

نزع الاستعمار عن المعارف ونظرياته المسافرة



سلوى لوست بولبينة
ترجمة: اسماعيل مهنانة

مهننهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

نزع الاستعمار⁽¹⁾ عن المعارف ونظرياته المسافرة⁽²⁾

سلوى لوست بولينية³

ترجمة: اسماعيل مهنانة⁴

(1) نشرت هذه المادة في العدد الثامن من مجلة ألباب الصادرة عن مؤمنون بلا حدود.

2 La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses

3 سلوى لوست بولينية، فيلسوفة فرنسية (1958-..) من أصول جزائرية، وباحثة متخصصة في الدراسات ما بعد الكولونيالية، أستاذة بجامعة باريس السابعة ومديرة تحرير مجلة (المدرسة الدولية للفلسفة) من أعمالها: "فرد كافكا"، "العرب، هل بإمكانهم الكلام؟" "أشياء بين السماء والأرض".

4 باحث ومترجم من الجزائر.

من لم يعد له وطن تكون الكتابة مسكنه.

-أ-

لقد تكلمنا كثيرا عن الترجمة بوصفها طريقة في استيعاب انتشار المعارف وتحويلها، وأنا أعتقد بدوري أن الهجرة هي «براديغم» مهم جدا في تفكير نزع الاستعمار عن المعارف، وهو البراديغم الذي أتمنى أن استكشفه انطلاقا من العبارة الجميلة لإدوارد سعيد (Edward Said) المتعلقة بـ «النظريات المسافرة». ما يزال الكثير يخلطون بين الارتحال والتلقي، مفضلين مثلا جعل «فانون» (F. Fanon) قارئاً لسارتر (J. P. Sartre) بدل سارتر قارئاً لفانون، حيث قراءة فانون لسارتر تبدو أهم من قراءة سارتر لفانون. هكذا، وعلى الرغم من نبل دوافع نزع الاستعمار عن المعارف فإن نفس التقاسم يُعاد انتاجه، نفس التراتب، وفي النهاية نفس الاستعمارية، ففي الواقع حين يكون سارتر قارئاً لهيجل (Hegel) نعتبره كاتباً قبل كل شيء حتى وإن كان قارئاً بشكل جلي.

إن الكلام عن نزع الاستعمار عن المعارف هو مسألة تحويل الخبرات وتثقل الأفكار، والتساؤل حول ما نتعلمه وما نعلمه، ما يمكننا تعلمه من الآخر أياً كان ومن حيثما يأتي. إن اللامركزية التي يتضمنها هذا الموقف تشكل ثورة كوبرنيكية جديدة. في هذه الثورة يجب على الأوروبيين أن يحققوا ما مُنح لهم من طرف الآخرين أكثر مما منحوه لأنفسهم. كيف تسنى إشاعة معارفهم المتعددة والمتنوعة عبر العالم في عولمة لا تنشي دوماً باسمها، ولكن أيضاً كيف أدمجوا ضمن طريقة عملهم وتفكيرهم ما تأتي لهم من الخارج. ولهذا العمل لا مناص عن الارتحال التي يحرك المسافة بين الأوروبيين وغير الأوروبيين، فبدون ارتحال وبدون ترحيل لن تكون ثمة أية هجرة.

ولهذا بالضبط يتماهى إدوارد سعيد مع «جوزيف كونراد» (J. Conrad) وهو يتكلم عن نفسه، ولكن كونراد تنقل من داخل القارة بينما غير سعيد القارة، وهو ما لا يعني الشيء نفسه. يجب إذن وضع الارتحال الذي نتكلم عنه تحت علامة التنقل بين الحدود وتغيير القارات. إن هذا يفترض ويقتضي، في كل مرة، تحديد ليس فقط ما نرجوه من معرفة خاصة، الأنثروبولوجيا مثلاً، ولكن أيضاً تحديد كيف يتم تصوّر المعرفة نفسها. وبهذا المعنى يكون نزع الاستعمار عن المعارف أيضاً ثورة إبستمولوجية. إن سجلاً لنظام معرفي ما، في الواقع، يمشي على قدم المساواة مع تصنيف للمعارف يثمن المهندس ويبخس المرقع، ومع ذلك هل يمكن أن يكون هناك اختراع بدون ترقيع، فلسفة بدون فكر وحشي؟ نظريات مسافرة.. المستحضرة، تبقى الصيغة ملغزة مع ذلك.

لقد رسم إدوارد سعيد النزعة الكونية المتفردة بـ «الصمت»، فهي؛ لكي تؤكد ذاتها بوصفها كذلك، تحتاج إلى فرض الصمت على هؤلاء الذي أحيلوا، بالطبيعة وليس بالمصادفة، خصوصية لا يملكون

فكاكا منها، مهما كانوا ومهما فعلوا. هكذا، يسجل في «الثقافة والإمبريالية»¹ أن «الكونية الحديثة لأوروبا والولايات المتحدة تقوم على صمت العالم غير الأوروبي، بإرادة أو بدونها، فالإمكان إذايته وجعله تابعا، حكمه مباشرة، وممارسة العنف عليه، ولكن من النادر أن نسمعهم يقولون: يجب الإصغاء إلى الشعوب المستعمرة، ومعرفة فيما تفكر». في هذا النص لـ 1992، يضع المفكر أصبعه على امتناع الإرادة في المعرفة وإرادة في الكلام. يمكننا في الواقع الإسكات بواسطة التكلم ببساطة. يجب أن ننسى هنا أن الأدب المقارن والأنثروبولوجيا يرتبطون مباشرة بالإمبريالية، أي في العمق بالغياب المفترض للمحاور النظير. في الواقع يبدو أن الأوروبيين والأمريكيين يجدون غواية ما في أن تكون لهم الكلمة الأخيرة. فالكلمة الأخيرة هي طريقة في الغواية بإدامة «نظام العالم» وتثبيت سكون أفرادهم.

يجب عكس ذلك، بالنسبة إلى الكتاب: «إخراج الأشكال الثقافية الغربية من أبراجها العاجية، حيث تتم حمايتها، وإعادة دمجها في العالم عبر الحركة التي ولدتها الإمبريالية»². إن هذا العالم المتحرك هو بالضبط ما يزعج ويخيف لأن موقعا ما لن يكون له من معنى إلا وهو مستقر، مثلما أن المكان لا دلالة له إلا مشغولا. فما ان يتحرك الآخرون حتى يُلْمُ الهلع بمن يتمسك بموقعه أو مكانته. ولهذا فإن الحركية تبدو دائما خطرا سياسيا وشكلا من الذكاء الفلسفي. وهي من أظهر سقراط مجادلا (وليس خطيبا) مسلحا بارتياحه إزاء الأشياء، متجولا في الشوارع والممرات، متوقفا أحيانا عند المفترقات، الى غاية الحدود المزروعة للمدينة. إن ارتحال المعارف لا يمكن ان يكون اذن قضية المتخصصين الموجودين حاليا، فحين سُئل ادوارد سعيد سنة 1992 حول «المتقف الأوروبي»، أشار إلى سلطته ولكن أيضا الى الاغتراب الذي يسكن رطانة الاختصاصيين.

يقول سعيد: «أفترض أنه يوجد أيضا خوف «مبرر» من ألا يستطيع الانثروبولوجيون اليوم مسح الحقل ما بعد-الكولونيالي، بالأريحية السابقة نفسها»³ إننا بجعل الأنثروبولوجيا منعرجا لترحيل المعارف، لا نأمن كوننا قد أصبنا بالبرودة الخارقة - أي العلم - التي تنمو فيها أحيانا، على الرغم من أننا ندين للأنثولوجي بأجمل مديح ممكن للترقيع. فبذهاب كلود ليفي-ستروس (C. L. Strauss) إلى البرازيل غادر الفلسفة، وفي الفرنسية كما يذكرنا مهاجرنا بذكاء: «الترقيع هو ما ينطبق على لعبة الكرة، والبيلياردو والصيد والفروسية ولكن دائما لاستدعاء حركة طارئة: الكرة وهي ترتد، الكلب حين يزيغ، أو خروج الحصان عن الخط المستقيم لتفادي حاجز ما»⁴ إن هذه الملاحظات اللسانية من شأنها أن تجعلنا نفهم بأنه لا وجود لهجرة بدون تحويل، أو باستعمالنا لفظا معياريا، بدون تسريب.

1 Edward Said, Culture et Impérialisme, Fayard, 2000, p96 et suivantes.

2 Ibidem, p97

3 E. Said, Réflexions sur l'exil, 2000, acte sud, 208, p 389

4 Claude Lévi-Strauss, la pensée sauvage, plon, 1962, p 26.

يمكننا القول إن للمهاجرين «علم الملموس»، إنهم يرقعون بما هم عليه، بما يأتون منه وما ينتهون إليه، وفي الواقع فإن الهجرة تكشف عن مسافات معقدة أكثر منها مسارا خطيًا. فحين لا نركّز على الأماكن، تلك التي ننطلق منها أو التي نصل إليها، فإننا نسأل عما مرّ به المهاجرون، ونبحث عن الفضاءات التي عبروها. نسأل، في النهاية، كل هذه الحركات الطارئة التي صنعت الأسطورة والهوية، الترقيع وعلم الملموس. أن تهاجر هو أن تزيغ وتهرّف، أن تتفادى الحاجز وتقفز، أن تهاجر هو أن تلج الحركية، ليست تلك التي تبعد من مكان لكي تقربنا إلى آخر، ولكن تلك التي تحرّك في الرأس وفي الجسد، في الرمزي والخيالي، أشباح الماضي، لمدة طويلة أحيانًا. لأننا نفكر بالأحرى في الرابط الذي انقطع أكثر من ذلك الذي ولد ومات في المحيط المألوف نفسه.

بهذا المعنى الذي أقصده، لا توجد هجرة بدون ترقيع، بدون أسطورة، ولا هجرة بدون «فن» و«فكر برّي»، وبهذا أيضا يبدو كلود ليفي-ستروس بوصفه مُرقعًا يدّعي أنه مهندس. وريثًا للتاريخ الطبيعي، يشرع في ترتيب العلاقات الاجتماعية وتصنيفها، ابتداءً بـ «البنى الأولية للقرابة»، سأقول ذلك على عجلة، لتسجيل التمييز بين أدواته في التحليل وملاحظاته. ولهذا السبب، فيما أعتقد، فقد جاءت منعرجاته طويلة من أثر الترقيع، ثم من أثر الفن، وخاصة من أثر القبة الشهيرة في لوحة «كلويه» (Clouet)، وبهذا الخصوص، يبدو واضحًا أن ليفي-ستروس يشير إلى أنه: «بالفن وبالنموذج المختزل، تكون معرفة الكلّ سابقة على معرفة الأجزاء»⁵. وبعبارة أخرى، فالتركيب يسبق التحليل عوضًا أن يكون نتيجته. وبالمقارنة بين ليفي-ستروس وسعيد، اللذين لا يندحران من نفس الأفق، واللذين لا يتحدان لا في نفس المشروع، ولا بنفس المنظور، سندرك ما يوجد من تمزّق، بالمعنى الحرفي للكلمة، في عملية التفكير «بين الثقافات» وليس في واحدة أو أخرى.

فكر منزوع الاستعمار، لا استعماري يقول البعض، مثل فالتر مينيللو (W. Minillo) هو فكر مرتحل. إن العالم البيئي أو العوالم البيئية هي الفضاء الذي تستطيع أن تتحرك فيه الأفكار اللا استعمارية، متحررة من سلاسلها، أي عن أماكنها الخاصة المزعومة. ليس للأفكار أية جذور: لهذا بالضبط أمكننا تخيل سماء للأفكار. لكنّها منغرسّة في الذوات (بكل معاني هذه الكلمة، أحيانًا منغرسّة كالأظافر التي تؤلم القدم). ولهذا كان نصّ سعيد المسخر للعالم البيئي بيوغرافيا (حول كونراد) وسير ذاتيا (حول نفسه)، نص البيئية:

In Between

كل الالتواءات اللسانية صالحة لوصف دقيق لهؤلاء الذين تختلط لديهم عناصر إثنية وثقافية غير متجانسة. وبعبارة أخرى، فإن التنقّل والهجرة كعوامل للتغيّر والتحوّل، تبقى مرتبطة، مهما كان الثمن، بالمألوف والمعروف، والمتحكّم فيه. وهذا صحيح من جانبيين لكن بشكل مختلف: فمن جهة المهاجرين، تكون الغواية كبيرة في توزيع الذات على شذرات متعددة، أما من جهة السكان الأصليين، فإن الإرادة حازمة

5 Ibidem, p 3-5

في معرفة من يكونون هؤلاء الذين وصلوا من الخارج أو من أي مكان آخر. يحدث المهاجرون انكسارا في المجتمعات، فبحضورهم يكسرون البدايات المضمرة التي تشكل الحس المشترك، وتعزز التحالفات، بوجودهم؛ يزعج المهاجرون التسوية المستقرة التي بفضلها يتم الاعتقاد في نظام العالم، ولهذا عادة ما تتم المبالغة في عددهم، والإفراط في تقدير أهميتهم.

المهاجرون هم مفسدو الحفلات الاجتماعية، حواجز للاستدارة التامة، دائما يقفون في وجه الاكتمال ويحيلونه إلى الكسور. فبدل أن يشكلوا إضافة وتعددا للمجتمعات تتناقص هذه الأخيرة وتنقسم. لقد ضاعت الوحدة إلى الأبد، وأطل التدهور اللامتناهي بأنفه. لا ينتمي المهاجرون كلفة إلى دائرة المفهوم ولا كلفة إلى دائرة المصدق. إنهم يشتغلون على اللامتجانس والمتنافر، وهم يتدبرون هجرتهم يشكون كل هؤلاء الذين يشبه وجودهم، للوهلة الأولى، هندسة خالية من حوادث السير، من المنعرجات ومن العودات: سعيدة هي الرحلة التي تريح الفكر وتأسر النظر من ميناء إلى ميناء. فيما يغطس المهاجر في الثقافات، ينهمك الساكن المحلي في عالم واحد، وفي كون وحيد.

إن تبعية العلم للسياسة تكون نتيجتها سوء معرفة عميق بما يمكن أن يعلمنا إياه المهاجرون عن الكوني. وهم من يشكل، طوعا أو إكراها، تكملة لخصوصية من شأنها أن تكون عيبيهم بشكل متناقض. إن هذا الارتباط بالمكان والزمان، بالوطن وبالتاريخ يبين بأن المكان والزمان والتاريخ مخترقة بالتحرك واللايقين، داخل شرط الهجرة. إن الهجران يجعل من المنازل منازل أشباح أو أوكارا لمدمني الأفيون وينتج صورا متقلبة وإدراكات متطايرة وخواطر تائهة. بهذا أيضا وصفت جريدة «ليفربول ويكلي كورييه (Liverpool weekly courier)» الصينيين في ليفربول: «هيئات غريبة تنبجس من الغسق وتنقل وهي تجر أرجلها بقسوة شرقية، محدقين بأعين ثابتة تمتد في وجوههم المصفرة تشبه الأقنعة، الضواحي صارت متنافرة، والشارع صار ينتمي لمدينة ليفربول الصينية.»⁶ لا تزال الخطابات حول المهاجرين تتكلم عن ثباتهم (بل عن تقليديتهم) وبشكل فضولي ومتواتر أكثر مما تفعل عن حركيتهم. ففي ليفربول تم اعتبارهم كلهم ولمدة طويلة، مدخني أفيون، أي كلهم كسالي ونيام.

هذا ما يمكن أن يوضح لنا الملاحظة التي سجلها «لي غريغوري» (Lee Gregory) في نص آخر: «إن نقص الاهتمام بعلم الصينيات من أجل تحديثه وكون أن الاحتلال البريطاني لهونكونغ مثل الممارسات الثقافية لصينيي بريطانيا، هذا النقص يبدو لي أنه ينتمي مساء من الإخفاء، من طرف الغرب الاستعماري، للصين الذي أنتجه هذا الغرب نفسه في القرن التاسع عشر.»⁷ إن رهاب الأجانب يشتغل في قلب التمثل الذي شكله الأنجليز حول الصينيين الذين يعيشون فوق أراضيهم (رهاب الأجانب لا يتعلق بالأماكن لكن بالأراضي) صينيون مدمنو أفيون ويعيشون داخل هذيانهم وهلوساتهم. ربما يكون ذلك هو السبب في هذا

6 Gregory Lee, « L'opium et le chinois dans le discours colonialiste »

7 Gregory Lee, « Textes, oubliés, histoires » revue vacarme, n° 11, printemps, 2000,

التمثل الذي يقال انه حقيقي، ليس فقط فيما يخص الصينيين ولكن كل المهاجرين. إن الفضاء الواقعي للوجود قد تم ملؤه بالظلال والأشباح، فهو اصلا عبارة عن فراغ يحيل إلى نوع من انعدام الجاذبية الذي يضرب كل هؤلاء الذي خارج بيوتهم.

ب-

أعلن إدوارد سعيد عن اعجابه بفوكو، (M. Foucault) وخاصة في حوار معه سنة 1985، فهو يشكّل أحد مفضّليه. حين سُئل حول كتابين أساسيين لسنوات الستينات: «تاريخ الجنون» لميشيل فوكو، و«معذبو الأرض» لفرانز فانون، سلّم بالقول أن الثاني أكثر أهمية بالنسبة إليه. لأنه «يصف كفاحا سياسيا يجري إبان الثورة الجزائرية». فالكفاح الجماعي الذي ينطوي ضمنه عمل فانون يرفعه في نظره على العمل الفردي الذي يقوم به باحث وهو يقدم رسالة دكتوراه. هذا يعني أن النظرية تهّمه بقدر ما تكون منخرطة في الممارسة. وهو موقف لا يتقاسمه معه الجميع، فالواقع أن المفكرين الفرنسيين الكبار في الستينات، قد تجاهلوا كثيرا في تحليلاتهم النظرية، الكفاح ضد الاستعمار والمضاد للكولنيالية، باستثناء مشهود لجان-فرانسوا ليوتار (J. F. Lyotard.)

شابّ مجاز في الفلسفة، يدرّس في ثانوية بقسنطينة بين 1950 و1952، كان «المنعطف الجزائري» بالنسبة إليه أكثر مما كان لـ «بيير بورديو (P. Bourdieu) لقد جمعت نصوص ليوتار حول الجزائر بعنوان: «حرب الجزائريين»⁸. جاك ديريدا (J. Derrida) مثلا لم يبد أي اهتمام خاص، على المستوى النظري، بالمسائل الاستعمارية على الرغم من أنه ولد في الجزائر وأمضى كل طفولته في الجزائر العاصمة، ربما لأنه عاشها هناك. يعود سعيد وهو من الجيل نفسه، إلى الاختلاف الأساسي بين فانون وفوكو مبينا أن «معنى الالتزام النشط» غائب في أعمال فوكو الأولى لكنه حاضر في أعمال فانون.

الاختلاف بالنسبة إليه حاسم، إن تلقّي فوكو (وأیضا ديريدا، ليوتار ودولوز (G. Deleuze) من طرف الأمريكيين لم يكن له نفس المعنى الذي للهجرة الفانونية. بالنسبة إلى سعيد، يمثل فانون «نهاية عالم»⁹ إن ما كان يتمناه في حقل الاختلاط بين النظرية والممارسة هو إقامة «رابط بين فانون وأدورنو (T. Adorno)»¹⁰ إن العناية التي يوليها سعيد لما يجري عمليا حاسمة. فهي ما يسمح له بإدراك آثار التنقل والهجرة التي تتضمنها قراءاته. هكذا في حوار آخر¹¹، نجده ينبّه إلى أن الرواية الشهيرة لكونراد «في قلب الظلام» تصبح مختلفة جدا حين تتم قراءتها من طرف الأوروبيين وحين تم اكتشافها من طرف أفارقة¹².

8 Jean-François Lyotard, la guerre des Algériens, Galilée 1989.

9 Dans l'ombre de l'occident, op. cit. p 10- 11

29 10 Dans l'ombre de l'occident, op. cit. p

11 Entre deux cultures, 1996, op. cit. p 53

12 Ibidem, p 538

إنه في الواقع كما لو أننا نقرأ شيئاً ما لا ينبغي قراءته وراء ظهر شخص ما. فهنا نكتشف رؤية نكون نحن موضوعها.

إن الاختلاف النموذجي بين فوكو وفانون يتحكم بعمق بما يجعل الأول في موقع القارئ الأوروبي لـ «كونراد» في حين يجد الثاني نفسه في موقع القارئ الإفريقي، ثمّة عالم يفصلهما. وهو ما تبقى من نقد وجهته «غياتريسيفاك» (GayatriSpivak) الى فوكو ودولوز¹³: عوض أن يتصورا نفسيهما بوصفهما ذواتا خاصة، يتخيّلان أنها ذوات شفافة، عكس ذلك يمكن القول إن فانون في هذا الصدد ذاتٌ مبهمة وضبابية تجعل من هذه الضبابية واحدة من مواضيعها النظرية، كما نقرأه في «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء». ولهذا السبب أخيراً نجد سعيد، كما أسلفت القول، ينتقد في حوار «أوربا وأغيارها: منظور عربي» «المتقف الأوروبي»¹⁴. يمثل ألبير كامي (A. Camus) صورتها الأكثر جلاءً، ولهذا بالضبط لم يفهم، في رفضه الاعتراف بوجود أمة جزائرية مسلمة، نهوض وجهة نظر غير أوروبية حول العالم. في نصّه المعنون بـ «الهوية، السلطة والحرية: المستبدّ والمسافر»¹⁵ يجعل سعيد من كامي مستبدّاً ومن فانون مسافراً، يشتغل المستبدّ على الإقصاء فيما يشتغل المسافر على الاحتواء¹⁶.

إن من ينكر اللغات الهجينة والمزيج، الاختلاط والهجنة يكون (عملياً ودون الحاجة الى التفكير في ذلك) في صفّ المستبدّ لا في صفّ المسافر. كتب سعيد، مثل الكثير من الآخرين: «لا أنتمي إلى عالم واحد. أنا عربي فلسطيني وأمريكي أيضاً، ما يمنحني منظوراً مزدوجاً غريباً، لكي لا أقول مضحكاً»¹⁷، يبدو واضحاً هنا أن سعيد بدل أن يفكر بدلالة الهوية يفكر بدلالة العالم. وهو في حد ذاته تنقلٌ جليّ، سفرٌ بأكمله، ثمّة حكاية لستيفنسون (Stevenson) بعنوان: «المواطن والمسافر» تعطينا رواية مهمّة جداً للسفر: «أنظروا حولكم، يقول المواطن، هذا هو أكبر سوق في العالم.. هه ليس كذلك بالتأكيد، يجيبه المسافر. قد لا يكون الأكبر، يقول المواطن لكنه الأفضل بالتأكيد، أضمن لك ذلك. هنا انت مخطئ يقول المسافر أستطيع أن أذكر لك... لقد تمّ دفن الغريب عند غشاوة الليل.» إن المستبدّ بهذا المعنى، أي المواطن في حكاية ستيفنسون يعتبر أن العالم ينتمي له، بينما المسافر لا يملك أي عالم، فلأول السلطة، وللثاني الحرية.

إنما تمّ فهمه هو أن ما يزجج أوروبا، مع هذه النوع من السفر، هو اهتزاز سلطتها وسيادتها النظرية. في «تمثّل المستعمر: مناظرة الأنثروبولوجيا» حيث يعود سعيد إلى فانون لكي يبرز فكرة أن السفر هو حامل التواصل. وفي الوقت الذي يعمل فيه كامي على القطيعة، يجتهد فانون في إنتاج الأواصر الصعبة.

13 GayatriSpivak, les subalternes peuvent-il parler ? Amsterdam.

14 Dans l'ombre de l'occident, op. cit, p 57

15 E. Said, Réflexions sur l'exil, Op. Vit. P497

16 Ibidem, p508

17 Ibidem, p509-10

إن العمليات الذهنية، في الواقع ومهما كانت غير مادية، لا تعد حدودا خيالية ورمزية يتوقف عندها، والتي ينتج في الفكر آثار واقعية لزوايا ميّنة ولمنظورات مائلة. بهذا تُدمر الحركية الفكرية الأنطولوجيا لصالح الانثروبولوجيا، وتقوّض مفهوم الهوية.

تقودنا كل خطوة إذن إلى تصوّرين: النظرية والممارسة، الهوية والعالم، السيّادة والسّفر، ولكي نسافر يجب أن نفهم أن النظرية تتمفصل عن الممارسة، ويجب أن نفضّل الحرية على السلطة، ألاّ نراهن على الهوية ولكن على العالم البيئي، والهجرة تخلق العوالم البينية¹⁸. فيما بين العوالم ليس علينا ان ننتظر نصّا نظريا، ولكن في سيرة ذاتية حيث يتماهى سعيد مع كونراد (J. Conrad)، ثمّة مقطع يعرض، ولكن بأسلوب مضمر، ما يتضمّنه السفر: غياب الحماية، أي أن تكون عرضة للمرض وأحيانا للموت.

يحيل غياب الحماية إلى العُرْضة والإهمال، وسعيد يشتتّه من المقاومة، والانسحاب والوحدة؛ من التحفّظ والعصامية. يرتبط الإهمال عند سعيد بالمنفى، إن السفر الذي نعيشه هنا ليس الذهاب والإياب الذي يحترفه رجال الأعمال، ولا هو الرحلات المنظّمة لهؤلاء السّوّاح، الذين يزورون أكثر المناطق جمالا، ولا هو تنقّل الباحثين الجامعيين الذين يحاضرون في مكان من العالم. يتعلّق الأمر بشيء آخر: بالمنفى الذي لا يكون فقط جغرافيا وإنما مؤسّساتيا على وجه الخصوص. ولهذا أيضا يقرب سعيد بين السّنة السبتية والانشقاق الدّخلي، ولهذا يزاوج بين العوالم البينية والعصامية: «كنت دوما منجذبا، يقول، إلى العصاميين العنيدين، بعدّة مثقّفين من مثقفي القطيعة». وفي جزء منها بسبب «عدم الاكتراث بوجهات نظرهم الخاصّة»¹⁹ العصامي هو ذاك الذي يتعلّم بدون معلم، وبعبارة أخرى، هو من لا يأبه للسلطة. إنه ذاك الذي يعلم نفسه، ذاك الذي لا معلّم له، «الذي تعلّم بدون معلم». العصامي بهذا المعنى، حين نتكلم فكريا، يتيمّ. ولهذا فإن تجربته الشخصية تعتمد كثيرا على بناء معارفه. ولهذا أيضا يبقى عصيا على التقليد.

-ج-

إن نظرية مسافرة ليست نظرية مُمأسسة، إنها أيضا واقعة شخصية مزعجة، أمثال فانون وسعيد، ممن لهم «ماضٍ صعبوغير قابل للذوبان». هكذا نجد سعيد على غرار فانون يكتب ويفكّر بطريقة طباقية. هذا المصطلح الموسيقيّ الأصل، أساسي لدى سعيد. ينحدر لفظ طباق من اللفظ اللاتيني punctus contra punctum ويعني حرفيا: «نقطة ضد نقطة» أي نوتة ضد نوتة، ويتحقق الطباق بانزياح السطور النغمية، ويقع في أساس التعدد الصوتي، وهذا هو تعريفه: في الموسيقى نسمع بالتعدد الصوتي وبتألف عدّة أصوات مستقلة على الرغم من ارتباطها الواحد بالآخر، بقانون التناغم. وبالتوسّع فإنه القدرة

18 Ibidem, p 687.

19 Ibidem, 596

على عزف عدة نوتات مرة واحدة، وهنا نتكلم عن آلة متعددة الأصوات.» هكذا، بعد فانون، يتبين لنا أن سعيدا بعيداً جداً عن الصوت الأحادي لميشيل فوكو. ويتبين أيضاً أنه حساس جداً للحوارية بدل الخطاب.

للتعدد الصوتي أيضاً تلقاً أدبي. فاللفظ ينحدر من الكلمة الإغريقية «بوليفونيا» (polyphonia) التي تعني اشتقاقاً «تعدد الأصوات أو الألحان». أدخل اللفظ من طرف «ميخائيل باختين» (M. Bakhtine) بعد استعماله في المعجم الموسيقي الصوتي «يشير اللفظ إلى «عملية الكتابة التي تقوم على تراتب سطرين أو عدة أسطر أو أصوات أو مقاطع مستقلة نغمياً. وحسب القواعد الطباقية.» ثمة تنضيد للألحان، للمصادر اللفظية داخل الملفوظ نفسه. أما بالنسبة إلى باختين فإن البوليفونيا الحوارية هي ميزة الرواية الحديثة، خاصة عند دوستوفسكي. (F. Dostoïevski) «إن مفهوم التساوق/ التعدد الصوتي الذي عادة ما نعود إليه نظراً إلى قدرته على الاستحضار، يطرح منذ البدء مشاكل تتعلق بالتعريف والمصطلح، كما يطرح في الوقت عينه مشاكل تحديد الميادين: فتعريفه يتغير بحسب التخصص الذي يستخدمه، وحقل تطبيقه، فهل نكون قد حاولنا، بدون اللعب على الكلمات، أن نقول إن التساوق في منتهى الحوارية... لا نستطيع البتة مناقشة أنه بموجب علاقات: تساوق/حوارية، تساوق/ تلفظ، تساوق/ تناص، تساوق/ أجناس أدبية.»²⁰ إن التساوق يستبعد البدائل وإقصاءات أخرى.

لا يقترح سعيد أبداً تعريفاً ما، فهو على العكس دائماً، يغلف موضوعه ويحدّه بطريقة جامعة واستعارية، إنها إحدى خصائص أسلوبه في التفكير. إننا لا نستوعب مفهوم النظريات المسافرة، في معناه الأكثر ثراءً والأكثر ملموسية إلا في شكل حزمة. إن الخلط بين النظريات المسافرة ومفهوم التلقي عند سارتر أو فوكو أو دولوز يؤدي إلى النقيض. إن السفر هو واقع الذوات المتنقلة، المرحلة من تلقاء نفسها، مختلطة، وبيئية العوالم، وليست واقع أفراد حيث لا يكون السفر ضرورة بل تسلية، ليس معاناة بل متعة، وليس عجزاً للذات بل إثباتاً للذات. بهذا المعنى يرتبط السفر بشكل حميمي بالسلبية، والانفتاح (بهذا نفهم أفضل حضور أدورنو في كتابات سعيد). كما أننا حين ننتظر تعريفاً يقترح علينا سعيد استعارة، حين ننتظر سرداً يمنحنا تحليلاً.. الخ. إن نثر سعيد مثل نثر فانون، مركّب. ينفلت من الأوامر ولا يبحث عن إرضاء التوقعات.

يجب أيضاً استعادة شيء مهمّ وهو أن سعيداً يربط دوماً الملفوظات بالتلفظ. إن جمع الملفوظات بالتلفظ من شأنه أن يجنّب السقوط في أخاديد المركزية الاثنية والمركزية الأوروبية. فالذات في الواقع، إذا لم تكن حاضرة في الملفوظ تكون حاضرة في التلفظ. وهذه الوصلة هي التي تكون في العمق خلاقة للتطابق والتساوق. إن ما يميّز مثقفي العالم الأول كما يقول التابعون، هو هذا القطع بين التلفظ والملفوظ، بين ما هم عليه، وحيثما هم، وبين ما يقولون. يمكننا من هنا أن نحدد ما معنى خطاب المؤسسة: إنه ملفوظ منقطع تماماً عن تلفظه، ملفوظ منقوص التفكير. ما إن يكون العصامي متعذراً عن التقليد يفهم ذاته بشكل أفضل: فنحن نستطيع استعادة ملفوظات، وليس عمليات تلفظ، وهنا تأخذ الكتابة خطواتها على الكتابات البسيطة.

20 Claire Stolz, « La notion de polyphonie »

يمكن تفسير التقارب بين سعيد وفانون بموجب الموقع الذي يحتله كلاهما في الجغرافيا الكولونيالية: فالاثنتان تم طردهما من وطنيهما من طرف المعمّرين، ولو بشكل مختلف. أما التقارب بين سعيد وأدورنو فيمكن تفسيره بالمنفى الذي عرفه الاثنان لأسباب سياسية. مع فانون ومع أدورنو يتقاسم سعيد تجربة اللا سكنى، في حوار مع هذا الأخير يعطي لذلك سببا: «الكاتب ليس له حتى الحق في السكن في الكتابة» (أدورنو) «في أفضل الأحوال يمكن أن نحصل على رضا مؤقت سرعان ما يُخترق بالشك، وبالحاجة إلى إعادة كتابة وإعادة صياغة ما يجعل النص غير قابل للسكن، لكن ذلك أفضل من الاستسلام لبلادة الرضا عن النفس، أو قدرية الموت.»²¹ إن حياة الترحال لا يمكن تجنبها بقدر ما يصبح كل سكن نصيا، كل مأوى فكريا، عابرا ومؤقتا. يقر سعيد أنه تعلم من أدورنو أن: «قضية خاسرة أفضل من قضية منتصرة، وأن وعيا بالمؤقت والمشروط - بيت مؤجر مثلا - أفضل من الاستقرار المتملك لملكية ثابتة.»²² فالكراء يمكن أن يحمل للمرء ثمارا أفضل مما تفعل الملكية.

في 1983 نشر سعيد «النظرية المسافرة» في كتاب بعنوان: «العالم، النصّ والناقد» حيث بدأ بملاحظة أن الأفكار والنظريات تسافر من شخص إلى شخص، من وضعية إلى وضعية ومن مرحلة إلى مرحلة. تخلق هذه السيرورة تأثيرا لا واعيا من شأنه أن يصوغ طريقتنا في التفكير. فمن الأهمية بمكان إذن هذه الأسفار النظرية من ثقافة إلى أخرى، والتي تفتح ممرات جديدة. سيحيل سعيد، بعد عشر سنوات إلى هذا النص في «عودته» الشهيرة إلى النظريات المسافرة، فبشق طريق آخر يستكشف سعيد العلاقة بين الممارسة النظرية. إن الشخصية المركزية لهذه المحاولة لم تعد فانون ولا أدورنو وإنما لوكاش (G. Lukacs)، ليس كل لوكاش بل كتاب «التاريخ والوعي الطبقي.» (1923) وأخيرا، ليس كل الكتاب بل الفصل الرابع منه والمخصص لـ «التشيؤ». في هذا النص يستعيد لوكاش نظرية ماركس حول فيتشية السلع حين يصير الشكل السلعي عالميا. إن فيتشية السلع هي الظاهرة التي بموجبها تتحول السلع إلى حاملٍ لعلاقات (الإنتاج) بين البشر في نظام الإنتاج الرأسمالي، وهي تعطي بذلك الانطباع بأن العلاقات الاجتماعية للإنتاج هي علاقات بين الأشياء. لم تعد الأشياء (الغالية منها خاصة) هي التي تمثل البشر ولكن البشر هم من يمثل الأشياء ويتحولون بذلك إلى ممثلين للسلع. قيمتهم تصير تجارية: لم تعد لهم قيمة بقدر ما صار لهم ثمن، تنتمي هذه المرجعية إلى الفلسفة النقدية.

لا يعلق سعيد هنا على نظرية نقدية من أجل أن يحللها باعتبارها كذلك، ولكن لكي يكشف أن قوتها الأولية تضعف مع إعادة صياغتها لأن العلاقات العملية ترتخي بذلك بالضرورة. فهو يتموقع في منظور نقدي لا معياري. اشتغل سعيد على مفهوم النظرية المسافرة. وهذا ما كتبه سنة 1994: «إن المرة الأولى التي تسجل فيها تجربة إنسانية، ثم تُصاغ في ألفاظ نظرية، تتأتي قوتها من كونها مرتبطة مباشرة ومستفزة

21 Réflexions sur l'exil, p 702

22 Ibidem, 701

عُضويا بظروف تاريخية واقعية»²³. ينصبّ اهتمام سعيد هنا على السّبق: أي ما تمّت صياغته للمرّة الأولى. يبدو أن قدرَ نظرية ما غامضٌ بضرورة منطقية: قوتها المتراخية، تتحول إلى «بديل جامعي» لما كانت عليه من قبل. تنشئاً فتصير سلعةً، تتحول الى فيتشية، وهو الوضع الذي عليه حالياً «الدراسات ما بعد الكولنيالية».

لقد تمّت استعادة أفكار لو كاش من طرف لوسيان غولدمان (L. Goldman) في فرنسا ورايموند وليامز (R. Williams) في أنكلترا، لكنها بالنسبة إلى سعيد فقدت لونها وحدّتها. لقد أصبحت بسرعة نوعاً من «الأرثوذكسية الوثوقية». إن استعادة الحجة عند سعيد تسمح بظهور فكرة أن فك الارتباط بين النظرية ورهاناتها العملية تقود إلى طريقة مُحلّلة في التفكير (يتكلمون اليوم عن نسخة مخففة) مهما كان العمل الفكري لامعاً. إن السُّخط على الممارسة هو منع مؤسف للاستثمار. لا يهمّ كثيراً أن نقول أشياء من دون غيرها أو نعبر عن أنفسنا أو لا نفعل، إذا كان لما نقوله دلالة أكاديمية حصرياً. أي إنه، كما في السابق، هناك مدرسة جامعية تربط نصوصاً بنصوص أخرى، دون أن تربط يوماً النصوص بوضعيّات. أمّا المخرج الذي يقترحه سعيد فهو مفاجئ حقاً وبشكل واقعي: يقترح أن ننتهك بكل بساطة النظرية التي نحن بصدد صياغتها. إنها الوسيلة الوحيدة لكي نفلت من التكرار، وبالتالي؛ من الموت المُجرّد.

- - -

يمكن فهم المنفى عند سعيد على وجهين: فهو يقف أمام عينيه كشرط واقعي و/ أو استعاري: «حتى المثقّفون بوصفهم أعضاء كاملين في المجتمع يمكن أن ينقسموا، بصورة ما، إلى مجموعتين: هؤلاء الذين هم كذلك بالفعل، وهؤلاء الذين ليسوا كذلك. من جهة هؤلاء الذين ينتمون الى المجتمع، كما هو، ويبتهجون فيه دون أن يكونوا مفخخين بأي إحساس بالصّراع أو بالفتنة... ومن الجهة الأخرى هؤلاء الذين يقولون لا، أفراد في معارضة مجتمعهم، مارقون ومنفيون ما ان يتعلق الامر بالامتيازات والسلطة والشرف»²⁴.

ولهذا، بالنسبة إليّ، يقترح سعيد مغادرة الأرض الصلبة دون ترك أثر. إننا عادة ما نميّز في تماثلنا للأرض من البحر كما اليقين من اللايقين، الأمن من الخطر، التجربة من التجريد في الأخير. أن ترسخ في الأرض هو أن تكون نثرياً، لا تهتمّ إلا للمسائل المادية أو العملية. أن تضع رجلك على الأرض هو أن تكون واقعياً، أن تملك حساً عملياً. في مقابل ذلك، فإن الميأس يحيل إلى التردد، إلى الشك واللاقرار، وفقدان المعالم. يعلمنا القاموس مع ذلك بأن الرسوخ جاء من لغة بحرية لوصف ممارسة الملاحة الساحلية.

إن الفضاء البحري، بحراً أو محيطاً، يمثّل العوالم البينية التي لا تتقاطع، لا مع مكان الانطلاق، ولا مع مكان الوصول. في البحر نكون بشكل ما ملزمين على معرفة أين نحن، على حساب الموقع (خطوط الطول

23 Réflexions sur l'exil, op. cit. p554

24 E. Said, des intellectuelles et du pouvoir (1994), p 69

ودوائر العرض) وعلى استعمال البوصلة. إن الملاحين يعرفون كم هو كبير وقُع فقدان الوجهة المكانية والزمانية للملاح، على متعته الكبرى، ولكن أيضا لهله، إذا لم يكن رعبه كما في رواية «موبي ديك» (Moby Dick)، وإلا فممّن تكون هذه العوالم البينية مأهولة؟

حين اخترع بول جيلروي (Paul Gilroy) «أتلنتيك السوداء» فقد كان اهتمامه منصبا على خصوصية مكان لا يمكن اختزاله إلى أوروبا أو أمريكا أو حتى إفريقيا، وقد استلهم ذلك من «الاستشراق» لإدوارد سعيد. ففي حوار له مع مجلة «موفمنتس» (Mouvements)²⁵ يقرّ: «أردتُ كتابة كتاب بحيث يكون جزئيا مثل «الاستشراق» بالمعنى الذي أردت فيه ان اقترح نمطا من التقارب يمكن استعماله في اختصاصات أخرى. في لغاتنا، وهو ما يصدق خاصّة على الفرنسية والانجليزية، يرتبط مفهوم الثقافة كثيرا بالأرض، بالزراعة، وباليابسة، إننا لا ننظر إلى المحيطات والسفن والتجارة كأماكن للثقافة. فالثقافة تبدأ مع الأرض الصلبة، وكل ما سواها لن يكون إلا فسحة وفاصلة، أنا لا أتفق مع كل ذلك».

إن السفينة هي رمز العوالم البينية هذه ومؤسستها: شعار لـ «الممر الخلالي». يشير جيلروي بهذا إلى الروابط بين العالم البحري والناشطين المناهضين للعبودية. فالإنجليزي «جيمس ويدربورن» (J. Wederburn) مثلا، والذي كان ابنا لتاجر عبيد من امرأة مستعبدة، وقد كان ينادي، في انعطافة القرنين 18 إلى 19، بقتل كل أسياد تجارة الرقّ، كان بدوره يعمل في البحرية، وينحدر من هذا الواقع المدعو إلى التعدد ذهابا وإيابا. كما أن نظيره الأمريكي الشهير «فريديريك دوغلاس» (F. Douglas) كان بدوره ربّانا لسفن تجارة العبيد، إن المكان متحرك بشكل متقاطع.

ريتشارد رايت (R. Wright)، مهاجر في فرنسا ومألوف لسارتر وبلانشو (M. Blanchot) ومانوني (Mannoni) وباطاي (G. Bataille) ينظر إليه كأنه مُصاب بعدوى هؤلاء، أُعتبرت أصالته فاسدة، فالترجمة الإنجليزية لـ «خطاب الكارييب» لإدوارد غليسون (E. Glissant) حذفت كل إحالة إلى دولوز وغتاري (F. Guattari) كما لو أنها تنقص من أصالته. كل القراء لا يقدّرون النظريات المسافرة، ولهذا، يجب أن نحب، كما يفعل سعيد، قصص البحارة، وأن نعرف العوالم البينية، وأن يكون لنا خاصة، ذوق المستقبل، فبهذا الثمن فقط ترتحل المعارف.

25 Jim Cohen et Jade Lingard, « de l'atlantique noire à la mélancolie postcoloniale, mouvements, n 51, p 90- 101

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com