وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:13/MD12/205

الجهـــــود النقديـــــة لـــــدى إدوارد سعيـــــــــد
" كتـــاب العـــالم والنـــص والناقـــد أنموذجـــا"

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

الميدان:اللغة والأدب العربي **فرع**:الأدب العربي **تخصص**:نقد أدبي حديث

إعداد الطالبة:
- صحراء البار

إشراف الأستاذ:
- خالد وهاب

تاريخ المناقشة:

أمام لجنة المناقشة:

- أ:سليمان بوراس .....رئيسا
- أ: خالد وهاب.....مشرفا ومقررا
- د:عبد الرشيد نور.....مناقشا

السنة الجامعية:2015/2014

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:13/MD12/205

الجهـــــود النقديـــــة لـــــدى إدوارد سعيـــــــــد
" كتـــاب العـــالم والنـــص والناقـــد أنموذجـــا"

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

الميدان:اللغة والأدب العربي **فرع**:الأدب العربي **تخصص**:نقد أدبي حديث

إعداد الطالبة:
- صحراء البار

إشراف الأستاذ:
- خالد وهاب

تاريخ المناقشة:

أمام لجنة المناقشة:

- أ:سليمان بوراس .....رئيسا
- أ: خالد وهاب.....مشرفا ومقررا
- د:عبد الرشيد نور.....مناقشا

السنة الجامعية:2015/2014

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمـــــــة:

شكلت اسهامات "إدوارد سعيد" جهدًا نقديًا وفكريًا متميزًا في رصيد النظرية المتصلة بحقول الدراسات الإنسانية، كما في إطار مقاربات وتحليل الأوضاع العالمية ومجمل ما تفرضه متحولاتها من مهام على المثقف بصورة عامة، فهو يمثل أحد وجوه الجدل حول النظرية والممارسة النقدية، عالميًا وعربيًا، فقد مثلت تجربته الثقافية والنظرية النقدية، وحتى الشخصية نوعًا فريدًا من الارتحال، من ثقافة إلى ثقافة، ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى لغة، حتى أصبح مثالاً للعالمية الثقافية والنظرية.

فما قام به "إدوارد سعيد" من تفكيك للنص الكولونيالي والمركزية الثقافية وللنظريات الأدبية بكل أجناسها، التي تسهم لا محال في تشكيل الأمم معرفيًا، كان أثرًا حقيقيًا تجاوز به "إدوارد سعيد" مساحة النقد الأدبي الذي أبدع فيه، إلى فضاء الثقافات والأفراد.

فرؤيته رؤية باحث نهضوي، شبيه بعلماء ومفكري أوروبا الذين نهضوا بمجتمعاتهم، من ظلمات العصور الوسطى إلى النور، وعبر هذا الوعي العميق والشامل والكوني، استطاع "إدوارد سعيد" أن يصبح واحدًا من أبرز المفكرين في القرن العشرين، ومن أكثرهم حضورًا وتأثيرًا في عالمي الثقافة والإعلام، فكما قيل عنه، "إنه النص المفتوح على العالم يتحدى بشخصيته وفكره وطروحاته ومواقفه كل الأمكنة والأزمنة".

كما وقد أحدثت كتاباته أثرًا كبيرًا على الساحة الفكرية والثقافية الغربية والعربية فحين توفي هذا المفكر الكبير أُشيد به كمنظر فكري مؤثر في الشأن العام وفي الخطابات الفكرية في الشرق والغرب، فقد ترك خلفه مجموعة هائلة من الأعمال الأدبية والفكرية والنقدية التي لا يزال صداها يتردد حتى يومنا هذا.

ومن منطلق اطلاعي على بعض مؤلفاته آثرت إبراز جهود "إدوارد سعيد" النقدية، من خلال تسليط الضوء على واحدًا من أنفس وأهم كتبه النقدية، كتاب "العالم والنص والناقد" أنموذجا للدراسة والبحث.

ويرجع اختياري لهذا الموضوع إلى جملة من الأسباب، الذاتية والموضوعية:

- **أسباب ذاتية:** إعجابي الكبير بهذا الناقد – إدوارد سعيد– ورؤيته الإنسانية.

- **أسباب موضوعية:** قلة الدراسات المتعلقة بهذا الكتاب، أي جدة الموضوع وقلة البحث فيه من هذه الزاوية المعرفية خاصةً حسب علمي.

هذا ويسعى البحث لاستقصاء جملة من الافتراضات تتجلى في السؤال الجوهري التالي: أين تكمن جهود "إدوارد سعيد" النقدية؟ وما هي يا ترى إسهاماته من خلال كتابه "العالم والنص والناقد"؟

ولمعالجة هذه الإشكالية ارتأيت أن أقسم البحث هذا إلى: مقدمة وفصلين وخاتمة.

جاء **الفصل الأول** بعنوان: إدوارد سعيد ونظرية ما بعد الكولونيالية، وكان بمثابة الأرضية التي حاولت أن أقدم فيها بعض المحطات الرئيسية في فكر"إدوارد سعيد" ويندرج ضمنه ثلاثة مباحث، أولاً: خارج المكان سيرة ذاتية لإدوارد سعيد، تناولت فيه سيرة "إدوارد سعيد" الذاتية، بالإضافة إلى أهم نشاطاته ومؤلفاته، ثانيًا: النظرية ما بعد الكولونيالية، تناولت فيه مفهوم هذه النظرية، بالإضافة إلى مرتكزاتها ومبادئها وأهم روادها، ثالثًا: إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الكولونيالية، وارتأيت أن أتناول فيه "إدوارد سعيد" وتفكيك الخطاب الاستعماري، بالإضافة إلى ربطه المعرفة بالقوة، وأخيرًا دور ومسؤوليات المثقف.

أما الفصل الثاني فعنونته بـــ: " الجهود النقدية لدى إدوارد سعيد من خلال كتاب "العالم والنص والناقد"، وكان هذا الجزء مخصصا لدراسة الكتاب، ويندرج ضمنه ثلاثة مباحث، أولاً: مدخل نظري حول الكتاب، وتناولت فيه الخلفية العامة المحيطة بالكتاب وملخص الكتاب، ثانيًا: القضايا النقدية المطروحة في الكتاب، وركزت فيه على أربعة عناصر وهي: النقد الدنيوي، النص والحياة، التنظير والوعي النقدي، بالإضافة إلى الشرق من منظور الغرب، ثالثًا: الآراء النقدية حول الكتاب، حيث استعرضت فيه بعض أراء النقاد العرب .

وختمتُ البحث بخاتمة جعلتها محصلة لأهم النتائج التي توصلت إليها.

وقد اعتمدت في إنجاز هذا البحث على **المنهج** الوصفي التحليلي، فقد بدا لي أكثر ملاءمة مع طبيعة الموضوع، وذلك من خلال وصف الكتاب وتحليل عناصره ومحتواه.

هذا ولا يمكنني القول بأن البحث خلا من المتاعب والصعوبات – وهي طبيعة كل بحث– فمن الصعوبات التي واجهتني: هي موسوعية هذا الناقد وصعوبة الإلمام بأفكاره بالإضافة إلى كثافة معلومات الكتاب وغزارته.

بالإضافة إلى محدودية الوقت، هذا ما حال بيني وبين دراسته دراسة عميقة مركزة.

وقد استفدت في هذا البحث من جملة من **المصادر والمراجع**، مثلت لي الأرضية سآتي على ذكر أهمها، خارج المكان، والعالم والنص والناقد، لإدوارد سعيد، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ومدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، لحفناوي بعلي دليل الناقد الأدبي، لميجان الرويلي وسعد البازعي، النقد والمجتمع، لفخري صالح.

وأود التماس العذر إن كان هذا البحث قد أهمل جانبًا من جوانب الدراسة، فإن وفقت فذاك ما كُنت أبغي، وإن كان العكس فالعصمة والكمال للكبير المتعالي.

وفي الأخير لا يسعني إلاّ أن أشكر الله – عز وجل– ثم أشكر الأستاذ المشرف "وهاب خالد" الذي كان لي الموجه والمرشد في هذا البحث.

كما لا يفوتني أن أشكر أعضاء لجنة المناقشة، على تكبدهم معاناة قراءة هذا البحث.

الفصل الأول

إدوارد والنظرية ما بعد الكولونيالية

أولا: "خارج المكان" سيرة ذاتية لإدوارد سعيد

ثانيا: النظرية ما بعد الكولونيالية

ثالثا: إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الكولونيالية

أولا: خارج المكان سيرة ذاتية لإدوارد سعيد

أ- سيرته:

أقدم "إدوارد سعيد" Edward w.said في كتابة مذكراته الشهيرة "خارج المكان" out of place، بعد تلقيه تشخيصًا طبيًا، يفيد إصابته بسرطان الدم، فشعر الرجل بأهمية أن يخلف سيرة ذاتية عن حياته، حيث يقول "إدوارد سعيد" في مقدمة كتابه"هذا الكتاب هو سجل لعالم مفقود أو منسي منذ عدة سنوات، تلقيت تشخيصًا طبيًا مبرمًا، فشعرت بأهمية أن أخلف سيرة ذاتية عن حياتي في العالم العربي، حيث ولدت وأمضيت سنواتي التكوينية، كما في الولايات المتحدة حيث ارتدت المدرسة والكلية والجامعة..." [1].

وقد كتب "إدوارد سعيد" هذه المذكرات عندما كان مريضًا، فكان عندما يحس ببعض التحسن يحمل قلمه ويبدأ بالكتابة، يقول "إدوارد سعيد" كتبت معظم هذا الكتاب خلال فترات من المرض أو العلاج، أحيانًا في منزلي في نيويورك وأحيانًا أخرى حين أنعم بضيافة أصدقاء أو مؤسسات في فرنسا ومصر، بدأت العمل عليه في أيار(1994م) خلال فترة النقاهة من العلاج الكيماوي..." [2].

وتحدث "إدوارد سعيد" في كتابه عن دعم عائلته وعن تحملهم الألم والمعاناة معه"وخلال السنوات الخمس التي استغرقها تأليف هذا الكتاب تحمل معي أفراد عائلتي، مريم ووديع ونجلا، نوبات المرض والغيابات والعلاجات بالإضافة إلى تحملهم حالتي العامة والصعبة الاحتمال أصلاً، وقد سهلت فكاهاتهم ودعمهم غير المشروط وقوتهم، عيشتي في تلك الأثناء إلى حد كبير"[3].

---

[1]- إدوارد سعيد: خارج المكان(مذكرات)، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص19.

[2]- المرجع نفسه، ص17.

[3]- المرجع نفسه، ص17.

ويقول" إدوارد سعيد" في "خارج المكان"، "غير أن الدافع الرئيسي لكتابة هذه المذكرات هو طبعًا حاجتي إلى أن أجسّر المسافة في الزمان والمكان بين حياتي اليوم وحياتي بالأمس..." [1].

لقد عبر"إدوارد سعيد" بهذه العبارات الشفافة الصادقة عن مكنوناته في كتابته لمذكرات "خارج المكان"، مسترجعًا في ذلك تجاربه وأحاسيسه منذ ولادته عام (1935م).

فقد "ولد إدوارد سعيد في القدس لأسرة فلسطينية مسيحية لكنه ترعرع بشكل أساسي في القاهرة، حيث أنتزع من جذوره للمرة الأولى، وكونه من أسرة مسيحية متنكزة (متطبعة بإنكلترا) تعيش في مجتمع معظمه مسلم شُرد إدوارد مجددًا..." [2].

وفي الفصل الخامس من مذكراته "خارج المكان" يروي لنا "إدوارد سعيد" قصة تسجيله في مدرسة الأطفال الأمريكيين بالقاهرة، وبدت صراحته واضحة إلى حد كبير في حديثه عن التمايز الشديد التراتب الاجتماعي بينه وبين أقرانه في المدرسة يقول: في ذلك "انتسبت إلى مدرسة الأطفال الأمريكيين بالقاهرة، في خريف العام(1946م) بصفتي ابن رجل أعمال أمريكيًا وأنا لا أملك أدنى شعور بالانتماء إلى أمريكا"[3].

ويذكر"إدوارد سعيد" حكايات اللباس والطعام التي كانت تشعره بالفوارق بينه وبين زملائه من الأطفال الأمريكيين "... أصاب بذعر عظيم إذ أشاهد قمصان الـــ" تي شيرت" والجوارب المقلّمة التي يلبسون والأحذية التي ينتعلون، فيما أنا متهندم في شورط رمادي وقميص أبيض وحذاء أوروبي تقليدي"[4].

ويقول "إدوارد سعيد"عن التمايز بينه وبين زملائه في المدرسة "وعند الغداء، إذ يخرجون سانتدويتشات الخبز الأبيض المقصوص بأناقة وعليها زبدة الفول السوداني...

---

[1]– إدوارد سعيد: خارج المكان، ص 22.

[2]– إدوارد سعيد ودانيال بارنيويم: نظائر ومفارقات (استكشافات في الموسيقى والمجتمع)، تقديم: آراغوزيليميان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص15.

[3]– إدوارد سعيد: خارج المكان، ص113.

[4]– المرجع نفسه، ص113 – 114.

ولم أكن قد ذقتُ هذا ولا تلك فيما أنا أحمل الجبنة في خبز شامي، أسقط في حالة شكّ وخجل من أني أنا الطفل الأمريكي آكل طعامًا مختلفًا عنهم..." [1].

بالإضافة إلى حكاية معلمة اللغة العربية واستفزازها له داخل الصف، وربما لهذه الأسباب ولأسباب أخرى، جعلت "إدوارد سعيد" يجبر نفسه على الخروج من شخصية الكائن "المعطوب" الضعيف الثقة بالنفس، ويتعلم الموسيقى مبتدءًا بالبيانو.

يعود ويروي"إدوارد سعيد" قصة عودة والديه إلى القاهرة بسبب عمل والده وعن قضاء أوقات أطول في(القدس ويافا)، في الأربعنيات، أي قبل النكبة(1948م)[*] ، ويروي أيضا قصة عودة العائلة من القاهرة إلى بيتهم في القدس عند نشوب معركة "العلمين" طلبًا للأمن منتقلين ما بين بيتهم في القدس وبيتهم الريفي في(رام الله)، ثم السفر إلى (ظهور الشوير) في لبنان.

ويركز"إدوارد سعيد" على تعلق والده وأعمامه بالقدس، وتكثيف نشاطهم التجاري، ومن خلال وصف هذه التنقلات والرحلات يظل "إدوارد سعيد" يشدد على نشأته المقدسية الفلسطينية رغم أن والده يحمل الجنسية الأمريكية فقد "عاش وديع سعيد فترة في الولايات المتحدة الأمريكية وحصل على الجنسية الأمريكية، بل وحارب في الجيش الأمريكي قبل العودة إلى فلسطين ومصر" [2].

ويؤكد "إدوارد سعيد" على هوية العائلة المقدسية الفلسطينية، وكذا الروح الوطنية لدى العائلة" أذكر الحدّة المستغربة التي نعى بها ابنا عمّي المقدسيان الأكبران يوسف

---

[1]– إدوارد سعيد: خارج المكان، ص114.

[*]– هو الاسم الذي يطلقه الفلسطنيون على تهجيرهم، ودهم معظم معالم مجتمعهم السياسية والاقتصادية والحضارية، عام 1948 وهي السنة التي طرد فيها الشعب الفلسطيني من بيته وأرضه وخسر وطنه لصالح، إقامة الدولة اليهودية.

[2]– إدوارد سعيد ودنيال بارنيويم: نظائر ومفارقات، ص16.

وجورج اليوم الأول من تشرين الثاني(1947م)، وهو عيد ميلادي الثاني عشر، عشية وعد بلفور(*)، فقد وصفاه بـــ اليوم الأشد إظلامًا في تاريخنا"[1].

ورغم سن "إدوارد سعيد" الصغير، فقد أدرك معالم الأزمة الزاحفة وما يحيط بهم من أمور غامضة، وتعقيدات الصراع مع الصهاينة والبريطانيين وكيف كان ينظر إلى مدينة المقدسية وهي مقسمة إلى مناطق متعددة يسيطر عليها الجيش البريطاني، وكان "إدوارد سعيد" في هذه المرحلة يدرس في مدرسة "القديس جورج" (فلسطين)، التي كان يرتاد إليها رفقة ابني عمه، روبرت وألبرت، يقول: "ومدرسة "القديس جورج" هي أول مدرسة ذكور أنتسب إليها، وأول مدرسة عقدت فيها علاقات أوثق من علاقات المدارس القاهرية..."[2].

ثم انتقلت عائلة "إدوارد سعيد" إلى القاهرة، وفي خريف (1949م)، التحق بمدرسة "فكتوريا كولدج"، وكان عمره أربعة عشرة سنة، ويؤكد "إدوارد سعيد" أن والديه قد أعربا عن رغبتهما في أن يصير طبيبًا.

ويرى "إدوارد سعيد" أن حياته الدراسية في "فكتوريا كولدج" قد اتسمت بتشوه كبير لم يدركه حينها، وظل سعيد في مواضع عديدة من مذكراته يُبدي نفورًا واضحًا من الكولونيالية وممثليها، وكذا تأكيده و حرصه على خلق ذاته بذاته، يقول في ذلك "علمونا عن حياة إنكلترا وآدابها، وعن النظام الملكي والبرلمان، عن الهند وإفريقيا... ولما كان الانتماءُ العربي وتكلم اللغة العربية يُعدّان بمثابة جُرم يعاقب عليها القانون في فكتوريا

(*)– هو الاسم الشائع المطلق على الرسالة التي أرسلها آرثر جيمس بلفور، نوفمبر1917، إلى اللورد ليونيل وولتر روتشيلد يشير فيها إلى تأييد الحكومة البريطانية، لانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، بناءًا على المقولة المزيفة" أرض بلا شعب لشعب بلا أرض".

(1)– إدوارد سعيد: خارج المكان، ص145.

(2)– المرجع نفسه، ص146.

كولدج، فلا عجب أن لا نلقى أبدًا التعليم المناسب عن لغتنا وتاريخنا وثقافتنا وجغرافية بلادنا..." [1].

ولعل فيما أورده "إدوارد سعيد" في مذكراته، كان بشأن مسألة رحيله إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام (1951م)، يقول "إدوارد سعيد" في ذلك "وحقيقة الأمر أن والدي كان يخطط لتسفيري إلى الولايات المتحدة... الرواية الرسمية التي تبلغتها، هي أني مضطر لمغادرة مصر، لأن قانونًا أمريكيًا غامضًا يقضي، لكي يحق لي أن أصير مواطنًا أمريكيًا..." [2].

فتابع "إدوارد سعيد" دراسته في الولايات المتحدة، ودرس في مدرسة "ماونت هيرمون" في نيويورك، وهي مدرسة داخلية، ثم تخرج من جامعة هارفارد، وتزوج مريم وصار له ولدان، وديع ونجلا، وتقلد عدة مناصب أكاديمية وسياسية.

وفي مطلع شهر سبتمبر تلقى "إدوارد سعيد" خبر مرضه بسرطان الدم اللمفاوي المزمن بعد فحوص كان قد أجراها.

لقد برز "إدوارد سعيد" في "خارج المكان" راوي مدهش لطفولة مفكر كبير ومثقف عصر، ولفلسطيني ملتزم بوطنيته ومقاوم للاحتلال ولسيرة وطن اغتصب من سبق إصرار وترصد، ولحياة عربية لها طعم مشترك ما بين فلسطين ومصر ولبنان.

فثمانية وستون عامًا كانت السنوات الحياة التي عاشها المفكر والناقد والموسيقي والسياسي والباحث الأكاديمي "إدوارد سعيد" الذي ظل حتى مماته يبحث فيها عن علاقة التناغم بين ذاته العربية وذاته الأمريكية؛ حيث يقول "وكلما أوغلت في ذلك الجهد ازددت اقتناعًا بأني، إنّما أسعى إلى تحقيق فكرة طوباوية(*)" [3].

---

[1]– إدوارد سعيد، خارج المكان ، ص233.

[2]– ينظر، المرجع نفسه، ص262.

[*]– نزعة في الحكم إلى مثل وقيم لا يمكن تحقيقها.

[3]– المرجع نفسه، ص09.

وما هذه المذكرات، إلا نافذة تطل على عمق جذور القضية ومأساتها من خلال التذكر والصراحة والبساطة في تناول الأمور مع التركيز على كشف زيف الغرب، الرأسمالي وأدواته في المنطقة ممّا أثار جدلاً واسعًا في الأوساط الثقافية والسياسية والاجتماعية في العالم ككل و الولايات المتحدة الأمريكية والكيان الصهيوني خاصة.

وقد كان "إدوارد سعيد"، أكثر جرأة وصراحة في نقد الواقع معتمدًا في ذلك على فطنته وموهبته وحسه النقدي، وللتعرف أكثر على "إدوارد سعيد"، بإمكان القارئ لأن يتجول بين الفصول الإحدى عشر من الكتاب "خارج المكان" لمعرفة قوة وصراحة السرد لدى هذا الكاتب المتعدد المواهب.

ب- نشاطه:

تقلد "إدوارد سعيد" مناصب عدة في حياته باعتباره أستاذ وناقد وموسيقي وعازف بيانو هاوي، فهو غير متخصص في مجال واحد فقط؛ حيث إنه "شغل منصب رئيس قسم الأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك، كما أنه شغل منصب كرسي أستاذ الأدب الانجليزي، وشارك فؤاد مغربي في رئاسة تحرير"فصلية الدراسات العربية"، وهي مجلة تنشرها المؤسسة العربية ورابطة العرب خريجي الجامعات الأمريكية في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنه مستشار تحرير كثير من المجلات النقدية" [1].

وكان لإدوارد سعيد كمدرس شعبية لا نظير لها، حيث كانت قاعات المحاضرات مملوءة إلى حد كبير "ويُقبل على محاضراته حتى أساتذة من فروع وجامعات أخرى، لأنه محاضر مبهر، كما أنه لا يكرّر نفسه، فهو مجدد باستمرار، يستمد مادة محاضراته من آخر ما جدّ في الأدب والنقد والفكر، مقارناً ذلك بروائع الأعمال الأدبية في الغرب والشرق، متحدثًا بطلاقة ويُسر مندمجًا بكل جوارحه في المعضلات الإنسانية، التي يكشف عن تفاصيلها الدقيقة ببراعة، يستفز طلابه بقدر ما يستجيب لهم..." [2].

كما أنه كان "عضو في المجلس الوطني الفلسطيني(البرلمان الفلسطيني في المنفى)، وهو إضافة إلى كونه ناقدًا أدبيًا معروف في الولايات المتحدة الأمريكية، ككاتب ومتحدث نشط ومقاتل من أجل القضية الفلسطينية"[3].

فهو يمثل النموذج الأكاديمي الملتزم.

---

[1]- فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، القاهرة، ع1، ديسمبر، 1983، ص185.

[2]- المرجع نفسه، ص186.

[3]- فخري صالح: النقد والمجتمع(حوارات)، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص114.

ج- مؤلفاته:

حين توفي المفكر العربي الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" في نيويورك سنة (2003م)، خلف وراءه اعترافًا واسعًا به، كمنظر فكري مؤثر في الشأن العام، فقد ترك خلفه مجموعة هائلة من الأعمال النقدية والأدبية التي لا يزال صداها يتردد حتى يومنا هذا؛" ألف العديد من الأعمال وطبقًا لأحد المصادر يصل عددها نحو عشرين كتابًا ترجمت إلى أكثر من عشر لغات وتدرس في المعاهد والكليات في الجامعات الأمريكية والأوروبية "[1].

ومن مؤلفاته نأتي على ذكر أهمها.

- "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (1966م).
- البدايات، القصد والمنهج (1975م).
- الاستشراق (1978م).
- القضية الفلسطينية (1979م).
- تغطية الإسلام (1981م).
- العالم والنص والناقد (1983م) "[2].

بالإضافة إلى "بعد السماء الأخيرة" (1986م)، " القلم والسيف "، " الآلهة التي تفشل دائمًا "،" خيانة المثقفين"، " الثقافة والمقاومة "، " متتاليات موسيقية "، " الثقافة والأمبريالية" (1993م)، "تمثيلات المثقف"(1994م)، "خارج المكان"(1999م) وهو عبارة عن مذكرات، "تأملات حول المنفى" (2000م)، " الأنسنة والنقد الديمقراطي"(2004م).

---

[1]- حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة (ترويض النص وتقويض الخطاب)، أمانة عمان، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص264.

[2]- ينظر، فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، ص186.

ثانيا: نظرية ما بعد الكولونيالية (post- colonial theory)

تعد نظرية "ما بعد الاستعمار" أو نظرية "ما بعد الكولونيالية"، من أهم النظريات الأدبية والنقدية ذات الطابع الثقافي والسياسي لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسية والاجتماعية في العالم، وتعد هذه النظرية أيضا من أهم النظريات الأدبية والنقدية التي رافقت مرحلة "ما بعد الحداثة" .

أ- مفهومها:

إن النظرية "ما بعد الكولونيالية"، أو "ما بعد الاستعمار"، قد تم تفسيرها تفسيرًا ضيقًا أي أنه "مرتهن بفترة تاريخية معينة أعقبت زوال الاستعمار، أو الفترة التي أعقبت الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه الدول التي كانت واقعة تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، والذي منح أبناءها فرصة التحكُّم في مقدراتها"[1].

وقد عبّرت كل من "هيلين جيلبرت"و"جوان تومكينز" في هذا السياق في كتابيهما "الدراما ما بعد الكولونيالية" (النظرية والممارسة).

بقولهما "لا يعبر مفهوم ما بعد الكولونيالية عن تعاقب ساذج يبطل بموجبه الكولونيالية ويحل محله، وإنما تشتبك ما بعد الكولونيالية، وتناوئ كل من الخطابات الكولونيالية وبنيات القوة والتراتبيات الاجتماعية، إن الاستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من الدوائر السياسية ويتجاوز مجرد الاحتفال بالاستقلال" [2].

هذا يعني أن الاستعمار لم يعد يقتنع بجدوى السيطرة العسكرية والسياسية بقدر اعتماده الآن على السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية والحضارية وتقول "هيلين جلبرت وجوان تومكينز" في هذا الشأن: "تعمل آثار الاستعمار على تشكيل كل من

---

[1]- نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع، لونجمان، ط1، 2003، ص548.

[2]- هيلين جيلبرت وجوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة)، تر: سامح فكري، مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون، دط، دت، ص03.

اللغة والتعليم والدين، بل وتشكيل الثقافة الشعبية على نحو متنام وعلى هذا الأساس وجب على نظرية ما بعد الكولونيالية أن تتجاوب مع ما هو أكثر من مجرد مرحلة ما بعد الاستقلال"[1].

وقد أكدت كل من هيلين جلبرت وجوان تومكينز، على ضرورة تجاوب نظرية "ما بعد الكولونيالية" مع ما هو أكثر من مجرد مرحلة تلت الاستقلال على المستوى الزمني.

وتعرف "ما بعد الكولونيالية"، بما يعرف الآن بـــ الدراسات ما بعد الاستعمارية أو ما بعد الكولونيالية، ويقصد بها "الدراسات التي تبحث في العلاقات الثقافية بين الغرب بوصفه مستعمِرًا، وما يقع خارج الغرب من دول وقعت تحت وطأة الاستعمار، مع ما تتضمنه تلك الدراسات من تحليل للنصوص الأدبية وغيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية" [2].

وتعمل هذه النظرية على فضح الايديولوجيات الغربية وتقويض مقولاتها المركزية، على غرار منهجية التقويض التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي "جاك ديريدا" (J.derrida)، لتعرية الثقافة المركزية الغربية، وفك أسسها الميتافيزيقية الصارمة، وانصب اهتمام فكر ما بعد الاستعمار، على تهميش الثقافة الغربية لباقي الثقافات الأخرى.

ويتداخل مصطلح النظرية "ما بعد الاستعمارية" مع الخطاب الاستعماري تداخلاً واضحًا، حيث يشير هذان المصطلحان" الخطاب الاستعماري" (colonail discoure) والنظرية "ما بعد الكولونيالية" (post-colonail theory)، واللذان يكملان بعضهما بعضًا إلى حقل من التحليل، اتضحت معالمه النظرية والمنهجية في الغرب مع تكثف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله، حيث يشير المصطلح الأول (الخطاب الاستعماري) "إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء

---

[1]– هيلين جلبرت وجوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية، ص03.

[2]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3 ،2002، ص33.

مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطابًا متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح "الخطاب"(*) "[1].

والمصطلح الثاني (النظرية ما بعد الكولونيالية)، فيشير إلى "نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة، تسمى أحيانًا المرحلة الأمبريالية أو الكولونيالية- كما عربها بعضهم- قد حلت وخلقت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين" [2].

وهذا يعني أن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر مختلفة، فيما يتصل بقراءة التاريخ، وان كان ذلك الاختلاف لا يمس الجوهر.

و"فيما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي وبالتالي انتهاء الخطاب المتصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، فيما يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائمًا، وأن فرضية (المابعدية) لا مبرّر لها" [3].

وبناءًا على ذلك، فالنظرية "ما بعد الكولونيالية" تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية، باعتباره خطابًا مقصديًا يحمل في طياته توجهات استعمارية إزاء الشعوب، التي تقع خارج المنظومة الغربية.

(*) – الخطاب ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة فهو العلاقة الأنطولوجية، تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية، أي أن المعرفة والسلطة تتمفصل في الخطاب، وأنه يجب النظر إلى الخطاب كمجموعة عناصر تعمل في استراتيجيات مختلفة؛ والخطاب ليس فقط انعكاسا للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة.

[1]– ينظر، ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص158.

[2]– المرجع نفسه، ص158.

[3]– المرجع نفسه، ص158.

وقد حدّد "ألان لوسون" نظرية مابعد الكولونيالية "بأنها حركة تاريخية وتحليلية ذات باعث سياسي يتصارع مع الكولونيالية ويقاومها بهدف إبطالها على المستويات المادية، والتاريخية، والفكرية، والثقافية، والسياسية، والتعليمية"[1].

هذا يعني أن "نظرية ما بعد الكولونيالية" لا تقتصر على الصراع السياسي للكولونيالية في مستوياتها المادية، بل أوسع من هذا فهي "نظرية أدبية لا تحدها بالضرورة أُطر زمنية؛ لأنها تنشر توجهاتها وتياراتها عبر الزمان والمكان في سياق شبه متناغم من المسرحيات والروايات والقصائد الشعرية والأفلام، وهي بمثابة تعبير نصي/ ثقافي عن مقاومة الاستعمار في شتى صوره"[2].

وبناءً على ما سبق، يمكننا طرح السؤال التالي، ما هي الخصائص الأساسية للنص "ما بعد الكولونيالي"، وما هي أهم النقود الممارسة على النظرية "ما بعد الكولونيالية"؟

فيما يخص الخصائص الأساسية للنص ما بعد الكولونيالي، فيعتقد الكثير من الدارسين والباحثين بأن نص ما بعد الكولونيالية هو"نص هجين في أفضل الأحوال، أي أنه يتضمن علاقة جدلية بين المنظومات الثقافية للدولة المستعمِرة وبين المنظومات الثقافية للدولة المستعمَرة، حيث إن لغة الاستعمار لم تعد نقية هي الأخرى بعد أن دخلتها وداخلتها شعوب وثقافات وطنية مختلفة" [3].

ويؤكد الكثير من الدارسين لنظرية "ما بعد الكولونيالية"، أنه بالرغم من أن بعض الدول بعد تحررها من الاستعمار، ظهرت فيها دعوات للعودة إلى الكتابة باللغات المحلية، التي كانت مستعملة قبل حلول الاستعمار كالهند وكثير من دول إفريقيا مثلاً، إلا أن البعض نظر إليها بمثابة دعوة إشكالية، "وهكذا أيضا بالنسبة لأدب منطقة الكاريبي حيث

---

[1]– نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، ص549.

[2]– المرجع نفسه، ص549– 550.

[3]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص72.

عانى هذا الأدب الذي يحاول التحرر من هيمنة المؤسسة الأدبية البريطانية عانى من عدم تسليط الضوء على الأعمال الأدبية الكاريبية"[1].

أما بالنسبة للنقد "ما بعد الكولونيالية"، فقد تمثل في ذلك النقد الذي "وجهته الدراسات ما بعد الكولونيالية إلى التنوير بوصفه مكونًا أساسيًا من الثقافة الغربية المعاصرة التي أدت إلى الاستعمار وإلى المركزية الغربية في الفكر المعاصر"[2].

ومن أهم الدراسات البارزة في هذا السياق "مانشره الناقد "راجاني كانيبالي" تحت عنوان القطيعة مع التنوير"Breaking with the Enlightemment " عام(1997م)" [3].

ويتمثل النقد "ما بعد الكولونيالية" في الممارسات الكتابية التي تضع كل ما تقدمه النظرية الأوروبية من أسلوب واللغة وأنظمة المعرفة تحت المساءلة والشك والفحص الدقيق حيث أن "الاستعمار الأوروبي في دفعه العالم الكولونيالي إلى هوامش تجربة المركز، قد دفع الوعي إلى أبعد من الحد، الذي يمكن فيه قبول المركزية الأوروبية الأحادية في كل مجالات الفكر دون مساءلة، التي أفلحت في البداية في تهميش العالم الكولونيالي، قد انقلبت على نفسها وراحت تدفع هذا العالم إلى مواقع يمكن النظر منه إلى كل تجربة على أنها غير متمركزة"[4].

هذا يعني أن "ما بعد الكولونيالية" تهدف بشكل أساسي إلى تقويض ما يعرف بالقوة الأحادية المركزية، والأوروبية على وجه التخصيص، ولعل النظرة الهامشية التي عانت منها الشعوب المستعمَرة طيلة سنوات طويلة، قد جعلت منها مصدرا لقوة لا تضاهى "وإذا غدت الهامشية مصدرا لا يضاهي للطاقة المبدعة"[5].

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص73.

[2]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص159.

[3]– المرجع نفسه، ص159.

[4]– ينظر، حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص107.

[5]– المرجع نفسه، ص107.

ب- مرتكزاتها ومبادئها:

تقوم نظرية "ما بعد الاستعمار" (ما بعد الكولونيالية) في مجال الحقل الثقافي بصفة عامة وحقل النقد الأدبي بصفة خاصة على جملة من المرتكزات الفكرية والمنهجية التي يمكن حصرها في المكونات والعناصر التالية:

1- إدراك ثنائية الشرق والغرب:

حيث تحاول نظرية "ما بعد الاستعمار" فهم الشرق والغرب فهما دقيقا، وذلك برصد العلاقات التفاعلية الموجودة بينهما سواء كانت تلك العلاقات إيجابية مبنية على التسامح والتعايش أم مبنية على العدوان والصراع والصدام الحضاري.

2- تفكيك الخطاب الاستعماري:

تهدف نظرية "ما بعد الاستعمار" إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبر عن الهيمنة والتمييز العرقي والطبقي، وذلك باستعمال منهجية التشتيت والتعرية والفضح، لذلك فقد وجد كتاب نظرية ما بعد الاستعمار في تفكيكية "جاك ديريدا" آلية منهجية اعتمدوها في دراستهم وأبحاثهم.

3- علاقة الأنا بالآخر:

ترتكز نظرية "ما بعد الاستعمار" على مناقشة علاقة الأنا بالآخر (الغير)، حيث أنّ الآخر في أبسط صوره هو نقيض الذات أو "الأنا"و"ساد هذا المصطلح في دراسات الخطاب سواء الاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعماري، وقد شاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر وميشيل فوكو وجاك لاكان وغيرهم"[1].

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص21.

4- مواجهة سياسة الغرب:

عملت نظرية "ما بعد الاستعمار" جاهدة على محاربة سياسة التغريب والاستعلاء التي كان الغرب ينهجها في تعاملهم مع الأمم الأخرى، حيث عمل مثقفو هذه النظرية على العمل على فضح الاستعمار والهيمنة الغربية.

5- الدفاع على الهوية الوطنية والقومية:

رفض مثقفو ورواد النظرية "ما بعد الاستعمارية" الاندماج في الحضارة الغربية وانتقدوا سياسة الإقصاء والتهميش والمركزية.

6- غربة المنفى:

يعيش أغلب المثقفين اللذين ينتمون إلى نظرية "مابعد الاستعمار" منفيين أو لاجئين أو محميين، ومن ثم فهم ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلف ورضوخها للاستعمار ومرة أخرى يرفضون سياسة التهميش والتمركز الغربي، وهذا يعني أنهم يعيشون تمزقا ذاتيا وهم دائما في غربةٍ داخل المنفى على نحو الذي يبرزه "إدوارد سعيد" في كتابه "صور المثقف" على حالة المنفى الصعبة واللاذعة في قوله: "فالمنفى معناه أن تظل على الدوام هامشيا"[1].

7- تدبير الذات:

"لا يخلو تدبير للذات في الشرطي ما بعد الكولونيالي من سيرة ذاتية ولا تخلو أية سيرة ما بعد الكولونيالية من " تحليل نفسي" لذلك الشرط وإذا كانت السيرة الذاتية للمفكر والناقد هي أسلوب في استعادة الذات المفكرة لذاتها اللامفكرة فإن استعادة إدوارد سعيد لذاته هي استعادة الأمريكي لذلك الطفل الفلسطيني، أسلوب في استعادة الغرب للشرق، ضمن منظور مضاد للاستشراق... ضرب من نقاهة المنفى"[2].

---

[1]- إدوارد سعيد: صور المثقف، تر: غسان غصن، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، دط، 1996، ص70.

[2]- ينظر، إسماعيل مهنانة، العرب ومسألة الاختلاف(مآزق الهوية والأصل والنسيان)، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص128.

أي أن الناقد المابعد كولونيالي، يجد في استرجاعه لماضيه فرصة في معرفة ذاته من جديد، الذات التي سُلبت لأسباب متعددة ومختلفة.

ج- روادها:

ثمة مجموعة من الكُتاب والنقاد والمثقفين الذين يمثلون نظرية "ما بعد الاستعمار" سواء كانوا باحثين ينتمون إلى الغرب أم ينتمون إلى العالم الثالث، ونذكر منهم الكاتب الفلسطيني "إدوارد سعيد" الذي ألف كُتبا قيّمة، منها الاستشراق والعالم والنص والناقد.

والرائد الثاني لخطاب "ما بعد الكولونيالية" هو الباحث الهندي "هيومي بابا" homi bhabha "فقد تأثر هذا الأخير كثيرًا بإدوارد سعيد ومشيل فوكو وجاك ديريدا، فقد اهتم بالنصوص التي تكشف هامش المجتمع في عالم ما بعد الاستعمار، مع رصده العلاقات الخفية والمبادلة بين الثقافات المهيمنة والمستعبدة، "ولاسيما في مجلده "مركز الثقافة" (1994م)، حيث يرى "هيومي بابا" بأن التفاعل بين المستعمر والمستعمر، يؤدي إلى انصهار المعايير الثقافية التي لا تؤكد السلطة الاستعمارية فحسب بل تهدد أيضا محاكاتها بزعزعة استقرارها "[1].

ومن الرواد أيضا "إيمي سيزر"، "مفكر الأصالة الزنجية والتحرر الإفريقي، فهو ثاني اثنين، أقاما للعالم الثالث الزنجي نظرية فلسفية وسياسية، لبثّ الوعي في نفوس الزنج"[2].

ومن الرواد أيضا الناقدة الهندية "جاياتري سبيفاك" فتعد هذه الأخيرة من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد، فهي "أول منظرة نسوية بحق في مرحلة ما بعد الاستعمار، وبالرغم من أنها حدّدت نفسها نظريًا ضمن اتجاه اللاتركيب والنسائية الماركيسية، إلا أن تركيزها على إمكانية إيجاد معان بديلة في الخطابات، التي تبدو على

---

[1]- ينظر، ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سورية، ط1، 2010، ص127-128.

[2]- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص103.

السطح مجرد نصوص استعمارية، كان له الفضل في إرغام العديد من النقاد، على إعادة النظر في تفسير النصوص الاستعمارية" [1].

وتستند "جاياتري سبيفاك" إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية وخاصة في مقال لها بعنوان"هل يمكن للتابع أن يتحدث" ودافعت أيضا عن المرأة الشرقية ومواجهة الهيمنة الغربية ودعّت إلى الاهتمام بالأدب والثقافة.

علاوة على ذلك لا تقتصر نظرية "مابعد الاستعمار" على كُتاب آسيا و إفريقيا، فهناك باحثون من الغرب مثل "فرانز فانون" والباحث "روبرت يونغ" صاحب كتاب "ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، وقد "انتقد "فرانز فانون" الأنظمة الاستعمارية الغربية" وتحتل كتابات فرانز فانون، من أجل إفريقيا، وسوسيولوجية الثورة، ومعذبو الأرض، مكانة الصدارة في خطابات الاستعمار ومابعد الاستعمار"[2].

وقد اكتسب كتاب "معذبو الأرض" لفرانز فانون" أهمية كبيرة "أقرب إلى القدسية بالنسبة إلى مثقفي الدول التي ما زالت تدعى بدول العالم الثالث؛ غير أنه تمّ تجاهل أو إساءة فهم الكتاب من قبل دول العالم الأول" [3].

كما أنه في الغرب قد وجه بعض النقاد المقارنين منهم بشكل خاص، ونقاد بعض الاتجاهات الحديثة، مثل ما بعد الاستعمارية نقدًا للمركزية الغربية "الكامنة في مفهوم العالمية إذ تؤثر على الغربيين وغيرهم في آن واحد، فالناقد الأمريكي "فريديرك جيمسون" يوظف مفهوم العالمية في مقالة بعنوان "الأدب العالمي" في عصر الرأسمالية...بمعناها الأشمل الذي يتجاوز الغرب إلى الثقافات الأخرى"[4].

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص92.

[2]– ينظر، المرجع نفسه ، ص96.

[3]– المرجع نفسه، ص96.

[4]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص191.

ويعني هذا أن في مقالته دعوة إلى انفتاح الأدب الأمريكي على الآداب الإنسانية الأخرى، بهدف المشاركة والاستفادة من الخبرات والتجارب المختلفة.

هذا و"توّجه "سوزان باسنيت" نقدًا للدراسات المقارنة لتبنيها مركزية غربية في قراءة آداب العالم غير الغربي"[1].

وأخيرًا فإن نظرية "ما بعد الاستعمار" أو"ما بعد الكولونيالية"، نظرية تسلح بها كُتاب العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية وخاصة كُتاب إفريقيا وآسيا لمجابهة التمركز الغربي، وتقويض مقولاته الفكرية وذلك بآليات منهجية متداخلة تفكيكية وثقافية وسياسية وتاريخية ومقارنة، ولم يقتصر الأمر على كُتاب العالم الثالث فقط، بل توسع بشكل كبير ليضم بشكل من الأشكال كُتابًا من المنظومة الغربية، الذين ثاروا على مبادئ التنوير في أوربا وعلى الثقافة البيضاء ولعل أحد منتقدي التنوير هو الفرنسي "ميشيل فوكو". و"يشير أيضًا إلى ما تمخض عنه التنوير من فضائع... وكان هدف مقالته التي تحمل عنوان "ما هو التنوير" طرح السؤال الجذري حول معنى ذلك التيار أو تلك الظاهرة في تاريخ الثقافة الغربية"[2].

واعتبر هؤلاء الكُتاب أن الثقافة الغربية، ثقافة أسطورية مبنية على مبدأ الإخضاع والاستعلاء والهيمنة والاستعمار والتمييز العنصري(الطبقي، الجنسي، العرقي، والديني).

---

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص191.

[2]– سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص115.

ثالثا: إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الكولونيالية

يعد "إدوارد سعيد" من محللي الخطاب الاستعماري، ومن أهم منظري ما بعد الاستعمار، لذا توّج بكونه مؤسسا لهذا الحقل المعرفي الذي يعنى بتفكيك الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي الجديد، "فقد استطاع بمفرده أن يفتح حقلاً من البحث الأكاديمي، هو الخطاب الاستعماري، ذلك أن دراسته للخطاب الاستعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي" [1].

وهذا من خلال مجموعة من كتبه، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب "الاستشراق"(1978م)، حيث يستعرض فيه تاريخ الاستشراق ومراحله التطورية، ابتداءًا من القرن الثامن عشر، وكذلك كتابه "العالم والنص والناقد"(1983م)، الذي يدعو فيه إلى دراسة النص في علاقته بعالمه الخارجي، حيث انتقد "إدوارد سعيد" أنماط التحليل النصي التي تفصل النصوص عن عالمها الموجودة فيه، ولن أطيل في الحديث عن محتوى هذا الكتاب وعن مخزونه النقدي، لأنني سأفصل في الحديث عنه في الفصل الثاني من البحث، ومن كتب "إدوارد سعيد"، التي تندرج ضمن الدراسة ما بعد الكولونيالية، كتاب "الثقافة والأمبريالية" (1993م).

ويبدو أن كتاب "الاستشراق" خير مثال ونموذج عن نظرية "ما بعد الاستعمار"، فقد ساهم في بلورة هذا الحقل الثقافي، فهو نقطة تحول بالغة الأهمية في مسار نظرية الأدب الحديثة، حيث رأى أن "الاستشراق هو معرفة الشرق، التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس أو في المحكمة أو في السجن أو في الدليل المصور، بهدف الفحص الدقيق أو الدرس أو إصدار الأحكام أو التأديب أو تولي الحكم فيه" [2].

---

[1]– حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص266.

[2]– إدوارد سعيد: الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996، ص97.

هذا يعني أن الاستشراق مظهر من مظاهر الهيمنة والسيطرة الغربية على الشرق والعالم الغير الغربي، بأسلوب غير مباشر، وهذا ما يؤكد بأن "الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل، حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، إنه خلق جديد للآخر" [1].

وقد استند "إدوارد سعيد" في تحليله للخطاب الاستشراقي على رؤية ثقافية سياسية قائمة على ثلاثة خطوات منهجية.

- تفكيك المركزية الغربية.
- التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية.
- البعد الشخصي، الذي يجمع بين الموضوعية والذاتية القائمة على الوعي النقدي.

ويُوصف كتاب "الاستشراق" بأنه "عمل قيّم مهد السبيل لظهور عدد كبير من الكتب التي تبعته وركزت على تفحص أشكال الخطاب الغربي وتقنيات هذا الخطاب وطبيعة عمله وتصوره لشعوب العالم الثالث "فالشرق هو صورة المرآة المشوهة للغرب"[2].

وباختصار شديد "يعرّف سعيد الاستشراق بأنه مؤسسة تتعامل مع الشرق من خلال العبارات والرؤى السلطوية ووجهات النظر والأوصاف التي تقوم بها، ومن خلال المعرفة الاستشراقية، والأساس المنطقي للاحتلال الكولونيالي والإدارة التي توفرها"[3].

---

[1]– سالم يفوت: حفريات الاستشراق(في نقد العقل الاستشراقي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص08.

[2]– ينظر، وليام د. هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، ص102.

[3]– المرجع نفسه، ص102– 103.

أ- تفكيك المركزية الغربية:

لقد أوضح "إدوارد سعيد" أن الاستشراق مرآة تعكس سلطة الغرب وشهوته الإمبريالية، حيث "يصدر سعيد رؤيته النقدية وعمله المعرفي عن تصور يرفض النظريات الأصولية في فهم الأدب والتاريخ، أي تلك التي ترى في الأصل الغربي- الأوروبي- مصدر إشعاع يغمر بضيائه الثقافات الأخرى، وكان كتابه الاستشراق بمثابة نقد مضاد لكل النزوعات الأصولية في فهم الثقافة والأدب والنقد"[1].

هذا لأن الحركة الاستشراقية توصف بأنها "ممارسة عقلية غربية تكشف مظهرًا من مظاهر العقل الغربي في إعادة صياغة "الآخر" على وفق رؤية محددة وعبر منظور خاص... بما يوافق منظور العقل الغربي"[2].

ولقد أراد "إدوارد سعيد" أن يعري ويفضح ويقوض هذا النوع من الخطابات (الخطاب الاستشراقي)، التي كان مصدرها المنظومة الغربية "بسبب افتقار الخطاب الاستشراقي إلى الموضوعية ومروره عبر مرشح ثقافته وتلونه بأهوائها وأغراضها ومصالحها"[3].

ومن وجهة نظر "إدوارد سعيد"، يعمل الاستشراق في خدمة السيطرة الغربية على الشرق، وذلك بإعادة إنتاج الشرق في صورة الآخر الدوني والأقل شأن منه، وهذه مناورة حاذقة تدعم وتساهم في تشكيل صورة الغرب كحضارة متفوقة حيث يقول:"ويستطيع الاستشراق أيضا أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق من وجهة نظر الغرب، بصورة توازي هذه الصورة البالغة التزييف لسلسلة القيادة البشعة"[4].

---

[1]- حفناوي بعلي: آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، عالم الفكر، ع4، م35، أبريل- يونيو، 2007، ص15.

[2]- عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص171.

[3]- صبري حافظ: أفق الخطاب النقدي، دار الشرقيات، القاهرة، ط1، 1996، ص164.

[4]- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص104.

وقد تكرس عمل "إدوارد سعيد" لمقاومة القوة الاستعمارية والمركزية الغربية، حيث اتخذت أعماله أشكال مختلفة لتحليل العلاقات الموجودة بين الأدب والسياسة والثقافة، "ففي كتابه الاستشراق... أثبت أن مفاهيم الغرب عن الشرق قد أطرت مفهوم الشرق ليصبح مؤسسة ثقافية رغم أن الدراسات الاستشراقية ادعت العلمية المحايدة، وأنها تتعامل مع الشرق كوجود موضوعي"[1].

ويؤكد "إدوارد سعيد" على النظرة الدونية التي يكنها الغرب للبلدان المستعمرة، "فكان الأهالي يوصفون بالكسل والضعف والفساد، وبانحطاط ثقافتهم وهذه السلسلة سمة من سمات الخطاب الذي ميّز ما كان يكتب في السياق الاستعماري"[2].

ويُلح "إدوارد سعيد" بأن "المابعد كولونيالية" معنية بالاهتمام بكل حركات التحرر في العالم بما فيها الحركات النسوية، والالتفات إلى الشعوب المهمشة.

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص142.

[2]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص75.

ب- علاقة المعرفة بالقوة:

لقد تمثل الانجاز الأساسي لكتاب الاستشراق في طرحه لرؤية متفردة للأمبريالية الكولونيالية بوصفها سلوك معرفي وثقافي مصاحب للهيمنة والسيطرة، فهذا الكتاب ينحو إلى كشف الأقنعة الإيديولوجية للأمبريالية وتأكيده العلاقة المتبادلة بين المعرفة الاستعمارية من جهة والسلطة الكولونيالية من جهة أخرى، إذن "يبرز سعيد في دراسته التكوين المؤسسي للاستشراق وارتباطه بالمصالح السياسية الغربية من حيث إن ازدهار الشرق جاء مواكبًا للتوسع الاستعماري والأمبريالي الغربي، فهو معرفة تنتج القوة، وقد وظف كثير من المستشرقين علمهم بالشرق لخدمة المصالح السياسية لبلدانهم"[1].

وقد تزود "إدوارد سعيد" بمفاهيم نقدية استمدها من كتابات "ميشيل فوكو" أي أنه وفي مؤلفه الاستشراق "تصدى إدوارد سعيد لدراسة الشرق المخترع بواسطة الغرب، متزودًا بترسانة من الأدوات النقدية المتميزة في كتابة ميشيل فوكو، النتشوية/ الجديدة، التي تقرن المعرفة بالقوة... وظفها سعيد في خدمة المفهوم المركزي المعتمد "الإنشاء"، أو الإنشاء الخطابي"[2].

هذا ويُبّين "إدوارد سعيد" في كتابه الاستشراق، "كيف أن الصورة الغربية عن الشرق تلك الصورة التي صاغتها أجيال من المشتغلين بالعلم، تنتج أساطير عن كسل الشرقيين وخداعهم ونزعتهم اللاعقلية"[3].

هذا يعني أن المعرفة والخطاب مرتبطة بالقوة والهيمنة؛ "ويتبع إدوارد سعيد منطق نظريات فوكو بتحديه هذا الخطاب الغربي عن الشرق فليس ثمة خطاب ثابت لكل الأزمنة، وإنما الخطاب سبب ونتيجة على سواء"[4].

---

[1]- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص78- 79.

[2]- رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، دط، 1998، ص156.

[3]- حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص271.

[4]- رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص156.

واستمد "إدوارد سعيد" من "فوكو" منهجه الذي يربط كل أشكال المعرفة وكل أساليب التمثيل الثقافي للآخر بممارسات السلطة؛ ممّا يعني أنّ "المعرفة بالأجناس المحكومة، أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجديًا، فالمعرفة تمنح القوة ومزيد من القوة يتطلب مزيدًا من المعرفة" [1].

أي أن هناك دائما علاقة جدلية تربط المعرفة بالسيطرة والقوة؛ إذن "فالاستشراق حسب إدوارد سعيد، هو أسلوب من الفكر قائم على تميز أنطولوجي(وجودي)، ومعرفي (إبستمولوجي)، بين الشرق والغرب اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية في إعادة تشكيل الشرق وصياغته في عملية الإنشاء الخطابي، في إطار علاقة القوة والغلبة في مرحلة ما بعد عصر التنوير"[2].

ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى كتاب "الثقافة والأمبريالية"على أنه امتداد وإعادة رؤية في عديد من الأفكار والأطروحات، فهو الكتاب الذي يعتبره "إدوارد سعيد" تتمة لما بدأه في الاستشراق، هذا يعني أن "إدوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والأمبريالية"، أراد تقديم قراءة جديدة للخطاب الكولونيالي، أي "تقديم قراءة متوازية لما كتبه الغرب عن العالم الثالث وما كتبه كتاب العالم الثالث عن بلادهم..." [3].

هذا يعني أن "إدوارد سعيد" يطرح نموذج جديد في الدراسات الإنسانية يسميه "الطباقية" أو التناغم الطباقي، وهو مصطلح "يستخدم في الموسيقى ويعني مركب من لحنيين مستقلين أو أكثر..." [4].

---

[1]– محمود حمدي زقزوق: الاستشراق(الخلفية الفكرية للصراع الحضاري)، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص51.

[2]– ينظر، حفناوي بعلي: آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، عالم الفكر، ص17.

[3]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص82.

[4]– إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية، تونس، ط1، 1986، ص233.

ويستخدم "إدوارد سعيد" هذا المصطلح "ويطبقه في القراءات المتوازية، الثقافة الأمبريالية/ الثقافة الأصلانية، رواية "الغريب" لكامو/ مقابل رواية "نجمة" لكاتب ياسين"[1].

ومن أهم ما تحدث عنه "إدوارد سعيد"، هو مفهوم المثاقفة والتي تعني حوارية الثقافة، التي ترفض فكرة المركزية الغربية ونبذ الأسس المعيارية الجامدة، ووجهات النظر، حيث "يعد مفهوم المثاقفة أو التداخل الثقافي، أبرز مفاصل الكتاب المنهجية، ويعني هذا حوارية الثقافة بمصطلح "باختين"، التي ترفض فكرة المركز والهيمنة المونولوجية"[2].

ويقوم مبدأ الحوارية ويتحدد مفهومه "بنفيه المزدوج لمنطق "التراتبية" الذي يبّرر الإعلاء أو الحط من شأن صوت أو رأي وفكر ما لحساب صوت ورأي وفكر آخر"[3].

ونفهم من هذا المفهوم أن "إدوارد سعيد" يؤيد الهجنة باعتبارها عنصر من عناصر الهوية الحضارية، وتؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود والانقسامات، ويظهر جليًا في قوله: "فالثقافات كلها مهجنة مولدة إلى درجة فائقة وغير واحدية"[4].

قول "إدوارد سعيد" هذا فيه ضرب للمركزية الغربية، ودعوة للمشاركة في توحيد الثقافات، والبعد عن التمييزات التي تشارك لا محال في صدام الحضاري والثقافي.

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص78.

[2]– المرجع نفسه، ص80.

[3]– معجب بن سعيد الزهراني: نحو التلقي الحواري، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 2002، ص05.

[4]– إدوارد سعيد: الثقافة والأمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، دط، 1998، ص70.

ج- دور المثقف ومسؤولياته:

يستهل "إدوارد سعيد" حديثه عن المثقف ومسؤولياته وعن صور تمثيله بطرح سؤال، هل المثقفون أو المفكرون فئة بالغة الكثرة أم هي فئة بالغة الضآلة؟

كما أنه يؤكد أننا في هذه الحالة نواجه تعريفين أساسين للمثقف والمفكر، وهما من أشهر التعريفات في القرن العشرين "الأول لأنطونيو غراميشي المناضل الايطالي... بقوله إن الناس جميعا مفكرون ومن ثم نستطيع أن نقول، ولكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس" [1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن هناك "تعريف ثانٍ وضعه جوليان بندا للمثقفين باعتبارهم عصبة ضئيلة من الملوك، والفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية"[2].

ويتحدث "إدوارد سعيد" عن المثقف ويحدّد له مهام وأدوار التي ينبغي على المثقف الحق أن يقوم بها، في قوله: "ومن المهام المنوطة بالمثقف أو المفكر أن يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات "الاختزالية" التي تفرض قيودًا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل مابين البشر" [3].

وفي كلامه هذا تأكيد على أنه يجب على المثقف التجديد والابتكار وعدم قبول القوالب الجاهزة والجامدة.

ومن أدوار المثقف عند "إدوارد سعيد" هو المعارضة، فعندما طُرح عليه سؤال، هل دور المثقف هو المعارضة بالتحديد، قال: "في هذا المجتمع أظنّ أن الأمر ينبغي أن يكون كذلك، أنا شديد بوعي الفرد وهذا هو الأصل في كل جهد إنساني لا يمكن للفهم

---

[1]- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص32.

[2]- المرجع نفسه، ص34- 35.

[3]- المرجع نفسه، ص19.

الإنساني أن يحدث على مستوى جمعي إلاّ بعد أن يحدث أولا على المستوى الفردي، لكن وعي الفرد في عصرنا قد جرى قصفه"[1].

ويقصد "إدوارد سعيد" المعارضة بمعناها الايجابي لا السلبي الذي يقوم على العشوائية فيقول:"دور المثقف هو أن يعارض، وأنا أفكر بهذا على أنه دور نحتاجه بشكل قطعي، أنا لا أقصد أن يتم بطريقة سخيفة وسلبية، فأنا أقف ضد ذلك، ولكنني عندما أكون معارضا فإن بوسعي أن أمحص وأن أحكم وأن أنتقد وأن أختار على نحو يجعل من الاختيار والمداخلة أمرين يعودان إلى الفرد"[2].

وأعطى "إدوارد سعيد" مثالا وصورة على المثقف الحق في نظره، أي ذلك المثقف الذي يحمل رسالة، في قوله: "والمثقف الذي يهم في النهاية هو ذاك المتمتع بالصفة التمثيلية، يمثل بوضوح وجهة نظر ذات طبيعة ما ويعبر بجلاء لجمهوره عن تلك الأفكار التي يمثلها برغم كل أنواع العوائق "[3].

كما أن "إدوارد سعيد" قد دافع في كتاباته الأخيرة عن المثقف المستقل، "اللامنتمي" بالمعنى الإيجابي، أي أنه بعيد عن السلطة، أي ذلك المنفي الهامشي، وتحدث أيضا عن فضائل المنفى وما يوفره للمثقف على القدرة في إعادة حساباته ويؤكد أن صورة المنفي بالنسبة إليه هي صورة مثالية "أما بالنسبة إليّ فشخصية المنفي غاية في الأهمية، لأنك تصل إلى نقطة حيث تدرك أن المنفى لا رجعة عنه، إذا نظرت إليه من هذه الناحية فإنه يصبح صورة قوية جدًا، لكنك إذا اعتبرت أن بوسع المنفي العودة إلى وطنه هذا ليس ما أتحدث عنه"[4].

---

[1]– إدوارد سعيد: الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص93.

[2]– المرجع نفسه، ص94.

[3]– إدوارد سعيد: صور المثقف، ص29.

[4]– إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص80.

بالإضافة إلى ذلك يتسع مفهوم الناقد في منظومة "إدوارد سعيد" الفكرية والنقدية، ليشمل الناقد المفكر، المثقف، الفيلسوف، الأديب والمؤرخ، ويؤكد على تحلي الناقد بالنزعة الإنسانية "التي ترى الإنسان أعلى قيمة في الوجود... فالناقد الإنسي هو ناقد ذو مشاعر إنسانية، وذو نزوع إنساني..." [1].

ويحدّد هوية الناقد الإنساني وملامحه، "إنه يعيش خارج المكان، ويحاور التاريخ عبر حوار مع الماضي والحاضر بحثًا عن الذات ويحرص كل الحرص على التحرر من كل سلطة"[2].

وانطلاقًا من رؤيته الإنسانية للناقد الإنساني، فقد رفض "إدوارد سعيد" حدود التخصص أو الاحتراف المهني، لأنه ينظر إلى الناقد نظرة شمولية، من حيث هو مفكر ومثقف فيلسوف وأديب ومؤرخ، وسياسي والأنثروبولوجي...

إذن فقد ساهم "إدوارد سعيد" في تغيير طرائق التفكير بالغير(الآخر)، معيدًا النظر في علاقة السلطة بالمعرفة، وارتبط اسمه أيضا في تفعيل مهام وتعيين مسؤولية المثقف المنوطة به وضرورة قول الحقيقة أمام السلطة، ويتميز خطاب "إدوارد سعيد" بالشمولية والموسوعية، فهو يطبق مناهج إنسانية متعددة، تاريخية وسوسيولوجية...

هذا ما يؤكد "أن مشروع إدوارد سعيد ساهم بلا شك في إقامة خطاب معرفي شرقي حول الغرب، ليحل محل سيادة الخطاب المعرفي الغربي حول الشرق"[3].

وكما نلاحظ بوضوح أن "إدوارد سعيد" ظل وفيًا لأفكاره التي طرحها في "الاستشراق"، وقام بتوسيعها في " الثقافة والإمبريالية"، وكذلك في تحديد مهمة المثقف، حيث ركز على ضرورة أن يمتلك المثقف ملكة التمثيل والتجسيد والتعبير عن رؤية وموقف أمام جمهور، وأن يقول الحقيقة في وجه السلطة.

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص85.

[2]– المرجع نفسه، ص85.

[3]– المرجع نفسه، ص84.

الفصل الثاني

الجهود النقدية لدى إدوارد سعيد من خلال كتابه "العالم والنص والناقد"

أولا: مدخل نظري حول الكتاب

ثانيا: القضايا النقدية المطروحة في الكتاب

ثالثا: الآراء النقدية حول الكتاب

أولا: مدخل نظري حول الكتاب

أ- الخلفية العامة المحيطة بالكتاب:

أود قبل أن أستعرض جوانب هذا الكتاب الخصب "العالم والنص والناقد"، أن أقدم للقارئ نبذة عن خلفية هذا الكتاب، وعن سياقه التاريخي، "فالكتاب فصل في جدلية ذاتية داخلية، كما أنه فقرة في حوار عام في النقد والعلوم الإنسانية"[1].

ولكي ندرك السياق التاريخي والخلفية العامة التي تحيط بالكتاب "يكون من المفيد أن نرجع إلى المساجلة الحالية بين جامعة هارفارد Harvard وجامعة ييل Yale في النقد، ولا يخفى على القارئ أن تاريخ النظرية الأدبية والنقد الأدبي في القرن العشرين من أكثر الحقول المعرفية إثارة؛ فقد حصل فيها تحولات وتقلبات عدة تعكس إلى حد كبير ما يجري في العلوم الإنسانية الأخرى"[2].

فعندما كان علم الاجتماع سابقا وفي الطليعة، راح النقد الأدبي واستفاد من مفاهيمه ومصطلحاته، وعندما برزت اللسانيات الحديثة استعار النقد من مفاهيمها ومصطلحاتها واستفاد النقد أيضا من علم النفس وطرق تحليله للنصوص الأدبية.

وخلال هذه السنة (1982- 1983م)، "جرت مساجلة على صفحات المجلات بين جامعة هارفارد وييل حول قضية النقد؛ فقد كتب "ولتر جاكسن بيت"walter Jakson Bate مقالا في جامعة هارفارد، هاجم فيه نهج جامعة ييل وبصورة خاصة التفكيك، وكيف أنه قد جعل من النقد لغة خاصة لا يكاد يفهمها أحد، وأنه يتعامل مع نصوص ليست في صميم الأدب، وصاحب المقال أستاذ كبير في جامعة هارفارد، له كتب قيّمة وفي هذا المقال يدين صاحبه تصاعد المد التخصصي ونهجه الإعتزالي"[3].

---

[1]- فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، ص185.

[2]- المرجع نفسه، ص187.

[3]- المرجع نفسه، ص187- 188.

هذا يعني أن هذا النهج يفتقد إلى شمولية تراث النهضة، الذي يجمع بين التجربة الخيالية، ببعديها التاريخي والفردي وهو يرى أن "الثورة النقدية قد أزاحت القيم التقليدية المتعارف عليها في البرامج الدراسية؛ بدون أن تحل محلها قيمًا مقبولة"[1].

ويقول صاحب المقال "ولتر جاكسن بيت"، "أنه يتعاطف مع البنيوية فقط، من الاتجاهات الجديدة؛ وذلك لأنها تتعامل مع الكليات، ويسمي نفسه بالرغم من نهجه التقليدي بنيويًا قلبيًا"[2].

هذا يعني أنه يرى في التفكيكية والمنهج التفكيكي انحرافا يجمع بين عناصر تحليلية بنيوية وبين النزعة العدمية، ممّا جعله "يأسف لرواج التحليل التفكيكي، ولا يرى فيه ابتكارًا بل صياغة جديدة لنزعة التشكيك"[3].

ولهذا فهو لا يرى داعيا للتشكيك والتفكيك، اللذين يقومان بخلق فجوة وفراغ معرفي في التحليل، وينتهي صاحب المقال إلى "الدعوة إلى دراسات في الأدب، تجمع بين النص وسيرة مؤلف النص، وتركز على النصوص الأدبية الشهيرة في الغرب وعلاقتها بالتجربة الإنسانية"[4].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، حيث أنه رد ممثل النهج التفكيكي "بول دي مان" paul de man وهو "رئيس قسم الأدب المقارن في جامعة ييل، كما دافعت عن هذا النهج الأستاذة "بربرا جونسون" من جامعة ييل- وهي مترجمة لديريدا- بقولها إن التفكيك نهج نقدي وليس عدميًا، ومع أنه يمثل ديالكتيكية سلبية فإنه يكشف عن التناقض المكبوت الذي يشكل النص"[5].

---

[1]- فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، ص188.

[2]- المرجع نفسه، ص188.

[3]- المرجع نفسه، ص188.

[4]- المرجع نفسه، ص188.

[5]- المرجع نفسه، ص188.

هذا وكما ردت على الأستاذ "بيت" بقولها "إن مفهومه للتجربة الإنسانية يقتصر على تجربة الرجل الأبيض المنتمي إلى هارفارد"[1].

وهذا يعني أن هذا النقاش العلني يدل على أن هناك أزمة واضحة في النقد الأدبي ونظرية الأدب، ويمكننا "أن نلخص النقد العام الموجه إلى جامعة ييل تحت باب الإفراط في التنظير إلى درجة العبث؛ أما النقد الموجه إلى جامعة هارفارد فهو الإسراف في التقليدية إلى درجة إهمال كل التطورات النظرية في الأعوام العشرين الأخيرة"[2].

ولكن السؤال المطروح، ما موقف ورأي نقاد جامعة كولومبيا، حيث يدرّس إدوارد سعيد؟.

يمكننا القول أنها "تتقاطع في كولومبيا التقليدية مع الطليعية وفيها نقاد عالميون، إدوارد سعيد، ومايكل ريفاتير(رئيس قسم الأدب الفرنسي) Riffaterre، مع زيارات دورية لكل من تزفتان تودوروف Todorov، وجوليا كريستيفا Kristiva (وهما من أوروبا الشرقية)، ويبدو أن سعيد وريفاتير عصيان على التصنيف "[3].

هذا وقد "أشار الناقد الإنجليزي "تيري إيجلتون" إلى تفرد صوت سعيد النقدي واستقلاله الفكري، "وربما كان سعيد عصيًا على التصنيف، لأنه لا ينخرط في مدرسة نقدية معينة، بل له تصوره الخاص، فموقف سعيد من النقد هو أنه لا يمكن أن يتوقف عند إنجازات إتجاه ما، أو يندمج تحت مدرسة ما، وإنما يجب أن يكون النقد ناقدًا لنفسه، معرفًا بنواقصه وما يسعى إليه هو خلق وعي نقدي أو ملكة نقدية، وعنده النقد اكتشاف مستمر لأوجه المحدودية وتقويمها"[4].

---

[1]– فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، ص188.

[2]– المرجع نفسه، ص188.

[3]– المرجع نفسه، ص188.

[4]– حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص264.

بالإضافة إلى ذلك، أنه عندما صدر كتاب "العالم والنص والناقد" عام(1983م)، "قامت الجرائد اليومية والمجلات الأسبوعية بعرض كتاب سعيد حال طرحه في الأسواق، وأشادت جريدة عالمية بالكتاب على أساس أنه يوفق بين أحسن ما في النقد التقليدي وبراعة المناهج الجديدة" [1].

فكتاب "العالم والنص والناقد"، يجمع بين قطبين رئيسين هما: النقد التقليدي، والنقد الطليعي؛ فكما سبق وأن ذكرت، إن النقد عند "إدوارد سعيد" لا يتوقف عند إنجاز اتجاه أو مدرسة بعينها، بقدر ما هو البحث الدائم لأوجه مختلفة، بهدف تقويمها.

[1]– فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، ص188.

ب- ملخص الكتاب:

إن كتاب "العالم والنص والناقد" من المؤلفات المتميزة للمفكر الراحل "إدوارد سعيد"، ألفه عام(1983م)، The World,The Text, And The Critic وقد صدر عام (2000م) بترجمة عربية، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، قام بترجمته "عبد الكريم محفوض" وممّا جاء في التعريف بالكتاب، أنه عبارة عن دراسات شاملة وواسعة وعميقة في الأدب العالمي تلبي حاجة ماسة لدى القارئ العادي والمتخصص في الأدب والنقد؛ وهي إضافة إلى ذلك دفاع عن الثقافة العربية، كما أنها تقوم بتفحص العالم الدنيوي والمشكلات التي تقف حاجزا أمام النظرية النقدية المعاصرة.

إذن فكتاب "العالم والنص والناقد"، هو تجميع لعدد من أهم مقالات "إدوارد سعيد" في النقد الأدبي، وهذا منذ نهاية الستينيات وحتى تاريخ نشر الكتاب(1983م).

إن المقدمة والخاتمة يمثلان محور الكتاب وخلاصة فكره ودعوته؛ تستخدم المقدمة والخاتمة مصطلحي النقد العلماني أو الدنيوي- كما جاء في الكتاب- والنقد الديني، وممّا ينبه إليه "إدوارد سعيد" في الكتاب هو العلاقة الحميمية بين النص وموقعه في المجتمع والواقع السياسي والاجتماعي، بما فيه من قوة السلطة وقوة المقاومة، ويُصر "إدوارد سعيد" على أن هذه القوى يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في النقد والوعي النقدي، ويحرص "إدوارد سعيد" على تحريض القارئ في البحث عن العلاقة التي تربط الناقد وظروفه سواء كان ناقدًا يمينيًا أو يساريًا، طليعيًا أو تقليديًا، في محيط غربي كان أو شرقي فالعبرة عند "إدوارد سعيد"، تكمن في مدى العلاقة الموجودة.

ويمكننا أن نقسم فصول الكتاب وهي اثنا عشر فصلا إلى ثلاثة أقسام أساسية:

أولا: دراسة في أعمال كُتاب نموذجيين وكبار، وذلك لانتباههم لتفاصيل الحياة اليومية، مثل سويفت وهوبكنز وكونراد.

ثانيا: في هذا القسم من الكتاب يقوم "إدوارد سعيد" برسم معالم النقد النظري المعاصر، وكيفية مواجهته أو تجاهله للعلمانية، وفي كل هذا يقف "إدوارد سعيد" مواجهًا عبث التصنيفات الجاهزة.

ثالثا: في هذا القسم من الكتاب وهو القسم الأخير يقوم "إدوارد سعيد" بمعالجة موضوع تعامل ثقافة قوية مع ثقافة أضعف منها، ومحاولة استعابها، كما حدث في الغرب وتعامله مع الإسلام والعرب، ويقول: "إدوارد سعيد" ملخصًا مفاصل كتابه "إن المقالات المجموعة هنا مرتبة بثلاث طرق متداخلة. فأنا أولاً أتفحص العالم الدنيوي، لا الروحاني الذي تحدث فيه النصوص والذي يلعب فيه بعض الكتاب المعنيين(من أمثال سويفت وهوبكنز وكونراد)، دور القدوة لاهتمامهم بتفصيل الوجود اليومي المعروف باسم الوضع والحدث وتنظيم السلطة. وإن التحدي الذي يطرحه هذا العالم الدنيوي أمام الناقد هو تعذر تقليص العالم إلى مجرد نظرية توضيحية أو نظرية مبدئة، ويتعذر تقليصه أكثر من السابق بكثير إلى مجموعة من التعميمات الثقافية. فهناك بدلاً من ذلك عددًا قليل، ولربما على غير توقع، من سمات الدنيوية تلعب دورًا في إدراك المرء من التجربة النصية، ومن بين تلك السمات، القرابة والتقرب، والجسد وحاستا البصر والسمع، والتكرار والتعدد المطلق للتفاصيل، وثانيًا أنصرف إلى المشكلات الخاصة التي تعتور النظرية النقدية المعاصرة في مواجهتها أو تجاهلها المسائل المطروحة على بساط بحث النصوص (النصية)، من قبل العالم الدنيوي. وختامًا أعالج في النهاية مشكلة ما يحدث حين تحاول الثقافة أن تتفهم ثقافة أخرى، أو تهيمن عليها، أو أن تقتنصها في حالة كونها أضعف منها"[1].

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، (دراسة نقدية)، تر: عبد الكريم محفوض، إتحاد الكتاب العرب، ط1، 2000، ص32.

وما يلفت النظر في كتاب "إدوارد سعيد"، "العالم والنص والناقد"، هو تركيز "إدوارد سعيد"، على "كونراد" و"سويفت"، لأن موقفهما مناهض لأفكار الثقافة المهيمنة بالإضافة إلى ذلك، فهو يحارب تقوقع النقد في الأبراج العاجية وانفصالها عن قضايا المجتمع، إلى عالم النصوص وهو في هذه الحالة يطالب النقد بالانفتاح.

ثانيا: القضايا النقدية المطروحة في الكتاب

أ- النقد العلماني / الدنيوي:

قبل الولوج إلى "النقد العلماني"، "الدنيوي"، لدى "إدوارد سعيد" لابد وأن أقدم بعض المفاهيم للعلمانية والدنيوية بصفة عامة.

إذن فمصطلح "الدنيوية" Secularism "يقصد به عدم المبالاة بالدين أو الاعتبارات الدينية وهو مصطلح قريب من مصطلح العلمانية"[1].

ويمكن وضع مفهوم للعلمانية من خلال تعريفها بأنها "العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو الحياة الآخرة، فهي ببساطة فصل الدين عن الدولة فصلًا تامًا"[2].

وتعني العلمانية في معناها الأصلي الاشتقاقي "الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت، أي تعني كل ما لا ينتمي إلى رجال الدين ويكون خارجًا عن سلطتهم، بعيدًا عن تدخلهم، ثم استعملت فيما بعد، للدلالة على ما هو مضاد للدين ومعادٍ لرجاله"[3].

إذن فالعلمانية / الدنيوية، هي "مطلب أو نشاط عقلي أي عقلانية وهي أيضًا منزع تحرري، أي ليبرالية، نظرًا لكونها مسعى لتحرير الإنسان من قيوده، إنها مذهب له منزعه الإنساني ومضمونه التحرري وشكله العقلاني"[4].

---

[1]- جمال شحيد ووليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب(الأصول والمرجعيات)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005، ص414.

[2]- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، دط، دت، ص301.

[3]- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص57.

[4]- المرجع نفسه، ص58.

وعُرّفت العلمانية أيضا على أنها "فرع من فروع فلسفة الأخلاق الاجتماعية المنفعية... تسعى إلى إصلاح الإنسان دون الإحالة إلى الدين وإنما تحيل فقط إلى العقل الإنساني و العلم والمؤسسة الاجتماعية"[1].

هذا وقد اتصلت "العلمانية" و"الدنيوية" في الوعي الغربي حسب دلالاتها المعجمية الانجليزية، بالعقلانية والنسبية "باعتبار العالم الموضوعي يمثل الآفاق لتحقيق الإنسان ذاته، وجعل العقل الإنساني وذات الإنسانية محورًا ومصدرًا للمعرفة والنظم والإبداع وجعل ما هو ديني وميتافيزيقي محايدًا، وحصرها في الاختيار الفردي وبعده العاطفي" [2].

هذا يعني أن "الدنيوي"، "العلماني"، هو ما ليس بديني، والنص الدنيوي مقابل تمامًا للنص الديني لأنه "قريب ومنغمس في الظرفية والزمان والمكان والواقع أي يتغلغل في نسيج العالم، فهو قريب المصدر؛ لأنه منبثق من الوجود الإنساني"[3].

بالإضافة إلى ذلك فقد اتصلت "الدنيوية" و"العلمانية"، بحقلي الأدب والنقد اتصالاً وثيقًا، فقد تعاقبت "الدنيوية" و"العلمانية" على النصوص الأدبية، وذلك "في محاولتها كشف هوية هذه النصوص، باعتبارها نصوصًا واقعة في الزمان وشروط الواقع والنسبية أي داخلة في "الدنيا" وتتصل "الدنيوية" بالمعرفة وبالفصل الحاسم بين النصوص الأدبية والأخلاق بمفهومها العام"[4].

هذا يعني أن "الدنيوية" تتبع صفة مميزة وجوهرية للنصوص الأدبية من طبيعة الإبداع والخلق ذاته، "فالعبقرية وظيفة معينة في المجال النفسي والاجتماعي، من حيث كونها عملية تسعى إلى إدماج "الأنا" بالأخر نحو "نحن" ولا يخفى الارتباط الجوهري

---

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص52.

[2]– جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد "قراءة في المصطلح"، مجلة إتحاد الجامعات العربية للآداب، ع2، م5، 2008، ص278.

[3]– المرجع نفسه، ص279.

[4]– المرجع نفسه، ص275.

مثلا، بين الشاعر وإبداعه وبيئته الشاملة، أي ارتباطه بالنصوص المحايثة لنصه وهذا يؤكد دنيويته"[1].

إذن "فالدنيوية" صفة لا تنفصل عن الإبداع ذاته،عبر العلاقة بين الذات والموضوع أو بين النفس وعالمها، وتتوقف على الطريقة التي تتفاعل بها الذات مع الموضوعات والعالم.

و"الدنيوية"أيضا،"إستراتيجية نقدية وثقافية مقاومة لتردي الواقع ومقاومة "للمركزية" الغربية وما نتج عنها من حالة الاستقطاب الحاد بين الفكرة الغربية والفكرة الشرقية"[2].

وتتجلى "الدنيوية" worldliness مصطلحًا نقديًا لدى "إدوارد سعيد"، ويقصد بها النصوص الأدبية في الوجود، متصلة بزمانها ومكانها وبيئتها، وتتخذ "الدنيوية" عند "إدوارد سعيد" قطبان رئيسان هما: "الدنيوية" والمقاربة النقدية، و"الدنيوية" ونقد المركزية الغربية.

1- الدنيوية والمقاربة النقدية لدى إدوارد سعيد:

اتخذت المقدمة والخاتمة في كتاب "إدوارد سعيد"، "العالم والنص والناقد" مصطلحي النقد الدنيوي/ العلماني، والنقد الديني، حيث أن النقد الدنيوي عند "إدوارد سعيد"، هو النقد الموجه إلى الأمور الدنيوية، أما النقد الديني فهو العكس، يعني التعامل مع النصوص الأدبية وكأنها مقدسة وثابتة.

ويرى "إدوارد سعيد" في مقدمة كتابه أن ثمة أربعة أشكال رئيسية في الممارسة النقدية وهي كالآتي:

- "**النقد العملي:** الذي نجده في مراجعة الكتب وفي الصحافة الأدبية.

---

[1]- جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد"قراءة في المصطلح"، إتحاد الجامعات العربية للآداب، ص281.

[2]- المرجع نفسه، ص275.

- **التاريخ الأدبي الأكاديمي:** وينحدر إلينا من الاختصاصات التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، كدراسة الأدب الكلاسيكي والفيلولوجيا وتاريخ الحضارة.

- **التقويم والتأويل من الزاوية الأدبية:** فالتقويم هو الشيء الذي يمارسه ويعلمه أساتذة الأدب في الجامعة. والمستفيدين منه هم من تعلموا في الصف كيفية قراءة قصيدة وكيفية وجوب تصورهم أن للأدب واللغة الرمزية سمات فريدة يستحيل تقليصها إلى موعظة أخلاقية أو سياسية بسيطة.

- **النظرية الأدبية:** وهي بمثابة مضمار جديد نسبيًا، كما تتجلى في أعمال ولتر بنيامين، والفتى جورج لوكاتش"[1].

وبالرغم من أن "إدوارد سعيد" قد أسهم في كتاباته في كل أشكال هذا النقد فإنه في كتابه "العالم والنص والناقد"، حاول تجاوزها جميعا حيث يقول: "ولئن كانت هناك من مساهمة يساهم بها ما دعوته في هذا الكتاب بالنقد أو الوعي النقدي، فهي محاولة تخطي حدود الأشكال الأربعة"[2].

يرى "إدوارد سعيد" أنه إذا كان الأدب والدراسات الأدبية يمثلان نشاطا إنسانيا قصديا وواعيا، فينبغي أن يوجد في صميم الثقافة أي، "أن يوجد الأدب وكل الدراسات الإنسانية في صميم الثقافة، وأن تحظى الثقافة من خلالهما، بشرف السمو والتعزيز.." [3].

ويرى "إدوارد سعيد" أن أشكال النقد المعاصر قد أسهمت في تقريب النصوص الأدبية وتذوقها وإدراكها، إلا أنها لتخصصها وصمتها اتجاه المجتمع قد أصبحت منعزلة عن التاريخ والمجتمع، "ولكن ثمة شيء طرأ، ولربما بشكل لا مناص منه، فالنظرية الأدبية الأمريكية انكفأت من حركة تدخلية جاسرة عبر تخوم التخصص في أواخر

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص05.

[2]– المصدر نفسه، ص06.

[3]– المصدر نفسه، ص06.

السبعينات ودخلت في تيه "النصية"، وهي تجر معها أحدث رواد النصية الثورية الأوروبية كدريدا وفوكو..." [1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن "النظرية الأدبية الأمريكية أو حتى الأوروبية صارت تتقبل الآن مبدأ عدم التدخل بلا تحفظ، وبأن طريقتها الخاصة في اقتناص موضوعها، لا يعني أبدًا اقتناص أي شيء دنيوي أو ظرفي أو ملوث اجتماعي "[2].

إذن فقد قامت النظرية الأمريكية والأوروبية على المركزية "النصية"، وهذا لا يعني أبدًا أخذ أي شيء دنيوي أو ظرفي أو اجتماعي ؛ فصارت النصية نقيضًا حقيقيًا للتاريخ بعد تنحيته والحلول محله.

كما رأى "إدوارد سعيد" أن النظرية الأدبية، بالشكل الذي تجري فيه ممارستها اليوم في الأكاديمية الأمريكية، "قد عزلت النصية في أغلب الأحوال عن الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلت منها شيئًا ممكنًا، وأحالتها إلى شيء واضح جراء اعتبارها نتيجة للعمل البشري"[3].

ويتحدث "إدوارد سعيد" عن وجوب الاهتمام بالأحداث والظروف التي نجمت عنها النصوص، ويُعده أمرًا جوهريًا فيقول: "فموقفي هو القول بأن النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله" [4].

ويذهب "إدوارد سعيد" إلى أن "النقد المعاصر في عزوفه عن الدنيا بقضها وقضيضها كرمي لنص تكتنفه الشكوك والمغالطات إلى حد لا يتصوره العقل، تخلى عن

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص07.

[2]– المصدر نفسه، ص08.

[3]– المصدر نفسه، ص08.

[4]– المصدر نفسه، ص08.

جمهوره، عن أهالي المجتمع الحديث الذين تركوا تحت رحمة قوى السوق"الحرة" والشركات متعددة الجنسيات ومضاربات الشهوات الاستهلاكية. وهنا نحن الآن نشهد ترعرع رطانة طنانة كي تحجب بتعقيداتها المرعبة الوقائع الاجتماعية"[1].

ممّا يعني أن دنيوية النقد عند "إدوارد سعيد"، تتحقق عبر تجليها في قلب الحياة الاجتماعية والسياسية، ففي عزوف النقد والناقد عن الدنيا فهو يتخلى بذلك عن جمهوره ومجتمعه الذي ترك تحت رحمة قوى السوق الحرة ومضاربات الشهوات الاستهلاكية، ما يؤدي إلى ترعرع الرطانة الثقافية بكل أشكالها.

وهكذا يوجه"إدوارد سعيد"، "الوعي النقدي نحو الدنيوية التي قد تساعد في غرس إحساس حاد تتطلبه القيم السياسية والاجتماعية والإنسانية في قراءة وإنتاج وبث كل نص"[2].

ومن وجهة نظر"إدوارد سعيد" فإن "فكرة النصية الخالصة قد قادت النقد القهقري باتجاه الغامض والمتعالي والديني، إنه مناوئ لتدين المثقف وكذلك للتدين في الحياة السياسية، ويقترح بديلًا عن ذلك "نقدًا دنيويًا" وهذا النقد يهدف إلى الوصول إلى إحساس مرهف بما تستلزمه قراءة، أي نص وإنتاجه وبثّه من قيم سياسية واجتماعية وإنسانية"[3].

هذا ويعمل النقد الدنيوي في حقيقة الأمر على "تفكيك النظرية إنه يعمل على تهديم الحواجز التي يرفعها النقد بين ما يقع ضمن نطاقه وما لا يقع، الحواجز التي تحل ببساطة محل المقولات الدينية مثل المدنس والمقدس"[4].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص08– 09.

[2]– شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، تر: أحمد خريس وناصر أبوهجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2007، ص62.

[3]– فخري صالح: النقد والمجتمع، ص119.

[4]– المرجع نفسه، ص119.

هذا يعني أن وجود النصوص وفق "إدوارد سعيد" تكمن في "الملابسات الزمان والمكان، وهكذا فهي في العالم، ومن ثمة دنيوية"[1].

والدنيوية تكمن في العلاقة بين النص والواقع السياسي الذي ينتجه؛ والمنتج والمؤلف من منظور "إدوارد سعيد" ليس ميتاً على الإطلاق، "فهو حاضر دوما بواسطة قصدية ملموسة على الرغم من أن الضغوط الاجتماعية تؤثر فيه، وبالنسبة إليه، فإن المؤلف لا يملك وظيفة قولية ضيقة فحسب، وإنما يملك كل المقومات ليعبر عن موقفه الملتزم والإيديولوجي الفاعل"[2].

ومن هنا "فالدنيوية" لدى "إدوارد سعيد"، تعني مستوى ثقافيا أكثر تحديدًا، "حيث النصوص والتصورات كامنة في هذا العالم ومحكومة بواقعه المتغايرة"[3].

هذا ويرجع "إدوارد سعيد" في بحثه عن العلاقة التي تربط بين الناقد وظروفه، إلى ثلاثة نقاد كبار، الأول "إرخ أورباخ" Erich Auerbach، والثاني "ماثيو أرنولد" Matthew Arnold والثالث "ميشيل فوكو" Foucault ، فالأول قال بنفسه إن غربته في استانبول قد دفعته إلى تأليف كتابه الشهير "المحاكاة" Mimesis، يقول "إدوارد سعيد": "ما من قارئ قرأ كتاب المحاكاة "Mimesis" "لإرخ أورباخ"، وهو واحد من أهم الكتب وأكثرها إثارة للإعجاب، وكتاب من أنفس الكتب التي ظهرت على وجه الأرض عن النقد الأدبي، وإلا دغدغت مشاعره الظروف التي أحاطت بالكتابة الفعلية لهذا الكتاب"[4].

هذا لأن حنينه إلى الحضارة الغربية واستحضار تاريخها، قد أدّى إلى ابتكاره مشروع تاريخ المحاكاة في الأدب الغربي، وأكد "إدوارد سعيد" أن "إرخ أورباخ" لو كان

---

[1]– شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص59.

[2]– المرجع نفسه، ص61.

[3]– جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد، قراءة في المصطلح، إتحاد الجامعات العربية للآداب، ص281.

[4]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص09.

يكتب في الغرب لما خطر بباله أن يؤلف مثل هذا الكتاب العظيم، لأن الحشد الهائل من الكتب الأدبية والنقدية في مكتبات الغرب، كانت ستقف دون إتمام الكتاب إذن فالغربة كانت دافعًا في انطلاق الفكرة واكتمال المشروع.

أما "ماثيو أرنولد" فقد نظر لعلاقة المجتمع والثقافة في كتابه الشهير "الثقافة والفوضى"، وهو يرى أن دور الثقافة هو هيمنتها الفكرية على المجتمع والأفراد بصفة خاصة ، يقول"إدوارد سعيد": "فلكي يكون المرء مع الثقافة وفيها يعني أن يكون في الدولة ومعها بطريقة ولاء قسري، هذا تشابه الثقافة مع الإطار الخارجي للدولة"[1].

إذن "فماثيو أرنولد" عنده الولاء للدولة مهم، فعن طريق سلطتها ومؤسساتها تحافظ الثقافة على المجتمع من الفوضى والانحرافات الأخلاقية؛ أما موقف "فوكو"، فهو أن الثقافة شبكة سلطوية، تمنع كل من يخالفها من التعبير أو التجذر في المجتمع، ولهذا تحكم على كل من يواجهها أو يعارضها بالشذوذ والنقص؛ يقول "إدوارد سعيد": في هذا الشأن "وما من سبب يدعو للشك في أن الثقافات كلها تتحرك بهذه الطريقة وما من سبب يدعو للشك في أنها كلها عمومًا تميل إلى تحقيق الظفر من خلال تعزيز هيمنتها"[2].

ويرى "إدوارد سعيد" أن "النص في كينونته الفعلية كنص له وجود في العالم، ولذلك فإنه يتوجه إلى كل من يريد أن يقرأ"[3].

يرى "إدوارد سعيد"، "أن ريكوير يرى أن الكلام والواقع الظرفي يوجدان بحالة حضور، في حين أن الكتابة والنصوص توجد بحالة تعليق أي خارج الواقع الظرفي، إلى أن يصار إلى تحقيقها كأمر واقع وتلبس لبوس الحضور من قبل القارئ الناقد، إن ريكوير

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص16.

[2]– المصدر نفسه، ص19.

[3]– المصدر نفسه، ص39.

يجعل هذه الحالة تبدو وكأن النص والواقع الظرفي، أو ما سوف أدعوه بالدنيوية يلعبان لعبة الكراسي الموسيقية"[1].

وهذا ما لا يحبذه "إدوارد سعيد"، لأن "ريكوير" يفترض دون أدلة كافية وغير مقنعة، أن الواقع الظرفي ما هو منهجيًا وحصرًا إلا ميزة في الكلام، ولكن وجهة نظر "إدوارد سعيد" ترى "أن الشيء الأساسي هو أن النصوص لها طرق في الوجود بحيث أنها حتى في أسمى شكل لها تبقى دائمًا فريسة الوقوع في شراك الظرف والزمان والمكان والمجتمع، وباختصار فهي في الدنيا ولذلك فإنها دنيوية"[2].

ويقول "إدوارد سعيد": في هذا الصدد "إن شغلي الشاغل هو النص على وجه التخصيص، إن معظم النقاد سوف يؤيدون الفكرة التي مفادها أن أي نص أدبي مثقل بطريقة ما، بمناسبته، أي بالوقائع التجريبية البسيطة التي انبثق عنها"[3].

ويتحدث "إدوارد سعيد" عن الوعي النقدي لدى النقاد، فيقول: "إن الوعي النقدي جزء من عالمه الاجتماعي الفعلي وجزء من تلك الواقعية التي يستوطنها الوعي، وليس له بحال من الأحوال أي مهرب، لا من هذا ولا من ذاك، فعلى الرغم من أن أورباخ كان بعيدًا عن أوروبا فإن عمله مستنقع في واقع أوروبا شأنه شأن مساهمة ظروف منفاه الخاصة في نقوه نقاهة نقدية ملموسة"[4].

ويمكنني الإشارة إلى المعاني الضمنية لكلمة "دنيوية" كما استخدمها "إدوارد سعيد" في الأدب والنقد،حيث يقول: "في مستوى من المستويات تتضمن الكلمة معنى المعرفة الخلاقة، أنا مهتم بالكيفية التي تشق بها الأعمال طريقها، المعنى الثاني، هو درجة اتصال الأعمال الأدبية وتفاعلها مع أعمال أخرى في المؤسسات واللحظات التاريخية والمجتمع

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد ، ص40.

[2]– المصدر نفسه ، ص41.

[3]– المصدر نفسه، ص41.

[4]– المصدر نفسه، ص21.

والمعنى الثالث، هو السمة العجيبة غير الميتافيزيقية التي وجدتها في أكثر الأعمال المكتوبة إدهاشا، إن الدرجة التي تكون فيها هذه الكتابات متورطة بشكل ما من أشكال التورط في العالم تجعلها تجذب اهتمامي"[1].

وقد اختار "إدوارد سعيد" أن يكتب كتابه في شكل مجموعة من المقالات لأنه يرى أن المقالة تعكس موقفًا تأمليًا لا حكما ناقدا، وهي منفتحة على العالم وليست منغلقة على نفسها، وهو ما يسمي نقده نقدًا علمانيًا أو دنيويًا، لأنه على عكس النقد الديني فهو، "لا يرسم حدودًا صارمة بين الأنا والآخر، لا يحل ولا يحرم، لا يغلق أبواب الاجتهاد والتأمل يحاول الإقناع بدل الإثبات، فهو نقد لا يجزم بل يشكك في ذاته، وهو خطاب إنساني يعرف محدوديته ومرحليته"[2].

أي أن النقد والوعي معكوس في شكل المقالة في حد ذاته، "والنقد الدنيوي يتعامل مع أوضاع محلية وعالمية، فالواجب يقضي أن يخلص هذا إلى القول بأن المقالة –وهي نسبيًا شكل قصير استقصائي وشكل شكاك بالأساس– هي الميدان الرئيسي لكتابة النقد فيها"[3].

ويرغب "إدوارد سعيد" أن يكون النقد معارض لكل أشكال الهيمنة والطغيان، وينتج معرفة غير قسرية لخير الإنسانية وللحرية، فيقول: "إن النقد بالأساس– ولسوف أكون هنا في غاية الوضوح– يجب أن يرى نفسه مشجعا للحياة ومعارضا، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، مع العلم أن أهدافه الاجتماعية تتمثل بإنتاج المعرفة بحرية، بعيدًا عن القسر ولمصلحة الحرية البشرية" [4].

---

[1]– فخري صالح: النقد والمجتمع، ص147– 148.

[2]– فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، فصول، ص191.

[3]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص31.

[4]– المصدر نفسه، ص35.

ولا يكتفي "إدوارد سعيد" أن يكون النقد معارضًا فحسب، بل يجب أن يكون "مقاومًا" في كل الأحوال، "لو شئت استعمال كلمة واحدة متساوقة مع النقد(لا من باب التخفيف له بل من باب التوكيد)، لكانت كلمة "مقاوم"، فلئن كان من المتعذر تقليص النقد إلى مذهب أو إلى موقف سياسي حول مسألة معينة، ولئن كان يتوجب وجوده في الدنيا وهو مدرك لذاته في الوقت نفسه أيضًا"[1].

ويشدد "إدوارد سعيد" في كتابه، على المسؤوليات الأساسية المناطة بالناقد وبالمقام الأول، أن يناهض سلطة التشكيلات الثقافية المهيمنة والمسيطرة.

ويدافع "إدوارد سعيد" عن فكرة المقاومة للنظرية فيقول: "قد أنحو بالقول بعيدًا فأقرر أن مهمة الناقد تتمثل في امتداد النظرية بالمقاومة، لتنفتح على الواقع التاريخي والمجتمع، وحاجات الإنسان واهتماماته، ولتشير إلى تلك المطالب الماثلة التي يرسمها الواقع اليومي"[2].

هذا ويؤكد أن الناقد الأدبي هو ذلك الذي يموضع نفسه داخل جدل عميق يتصل بالسياق الاجتماعي، وتقبع مهمته ومسؤوليته في محاولة إظهار زيف التمثيلات التي تتخفى وراء أجندة محتجبة وخفية، ويكون هذا عبر تسليط الضوء على التاريخ والعالم بصفة عامة.

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص34.

[2]– شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص62.

2- الدنيوية ونقد المركزية الغربية

إن "المركزية" تتجلى عبر دورانها حول ذاتها في النصوص، مكتفية بذاتها، تؤدي إلى تقليص النص، عبر عزله عن شرطه الزماني والمكاني والإنساني، يرى "إدوارد سعيد" في هذا الشأن، "إن تصخيم مثل هذه الفكرة أكثر ممّا تطيق يجعلها تستحق النقد المبرر، لأسلوب "ميشيل ريفاتير" الذي يعمد في كتابه "النص مكتفي ذاتيًا"، إلى نعت تقليص النص إلى ظروفه بالمغالطة التي على أوثق ارتباط بالسيرة الذاتية أو التركيب الوراثي، ولربما معظم النقاد يوافقون ميشيل ريفاتير، لكنهم ليسوا على قناعة تامة، أفليس هناك من طريقة للتعامل مع النصوص الدنيوية بإنصاف؟ أفليس هنالك من طريقة للتصارع مع مشكلات اللغة الأدبية إلا ببترها عن المشكلات الدنيوية التي هي أكثر إلحاحًا بمنتهى الوضوح؟"[1].

يرى "إدوارد سعيد" أن هذا العالم الدنيوي قد تحول تحولاً عجيبًا، باعتباره جهدًا بشريًا دأب على إنتاج النصوص الدنيوية إلى دائرة المقدس، من خلال "المركزية" المنطوية على أصولية ثقافية، ليظهر هذا العالم الدنيوي أنه ليس بشري خالص، ولا يمكن إدراكه تماما من منطلق بشري نتيجة زيادة الاستغاثات بالسامي على البشري، والمجرد الغامض والمقدس والملغز والتعميمات الضخمة الزائدة عن المعقول، مثل الشرق أو الإسلام أو الشيوعية أو الإرهاب، ممّا يدل على قوة تأثير أو زحفها على العالم التاريخي الدنيوي[2].

ويذهب إلى أن ما ينتج عن ذلك – أي المركزية- غياب الملمح الإنساني، ومن منظور استعلائي عرقي استعماري فوقي قائم على فكرة استحواذ الغالب والمغلوب، يرى "إدوارد سعيد"، "أن الاسم الوطني الثقافي الكبير للثقافة الأوروبية على أنها المعيار الممتاز

---

[1]- ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص41.

[2]- المصدر نفسه، ص353.

حمل معه زمرة مرعبة، من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم وبين الأوروبي وغير الأوروبي، وبين الأعلى والأدنى، وهذه المركزية تظهر في علم اللغة والتاريخ، والفلسفة والأنثروبولوجيا، وتجلت أخيرًا ثقافة منتصرة على كل الهويات"[1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن "المركزية" الغربية أتت إلى حالة من الاستقطاب والتمحور حول فكرة بعينها في العالم، الفكرة الشرقية مقابل الفكرة الغربية، بالإضافة إلى الحد من اندفاعة النقد الدنيوي، فيقول: "إن فكرة الشرق، شأنها شأن فكرة الغرب، باعتبارها قطبًا مناقضًا لذلك القطب، قامت بدور اللجام لما كنت أدعوه بالنقد الدنيوي"[2].

ويرى أن هاتين الفكرتين تداخلتا مع الحماسة الدينية، "لينتج عن ذلك إقصاء لما هو بشري، من استقصاء ونقد وجهد، إذعانا منهما لسلطان ما هو أكثر من البشري الخارق للطبيعة، صاحب الأمر والنهي في الدنيا، وهو ما أفضى إلى عواطف جماعية منظمة ذات نتائج مشؤومة فكريًا واجتماعيًا في أغلب الأحيان" [3].

إذن هذا يعني أن المغالاة في النزعة "المركزية" الغربية عبر تجسيدها للمطلق الثقافي الغربي باعتباره الأنموذج الأعلى، "حوّل النصوص إلى كهنوت ثقافي وأخرجه من الدنيا، وتنتج عن ذلك حماسة لدى "المركزية" الغربية، توازي الحماسة الدينية، ممّا هيأ المناخ العام لحدوث تصادم الحضارات والثقافات"[4].

ويرى "إدوارد سعيد" أن تفكيك هذه "المركزية"، وإعادة الخطاب النقدي إلى مشروع دنيوي يُعد من أخطر الأسئلة على الإطلاق فيقول: "وأما السؤال عن الكيفية التي من الممكن أن يعود بها خطاب النقاد كلهم إلى مشروع دنيوي حقيقي فهو من أخطر

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص19.

[2]– المصدر نفسه، ص352.

[3]– المصدر نفسه، ص352.

[4]– جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد، إتحاد الجامعات العربية للآداب، ص288.

الأسئلة، على ما يبدو لي، التي يمكن أن يطرحها النقاد بعضهم على بعض في هذه الآونة"[1].

إذن "فالمركزية الغربية تقف عقبة أمام تلك الإمكانية– تقدم المعرفة– لأن سردياتها المنحازة والمضللة للتاريخ وافتراضاتها الاعتباطية عن الحضارة الغربية، ومحاولتها فرض نظرية وحيدة الوجهة للتقدم، تقلص بدلاً من أن توسع إمكانية الشمولية الرحبة والمنظور الكوزموبولوتي (الأممي) للحياة والعالم"[2].

ممّا يعني أن البديل عن "الدنيوية" هو صدام الحضارات والنتيجة الحتمية هي إفقار الرؤية، ولا يكون ذلك في صالح التنوير ولا في باب تقدم وازدهار العلم والمعرفة.

ومن هنا فالمشروع الدنيوي لا يعني "دفاعًا عن تعددية ثقافية كسولة وترفيهية أو لا مبالية، بل يقتضي قراءة فيلولوجية وفق نمط دنيوي وإدماجي، بالإضافة إلى مقاومة أنماط التفكير السائدة والقائمة على الإختزال الكبير والمجابهة بين "نحن" و"هم"، لذا فانبثاق المشروع الدنيوي من الواقع والشرط الوجودي والتاريخي للحياة الإنسانية ومقاومة الظرفية العابرة، يحول دون أن ينغلق خطاب النقد على ذاته ومن هنا تتجلى الإنسانية" [3].

ويرى "إدوارد سعيد" أن الوعي النقدي المعاصر يقف بين إغرائيين متمثلين بقوتين عاتيتين مترابطتين، تستقطبان الاهتمام النقدي وهما: "الأولى هي الثقافة التي يرتبط بها النقاد "بالقرابة"،(بالولادة والانتماء القومي والمهنة)، والثانية هي الطريقة أو المنظومة التي يكتسبها النقاد من خلال "التقرب"، (بالقناعة الاجتماعية والسياسية وبالظروف الاقتصادية والتاريخية وبالجهد الشخصي)، وكلتا هاتين القوتين ما فتئتا تدأبان على ممارسة الضغوط منذ ردح طويل من الزمن إلى أن وصلتا بالنقد إلى وضعه الراهن"[4].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص355.

[2]– جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد، إتحاد الجامعات العربي للآداب، ص288.

[3]– المرجع نفسه، ص289.

[4]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص30.

ويرى أن هذا الوعي النقدي الدنيوي بمقدوره التواصل مع النصوص الأدبية، التي تستثنى من ميدان الأدب نتيجة الانحياز الإيديولوجي من خلال فكرة "التقرب" وهذا يُعد في صميم المهمة الجوهرية للنقد الدنيوي.

كما يرى "إدوارد سعيد" أن الإستراتيجية العامة للنقد الدنيوي تقتضي "التحول من "البنوة" إلى "التبني" From filiation to affiliation، وذلك من أجل خلق حالة تاريخية حقيقية من الجدل والحوار بين الثقافات والحضارات بعيدًا عن "المركزية" التي تهدد بإسقاط المشروع الإنساني برمته"[1].

ويشدد "إدوارد سعيد" على ضرورة الانتقال من "القرابة" إلى "التقرب" فيقول: "إن الشيء الذي أصفه هو الانتقال من فكرة، أو إمكانية، واهنة عن القرابة إلى ذلك النظام التعويضي، الذي سواء أكان حزبًا أو مؤسسة أو ثقافة أو زمرة من العقائد أو حتى الرؤيا الدنيوية، يوفر للرجال والنساء شكلاً جديدًا من أشكال الصلة التي لا أزال أدعوها بالتقرب، والتي هي بمثابة منظومة جديدة في الوقت نفسه"[2].

بالإضافة إلى كل هذا، فإن الأصولية الثقافية المنبثقة من "المركزية" الغربية وما نتج عنها من حالة استقطاب حاد، "تزعم تجسيد "المطلق" ونهاية التاريخ والآخر الهامشي، هذه الحالة تضع الناقد ضمن مسؤولية أخلاقية وكونية، أمام خيارين، إمّا التواطؤ مع هذه "المركزية" التي تعيش حالة تقوقع حول "القرابة" وترفض "التقرب"، وبالتالي يستبعد الشرقي/ اللاغربي، باعتباره مدنسًا، أو أن يعمل على إعادة البناء الوجودي والتاريخي بين "القرابة" و"التقرب" ويوسع من دائرة الانتماء الإنساني"[3].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص24.

[2]– المصدر نفسه، ص24.

[3]– جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد، إتحاد الجامعات العربية للآداب، ص289.

أي الانتقال من الفضاء الإقليمي والجغرافي إلى الفضاء الإنساني، القائم على التبادل والحوار.

ويؤكد "إدوارد سعيد" على ضرورة أن يكون النقد كامن في قلب المؤسسة الاجتماعية، وفي قلب المجتمع المدني، ويرى أنه على الناقد "أن يحول التعارض بين النظام ممثلاً في النقد التقليدي والثقافة إلى تجانس يخدم الممارسة النقدية عبر استعداد الناقد لمساءلة الخطاب النقدي ذاته مع انفتاحه على النصوص والكتابات المهمشة وإحضارها إلى المتن الثقافي وكسر الحدود القومية والعرقية لتحقيق خطاب عالمي إنساني، وفي الوقت نفسه صهر البعدين الجمالي والثقافي في بُعد واحد معًا، من حيث أن الثقافي ظرفي في حين أن الجمالي غير ظرفي"[1].

ورؤية "إدوارد سعيد" هذه، رؤية إنسانية من الصعوبة أن تتحقق في مجالي الأدب والنقد، وهذا في ظل ما يحدث في هذه الآونة، من الفجوات الموجودة بين الثقافات، لا وبين المجتمع ذاته، لذا فتحقق مثل هذه الفكرة وفي هذه الظروف أجده من الصعوبة إن لم أقل من المستحيل.

[1]– ينظر، إبراهيم محمود خليل: النقد الأدبي الحديث (من المحاكاة إلى التفكيك)، دار الميسرة، عمان، الأردن، ط1، 2003، ص139.

ب- النص والحياة:

لقد أثار "إدوارد سعيد" في الفصل الأول من كتابه معضلة نقدية، فالنص الثقافي كأشعار جيرالد مانلي هوبكنز، وكتابات كارل ماركس وأعمال أوسكار وايلد، عالمية ومع ذلك فهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالعصر والمكان، أي أن النص مرتبط بالظرفية والمحلية، ومستقل عنهما في آن واحد، ويرى أن النص بنية Structure، وحدث Event، فالبنية تجعل منه عملاً عالميًا يتجاوز زمانه ومكانه الأصلي، أما عنصر الحدث فيه، فهو الذي يربطه بالظروف التاريخية والمحلية التي ولدته؛ فيرى أن "التاريخ الأدبي الحديث يعطينا عددًا من الأمثلة عن كُتاب يبدو نصهم يجسد بإدراك ذاتي الظروف الجلية لموقعه، المخيل ماديًا بل والموصوف أيضًا، فثمة نموذج من الكُتاب، ولسوف أبحث ثلاثة أمثلة هم جيرالد مانلي هوبكنز وأوسكار وايلد وجوزيف كونراد، يتصور عامدًا متعمدًا أن النص يحظى بالتعزيز من موقع منطقي يشتمل على المتحدث وجمهور المستمعين، وبذلك يكون التفاعل المقصود بين الحديث والتلقي، بين اللفظية والنصية، هو موقع النص، أي وضعه لنفسه في الدنيا"[1].

ويرى "إدوارد سعيد" أنه ما من روائي بإمكانه أن يكون واضحًا تمامًا حيال الظروف، "كوضوح ماركس في كتابه "في الثامن عشر من شهر بروميير بالنسبة للويس بونابرت"، فما من عمل في رأيه يتحلى بمثل هذا التألق والفتنة بخصوص الدقة التي تبيّن الظروف..." [2].

ويرجع "إدوارد سعيد" إلى ما قاله "جورج لوكاتش" و"فرانز فانون" و"ميشيل فوكو" في هذا الصدد، ولا يكتفي بهذا بل يقترح على النقاد الغرب أن يراجعوا ما فعل النقاد العرب، أمام هذه المعضلة، حول النص في التاريخ وتجاوزه له؛ وقام "إدوارد سعيد"

---

[1]- ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص46- 47.

[2]- المصدر نفسه، ص53.

بالتعريف بالاتجاه الظاهري في التفسير والنحو، "والذي تبناه مفكرون أندلسيون، كابن حزم وابن جني وابن مداعة القرطبي، الذين كانوا من أنصار المذهب الظاهري وخصوما للمذهب الباطني، الذي يرى أن المعنى مخبوء في صميم الكلمات"[1].

ويذهب "إدوارد سعيد" أن أصحاب الاتجاه الظاهري، قد أخذوا بعين الاعتبار في تفسيرهم للقرآن الكريم إطاره التاريخي، أسباب النزول والمناسبة.

وفي الفصول الثلاثة اللاحقة، وهي عن "سويفت" و"كونراد"، فيوضح فيها "إدوارد سعيد"، عبر تحليل لقصيدة "سويفت"، "أبيات شعرية عن موت د. سويفت" وأسفار جليفر وغيرها من أعماله، ويرى أن "في قصيدته "أبيات شعرية عن موت د. سويفت" تتجلى جدلية الحضور والغياب، فموت الشاعر يشكل غيابًا في العالم وحضورًا في التاريخ، كما أن طليعية سويفت لا تأتي من مواقفه السياسية المحافظة، وإنّما من أسلوبه ذي النزعة الفوضوية، فأسلوبه الذي يمكن أن يقارن من ناحية التعقيد بأسلوب هوبكنز وشكسبير، يتميز بالالتواء والتوتر والبهلونيات اللفظية مع إيجاز فريد من نوعه"[2].

ويرى "إدوارد سعيد" أن كونراد أيضًا عُرف بالتعقيد والغموض واختيار التعبير اللامباشر، بحيث إن الرؤية التي يبثها في ثنايا قصصه تتجاوز حدود اللغة، فيقول: "إن اللغة المتداولة نوع من النظام والقولبة، وتحتاج الثورية الأصلية إلى زعزعة هذا النظام وتجاوزه، فالغموض عند كونراد أداة إلى رؤية تتجاوز اللغة؛ والكتابة عنده استحضار للفعل الغائب، فهو يقدم قصصه عبر راوٍ يتذكر حدثًا ما ويحاول إحياءه، مخترقًا قيود اللغة أو كما يقول "اللورد جيم"، أحد أبطال كونراد، "لا توجد كلمات تعبر عن الأشياء التي أود أن أتحدث عنها"، فالأدب عند كونراد محاولة لخلق رؤية لا تكتمل إلى في القصد

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص42.

[2]– ينظر،المصدر نفسه، ص80.

والخيال؛ وهناك توتر مستمر في أعمال كونراد بين الحقيقة العصية على التعبير، وأشكال الحديث والمشافهة والتوصيل، والكتابة عنده نوع من السلب"[1].

أي سلب التجربة من حرارتها يتلوها محاولة تعويض هذا السلب، ثم الإخفاق على نحو يدفع إلى إعادة المحاولة؛ ويرى "إدوارد سعيد" أن قمع الأنا في كتابات كونراد، أي كبت صوت المؤلف، يجعل الصوت يتسرب من شقوق النص في انكساراته وانعطافاته، فيقول: "فالأنا تصبو إلى الانسجام مع الواقع الذي تجد نفسها فيه، ولكن الكلمات وحدات في نظام مفروض يقيّد الأنا، ولهذا تجد تجربة تجاوز الكلمة؛ فالكلمة تخون التجربة وتقصر عن نقل دفئها. وهنا تكمن المفارقة الجوهرية في أعمال كونراد" [2].

ويرى "إدوارد سعيد" أن كونراد يكتب عالمًا بأن ما يكتب قاصرًا عن تحقيق ما يريد؛ ويرى أيضا أن الفكر ينبع أصلاً من تساؤلات الإنسان عن نفسه وعن علاقته بالعالم؛ وهذه هي الفكرة الجوهرية التي ظل يبحث فيها"إدوارد سعيد" في كل زاوية من زوايا كتابه.

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص134.

[2]– المصدر نفسه، ص135.

ج- التنظير والوعي النقدي:

قام "إدوارد سعيد" بمراجعة إنجازات النقد الحديث، ما يكشفه لنا وما يستره عنا، ما يشدد عليه وما يتغافله، كما يشرح لنا ما يحدث للنظريات النقدية عند انتقالها وتأقلمها من بيئة إلى أخرى.

وهو يرى أن الإطلاع على الأنثولوجيات والمجموعات النقدية يعطينا فكرة عامة عن المواضيع المطروقة وغير المطروقة في النقد الأدبي. ويرى أن النقد اليوم في الولايات المتحدة يحمل بصمات النقد الفرنسي والايطالي والألماني والسوفياتي بعد أن كان مقتصرا على النقد الأجلو- سكسوني، يقول: "فالنقد في أمريكا في هذه الآونة أكثر عالمية، بطريقة واضحة تمامًا مما كان عليه منذ أول عقدين من عقود هذا القرن، فمؤتمر عام(1966م)، الذي اشتملت محاضر جلساته المنشورة على أول تجميع هام للنقاد الأجانب في الولايات المتحدة فالتدخل الفرنسي أدّى فضلاً عن ذلك انفتاح الأبواب والنوافذ على بقية أوروبا..." [1]

ونتيجة لهذا التغير الذي طرأ على النقد، قد أصبح الناقد المعاصر يُلم بروائع أدبية غير إنجليزية، وهكذا اضطربت حدود الأدب القومي.

ويرى"إدوارد سعيد" أن النقد قبل الستينيات كان يقوم بدراسة الروائع الأدبية لغرض التذوق وتقريبها من ذهن القراء، "إن عمل الناقد كان، حتى ورود "النقد الجديد" الإنجليزي والأمريكي، إطراء عمل ما أمام القراء العاديين وأمام النقاد الآخرين سواء بسواء"[2].

ويرى "إدوارد سعيد" أن النقد الآن قد رُفع إلى درجة التخصص وازدحمت فيه المصطلحات الفنية، ممّا أدّى إلى خلق فجوة بين القارئ العادي والوسط النقدي،يقول: "إن الخطاب النقدي السائد نفسه أصبح يوجه اهتمام النقاد إلى جانب هام واحد من جوانب

---

[1]- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص173.

[2]- المصدر نفسه، ص176.

الخبرة الأدبية ألا وهو الجانب الوظيفي، حيث نجد الناقد يتحدث عما يفعله نص ما، وعن كيفية عمله، وعن كيفية انضمام بعضه لبعض ليفعل أشياء معينة، وعن كون النص منظومة متكاملة ومتوازية ككل، فالنقد الوظيفي يعمل على انفصال حاد بين جماعة النقاد والرأي العام، وذلك بالاستناد إلى الفرض القائل أن كتابة عمل أدبي والكتابة عن عمل أدبي، ما هما إلا وظيفتان اختصاصيتان لا مرادف لهما في الخبرة البشرية اليومية" [1].

وبالإضافة إلى ذلك يرى "إدوارد سعيد" أن "شغل الناقد أصبح البحث عن كيفية تشكل الدلالات في النص، ويفتش عن لغة تقنية ليس لها استخدام ممكن آخر سوى وصف وظائف النص"[2].

ويرى أن الطريق المسلوك في النقد يغفل يغفل أمرين، أولهما تاريخ النقد؛ وثانيهما مادية النص، ويقصد "إدوارد سعيد" بمادية النص، فيقول: " أقصد بالمادية تلك الطرائق التي يكون فيها النص، مثلا معلمًا، موضوعيًا ثقافيًا نُجد في طلبه، نحارب من أجله نمتلكه أو ننبذه أو ننالله في زمن معين"[3].

ويرى "إدوارد سعيد"، أنها قامت محاولات عالجت هذين الأمرين منها دراسات "فوكو" و"لوكاتش"، يقول: "إن منهج فوكو يقضي بدراسة النص كجزء من الأرشيف يتألف من أحاديث تتألف بدورها من مقولات، باختصار فإن فوكو يتعامل مع النصوص كجزء من منظومة انتشار ثقافي، ولذلك فكل مقولة إن هي إلا جهد مادي..." [4].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص176.

[2]– المصدر نفسه، ص176– 177.

[3]– المصدر نفسه، ص183.

[4]– المصدر نفسه، ص183.

ويجدر بنا الإشارة إلى أن "إدوارد سعيد"، "لا يدعو إلى الرجوع إلى تاريخ الأدب التقليدي، بل هو يسعى إلى نقد تاريخي، وتاريخ نقدي، إلى نقد معاصر يستفيد من الرؤى والتجارب الجديدة، ليعمق مفهومنا لتاريخية النقد"[1].

وفي هذا الصدد يثير "إدوارد سعيد" أسئلة ودراسات حول رواج نصوص واختفاء نصوص أخرى، وحول المؤسسات والنوادي ودورها في الفكر، ودور النقد والبحث الأكاديمي في الإبداع الفني.

وفي كل هذا يبحث "إدوارد سعيد" عن لغة تليق بهذا المسعى، أي لغة تتخطى "النسب" لتنتقل إلى "الانتساب" (القرابة والتقرب)، يقول: "إن إحدى الطرائق لتخيل المسألة النقدية للتكوين الفني هي النظر إلى النص على أنه ساحة دينامية، لا كتلة جامدة، من الكلمات وهذه الساحة لها سلسلة معينة من الصلات، (التي دأبت على دعوتها بصلات التقرب)، والكامنة جزئيًا بالنسبة للكاتب وللقارئ ولحالة تاريخية ولغيرها من النصوص وللماضي والحاضر سواء بسواء" [2].

وقد وضع "إدوارد سعيد" مصطلح "يساري" بين علامتي تنصيص ليشير إلى أنه لا يقصد به يسارًا سياسيًا، بل يقصد يسارًا نقديًا، فهو يمثل نقدًا مناهضًا وطليعيًا، ويحلل "إدوارد سعيد" في هذا النطاق، أعمال "بول دي مان"، ويفسّر لماذا اختار "بول د ي مان" دون غيره كمثال، يقول: "ليست لدي الرغبة في أن أستخدم "دي مان" لممثل عمومي للشيء الذي تجري ممارسته في هذه الأيام في النقد الأدبي، فعمله فائق الأهمية بيدا أنني أظن أن من الممكن اعتباره القدوة في تيار فكري معارض، فالعمل الأدبي عنده يحتل موقعًا يسمو بلا قيد أو شرط تقريبًا على الواقعية التاريخية، لا بفضل قوته بل بفضل وهنه المسلّم به" [3].

---

[1]– فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، فصول، ص193.

[2]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص192.

[3]– المصدر نفسه، ص199.

والذي يرى أن الأدب أصدق من التاريخ، لأنه لا يدعي الصدق، أما التاريخ فيوهم بأنه يصور الحقيقة، وهو في الواقع، يُصور الأحداث تصويرًا إيديولوجيًا يخدم الحكام، أما الأدب فيستمد هويته من مناهضة الواقع، أي واقع الحكام والسلطة، "وأما الأدب، من الناحية الأخرى، فما هو أساسا إلا ما يدور عن فضح المعمى"[1].

يرى "بول دي مان" في صيغة المعارضة، "حين يعتقد النقاد المحدثون بأنهم يفضحون معميات الأدب، تكون معمياتهم هم موضع الافتضاح، بواسطة الأدب، يكون أولئك النقاد في وضعية مكفوفي البصر عما هو جار في صميم أنفسهم هم، وحين يزعمون أنهم يفتكون بالأدب يتواجد الأدب في الأمكنة كافة، وذلك لأن ما يدعونه بالأنثروبولوجيا وعلم اللغة والتحليل النفسي ما هو إلا الأدب يطل برأسه من جديد"[2].

ويقول "إدوارد سعيد" معقبًا عن كلام "بول دي مان": "أودُ أن أقول بأنه ينبئهم بأن يكفوا عن الحديث وكأن من الممكن تجاوز الدراسة التاريخية، وبأن يتحدثوا عن الأدب حديثًا جادًا. فما السبب يا ترى؟ لأن الأدب العظيم إن كان قد تعرض من قبل لفضح المعمى، فلن يكون بوسع الدراسة بتاتًا أن تخبرنا بأي شيء جوهري عن الأدب"[3].

ويعقب "إدوارد سعيد" بشرحه لمفاهيم يسارية،(فوكو وغراميشي) المناهضة للسلطة، والتي لا تفتقر إلى عنصر التاريخية، كما في أعمال "بول دي مان"، "ما من مجتمع من المجتمعات المعروفة للتاريخ البشري كان له أي وجود بتاتا بمعزل عن تحكم القوة والسلطة به، ناهيك عن أن أي مجتمع يمكن تقسيمه كما يدأب غراميشي على القول إلى طبقتين متشابكتين من حكام ومحكومين"[4].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد ، ص198.

[2]– المصدر نفسه، ص198.

[3]– المصدر نفسه، ص199.

[4]– المصدر نفسه، ص205– 206.

ويرى "إدوارد سعيد" أن "غراميشي" قد فطن قبل "فوكو" بردح طويل من الزمن لتلك الفكرة التي مفادها أن "الثقافة تخدم السلطة وتخدم، في خاتمة المطاف، الدولة الوطنية، وهكذا يمكننا النظر إلى الثقافة كقوة تاريخية تمتلك الصور الخاصة بها" [1].

يعني هذا أن الثقافة قبل كل شيء، تأتي في مقدمتها خدمة السلطة أي الدولة وكيانها، وبهذا الشكل يمكننا النظر إليها على أساس أنها قوة تاريخية لها صورها وأشكالها وطرائقها في التحكم والتسيير.

وقام "إدوارد سعيد" بإجراء مقارنة بين "فوكو" و"ديريدا" وموقفهما من النقد والثقافة فهما قطبان متعارضان كما يرى "إدوارد سعيد" ، "إن موقفيهما متعارضان بناء على عدد من الأسس، ولكن الأساس الجدير بالاستفراد، على وجه التخصيص، في هجوم فوكو على ديريدا، ومفاده أن ديريدا لا يولي اهتمامه إلا لقراء النص فحسب، فلئن كان ديريدا يرى أن أهمية النص تكمن في وضعه الحقيقي، بمعنى أنه عنصر نصي دون أي أساس في أرض الواقع، فإن فوكو يرى أن أهمية النص تستقر في عنصر القوة "Pouvoir" مفاده استحقاق جازم في أرض الواقع"[2].

وهكذا فيرى "إدوارد سعيد"، أن "نقد ديريدا يدخلنا في قلب النص، في حين أن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه"[3].

أي أن "فوكو" يدخل في النص ويخرج منه في نقده، في حين أن "ديريدا" يخترق النص في صميمه، من خلال تفكيك البنية النصية للعمل الفني، وهذا لإعادة بنائه من جديد، بحثاً منه عن المكنونات والخبايا الموجودة في النص.

ويرى "إدوارد سعيد"، أن ما يجمع نقدهما هو أنهما يحاولان الكشف عن خفايا النص، متحدين السلطة، يقول: "لو تسنى سؤال فوكو وديريدا لما أنكرا أن ما يوحد

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص210– 211.

[2]– المصدر نفسه، ص225.

[3]– المصدر نفسه، ص225.

نقدهما، هو محاولتهما تبيين الشيء الذي يحجبه النص في العادة ألا وهو مختلف الأسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص" [1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن ديريدا يهاجم ما يسمى بالميتافيزيقيا الغربية، وفوكو يهاجم الهيمنة الفكرية لعصر ما، وكلاهما يحاول أن يقوض هذين الكيانين وسيادتهما. فيقول: "إن الناقد يتحدى في كلتا الحالتين، والثقافة وقواها المهيمنة بمنتهى الوضوح في النشاط الفكري، إذ في الوقت الذي يشير فيه ديريدا أينما كان إلى الميتافيزيك والفكر الغربيين يشير فوكو في باكورة عمله إلى عصور ومعارف، أي تلك الكتل الكاملة التي تبني الثقافة السائدة"[2].

يرى "إدوارد سعيد" أن القضية التي تهم "فوكو" هي خضوع الأفراد بشكل غير واع للسلطة، ويقول في هذا الشأن "وهكذا فإن فوكو بطرائق شتى مشغول بإخضاع Assujetissement الأفراد في المجتمع لأنظمة أو سلطة أسمى منهم بكثير"[3].

ويقصد "فوكو" بالسلطة، لا السلطة السياسية فقط بل سلطة الخطاب المعرفي (المعرفة)، وهو "مصطلح مهم عند فوكو، وقد أصبح شائعا في لغة النقد المعاصر، وهو مجموعة من النصوص والتفسيرات والبحوث أي الأرشيف الذي يشكل حقلاً معرفيًا ما ويرى فوكو أن الأرشيف- كالماضي- لا يشكل فقط بل يحدد ويعين ويقيد ما يقال، لأنه مجال يستحيل الإفلات منه"[4].

هذا وقد اتفق "إدوارد سعيد" مع "فوكو" في دور الخطاب المعرفي، إلا أنه يرى أن الإفلات منه ممكن، والانقياد غير محتوم، ويرى "إدوارد سعيد" أن فوكو استدرك غلوه عندما تحدث عن إرادة المعرفة، التي تتجاوز محدودية الخطاب المعرفي.

---

[1]- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص225.

[2]- المصدر نفسه، ص226.

[3]- المصدر نفسه، ص228.

[4]- فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، فصول، ص193.

ويوجه "إدوارد سعيد" نقدًا لفوكو، في أن نظريته تفسر الهيمنة في المجتمع ولا تفسر التغيير، فيقول: "ولربما اهتمامه بالقوانين يشكل جزءًا من السبب الذي منعه من معالجة التغيير أو تقديم وصف له"[1].

هذا وقد توصل "إدوارد سعيد"، إلى موقف مفاده أن كل من "فوكو" و"ديريدا" بالرغم من أنهما يمثلان وجهتي نظر مختلفتين بخصوص النقد، فهما يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية طاغية، يقول: "ونظرًا لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية، وأنهما كلاهما أيضا مدركين من ناحية أخرى للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه، قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية إلى منظومة فكرية طائشة عصية على التبديل ومستهترة بمشكلاتها، أي أن موقف ديريدا وانتاجه كان مكرسين لاستكشاف كل من التصورات المغلوطة والأفكار المكرورة الذي تلعب فيه دورًا مركزيًا في الثقافة الغربية"[2].

وقد وجه "إدوارد سعيد" نقدًا لفوكو، ويتمثل في أن "فوكو" يقف موقفًا معيبًا اتجاه السلطة، ويتأتى هذا من اهتمامه الناقص بمشكلة التغيير التاريخي، "فعلى الرغم من أنه محق في اعتقاده أن التاريخ لا يمكن دراسته حصرًا كسلسلة من الانقطاعات العنيفة الناجمة عن الحروب والثورات. ولا يبدو عليه بأنه يُعير اهتمامه للحقيقة التي مفادها أن التاريخ ليس إقليما ناطقا بالفرنسية، بل تفاعل معقد فيما بين اقتصادات ومجتمعات وأيديولوجيات متفاوتة، إن جل ما درسه في عمله ينطوي على أعمق المعاني لا كنموذج متقوقع عرقيًا عن كيفية ممارسة السلطة في المجتمع، بل كجزء من صورة أشمل تتضمن، مثلا، العلاقة بين أوروبا وبين بقية أرجاء العالم، ويبدو أنه كان غافلا على ما يبدو عن الحد الذي كانته فكرتا الخطاب والترشيد فكرتين أوروبيتين وعن الكيفية التي

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص230.

[2]– المصدر نفسه، ص255– 256.

جرى بها استخدام الترشيد، فضلا عن استخدامه لتوظيف كتل من التفاصيل، لإدارة ودراسة وبناء كل العالم غير الأوروبي ومن ثم لاحتلاله وحكمه"[1].

يقول "إدوارد سعيد": "إن النقد لا يمكنه أن يدعي أن مهمته مقصورة على النص وحسب، حتى لو كان نصا أدبيا عظيما، ويجب عليه أن يرى نفسه مقيما، مع خطاب آخر في فضاء ثقافي موضع نزاع كبير، ألا وهو ذلك الفضاء الذي ما كان يحسب حسابه فيه بخصوص استمرار ونقل المعرفة، كحدث ترك بصماته الدائمة على الكائن البشري، وما أن نأخذ بوجهة النظر تلك حتى يختفي الأدب كحيز معزول ضمن الميدان الثقافي العريض." [2].

يدعو "إدوارد سعيد" من خلال كلامه هذا، إلى ترسيخ نظرية تثقيف النقد الأدبي وفتح نوافذ معرفية وحضارية على الخطاب النقدي، ما دام الأدب والنقد سمتان إنسانيتان موصولتان بالحياة والواقع، ويعم حكمه كل أنواع الأدب والفن، ويرى أن النقد في حاجة ماسة إلى تماس مستمر مع القضايا المعيشية.

هذا وقد عالج "إدوارد سعيد" في كتابه فكرة النظرية النازحة "المهاجرة"، فيرى أن "الأفكار والنظريات لتهاجر مهاجرة الناس والمدارس النقدية من شخص إلى شخص ومن حال إلى حال، ومن عصر إلى عصر آخر، فالحياة الفكرية والثقافية تجد غذاءها وأسباب بقائها غالبًا في تداول الأفكار على هذا النحو، وذلك لأن هجرة الأفكار والنظريات من مكان إلى آخر ما هي إلا حقيقة من حقائق الحياة"[3].

ويرى "إدوارد سعيد"، أن هناك أربعة أطوار تمر بها أية نظرية أو فكرة مهاجرة؛ "أولا: الموضع الأصلي، أو ما يبدو أنه كذلك، أي مجموعة الظروف الأولية التي صادفت أن ولدت فيها الفكرة أو راجت من خلالها في الخطاب، وثانيا: هنالك ثمة مسافة تعترض

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص272.

[2]– المصدر نفسه، ص275.

[3]– المصدر نفسه، ص276.

سبيل الفكرة التي تنتقل من موضع سابق إلى زمان ومكان آخرين، ولذلك عليها أن تجتازها، حتى تحظى بدلائلها من جديد، ثالثا: هنالك مجموعة من الظروف، قل عنها إن شئت ظروف التقبل أو ضروب المقاومة، لكونها جزءًا لا يتجزأ من ظروف التقبل، التي تواجه من ثم النظرية أو الفكرة والتي تتيح لها الاحتواء، ورابعا: تتعرض هذه الفكرة التي أضحت الآن موضع الاحتواء أو الدمج بشكل كامل أو جزئي، إلى شيء من التحوير جراء استخداماتها الجديدة، أي جراء الموقع الجديد الذي تحتله في زمان ومكان جديدين"[1].

ويختار "إدوارد سعيد" في هذا الصدد، نظرية "لوكاتش" وكيف استخدمها "لوسيان غولدمان" Lucien Goldmann في باريس و"رايموند وليامز" Rymond wiliams في كمبردج، مثالا لما يقول.

يرى "إدوارد سعيد" أن كتاب "لوكاتش" المعنون ب "التاريخ والوعي الطبقي" (1923م)، "حظي بشهرة عن جدارة، لأنه يصور ظاهرة التجسيد المادي(التشيئ أو التشيؤ) فالنظام الرأسمالي يجزئ، ويفصم العلاقات، جاعلاً الإنسان مغتربًا لا مندمجًا مع عمله وفيه يفتقد الإنسان الشعور بالانتماء وعضوية الاندماج في المجتمع، أما ما يحدث للفكر فهو انسحابه وانطوائه ونزوعه إلى التأمل الذاتي إلى درجة تجعله منعزلاً"[2].

وكما نعلم فإن نظرية "لوكاتش"، تصور النظام الرأسمالي، وكيف ينظر للأفراد على أنهم مجرد أشياء وأرقام، و"لوكاتش" يسعى من خلال نظريته، إلى بث إلى بث الوعي في الأفراد.

---

[1]– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص277.

[2]– المصدر نفسه، ص281– 282.

وفي هذه الحالة يصور "لوكاتش" الفكر البرجوازي في حالة شلل وسلبية تامة. يقول "إدوارد سعيد" أن"التجربة التي تمثل جوهر التشيؤ فهي الأزمة، فتخضع الأشياء كافة بما فيها الكائنات البشرية للقياس الكمي ولنوال قيمة السوق"[1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن الوعي الطبقي عند "لوكاتش" هو الفكر عندما يتوصل إلى وحدة التكامل عبر شظايا الواقع، ويبدأ الوعي الطبقي بالوعي النقدي، يقول: "فكيان الطبقات يختلف عن كيان الأشجار والبيوت، فهو يتشكل عبر الوعي، أي عبر فعل ثوري عبر تمرد يرفض فيه الفكر الاقتصار على عالم الأشياء، وهكذا ينتقل الوعي بالأشياء إلى وعي الوعي النظري، وقد وصف لوكاتش هذا الوعي النظري بالثورية، فالنظرية عند لوكاتش هي حصيلة وعي يمثل إرادة ثورية ملتزمة بالتغيير والعالم"[2].

ويعقب "إدوارد سعيد" بعد تقديمه لنظرية "لوكاتش"، بأنه يوافق "ميرلوبونتي" بأن "البروليتاريا[*] عند لوكاتش ليست مجموعة عمال في مصنع بل هي الوعي بإمكانية حياة أفضل، وبما أن الوعي الطبقي يتشكل من عمل العاملين ووعيهم بأنفسهم، فالنظرية يجب ألا تفقد تواصلها مع أصولها السياسية والاجتماعية والاقتصادية" [3].

يرى "إدوارد سعيد" أن "لوسيان غولدمان"، قد تبنى نظرية لوكاتش، وكان أول من نقلها إلى الساحة الأكاديمية في كتابه المعنون "الإله الخبيء"(1955م)، يقول: "قام بتحويل الوعي الطبقي إلى"رؤية دنيوية"، وهو وعي جماعي يقوم به كُتاب موهوبين، الذين

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص283.

[2]– المصدر نفسه، ص284– 285.

[*] – طبقة من العمال الكادحين المستغلة، التي تكونت منذ بداية العصر الرأسمالي في إنجلترا أولا ثم في أوروبا، وهي تعمل دون أن تملك شيئا.

[3]– المصدر نفسه، ص285– 286.

يستمدون رؤيتهم للعالم من ظروف اقتصادية وسياسية حاسمة، والفرق بين الناقدين، أن "غولدمان" يكتب كباحث ملتزم سياسيًا، أما "لوكاتش" فكان منظرًا مناضلاً معنيًا بالأمر"[1].

يرى "إدوارد سعيد" أن النظرية عندما انتقلت من بودابست إلى باريس قد تحولت من سياق ثوري إلى سياق أكاديمي، ويرى أن تأقلم النظرية أفقدها طابعها الثوري والتمردي، "فعند لوكاتش يرتبط الوعي الطبقي بالرغبة العارمة في التغيير والانقلاب، أما عند غولدمان فيصبح الوعي الطبقي أو بالأحرى الوعي الجماعي، رؤية لوضع اجتماعي فالنظرية عند لوكاتش هي تمرد الفكر على الوضع، أما عند غولدمان فهي تماثل الفكر مع الوضع"[2].

وقد انتقلت نظرية "لوكاتش" إلى كمبردج في إنجلترا، كما يوردها "إدوارد سعيد" عبر" لوسيان غولدمان"، فعندما زار غولدمان كمبردج، في عام(1970م)، ألقى محاضرتين رائدتين، شحن بهما الجو، وجذب انتباه السامعين إلى أهمية "لوكاتش" وكيف يترك النظام الاقتصادي بصماته على الأنشطة الإنسانية.

ويرى "إدوارد سعيد" أن "وليامز" غير"لوكاتش"، "فهو ناقد تأملي، ولهذا فهو يرى أبعادًا للنظرية لم تخطر على بال "لوكاتش"، فهو يرى كيف أن النظرية ما تفقد قدرتها النقدية عندما تستخدم بشكل تكراري وإلزامي، حينذاك تصبح الفكرة التحررية التي تنبثق منها النظرية مصيدة فكرية؛ فالنظرية تنظر في ظل تجربة معيشية ووضع ديناميكي" [3].

ورؤية "وليامز" تستمد نظرتها من "لوكاتش" و"غولدمان"؛ وممّا سبق يرى "إدوارد سعيد" أنه لا توجد نظرية تنطبق على كل الحالات أي لا توجد نظرية كاملة ونهائية فيقول "أن على الناقد الواعي، أن يعرف كيف ومتى يستخدم النظرية النقدية، وما تصح له

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص286.

[2]– المصدر نفسه، ص287– 288.

[3]– المصدر نفسه، ص290– 291.

وما لا تصح له، فالوعي النقدي هو نوع من الرؤية الجامعة التي تدرك النظرية، ولا تسمح لها بالتوسع أكثر مما هي قادرة عليه"[1].

وباختصار شديد "فإدوارد سعيد" يدعو إلى وعي لا يجعل من النظرية الطليعية (الجديدة)، مذهبًا، بل يقوم بمناقشة وجدل أفكارها، ويدعو إلى وعي يختار ويستمد أفكاره من الواقع اليومي المعاش أو كما يدعوه "إدوارد سعيد" في كل مرة " بالدنيوي".

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص295.

د- الشرق من منظور الغرب:

قام "إدوارد سعيد" في الفصول الأخيرة من كتابه بعرض لأبحاث ثلاثة مفكرين فرنسيين عن الشرق، الأول "ريمون شواب" Raymond schwab، والثاني "إرنست رينان" Ernest Renan، والثالث "لويس ماسينيون" Louis Massignon .

وقد أبدى "إدوارد سعيد" إعجابه بعمل "ريمون شواب"، الذي يجمع بين الأدب والبحث والترجمة، فعند شواب يجد "إدوارد سعيد" الدقة والوضوح في الرؤية، وكما يرى "إدوارد سعيد" فريمون شواب، قد كتب كتبًا عدة عن الشرق أهمها كتاب "الإنبعاث الشرقي"، ويقول: "إن التفاصيل اللامتناهية هي ما يسم أهم أعمال الاستبحار لشواب حيث يمثل كتاب "الإنبعاث الشرقي" أهم المنجزات، فالموضوع الكامن في هذا العمل هو الخبرة الأوروبية للشرق، والشرق في رأي "شواب"، مهما قد تبدو درجة شذوذه مكمل لنصف المعمورة الغربي، والعكس بالعكس"[1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن نظرة "شواب" للشرق نظرة فياضة بالعمق والفائدة حتى لبوسع المرء أن يكون بلا شك على مزيد من الدقة إن وصفه بأنه شرقي أكثر مما هو مستشرق، ويقول: أيضا "إن "شواب" يختلف عن باقي المستشرقين، لسعيه إلى الإدراك والوعي، لا للتصنيف، كما أن كتاب "شواب" يبيّن كيف أن جذور الرومانسية وأصولها مرتبطة بمعرفة الشرق"[2].

كما يرى "إدوارد سعيد"، "أن شواب يحاول دائمًا أن يصف الظاهرة بالشكل الذي هي عليه بحد ذاتها، إنه أهل لبذل ذلك الجهد المضني اللازم لتوثيق التبادلات الثقافية بين المشرق والغرب الأوروبي"[3].

---

[1]- إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص304.

[2]- المصدر نفسه، ص306.

[3]- المصدر نفسه، ص304- 305.

بالإضافة إلى ذلك، فقد انتقد "إدوارد سعيد" "شواب" لاستخدامه مصطلحات ذات إيحاءات عنصرية، "كالذهن الآسيوي"، الواردة في كتابه "الميدان الشرقي"، إلا أنه يضيف مفسرًا أن غرض شواب "هو نية ودية وما هي بالعدائية فغرضه هو دراسة أثر هذا الذهن على الفكر الأوروبي"[1].

ويضيف "إدوارد سعيد"، أن كتاب "الإنبعاث الشرقي" لم يأتي على ذكر ربط الاستشراق بالتوسع الأمبريالي، يقول: "غير أن الجدير بالذكر أنه لم يطرح البتة أية فرضية مترابطة منطقيًا عن الاستشراق باعتباره علما أوموقفا أو مؤسسة لمصلحة الهيمنة الأوروبية على المستعمرات الشرقية عسكريا وسياسيا واقتصاديا"[2].

ثم يضيف "إدوارد سعيد" مفسرًا أن غرض "شواب"، هو توكيد وجود أهمية، أي انبعاث شرقي، فيقول:"ولا يجب علينا أن نقول أن الشيء المفقود لدى "شواب"، هو إدراك فوكو للهيمنة السياسية والمادية المتمثلة في منظومات خطاب، كخطاب الاستشراق، ولا يمكننا أن نقول أن شواب يفشل في أن يأخذ في حسبانه الجانب السياسي والسوسيولوجي الذي ينطوي عليه الاستشراق"[3].

إن ما يجذب "إدوارد سعيد" نحو"شواب" هو "أولا: اهتمامه بالشخصيات الثانوية أي الصغيرة، كالمترجمين والوراقين والدارسين، ثانيا: لأن شواب يوثق ويؤكد إسهام الشرق في فكر أوروبا المعاصر، حيث يقول بالفعل أن أوروبا أو الثقافة الغربية، يجب تذكيرها بأنها ومنجزاتها وأبطالها ما هم في خاتمة المطاف، إلا مجرد حالة خاصة في العمومية السامية للثقافة البشرية ككل"[4].

---

[1]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص325.

[2]– المصدر نفسه، ص322.

[3]– ينظر، المصدر نفسه، ص323.

[4]– ينظر، المصدر نفسه، ص314– 315.

هذا يعني أن هناك تقويض وتفكيك مباشر للمركزية الثقافية من داخلها وخارجها.

وقام "إدوارد سعيد" بدراسة كل من "أرنست رينان" و"لويس ماسينيون"، وهما مفكرين ومستشرقين فرنسيين– كما سبق وأن ذكرت– ويرى "إدوارد سعيد" أنهما ينظران للشرق من منظور غربي، فرينان علمي، ويرى"أن الإسلام هو التوحيد غير المميّز بين ما هو روحي وما هو دنيوي، إنه سيطرة العقيدة، وهو أثقل قيد حملته الإنسانية"[1].

وأن "الإسلام لن يبقى على قيد الحياة في المستقبل، إنه عقيم وعاجز عن تجديد نفسه تجديدًا حقيقيا، ولسوف يتلاشى برمته تحت تأثير العلم الغربي الحديث"[2].

ويعقب "إدوارد سعيد" على كلام "رينان" قائلاً: "إن تلاشي الإسلام لهو الشيء الذي تعهد رينان التعجيل به إلى حد معين، وقد فعل ذلك بالإصرار على آرائه عن الثقافة والعلم، إصرارًا يفضي إلى فتور أكيد"[3].

أي أن "رينان" يرى في الإسلام والثقافة الإسلامية شيئًا مناهضًا للفلسفة والعلم والمستقبل، ورآها عقيدة جامدة، وهذا لا محال حكم خاطئ في حق الإسلام والثقافة الإسلامية.

وقد رأى "إدوارد سعيد" أن "رينان لم يعالج البتة بالفعل الواقع الدنيوي للأديان في إصرارها على الوجود، كما هو عليه واقع الأمر بالنسبة للإسلام، وإن هذه الورطة هي الورطة الثقافية لرينان وبؤرة العمه فيها كائنا ما كان عمق اعتقاده بنفسه أنه قد تخطى الدين وتسامى عليه"[4].

وهذا ما يؤكد، أن نظرة "رينان" للإسلام والدين بصفة عامة، نظرة دونية، وهذا ما أعابه عليه "إدوارد سعيد" أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع.

---

[1]– عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1993، ص314.

[2]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص342.

[3]– المصدر نفسه، ص342.

[4]– ينظر، المصدر نفسه، ص343.

وتطرق "إدوارد سعيد" إلى "ماسينيون" ورؤيته للإسلام من منظور صوفي فقد "عُرف ماسينيون خصوصًا بدراساته في التصوف الإسلامي عامة، وفي الحلاج(*) بخاصة وعني بالآثار الإسلامية وتاريخ النظم الاجتماعية في الإسلام"[1].

ويرى "إدوارد سعيد" أن "الإسلام الذي انجذب إليه "ماسينيون" هو الإسلام المبني على فكرة الشهادة والتضحية وهي محور اللاهوت المسيحي، وتركيز "ماسينيون" واهتمامه بالحلاج لأن خبرات الحلاج الإسلامية تتماثل مع التصوفات المسيحية الأوروبية على الرغم من ابتعادها عنها مسافة شاسعة"[2].

هذا وكما رأى "إدوارد سعيد"، "أنه يجب أن ننظر إلى ماسينيون بشكل لا يقل عن رينان، ضمن تلك البنية العظيمة كهيمنة الفرنسية على العالم الإسلامي هيمنة ثقافية وسياسية واستعمارية، فكل منهما يسلم جدلاً أن هنالك مهمة فرنسية خاصة للعالم الإسلامي وفيه، ولكن في الوقت الذي كان رينان يراها تكوين رأي عنه ابتغاء الفتك به في خاتمة المطاف، كان ماسينيون يراها وجوب تفهمه والشعور بالرأفة حياله"[3].

وبناءًا على ما سبق، فكلاهما ينظران إلى الإسلام والثقافة الإسلامية عبر مفاهيم غربية وغريبة عنه، "فرينان" يرفض الآخر، و"ماسينيون" لا يكاد يرى الآخر إلا من خلال الأنا؛ لأن موقف "رينان" من الإسلام موقف تعرية وإصدار الحكم عليه، في حين أن موقف "ماسينيون" موقف الاحتضان والتقارب الودي.

(*)– من أعلام التصوف من أهل البيضاء، وهي بلدة بفارس، نشأ بالعراق وهو مسلم، التصوف عنده جهاد في سبيل إحقاق الحق، وجهادًا ضد الظلم والطغيان في النفس والمجتمع.

(1)– عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ص529.

(2)– ينظر، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ص346– 347.

(3)– المصدر نفسه، ص343.

ثالثا: الآراء النقدية حول الكتاب

إن "إدوارد سعيد" أبرز منظر وباحث ثقافي وفكري، تجاوزت أهميته الإعلام والسياسة، إلى حقول معرفية مختلفة من ضمنها دراسات ما بعد الاستعمار والنظرية الثقافية، وهذا من خلال كتبه ودراساته ومقالاته، التي تراوحت بين النقد الأدبي والسياسة والنقد الموسيقى... ويستحق"إدوارد سعيد" أن يوضع في الصدارة وهذا على المستوى العالمي كما على المستوى العربي.

وقد لقي كتابه الجدير بالدراسة والبحث، "العالم والنص والناقد" صدى واسع أوساط المثقفين والنقاد، نظراً لما يحويه من مخزون نقدي وثقافي واسعين، ومن هنا نستعرض بعض الآراء النقدية حول هذا الكتاب القيّم.

ترى "فريال جبوري غزول" أن هذا الكتاب "مثال حي على دعوته إلى الوعي لا التصنيف، إلى التعبئة لا التواطؤ، إلى النظر لا التنظير، إلى الرغبة لا الإلزام، وهذه الدعوة تختفي أحياناً في ثنايا كتابه، وتحت ثقل موسوعيته، وتظهر أحياناً واضحة مشرقة دعوة إلى الإبداع لا الإتباع، دعوة إلى جدل النظرية، دعوة إلى الممارسة الخلاقة"[1].

ويرى الناقد "حفناوي بعلي" أن الكتاب "يقوم برسم خارطة مجسمة للنقد الحديث، بأبعاده التاريخية، موضحًا الاختلاف بين ما يراه النقاد وما يعجزون عن رؤيته، رابطًا بين المعضلات النقدية المعاصرة، وإسهام المفكرين، في إلقاء الضوء عليها، وهو في كل هذا يوظف معارفه الموسوعية، وعمقه الفلسفي وأسلوبه السلس"[2].

ويقول أيضا معقبًا على الكتاب "إن الكتاب يستعرض أفضل من غيره ثوابت وخصوصيات النقد عند هذا الأكاديمي الفلسطيني البارز" [3].

---

[1]– فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، فصول، ص196.

[2]– حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص280.

[3]– المرجع نفسه، ص281.

ويقول مبرزًا أهمية الكتاب ، "فكتابه "العالم والنص والناقد" دراسة في "نقد النقد" وفي دور النقد الإستراتيجي في المجتمع، يحول هذا التعارض بين النظام والثقافة إلى تجانس يخدم الفعل النقدي، عبر استعداد الناقد لمساءلة الخطاب النقدي ذاته، مع انفتاحه على الأقليات المهمشة ومع كسر الحدود القومية والعرقية من أجل تحقيق خطاب عالمي إنساني، ومن أجل تحرير الناقد من هيمنة الانتماءات العمياء عليه"[1].

وتقول "فريال جبوري غزول" مبرزة هي أيضا أهمية الكتاب "أما كتابه الأخير "العالم والنص والناقد"، فهو يمثل في ديناميكية الذات حلقة تدور حول نقد النقد، موضحة موقع النقد على خارطة ألوان النشاط الإنساني، داعية إلى إستراتيجية نقدية فعالة، لا تكتفي بقراءة النصوص وتحليلها وتصنيفها، بل إدخال هذه النصوص في علاقات تسهم في جدلية تحرير الإنسان" [2].

ويقول "جابر عصفور" معلقًا عن الكتاب "وأحسب أن كتاب "العالم والنص والناقد" يجيب عن كثير من الأسئلة التي تربط بما أشير إليه بعبارة "الوعي النقدي"[3].

ويشير كل من الدكتور "ميجان الرويلي" والدكتور "سعد البازعي" أنهما يتفقان مع "إدوارد سعيد"، وخاصة في حديثه عن النظرية النازحة وتنقلها، "غير أننا نرى ما رآه إدوارد سعيد في حديثه عن النظريات في تنقلها من بيئة ثقافية إلى أخرى، فهذه كما يقول الناقد العربي الأمريكي، متغيرة بتغير البيئة متخلقة بأطوار الثقافة والفكر الذي تخوض غماره أو يخوض غمارها"[4].

ويقول "فخري صالح" معقبًا هو الآخر "يمثل عمل إدوارد سعيد "النقد التطبيقي" بصيغته الجديدة القوية المضادة، ولقد كان صوته في الوقت نفسه صوتاً متشككاً داخل

---

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص88.

[2]– ينظر، فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، فصول، ص187.

[3]– رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص12.

[4]– ينظر، ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص19.

النظرية الأدبية مذكرًا إياها دائمًا، أن إستراتيجياتها المعتادة المألوفة غير عملية لأنها تعمل على فصل الأدب والنقد عن الممارسات الاجتماعية الأكثر شمولاً"[1].

هذا يعني أن "إدوارد سعيد" يرفض النظريات الأدبية القائمة على دراسة النص في حد ذاته، أي كبنية لغوية، ويحاول تجاوز هذه الدراسة لأنها تعمل على إقصاء الجانب الاجتماعي والثقافي من الممارسة النقدية والأدبية.

صحيح أن عمل "إدوارد سعيد" يندرج ضمن تحرير النصوص وإطلاق سراحها أي انفتاحها على السياقات الخارجية، أي الدنيوية كما سبق وأن ذكرت؛ ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا "إدوارد سعيد" لم يأتي على ذكر ما أنجزه العرب، إلا في سطور قليلة جدًا، في حين أنه أسهب في ذكر الثقافة الغربية ومنجزاتها في ميداني الأدب والنقد؟.

[1]– فخري صالح: النقد والمجتمع، ص113.

خاتمة

خاتمـــــــة:

قد حاولت في هذا البحث المتواضع أن أُلم ببعض إسهامات المفكر والناقد الكبير "إدوارد سعيد"، وأن أُعرف القراء على واحد من أجود الكتب النقدية لهذا المفكر.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها، والتي يمكنني أن ألخصها فيما يلي:

1- قدمّ "إدوارد سعيد" في سيرته الذاتية سردًا حيًا لتجربة إنسانية نابضة، عاشت الترحال في أمكنة وثقافات وهي بذلك مرآة تعكس الذات في علاقتها بالآخر.

2- اقتناع "إدوارد سعيد" بأن البحث عن المعرفة في الميدان الاستعماري لا يمكن أن يكون نزيهًا، والاستشراق في نظره هو مرآة تعكس سلطة الغرب وشهوته الأمبريالية.

3- تمثل معظم أعمال "إدوارد سعيد" تجاوزًا للمركزية، وتوجيه النقد والنظرية نحو اعتناق رؤية إنسانوية.

4- يعتبر "إدوارد سعيد" الحس النقدي والمعارضة وقول الحقيقة واستقلالية الرأي والتصدي للمواقف الجامدة والأفكار الجاهزة، كلها أدوات لابد أن تتوفر لدى المثقف.

5- عَمق "إدوارد سعيد" فكرته الأساسية عن ترابط النص بالعالم، وشروط الحياة اليومية، رافضًا تصورات منظري ما بعد البنيوية، الذين يرفضون أي مقاربة لعلاقة النص بالعالم.

6- "الدنيوية" كلمة مفتاحية استخدمها "إدوارد سعيد"، وهي أبرز مصطلح في منظومته الفكرية وأبرز قضية انشغل بها.

7- "الدنيوية" إستراتيجية نقدية وثقافية، تضع النقد في قلب العالم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، أي في "الدنيا"، ومواجهة حالة التردي، بالإضافة إلى مقاومة المركزية الغربية عبر تفكيكها ثقافيًا ونقديًا، وإعادتها إلى شروط الواقع، في سبيل المساهمة في إعادة بناء الحوار.

8- تؤكد كتابات "إدوارد سعيد"، العلاقة بين النقد والحياة ولاسيما وهو الفلسطيني النازح إلى المنفى في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو واعٍ دومًا لموقعه.

9- رفض "إدوارد سعيد" أن نتعامل مع النص بوصفه بنية جامدة، وأكد أن ننظـــر إليه على أنه فعل متموضع في العالم، أي أنه نتاج ثقافي وفعل ثقافي.

10- مفهوم الأدب عند "إدوارد سعيد" مرتبط بالدنيوية، التي تجمـــع بـــين الـــنص الداخلي والنص الخارجي، والقائمة بالضبط على أسس العلاقة الحميمية المنبثقة من البعد المقصدي والبعد الجمالي.

11- النقد الأدبي في نظر "إدوارد سعيد"، نقد علماني (دنيوي)، مـــرتبط بالعـــالم، ورحال متحرك في العالم، لا وطن له فهو عابر للحدود.

12- "إدوارد سعيد" ينبذ التخصص في النقد، لأنه يؤدي إلى فصل العلوم الإنـــسانية عن الواقع الاجتماعي.

13- أراد "إدوارد سعيد" تأسيس شخصية كونية تستشرف آفاقها المـــستقبلية، بـــدءًا بالحوار، وصولاً إلى الفكر الإنساني المقاوم لكل مظاهر الاضطهاد والظلم.

14- إن مراجعة "إدوارد سعيد" لما أنجزه النقد الحديث، فيها نـــوع مـــن محاولـــة ترسيخ لفكرة إعادة النظر في هذه المنجزات، وفتح أفق جديدة فـــي دراســـة النـــصوص الأدبية والمنجزات الإنسانية بصفة عامة، أفق لا تهمل النص الأدبي بقدر محاولة فتحـــه على العالم.

15- حسب "إدوارد سعيد" لا توجد نظرية أدبية كاملة ونهائية تنطبـــق علـــى كـــل الحالات، والناقد الواعي في نظره هو الذي يعرف متى وكيف يستخدم النظرية.

16- إن إعجاب "إدوارد سعيد" بالمستشرق الفرنسي "ريمون شواب"، وانتقاد كل من "أرنست رينان" و"لويس ماسينيون"، راجع إلى أن "إدوارد سعيد"، يرسخ فكـــرة التبـــادل الثقافي بين الشرق والغرب، في إطار لا يجعل من الغرب هو المركـــز والـــشرق هـــو الهامش الدوني.

وأخيرًا أملي في أن أكون قد أصبتُ ووفقتُ في دراستي لهـــذا الموضـــوع، وأن أكون قد عبدتُ الطريق لمن يأتي بعدي.

قائمة المصادر والمراجع

❖ **المصادر**

1-إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد(دراسة نقدية)، تر: عبد الكريم محفوض، إتحاد الكتاب العرب، ط1، 2000.

❖ **المراجع باللغة العربية**

1-إبراهيم محمود خليل: النقد الأدبي الحديث(من المحاكاة إلى التفكيك)، دار الميسرة عمان، الأردن، ط1، 2003.

2-إسماعيل مهنانة: العرب ومسألة الاختلاف(مآزق الهوية والأصل والنسيان)، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

3-جمال شحيد ووليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب(الأصول والمرجعيات)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2005.

4-حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2007.

5-حفناوي بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة(ترويض النص وتقويض الخطاب)، أمانة عمان، عمان، الأردن، ط1، 2007.

6-سالم يفوت: حفريات الاستشراق(في نقد العقل الاستشراقي)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1989.

7-سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.

8-صبري حافظ: أفق الخطاب النقدي، دار الشرقيات، القاهرة، ط1، 1998.

9-عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.

10-علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

11-فخري صالح: النقد والمجتمع(حوارات)، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004.

12-محمود حمدي زقزوق: الاستشراق(الخلفية الفكرية للصراع الحضاري)، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

13-ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

❖ **المراجع المترجمة**

1-إدوارد سعيد: الاستشراق(المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996.

2-إدوارد سعيد: الثقافة والأمبريالية، تر: كمال أبوديب، دار الآداب، بيروت، دط، 1998.

3-إدوارد سعيد: الثقافة والمقاومة، تر: علاء الدين أبوزينة، دار الآداب، بيروت، لبنان ط1، 2006.

4-إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والمقاومة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب بيروت، لبنان، ط1، 2008.

5-إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2006.

6-إدوارد سعيد: خارج المكان(مذكرات)، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1، 2000.

7-إدوارد سعيد: صور المثقف، تر: غسان غصن، دار النهار، بيروت، دط، 1996.

8-إدوارد سعيد ودانيال بارنيويم: نظائر ومفارقات(استكشافات في الموسيقى والمجتمع) تقديم: آرغوزيليميان، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

9-ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، تر: باسل مسالمة، دار التكوين، دمشق، سورية، ط1 2010.

10-رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، دط، 1998.

11-شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، تر: أحمد خريس وناصر أبوالهيجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007.

12-هيلين جلبرت وجوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية(النظرية والممارسة)، تر: سامح فكري، مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون، دط، دت.

13-وليام د.هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011.

❖ **المعاجم والقواميس**

1-إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية، تونس، ط1، 1986.

2-سمير سعيد حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية القاهرة، ط1، 2001.

❖ **الموسوعات**

1-إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، دط، دت.

2-عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3 1993.

3-نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع لونجمان، ط1، 2003.

❖ **المجلات**

1-جمال مقابلة وعلي عشا: "دنيوية" النص الأدبي لدى إدوارد سعيد، قراءة في المصطلح، إتحاد الجامعات العربية للآداب، ع2، م5، 2008.

2-حفناوي بعلي: آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، مجلة عالم الفكر، ع4، م35، أبريل- يونيو، 2007.

3-فريال جبوري غزول: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مجلة فصول، القاهرة ع1، ديسمبر، 1983.

❖ **الدراسات**

1-معجب بن سعيد الزهراني: نحو التلقي الحواري، كلية الآداب، جامعة الملك سعود 2002.

الملاحق

ملحق لأهم الأعلام:

- **أرنست رينان**(Ernest renan)(1823-1892)، مؤرخ وكاتب فرنسي، اشتهر بترجمته ليسوع، التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس، ما أدى إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بمعارضته.

- **أنطونيو غراميشي:** المناضل الماركسي الايطالي، والصحفي والفيلسوف السياسي سجنه موسيليني من عام(1926-1937)، تلقى دروسه في كلية الآداب بتورينو، حيث عمل ناقدًا مسرحيًا عام(1916)، انظم إلى الحزب الشيوعي الايطالي منذ تأسيسه، يعتبر غراميشي صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية، ويطلق على فكره اسم الغراميشية، يرى أن الدولة والمجتمع السياسي يتكون من أجهزة يغلب عليها القمع، ومن الكتاب الذين تأثروا بغراميشي ديفيد هارفي، إدوارد سعيد، ميشال فوكو.

- **إيمي سيزار**(1913-2008)، إسمه الكامل، إيمي فرناند دافيد سيزار، هو شاعر وسياسي فرنسي، وهو واحد من المؤسسين للحركة الأدبية "الزنوجة" كما أنه مغامر مكافح للاستعمار، أسس سيزار مع طلاب أفارقة صحيفة "الطالب الأسود" وعلى صفحات هذه الصحيفة، ظهر لأول مرة مصطلح "الزنوجة" هذا المصطلح الذي صيغ من طرف إيمي سيزار، كرد فعل على القمع الثقافي للاستعمار الفرنسي؛ أشهر مقولة له "أنا لا افهم كيف للفنان أن يبقى متفرجًا غير مبال، رافضًا أن يتخذ خيارًا، يعني بالنسبة للفنان أن يندرج ضمن سياقه الاجتماعي، أن يكون لحم الشعب، أن يعيش امتلائه مشاكل البلدة، أن يؤدي شهادته" .

- **بول دي مان**(Paul de man)، اسمه الكامل بول أدولف ميشال دي مان، متخصص في النقد الأدبي والنظرية الأدبية، يرى أن الأدب أصدق من التاريخ، لأنه لا يدعي الصدق، وهو رئيس قسم الأدب المقارن في جامعة ييل، وهو ممثل النهج التفكيكي إلى جانب جاك ديريدا.

– **تيري اجلتون:** ولد في (1943م)، في مدينة سالفورد وهو واحد من أهم البـــاحثين والكتاب في النظرية الأدبية، ويُعد من أكثر النقاد الأدبيين تأثيرًا بـــين المعاصـــرين فـــي بريطانيا، وهو أستاذ الأدب الانجليزي في جامعة لانسيستر، تتضمن أعمالـــه "النظريـــة الأدبية"، والذي يتتبع فيه تاريخ دراسة النصوص من القرن التاسع عشر مـــن المرحلـــة الرومانسية، حتى مرحلة ما بعد الحداثة في أواخر القرن العشرين.

– **تزفيتان تودوروف**(Todorov)، فيلسوف فرنسي بلغاري، ولد في(1939م)، في مدينة صوفيا البلغارية، يعيش في فرنسا منذ عام(1963م)، ويكتب عن النظرية الأدبية، وتاريخ الفكر، والنظرية الثقافية، نشر21 كتاب من أهمها: "شـــاعرية النثـــر(1971م)، "مقدمـــة الشاعرية(1981م)، "فتح أمريكا(1982م)، "ميخائيل باختين مبدأ الحوارية(1984م)، كما أنه زار العديد من الجامعات، كجامعة هارفارد، ييل، كولومبيا.

– **جاك ديريدا**(J. Derrida)، فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائـــر، صـــاحب نظريـــة التفكيك، ولد في(1939م) في الجزائر، يُعد واحدًا من الفلاسفة الذين انكبوا بشكل دقيـــق على إعادة طرح مجموعة من التساؤلات المنصبة حول الفكر الميتافيزيقي، فكتاباته قراءة شاملة لمميزات الفكر الغربي في كل مكنوناته وخصائصه التي يقـــيم عليهـــا مـــشروعه الفلسفي، والتفكيك في نظره استراتيجية فعالة وليست عدمية، كما توحي دلالاتها.

– **جورج لوكاتش**(1888–1971م)، فيلسوف وكاتب وناقد مجري ماركسي، ولد في بودباست، أحد رواد النقد والفلسفة المعاصرة، وضع عدة مؤلفات أساسية في سوسيولوجيا الفكر عامة والرواية خاصة، ووضع عدة مفاهيم سوسيولوجية أدبية اعتمد عليها جولدمان في تطوير بحوثه، كمفهوم البطل الاشكالي ومفهوم البنية التوليدية(الدينامية)، ومـــن أهـــم مؤلفاته، نظرية الرواية(1945م)، معنى الواقعية(1960م)، أسهم بعدة بعدة أفكـــار منهـــا "التشيؤ" و"الوعي الطبقي" تندرج تحت النظرية والفلسة الماركيسية.

- **جوزيف كونراد**(1857-1924م)، أديب إنجليزي بولندي الأصل، انتقل إلى فرنسا ومن ثم إلى انجلترا، إلى أن استقر به المقام في الولايات المتحدة، أغلب رواياته لها علاقة بالبحر، ويرويها بحار عجوز اسمه "مارلو" من رواياته "قلب الظلام"، "العميل السري" .

- **جوليا كريستيفا**(Julia Kristiva)، من مواليد(1940م)، بمدينة سلفن ببلغاريا، أديبة عالمة لسانيات، محللة نفسية، وفيلسوفة ونسوية فرنسية، أصبح لكريستيفا تأثير في التحليل النقدي الدولي، من الناحية النظرية الثقافية والنسوية، أنتجت كمية هائلة من الأعمال وتشمل الكتب والمقالات التي تعالج التناص والسيميائية والتهميش ونظرية الأدب والنقد والتحليل النفسي وتحليل الفن جنبا إلى جنب مع رولان بارت وتودوروف وجولدمان وجيرار جينيت .

- **جوليان بندا**(1867-1956م)، مثقف فرنسي وروائي وفيلسوف زعيم حركة "نقض الرومانسية"، المعروفة في النقد الفرنسي، قدم جوليان بندا رؤية فلسفية أخلاقية عميقة لدور المثقف، ويذهب جوليان بندا إلى مقام المثالية، حيث ولاؤهم للحقيقة والعدالة، ويذم ولاء المثقف لأمة بعينها أو طبقة بعينها أو إيديولوجية بعينها أو عرق بعينه، أهم كتبه خيانة المثقفين(1927م) .

- **جوناثان سويفت**(Jonathan swift)، كاتب وروائي انجليزي، من أهم "النثر الهجائي" باللغة الإنجليزية، توفي والده وهو صغير وتخلت أمه عنه، ما ترك أثرًا كبيرًا في شخصيته وغلفها بمشاعر الإحباط والتعاسة، استطاع سويفت أن يكوّن لنفسه مكانة أديب قدير وسياسي محنك، وبطل قومي في نظر الشعب الإرلندي، كانت باكورة جهود سويفت في القصيدة، من أهمها، "أشعار حول وفاة الدكتور سويفت" و"غرفة ملابس السيدة" ورواية "رحلات غوليفر" .

- **جاياتري سبيفاك**(Gayatri Spivak)، باحثة وناقدة هندية أدبية هندية وهي أكاديمية في جامعة كولومبيا الأمريكية، تصف نفسها على أنها ماركسية نسوية تفكيكية، وشكلت مقالتها "هل للتابع أن يتكلم؟ محطة مهمة في خطاب ما بعد الاستعمارية، أبرز مؤلفاتها في

عوالم أخرى، "مقالات في السياسة الثقافية"(1987م)، "دراسات مختارة في التابع"(1988م)، "ناقد ما بعد الاستعمارية"(1990م)، "نقد العقل ما بعد الاستعماري" (1999م) .

– **روبرت يونغ**(Robert Young)، اسمه الكامل روبرت جورج يونغ، كاتب أمريكي، ولد في شيكاغو في (1907م)، ومات في(1998م) في كاليفورنيا صاحب كتاب "ميثولوجيات بيضاء:كتابة التاريخ والغرب" .

– **فرانز فانون**(1925–1961م)، طبيب نفساني و فيلسوف اجتماعي أسود، من جزر المارتنيك عُرف بنضاله من أجل الحرية وضد التمييز والعنصرية، التحق بمدرسة الطب في مدينة ليون وتخصص في الطب النفسي، ثم عمل طبيبًا عسكريًا في الجزائر، في فترة الاستعمار الفرنسي، عالج ضحايا طرفي الصراع على الرغم من كونه مواطنًا فرنسيًا ألهمت كتاباته ومواقفه كثيرًا من حركات التحرر في أرجاء العالم من أعماله "معذبو الأرض" الذي نقله إلى العربية سامي الدروبي .

– **فريدريك جيمسون:** ولد عام(1934م)، هو ناقد أدبي أمريكي، ومنظر سياسي ماركسي، يعتبر من أفضل المعروفين في مجال تحليل الاتجاهات الثقافية المعاصرة، من أهم كتبه المعروفة "ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة"، " ركزت أعمال جيمسون على العلاقة بين أسلوب كتابة سارتر والمواضيع السياسية والأخلاقية في الفلسفة الوجودية.

– **لويس ماسينيون**(Louis Massignon)(1883–1962م)، من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا، تعلم العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنجليزية، وعني بالآثار القديمة، ودرس في الجامعة المصرية(1913م)، عني بالتصوف الإسلامي، فدرس الحلاج دراسة مستفيضة ونشر ديوان "الحلاج" مع ترجمته إلى الفرنسية وكذا

"المصطلحات الصوفية" و"أخبار الحلاج" و"الطواسين"، وأصدر بالفرنسية "حوليات العالم الإسلامي" عام(1954م) .

- **ماثيو أرنولد**(Mathew Arnold)(1822-1888م)، شاعر وناقد وكاتب ومصلح تربوي إنجليزي، لم يقتصر على الأدب، إذ تنوعت كتاباته بين التاريخ والأدب والسياسة واللاهوت والعلم والفن، ومن أهم كتبه، كتابه النقدي الشهير "الثقافة والفوضى" ويشغل هذا الكتاب مكانة بارزة بين مؤلفات ماثيو أرنولد الكثيرة، الشعرية والنثرية، وما يلفت النظر هو نقده اللاذع والبناء الذي يوجهه لمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الإنجليزي ومن أهم كتبه "الأدب والعقيدة" .

- **موريس ميرلوبونتي**(1908-1961م)، فيلسوف فرنسي تأثر بـ فينومينولوجيا هوسرل، وبالنظرية الجشطالتية، التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية بوجه عام وفي المعرفة بوجه خاص، من أهم كتبه "بنية السلوك"(1942م)، و "فينومينولوجيا الإدراك"(1945م)، وبين في هذه الأعمال بطلان مطامع علم النفس في تأسيس ذاته كعلم، والنقد موجه إلى العلم بشكل عام وليس علم النفس فقط، ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية، حسب ميرلوبونتي، تتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والبدئي، عودة الأشياء إلى ذاتها.

- **ميخائيل باختين**(1895-1975م)، فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي(سوفيتي)، بدأ باختين في الكتابة بعد تخرجه من الجامعة، أصدر أول مقالة له "الفن والمسؤولية" عام(1919م)، ثم أصدر كتابه الشهير "مشكلات في شعرية ديستويفسكي" كتب باختين في نظرية الأدب واللغة والسيميائية والنقد وعلم النص، وساهم في تحديد التصورات النظرية عن اللغة والشعرية والسيميائية في علاقتها المتشابكة مع المجتمع والتاريخ.

- **ميشال فوكو**(Michel Foucault)(1926-1984م)، فيلسوف فرنسي معاصر، من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين، ودرس وحلل تاريخ

الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، ابتكر مصطلح "أركولوجية المعرفة"، وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة إضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي من أهم مؤلفاته "حفريات المعرفة"(1969م)، "نظام الخطاب"(1971م)، "المراقبة والعقاب"...

- **هومي بابا:** كاتب هندي مهاجر يعيش في الولايات المتحدة، أستاذ الأدب الأمريكي والبريطاني في جامعة هارفارد حيث يرأس مركز الدراسات الإنسانية، هناك برز اسم هومي بابا من خلال طرحه مفهوم "التهجين" لتفسير نشوء أشكال ثقافية جديدة في العالم، ويُعد واحدًا من أبرز عشرين مفكرًا في حقبتنا الراهنة، كرس جهوده مدافعًا عن موقع نظري يفلت أسر الثنائيات الشرق والغرب، الذات والآخر، السيد والعبد، أبرز أعماله، "أمم ومرويات"(1990م)، "موقع الثقافة"(1994م)، "حول الخيار الثقافي"(2000م).

- **ولتر بنيامين**(Walter Benjamin)(1892-1940م)، فيلسوف وعالم اجتماع وناقد أدبي ومترجم وكاتب مقالة ماركسيي، يهودي ألماني، أعتبر لفترة أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية، وهو أحد مفكري القرن العشرين، دمج في نقده العلم الاجتماعي والثقافي والمادية التاريخية والمثالية الألمانية والأفكار الصوفية اليهودية، ترجم ديوان بودلير أزهار الشرفي عام(1940م)، كتب بنيامين أطروحته المعروفة "أطروحات حول مفهوم التاريخ)، قدم إسهامًا جديدة للفلسفة الماركيسية الغربية ونظرية علم الجمال.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنـــــــوان	الصفحة
مقدمة.....	أ
الفصل الأول: إدوارد سعيد والنظرية ما بعد الكولونيالية	
أولا: خارج المكان سيرة ذاتية لإدوارد سعيد	05
أ- سيرته.....	05
ب- نشاطه.....	11
ج- مؤلفاته.....	12
ثانيا: نظرية ما بعد الكولونيالية (post- colonial theory)	13
أ- مفهومها.....	13
ب- مرتكزاتها ومبادئها.....	18
ج- روادها.....	20
ثالثا: إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الكولونيالية.....	23
أ- تفكيك المركزية الغربية.....	25
ب- علاقة المعرفة بالقوة.....	27
ج- دور المثقف ومسؤولياته.....	30

الفصل الثاني: الجهود النقدية لدى إدوارد سعيد من خلال كتابه " العالم والنص والناقد"

أولا: مدخل نظري حول الكتاب..... 34

أ- الخلفية العامة المحيطة بالكتاب..... 34

ب- ملخص الكتاب..... 38

ثانيا: القضايا النقدية المطروحة في الكتاب..... 41

أ- النقد العلماني / الدنيوي..... 41

1- الدنيوية والمقاربة النقدية لدى إدوارد سعيد..... 43

2- الدنيوية ونقد المركزية الغربية..... 52

ب- النص والحياة..... 57

ج- التنظير والوعي النقدي..... 60

د- الشرق من منظور الغرب..... 72

ثالثا: الآراء النقدية حول الكتاب..... 76

خاتمة..... 80

قائمة المصادر والمراجع..... 83

الملاحق 88

الملخص

مـــــــلخص الدراســـــــة:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جهود " إدوارد سعيد" النقدية وهذا من خلال الوقوف على واحد من أهم كتبه النقدية، هو كتاب "العالم والنص والناقد" الذي نال شهرة واسعة بمجرد صدوره عام (1983م)، حيث مثل جهدًا فريدًا من نوعه، سعى من خلاله إلى مراجعة منجزات النقد الحديث والبحث عن آفاق جديدة في دراسة النصوص الأدبية وابتكار ما اصطلح على تسميته بـــ"النقد الدنيوي".

واتبعت الدراسة خطة بحث متمثلة في فصلين وخاتمة، الفصل الأول: "إدوارد سعيد والنظرية ما بعد الكولونيالية" احتوى على "خارج المكان"، سيرة ذاتية للمؤلف، و"النظرية ما بعد الكولونيالية" و" إدوارد سعيد والنظرية ما بعد الكولونيالية". الفصل الثاني: "الجهود النقدية لدى إدوارد سعيد من خلال كتاب "العالم والنص والناقد" واحتوى على مدخل نظري حول الكتاب، القضايا النقدية المطروحة في الكتاب ثم آراء النقاد حول الكتاب وأخيرًا، اختتمت الدراسة بخاتمة أهمها: تعميق "إدوارد سعيد" فكرته الأساسية عن ترابط النص بالعالم، والنقد الأدبي في نظره نقد علماني (دنيوي)، مرتبط بالعالم ورحال متحرك فيه.

Résumé de la thèse :

Cette étude vise à souligner les efforts critiques de « **EDWARD Said** » à travers l'arrêt sur l'un de ses importants ouvrages critiques qu'est **« Le monde, le texte et le critique »** qui a obtenu un grand succès une fois apparu en 1983, où il a déployé un effort particulier tendant à réviser les réalisations de la nouvelle critique et la recherche à de nouveaux horizons dans l'étude des textes littéraires et l'innovation, qu' il a nommée «la critique mondaine » . L'étude a suivi une perspective de recherche représentée en deux chapitres et une conclusion. Le premier chapitre : «EDWARD Said et la théorie post-coloniale » comportant : «hors du lieu» biographie de l'auteur, « la théorie post-coloniale » et « EDWARD Said et le discours post-colonial » .

Le deuxième chapitre :« Les efforts critiques chez EDWARD Said » à travers son ouvrage « Le monde, le texte et le critique » comportant une introduction théorique sur l'ouvrage, les questions de critique soulevées dans l'ouvrage puis l'avis des critiques sur ce dernier. En définitive, l'étude s'est achevée sur quelques points essentiels : approfondir l'idée fondamentale de « EDWARD Said » sur l'interdépendance du texte au monde et la critique littéraire à son regard une critique laïque (mondain) liée au monde , dans lequel il est nomade et en perpétuel déplacement .

تم بحمد الله