثمرة يانعة تقتلع في فصول تسودها نسمات إرادة الشّعوب الحرّة، وتسطع على أفقها خيوط المساواة والعدل المضيئة.

إنّ "**إدوارد سعيد**" إذن يرى في النّقد مشروعا تنويريًا وآلية قرائيّة استثنائيّة في مناحي المعرفة الإنسانيّة يقوم على الوعي والمساءلة والكشف والمقاومة والإعتراض والمحاورة لممارسات تفجّرت فيها أشكال الكولونياليّة ومختلف رؤى الهيمنة (الإجتماعيّة، الإقتصادي، السياسيّة والثقافيّة)، حيث مثّل الحيز العمومي مرتعًا واسعًا لمختلف القضايا والإنشغالات التّي تُثير المثقّف / النّاقد وتستهوي فكره واهتماماته وحدّدت مهمّته الأساسيّة التي تتمثل في سعيه على تجاوز الأنظمة الدّوغمائيّة والأيديولوجيات التي تفرضها السّلطات السّياسية والمؤسّسات الخاصة.

ومن هنا إنطلق "**إدوارد سعيد**" في تنسيق دور المثقّف الإنسانويّ الذّي يَختلفُ عن مثقّفيه الهاوي والمعارض ليرتب له دور معرفي نقدي يتجاوز التّعددية التي نادى بها في رؤيته التّي تهدف إلى مساءلة الثّقافة الغربيّة وطابعها الهيمني، إلى حدود اللُّحمة الإنسانيّة التّي لا تعترف بالأحكام التّعسفيّة وتَندرج في مسائل القوميّة، والهويّة، والجغرافيّة المركزيّة...كما تُسيطر على الفكر العربي وتحصر دور المثقّف في حيّز مغلق تَعزله عن الآخر وعن الأفكار التي تحجز تدخّلاته، عكس ما تَمنحه له الصّلاحيّات الإنسانيّة بأن أفكار تمتدّ أبعد من مهنته وإنتمائه وإرتباطاته المحليّة...

كون المثقّف هو الإنسان قبل الأكاديمي والرّوائي والثّوري والشّعبي، هو النّاقد الواعي المهتم بقضايا العامة الإنسانية العالميّة كالفن والتّراث والحَضارة والنّهضة والحريّة، يبحث عن القيم الإنسانيّة وكشف قيم الهيمنة داخل خطابات السّلطة وإعادة صِياغة أفكارها وبلورة رُؤاها ومعارضة صِيغها بحس **نقدي ديمقراطي** يرَفُض الهيمنة الثّقافة القسريّة ذلك أن العلاقة بين المثقّف والسّياسة في معظم أنماط قيامها تقع على حَدّين الإقبال أو الإعتراض

[1] – سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، مرجع سابق، ص137.

التّام عنها، بتكييف أيديولوجيّ للأفكار أو فكّ إلتباسها وتتّلخص مهمات المثقّف الأساسية في: معرفيّة(تنويري)، إجتماعيّة (حرية) وطنيّة (حماية السيادة).

و**إدوارد** بذلك يُرتّب خطاب نقدي يقوم على شَموليّة المعرفة وحريّة التّفكير والحقيقة و الدّيمقراطية .

وفي إطار الحديث عن طبيعة هذا الخطاب طرح إدوارد إشكالية الإعلام كوسيط وآلية تُؤثّر في الخطاب المعرفي إمّا بتضخيم رواية القوى المعارضة والإختلافات والنّزاعات والتّرويج لمصالح السّياسة ودحض الرّأي العام أو العكس بالاستطلاع والمكاشفة والرقابة لطبيعة الخطاب المهيمن وإبراز مَنافع حامليّه والأغراض المندرجة خلفه ذلك أن الإعلام وسيلة تربط المجتمع الجماهيري بالقوى العُليا للمُؤسّسات السّياسية والمنظمات المسيرة، وفي حقيقة أنشطته أنْ يُساهم في تَوليد التّفاهم المتبادل ودَعم حريّة الرأي ويُهيئ للمثقّف منابر متنوّعة تدعم الإنتاج الثّقافي المنفتح وتشجع على تحقيق الإنسجام والتّأثير والهَجنة وتَقويم العدالة الإجتماعيّة والمساواة السّياسيّة والدّيمقراطية. الفكريةّ، السّياسية التّي تَعني بالضّرورة الرّغبة في التّعبير والمشاركة واحترام القيم الإنسانيّة بدل هدمها والتزام الصّمت.

وإنّ **الخطاب النّقدي** السّويّ يقوم على الإعتبارات السّابقة لتأسيس "مجتمع ديمقراطي" يَكون فيه "الجمهور الدّيمقراطي" هو الفاعل والمحرّك لقضاياه، لا يَسير فقط خَلف ممثليه كقطيع بحسب قول **تشومسكي**، لأنّ الإعلام هو الذّي يُحقّق الرّهان السياسي "**للتعايش الثقافي**" والإنتقال من مواقع التّعددية الثّقافية إلى البناء السّياسي للتعايش الإنساني.

و إنّ هذا التّعايش والتّعدد والإنفتاح الفكري، النقدي من خلال عمليّة التّواصل، الحوار، المناقشة يستدعي تنظيمها من خلال الإستعانة بنظريتّي "**إتيقا المناقشة**" أو ما يُسمّى بالفعل التّواصلي عند المفكر "يورجن هابرماس"، وهي نظريّة ترتب صلاحيات الأطراف المتحاورة، الفكريّة، الإجتماعيّة، السياسيّة، بصيغة وقيم ذات صلاحية كونيّة إنسانيّة، تخلق "**ديمقراطيّة تشاوريّة**" ذات تكوين جماعي يحكم "للحجّة الأقوى" ويجعل أمامه كل الذّوات متساوية لتحقيق وعي جمعي يفكك الأيديولوجيات الشّمولية ويقوم على قيم نقديّة تنويريّة يحث عليها **إدوارد سعيد** في مشروعه النّقدي الإنسانيّ الذّي لا يكتمل إلّا من خلال نظريّة "**الصّراع من أجل الإعتراف**" للمفكّر الأخر "**أكسل هونيث**" من "**مدرسة فرانكفورت النّقدية**" ، قصد تكوين تصور للديمقراطيّة من خلال النّقد كونه يحفز الإنفتاح على الغير والتّفاعل مع الآخر ولتحقيق ذلك لابدّ للأدوار الفكريّة الاجتماعية والسياسية أن تُؤسّس للإرتباط والإنسجام من خلال الإعتراف المتبادل الذّي ينتهي إلى الإتّفاق والتّوافق والتّفاهم بالإستناد إلى الحجج والبراهين بعيدا عن القهر والعنف ... على خطى تنتهي عند "**النقد الديمقراطي**".

خاتمة

خاتمـــة:

يمكن أن نخلص في الأخير إلى مجموعة من النتائج تتمثل في:

– إدوارد سعيد مثقفا شاملا، إمبراطوريا، كونيًا هو وزن المفكر العالمي، أسس لمشروع معرفي ونقدي متكامل (الفكر الأنسني، الخطاب النقدي الديمقراطي)، عالج قضايا تاريخ الحضارات والثقافات، المؤسسات، الغربية، الإعلام، الترجمة، صراع الحضارات... تميز بسمة أسلوبية كشف عن استغلاله لحوافزه وتحدياته الشخصية (المنفى، التعدد الهووي، إزدواجية الإسم، ثقافة الترحال...) ليخلف منها خطاب تعويضي يُقربه من الحقيقة التي أراد كشفها للعالم (القضية الفلسطينية)، فكانت أساسًا في تبلور وعيه النقدي.

– تجلت النزعة الأنسنية اللبرالية بما هي ممارسة ونشاط نقدي في الخطاب النقدي السعيدي على جملة من القيم الشمولية الإنسانية الخاصة بالأدب والبنية المعرفية، الثقافية الغربية، حيث انطلقت كممارسة من دراسة الحقول الكولونيالية والأنظمة الأمبريالية بمختلف الممارسات السلطوية التي تسعى للهيمنة عبر قضايا فكرية، سياسية، إجتماعية، يطرحها العالم الدنيوي لإعادة صياغة فرضية تنويرية (فكرة نقدية) تساءل الأنظمة وتكشف أسباب الصراعات دفاعا عن الحقيقة المغيبة واستعادة للحقوق والحريات المسلوبة من خلال قيم كلية إنسانية.

– نختصر أولى أهداف الخطاب النقدي الإنسانوي: في تحقيق التبحر الثقافي، الإنفتاح، التبادل، التعدد، الهجنة، التنوير... الفكري والاجتماعي، السياسي، والحد من رطانة وعتمة وسائل الإعلام الموجهة والأيديولوجيات المتضاربة وكبح الصراع والعداء القومي... وكل الوسائل والتيارات التي تسيطر على نشر القوة وتشويه المعرفة.

إضافة إلى توسيع مجال الدراسات الإنسانوية وصياغة نمط جديد من الأنسنة بقالب حداثي يتجاوز تحديات العولمة والتقنية والتشيع، التخصص، النقاء، الفردنة... كون الثقافات تتفاعل وتتحور لا تتصارع.

– كما يسعى لحفظ المعرفة والنقد من المقولات التي تتلاعب باستراتيجيات ومناهج المعرفة وفق قواعد التعولم الحديثة ومساءلة الأنضمة لكشف أسباب الصراعات وتفسير الإختلاف وحل الخلافات عبر ربط أساق خطابي نقدي بقضايا العلم الدنيوي، لتحقيق إرادة البحث عن المعرفة السليمة والكشف عن الحقيقة، والتمثل بالمبادئ الديمقراطية والقيم الإنسانية.

– أبدى سعيد موقف نقدي صمم فيه بصورة جدية في البحث عن أسلوب في القراءة والنقد، يحتفظ بخصوصيات الذات التاريخية التي ولدة من الظروف الدنيوية؛ لتعيد بناء نفسها وتاريخها عبر قيم إنسانية كونية معرفية وأخرى أخلاقية تعيد هويتها الثقافية المستلبة وترسيخها وتمنحها خصوصة "مقاومة/إنتفاضة".

بذلك يكون الخطاب الإنسانوي النقدي مضاد، يمكن الإنساند/الناقد من قراءة مضمرات الخطابات، الممارسات، وكشف أبعادها القمعية الديكتاتورية (المعرفية، الإجتماعية، السياسية) قصد تجاوز وفك الأساليب الدوغمائية من: تطرف ديني، طائفي، عرقي، إنتماء سياسي... وكل الأفكار التقسيمية المعادية لمبادئ الحرية والديمقراطية.

– يقوم الخطاب النقدي الإنسانوي على تأسيس رؤية نقدية تتسم بـ"الوعي" على إدراك التواشجات بين النصوص والمجتمع، والتاريخ والثقافات المتعددة؛ إضافة "للتمحيص النقدي" لسوء القراءاة والتأويل والممارسات القهرية/القسرية.

مع تبني بدائل "العلمانية" يؤسس الناقد/المثقف موقفا دنياويا وخطابا كونيا شموليا إنسانيا يبحث في الأنساق الثقافية عن الحقيقة.

– يتأسس الخطاب النقدي في مدونة الدراسة "**الأنسنية والنقد الديمقراطي**" لإدوارد سعيد على مجموعة من الأنساق المعرفية تعتبر أسس معالم نظريته النقدية المرتبطة "**بالفكر الأنسني**" كنزعة أدبية كلاسيكية وممارسة نقدية على أن:

* الخطاب النقدي الإنسانوي يهتم بقراءة النص من وجهتي **الإستقبال النقدي** (الإنفتاح على النص بلقراءة والتأويل)، **المقاومة** من خلال التمحيص النقدي لسوء القراءات والممارسات، بإدراك نقدي للتغيير.

* الخطاب النقدي الإنسانوي **دنيوي**: يستعين بوسائل **علمانية** يسعى لبلورة رؤية نقدية واعية تتخذ من العالم (الحيز العمومي) فضاءا إنسانيا كونيا، يتم فيه ومن حلاله معالجة قضاياه وإعادة مساءلة مقولات السلطة والمؤسسة مع تعديل القيم الإنسانية المنتهكة.

كون **الدنوية** تقدم للخطاب حرية التعبير والبوح والنقاش والحوار (ديمقراطية)، و **النظم العلمانية** تنظم مسارات وتوجهات هذا الخطاب وتمنحه القيم الإنسانية وتعزز أهدافه التنويرية (بتعدد مفاهيم الدنيوية ومبادئ العلمانية، والقيم الإنسانية بحسب إدوارد سعيد).

* قراءة الخطاب النقدي، أو القراءة من إثر الخطاب النقدي لابد أن تكون **فعل تحرر وتنوير إنسانيين**، لا فعل **تطويع وهيمنة إجباريين**.

* يجسد الخطاب النقدي حركتي **التحرر والتنوير** من خلال وظيفته الأولى **قول الحقيقة في وجه السلطة** (هي أولى وظائف المثقف المعارض في الحيز العمومي)، ومن خلال وظيفته الثانية **المقاومة/الإنتفاضة** وأبرز نموذج بطولي الإنسانوي لهذه الوظيفة **الممارسة الفيلولوجية**: قراءة محاكات لأور باخ كأنسني وفقيه لغة كلاسيكي، لما

إتسمت به مناقشات الأدب وفقه اللغة بشحنة مركزة من الدلالات السياسية، والممارسات الإمبريالية التي كتب في ضلها الكتاب.

* الخطاب النقدي الإنسانوي يرفض **النسقية** وبعض مفاهيم **البنيوية** التي تعزل النص عن المؤلف والقارئ معا، وتنفي الأخذ والإعتبار **للتاريخانية** والوقائع والضروف التي كتب في رحمها النص؛ إنه خطاب يقوم تحليله على تفاعل النص وسياقه، يرعى في إنتاجيته تفاعل المؤلف والقارئ، يستنطق المعاني في سياقها الثقافي.

النسقية تجرده من خصائصه: هويته الثقافية، تنفي واقعية العمل الفني وسيرورته التاريخية، التي عبرها يجسد الفرد كينونته أوضاعه وأزماته؛ أي أنه خطاب يفعل الحوار (التاريخي، الثقافي) ويرسخ الهجنة، التبادل، الإختلاف، التعدد... في ظل إحترام حقوق وحريات الأخر.

* الخطاب النقدي الإنسانوي ينطلق من فكرة أن **إنتاج المعرفة عبارة عن مشروع إستبطاني**، ينطلق من الذات نحو الأخر، من الخاص نحو العام، من الجزء نحو الشمولي، ليكتسي سمة الكونية الإنسانية ويؤسس لصدق التجربة الذاتية الإنسانية؛ كون فحص الذات والبحث عنها إجراءا وشكلا للتدقيق النقدي.

* لا يؤمن الخطاب النقدي القيم **الفنية الاستيتيقية** التي تتميز بها بعض الأعمال الأدبية، لا تقتصر في الأساليب البانية والبلاغية؛ بل إن جمالية النص (الخطاب) تكمن في اكتسابه الصيغ المكنونة بالقيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية الحقة: عدل، مساواة، حرية... على نظيرتها: القبح، التعصب العرقي، التمييز العنصري، الظلم...

* لا يتجرد الخطاب النقدي من **الشرعية التاريخية** التي تعتبر أساس الممارسة الإنسانوية، ومعرفة الذات نسق مهم يصل النقد بالدنيوية والإتقان، ويكسب القراء ذاتية وموضوعية في أنِ واحد.

* يتحدى الخطاب النقدي إشكاليات ومفاهيم **الجغرافية، الهوية، القومية** باعتبارها أنساق تحجز إرادة الكشف والمساءلة والإنفتاح، وتؤثر على السيادة الثقافية **والديمقراطية النقدية**.

* تعرض الخطاب النقدي الإنسانوي لجملة من التغيرات إثر الحركات المضادة والإدعاءات الضخمة من طرف تيارات وفلسفات البنيوية وما بعدها (إنكار الذات والكوجيتو، البنيوية البنائية، الماركسية، مقولة موت الإله، موت الإنسان، موت المؤلف، نهاية التاريخ...)، تصدت **الإنسانوية النقدية** لها بفعل المبادئ **العلمانية الدنيوية ومنطلقاتها الفكرية التنويرية**.

* الخطاب النقدي **سلطة "من داخل الخطاب أو خارجه"**، تتحرك هذه السلطة من عدة مستويات: مراقبة الكتابة/اللغة، إبعاد عبارات الهجنة، تصنيف أدبية النص، إبقاء العظيم وإزالة الشعبي الإستفزازي.

يفك سلطة التأهيل بـ: تشجيع التعدد والاختلاف، تجاوز مسألة علاقة الخطاب بالقوة، الفصل بين سلطة المعرفة وسلطة السياسة.

* الخطاب النقدي للمثقف يحمل سمات المكاشفة، المساءلة، التحري، يبرز عداءه للأنظمة الإستبدادية لكشف أنساقها المضمرة؛ كون كل معرفة هي موقف أيديولوجي وأخر سياسي، يوجه المثقف تلك المعارف بحسب قيم الخطاب الإنسانية ومصالح المجتمع المدني في الحيز العمومي.

* الخطاب النقدي الإنسانوي يفتح مسالك لدمج الإعلام في وظيفته **"تقنية مساءلة ونقد"** تسعى للكشف عن الحقيقة وتوجيه الرأي الجمهوري للقيم الإنسانية والديمقراطية، لا التستر عنها وتضليلها لتحقيق هدفه "السلطة".

* الإنفتاح، التعدد، الهجنة، الحوار... التي يسعى الخطاب النقدي الإنسانوي لتحقيقها لابد وأن تنظم وفق أخلاقيات ومبادئ وقيم كونية إنسانية سلمية تنظمها نظريتين: **الفعل التواصلي لهابرماس، الصراع من أجل الإعتراف لأكسل هونيث** لتحقيق **ديمقراطية تشاورية** تجسد التفاهم (الفكري، الاجتماعي، السياسي)، وترحب بالاختلاف والتعدد لا إختلاف فيها بين أفق المركز وأفق الهامش.

– نهاية خاتمة هذا البحث لا تعلن أنه قد طوية صفحاته نهائيا، لأن مجاله مفتوح دائما على الراغبين في دخول هذا العالم الفسيح –عالم النقد– كما استدعت هذه الاستنتاجات إهتمام معظم الباحثين سواءا على التنظيري أو الممارسة النقدية، ولازالت الدراسات قائمة نحو أفق أضخم تبحث في "الفلسفة الإنسانية" للوصول إلى نظرية معرفية تفتح النصوص فعلا من **منظور نقدي كوني ديمقراطي**، يتجاوز الصراع الثقافي (شمال جنوب/شرق غرب) الأيديولوجي، السياسي... وإن كانت بوادرها وبعض أهدافها هيئة لها الإنسانوية النقدية.

ملاحق

ملحق مصطلحات:

– **الابستومولوجيا**: E'psitémologie - epistemology لفظ مركب من لفظين: أحدهما "إبستيما"... وهو العلم، والأخر" لوغس"... و هو النّظرية أو الدراسة، فمعنى الاستيمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها، دراسة إنتقاديّة توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية، والإبستيمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنيّة على وحدة الفكر، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بُعديّة مفصّلة على إبعاد العلوم، و إبعاد موضوعاتها.

– **الأدب المقارن**: Comparative literature - Littérature comparée مجال دراسي يهتم بموضوع المؤثرات الأدبيّة على أدب أخر أو دراسة تأثّره به ويدرس كذلك هذا المجال تاريخ الآداب القوميّة ويكمل إطار تاريخي عام .

– **إنكار الذّات**: تخلّى المرء عن أنانيّته وعن كل ما يروقه ويريده، ويرغب فيه، ويُطلق على تضحية المرء الإراديّة بإحدى نزعاته الطبيعيّة، أو بكل شيء يخصّه في سبيل غيره أو في سبيل المثل العُليا التّي يتصوّرها.

– **الإنسانية**: Humanity-Humanité تدل على ما إختصّ به الإنسان من صفات، والإنسانيّة عند الفلاسفة القُدماء هي المعنى الكليّ المجرد الدّال على ما تقوم به ماهيّة الإنسان، والدّليل على ذلك قول إبن سينا: "مثل الإنسانية، فإنّها هي نفسها حقيقة ما، وماهيّة ليس أنّها موجودة في الأعيان، أو موجودة في الأذهان مقوما لها، بل مُضاف إليها، ولو كان مقومًا لها لإستَحال أن يتمثّل معناها في النّفس خاليا عما هو جزؤها المقوم".

– **الايدولوجيا**: مصطلح ابتدعه "دستوت دي تراسي" في القرن الثّامن عشر للدلالة على العلم الذّي ينظر في طبيعة الأفكار بمعناها العام، أي بوصفها ظواهر نفسية ليبّين خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالعلامات المشيرة إليها ومحاولات استكشاف أصلها، ولقد أصبح لفظ الإيديولوجيات يشير إلى كل مذهب تستلهمه الحكومات والأحزاب وتستمد منه أرائها ومواقفها.

– **الانفتاح**: يعارض المصطلح الانغلاق بالمعنى النّسبي مميزا كل نظام سيميائي متمفصل حيث يتجاوز عدد الإمكانيات الممنوحة بكثير الترتيبات المنجزة علميا، ويمكن القول بأن مسودة عالم سيميائي منفتحة في حين يقابل استعمالها انغلاقها .

– **الأنتولوجيا**: مقتطفات ومختارات نثرية أو شعرية تمثل أسلوب و تطور فكر خلال فترة أو فترات زمنية وفضاءات أو فضاء ما، وتمنح الانتولوجيا نظرية شموليّة عن إنتاج الفترة والشخصيات تقدمها ويدخل تقليد إنتاج الأنتلوجيات في تخصص مؤرخي الأدب و النقاد معا .

– **الأنتوغرافيا:** علم اجتماعي يصف أحوال الشّعوب، ويدرس أنماط حياتهم، فمختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسّساتهم وتقاليدهم وعاداتهم كالمأكل والمشرب والملبس، وغيرها.

– **الارستقراطية:** Aristocracy – Aristocratic حكومة طبقة اجتماعية معينة تمثل أقلية تمتاز على غيرها من الطّبقات بثقافتها أو فضائلها أو حقّها الوراثي، والأرستقراطيّة ضدّ الدّيمقراطية لأن الأولى حكومة طبقة محدودة، على حين أن الثانية حكومة الشعب بالشعب وإلى الشعب.

– **الاشتراكية:** Socialism – Socialisme هي اصطلاح جديد يُطلق على المذهب القائل، إن مجرد الاعتماد على حرية الأفراد في الحياة الاقتصادية لا يكفي لإيجاد نظام اجتماعي صالح وأنه من الممكن لا بل من المرغوب فيه أن يستبدل الناس بالنظام الحاضر نظاما موافقا يحقق العدل الاجتماعي ويساعد على نمو الشّخص الإنساني نموًا تامًا.

– **الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية:** وهي التّي تتخيّل مجتمعا فاضلا يحقق لأفراده في المستقبل جميع أسباب السّعادة كالمدينة الخياليّة التّي تصورها (توماس موروس) أو كالنظام الاجتماعي الذّي تخيله كل من (سنت سيمون).

– **الاتجاه الكلّي (الشّمولي):** Totaliarinism – Totalitarisme مجموعة من الأسس النظريّة يأخذ بها عدد من الفلاسفة و علماء الإجتماع ونقاد الأدب وتنهض هذه الأسس على فكرة مؤديها :أن فهم ظاهرة أدبية أو ثقافية يتطلب دراسة و فهم الظواهر التي ترتبط بها بوجه عام.

– **البورجوازية:** Bourgeoisie طبقة نشأت في عصر النّهضة الأوروبيّة بين الأشراف والزراع ثمّ صارت في القرن التّاسع عشر مالكة لوسائل الإنتاج وهي متوسطة بين طبقة النبلاء وطبقة الشعب، يتميّز أفرادها على غيرهم بثقافتهم ودُخلهم وممارستهم لإحدى المهن الحرة، أمّا في اصطلاح الماركسيّين فان البورجوازيّين هم الذّين يمثلون النظام الرأسمالي، وتقابلهم طبقة العمّال، ومنه قولهم: الثّقافة البورجوازيّة والعالم البورجوازي.

– **البنيوية:** ليست البنيوية مدرسة فلسفيّة أو ميدانا خاصا للمعرفة بل هي اتجاه فكري أصبح يغزو جميع الميادين وما هو أساسي في البنيوية يرجع أصلا إلى عالم اللسان "فردينان دي سوسير" و كتاب "دروس في الألسنة العامة" و من أهم للرواد هذا الاتجاه الانثروبولوجي كلود ليفي شتروس و المحلل النفساني "لاكان" والفيلسوف الماركسي "ألتوسير" والفيلسوف "ميشال فوكو".

– **الجدليّة الديالكتيك:** la dialectique الجدليّة هي حركة الفكر التّي تثبت المسالة أي القضيّة وتنقضها ثم تتجاوز لإثبات و النّقض إلى تأليف يضمهما وبمعنى خلال وdia ويعني الحديث أو التفكير وفي dia يتعداهما من اليونانية وtekton يعني الحديث أو التفكير وفي اصطلاح المنطقين هي القياس المؤلّف من مقدمات

مشهورة أو مسلّمة، فالغرض منه هو إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان(تعريف الجرجاني)، والمقصود بالجدليّة أو الجدل عند أفلاطون هو فن الحوار و المناقشة عن طريق الأسئلة و الأجوبة.

– **الدّيمقراطية**: démocratique لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) و معناه الشعب، والأخر (كراتوس) و معناه السّيادة، فمعنى الدّيمقراطية إذن سيادة الشعب ، وهي نظام سياسيّ يكون فيه السّيادة للمواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم و لهذا النّظام ثلاثة أركان : الأوّل سيادة الشعب، والثّاني المساواة والعدل، والثّالث الحرية الفردية والكرامة الانسانية.

– **الدّغمائية**: Le dogmatisme الوثوقيّة هي مذهب من يثق في العقل و بقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي بهذا المعنى مقابلة للرّيبة والدغمائية، في نظر كانط هي الميل إلى التّسليم بالمبادئ التّي يعتمدها العقل منذ قديم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ وشرعيّتها وقيمها أي دون القيام بنقد مبادئ العقل المحض وهي بهذا المعنى مقابلة للنقدية الكانطية.

– **وعي نقدي**: الإسبتصار بارتقاء مفاهيم ومفردات النّقد واستقلاله عن العلوم الإنسانية الأخرى والتنبأ بالتّغيرات التّي يمكن أن تطرأ على الأثر الأدبي أو الفني في فترة تاريخية محددة وتخليصه (النقد) من النزعة التاريخية، والوظيفية وقراءة الأثر الأدبي أو الفني قراءة تكشف عن خصائصه الجمالية والبيانيّة .

– **الحوارية**: مصطلح يميز" ف. شكلوفسكي" و "م. باختين" الحركة التركيبية الأساسيّة عند دوستيوفسكي، بحيث لايقُوم الجدال بين الشّخصيات فقط بل نجد بين مُختلف عناصر التّيمات صراعا، إذ تؤول الأحداث بشكل متنوع وتتناقض الشخصيات بحيث يعود هذا الشكل إلى مبدأ دوستيوفسكي نفسه.

– **الحرية الاقتصاديّة اللّيبرالية** Le libéralisme économique هي مذهب من يرى أن الصّعوبات الاقتصادية و الاجتماعية ناتجة عن التّدخل العشوائي للدولة التّي تسعى إلى تنظيم المبادلات التّجارية ومراقبة الأسعار والأجور وما إلى ذلك والأفضل في نظر الليبراليين إلا تتدخّل الدولة وأن تترك العنان للآليات الاقتصادية الطبيعية .

– **طباقي**: تعبير يستخدم أصلا في الموسيقى و يعني " مركب من لحنين مستقلين أو أكثر "، وهو مشتق من كلمات لاتينية تعني نقطة ضد نقطة، فالميلوديات الألحان تتراكب معا لتنتظم في علاقة مُنسجمة و التّرابط الأفقي بين الألحان هو التّرابط الطّباقي و يتميّز عن الترابط الراسي الهارموني وفي الرواية يشير التعبير إلى تنمية موضوع موضوع رئيسي أو فكرة رئيسية في تناقض و توازن مقابل موضوع رئيسي أخر ويستخدم شكسبير تنمية طباقية للشخصيات في تصويره التضاد بين افتقاد هاملت للحسم وبين افتقاد هاملت للحسم و بين رغبته في الانتقام.

– **للوغوس**: اصطلاح يوناني يعني الكلام، الخطاب، العقل وقد أخذت بهذه المعاني الفلسفة الكلاسيكيّة ويقصد هايدجر في مقاله عن اللوغوس وجود قيمتين مهيمنتين لهذه الكلمة عند الإغريق هما المعنى المعروف بالقول ومعنى أخر هو الامتداد وبهذا يثير اللّوغوس الإحساس بامتلاك الحقيقة ويرث دريدا تحليل هايدجر ليعرضه من هذا المنظور كشكل ملموس لوجود الخطاب ونمطيّة حقيقية ويستعمل "دولوز" مصطلح ضد اللوغوس ليدل على تفكير يتحدّد في معارضة للمفهوم الإغريقي للتفكير

– **الماديّة الجدليّة**: Dialitical materialism - Dialectique métérialiste نظريّة فلسفيّة ماركسيّة تعتبر العالم كُلاّ مكونا من مادة متحركة، و ترى "الماديّة الجدلية" بأن الحركة التطوريّة تتم نتيجة الصّراع بين متناقضات ويبني "أرنست فيشر" مباحثه النّقدية الجماليّة على هذه النظرية الفلسفية، كأساس منهجي عام، كما يتعزّز هذا الاتجاه بأعمال "بليخانوف" و"لوكاتش" في نظرياتهم.

– **المنهج**: يقصد عادة بالمنهج سلسلة من العمليات المبرمجة والتّي تهدف إلى الحصول على نتيجة مُطابقة لمقتضيات النظرية، ويقابل المنهج من المنظور السّابق الطريقة و يقوم المنهج أو المستوى المنهجي للدراسة السيميائية على تحليل يستهدف إختبار الانسجام الدّاخلي للمفاهيم الإجرائية كعنصر وحدة طبقة مقولة وكذا لاختبار طرق الاكتشاف التجريب، التبديل، التعميم ساهمت في إنتاج الّتمثيلية الّسيميائية لموضوع ما.

– **المقصديّة**: تعتبر المقصديّة مفهوما فلسفيا شائعا عند الظاهريتين اقتبس السّلوكيون المقصديّة في علم النفس وبعض نقد الأدب وفلاسفة اللغة أمثال سيرل.

– **الميتافيزيقا**: La métaphsique (مابعد الطبيعة) فالميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة هو العلم الذّي يتأمل الموجودات اللاّمحسوسة والماورائية قال "بوسوي" في هذا السّياق العلوم النّظرية هي الميتافيزيقا التّي تبحث الأشياء اللاّمادية كالوجود عموما ولاسيما الله و الكائنات العقليّة التّي خلقها على شكله يذكرها لالاند في معجمه،و الميتافيزيقا هي أيضا معرفة الأشياء في ذاتها لا معرفة الظواهر التّي تتجلى من خلالها هذه الأشياء و هي دراسة الأشياء من منظور الأزل أي من حيث هي جواهر وماهيّات ثابتة وأزلية لا من منظور تاريخي وزماني أي من حيث هي متغيّرة و زائلة .

– **المذهب الأدبي**: مبادى وأراء مُتصلة و مشتقة لفرد أو مدرسة، و"مذهب" تجمع ينظر للانتاج الأدبي في سِياق نزوعاته الأساسية، والمذهب عقيدة ترتبط بعمر ما وممارسة ثقافية محددة .

– **النّزعة الإنسانيّة**: حركة فكريّة تاريخية لإحياء الماضي المشرق وفهم عالم التّجارب الإنسانية عقليًا وإدراك العناصر التّي تقوم عليها مُثاقفة ما بين نهضة حديثة وإزدهار قديم .

– **النّسق**: عند "ميشال فوك" وعلاقة تستمر وتتحوّل بمعزل عن الأشياء التّي ترتبط بينها ، ويعمل النّسق على بلورة منطق التّفكير الأدبي في النّص كما يُحدّد النّسق الأبعاد والخلفيّات التّي تعتمدها الرؤية

– **نقد الخطاب**: Discours criticism – Critique du discour مصطلح يُشير إلى وصف وتحليل أي نمط من أنماط الكلام أو المقال أو الحديث سواء كان صادرا عن ذات فرديّة أو عن ذات جماعيّة، وهذا الكلام أو المقال أو الحديث يشمل الصّحفي أو الأدبي أو العلمي.

– **نظرية إمبريقيّة**: Empricism – Théorie imprique عدد من الأسس والمفاهيم لا تعتمد على الآراء النّظرية وإنما على وصف مباشر للآثار الأدبية وصفا خاضعا للملاحظة المباشرة .

– **نظرية المعرفة**: Epistemology – Epistemologie جماع أصول المعرفة الفلسفيّة والإنسانية والتّجريبية بما فيها أصولها التّطبيقية و المنهجيّة يستعين بها النّاقد عند تحليل الآثار الأدبية أو الفنيّة وهي واضحة في دراسات "بارث" و"جولدمان".

– **السّياق**: Contexte – Context يفترض في السّياق إعطاء دلالة دقيقة عن العلامة "الخبر" "الإنتاج"، ومن هنا جاء إطلاق السّياق الموضعي على حالة شيء مُرسل(متلقي)، وقد يَكون السّياق الموضعي هو السّياق الوحيد أحيانا بل والسّياق الضّروري غالبا لرفع الإبهام بحيث لا يكفي السّياق العادي وحدهُ لرفع هذا الإبهام وكذا نقول السّياق اللغوي والسّياق الموسيقي والسياق الأدبي للدلالة على حقوق بعينها .

– **السّلطة**: Le pouvoire – L'autorité هي القوة التي بها نأمر بشي ما ونفرضه و قد تكون السّلطة مبنية على القوة والعنف أو على الحقّ والقانون أو على العرف والعادة، والسلطة السّياسية هي الهيئة السّياسية المباشرة للسّيادة والحكم أي أنها سُلطة الدّولة التّي تمارس من خلال مختلف المؤسسات الاجتماعية .

– **الفيلولوجيا**: philologie طرق تستهدف انجاز نص و تسهيل قراءته ونقده بضمان شرعيّته اللّغوية ولعبت الفيلولوجيا دورًا خاصًا في القرن 19 من الوجهتين التاريخية والمقارنة .

– **الفردانيّة**: Individualism – Individualisme نزعة تجعل من الفرد مقياس عديد من القيم الكونيّة وترمي الفردانيّة إلى تفسير الظواهر في الأدب على ضوء مكونات الفرد .

– **الفينومينولوجيا**: La phénoménologie (أو الظاهرية او الظاهرتية أو علم الظواهر) هي علم الظّواهر ودراستها على صيغة ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني هوسرل، كما يشير إلى تيّار فكري ينطلق من تصورات هذا االفيلسوف وأفكاره أو من المنهج الذّي لإعتمده ولقد قامت الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكيّة داعية أساسا للرجوع إلى هو ما محسوس و عيني .

– **العقلانية:** Le rationalisme العقلانية هي الإقرار بأوليّة العقل وبان المعرفة تنشأ عن المبادى العقليّة القبليّة والضّرورية لا عن التّجارب الحسيّة لأن هذه الأخيرة لا تفيد علا كليا، والمذهب العقلي مقابل المذهب التجريبي الذي يزعم أنّ كل ما في العقل قد تولد من الحسّ والتجربة، وتعبر النزعة العقلانية عن الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة والواقع .

– **فعل متبادل بين الذوات:** Inter subjectivism – Action intersubjective يُستخدم هذا المفهوم من قبل عُلماء اجتماع الأدب الأمريكان ماكس فيبر للإشارة إلى العمل الأدبي لا باعتباره ظاهرة جماليّة ولكن باعتباره فعل خاص يكمن معناه في الفعل المتبادل الذّي يثيره الأدب في الجمهور.

– **القراءة:** lecture ينزع التّعارض الشائع القراءة(الكتابة) للإشارة إلى لحظات تبادل لنفس الإنتاج عند "بودريه" وتواجد وحدة للقراءة والكتابة عند "دريدا" و القراءة هي فك كود الخبر المكتوب وتأويل نص أدبي ما والقراءة الجمعيّة تأويلات متعدّدة لنص عبر مستويات مجازية

– **قراءة بنيويّة:** Stuctural reading – Lecture structurale مفهوم يستخدمه النّاقد للإشارة إلى الانتقال من قراءة نص ما وربطه بنصوص مختلفة للمؤلف ذاته بهدف الكشف عن بنية نفسية أو لغوية محددة وأول من استخدم هذا المفهوم هو النّاقد الفرنسي "شارل مورون" في دراسته عن الشّاعر الفرنسي" ملارميه ".

– **قراءة مُضمرة:** Implication – Implicité مفهوم يستخدمه النّاقد للدلالة على إبراز جانب غامض في النّص، فهم (النص) يتضمّن عناصر وأشياء لم يستطع احد أن يراها نظرا لأنه يعتمد في بنائه على الزّمن ويحدث القارئ عن الاجتماعي والتّاريخي من خلال ما قد يبدو جماليا أو روحيا أو أخلاقيا في فترة تاريخية محددة .

– **الشّكلانيّة:** تطلق على تيار تنظيري أدبي ظهر ما بين 1915و1930 كان من أبرز أعلامه "باختين" أو "بيرك ف.بروب" "تينيانوف" "شخلوفسكي "فيتوغرادوف"، وتعتمد الشّكلانية في تحليلها على الوصفيّة الشبه إحصائيّة، تراكيب الأعمال الشّاعرية بنيات العمل كما تصنع الشّكلانية الروسية مبدأ الالتصاق بالنّص الأدبي من منظور بنيوي يعالج الشكل كمجموعة وظائف .

– **ثقافة جماهيرية:** الصّورة الشّائعة لدى الغالبيّة العظمى من الناس عن الحياة والعلاقات الإنسانية والمفاهيم الفكريّة من خلال إذاعة الصحافة التلفزيون.

– **التاريخانية**: Masseulture – Culture demasse نزعة ترمي إلى تفسير الأشياء في ضوء تصورها التاريخي والتاريخانية فبالأدب دراسة لحركة أدبية باعتبارها وظيفة التطور الفني السياسي الاجتماعي الديني أو في مجيمع ما .

– **التنوير**: اسم أخر لعصر العقل وتُشير الكلمة إلى حركة فلسفيّة من القرنين السّابع عشر والثّامن عشر إهتمّت أكبر اهتمام بإبراز قوى العقل الإنساني وفكرة التّقدم الاجتماعي .

– **التفكيك**: يقوم التفكيك عند "دريدا" على تحليل سيميولوجي لتكوين أيديولوجي موروث تجزؤ لعناصر النّص إلى وحداته الصّغرى و الكبرى والتفكيك عمليّة فهم لتركيب العمل الأدبي .

– **التّشيء**: Reification – réification مفهوم ظهر في كتابات النّاقد الفرنسي المعاصر "لوسيان جولدمان" في الستينيات للدّلالة على اختفاء الشّخصية في الرواية الفرنسية الجديدة وحلت محلّها الأشياء التّي تقضي على كل مبادرة إنسانية، أي حل مكان الشّخصية واقع مادي مستقل عن العالم، حيث تتحول الشخصية نفسها إلى موضوع تبادل إلى شيء مستقل عن نشاطها وإرادتها .

– **الخطاب**: Discour مجموع خصوصي لتعابير تتحدد بوظائفها الاجتماعية و مشروعها الأيديولوجي ويحدد "بنفنيست" الخطاب في إستعاب اللّغة عند الإنسان المتكلّم من هنا يطلق مستوى الخطاب أو نمطيّة الخطاب والخطاب التّقليدي و يمتلك الخطاب الأدبي إبعادا شاعريّة تُميزه عن الخطابات المباشرة.

– **الغيريّة**: L'altecrité هي كون كل من الشيئين غير الأخر وضدها العينيّة قال ابن رشد في تلخيص ما بعد الطّبيعة، إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو الغيرية و الغيرية بوجه عام هي خاصيّة ما هو غير لنا .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

01- إدوارد سعيد، الأنسنيّة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005.

ثانيا: المراجع

أ- القواميس والمعاجم

01- إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، تونس، ط1، 1986.

02- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي-أنجليزي) دط، دت.

03- إيريناك مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، مدخل نقاد،مفاهيم، ترجمة: حسن البناء عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

04- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: منشورات، عويدات، بيروت، لبنان، المجلد الأول A.G، ط2، 2010.

05- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الأدبية، دار الجنوب للنشر، تونسي،دط،دت.

06- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985.

07- سمير حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الأفق العربية، القاهرة، ط1، 2001.

ب- المراجع العربية

01- إبراهيم محمود، الثقافة العربية المعاصرة صراع الاحداثيات والمواقع، دار الحوار، سوريا، ط1، 2003.

02- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يوجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطبعاة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012.

03- أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مركز البيان للبحث والدراسات، الرياض، ط1، 2013.

04- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التريخ، مؤسسة القافة الجامعية، الاسكندرية، القاهرة، دط، 1975.

05- إعجاز أحمد، الإستشراق وما بعده- إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، دار ورد دمشق، دط، 2004.

06- إميل بديع يعقوب، فقه اللغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

07- بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، دار المريخ للنشر، الرياض،ط3، 1986.

08- بوبكر بوخريسة، مذاهب الفكر الأساسية في العلقم الإنسانية، دار الامان، الرباط، ط1، 2013.

09- تمام حسام، الأصول – دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: أميرة للطباعة، القاهرة، دط، 2000.

10- جعفر آل ياسمين، فلاسفة يونانيون –العصر الأول- مطبعة الغرشاد، ط1، 1971.

11- حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، منشورات دار الغرب، وهران، دط، 2001.

12- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1990.

13- حسن مصدق، يروغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

14- حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

15- ربابعة موسى، موت المؤلف وآفاق التأويل، علامات في النقد، دار المنظومة، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ج58، مج15، سبتمبر 2005.

16- رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6، 1999.

17- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دط، دت.

18- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطبيعة، ببيروت، لبنان، ط1، 1999.

19- سامي منير عامر، وظيفة الناقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

20- سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه، سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2016.

21- سعيد بن كراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربيّة، دار الحوار، سوريّا، ط1، 2006.

22- سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1، 1973.

23- الشريف زيتزني، ابستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017.

24- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، دط، 1999.

25- عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين والحق عند هابرماس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، دط، 2015.

26- عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية-الممكن والممتنع في أدوار المثقفين-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2010.

27- عبد الراجحي، فقه اللغة في كتب العربية، دار النهضة العربية، بيروت، دط، دت.

28- عبد الرحمان زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العمرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009.

29- عبد الرحمان منيف، القراءة والنسيان-الخروج من مدن الملح- طوى للثقافة والنشر والعلام، لندن، ط1، 2015.

30- عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، لبقي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.

31- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، دط، دت.

32- عبد القادر علي باعسي، في مناهج القراءة النقدية الحديثة، دار حضرموت، الجمهورية اليمنية، ط1، 2014.

33- عبد الكريم بكار، تكوين المفكر، دار السلام، الإسكندرية، القاهرة، ط2، 2010.

34- عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق اشكالية أصل الفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

35- عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة، الإسكندرية، دط، 1989.

36- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.

37- علي حرب، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

38- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقفين، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004.

39- علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة:ابراهيم الدسوقي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

40- علي عبد الواحد وافي، عليم اللغة، نهضة مصر، الأسكندرية، القاهرة، ط9، 2004.

41- فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، درا الوطن، سطيف، الجزائر، دط، 2017.

42- فخري صالح، النقد والمجتمع "حوارات" مع رولان بارث وآخرون، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004.

43- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

44- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى إكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 2010.

45- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية،ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018.

47- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاتر سياسية، ط1، 2006.

48- محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيكك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية، عمار قنديل أكت فابيلا، منشورات المتوسط، ميلانو إيطاليا، دط، دت.

49- محمد السعران، علم اللغة مقدمة للقارء العربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، دت.

50- محمد الشيخ، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991.

51- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

52- محمد الشيخ، مقابلات في الحداثة وما بعد الحداثة، منتقات من الفكر الأماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنات، ط1، 1996.

53- محمد المزوغي، نيتشه هيدجر، فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور، بغداد العراق، ط1، 2014.

54- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المرغب، ط1، 2006.

55- محمد بن عياد، في منهاج التأويلية، مطبعة التفسير الفني، صفاقص،تونس، ط1، 2012.

56- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1974.

57- محمد عابد الجباري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

58- محمد علي فرح، صناعة الواقع وضبط الجتمع، مطابع الشانات الدولية، بيروت، لبنان،ط1، 2014.

59- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة، القاهرة، مصر، دط، 1998.

60- محمد مهران رشوان، الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، دط، 2002.

61- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة -نموذج ها برماس- إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

62- محمد يحيى حسني، مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو جرامشي، المركز الديمقراطي العربي للنشر، برلين، ألمانيا، ط1، 2017.

63- محمود درويش، من الأعمال الكاملة، أشرقت للنشر، القاهرة، دط، 2005.

64- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998.

65- محي الدين محسب، اللغة والفكر والعالم، مكتبة لبنان نارون، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

66- مصطفى أنشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1 ، 2004.

67- مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة-رؤى فكرية-، دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، دط، دت.

68- هاشم صالح، إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2005.

69- يحي بن الوليد، استشراق إدوارد سعيد في المغرب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية.

70- يحي بن الوليد، الوعي الملحق-إدوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 2010.

ثالثا: المراجع المترجمة

01- إدوارد سعيد الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة حسام الدين، خضور، دار التكوين، بيروت، لبنان، دط، 2003.

02- إدوارد سعيد الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005.

03-إدوارد سعيد، الإستشراق، مكتبة ديوان العرب، دت، دط.

04- إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة: حسام الدين خضور، دار التكوين، بيروت، لبنان، دط، 2003.

05- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1 ، 2008.

06- إدوارد سعيد، العالم النص الناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات إتحاد الكتاب العربي، دط، 2000.

07- إدوارد سعيد، القلم والسيف حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، سوريا، ط1، 1998.

08- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، دط، 2006.

09- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة: ثائر ديب، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

10- إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

11- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة أسعد الحسين، دار رنينوى، دمشق، سوريا، دط، 2011.

12- إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة: عنان عضن، دار النهار، بيروت، لبنان، دط، 1993.

13- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1997.

14- ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1983.

15- أمارتياسين، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

16- أندريه أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة: طاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، 1991.

17- إيريش أورباخ، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة: محمد جرير وروفائيل خوري، دراسات فكرية 42، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1998.

18- إيف ميشو، ما الثقافة، ترجمة: جابر هصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ج6، ط1، 2006.

19- بسكال بونيفاس، المثقفون المغالطون، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.

20- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

21- تزيفتان تودوروف، تأميلات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة: محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، دط، دت.

22- توماس سويل، المثقفون والمجتمع، ترجمة: عثمان الجبالي المثلوثي، وزارة الثقافة والإعلام، المجلة العربية، الرياض، ط1، 2011.

23- توين فان ديك، الخطاب والسلطة، ترجمة: عغيداء العلي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2014.

24- تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة: أحمد حسان، الهيئة العامة لتصور الثقافة، دط، 1991.

25- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.

26- جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طوبيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1973.

27- جميس جوردن فيتلسون، مقدمة قصيرة جدا يورجين هابرماس، ترجمة، أحمد محمد الروبي، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.

28- جون بروكمان، الإنسانيون الجدد –العلم عند الحافية– ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، دت.

29- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة:جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،لبنان،ط1، 2008.

30- جيل دلوز، المعرفة والسلطة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان، ط1، 1987.

31- جيوفري نويل سميث وكينتين هور، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ترجمة: فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1991.

32- دومينيك وولتون، الإعلام ليس تواصلا، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

33- ديفيد بارسيميان، الثقافة والإمبريالية حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة:الناجي حسونة، ملف البحرين الثقافية، ع28، 2001.

34- ر.هـ.رزبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد غوض، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1997.

35- رولان بارث، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، ط1، 1992.

36- رولان بارط، درس السيمولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993.

37- زيموند وليامز، الكلمات–المفاتيح، ترجمة: نعيمان عثمان، المشروع القومي للتجرمة، القاهرة، ط1، 2005.

38- سي.بي.سو، الثقافتان، ترجمة، مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

39- شيلي ويليا، إدوارد سعيد و كتابة التاريخ، ترجمة أحمد خيس وناصر أبو الهجاء، دار أنونة، الأردن، ط1، 2007.

40- فاليري كينيدي، إدوارد سعيد مقدمة نقدية، ترجمة: ناهد تاج هاشم، المركزية القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.

41- فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار الآفاق عربية، بغداد، دط.

42- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابيي، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1993.

43- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت.

44- فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

45- فيليب بروتون: ثورة الإتصال نشأة أيديولوجية جديدة، ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد، دار المستقبل العربي القاهرة، دط، دت.

46- فيليب تودي هواردريد، أقدم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2002.

47- فيليب ريتور، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

48- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صدفي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، 1990.

49- ميشال فوكو، المعرفة والسلطة،ترجمة: عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

50- ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المنساوي، مصطفى كمال، محمد بلعيش، منشورات، الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2006.

51- ناعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، ترجمة: أميمة عبد اللطيف، دار النصر للطباعة الإسلامية، ط1، 2003.

52- نورمان فيركلن، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد غناني، الركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2006.

53- نيكولاس ترنبرغ، توجهات ما بعد الحادثة، ترجمة: ناجي رشوان، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002.

54- هربرت أ. شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1999.

55- هيلبرت إزنار، الحيز الجغرافي، ترجمة: محمد إسماعيل الشيخ، جامعة الكويت، الكويت، دط، 1994، ص11.

56- وليام دهارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة: قصي أنور الديان، هيئة أوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2001.

57- يورغن هابرماس إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2010.

رابعا: المقالات والمجلات

01- إدوارد سعيد وآفاق المقارنة العالمية، عالم الفكر، ع4، مج 35، أبريل 2007.

02- حفناوي بلعلى، آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، إدوارد سعيد تفكيك المركزية الغربية، عالم الفكر، ع4، مج35، أبريل 2007.

03- حفناوي بلعلى، آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، عالم الفكر، ع4، مج55، يونيو 2007.

04- ديفيد بارسميان، القلم والسيف، الثقافة والإمبريالية حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة: الناجي حسونة، ملف الرحين الثقافية، ع28، 2001.

05- سنا صباح آل خالد، حول فلسفة نيتشيه، جامعة المستنصرية،(مقال إلكتروني)، دع. دج.

06- عبد النبي أصطيق، المنظور الطباقي في الدراسة المقارنة، إدوارد سعيد ناقد عالميا، مجلة أفكار، عمان، ع186، 2004.

07- عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، دراسة (مجلة"تبين"،العدد4:ربيع2013) المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدّوحة، قطر.

08- فخري صالح، إدوارد سعيد الناقد الإنساني، ذاكرة2.

09- فيصل درّاج، صور المقف عند إدوارد سعيد، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع78، شتاء 2004.

10-كتاب في جريدة، أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996، الديمقراطية وحقوق الأنسان، عدد95، الأربعاء 5 تموز (يوليو) 2006.

11- لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة: حسن أحجيج، مجلة فكر و نقد، ع11، ت:9، 1997، تاريخ الإطلاع:2019/02/04 http://ww.Fikrwanakd.Aljabriabed.net

12- مداني زيغم، وسعيدة جلايلية، (دوار سعيد والنقد الثقافي المقارن: نموذج من قراءته الطباقية قلب الظلام لجوزيف كونرار وموسم الهجرة إلى الشمال الطيب صالح)، مجلة أبوليوس، ع6، جانفي 2017.

13- مصطفى بيومي عبد السلام، الأبعاد أو التجذر: سياسة الإختلاف عند إدوارد سعيد وكورنبيل ويست، مجلة نوافذ، جدة، 29سبتمبر 2004.

14- الناجي حسونة، القلم والسيف القافة والإمبريالية، حوار مع إدوارد سعيد ديفيد بارسيمان، ملف البحرين للثقافة، ع28، 2001.

15- نارد كاظم، إدوارد سعيد ونصه بين تعدد السياقات والتأويلات المغلوطة، البحرين الثقافية، ع25، أبريل 2001.

فهرس الموضوعات

الفهـــــرس الموضوعات

الرقم	العنـــــــــوان	الصفحـة
01	**مقدمة**	أ-د
02	**مدخـــل : منطلقات نظرية**	03
03	**أولًا: النزعة الإنسانية/الأنسنيّة المفهوم والمصطلح**	03
04	**ثانيًا: النّزعة الإنسانية ومجال الفكر الأوروبي الحديث**	07
05	**ثالثًا: الإطار الفكريّ والسياق الثقافي لإدوارد سعيد**	16
06	أ – المولد والنشأة	16
07	ب- المنفى وعلاقته بالوعي النقدي	20
08	**جـ : السياق الثقافي لإدوارد سعيد**	24
09	1- القومية	26
10	2- الجغرافيّة	26
11	3- العقيدة	27
12	4- الأعلام الفكرية	28
13	**الفصل الأول: الأنسنة ملامحها وأزماتها في الأدب**	
14	**تقديم: أنسنيّة إدوارد سعيد.**	32
15	**المبحث الأول: الخطاب الأنسني كممارسة**	39
16	أولا: النّقد بين حركتي الإستقبال والمقاوَمة	40
17	ثانيا: الدّنيويّة والوعي النّقدي	47
18	ثالثا: القراءة فعل تحرر وتنوير إنسانيين	50
19	رابعا: إنتاجيّة المعنى بين المؤلف والقارئ	52
20	خامسا: السياق	54
21	سادسا: إنفتاح الخطاب وإشكال التأويل	57
22	سابعا: جدل الذّات ونظريّة التّجوال	59
23	ثامنًا: مقولة الجماليّة	61
24	تاسعًا: التّاريخ كأساس للقراءة والممارسة الإنسانويّة	63
25	عاشرًا: الجُغرافيّة، الهويّة، القوميّة وتوسيع الأُفق الإنسانويّ	68
26	**المبحث الثاني: الإنسانويّة النقديّة والإنسانويّة المُضادة**	75
27	أولًا: انكار الذّات	77

28	ثانيًا: بنائية ليفي ستراوس	80
29	ثالثًا: الماركسية	82
30	رابعًا: مقولة موت الإله	84
31	خامسًا: مقولة موت الإنسان	91
32	سادسًا: مقولة موت المؤلّف	98
33	سابعًا: مقولة نهاية التاريخ	103
34	ثامنًا: الإنسانيون الجدد	112
35	**المبحث الثالث: الفيلولوجيا والفكر الأنسني**	120
36	أولًا: الفِيلولوجيا وتحقيق النّصوص	121
37	ثانيًا: نيتشه من الفِيلولوجيا إلى التراجيديا	130
38	ثالثًا: البطولة الإنسانويّة في "محاكاة	136
39	**الفصل الثاني: ديمقراطية النقد وقضايا المثقف في الحيز العمومي**	
40	**تقديم: النّقد من سُلطة الذّات إلى سُلطة الخطاب**	157
41	**المبحث الأول : المثقف بين المجتمع المدني وخطاب السياسة.**	167
42	أولا: منطقة المثقّف ودوره.	169
43	ثانيا: خطاب المثقّف والسياسة.	179
44	**المبحث الثاني : الرُّؤية النّقدية وجدل الإعلام بالديّمقراطية.**	192
45	أولا: الإعلام بين النّقد والمساءلة.	193
46	ثانيا: الإعلام والسُّلطة والديمقراطية.	203
47	**المبحث الثالث : الديمقراطية بين الفصل التّواصلي والصّراع من أجل الاعتراف.**	214
48	أولا: الفعل التّواصلي.	215
49	ثانيا: الصّراع من أجل الاعتراف.	227
50	**خاتمة**	236
51	**ملاحق**	241
52	**قائمة المصادر والمراجع**	249