

تحليل الخطاب بين ميشيل فوكو وإدوارد سعيد

عبد الرحمن نعلان*، خالد أعرج**

* طالب دراسات عليا (ماجستير) اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة حلب

** أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب

الملخص

مع صعود النقد الثقافي (Cultural criticism) شكّل مفهوم الخطاب أحد المحددات المعرفية للاتجاهات النقدية المعاصرة (ما بعد الاستعمار، والنسوية، والتاريخانية الجديدة، ودراسات التابع...)، ومعه جرى إحداث نقلة نوعية انتقلت فيها المقاربة النقدية من حدود النصية (البنية اللغوية المغلقة) إلى مجالات معرفية أكثر اتساعاً لتشمل النص بسياقاته (الاجتماعية والثقافية والسياسية)، ومع هذه النقلة جرى توسيع مفهوم الأدب ليشمل منظوريات جديدة يتعالق فيها الأدبي بالأنساق الثقافية وعلاقات القوة والهيمنة وسياسات المعنى والتأويل. وداخل هذه النقلة المعرفية يحضر ميشيل فوكو (1926- 1984) بوصفه أحد المساهمين في بلورة مفهومية الخطاب فلسفياً وتوسيع مجالاته معرفياً وإجرائياً، وعلى أهمية أطروحة فوكو إلا أنّ مفهوم (الخطاب) قد تعرّض لإبدالات عدّة (Transformations)، فمع انتقال المفهوم من الحقل الفلسفي إلى النقد الأدبي والثقافي اكتسب دلالات جديدة. ومن هذا المساق المعرفي يحضر مفهوم (الخطاب) داخل مشروع إدوارد سعيد النقدي (1937-2003) حيث يرتحل المفهوم من حقله وحاضنه الفلسفي إلى حقل جديد. ومن هذا المسعى ينطلق البحث من مهمة مزدوجة، فهو من جهة يُعنى بتحديد المكونات المفهومية والإجرائية التي اشتقّها إدوارد سعيد من خطاب ميشيل فوكو، ومن جهة أخرى يسعى إلى تبيان المستوى العلائقي أي كيفية توظيف المستوى المرجعي داخل المشروع النقدي، وبذلك يسعى البحث إلى طرح فرضيات جديدة تتجاوز حدود التماثل صوب وعي الاختلاف وخصوصية هذا الاختلاف معرفياً وإجرائياً.

الكلمات المفتاحية: الخطاب - النقد الثقافي - الاستشراق - الإمبريالية- التمثيل- التأويل.

ورد البحث للمجلة بتاريخ 2021/ 3 / 9١

قبل للنشر بتاريخ 2021/3 / 31١

التمهيد:

من داخل حقل النقد الأدبي والثقافي يُؤسّس إدوارد سعيد مدخله الفلسفي، ولعلّ فرادة هذا المدخل تكمن من موقعه **البيني**، فهو من جانب يسائل الخطاب النقدي والأدبي من داخل التفكير الفلسفي، وهو من جانب آخر يمدّ الفلسفة بأدوات ومفاهيم جديدة مستمدة من حقل اشتغاله الأدبي والثقافي. ولئن كان إدوارد سعيد يُقارب الفلسفة فهو لا يقاربها بوصفها حقلاً شمولياً للقضايا التقليدية (**المعرفة، الوجود، والقيم**)، بل بوصفها نشاطاً تشخيصياً راهنياً مرتبطاً بسؤال الحاضر أي بعبارة ميشيل فوكو: "إنّ مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن"⁽¹⁾. فالحاضر هو موضوع النشاط الفلسفي من حيث هو نشاط تشخيصي يُعنى بسؤال المعرفة والحقيقة والسلطة لا بوصفها أنساقاً متعالية، بل حاضراً محايثاً لتكوين الذات. ومن صلب الأراضية الفلسفية المشتركة يتنزّل خطاب ميشيل فوكو داخل المشروع الإدواردي مؤسساً حضوراً مرجعياً تتشكّل داخله المنظومة المفهومية والإجرائية، ولكن هذا الحضور على أهميته اتّسم من الناحية المعرفية ببعد إشكالي متعدد المنظوريات، فعلى اختلاف المقاربات المنهجية: **ماركسية** (إعجاز أحمد، وصادق جلال العظم)، **إبستمولوجية** (وائل حلاق)، **أنثربولوجية** (كليفورد غيرتز) نلاحظ أنّ ثمة إجماعاً على إشكالية الحضور المعرفي لخطاب ميشيل فوكو من حيث إنّ (إدوارد سعيد) قد جمع مرجعيات معرفية متناقضة على المستوى المنهجي والمعرفي.

وعلى أهمية هذه الانتقادات فقد أهملت جانباً معرفياً مهماً، وهو الطبيعة العلانية للحضور الفوكوي داخل الخطاب الإدواردي، فإثبات الحضور المرجعي غالباً لا يقترن **بكيفية هذا الحضور** مما أوقع هذه الدراسات بإشكالات منهجية عدّة، لذا فإننا في بحثنا سوف نتخذ طابعاً مزدوجاً: فمن جهة نُعنى بتحديد مستويات الحضور

(1) ولد أباه السيد، 1994- التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو. الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت، ص83.

المرجعي، ومن ثم تبين الطبيعة العلائقية وكيفية ارتحال مفهوم (الخطاب) من مشروع فوكو الفلسفي إلى مشروع إدوارد سعيد النقدي.

• مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو (الانتظامية والإنتاجية):

إن كان مشروع ميشيل فوكو قد اتخذ طابعاً حركياً متعدداً ضمن مسارات منهجية عدة، فإنَّ الثابت ضمن هذه الحركية هو المنهجية المرتكزة على مفهومية (الخطاب)، فعلى اختلاف النقات النوعية التي أجراها بين موضوعات (المعرفة، والسلطة، والأخلاق)، لم ينقطع عن استعمال الخطاب بالمفهوم التداولي⁽¹⁾، إذ يصحُّ القول: إنَّ وحدة مشروع ميشيل فوكو نراها "في الطريقة وفي التحليل، وليس في الموضوع الواحد"⁽²⁾.

وبعدُ موقف ميشيل فوكو من اللغة الحاضن المعرفي لمفهوم الخطاب، إذ لاحظ "أنَّ اللغة لا يمكن تحليلها من حيث مكُوناتها الصورية أو بنياتها الرمزية فقط، وإنما يجب الأخذ بعيد الاعتبار بوظائفها الملموسة أو الواقعية"⁽³⁾. وبذلك يختلف ميشيل فوكو عن التحليل البنيوي للغة، فهو ينطلق من وظيفة اللغة داخل السياقات التداولية وليس من البنية اللغوية الشكلية، كما أنَّه ينطلق من التاريخ في مقابل البناء، والتحول في مقابل الثبات، هكذا فإنَّ فوكو بتأكيد الوظيفة والشرط التاريخي والممارسة قد أرسى دعائم التداولية الخطابية⁽⁴⁾. وعليه فإنَّ الإشكالات الفلسفية لدى ميشيل فوكو تختلف جذرياً عن المسار البنيوي، إذ تتمثَّل في إبراز الطابع الحداثي للمعارف وأنماط السلوك والحقيقة بوصفها رهاناً تاريخياً يفتح على حقول الممارسات اللفظية والاجتماعية⁽⁵⁾. ومن هذا السياق يمكن القول: إن استراتيجيات الخطاب في تحليل

(1) الزواوي بغوره، 2009- ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية). الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ص 105.

(2) المرجع السابق، ص 105.

(3) الزواوي بغوره، 2005- الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة). الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ص 157.

(4) المرجع السابق، ص 173/174.

(5) ولد أباه السيد. التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 10.

ميشيل فوكو لا تحدد في إطار التصور السكوني الصارم والرافض للتاريخ على طريقة اللسانيين البنيويين المنشغلين بضبط ورسم ثوابت البنيات اللغوية أو النصية، فهي عكس المنطلقات البنيوية تهدف إلى تحليل الطابع الحداثي والتداولي للغة وسياقات تداولها المعرفية والاجتماعية.

ومن هذا التحديد التداولي للغة يتأسس مفهوم الخطاب على مستويين أساسيين: المستوى الأول وهو (الانتظام)، إذ ينطلق ميشيل فوكو من فرضية مفادها "أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنققي، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة"⁽¹⁾. معنى ذلك أن للخطاب سلطة لا بمعنى أنه أداة تستخدمها السلطة، بل هو مجال لانبثاق الممارسة الخطابية، فكل قول أو تعبير يشترط ضمناً قواعد وانتظامات معينة تتحدد من داخلها حدود المفكر فيه واشتراطاته، ويعني هذا "أنه ليس هناك نظام جوهري للعالم نفسه غير التنظيم الذي ن فرضه عليه عبر توصيفاتنا اللغوية له"⁽²⁾. فالبنيات الخطابية هي التي تحدد لنا الكيفية التي نؤول بها الوقائع لنضعها في أنظمة المعنى والتأويل، وعليه فإن فوكو يهتم "بالطريقة التي تخبرنا بها الخطابات إلى الحد الذي به يمكننا أن نفكر ونفعل فقط ضمن أبعاد معينة"⁽³⁾.

ومن هذا المنحى فإن مهمة تحليل الخطاب ليست مجرد تحليل العبارات وكيفيات تشكلها البنائي (الشكلي)، وإنما تنطلق من بنيات الخطاب وقواعده كأنظمة تحكم المعرفة، وقد اصطلح ميشيل فوكو على هذا النوع من التحليل بـ الأركيولوجيا/الحفريات (Archaeology)، وكما يستنتج من التسمية فإن الأركيولوجيا (الحفريات) تستمد طريقتها من الحفر والتقيب عما هو مغموس عبر الكلمات لتكشف عن الأرشيف المجال الموضوعي واللاشعوري للبنيات

(1) فوكو، ميشيل، دون تاريخ- نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. دار التنوير، بيروت، ص 4.

(2) ميلز سارة، 2004- الخطاب. ترجمة غريب إسكندر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 64.

(3) المرجع السابق، ص 66.

(المعرفية/الثقافية)⁽¹⁾، فتُعنَى بداية بالوحدات الذرية (العبارات) (*) للخطاب لتدرس كيفية انتظامها وتشكلها ومن ثَمَّ اندثارها، بحيث يتم "تحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة"⁽³⁾، فتحليل الحقل الخطابي بذلك يتوجه إلى "إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى"⁽⁴⁾. ومن الوحدات الصغرى ينتقل إلى (التشكيلات الخطابية) الوحدات الكبرى التي هي قانونٌ يحكم الوحدات الصغرى ضمن مجال محدد⁽⁵⁾، وبذلك فإنَّ مهمّة الباحث هي أنَّ يحلّل القواعد التي تنظّم الممارسات الخطابية. والمهم في هذه التوصيف (الخطاب) وليس (المؤلف)، فعلى "المرء أن يستغني عن الذات المؤسّسة، وأن يتخلص من الذات نفسها، ويعني هذا بالتحديد الوصول إلى تحليل يمكنه أن يفسر تكون الذات داخل إطار تاريخي"⁽⁶⁾.

وضمن هذا المفهوم الحفري للخطاب، فإن الإنسان لا يقول الخطاب، بل العكس الخطاب هو الذي يقول الإنسان "فالحقيقة في نظره تقال بوساطة اللغة، ومن

(1) مهيبل عمر، 2005- إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي بالمغرب، الدار البيضاء، ص: 223.

(*) العبارات أو المنطوقات (Statements): الوحدات الصغرى للخطاب أي العناصر التي لا تتجزأ، وهي لا تتحدد بوصفها وحدة لغوية أو منطقية، إذ لا يشترط فيها أن تتماثل مع الوحدة اللغوية أو المنطقية وإن كانت لا تتعارض معهما. فقولنا (جبل الذهب يوجد في كاليفورنيا) هذه قضية غير منطقية لكنها عبارة/منطوق خطابي، إذ قد تكون جملة في رواية، وهو ما يعطي سياقها قيمة الحقيقة والخطأ. من هنا فالمنطوق وفقاً لميشيل فوكو يتحدد = داخل علاقة منطقية محددة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسياق. ينظر: الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، ص 157/158.

(3) فوكو، ميشيل، 1987- حفريات المعرفة، الطبعة الثانية، ترجمة سالم يفوت. المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 27.

(4) المصدر السابق، ص 27.

(5) ينظر: المصدر السابق، ص 100.

(6) فوكو ميشيل، حفريات المعرفة، ص 51.

خلال تنظيم معين للثقافة خارج عن إرادة الأفراد المساهمين فيها"⁽¹⁾. إنَّ اهتمام ميشيل فوكو هنا ينصبّ على كميّات ظهور الخطابات واندثارها، وهو بذلك أقرب إلى الطرح البنيوي، ولكن مع فارق أساسي أن: البنيوية تتطلق من مفهوم النسق أو البنية بوصفها بنية متعلّية، في حين أنّ ميشيل يؤكد تاريخيّة البنيات، فهي بنيات ثقافية تاريخية، وليست مرتبطة ببنية العقل الإنساني كما تذهب بنيوية كلود ليفي شتراوس الأنثروبولوجية(*) .

وفي المستوى الثاني للخطاب (الإنتاجية) ينتقل ميشيل فوكو من السلطة بمفهومها التقليدي (القمعي) إلى السلطة بمفهومها (الإنتاجية)، وفي ذلك ينتقل من توصيف الصيغة الخطابية إلى تشخيص العلاقات السلطوية للخطابات، ويقودنا هذا النهج إلى التساؤل عن الوظائف التي تؤدّيها الخطابات مما يحتم بدوره طرح عدد من الأسئلة الأعم حول العلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة⁽³⁾، إذ لم يعد ينظر إلى السلطة بوصفها مجرد قوة سلبية أو قمعية، بل "شرط إنتاج كل الكلام"⁽⁴⁾.

فعلى سبيل المثال يناقش فوكو الفرضية القمعية التي ترى أن الجنس شيء قمعته العصور السابقة، وأن العصور الحديثة كافحت من أجل تحريره، ويرى أن هذه الفكرة قاصرة، فالسلطة لا تتأتى من المنع بل من الإنتاج، فالجنس قد بُني من قبل

(¹) الدواوي عبد الرزاق، 1992- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ص 136.

(*) حين يتحدث شتراوس عن (النظام) أو (النسق) ، فإنه يقصد نموذجاً نظرياً منطقياً كامناً في العقل الإنساني، وبالتالي فإن البنية ليست كامنة في الموضوع (البناء الاجتماعي الواقعي) ، بل هي ماثلة في صميم المطلب العقلي = سألدي يدخل الكثرة التجريبية تحت النسق أو النظام، وهذا النسق هو نسق عقلي ثابت لاشعوري يحكم جميع الثقافات الإنسانية، وعليه فإن البنية = لا شعورية، عقلية، كلية، ثابتة. وعلى خلاف ذلك فإن البنية عند فوكو هي بنية تاريخية ثقافية، ويمكن صياغتها وفقاً للمعادلة الآتية: البنية = لا شعورية، ثقافية، تاريخية، متغيّرة. ينظر: إبراهيم زكريا، دون تاريخ- مشكلة البنية (أو أضواء على البنيوية). الطبعة الأولى، مكتبة مصر، القاهرة، ص 81-122

(³) ينظر: دريفوس أوبر، راينوف بول، دون تاريخ- ميشيل فوكو مسيرة فلسفية. الطبعة الأولى، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 108.

(⁴) ميلز، سارة، الخطاب، ص 37.

الخطابات المرتبطة بالممارسات الاجتماعية المتنوعة ومؤسساتها أي بالكيفية التي يتعامل بها الأطباء ورجال الدين والمسؤولون والعمال الاجتماعيون والروائيون مع الظاهرة التي يعرفونها على أنها ظاهرة جنسية⁽¹⁾، وعلى هذا الأساس فإن السلطة الممارسة حول الجنس في العصر الحديث هي أشد ضبطاً وانتظاماً من العصور القديمة، فمع العصر الحديث جرى إنتاج الجنس بوصفه هوية منضبطة مؤسساتياً، ووفقاً لهذه العلاقة الإنتاجية بين السلطة والخطاب يتعامل فوكو مع الجنس كظاهرة خطابية أي "بوصفه أثراً أكثر من كونه سبباً، نتاجاً للخطابات التي تسعى إلى تحليل الإنسان ووصفه، وضبط نشاطاته"⁽²⁾.

فالسطة موزعة بين العلاقات الاجتماعية، فهي تعمل كاستراتيجية معقدة في المجتمع، حيث تنتج أشكالاً ممكنة من السلوك فضلاً عن السلوك المقيد، وبذلك يكون فوكو قد أعطى مثلاً للطريقة التي تنتج بها علاقات القوة أشكالاً ذاتية وسلوكية أكثر من مجرد قمعها⁽³⁾. وهو ينتقل من السلطة بمفهومها الكلي القمعي إلى ما أسماه ميشيل فوكو بـ (ميكروفيزياء السلطة) وهو مستوى جديد من مستويات النظر في السلطة تتجاوز أنماط التملك والتحرير والمنع وتمتزج بكثافة في عمق المجتمع، ولا ينحصر أفقها في نظام الدولة أو الطبقة(*) أو القانون، إذ لا تقوم علائق السلطة في

(1) ينظر: كالر جوناثان. 2004- النظرية الأدبية. الطبعة الأولى، ترجمة رشا عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص 15.

(2) كالر جوناثان، النظرية الأدبية، ص: 15.

(3) ميلز سارة، الخطاب، ص 37.

(*) ثمة اختلاف بين مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو وبين مفهوم الإيديولوجيا في الفلسفة الماركسية، وقد أرجع فوكو هذا الاختلاف إلى ثلاثة اعتبارات: الأول هو أن الإيديولوجيا هي دوماً في حالة تعارض ضمني مع شيء آخر سيكون هو الحقيقة، في حين أنه يرى أن المشكل ليس بالفصل بين ما ينتمي إلى الحقيقة أو ما يتعلق بشيء آخر، بل كيف تنتج تاريخياً بعض تأثيرات الحقيقة داخل خطابات، الثاني هو أن مصطلح الإيديولوجيا يحيل على ما يبدو إلى شيء هو بمثابة الذات. ثالثاً: الإيديولوجيا بوصفها بنية فوقية تحتل موقعاً ثانوياً بالنسبة إلى البنية تحتية أو محدد اقتصادي، وهذا لا يسلم به فوكو نظراً لإعطائه للخطاب سلطة تشكيل الواقع وإعادة تصنيفه. ينظر: فوكو، ميشيل. نظام الخطاب، ص 62/63.

بنية عليا، ولا يقتصر دورها على الحظر والتجديد، بل لها استراتيجياتها الإنتاجية⁽¹⁾، فما يعطي السلطة فاعليتها ويجعل الناس يتقبلونها أنها " لا تفرض عليهم كقوة تقول (لا)، لأنها تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة، وتصوغ المعرفة، وتنتج الخطاب، يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيئة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع"⁽²⁾، فبدلاً من البحث عن الأشكال الكبرى للسلطة، وعمّا تخلت عنه الذات من حريتها يجب البحث كيف أن علاقات الإخضاع الخطابى يمكن أن تنشئ ذواتاً⁽³⁾.

• مفهوم الخطاب عند إدوارد سعيد:

على الرغم من الأثر الكبير الذي تركه ميشيل فوكو فإننا لا نجد له دراسات تطبيقية في المجال الأدبي، بل يمكن أن نذهب مع سارة ميلز للقول بأنه: "متشبهت بأفكار محافظة عن الأدب، مثلاً في جدله عنه بأنه منطقة مميزة تستعمل اللغة فيها بطرق لا مرجعية Non-Referential"⁽⁴⁾، ولكن مع انتقال مفهوم الخطاب إلى النقد الأدبي والدراسات الثقافية اكتسب دلالات ذات حمولة معرفية جديدة، ومعها انتقلت الممارسة النقدية من الحيز (النصي) إلى الخطابى، فإن كانت التوجهات النصية مغلقة في حدود النظم الداخلية أو التناسية للنصوص، فإن الخطاب باستثماراته الفوكوية قد نقل الممارسة النقدية من النصية المغلقة إلى السياقات التداولية للنصوص.

ومن هذا السياق يرّحل إدوارد سعيد مفهوم خطاب بمستوييه (الانتظامي، والإنتاجي) من حقله وحاضنه المعرفي إلى حقل جديد متأسس على أرضية النقد الثقافي ودراسات ما بعد الاستعمار، ومنه تنتزل مفاهيم (الاستشراق والثقافة والإمبريالية والسر وأنظمة التمثيل الثقافي) إلى حاضن معرفي تكتسب فيه بعداً جديداً

(1) فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ص 62/63.

(2) المصدر السابق، ص 63.

(3) ولد أباه السيد. التاريخ والحقيقة. ص: 183/184.

(4) ميلز سارة. الخطاب. ص 40.

لا من حيث موضوعات الاشتغال فحسب، بل أيضاً من حيث الحقل المعرفي وآليات التوظيف المنهجي.

ولعلّ الملمح الأول لهذا الارتحال المفهومي هو أسبقية التنظير على التطبيق والمساءلة النقدية على التبنّي الإجرائي، بحيث يصح القول إن حضور المساءلة المعرفية للنص الفوكوي قد سبق التوظيف الإجرائي له، فكتاب (بدايات: القصد والمنهج **Beginnings: Intention and Method**) (1975) السابق على الاستشراق **Orientalism** (1978) بثلاث سنوات يعرض فيه إدوارد سعيد مساءلته النقدية للمشروع الفوكوي قبل أن ينقلها في كتابه الاستشراق إلى المستوى الإجرائي والتوظيفي، إذ يعرض إدوارد سعيد من الناحية الإستمولوجية إشكاليين أساسيين، الأول منهما يرتبط بإشكالية (الذات)، والثاني: يرتبط بإشكالية المعرفة وحدودها النسقية. هذان الإشكالان يتخذان التساؤل الآتي: هل تبدأ الاختلافات الكبيرة أو المنهجية التي تفصل بين مختلف الأنشطة والإنتاجات العقلية على مستوى الذات، أو أنها تقع بشكل أساسي (أو بشكل متعالٍ **Transcendentally**) على المستوى الإستمومي (النظام المعرفي) أي على المستوى عابر للفرد (**Transindividual**) ⁽¹⁾؟ سيشغل هذان السؤالان على نحو تواصلٍ حيّز الاشتغال النقدي، ومن الإجابة عنهما ستحدد آليات التوظيف الإجرائي لمفهوم الخطاب.

ولفهم هذا المسعى التحاوري بين مشروع إدوارد سعيد وميشيل فوكو نجد تقاطعاً بينهما من جهة تأكيد الطبيعة التداولية للنصوص، فلكي "يعيد ناقد النصوص الاتحاد بالواقع الدنيوي، عليه دراسة نظام الخطاب"⁽²⁾، فالخطاب هنا بالمعنى الفوكوي أي بوصفه نصاً ضمن سياق تداولي، من هذا المنحى يشيد إدوارد سعيد بأطروحة

⁽¹⁾ Said Edward, 1975- **Beginnings: Intention and Method**. Basic Book Inc Publishers, 1st, New York, 51/52.

⁽²⁾ سعيد إدوارد، 2008- **السلطة والسياسة والثقافة**. ترجمة دنائلة قلقيلي حجازي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ص 50.

فوكو من حيث إن "نقد فوكو يتقدم بنا داخل النص وخارجه"⁽¹⁾، وهذا على خلاف تفكيكية (دريدا) التي تتقدم بنا داخل النص فقط، وعليه فإن ما يميز أطروحة ميشيل فوكو هو قدرته على استنبات تصور مبتكر للعلاقة بين النصوص والوقائع الإنسانية بوصفها ممارسات دنيوية أي تنتمي إلى هذا العالم، وبالتالي خاضعة وفاعلة في الوقت ذاته لعلاقة القوة أو أنظمة الحقيقة.

إن المنظورية التداولية للغة تتأسس على ربط النصوص بالعالم، ومن ثم نقل وجودها على نحو جدلي من الحيز النصي إلى الوجود التاريخي لذلك ينبه إدوارد سعيد إلى العلاقة الوثيقة بين النص وموقعه في المجتمع بما فيه من علاقات القوى (السلطة والمقاومة)، وبصر على أن هذه القوى يجب أن تحلل وتؤول بحيث يكون النقد قادراً على تفكيك أنساق السلطة والكشف عن مضمراتها الإيديولوجية، إذ يتسع مفهوم (النص) صوب منحى (تداولي) بالمعنى الفوكوي بحيث يكون مثل أي خطاب يسكن في الفضاء الاجتماعي والثقافي، وبالتالي خاضع ومعبر في الوقت ذاته عن علاقات القوى والهيمنة الخطابية والواقعية. ومن هذا التحديد المفهومي يرفض إدوارد سعيد التصور النصي (الشكلاني) الذي يدعو إلى مقارنة (مثالية) تعزل النص عن وجوده الاجتماعي، ومن جهة أخرى يوظف استعارة الجسد ليؤكد التلاحم المادي بين العالم والنص، فالنصوص تنغرس في ظرفيتها الزمانية والمكانية وتتورط في علاقات السلطة والمقاومة، من هنا يعرف سعيد (النص) على نحو راض للتصورات النصية المختزلة، إذ يؤكد: "موقفي هو القول بأن النصوص دنيوية [علمانية]، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العام الاجتماعي والحياة البشرية، وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التكرار لذلك كله"⁽²⁾.

(1) سعيد إدوارد، 2000- العالم والنص والناقد. ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص 174.

(2) سعيد إدوارد، العالم والنص والناقد، ص 7.

إنّ هذا الحضور التداولي للنصوص يستوجب وعي التعالقات الجدلية بين النصوص وسياقاتها، فالنص هنا وسيلة وأداة، وحسب مفهوم (الدراسات الثقافية) ليس النص سوى مادة خام يستخدم لتأويل أنماط مضمرة من الإشكاليات الإيديولوجية وكل ما يمكن تجريده من النص من علاقات القوة والهيمنة التي تتورط بها النصوص ضمناً بحكم وجودها الدنيوي⁽¹⁾.

من هذه الزاوية المنهجية يستحضر إدوارد سعيد مفهوم الخطاب ببعديه (الانتظام) و (الإنتاج) صوب حقل جديد وهو الاستشراق أو بدلالة أعم صوب الخطاب الإمبريالي بمختلف تشكيلاته (المعرفية، والسياسية، والأدبية...)، ومنه تنتقل ثنائية فوكو (العقل والجنون) إلى ثنائية جديدة (الغرب والشرق) تكشف عن تحيزات الثقافة الغربية وأنساقها الإقصائية، فإذا كانت "السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربي ليست هي توافر العقلانية أو تحققها فيه، وإنما هي حرصه الشديد على إنكار كل ما لا يخضع له، أو ما يخرج عن نظامه"⁽²⁾، فإن الثقافة الغربية من جهة أخرى "اكتسبت المزيد من القوة و [وضح] الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلة"⁽³⁾ ومن هذا التضاد أنتج أرشيف ضخم من الخطابات التمثيلية لا بهدف معرفة الآخر وإنما السيطرة عليه، من هنا يتنزل مفهوم الخطاب بوصفه بعداً مرجعياً يعنى بمفهمة العلاقة بين الخطاب الاستشراقي وأنظمة التمثيل وانتظامتها، إذ يؤكد في مقدمة كتابه "لقد وجدت توظيف مفهوم ميشيل فوكو للخطاب كما يصفه في كتابيه (حفريات المعرفة) و (المراقبة والعقاب) ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق"⁽⁴⁾.

وضمن المحددات المفهومية للخطاب يحيل الاستشراق على نسق أو شبكة نصوصية ومتخيلة متداخلة من القواعد والإجراءات التي تنظم كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير والكتابة والتخيّل عن الشرق، وبهذا المعنى يتقاطع إدوارد سعيد مع

(1) الغدامي عبد الله، 2008- النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية). الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 17.

(2) إبراهيم زكريا، مشكلة البنية (أو أضواء على النبوية)، ص 124.

(3) سعيد إدوارد، الاستشراق، ص 39.

(4) سعيد إدوارد، الاستشراق، ص 39.

جهاز ميشيل فوكو المفاهيمي والاصطلاحي، إذ يصبح الاستشراق خطاباً أو مجموعة من التشكيلات الخطابية التي تكون مشبوبة بعلاقات القوة والمعرفة⁽¹⁾، إذ يؤكد: "أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطاباً فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيمياً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنتج - سياسياً واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً، وتخليياً"⁽²⁾. وبهذا يتحرك خطاب الاستشراق بوصفه مجموعة من "الطرائق المنظمة، من أجل الإنتاج والتوزيع والتداول، واستعمال المنطوقات"⁽³⁾ أي كميدان يخضع لشروط وقواعد وآليات تحدد ما يُقال وما يمكن أن يُقال ما يفكر به وفيه وحدود كل منهما.

فالاستشراق بهذا المنحى هو ميدان يخضع لشروط وقواعد وآليات تحدد حدود الخطاب وقواعده منتظمة، ومن هذا السياق فإن إنتاج خطاب ما ليس عملية مباشرة، وإنما هي عملية محكومة بأنظمة وقواعد محددة، فأن تؤول أو تنتج خطاباً معرفياً أو ثقافياً يعني أن تخضع لقواعد الخطاب والأنظمة الرمزية التي تحكم العملية التأويلية، وبهذا المنحى فالمعرفة أو التأويل محكوم بسياسات الخطاب أي بمحدداته ومقيداته، فهو نتاج خطابي بالمعنى الفوكوي حيث تتداخل فيه جدلية المعرفة والسلطة، كما أن السلطة في هذا السياق لا تفهم بوصفها أداة قمع، وإنما أداة إنتاج خطابي، من هنا يؤكد سعيد أن السلطة هي: "منتجة لا كابحة بصورة خالصة"⁽⁴⁾.

وفي سياق ذلك نفهم التزامن بين ازدهار الاستشراق من حيث هو معرفة تأويلية بالآخر وبين الحركة التوسعية الاستعمارية، إذ يشير سعيد في هذا السياق أن حوالي 60,000 كتاب يتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و1950 في الغرب، وليس ثمة ما يقارب هذا العدد من الكتب الشرقية عن الغرب⁽⁵⁾. إنَّ هذا

(1) ينظر: سعيد إدوارد. الاستشراق. ص 38. وينظر أيضاً: كاظم نادر، 2006 - الهوية والسرد (دراسات في النظرية والنقد الثقافي). الطبعة الثانية، دار فراشة للطباعة والنشر، الكويت، ص 168/169.

(2) سعيد إدوارد. الاستشراق، ص 39.

(3) المصدر السابق، ص 95.

(4) سعيد إدوارد. الاستشراق، ص 49.

(5) ينظر: المصدر السابق، 216.

التفاوت يعكس العلاقات اللامتكافئة على مستوى الخطابي والواقعي، فإننتاج المعرفة "إنما هو إنتاج مؤرّع على نحو غير متكافئ بحيث تتوضع مراكزه الأساسية (...) في الغرب المتروبولي"⁽¹⁾، ولأن الخطاب سلطة، فإن من يمتلك الخطاب يمتلك السلطة (سلطة المعنى والحقيقة)، فالمعرفة "هي في ذاتها قوة نمارسها على الآخرين لتحديد الآخرين (...) فمن يمتلك المعرفة يمتلك القوة لتقرير انسياب المعاني وتحديد الآخرين"⁽²⁾، لذلك لا بدّ من تشخيص الممارسة الخطابية بتشابكها مع أنظمة الحقيقة وسياسات المعنى، فليس ثمة خطابات (جمالية أم معرفية) منزّهة، فكل خطاب هو متداخل ومنشكك بظروفه الدنيوية.

• ارتحال المفهوم بين التملك والتجاوز:

لئن تقاطع مفهوم إدوارد سعيد مع منظور ميشيل فوكو التداولي للخطاب، فإنه من جهة أخرى يقطع مع فلسفة ميشيل فوكو، إذ يصح القول إنّ إدوارد سعيد قد أخذ من مفهوم (الخطاب) بعده الإجرائي دون أن يسلم بالمضامين الفلسفية أو يتماثل معها كلياً، وعلى ذلك يعبر (هومي بابا) بالقول إن (إدوارد سعيد) "ذرائعي جداً في استخدامه لمفهوم فوكو للخطاب"⁽³⁾. إن توصيف هومي بابا ليس انتقاداً، فذرائعية إدوارد سعيد ليست نقطة انسحاب بقدر ما هي ركيزة لتأسيس فلسفي جديد، وفي سياق ذلك نؤكد أن بلورة مفهوم الخطاب على أرضية جديدة اقتضت من سعيد القطع مع المنجز الفوكوي، فبينما يذهب ميشيل فوكو بعيداً للقول إن "الزرعة الإنسانية هي أثقل ميراث انحدر إلينا من القرن التاسع عشر (...)"، وقد حان الأوان للتخلص منه"⁽⁴⁾، فإن إدوارد سعيد يؤسس هدفه ومنطلقه في تحليله للخطاب من مقولة (الأنسنية) أي

(1) سعيد إدوارد، أحمد إيجاز، 2004- الاستشراق وما بعده (إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي).

الطبعة الأولى، ورد للطباعة والنشر، دمشق، ص 165.

(2) كريب إيان، 1999- النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. الطبعة الأولى، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت، ص: 277.

(3) أشكروفت بيل، أهلواليا بال، 2000- إدوارد سعيد مفارقة الهوية. ترجمة سهيل نجم. دار نينوى، دمشق، ص 115.

(4) الدواي عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. ص 128.

الإنسان بوصفه ذاتاً فاعلة وعاقلة ومسؤولة أخلاقياً وسياسياً، وعليه يؤكد أن "الوعي الفردي ليس مجرد طفل للثقافة بكل بداهة وببساطة، ولكنه فاعل فيها اجتماعياً وتاريخياً"⁽¹⁾. في حين يتحرك عمل فوكو مركزاً بدلاً من ذلك على الفرد "محلول في فيزيائيات صغرى تتقدم تقدماً محتوماً لا أمل في مقاومته"⁽²⁾، وفي سياق ذلك ينتزل قول سعيد "بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً، أو من بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتاب الأفراد على الجسد الجمعي"⁽³⁾، ومن هذا الاختلاف يؤسس تحليله للخطاب انطلاقاً من توظيف قراءة نصية "تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاكتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه"⁽⁴⁾.

ولعلّ هذا الاختلاف لا ينسحب فقط على مستوى التحليل الإجرائي، وإنما يمتد إلى هدف تحليل الخطاب ومنطقه، فبينما يقف فوكو عند حدود توصيف وتشخيص علاقات السلطة بالمعرفة، فإن إدوارد سعيد يأخذ سؤال تحليل الخطاب إلى مستوى أبعد صوب إنتاج معرفة غير قسرية، وعليه ينتزل قوله: "الاستشراق غير متساوق من الناحية النظرية، وقد قصدت أن يكون كذلك: لم أرد لأسلوب فوكو أو أسلوب أي شخص آخر أن يطغى على ما كنت أحاول تقديمه. فكرة المعرفة غير القسرية التي أنهيت بها الكتاب أقصد أن تكون مخالفة لفوكو"⁽⁵⁾. فتحليل الخطاب وفقاً لسعيد مرتبط بمسؤولية أخلاقية تحريرية بهذا المنحى يخالف كلاً من دريدا و فوكو، فالأول وإن كشف عن تمركزات العقل الغربي إلا أنه انتهى إلى تأويل ارتيابي منغمس في اللابيقين، أما الثاني فإنه وإن كشف عن انشباك المعرفة بالسلطة، إلا أنه لم يقدم بدائل معرفية عن تورطات السلطة بالمعرفة، لذلك يؤكد سعيد "أن كلا البديلين يؤجل إلى أمد طويل الإعلان عن راهنية القراءة ربما تكون، أساساً، فعل تحرر وتحرير

(1) سعيد إدوارد، العالم والنص والناقد. ص 20.

(2) سعيد إدوارد، الثقافة والإمبريالية. ص 332.

(3) سعيد إدوارد، الاستشراق. ص 56.

(4) المصدر السابق. ص 56.

(5) سعيد إدوارد. السلطة والسياسة والثقافة. ص 104.

إنسانيين⁽¹⁾، لعلّ ما أكده سعيد في نصّه السابق غالباً ما يتمّ تغييره بتأثير القراءة الفوكوية، وهي قراءة مغلوطة ما لم تع الحاضن الفلسفي المختلف لكل منهما. وعلى أرضيّة هذا الاختلاف بين فيلسوف موت الإنسان (ميشيل فوكو) والفيلسوف الأنسنيّ (إدوارد سعيد) يتأسس التباين المفهوميّ بينهما حول مفهوم السلطة، مؤدى هذا الاختلاف أنّ الخطاب وفقاً لميشيل فوكو يستحوذ على الفضاء الثقافي ولا يترك أي مجال لمقاومته بحيث تتشكّل السلطة بوصفها شبكة عنكبوتية محايثة للفعل الإنساني ومتحكم به، فإذا كان ميشيل فوكو يؤكد "حيث تكون السلطة تكون المقاومة"⁽²⁾، فإنّ هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة أو في وجه السلطة، فهي فعل مندغم بها ومحايث لها، ولما كان كلّ فعل مقاوم للسلطة هو محايث لها ضمناً، فإنّ فوكو بذلك ينفي أي دور للذات سواء على مستوى ممارسة السلطة أم مقاومتها، وعليه يختم كتابه (جينالوجيا المعرفة)، بعبارة مثيرة للاهتمام، إذ يقول: "إذا صح أن ماكيافيل كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا سلطة الأمير بدلالة علائق القوة، فربّما وجب أن نتقدم، على غرار، خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة لننقصي آلياتها انطلاقاً من استراتيجية محايثة لعلائق القوة"⁽³⁾، إنّ نفي الأمير هو نفي لمركزية السلطة أو محوريّتها وبالتالي نفي لإمكانية معارضتها.

من هذا المنظور فإنّ إدوارد سعيد يقطع مع مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو، إذ يرى أنّ الأخير "يواجه مسألة السلطة من منطلق من يؤمن بأنه لا يوجد سوى إمكان ضئيل جداً لمقاومة السيطرة على مجتمع انضباطي أو قسري. ثمة نوع من التصوّف يظهر في نقاط مختلفة من حياة فوكو العملية. ثمة شعور بأن كل شيء مقدّر له تاريخياً"⁽⁴⁾، ففوكو وفقاً لسعيد مبهوّر بالطريقة التي تعمل بها السلطة أكثر

(1) سعيد إدوارد، 2005- الأنسنيّة والنقد الديمقراطي. ترجمة فوز طرابلسي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ص 88.

(2) فوكو ميشيل، دون تاريخ- جينالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 108.

(3) سعيد إدوارد. جينالوجيا المعرفة، ص 109.

(4) سعيد إدوارد. السلطة والسياسة والثقافة، ص 77-78.

مما هو ملتزم بمحاولة تغييرها أو استبدالها، من هنا يمكن القول: إنَّ هدف إدوارد سعيد يختلف عن ميشيل فوكو، فتحليل الخطاب يجب ألا يقف عند حدود الانبهار بسلطة الخطاب أو خطاب السلطة، بل عليه أن يبين مكامن القوة والهيمنة لكي يقاومها، وليس فعل المقاومة عند إدوارد سعيد إلا الوجه الآخر لإيمانه بدور الفرد وفاعليته في التاريخ.

وإذا كانت مقولة (الأنسنيّة) يفارق بها إدوارد سعيد منظور ميشيل فوكو لكلِّ من مفهوم الإنسان والسلطة وعلاقة كلّ منهما بمفهوم الخطاب وتحليله، فإنه من جانب آخر يرتحل بمشروع فوكو صوب مجال كوزموبوليتي (عالمي) ، فإن كان فوكو يُعنى بالآخر الداخلي (الجنون، والسجن، والشذوذ)، فإن إدوارد سعيد قد نقل الآخر الداخلي إلى الآخر الخارجي (الشرق، والمستعمرات)، وبذلك يتنزل نقد إدوارد سعيد لفوكو باعتبار أن الأخير قد اختزل التاريخ الإنساني بالتجربة الأوربية، فمن نقاط ضعفه الكبرى "لا مبالاته بالتضارب بين براهينه الفرنسية المحدودة والنتائج ذات الصبغة العالمية التي كان يستخلصها من تلك البراهين. فضلاً على ذلك، فإن فوكو لم يبد اهتماماً بالعلاقة بين أعماله وبين الكتاب المنادين بالمساواة للمرأة، وكتاب مرحلة ما بعد الاستعمار، وهم كتاب يواجهون مشكلات الاستبعاد والسيطرة"⁽¹⁾، فهو بذلك قد اتخذ من أوربا محوراً للعالم "وكأن التاريخ نفسه لا يدور إلا في وسط مجموعة من المفكرين الفرنسيين والألمان"⁽²⁾. إن هذا الاختزال هو إخفاق سياسي بقدر ما هو إخفاق معرفي، وقد لحق بمختلف التيارات الفلسفية والنقدية الغربية، إذ يؤكد في هذا السياق: "أن جميع الطاقات الحيوية التي صُبت في النظرية النقدية (...) من مثل التاريخانية الجديدة والنقويضية [التفكيكية] والماركسية قد تحاشت الأفق السياسي الرئيسي، بل أود أن أقول: المحتم المشكل، للثقافة الغربية الحديثة، وهو الإمبريالية"⁽³⁾. وعليه يمكن القول: إن إدوارد سعيد يأخذ مفهوم الخطاب إلى منطقة

(1) سعيد إدوارد، 1989 - ميشيل فوكو 1927 . 1984 . مجلة الكرمل، العدد 15، بيروت، ص: 287.

(2) سعيد إدوارد. العالم والنص والناقد، ص 287.

(3) سعيد إدوارد. الثقافة والإمبريالية، ص 126.

أبعد من أن تختزل في سياجات التجربة الأوربية، وبذلك يتجاوز عمل فوكو حيث "يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها فوكو، بنى ربما كانت أكثر علائقية في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وإنشباكا في العالم"⁽¹⁾.

ومن اشتغالنا على المستوى العلائقي بين المقولات بوصفها محددات معرفية ونظرية تحليل الخطاب عند ميشيل فوكو بوصفها مرجعية مفهومية وإجرائية، يتبين لنا أن حضور ميشيل فوكو على أهميته هو حضور إجرائي وليس تأسيسياً، بمعنى أن إدوارد سعيد قد خلق نوعاً من **(الانفصال البنائي)** بينه وبين مشروع فوكو مما سمح له أن يعيد تشكيل الخطاب الفوكوي وفقاً لاستراتيجيات جديدة تتسجم مع مشروع سعيد النقدي. ومن هذا المنطلق نجد أن من الخطأ بمكان افتراض التماثل أو التبعية المنهجية بين المشروعين، فكلّ منهما منطلقاته وأهدافه ومحدداته.

ولعلّ تغييب هذا الجانب هو الملمح الأبرز لدى منتقدي إدوارد سعيد، فعلى سبيل المثال ينطلق **(إعجاز أحمد)** في نقده لكتاب **(الاستشراق)** من فكرة مؤداها أن إدوارد سعيد قد أجرى تسوية مستحيلة بين الأنسنية ونظرية الخطاب عند فوكو⁽²⁾. وفي ظننا أن إعجاز أحمد قد وقع في إشكالية التماثل، إذ افترض أن توظيف إدوارد سعيد لنظرية ميشيل فوكو يفترض ضمناً التماثل معه، كما أن انطلاقه من استحالة التسوية ثم الاحتجاج استناداً إليها هو ضرب من المصادرة على المطلوب، إذ يفترض إعجاز أحمد استحالة الجمع بين الأنسنية ونظرية تحليل الخطاب، ومن ثم يحكم على إدوارد سعيد بالاضطراب المنهجي مفترضاً وجوب التماهي مع ميشيل فوكو، وهذا ما حاولت دراستنا أن نتففيه، فالأنسنية كما رأينا كانت محدداً معرفياً ساهمت في إبدال مفهوم الخطاب ذاته بما يخدم تشكيل معرفة تركيبية ذات أرضية معرفية خاصة، فلا يصح إذاً أن نحاكم إدوارد سعيد بناء على مدى تماثله أو تطابقه

⁽¹⁾ مقدمة المترجم كمال أبو ديب: سعيد إدوارد. الثقافة والإمبريالية، ص 3.

⁽²⁾ ينظر: أحمد إعجاز، 2019- في النظرية (طبقات، أمم، آداب). ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر 2019. ص: 226.

مع ميشيل فوكو، فكلّ منهما منطلقاته الفلسفية وخصوصيته المعرفية وإن تقاطعا
إجرائياً.

الخاتمة:

تأسيساً على ما سبق يمكن القول: إنّ تبني إدوارد سعيد لمفهوم (الخطاب)
عند ميشيل فوكو كان نتاج مسالة نقدية تشتغل فيها المقولات المعرفية على
المرجعيات المفهومية والإجرائية، فتعيد إنتاجها ضمن منظورية جديدة، من هنا تبين
لنا أسبقية التتظير على التوظيف الإجرائي، فالتقد الذي مارسه إدوارد سعيد هو نوع
من (الحوار البنائي) ينفصل فيه عن المرجعية بهدف الاتصال بها مجدداً بعد
مسالتها نقدياً، ومن هذا المنحى تتحرك المرجعية الفوكوية في متن الخطاب النقدي
ضمن ثنائية (التملك) و (التجاوز):

التملك: يستثمر إدوارد سعيد مفهوم الخطاب ببُعده التداولي، ومعه يوسّع مفهوم
النصوص الأدبية صوب المنحى (التداولي)، فالنص في هذا الاستثمار المفهومي
يخضع ويعبّر في الوقت نفسه عن علاقات القوى والهيمنة الخطابية والواقعية، مما
يستوجب على المستوى التأويلي فهم التعالق الجدلي بين النصوص وسياقاتها.

التجاوز: يقطع إدوارد سعيد مع فلسفة ميشيل فوكو المرتبطة بإشكالية (موت
الإنسان)، فبينما يلغي فوكو (الإنسان) من تحليله للخطاب، وينظر إليه بوصفه
عنصراً ضمن شبكة علاقات تحركها أنساق السلطة، فإن إدوارد سعيد يؤسس هدفه
ومنطلقه من مقولة (الأنسنة) أي الإنسان بوصفه ذاتاً فاعلة وعاقلة ومسؤولة أخلاقياً
وسياسياً، ومن هذا الاختلاف يتأسس التباين المفهومي بينهما حول منطلقات تحليل
الخطاب وأهدافه، وحول إمكانية إنتاج معرفة متحررة من أنساق السلطة. ومن جانب
آخر يرتحل إدوارد سعيد بمشروع ميشيل فوكو صوب مجال كوزموبوليتي (عالمي)،
ومعه ينتقل الآخر الداخلي (الجنون، والسجن، والشذوذ)، إلى الآخر الخارجي
(الشرق)، وبذلك يوسّع مشروع فوكو متجاوزاً حدود التجربة الأوربية، ومن هذا
الارتحال التجاوزي يؤسس إدوارد سعيد نظرية جديدة (نظرية ما بعد الاستعمار)

بوصفها نظرية تُعنى بفحص الخطاب الاستعماري وتحليله بمستوياته المتجاذلة بين الذات المستعمرة والذات المستعمرة، ليكتسب تحليل خطاب بُعداً تركيبياً جديداً.

المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

1. إبراهيم زكريا، دون تاريخ-مشكلة البنية (أو أضواء على البنيوية). الطبعة الأولى، مكتبة مصر، القاهرة.
2. أحمد إعجاز، 2019-في النظرية (طبقات، أمم، آداب). ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر 2019.
3. أشكروفت بيل، أهلواليا بال، 2000-إدوارد سعيد مفارقة الهوية. ترجمة سهيل نجم. دار نينوى، دمشق.
4. دريفوس أويبر، رابينوف بول، دون تاريخ-ميشيل فوكو مسيرة فلسفية. الطبعة الأولى، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.
5. الدواي عبد الرزاق، 1992-موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت.
6. الزواوي بغوره، 2005-الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة). الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت.
7. الزواوي بغوره، 2009-ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية). الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت.
8. سعيد إدوارد، 1989-ميشيل فوكو 1927 . 1984. مجلة الكرمل، العدد 15، بيروت.
9. سعيد إدوارد، 1995-الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء). ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الرابعة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
10. سعيد إدوارد، 1997-الثقافة والإمبريالية. ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت.

11. سعيد إدوارد، 2000-العالم والنص والناقد. ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
12. سعيد إدوارد، 2005-الأنسنية والنقد الديموقراطي. ترجمة فواز طرابلسي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت.
13. سعيد إدوارد، 2008-السلطة والسياسة والثقافة. ترجمة د. نائلة قلقيلي حجازي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت.
14. سعيد إدوارد، أحمد إعجاز، 2004-الاستشراق وما بعده (إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي). الطبعة الأولى، ورد للطباعة والنشر، دمشق.
15. الغدامي عبد الله، 2008-النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية). الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
16. فوكو ميشيل، 1987-حفريات المعرفة، الطبعة الثانية، ترجمة سالم يفوت. المركز الثقافي العربي، بيروت.
17. فوكو ميشيل، دون تاريخ-جينالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
18. فوكو ميشيل، دون تاريخ-نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. دار التنوير، بيروت.
19. كاظم نادر، 2006-الهوية والسرد (دراسات في النظرية والنقد الثقافي). الطبعة الثانية، دار فراشة للطباعة والنشر، الكويت.
20. كالم جوناثان. 2004-النظرية الأدبية. الطبعة الأولى، ترجمة رشا عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
21. كريب إيان، 1999-النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. الطبعة الأولى، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت.
22. مهيبيل عمر، 2005-إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. الطبعة الأولى، المركز الثقافي بالمغرب، الدار البيضاء.

23. ميلز سارة، 2004-الخطاب. ترجمة غريب إسكندر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

24. ولد أباه السيد، 1994-التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو. الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Said Edward, 1975- **Beginnings: Intention and Method**. Basic Book Inc. Publishers, 1st, New York.