إدوارد سعيد: أثره في العالم... وفينا

□ ملفّ من إعداد وتقديم: سماح إدريس

المشـــاركـــون
(ألفبائيًا)

- أحمد دلال
- أسامة مقدسي
- أسعد أبو خليل
- أسيل صوالحة
- الياس رشماوي
- إيليا سليمان
- جوزيف مسعد
- سامية محرز
- سري مقدسي
- سنان أنطون
- عمر البرغوثي
- فريال جبّوري غزّول

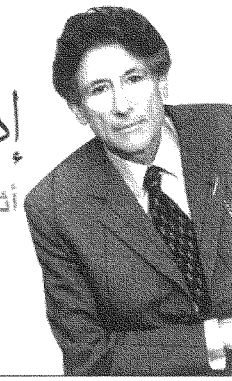
لا شكّ أنّ إدوارد سعيد، الذي رحل عنّا بجسده قبل أكثر من شهر، هو أحدُ أهمّ المحرّكين الثقافيين في العالم الحديث. فقد أَحدث ارتجاجاتٍ عميقةً وجذريةً في العلوم الإنسانية والاجتماعية كافةً، ولاسيّما في حقول النقد الأدبيّ والدراسات الشرق أوسطية والأنثروبولوجيا والتاريخ. وقدَّمَ صورةً نموذجيةً عن المثقف الدنيويّ المقاوم لكافة أشكال السيطرة والظلم؛ سلاحُه في ذلك: معرفةٌ موسوعيةٌ نادرة، وصلابةٌ سياسيةٌ مميَّزة.

ولعلّ الأثرَ الأكبرَ الذي خلَّفه سعيد كان وسيَبْقى في طلاّبه في الجامعات الأميركية، وفي الناشطين داخل الولايات المتحدة وأوروبا ـ وهو، ويا للأسف، ما لا يَنْطبق حتى اليوم، وبالدرجة نفسها، على الوطن العربيّ، وإنْ راح أثرُ سعيد يَزْداد تدريجيًا بعد سيْل المقالات والكتب السياسية التي نَقَلها الكتّابُ العربُ إلى لغتهم.

لقد كان لهذه المجلة شرفُ تخصيص أول ملفّ ثقافيّ عربيّ عن هذا الراحل الكبير قبل عشرة أعوام. ونشرتْ «دار الآداب» خمسةً من كتبه. واليوم لم أجد تحيةَ وفاءٍ أُقدِّمها إلى أستاذي وصديقي وحبيبي إدوارد أفضلَ من هذه الإضمامة من المقالات التي كتبها تلامذتُه وأصدقاؤه العرب، المنتمون إلى أجيال مختلفة، وأكثرُهم صاروا منذ سنواتٍ قليلةٍ أساتذةً بارعين في جامعاتٍ كبرى، وبعضُهم باتوا عناصرَ ناشطةً مؤثِّرَة في حركات سياسية مناضلة في الولايات المتحدة وفلسطين ومصر وغيرها.

إنّ الوفاء لإدوارد سعيد لا يكون بتقديسه وتصنيمه، بل بالاقتداء بمنهجه النقديّ الدنيويّ، مراجعةً لأنفسنا، ولمجتمعنا، ولإدوارد نفسِه. وليس مصادفةً أن نضمَّ في هذا العدد، إلى جانب الملفّ المخصَّص لإدوارد سعيد، ملفًا ضخمًا آخر يتصدّى ـ بالمراجعة والنقد ـ للقومية العربية التي كانت وتبقى روحَ هذه المجلة. فولاءُ الأدب والثقافةِ والمثقف، كما علَّمنا إدوارد سعيد، هو للحرية لا للسلطة، وللإنسان لا للعقيدة الجامدة.

بيروت



إدوارد سعيد

أثرُه في العالم... وفينا

ولاء إدوارد سعيد الأكبر

□ أحمد دلاّل

عن العامّ والخاصّ

للحزن حقّ، ولكنْ ليس هذا مقامَ الرثاء.

غيابُ إدوارد سعيد يُخلِّف فراغًا كبيرًا في ساحات الفكر الإنسانيّ والنضال السياسيّ من أجل العدالة والكرامة الإنسانية، وفي قلوب محبِّيه وكلِّ مَنْ استلهم صوتَه الجميل الشريف المتوقِّد الذي لا يتوانى عن قول الحقّ في زمن الجور. لقد ملأ كلَّ لحظة من حياته بوجهٍ من وجوه الإبداع والدفء، وغاب مبكِّرًا ومازال في جعبته الكثير. نعم، سنُحرم مما كان سيقوله لنا، من صوته الشجاع يَكْسر جدرانَ الصمت، من فكره الثاقب الذي ما فتئ يَرْسم فسحةً للأمل في قلوبنا، ومن الكثير الكثير الذي لن نَعْرفه بعد غيابه. لكنَّه خَلَّفَ لنا موروثًا فكريًا إنسانيًا لا تَنْضب قراءتُه. وحريٌّ بنا أن نَحْتفل بما خلّفه لنا، لا أن نرثيه. حريٌّ بنا أن نُحيِّد الحزنَ الذي يُثقل القلوب، وأن نَسْتحْضر فكرَه الرحيبَ عنوانًا دائمًا للحياة.

يَصْعب عليَّ فصلُ الخاصّ عن العامّ عند الحديث عن إدوارد. فلقد حظيتُ بمعرفة إدوارد الإنسان، وتوطّدتْ أواصرُ معرفتي به بعد أن أَدْخلني إلى عالمه الخاصّ، فأحببتُه لِسَعَةِ قلبه وودّه وكرمه، لحساسيته وسرعةِ انفعاله، لوسامته وأناقته وشهامته، ولأشياء كبيرةٍ وصغيرةٍ أخرى لا تُحْصى. لكنَّني عرفتُ فكر إدوارد، أو بعضًا من هذا الفكر، قبل أن أتعرّف عليه شخصيًا، فكان له أثر كبير على تكويني الثقافيّ، وأحببتُ منذ ذلك الحين فكرَه النابضَ بالحرية والعزة.

«الاستشراق» والدراسات الإسلامية والشرقأوسطية

عند بدئي التحضيرَ للدراسات الإسلامية في جامعة كولومبيا عام ١٩٨٤، كان لإدوارد سعيد حضور لا يُمْكن تجاهلُه في الأوساط الثقافية والأكاديمية، وفي موضوع دراستي على وجه الخصوص. فمنذ صدور كتابه **الاستشراق** عام ١٩٧٨ كان لهذا الكتاب أثر هائل على الدراسات الإنسانية والاجتماعية في جميع أنحاء العالم. ورغم اختصاص هذا الكتاب بدراسة آليات إنتاج المعرفة الأوروبية عن الشرق، وعلاقةِ هذه المعرفة بمشاريع الهيمنة الثقافية والسياسية الأوروبية، فإنّ تأثيره الكبير يَنْبع من قدرة سعيد على ربط جوانب مختلفة من فكره النقديّ بتحليله للاستشراق. وواقع الأمر أنّه لا يُمْكن الفصلُ بين جوانب فكر سعيد المختلفة. كما أنّه لا يُمْكن الفصلُ بين نقده النظريّ والممارسة العملية لهذا الفكر. فقد كان سعيد أولاً، وقبل كلّ شيء، ناقدًا راديكاليًا يتوخّى استشفافَ العلائق بين الأنظمة المعرفية المختلفة وسائرِ أشكال الممارسة الاجتماعية. وقد أكّد سعيد في كتاباته المختلفة خصوصيةَ كلّ لحظة تاريخية، وهو ما يَجْعل من المستحيل ترسيمَ ملامح ثقافية ثابتةٍ ومنعزلةٍ لأيّ ثقافة خارج إطار التاريخ. ومن هنا، فإنّ أية محاولة لتأكيد جوهر مشترك وثابت لأيّ ثقافةٍ، بما فيها الثقافةُ الإسلاميةُ أو الشرقيةُ، لا يُمْكن أن تكون توصيفًا دقيقًا لهذه الثقافة، بقدْرِ ما هي محاولةٌ لإنتاج «الآخر» في إطار مشروعٍ هيمنةٍ ثقافيٍّ وسياسيٍّ في آن.

لقد أُولِع الكثيرون بالقول إنّ كتاب **الاستشراق** يُعْنى بفهم التخيّلات الغربية، وليس كتابًا عن الشرق نفسه، أيْ أنّه لا يُسْهم في تعريف الشرق وثقافته. وفي هذا التأكيد مغالطتان. أُولاهما أنّ كتاب **الاستشراق**، بدقّته وتفصيله ومسؤوليته الأكاديمية، يحوي أكثرَ بكثير من أفضلِ ما كُتب في غالب الدراسات المتخصّصة عن الشرق والإسلام. ولكنّ المغالطة الكبرى تَكْمن في أنّ هذا الكتاب، كأعمال سعيد النقدية الأخرى، لا يَهْدف إلى إنتاج تعريفٍ ثابتٍ لثقافةٍ ما، أيًا تَكُنْ هذه الثقافة، لأنّ الثقافات مرتبطةٌ ارتباطًا عضويًا بالممارسات الاجتماعية والتاريخية السائدة في لحظات تاريخية محدّدة. إنّ هدف مشروع سعيد النقديّ هو فهمُ الإطار التاريخيّ والسياسيّ والثقافيّ لإنتاج هذه التعريفات المحدّدة لثقافة «الآخر،» ويَهْدف من ثم إلى نقد الاستعمالات الإيديولوجية لهذه التعريفات في خدمة مشاريع الهيمنة والتسلّط. نقد الاستشراق، إذًا، هو نقدٌ للقراءة التنميطية وغير التاريخية للحضارة الشرقية، وليس دعوةً لقراءةٍ غيرِ نقدية لهذه الحضارة.

هذا الاستشراق المعرفيّ الذي انتقده سعيد ليس حكرًا على الغربيين، بل يُمْكن وجودُه عند الشرقيين المتشبِّعين برؤية غير نقدية للثقافة، وعند كلّ مَنْ يُشيِّد جدرانًا للفصل بين الثقافات

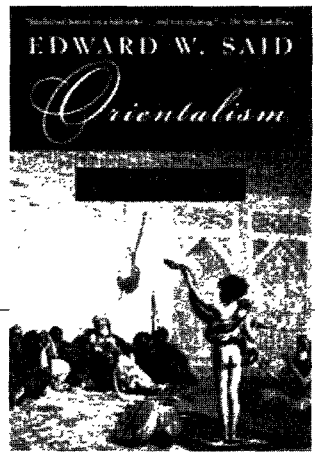
ولحصْرِ أيّ ثقافة، شرقيةٍ أو غربيةٍ، في إطارٍ نمطيٍّ لا يتبدّل ولا يغيّره الزمن.

لهذه الأسباب مجتمعةً، كان لفكر سعيد، وخصوصًا كتاب **الاستشراق**، تأثير كبير في حقول دراسيةٍ مختلفة، كثيرٌ منها لا يتعلّق بالشرق والعالم الإسلاميّ. ولعلّ أهمّ تأثير لسعيد هو في التأسيس النظريّ لحقل معرفيّ جديد هو حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، وفي ابتداع طريقةٍ جديدةٍ في النقد، سواء النقد الأدبيّ أو النقد النسويّ أو النقد الثقافيّ أو الدراسات الإثنية، وغير ذلك من الحقول.

تأثيرُ سعيد إذًا في حقول الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط، سواء منها الدراسات التاريخية أو الأدبية أو السياسية، هو جزء من تأثير نهجه النقديّ في ميادين ثقافية مختلفة. وكما فكّكَ سعيد الخطاباتِ المعرفيةَ التي تُقولِب الثقافةَ والتاريخَ على أسسٍ جغرافية أو إثنية أو قومية أو دينية، فقد انتقد أيضًا الخطاب الأكاديميّ المتخصّص الذي يُرَسِّم حدودًا بين الحقول والتخصُّصات الأكاديمية المختلفة، في حين أنّ وحدة الحياة العضوية تَفْرض الترابطَ بين هذه الحقول.

ولا شكّ أنّ نقد الاستشراق لم يبدأ بدراسات سعيد. كما أنّ محاولات تخطّي الخطاب الاستشراقيّ النمطيّ، وتطبيق نظريات ومنهجيات التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ لدراسة التاريخ الإسلاميّ الشرقيّ لم تبدأ هي الأخرى مع كتابات سعيد. إلاّ أنّ هذه المحاولات النقدية ارتقتْ نوعيًا بعد دراسات سعيد المفصّلة التي رَبَطَتْ بين إنتاج المعرفة عن الشرق من جهة، والممارسات السياسية والاجتماعية المنبثقة عن مشاريع السيطرة الإمبريالية على الشرق من جهة أخرى. لقد نظّر الاستشراقُ الأكاديميّ، بارتباطٍ وثيقٍ مع مشاريع السيطرة والتوسُّع الاستعماريّيْن، لرؤيةٍ موحّدةٍ للشرق ذي الطابع الإسلاميّ الثابت، بحيث يُمْكن من خلال هذه الرؤية فهمُ الأحداث التاريخية في مختلف حقبات التاريخ الإسلاميّ بوصفها تجلياتٍ متعدّدةً لجوهر ثقافيّ ـ دينيّ واحد. وقد ساوى الاستشراقُ أيضًا بين الحداثة والإصلاح والتقدّم من جهة، والتغريب من جهة أخرى، وأكّد أنّ العالم الإسلاميّ الشرقيّ يشكّل نموذجَ الإصلاح ودافعَه في آن معًا. ثم جاءت المحاولاتُ الأولى للإفلات من هذا السرد الاستشراقيّ للتاريخ الإسلاميّ على يد مؤرّخين اقتصاديين من أمثال إيمانويل والرشتاين ومدرسته، وعلى وجهٍ أخصّ من قبل مجموعة من مؤرِّخي الإمبراطورية العثمانية ممّن ركّزوا على دراسة الاقتصاد السياسيّ لهذه الإمبراطورية. وباختصارٍ لا يَخْلو من تبسيط، فإنّ هؤلاء المؤرّخين على تباين آرائهم أكّدوا وجود تطوُّرات اقتصادية وسياسية في العالم الإسلاميّ شبيهةٍ بنظيراتها في أوروبا، ومن ثم وجود نظام عالميّ واحد يَنْخرط فيه الشرقُ والغربُ، وليس حكرًا على أحدهما. بمعنًى آخر، فإنّ بعض الحواجز المفترضة لتأكيد التمايز الجوهريّ بين الشرق والغرب كانت محلَّ نقد في هذه الدراسات. ويُمكن هنا الإشارةُ إلى مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» التي نُشرتْ في بداية الستينيات، وإلى كتاب عبد اللّه العروي عن «أزمة المثقفين العرب» كنماذج أخرى للنقد المعرفيّ للاستشراق. إلاّ أنّ هاتيْن المحاولتيْن وغيرهما، على أهميّتها، بقيتْ قراءاتٍ مجتزأة، وافتقرتْ إلى قراءة منهجية لعلاقة الاجتماعيّ والسياسيّ من جهة، بالثقافي من جهة أخرى، ولعلاقة نظام المعرفة الاستشراقيّ ـ كقوة تُعَرِّف وتُحَدِّد ـ بالنظام الاستعماريّ الأوروبيّ، ولاحقًا الإمبرياليّ الأميركيّ، كقوةٍ تهيمن وتسيطر.

ما قدَّمه سعيد في دراسته هو إطارٌ نظريٌّ شامل لفهم هذه العلاقة ونقدها، بحيث أصبحت هذه الدراسةُ مقدِّمةً لكلّ القراءات النقدية الجديدة في حقول التاريخ الإسلاميّ والدراسات الإسلامية والشرق أوسطية. ويُمْكن القولُ بحقّ إنّ كلّ الإسهامات الجادة في حقول الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلاميّ ودراسات الشرق الأوسط مدينةٌ لإدوارد سعيد بشكل أو بآخر، سواء اعترف أصحابُها بهذا الدَيْن أم اختاروا عدمَ الجهر به لعِلِلٍ في أنفسهم. هذا الدَيْن بالطبع ليس بالضرورة في التفاصيل، وليس مقصورًا على توخّي الحذر في قراءة نصوص الاستشراق، ولا في تحفيز الدارسين على إعادة النظر بمسلّماتهم الثقافية والنظرية، ولكنّه أساسًا في إرساء منهجيةٍ للمقاربة النقدية لخطاب الاستشراق المعرفيّ بأسره، وفي دحض الثنائيات التي تروِّج لاختلافٍ جوهريٍّ بين التجارب التاريخية للبشر على أساس جغرافيّ أو عرقيّ أو دينيّ. ولقد ساهم سعيد، من خلال تقعيده الثقافيّ



سعيد في هذا الكتاب ساهم، أكثر من أيّ مفكّر معاصر، في تحرير المؤرّخين الجدد من خطاب الاستشراق

لتأريخ اجتماعيّ، أكثر من أيّ مفكّر معاصر، في تحرير المؤرّخين الجدد من خطاب الاستشراق.

من المفارقات الجديرة بالذكر أنّ التأثير الأوضح لسعيد في حقول الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية المختلفة هو بين المؤرّخين الاجتماعيين للشرق المعاصر أو الحديث، بينما لايزال تأثيرُه محدودًا في الدراسات الثقافية للإسلام الوسيط. ولا غرابة في الأمر. فالتأريخ الجديد يَعْتمد في توثيقه للحياة في المجتمعات الإسلامية على كمٍّ كبيرٍ من المعلومات المفصّلة التي تعطي لكلّ مجتمع خصوصيّته التاريخية. وهذا النوع من المعلومات متوفّر للفترة الحديثة أكثرَ منه للفترة الوسيطة. لهذا السبب، فإنّ الفكر الاستشراقيّ مازال نافذًا في دراسات الإسلام الوسيط، رغم أنّ سعيد نجح في تعريته والإشارةِ إلى مكامن ضعفه على المستوى النظريّ. ولهذا السبب أيضًا، فإنّ التهافت الفكريّ للخطاب الاستشراقيّ أصبح أمرًا مسلَّمًا به في الدوائر الأكاديمية، الأمرُ الذي يفسّر الهجمات الشرسة في السنوات القليلة الماضية من قبل حفنةٍ من المستشرقين الصهاينة على جمعية دراسات الشرق الأوسط MESA وعلى الحقل بشكل عامّ. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّه من النادر إيجاد مَنْ يَعْتمد كتابات المستشرق الصهيونيّ برنارد لويس في برامج دراسات الإسلام أو الشرق الأوسط في الجامعات الأميركية أو الأوروبية، أو مَنْ يَعْتمد هذه الكتابات مَرْجعًا في الدراسات الأكاديمية الجادة عن الإسلام. إلاّ أنّ هذا التهافت الصارخ للفكر الاستشراقيّ يقابله رواجٌ كبيرٌ على المستوى السياسيّ وعلى مستوى الإعلام بشكل عامّ. فبرنارد لويس نفسُه، المهمَّش علميًا، هو المرجعُ المفضّلُ «لتثقيف» الإدارة الأميركية الحالية حول الإسلام، ولتزويدِها بتبريراتٍ لسياساتها العدوانية التوسعية، وهو المُلْهِم الأكبر لفكرة «الصراع الحضاريّ» بين الإسلام والغرب. وفي هذا ما يؤكّد، مرةً أخرى، صحةَ تشخيص إدوارد سعيد للعلاقة بين الخطاب المعرفيّ الاستشراقيّ ومشاريعِ الهيمنة الإمبريالية، بدءًا من القرن الثامن عشر وحتى اليوم.

عن النقد الدينيّ والنقد العلمانيّ

تبقى الإشارة إلى تأثير إدوارد سعيد على الدراسات الإسلامية من خلال علاقة هذه بالدراسات الدينية بشكل عامّ. فقد تعرّض سعيد لموضوع الدِّين في الكثير من كتاباته، لعلّ أهمَّها ما أوْرده في كتاب **العالم، النص، الناقد**، وخصوصًا في مقدّمة الكتاب ونهايته حول النقد العلمانيّ والنقد الدينيّ وبالتتابع. وينتقد سعيد في هذه الكتابات الردةَ الفكريةَ عند مثقفين يمارسون ما يسمّيه «النقد الدينيّ،» أي النقد الذي يؤكّد الخاصَّ والداخليّ في الثقافة على حساب العامّ والاجتماعيّ، والذي يقيّد النقدَ المعرفيَّ ويَحْصره في أطر الاختصاصات المهنية المختلفة. ممارسو هذا النوع الأخير من النقد كثيرٌ منهم علمانيون، لكنّ ممارستَهم النقدية ـ في رأي سعيد ـ تُضفي على الثقافة صفةً قُدسيةً بحيث تَفْعل فعلَ الدِّين. وفي مقابل هذا النقد الدينيّ يمارس سعيد ما يسمّيه النقدَ العلمانيَّ. إلاّ أنّ هذا النقد العلمانيّ بدوره ليس بالضرورة نقدًا للدِّين، بقدْرِ ما هو تفكيكٌ للنقد الدينيّ الذي يحوّل الثقافةَ إلى أداةِ إقصاءٍ في يد السلطة السياسية. ولا ينفي سعيد بهذا مشروعيةَ الانتماء إلى ثقافة أو دين، بل يؤكّد أنّ النقد الراديكاليّ ليس ممكنًا بدون التضامن العضويّ مع جماعةٍ ما. وربما في فكرة التضامن هذه يَكْمن فارق كبير بين كليفورد غيرتس وسعيد، رغم تقاطعهما في تأكيد خصوصية كلّ لحظة تاريخية واستحالةِ التعميم الثقافيّ خارج التاريخ. فقد اكتفى غيرتس في كتاب **الإسلام مرصودًا** (Islam Observed) بالتأكيد أنّه لا يوجد جوهرٌ ثقافيٌّ واحد تَنْتظم فيه كافةُ المجتمعات الإسلامية في كلّ زمان ومكان. إلاّ أنّ سعيدًا لم يَنْفِ إمكانيةَ ومشروعيةَ انضواء المسلمين أو غيرهم، وتضامنَهم في ظلّ ثقافة إسلامية تَكْتسب معناها من هذا التضامن. غير أنّ مثقف سعيد المنتمي قد يضطرّ إلى الخروج عن التضامن الأعمى وإعادة تشكيل هذا التضامن على أسس جديدةٍ إذا ما استدعى العدلُ ذلك. التضامن إذًا **ضرورةٌ** للنقد، ولكنّه أيضًا **هدف** لهذا النقد الراديكاليّ الذي يدعو إليه سعيد. وبهذا، فإنّ نقد سعيد للتأثيرات الدينية للثقافة ليس إلاّ نقد الاستشراق والقومية الشوفينية والإمبريالية، وليس رفضًا مطلقًا لمشاعر الناس الجماعية المنظّمة.

عنوان الكرامة

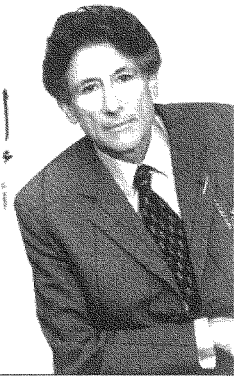
لقد مارس سعيد هذا النوعَ من النقد الراديكاليّ في مجمل مسيرته الفكرية، حتى بات من الممكن قراءةُ كتاباته عن المثقف ودوره في المجتمع كسيرة ذاتية تَعْكس جانبًا كبيرًا من حياته. ومن هذا المنطلق النقديّ المعرفيّ تولَّد انتماءُ سعيد إلى فلسطين ونضالُه من أجل كرامة إنسانها. نعم، انتمى سعيد إلى العالم كلّه. ونعم، كان فلسطينيًا وأميركيًا في ثقافته وانتمائه. وكثيرًا ما استعمل عبارة «نحن الأميركيين» أو «نحن الفلسطينيين» دون حَرَج أو تردُّد. إلاّ أنَّه لم يستعمل تعبير «شعبي» قطّ إلاّ ليقول «شعبي الفلسطينيّ.» لقد كان ولاؤه الأكبرُ لكرامة الناس العاديين في وجه أنظمة الهيمنة السياسية والثقافية، واختار فلسطين الضحيةَ لأنَّها أصبحتْ عنوانًا لكرامة الإنسان البسيط الرافض للاستسلام في مواجهة أعتى آلات القمع والظلم. اختار فلسطين لأنَّها أصبحتْ اسمًا للنضال الإنسانيّ من أجل الحرية والعدل.

انتماء إدوارد أَطْلَقَ طاقاتِه النقديةَ ولم يقيِّدها، وشَحَذَ قدرتَه على الترويج لثقافة إنسانية تبحث عن الحقيقة وتدافع عن الحقّ. نعم، إدوارد لم يَقُلْ كلمتَه الأخيرة، ولم يكن ليقولها ما دام حيًا. حتى اللحظة الأخيرة ظلّ يَنْهل من الحياة ويعطيها من جديدِ فكرٍ قاطع لا لَبْسَ فيه. وكشعبه الجميل، لم يستسلم إدوارد للموت، بل أَبْدَعَ الحياةَ بشجاعةٍ نادرةً حتى الرمق الأخير. لقد استمع إلى نبضات قلبه الدافئ وأَسْمعنا إياها. فلْنُصْغِ إليه.

واشنطن ـ الدار البيضاء

أحمد دلاّل

كاتب جامعي لبناني. أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج تاون، واشنطن.



إدوارد سعيد
أثرُه في العالم... وفينا

إدوارد سعيد وكتابة تاريخ الشرق الأوسط

□ أسامة مقدسي

الحديث عن أثر إدوارد سعيد في كتابة تاريخ الشـــرق الأوسط يعني إدراكَ المفارقة المركزية والعنصر الأساسيّ في عمله. فسعيد لم يعلِّم أيَّ مساق في التاريخ العربيّ ولا في التاريخ الشرق أوسطيّ؛ ولم يَنَلْ شهادتَه في التاريخ ولا في الدراسات الشرق أوسطية. بل كَرَّسَ نفسَه، كما هو معلوم، أستاذًا للأدب الإنكليزيّ في جامعة كولومبيا. وهكذا قارَبَ حَقْلَ تاريخ الشرق الأوسط كهاوٍ delettante بالمعنى الحقيقيّ للكلمة: فَكَتَبَ، وحاضَرَ، وعَنَّفَ، وعَلَّمَ أجيالاً بكاملها من طلاّب تاريخ الشرق الأوسط (في الغرب أساسًا) لشغفه بتاريخ هذه المنطقة وثقافتها، لا لعلاقته المهنية بهما. ومن خارج هذا الحقل (بالمعنى المهنيّ الصرف) قام إدوارد سعيد بهجومه الشهير على القلعة الاستشراقية لدراسة الشرق الأوسط، وهو هجوم لم يكتفِ بأنْ فَتَحَ فضاءات أمام الأجيال التالية بل زلزل الحقلَ بأكمله زلزلةً عميقةً ودَفَعَ المنتسبين إليه والعاملين فيه إلى سجالٍ لاذع مازال محتدمًا حتى اللّحظة، وموضوعُه: كيف تمّ تمثيلُ تاريخ الشرق الأوسط وتاريخ العالم العربيّ وتاريخ الإسلام، وبأيّة معايير، واستنادًا إلى أيّ مرجع، وما كان ثمنُ ذلك؟

بصدور **الاستشراق** عام ١٩٧٨ تحدّى إدوارد سعيد، العالِمُ الإنسانيُّ، أمانةَ وموضوعيةَ ما وَصَفَه وصفًا شهيرًا بالثقافة الأكاديمية الاستشراقية للدراسات الشرق أوسطية. هذه الثقافة المرفَّهة جَسَّدَها بأقوى الأشكال البروفسور برنارد لويس. وقد اتَّهَم سعيد في **الاستشراق** (ص ٣١٥) هذا الأخيرَ بأنَّه يُضْمر «نوايا سيِّئة» لا لأنَّه واصَلَ التعتيمَ على أثر الاستعمار في التاريخ العربيّ والتاريخ الإيرانيّ فحسب، بل أيضًا لأنَّه رَفَضَ أن يأخذ في الاعتبار التأثيرَ العميقَ للاستعمار على تصوير الغرب للركود والانحطاط والطغيان في الشرق.

لم يَظْهر ذلك بأجلى صوره فظاعةً كما ظَهَرَ في حال فلسطين. كلُّنا نَعْلم طبعًا أنّ فلسطين تمّ استعمارُها من طرف الحركة الصهيونية. ولكنّ سعيدًا يبيّن في **مسألة فلسطين** (١٩٧٩) كيف استند نجاحُ الصهيونية لا إلى تنظيم الحركات الصهيونية الفائق وقوتِها العسكرية فحسب، وإنّما أيضًا وبشكلٍ حاسمٍ إلى قدرة القادة الصهاينة على المشاركة في السرديات الاستشراقية عن الشرق، وذلك عبر تمثيلاتهم وإيمانِهم بأنّ الصهيونية «رسالةٌ تمدينية» لأرضٍ كانت ستكون خرابًا لا أمل في علاجها. فقد وَضَعوا الصهيونيةَ، بوصفها جزءًا من التاريخ الأوروبيّ الديناميكيّ، في مقابلِ خَدَرٍ واستنقاعٍ شرقيَيْن يمثِّلهما ـ كما يَزْعمون ـ عربٌ متخلِّفون كسالى.

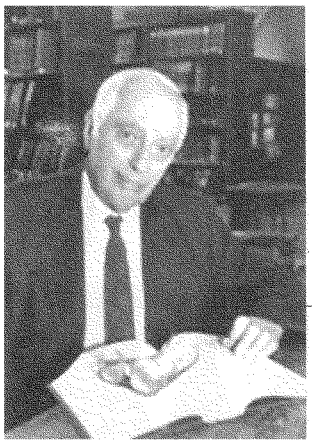
هذا وقد قام برنارد لويس هو الآخر، وكان أولَ الأمر راسخَ المكانة في مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS) في لندن قبل أن يَنتقل إلى دائرة دراسات الشرق الأدنى في پرنستون عام ١٩٧٤، بتشبيه سعيد بالمتعصِّب. ففي مقالةٍ عن **الاستشراق** نشرها في **نيويورك ريڤيو أوف بوكس** عام ١٩٨٢ اتّهم سعيدًا بأنَّه وَجَّهَ إدانةً غبية وشوفينية ومؤامراتية إلى التراث الثقافيّ الغربيّ الذي لا يَقْبل أبدًا (في رأي لويس) بأيّ تجريح. كما ردّ لويس على سعيد بسلسلةٍ ممّا زَعَمَ أنّه أخطاء في **الاستشراق**، متعمِّدًا إغفالَ الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب: وهي العلاقة العميقة والمركّبة بين مَنْ يصوِّرون «شرقًا» مناقضًا لـ «غرب حرّ وحضاريّ وديموقراطيّ» من جهة، ومخطّطاتٍ غربيةٍ تَهْدف إلى السيطرة على العالم العربيّ واحتلالِه واستعمارِه من جهة أخرى. وبيْن سعيد ولويس ـ الأولُ كَتَبَ بأمانةٍ وإخلاص عن التاريخ العربيّ، في حين صَوَّرَ الثاني هذا التاريخَ للقرّاء الغربيين بشكلٍ يزداد مع الأيام خبثًا وبعدًا عن الأمانة ـ اندلعتْ حربٌ ضروسٌ منذ ذلك الزمن.

لكنْ في الوقت الذي قَلَّل فيه لويس من عَمَل سعيد مستخدمًا حججًا واهيةً، اعتَنَق سعيدًا وعملَه جيلٌ جديدٌ من دارسي الشرق الأوسط. والحقّ أنّ ثمة ثورةً فعليةً حدثتْ في كيفية مقاربة المراكز الأكاديمية الأميركية الرئيسة للشرق الأوسط نتيجةً لـ **استشراق** سعيد: فقد اتّسعت اتساعًا كبيرًا منظوراتُ الدراسات الشرق أوسطية ونوعيّتُها ومداها. وغدا عملُ سعيد أمرًا بدهيًا اليوم بالنسبة إلى معظم طلاب الشرق الأوسط الحديث. وبفضل عمل إدوارد سعيد تحوّلتْ كلمةُ «الاستشراق» نفسُها في الجامعات الأميركية، وفي ما يتجاوزها أيضًا، عن معناها القديم الذي يُفيد حقلاً من المعارف عن «الشرق» يُزعم أنّها بحثيةٌ

موضوعيةٌ، إلى وصفٍ مختزلٍ للعلاقة بين نظام القوة الغربيّ والمعرفة ـ وهي علاقةٌ بَرَّرتْ وعَزَّزتْ المشاريعَ الإمبرياليةَ الماضيةَ والحاضرةَ في الشرق الأوسط. علاوةً على ذلك، فإنّ كتّابًا عربًا وإيرانيين وأتراكًا يَكْتبون في الغرب ـ وكانوا في السابق هامشيين جدًا في إنتاج أبحاث عن تاريخ الشرق الأوسط ـ يَعْمدون بشكل متزايد إلى استخلاص تواريخهم الوطنية من أسر السرديات الغربية الاستشراقية. ولم يكن ذلك بالتأكيد بفضل **استشراق** سعيد فحسب (وقد أَتْبعه سريعًا بكتابيْ **مسألة فلسطين** و**تغطية الإسلام**)، بل أيضًا بفضل الثورات الثقافية التي اخترقتْ دراسةَ التاريخ وقادَتْها منظوراتٌ اجتماعيةٌ وجُنُوسيةٌ «وما بعد كولونيالية» جديدةٌ تحدّت التنظيرات الوضعيةَ والأوروبيةَ التمركزِ التي رأت إلى «الحداثة» عملاً من أعمال الغرب فقط، وإلى التاريخ نتاجًا من نتاجات النُّخَبِ وحدها. فمثلاً شَهدتْ دراسةُ التاريخ العثمانيّ في القرن التاسع عشر نهضةً فعليةً بعد أن حَرّرتْ نفسَها من سرديةٍ استشراقيةٍ تقول بـ «الانحطاط العثمانيّ،» واتّجهتْ إلى استكشاف تواريخ مدهشة في الحقبة العثمانية المتأخّرة. كما أنّ دراسة التاريخ الفلسطينيّ انتعش هو الآخر بعد ثقبِهِ الحجابَ الاستشراقيَّ الذي كان يعمّي الحَيَوات والاقتصاداتِ والسرديات، كاشفًا عن وجود ماضٍ فلسطينيّ نابضٍ بالحياة. وفي حين كان الباحثون الاستشراقيون قادرين ذاتَ يوم على الإعلان لبعضهم البعض عن استخفافهم الهائل بحقائق التاريخ العربيّ والأصواتِ العربية، اهتزّ اتّزانُهم إلى الأبد وتحطّمتْ هيمنتُهم. وليس أدلّ على ذلك من شراسة الهجوم الذي انصبّ على سعيد، وشراسةِ الاتهام الذي رُميتْ به «جمعيةُ دراسات الشرق الأوسط» (MESA) مؤخّرًا من قِبل أشخاص كدانيال پايپس ومارتن كرايمر وستانلي كورتز الذين زَعَموا أنّها جمعيةٌ «معاديةٌ للأميركان»!

وبكلمة، مُني الاستشراقيون بهزيمة، لكنّهم لم يَنْدحروا نهائيًا. والدليل **الأول** على ذلك هو أنّه على الرغم من كون إدوارد سعيد أزاح لويس من دوائر أكاديمية كثيرة، فإنّ هذا الأخير يواصل سيادتَه الظافرةَ على دوائر صُنع القرار الأميركيّ، بل زاد تأثيرُه في حقيقة الأمر بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١. ومازال لويس، وزملاؤه الاستشراقيون المتّقدون حماسةً أمثال فؤاد عجمي، يصوِّرون العربَ (لغالبية الأميركيين) بأنّهم أسرى ـ بطبيعتهم المتأصّلة ـ لماضيهم نفسه. ومازالوا يصرّون على أنّ المشاكل العربية المعاصرة، وهي حقيقية بلا شكّ، نابعةٌ من فشل العرب والمسلمين في التكيُّف مع الحداثة الغربية. ومازالوا يتجاهلون عمدًا التاريخَ المروِّعَ والمتواصِلَ للعنف والاستعمار الغربيّ والإسرائيليّ، فيدغدغون أحكامَ جمهورهم المسبَّقة بأن يُخْبروا القراءَ في الغرب أنّ البلوى العربية بلوى عربيةٌ لا غير: خُلِقتْ وتستمرّ من قِبل العرب وبسبب العرب. أما الدليل **الثاني** على أنّ الاستشراقيين لم يَنْدحروا نهائيًا فهو أنّ الديكتاتوريات العربية المذهلة في قمعها وطولِ عمرها فاقت كُلَّ الخطابات المعادية للعرب ـ كتلك التي دبّجها أمثالُ برنارد لويس ـ في تبرير التحليلات الاستشراقية للعجز العربيّ المتأصّل عن اعتناق الديموقراطية.

وخلافًا لتركيا على سبيل المثال التي التزمتْ جديًا برفع هيبة التاريخ التركيّ في بلادها وفي الغرب (وإنْ بأَجَنْدةٍ قومية وكمالية خاصةٍ بها بالتأكيد)، وقَدَّمتْ في العقديْن الأخيريْن ستة كراسٍ مخصّصة لتعليم التاريخ التركيّ والعثمانيّ في پرنستون وهارڤرد وشيكاغو وإنديانا وجورج تاون وجامعة پورتلاند الرسمية ـ أقول خلافًا لتركيا، لم توظِّف الحكوماتُ العربيةُ شيئًا تقريبًا لصالح التاريخ العربيّ والمؤرّخين العرب (لا في الولايات المتحدة ولا في العالم العربيّ نفسه). وإنّه لمِنَ المحزن حقًا أن نتأمّل المؤرّخين العرب الذين يكتبون بالعربية وهم يتخلّفون عن نظرائهم في الغرب. ومن المحزن أيضًا أن نرى أنّ الدراسات التاريخية العربية المكتوبة في العالم العربيّ لا تَتْرك أثرًا فعليًا في الغرب على كتابة التاريخ العربيّ التي تزداد حيويةً هناك، وبخاصةٍ في الولايات المتحدة. وبعبارة أخرى، هناك فشل ذريع للمشروع العربيّ وللحكومات العربية. ويتجلّى ذلك في الاستثمارات التي تقدّمها الجامعاتُ الأميركية لدراسة التاريخ العربيّ والإسلاميّ، وهو ما يَجْذب بدوره الطلابَ العربَ إليه برغم المناخ الذي يزداد عداوةً للعرب في الولايات المتحدة. ولهذا، في خاتمة المطاف، أثرٌ عميق في



سعيد أزاح برنارد لويس من دوائر أكاديمية كثيرة، ولكنّ لويس يواصل سيادته على دوائر صنع القرار الأميركي

مسألة التمثيل representation التي اعتنى بها سعيد بشكل أساسيّ. إذ مَنْ تراه في النهاية يمثِّل التاريخَ العربيَّ في عالمٍ عربيٍّ تردّد حكوماتُه أكثرَ الشعارات اللاتاريخية عبثًا، وتَرْفض فتحَ الأرشيف أمام الباحثين، وتمارس الرقابةَ على الصحافة، ولا تروِّج التاريخَ العربيَّ بأيِّ طريقةٍ ذاتِ معنًى؟

يقودنا هذا، من ثمّ، إلى مشكلةٍ ملحّةٍ أخرى ناقشها سعيد مرارًا في كتاباته ومحاضراته، ألا وهي عجزُ الباحثين العرب عن التفكير بتاريخهم تفكيرًا مقارنًا. فلو تَركنا جانبًا الوضعَ البائسَ الذي يجد فيه التأريخُ العربيُّ نفسَه، فليس ثمة فعليًا أيُّ فهم عربيّ للتاريخ الغربيّ باستثناء خطوطٍ عامةٍ بالغةِ الهزال، يرافقها فهمٌ هزيلٌ أيضًا للأسباب التي جعلتْ إدوارد سعيد تلك الشخصيةَ العامة التي كانَها. إنّنا في العالم العربيّ نَنْدب إدوارد سعيد، ولكنْ هل يَفْهم أكثرُنا حقَّ الفهم الثورةَ التي جَسَّدها في تمثيل الشعوب والقضايا، وحَثَّ الآخرين على الانخراط فيها؟ فإدوارد في النهاية حكى للقرّاء الغربيين حكايةً عنهم هُمْ، ومن ثم استطاع أن يكرِّس نفسَه مرجعًا للحديث عن الغرب بسبب شغفه العميق ومعرفته العميقة ـ كما ذَكَرْنا ـ بالأدب والتاريخ في الغرب. ومن موقعه هذا تحديدًا استطاع ونَجَحَ في أن يمثِّل تاريخَ الفلسطينيين والعرب أمام أميركا. كان دائمًا يَعْرض كُلاً من التاريخ الغربيّ والعربيّ لجمهور غربيّ وعربيّ معًا. وهذا هو تراثُه الأعظم. فإدوارد لم يتخلَّ قطّ عن إدراكه لمركزية الموقع والمنبر في الجامعات الأميركية، ولقدرة ذلك على تغيير الطريقة التي يرى بها الأميركيون العالَمَ. كما أنّه لم يتخلّ عن إيمانه بوجود تاريخ عربيّ، وحكايةٍ عربية، وسرديةٍ عربية ينبغي سردُها. وبشكلٍ أكثر تحديدًا حَثَّ إدوارد كلَّ مَنْ يدرس الشرقَ الأوسط من جيلنا على أن يكون مدركًا للعلاقة بين العالم الغربيّ، والنصّ العربيّ، والناقد. وفوق ذلك كلّه كان إدوارد سعيد مثالاً يُحْتذى على كيفية استخدام هذه العلاقة من أجل تطوير معرفةٍ إنسانيةٍ بالماضي... خدمةً لهموم الحاضر الملحّة.

هيوستن

أسامة مقدسي

إدوارد سعيد

أثرُه في العالم... وفينا

المعرفة السياسية والمعرفة المحضة

□ أسعد أبو خليل

العرب وسعيد

لم تتسنَّ للعالم العربيّ بعدُ معرفةُ كتابات إدوارد سعيد معرفةً حقّةً. ولا يعود ذلك فقط إلى أنّ الصحافة العربية لم تُعنَ بنشر كتابات سياسيةٍ له بصورة دورية، ولا بسبب انكبابنا على الكتابات السياسية المباشرة أكثرَ من انكبابنا على النتاج الفكريّ النظريّ فحسب، بل أيضًا لأنّ كتاب **الاستشراق** وكتابات إدوارد سعيد في مجال النقد الأدبيّ ماتزال بعيدةً عن متناول القراء العرب. صحيح أنّ كتاب **الاستشراق** صَدَرَ في ترجمة عربية لكمال أبو ديب، إلاّ أنّ الترجمة لم تكن ناجحة أبدًا، إذ إنّ أبو ديب ارتأى أن يترجِم على هواه، مجترحًا عباراتٍ ومصطلحاتٍ خاصةً به حتى وإنْ اختلفتْ في معناها عن المعنى الوارد في النصّ الإنكليزيّ الأصليّ.

المعرفة السياسية والمعرفة المحضة

يتعامل سعيد في كتابه هذا مع ظاهرة نصوص الاستشراق الغربيّ معتمدًا منهجًا مبتكرًا ورائدًا. صحيح أنّ نقد الاستشراق بدأ قبل ظهور كتاب سعيد بسنوات بل بعقود، إلاّ أنّ هذه الكتابات كانت ذاتَ طابع طائفيّ أو شوفينيّ (أيْ تَرْفض دراسةَ غير العربيّ للعرب أو غيرِ المسلم للمسلمين)، أو كانت كتاباتٍ متفرّقةً لم تؤسِّس لعلم نقد الاستشراق كما فَعَل سعيد. لكنْ يجب التنويهُ بكتابات صدرتْ لعبد اللطيف طيباوي وأنور عبد الملك، بالإضافة إلى كتاب نجيب العقيقي المليء بالأخطاء. وبعض هذه الدراسات اتّسمت بالتعميم والتبسيط.

إدوارد سعيد أَدْخَلَ فصلاً منهجيًا في التعاطي مع المعرفة الأكاديمية. فهو استطاع، لأول مرّة، أن يخلخل ثقةً مفرطةً بالنفس حَكَمَتْ مسارَ الاستشراق الغربيّ الكلاسيكيّ.[1] فالاستشراق احتاج كي يصبح مقبولاً، وكي ينفي عن نفسه تهمةَ الغاية السياسية، إلى أن يقدّم نفسه للعالم كمدرسةٍ علميةٍ مستقلّة. لكنّ إدوارد سعيد أماط اللثام عن الغايات والنوايا السياسية والدينية[2] التي رافقتْ مسيرةَ الاستشراق الغربيّ. فقد قدَّمَ تبيانًا للفارق بين المعرفة المحضة (أي المعرفة غير المرتبطة بالحكومات والإيديولوجيات، مثل معرفة الشعر النبطيّ) وبين المعرفة السياسية (كالاستشراق على سبيل المثال).

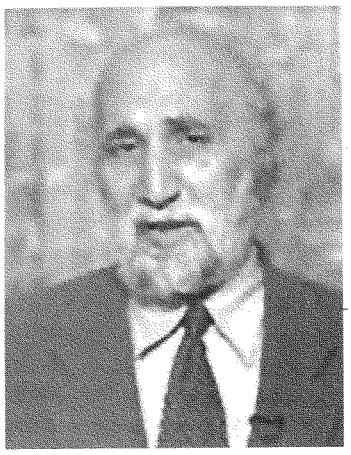
وإذا دَرَسْنا الاستشراق كنتاج لمعرفة سياسية، استطعنا ربطَ نوايا الاستشراق الكلاسيكيّ وغاياته بنوايا استعمارية وإمبراطورية ودينية. فالمعرفة الاستشراقية هي معرفةٌ سياسيةٌ بامتياز، لأنّها تغطّي بقعةً في العالم كانت ولاتزال محطّ أنظار الاستعمار والإمبراطوريات الغربية المتعاقبة. ونابوليون، الذي أَظْهر اهتمامًا بالإسلام عند بدء توجُّهه نحو مصر، اصطحب معه في بواخره الحربية صفوةً من مستشرقي فرنسا آنذاك، فساعدوه على التخاطب مع الشعب المستعمَر. والإمبراطور الأميركيّ اليوم يستعين بمجموعة (لكنّها ليست نخبةً حتمًا!) من «خبراء» الشرق الأوسط، وإنْ كانت مواصفاتُهم إيديولوجيةً أكثر منها تقنيةً.

ثم إنّ المعرفة السياسية تَخْضع، بصورة مباشرة وغير مباشرة، لإرادة الإمبراطورية المهيمنة اليوم، بل وتؤثِّر في كتاباتِ مَنْ يناوئها أيضًا. ذلك أنّ التمويل أو الدعم المؤسّسيّ للدراسات المتعلّقة بالشرق الأوسط يأتي إما من الحكومة الأميركية مباشرةً (خصوصًا لطلبة الدكتوراه والماجستير) أو من مؤسسات ذات مصادر تمويل وافرة (كمؤسسة فورد فاونديشن، والمعهد الأميركيّ للسلام USIP) وذاتُ توجُّهات محافِظة؛ وهذا ما يؤثّر في ما يُكتب وما يُدرَّس. فمواضيع البحث التي تتلقّى تمويلاً جزلاً هي المواضيع التي تعود بالمنفعة السياسية والعسكرية والاستخباراتية والاقتصادية على الولايات المتحدة ... وإنْ لم يصل الاستشراقُ الأميركيّ، أو حقلُ دراسات «الإسلام والشرق الأوسط والإرهاب» (وكلُّه قد جُمع في سلّة واحدة)، إلى مرحلة الاستشراق الإسرائيليّ الذي ليس إلاّ فرعًا من فروع الجهاز العسكرتاريّ ـ المخابراتيّ للدولة الصهيونية.

---

١ ـ كلمة «كلاسيكيّ» تفي بالغرض هنا لنفي التعميم عن كلّ نتاجات المستشرقين والمستشرقات، ولاسيّما أنّ مِنْ أبلغ كُتُب نقد الاستشراق كتاباتِ المستشرق الفذّ ماكسيم رودنسون.

٢ ـ الجانب الدينيّ هامٌّ جدًا، خصوصًا إذا تذكّرنا أنّ معظم المستشرقين الأوائل، بمن فيهم مونتغمري وات ولوي ماسينيون، كانوا من القساوسة.



يمكن أن يزداد عدد مقلّدي ومقلّدات فؤاد عجمي بعد وفاة إدوارد سعيد

وكتاب سعيد، بعكس ما يقوله أعداؤه في نقدهم الكثير الابتذال (بالعربية واللغات الأخرى)، لم يُعمِّم ولم يَحْكُم بالإدانة على كلّ إنتاج الاستشراق الغربيّ. بل كان واضحًا في انتقائه لنماذجَ ممثِّلة للمصالح الاستعمارية والدغمائية الاستشراقية، مقابل إشارته إلى الجوانب المشرقة والمفيدة في أعمال بعض المستشرقين. وكان محقًّا في اختياره للنماذج المستشرقة، مع أنّه اتُّهم بأنّه اختار النماذج السهلة لأنّه رَكَّزَ على البريطانيين والفرنسيين لا غيرهم. لكنْ حتى النماذج الاستشراقية الألمانية والهولندية تَحْمل في طيّاتها نوايا وغاياتٍ سياسية غيرَ مبهمة؛ وعَمِلَ عددٌ من المستشرقين الألمان تحديدًا في خدمة الاستعمار الألمانيّ.

هذا لا يشين كلَّ المستشرقين مثل رودنسون أو هدجسون أو آن ماري شِمِلْ (التي تعرّضتْ حتى آخر أيامها لحملات شرسة). غير أنّ التعامل مع النصّ الاستشراقيّ اقتضى، بعد كتاب **الاستشراق**، وعيًا إنْ لم يكن ربطًا بالإطار السياسيّ للنصّ ولدور المستشرق والمستشرقة. والغريب أنّ صفحات الصحف العربية، المملوءة هذه الأيام بأفكار المحافظين العرب الجدد، تظنّ أنّ الاستشراق، كفكر وكمنهج، قد مات. لكنْ يمكن القولُ إنّ انتعاش «صناعة الإرهاب» (أي النتاج المتعلّق بدراسة الإرهاب، وفق التعريف الأميركيّ والصهيونيّ طبعًا) قد أَنْعش بدوره الاستشراقَ الكلاسيكيّ. فهل من المصادفة مثلاً أن يعود برنارد لويس، بدفع رسميّ من الحكومة الأميركية، مِنْ تقاعده ليُدليَ بدَلْوه في موضوع العرب والإسلام، وليلعب دورًا سياسيًا محضًا مع أنّ منهجه تعرَّض للنقد من قبل الجمعيات الأكاديمية المتعلّقة بدراسة الشرق الأوسط؟ وهل من المصادفة أن تَكْشف مجلةُ **فانيتي فير**، الذائعةُ الصيت والواسعةُ الانتشار، أنّ برنارد لويس هو الذي لَعِبَ الدورَ الأساسيَّ في تعريف أحمد الشلبي في أوائل التسعينيات بالفريق اليمينيّ المحافظ، المعروفِ اليوم بالمحافظين الجُدُد؟ وللنظر كيف تستعين إدارةُ الاحتلال اليوم في العراق بـ «خبراء» في شؤون الشرق الأوسط والإسلام، وإنْ لم يكونوا يتمتعون بكفاءات وشهادات على غرار المستشرقين القدامى، خذْ كنعان مكية مثلاً: فهذا الإنسان دَرَس الهندسة المعمارية ولم يَدْرس الشرقَ الأوسط ولا الإسلام (وكتاباتُه تُظْهر ذلك بوضوح!) ولا يَحْمل أيَّ شهادة دكتوراه؛ ومع ذلك فهو يحتلّ كرسيّ الدراسات الإسلامية في جامعة براندیس الصهيونية! على الأقلّ كان الاستشراق الكلاسيكيّ يَعْتمد على تدريب وتمحيص دقيقيْن جدًا، وكان على المستشرق أن يُلمّ بلغاتٍ ما كان يسمّى بـ «الشرق الأدنى،» وأن يكون على معرفةٍ بالنصوص والمخططات القديمة. وأما المستشرق اليوم فيحتفظ بالإرث الإيديولوجيّ للاستشراق الكلاسيكيّ فقط، ولكنّه لا يتمتع بالمواهب والدراسة المعمَّقة للمستشرقين الأوائل.

ازدادت المعرفة السياسية سياسةً بعد تقويم ١١ أيلول الأميركيّ، إذ تَسْعى الإمبراطورية الأميركية إلى تسخير كلّ مَنْ ادّعى معرفةً بالشرق الأوسط أو الإسلام مادام متبنيًا للمنطلقات الإيديولوجية للإمبراطورية الأميركية، بحيث لم يعد ممكنًا أن نَدْرس الشرقَ الأوسط والإسلامَ بمنأًى عن غايات الإمبراطورية الأميركية وتوجُّهاتها... مع أو ضد، لا فرق. أيْ أنّ الولايات المتحدة فَرضتْ نفسَها منهجيًا، كما فَرضتْ هاجسَها المتعلّق بـ «الإرهاب،» على دراسات الشرق الأوسط والإسلام. فهل يمكن الكتابةُ عن الإسلام بعد اليوم من دون مقدمة طويلة يضطرّ فيها المؤلِّفُ (أو المؤلّفة) إلى توضيح موقفه (أو موقفها) من بن لادن والولايات المتحدة؟ وماذا تَفعل اليوم إذا ما ارتأيتَ أنّ بن لادن يجب ألاّ يندرج منهجيًا في إطار دراسة الإسلام، وإنّما في إطار السياسة الخارجية **الأميركية** التي استَعْملت الإسلامَ أثناء الحرب الباردة لمقارعة اليسار والقومية؟

يمكن القول إنّ دراسة الشرق الأوسط والإسلام تواجه اليوم تحديًا مزدوجًا: ففي العالم العربيّ هناك ضغوطٌ جمة تحاول أن تَفْرض على المعرفة الإسلامية والشرق الأوسطية أن تلتزم الدفاع العاطفيّ المطْلق عن الإسلام، وتَمْنع فرضَ معاييرٍ نقديةٍ على دراسة النص الإسلاميّ. والحال أنّ دراسة الإسلام في العالم العربيّ، بالرغم من وجود مفكّرين ومفكّرات أفذاذ، تعاني من الكتابات الاعتذارية والعاطفية التي تركّز على الدفاع عن الإسلام وعلى نقد «أباطيل خصومه» (كما يقول عنوانُ كتاب لعبّاس محمود العقّاد). ولكنْ من المضرّ أن تؤدّي الحملاتُ الغربية على الإسلام أو على القومية العربية إلى ردّ فعل عاطفيّ يَمْنع الدراسةَ العربيةَ النقديةَ لهما. على العكس، فإنّ تعريض ما هو عزيزٌ على قلوب الجماهير لمعايير النقد العقليّ كفيلٌ بتعزيز دراسة هذه المواضيع، وكفيلٌ أيضًا بإحداث بديل ذي مصداقية للاستشراق الغربيّ. هذا لا يعني طبعًا أنّ منهج الليبرالية العربية (وهي صنو للمحافظة العربية الجديدة) بديلٌ أخلاقيٌّ ذو مصداقية. فالحقّ أنّ

الليبرالية العربية (في صفحات **الحياة** و**الشرق الأوسط** و«إيلاف» على الانترنت)، خصوصًا في كتابات العفيف الأخضر، تتبنّى بالكامل والمطلق منطقَ الاستشراق الغربيّ ومن دون معرفة عميقة بحقيقة الغرب نفسه. فالغرب في عقل الليبرالية العربية هو غربُ العقلانية وڤولتير وجان جاك روسو والعلم المحض، لا غربُ العنصرية والنازية والتفاوت الطبقيّ والأصولية المسيحية. إنّ الليبرالية العربية تَحْكم على الغرب من خلال ادّعاءاته لا من خلال واقعه. ويُمْكن توجيهُ نقد مماثل إلى طبيعة القيّمين على الدراسات الإسلامية في العالم العربيّ: فهؤلاء يَحْكمون على الإسلام وتاريخه من خلال النظرية والادّعاءات، لا من خلال الواقع المعيش.

المعرفة السياسية بعد سعيد

لا شكّ أنّ غياب سعيد بالغُ الأثر، لا لأنّ نتاجه الفكريّ يمكن أن يُدْرَجَ في حيّز خاصّ به يَسْمح لبعض مكتبات أوكسفورد ولندن مثلاً بأن تكرّس قسمًا خاصًا بالكتب تحت عنوان «سعيد،» بل لأنّ جرأتَه وحدّةَ قلمه وتسميتَه الأشياءَ بأسمائها رَدَعت الكثيرين من مقلّدي فؤاد عجمي في الغرب الأميركيّ. ويمكن أن يزداد عددُ مقلّدي ومقلّدات فؤاد عجمي في الولايات المتحدة بعد وفاة سعيد.

إنّ العلوم السياسية في الولايات المتحدة أقربُ إلى السلطة من غيرها من فروع العلوم الاجتماعية، لأنّ معرفتها أكثرُ سياسيةً ومعاصرةً من غيرها. وستستمرّ العلومُ السياسيةُ المتعلّقة بالشرق الأوسط تحديدًا على مسارها بعد أحداث أيلول من حيث تعبيرُها عن مصالح الإمبراطورية الأميركية. فالحال أنّ العلوم السياسية اليوم تأثّرتْ أقلَّ من غيرها من الفروع الأكاديمية بـ «دراسات ما بعد الكولونيالية» و«دراسات الأطراف»: فهي مازالت مركزيةَ السلطة في منهجها، تَعتبر الحكومةَ ـ خصوصًا إذا كان مَرْضيًا عنها من قبل الحكومة الأميركية ـ محوريةً، وتَعْتبر التهديدَ ضدّ الحكومة ـ خصوصًا إذا جاء من قِبل قوى يسارية أو قومية مناوئة للولايات المتحدة ـ مصدرَ خطر.

لكنّ من الضروريّ الجزم بأنّ سعيدًا لم يَطْرح بديلاً قوميًا شوفينيًا، وهو ما يَظْهر في عنوان مذكّراته الصادرة بترجمة عربية (**خارج المكان**). وفي آخر صفحة من كتابه **الثقافة والإمبريالية** كلام بليغ برسم مَنْ رأوا في كتابات سعيد وصفةً قوميةً مبتذلةً. فهو يذكّرنا بأنّنا لسنا شيئًا واحدًا فقط: نحن لسنا عربًا فقط، أو مسلمين فقط، أو أفارقة فقط، بل خليطٌ ومزيجٌ متنوّعٌ نعيش في دوائر محورية من الهويات المنسجمة والمتعارضة في آن. والكلام عن الهوية المحضة لا يتوافق مع الدراسات الجينية اليوم. كما أنّ التاريخ العربيّ والإسلاميّ زاخر بالحروب وحركات السكّان والحروب، وما يجرّه ذلك من اختلاط الدم والبشر... وإنْ كان هذا الكلامُ يَخْدش مشاعر فينيقيّي لبنان أو عفلقيّي العالم العربيّ. ومع ذلك فإنّ هذا لا يعني أنّ على العرب وحدهم أن يُمنعوا من الهوية ومن الدين أو حتى من الأصولية، في الوقت الذي تزدهر فيه الأصوليةُ والهوياتُ الشوفينية والدينُ في الغرب وفي إسرائيل.

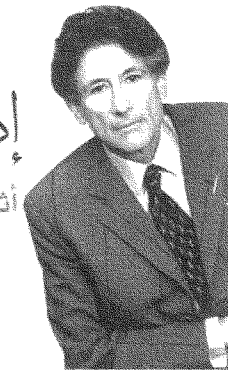
هناك عبرة بليغة لاتزال ماثلةً بعد مرور أكثر من عقديْن على ظهور **الاستشراق**. فقد عبّر سعيد عن استيائه، في هامش وحيد في القسم الأخير من الكتاب، من عدم وجود مركز واحد يعنى بدراسة الولايات المتحدة أو الغرب في طول العالم العربيّ وعرضه. ولايزال هذا الواقع ماثلاً اليوم أيضًا، بالرغم من هطول بضعة ملايين من أموال الوليد بن طلال على الجامعة الأميركية في القاهرة والجامعة الأميركية في بيروت لإنشاء مراكز تدرّس الولايات المتحدة. وهنا نعود إلى موضوع التمويل والمعرفة السياسية. ذلك أنّ مصادر التمويل تزيد من التوجُّه السياسيّ للدراسات: فهل يمكن مثلاً الحصولُ على تمويل من أيّ من المركزيْن المذكوريْن إذا أراد المرءُ دراسةَ موضوعٍ سحبِ الأرصدة العربية من البنوك الأميركية؟!

لكنْ يجب أن يصبح موضوعُ دراسة الغرب، خصوصًا بسبب الهوس بالولايات المتحدة في عالمنا العربيّ (بالمعنى الإيجابيّ والسلبيّ)، منهجيًا وأكاديميًا وعلميًا، لا غوغائيًا أو استشراقيًا مُعاكسًا.

كاليفورنيا

أسعد أبو خليل

كاتب من لبنان. بروفسور العلوم السياسية في جامعة ولاية كاليفورنيا ـ ستانسلاس، وزميلٌ أبحاث في مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة كاليفورنيا في بيركلي. صَدَرَ له حديثًا: **الحرب الأميركية الجديدة ضدّ «الإرهاب»** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٣).



إدوارد سعيد
أثرُه في العالم... وفينا

الأنثروبولوجيا تواجه أزمة ما بعد الاستشراق

□ أسيل صوالحة

يغيب في الجامعة ويحضر في المطعم!

في ربيع عام ١٩٩٤، عندما كنتُ طالبةً في أحد صفوف «الجندر» [الجُنُوسة] والحركات الاجتماعية في «جامعة مدينة نيويورك،» كانت غالبية «القراءات المقرَّرة لذلك المساق مكتوبةً من قِبل باحثات غربيات يَدْرسن أوضاعَ النساء في كافة أنحاء العالم: بدءًا بالتمييز العنصريّ ضدّ النساء في مجتمعات الملوَّنين وبخاصة الأفارقة الأمريكان الذين يسكنون في الأحياء الفقيرة للمدن الأميركية، مرورًا باضطهاد النساء المسلمات ومنعهنّ من الخروج من المنزل والمشاركةِ في الحياة العامة في البلدان العربية، إلى نشوء الحركات النسائية الثورية في أميركا اللاتينية مثل مجموعة أمّهات المختفين، وانتهاءً بآثار السياسات الحكومية على وضع المرأة في شرق آسيا.

كان الخطاب السائد في غالبية تلك الكتابات يقول بأنّ على الحركات النسوية في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا تحمّلَ مسؤولية إنقاذ نساء العالم الثالث ومساعدتهنّ على التخلُّص من قمع النظام الأبويّ المتخلِّف. غير أنّه على الرغم من التعاطف الذي تبديه هذه الكتاباتُ تجاه نساء العالم الثالث، فإنّ هذا الخطاب النسويّ الأكاديميّ مبنيّ على أنّ المجتمعات الغربية متفوّقة حضاريًا بل وإنسانيًا على المجتمعات غير الغربية. وبهذا، فإنّ مثل هذا الخطاب يعيد إنتاجَ العديد من علاقات القوة غير المتكافئة بين الشرق والغرب، والشمال والجنوب، وذلك بالتسليم بأنّ نساء العالم الثالث لا يَمْلكن القدرةَ على إحداث التغيير في مجتمعاتهنّ بدون مساعدة الغرب. ولكنّ هناك مشكلة جوهرية في افتراض أنّ هذه المجتمعات تقوم باضطهاد النساء بسبب **طبيعة** الثقافات السائدة لديها، من دون الأخذ في الاعتبار العواملَ السياسيةَ والاقتصاديةَ والتاريخَ الطويلَ من الاستعمار ـ وكلُّها مجتمعةً تَحُول دون تمكين النساء من المطالبة بحقوقهنّ، بل تعزِّز وتعيد إنتاجَ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تحطّ من شأن المرأة. كذلك لا يُمْكن فصلُ مشاكل نساء العالم الثالث عن التحديات التي تواجهها هذه المجتمعاتُ بشكل عامّ.

وعلى الرغم من أنّ مدرسة المساق المذكور كانت ماركسيةَ التوجه وتتبنّى المنهجَ النظريّ الاقتصاديّ ـ السياسيّ التقدميّ، فقد كان هناك القليلُ جدًا من كتابات النساء اللواتي ينتمين إلى الأقليات العرقية في الولايات المتحدة، بل وغابت كليًا كتاباتُ نساء العالم الثالث عن قائمة القراءات المقرَّرة.

لحسن الحظّ كان من بين طلاب ذلك المساق عددٌ لا بأس به من طالبات العالم الثالث. وبدون أيّ تخطيط مسبَق، وبعد أن ينتهي الصفُّ الأسبوعيُّ، كنّا نذهب إلى أحد المطاعم القريبة ونتذمّر من أنّ الخطاب في هذه القراءات موجَّه إلى جمهور النساء الغربيات، ونشكو غيابَ كتابات نساء من بلدان الشعوب التي كنا نقرأ عنها. بعد أسابيع قليلة قرَّرنا تشكيل حلقة قراءة بديلة أَطْلقنا عليها اسم «حلقة قراءة لنساء من القارة الآسيوية.» ضمّت المجموعةُ طالبات من كوريا الجنوبية والصين وإيران وفلسطين وسوريا والهند، وكان الهدف المبدئيّ للحلقة قراءةَ ومناقشةَ مؤلَّفات لكاتبات من آسيا. تولّت المشاركاتُ مسؤوليةَ توفير نصوص من بلدانهنّ الأصلية، كانت شبهَ مغيَّبة في غالبية المقررات الجامعيَة. ولم تكن المفاجأة كبيرة عندما أَجْمعت المشاركاتُ في الحلقة على البدء بقراءة كتاب إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية**، وكان قد صدر حديثًا. فعلى الرغم من أنّ الكتاب لم يتناول أوضاعَ المرأة والإمبريالية بشكل مباشر، إلاّ أنّ كتابات سعيد عامةً كانت قد أثَّرتْ بشكل مباشر في الدراسات النسوية والجنوسية، وبخاصة تلك التي كانت تَصْدر كجزءٍ من دراسات ما بعد الكولونيالية: فإذا ألقينا نظرةً سريعةً على قوائم مراجع هذه الدراسات وَجَدنا أنّ معظمها استخدم كتابات سعيد دعامةً لأطره النظرية.

سلاح المعرفة

عند الحديث عن أفكار وأعمال إدوارد سعيد التي صَدَمَتْ كافة فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية على المستوى العالميّ بل وأعادتْ تشكيلها أيضًا، قد يكون من الصعب، ومن غير اللائق، التطرُّقُ إلى التجربة الشخصية أو الفردية. إلاّ أنّني سأجازف في هذه المغامرة أملاً في تقديم مثال للكيفية التي زَوَّدَتْ بها كتاباتُ سعيد الأنثروبولوجيين (وخصوصًا من أبناء العالم الثالث) بأطرٍ نظريةٍ وأدواتٍ تحليليةٍ ومنهجيةٍ بديلةٍ لتلك التي كانت سائدة. وقد تجلّى هذا التغيير بظهور أنواع جديدة من الدراسات الأنثروبولوجية عُرفتْ بـ «أنثروبولوجيا الاستعمار» أو «دراسات ما بعد الكولونيالية.»

مثلَ كثيرٍ من أبناء العالم العربيّ الذين يشدُّون الرِّحال إلى الغرب من أجل تحصيل المعرفة من مصادر إنتاجها، واجهتُ عددًا من التحديات. فقبل السفر إلى مدينة نيويورك للحصول على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، وعلى الرغم من معرفةٍ لا بأس بها باللغة الإنجليزية، كان لديّ رهبةٌ وتخوُّفٌ من عدم التمكُّن من الكتابة والمشاركة في النقاشات الأكاديمية بلغةٍ غيرِ اللغة الأم. ولكنْ من أجل التغلب على هذه المشكلة، وبناءً على نصائح الأصدقاء، قمتُ بزيارات متعددة إلى مكتبات في الأردن بحثًا عمّا توفّر من كتب الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية المترجمة إلى العربية أملةً في أن تكون أسهلَ للقراءة والفهم من الكتب المكتوبة باللغة الإنجليزية. كان كتاب **الاستشراق**، المترجَم إلى العربية من قِبل كمال أبو ديب، من الكتب التي حملتُها، إضافةً إلى العديد من الكتب الأخرى مثل قواميس الترجمة **وأركيولوجيا المعرفة** لميشيل فوكو وكُتُب محمد أركون عن الإسلام.

كانت لهذه الكتب منافعُ عديدةٌ تختلف عمّا خطّطتُ له سابقًا. فعلى الرغم من أنّها لم تُغنِ عن قراءة النصوص ذاتها باللغة الإنجليزية، إلاّ أنّها شكّلتْ في السنة الأولى للدراسة السلاحَ الدفاعيَّ (ولو من الناحية النفسية) أمام عقدة النصّ التي عادةً ما يَشْعر بها الغرباءُ من طلاّب العالم الثالث إزاء الخطاب الغربيّ الفوقيّ. ففي كلّ يوم هناك سيلٌ دافقٌ من أسماء المؤلّفين والفلاسفة التي لم أسمع بها من قبل، والعديد من المصطلحات والأفكار النظرية التي لم أكن على دراية بتاريخ نشوئها. وبعد نهار طويل يبدأ بالمكتبة للحصول على نسخ من المقالات المقرَّرة قراءتُها، إلى محاولات المشاركة بالحديث داخل قاعات الدرس وخارجها (مع الحرص الشديد على عدم استعمال كلمة «يعني» بالعربية في منتصف الجملة)، كنتُ أعود إلى غرفتي الصغيرة في السكن الجامعيّ وألجأ إلى قراءة بعض صفحات الكتب بالعربية. كان المحيطون بي من العرب والأميركان ينصحونني بعدم القراءة بالعربية لكي أعتاد الإنجليزيةَ، إلاّ أنّني كنتُ أردّ بأنّني أفكّر بالعربية، وبأنّ دماغي بعد الساعة الثامنة مساءً يكون قد تعب من الإنجليزية ولا يعمل إلاّ بالعربية.

بعد أن أَلِفْتُ اللغةَ الإنجليزيةَ وانتهيتُ من قراءة الكتب العربية التي حملتُها، تحوّلتُ إلى قراءة كتابات المؤلّفين العالمثالثيين، أمثال إدوارد سعيد وطلال أسد، حول علاقات القوة غير المتكافئة بين الشرق والغرب، وتشكيكِها بالدراسات الاستعمارية. كانت هذه الكتابات تزوّدني بالفخر وبالكثير من الأمل في إمكانية أن يُسْهم القادمون من المناطق الهامشية في إنتاج المعرفة في مراكز الوسط المهيمنة. فالحقّ أنّ مثل هذه الأعمال زوّدت الباحثين من أبناء الدول التي كانت مستعمَرة، أو ما زالت تَقْبع تحت الاحتلال، بسلاحِ معرفةٍ مَكّنهم من إلقاء اللوم على الاستعمار وتبعاته.

فيما يلي سأقدّم عرضًا موجزًا بالتغيرات التي طرأتْ على دراسة الانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في السنوات التي تَلَتْ نشرَ كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد. وسأتناول الدراساتِ الأنثروبولوجيةَ المكتوبةَ باللغة الإنجليزية، إذ لا يتاح المجالُ هنا لتناول الدراسات المكتوبة بالعربية أو الفرنسية أو الألمانية.

الأنثروبولوجيا: سعيد يثير الشكوك

يمكن تعريفُ الأنثروبولوجيا التقليدية بأنّها المجالُ المعرفيّ المتعلق بدراسة الآخر، الذي غالبًا ما يُفترض أنّه أكزوتيكيّ، بدائيّ، غيرُ منطقيّ، وبحاجة إلى التطوير والتنمية ليتمكّن من اللحاق بركْب الحضارة الغربية. كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، إضافةً إلى القليل من الكتابات الأنثروبولوجية النقدية التي سبقتْه أو عاصرتْه مثل **الأنثروبولوجيا والصدام الاستعماريّ** لطلال أسد (١٩٧٣)،[١] لعبتْ دورًا كبيرًا في إثارة الشكوك في دور الأنثروبولوجين في خدمة المشاريع الكولونيالية وفي مصداقية الدراسات الأثنوغرافية التي صدرتْ خلال الأعوام المئة من عمر الأنثروبولوجيا. فقد صَوَّرتْ هذه الدراساتُ مجتمعاتِ الشعوب المدروسة على أنّها بدائية ومتوحِّشة ومتخلِّفة. فعلى سبيل المثال وصَفَتْ هذه الأثنوغرافياتُ، وبكثير من التفصيل، وأحيانًا بنوع من الإثارة، علاقاتِ القرابة، وعاداتِ الزواج والدفن، وأساليبَ الصيد وجمع النباتات... بدون الإشارة إلى أنّ هذه المجتمعات تعيش تحت حكم الاستعمار الفرنسيّ أو البريطانيّ أو البرتغاليّ! إضافةً إلى أنّ عددًا كبيرًا من الأنثروبولوجيين الذين كَتَبوا هذه

١ ـ Talal Asad, **Anthropology and the Colonial Encounter** (London: Brill Academic Publishers, 1994).

كثير من الأثنوغرافيات التي صدرت قبل **استشراق** سعيد كانت عن العرب الغرائبيين

النصوص كانوا يعملون لصالح هيئات استعمارية أو تبشيرية.

هذه الأطروحات النقدية وَضَعَتْ أنثروبولوجيا الثمانينيات والتسعينيات في أزمة أخلاقية ونظرية. فكيف يمكن الدفاعُ عن مجالٍ معرفيّ ارتبط تاريخُه بالتوسُّع الاستعماريّ والاستغلال الغربيّ لبقية أنحاء العالم؟ ذلك أنّ كثيرين، من بينهم أنثروبولوجيون، وَصَفوا الأنثروبولوجيا بأنّها الابنةُ غيرُ الشرعية للاستعمار. وتوقّع البعضُ أنّ الأنثروبولوجيا كموضوع دراسة قد شارفتْ على الموت والفناء. ورأى آخرون أنّه من غير الأخلاقيّ للأنثروبولوجيين الغربيين دراسة ثقافات المجتمعات غير الغربية. واقترح البعضُ الآخر أن يلتزم الأنثروبولوجيون القضايا السياسيةَ للمجتمعات والشعوب التي يدرسونها. كانت نتيجة هذه النقاشات الحادة هي التسليم بأنّ الأنثروبولوجيا ليست «علْمًا،» وأنّ من المستحيل للأنثروبولوجين ادعاءَ الموضوعية في دراستهم لثقافات الشعوب غير الغربية وعاداتها. إضافةً إلى التسليم بأنّ الهوية أو الخلفية الاجتماعية والثقافية للباحث أو الباحثة ستؤثّر في نوع المعلومات التي يتمّ جمعُها وتحليلُها. بناءً على هذا، استُنتج أنّ النصوص الإثنوغرافية هي نصوصٌ أدبية لا علمية. هذه الحقائق مَهَّدت الطريقَ لظهور مدارس نظرية جديدة في الأنثروبولوجيا مثل «أنثروبولوجيا الاستعمار» التي أوجدتْ إطارًا تمّتْ من خلاله إعادةُ النظر في الكيفية التي يجري فيها تصويرُ الشعوب المدروسة وتمثيلُها. فعلى سبيل المثال ظهر العديدُ من الكتابات التي تتساءل عن الحقّ في «سرقة» الثقافات المادية لشعوب العالم الثالث وعرضِها في المتاحف الغربية، إضافةً إلى نقد النصوص الإثنوغرافية والتساؤل عن علاقات القوة غير المتكافئة بين الأنثروبولوجيين الغربيين ومواضيعِ بحثهم من شعوب العالم الثالث.

ردًا على هذه الانتقادات الموجّهة إلى الأنثروبولوجيا، شهدتْ فترةُ الثمانينيات والتسعينيات ظهورَ أكثر من مدرسة نظرية أنثروبولوجية، من أبرزها الأنثروبولوجيا الماركسيةُ التوجُّه التي اعتمدتْ على المنهج السياسيّ الاقتصاديّ في التحليل. وقد قامت هذه الدراسات بتوثيق الثورات وحركات التحرُّر ضد الاستعمار والرأسمالية، علاوةً على دراسة الأوضاع الاقتصادية الاستغلالية التي يتعرَّض لها العاملون في المصانع والمناجم. ودرس الأنثروبولوجيون الماركسيون الأرشيفَ الكولونياليَّ ونصوصًا من فترات الاستعمار، وحاولوا توثيقَ أشكال المقاومة من قِبل الشعوب التي كانت تعيش تحت الحكم الاستعماريّ. من أبرز الأمثلة على ذلك كتاب **أوروبا والشعوب التي لا تاريخ لها**[1] لإيريك وولف. ولكنّ الأنثروبولوجيا الماركسية انتُقِدتْ، هي نفسُها، بسبب تركيزها على الجوانب الاقتصادية والسياسية وإهمالِها النواحي الثقافيةَ للمجتمعات المدروسة. وعلى العكس من الانثروبولجيا الماركسية أتت «الأنثروبولوجيا الانعكاسية» reflexive anthropology وأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، فأَوْلَتا اهتمامًا كبيرًا لدراسة الرموز الثقافية، ورصدِ أنواعٍ متباينةٍ من علاقات القوة بين الجماعات المهيمنة وتلك المسيطَر عليها. ولكنّ هذا النوع من الدراسات اتُّهم، بدوره، بالمساهمة في إصدار تعميمات ماهوية، ومن ثم إنتاج تعميمات شبيهة بتلك التي كانت تُطْلقها الدراساتُ الاستعمارية.[2]

غير أنّه كان من أبرز التغيُّرات في الأنثروبولوجيا خلال السنوات الأخيرة تخرُّج عددٍ لا بأس به من الأنثروبولوجيين غير الغربيين الذين تلقَّوْا تدريبَهم الأنثروبولوجيّ في المؤسسات التعليمية الغربية. وقد عُرف هؤلاء الأنثروبولوجيون باسم الأنثروبولوجيين الأصلانيين أو المحليين indigenous/native anthropologists. هؤلاء الانثروبولوجيون تطرّقوا بالدرس والتحليل إلى موضوعاتٍ لم تتعاملْ معها الأنثروبولوجيا التقليدية. فعلى سبيل المثال ظهرتْ دراساتٌ عن حقوق الأقليات، وأوضاع الفقر في المدن الكبيرة، وأخرى عن آثار العولمة على الثقافات المحلية. هذا النوع من الدراسات طَرَحَ تساؤلاتٍ جديدةً حول علاقة الباحثين بالشعوب التي يدرسونها. فعندما يَدْرس الباحثون المجتمعاتِ التي ينتمون إليها هل يمكن اعتبارُ هذه الدراسات أنثروبولوجيةً؟ وهل يُمْكن اعتبارُ مثل هؤلاء الأنثربولوجيين الذين تلقَّوا التدريبَ الأنثربولوجيَّ في المؤسسات الغربية محليين؟ إضافةً إلى إشكالية أخرى، وهي أنّ

١ ـ Eric Wolf, **Europe and the People Without History** (Berkeley: University of California Press, 1983).

٢ ـ Johannes Fabian, **Time and the Other** (New York: Columbia University Press, 1983). Nicholas Dirks, **Colonialism and Culture** (University of Michigan Press, 1994).

النصوص التي ينتجونها موجَّهةٌ بالدرجة الاولى إلى القارئ الغربيّ. هذا النوع من الدراسات أضاف عددًا آخر من الأسئلة عن الدور الأخلاقيّ للأنثروبولوجيا.

ديْنُ الأنثروبولوجيا المعاصرة لسعيد

السؤال الأخير هنا هو كيف أثّرتْ كتاباتُ سعيد على أنثروبولوجيا الشرق الأوسط؟ إذا ألقينا نظرةً سريعةً على الدراسات والأبحاث الأنثروبولوجية المتعلّقة بشعوب منطقة الشرق الأوسط، نلاحظ أنّ مؤلِّفي كثيرٍ من الإثنوغرافيات التي صدرتْ قبل الثمانينيات والتسعينيات كانوا من الرجال الغربيين البيض الذين دَرَسوا تركيبةَ المجتمعات القَبَلية أو البدوية أو ما يُمْكن تسميتُه «أنثروبولوجيا الجِمال وبيوتِ الشَّعْرِ.» هؤلاء الأنثروبولوجيون كانوا يبحثون عن التقليديّ الذي لم تَطلْه يدُ التغيير الغربية، كمواضيع النزاعات القبلية وعادات الثأر والغزو والقضاء العشائريّ. أما الدراسات التي أَجْرَتْها نساءٌ في الفترة نفسها فقد ركّزتْ على الدور الهامشيّ للمرأة، وعلى علاقات القرابة والزواج، وخاصةً الزواج من أبناء العم والخال، لكنّها أكثرتْ من التعميم وتقديمِ صورةٍ نمطيةٍ عن المجتمعات العربية (من قبيل أنّها تَسْكن الصحراء وتَرْتحل من مكان إلى آخر على مدار السنة). فباستثناء القليل من الدراسات، لم يهتمّ الأنثروبولوجيون بدراسة المجتمعات المدنية أو الريفية. وقد انتُقِدتْ هذه النصوصُ ووُصفتْ بأنّها شكلٌ من أشكال الاستشراق الذي يصوِّر الشعوبَ العربيةَ والشرقأوسطية بأنّها الآخر المتخلِّف والغريب والإكزوتيكيّ.

في السنوات القليلة الأخيرة ظهر العديد من الدراسات الأنثروبولوجية حول الثقافات المدنية، أو الحركات النسائية في الأحياء الفقيرة في المدن. فعلى سبيل المثال دَرَسَتْ جولي بُتييت أحوالَ النساء في المخيمات الفلسطينية في لبنان، مع التركيز على الدور الذي لعبه الاحتلالُ الإسرائيليُّ في إنتاج أشكالٍ مختلفةٍ للمقاومة وتغييرِ دورِ النساء في المجتمع. أما سَتَني شامي فأَجْرتْ أبحاثَها عن الأقليات الشركسية في مدينة عمّان ومسألةِ تشكيل الهوية الأردنية، من خلال النظر إلى دور الدولة في بناء القومية. كذلك صدر العديدُ من الدراسات عن اليمن والمغرب ومصر انتقدت السياساتِ العالميةَ لبرامج التنمية. وفي السنوات القليلة الماضية ظهر عددٌ من الدراسات قام بها أنثروبولوجيون عرب، وتُرجم بعضٌ منها إلى العربية.

الأنثروبولوجيا المعاصرة تدين لكتابات إدوارد سعيد بالكثير من تاريخها الحديث. ذلك أنّ الأزمة التي مرّت بها الأنثروبولوجيا بعد صدور كتاب **الاستشراق** غيَّرتْ من وجه الأنثربولوجيا. فبعد أن كانت مرتبطةً بالاستعمار والقوى الإمبريالية في السابق، نجد أنّ أقسام الأنثروبولوجيا في الجامعات الأميركية اليوم أصبحتْ تُعرف بمراكز إنتاج الأفكار الراديكالية! وفي الوقت الحاليّ، وفي ظلّ حكومة أميركية محافظة تتبنّى منهجَ التوسع الاستعماريّ، اتخذ عددٌ كبيرٌ من الأنثروبولوجيين مواقفَ معارضةً للحكومة وانتقدوا سياساتها تجاه الحرب على العراق. بل قبل إعلان الحرب قامت اللجانُ الطلابيةُ في الجامعات بتنظيم ندوات تثقيفية عن الأوضاع السياسية السائدة، شارك فيها عددٌ كبيرٌ من أساتذة الأنثروبولوجيا.

هنا علينا التذكير بأنّ إدوارد سعيد كان مثالاً للمثقف الملتزم بالقضايا السياسة والعامة. وقد شَجّعتْ مشاركتُه في النشاطات السياسية **خارج** النطاق الأكاديميّ الكثيرَ من الأكاديميين على المشاركة في الحياة العامة. وحاليًا نرى عددًا من أساتذة الجامعات بين المتظاهرين ضد الحرب، وثمة آخرون ينشرون مقالاتٍ في المطبوعات غير الرسمية عبر شبكة المعلومات، أو يوقّعون أسماءَهم على عرائض تطالب بمحاكمة شارون كمجرم حرب. لقد كان إدوارد سعيد، ومايزال، مثلاً أعلى لكثير من هؤلاء.

نيويورك

أسيل صوالحة

كاتبة جامعية فلسطينية. أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة **Pace** في نيويورك.

إدوارد سعيد

مُفرد في العالم... وفيّ

مـــفكّرٌ ناشطٌ من طـراز جـــديد

□ إلياس رشماوي

المهاجم الشرس يتحوّل تلميذًا

كان قد قَدَّمَ نقدًا لاذعًا عن المستشرقين، خلال محاضرة لحشد كبير من الطلبة والأساتذة حول «أوبرا عايدة» لڤيردي. كان ذلك قبل حوالى ١٨ عامًا، في جامعة كاليفورنيا ـ ديڤِسْ، حيث كنتُ طالبًا في قسم مصادر المياه، ومنسِّقًا للاتحاد العامّ لطلبة فلسطين، وعضوًا في منظمة محلية للطلاب الأجانب يتمحور نشاطُها حول مناهضة الاستعمار والعنصرية بكافة أشكالهما.

في ذلك الحين، كنتُ أرى إدوارد سعيد من خلال عدسة فلسطينية بحتة، اكتسبتْ معالمَها من تناقضات المرحلة ـ وكانت على أشدّها. وكان هذا المفكر والناشط العالميّ يغوص في خضمّها، يؤثّر فيها ويتأثّر بها: جزءًا من المعضلة السياسية الفلسطينية والأزمة البرنامجية التي أخذتْ تتبلور بتسارع شديد.

كنتُ أحدَ النشطاء ضدّ التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا، وأحدَ المدافعين عن حقّ الشعوب في تقرير مصيرها غير المنقوص. وكنتُ أقضي معظم أيامي بين مركز الصحيفة الأسبوعية الجامعية التقدمية ـ **منبر العالم الثالث** ـ وبيتٍ خشبيّ رمزيّ بنيتُه مع طلابٍ آخرين وسط الجامعة، إشارةً إلى معاناة سكان جنوب أفريقيا الأصليين. وكغيري من الشباب الفلسطينيّ والعربيّ التقدُّميّ كنتُ ـ وماأزال ـ أرى فلسطين ركنًا أساسيًا من الحركة العالمية المناهضة لهيمنة الاستعمار واستبدادِ إمبريالية الغرب. ومن هذا المنطلق السياسيّ كان لقائي الأول بسعيد.

كنتُ متحفّزًا لأحاوره عن «اتفاق عمّان» الذي أُبرم في شباط ١٩٨٥ بين الملك حسين وعرفات، وعن الدورة السابعة عشرة للمجلس الوطنيّ الفلسطينيّ التي عُقدتْ في العاصمة الأردنية في تشرين الثاني عام ١٩٨٤، وعن مبادرة أو مشروع ريغان الذي جاء في أعقاب قمة فاس. كانت تلك مرحلةَ صراع داخليّ فلسطينيّ، ومرحلةَ تناقضات دولية واصطفافاتٍ لم تتّضح معالمُها وإفرازاتُها الكارثية إلاّ مؤخّرًا.

جاء لقائي بسعيد عاصفًا من الناحية السياسية، لا مكانَ فيه للحوار عن «الاستشراق» أو عن المفهوم الغربيّ للعرب والإسلام. كان لقاءَ مواجهة وعتاب: هو يحاول الإشادة بما رآه من إيجابيات في تلك المرحلة مهما كانت صغيرة، وأنا أهاجم البرنامجَ السياسيّ القائم آنذاك باعتباري سعيدًا جزءًا منه. لكنّ العاصفة سرعان ما هدأتْ بيننا؛ فقد راح يحاورني حول كيفية فهم الاستعمار ومدلولاته، وأنا أستمع إليه مبهورًا. وما إنْ جاء وقتُ حفل تكريمه ذلك اليوم حتى انصبّ الحوارُ الهادئ على غرامشي (المفكّر الشيوعيّ العملاق) وكتابات فرانز فانون وكابرال، ووصلْنا إلى نقدِ أطروحةِ كارل ماركس حول نمط الإنتاج الآسيويّ ووضعيةِ ذلك في مفهوم «الاستشراق.»

أما كيف تحوّلتُ، أنا المهاجمَ الشرسَ، ذلك اليوم إلى مُحاورٍ وتلميذٍ لإدوارد سعيد، وكيف انتقلنا من الخصوصية الفلسطينية التي باعدتْنا واحدَنا عن الآخر في ذلك الوقت إلى العمومية العالمية حيث تقاربنا كثيرًا، فتلك هي سمةُ العلاقة الفكرية مع هذا الناشط من طراز جديد.

بعد حوالى أسبوع ـ على ما أعتقد ـ جاء الاجتماعُ الأولُ للطلبة النشطاء سياسيًا في تلك الجامعة لتقويم زيارة إدوارد سعيد وما نشرناه من مقابلة أجريتُها معه على صفحات **منبر العالم الثالث**. كان الجميع ينتظر منّي هجومًا سياسيًا كاسحًا على إدوارد بسبب معرفتهم بموقفي السياسيّ من برنامج القيادة الفلسطينية في ذلك الوقت. وعندما جاء دوري، وبيَّنْتُ اعتزازي الشديدَ به ـ المرتبطَ جدلاً بخلافي الجذريّ مع موقفه الفلسطينيّ في ذلك الحين ـ جاء هذا الرأيُ معبِّرًا عمّا كان يدور في أذهان معظم الطلبة. وبدأت الرحلةُ مع إدوارد سعيد، هذا المفكّر الناشط من طراز جديد: رحلةُ تناقضٍ ولقاء... رحلةٌ لا يَجْمعنا فيها إلاّ برنامجُ العمل في الولايات المتحدة.

أَدْخل إدوارد سعيد في تناقضه مع الفئات الفلسطينية على المستوى البرنامجيّ السياسيّ نوعًا من عدم الاستقرار الفكريّ الذي يحتِّم تقويمَ جدلية العلاقة بين النظرية والبرنامج. كان ذلك أهمَّ تأثيرات إدوارد سعيد فيَّ، إذ كنتُ ومازلتُ أتساءل: كيف نَسْتنبط البرامجَ السياسية لحركة تحرُّر، برامج تعتمد على أسسٍ نظريةٍ وقراءةٍ تاريخيةٍ لا تَضْمن

الاستمرارية وحدها بل تحقيقَ الهدف أيضًا؟ إنّ هذا التساؤل في سياق ما قدّمه إدوارد سعيد فكريًا وبرنامجيًا يقدِّم حافزًا جادًا وتحديًا صعبًا للإجابة عن معضلات حقيقية في الثورة الفلسطينية. لم يتعرّض إدوارد سعيد للتناقض الطبقيّ، ولكنّه تعرّض للتناقض الحضاريّ والوطنيّ. لم يتبنَّ الكفاحَ المسلَّحَ نهجًا جذريًا، ولكنَّه تبنّى المقاومة بعمومياتها. لم يعوّل على الأحزاب السياسية لقيادة النضال التحرُّريّ، ولكنَّه شدّد على ضرورة العمل المنظّم. لم ينظِّر لحتمية عنف الضحية، ولكنَّه عرّى عنفَ الجلاد. لم يكن يساريًا بالمفهوم الكلاسيكيّ لليسار، ولكنَّه كان محاربًا شديدًا ضدّ الكولونيالية والاستعمار الحضاريّ. وهكذا فَرَضَ سعيد نفسَه عليَّ، وأنا فرضتُ على نفسي وعلى الكينونة السياسية الفلسطينية ركنًا أساسيًا من سمات المرحلة. وبعد أن استقال إدوارد من المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ وقدّم هجومَه اللاذع ضدّ أوسلو وأداء السلطة الفلسطينية، بدأت المسافةُ بين فكر سعيد وبرنامجه السياسيّ تقلّ بالنسبة إليّ. وكان ذلك مؤشّرًا على أنّ حتمية تلاقي الطرح الفكريّ مع البرنامج السياسيّ ترتكز أساسًا إلى إفرازات تناقضات النضال وحَسْمِ أطرافه. ففي وقتٍ شكَّكَ فيه العديدُ في جدوى نقد مسار «الدولتيْن» بسبب دفاع مفكّرين عمالقة كسعيد عنه، أثْبت الصراعُ أنّ النتائج لا تُحْسم بالعامل الإراديّ الليبراليّ، بل بطبيعة العلاقة بين الأطراف المتناقضة. فها نحن اليوم نرى عودةً متسارعةً إلى برنامج الدولة الواحدة ـ بأطيافه المختلفة ـ ونرى عودةً إلى نقد طبيعة الكينونة الصهيونية بعد أن ابتعد عن هذا النقد المفكِّرُ العربيُّ فترةً طويلةً كان خلالها يحاول جاهدًا أن يجد معادلةً للتعايش بين الجلاّد والضحية.

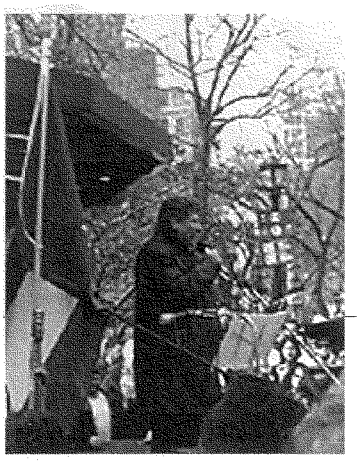
سعيد جزء من النصّ الفلسطينيّ

جاء سعيد ليؤكّد عمليًا على ضرورة المصالحة بين البرنامج والنظرية، وعلى أنّ هذه المصالحة لها صيرورتُها التاريخية وتناقضاتُها وأطرافُها التي تتجاذب وتتباعد لا بسببٍ إراديّ ذاتيّ بل لجمل الأسباب الموضوعية المتناقضة أيضًا. يمثّل إدوارد سعيد بالنسبة إليّ تجسيدًا لهذه التناقضات، بتعقيداتها الفكرية وصعوباتها البرنامجية؛ فهو كان ومايزال مشروعًا إنسانيًا وطنيًا ذا بعدٍ عالميّ يَطْرح نفسَه في وسط الحدث التاريخيّ، يتأثّر به ويؤثّر فيه.

لم يأتِ إدوارد من خارج النصّ الفلسطينيّ، بل كان جزءًا من هذا النصّ، ولم يكن معلّقًا خارجيًا عليه، بل شريكٌ في صنعه. فهو وإنْ كان نموذجًا مبدعًا ومدرسة فكرية عالمية، كان أيضًا سياسيًا عربيًا وفلسطينيًا تحمّل مسؤوليتَه الجزئية... كما نتحمّلها جميعًا بنسبة إلى موقعنا من صُنع القرار أو النضال ضدّه. جاء سعيد ليضع نموذجًا للناشط السياسيّ الذي يعولم الإنسانيةَ ويخصِّصها في وقت واحد، ولا يَهْرب من النشاطية بحجّة ضمان النزاهة في الموقف، بل يَنْخرط فيها محدِّدًا سماتِها ومتفاعلاً معها. فالمفكّر الذي لا يحاول تغييرَ مسار التاريخ ما هو إلاّ معلّقٌ خارج الحدث ـ وهذا ما لم يَكُنْه سعيد.

رأيتُ في إدوارد سعيد عربيًا عنيدًا، ولكنْ لم أجده قوميًا كما أَفْهم أنا قوميّتي. وهكذا جاء السؤال: كيف يكون العربيّ في المهجر عروبيًا، وفي عالم العولمة مشروعَ تحرُّر، وفي بلد كالولايات المتحدة مدافعًا عن حقّه في المواطنة، وهو في الوقت نفسه ـ كما هو الحال الفلسطينيّ ـ مشروع عودة لا جدل فيه؟

تلك هي مسؤوليات المرحلة الملقاة على أكتافِ مَن انخرطوا في مشروع التحرُّر الإنسانيّ، والتحرُّر الوطنيّ، والتحرُّر الديموقراطيّ، والتحرُّر الطبقيّ، والعودةِ إلى الوطن الأم. وفي هذه المسؤوليات يأتي سعيد ليتحمّل ما في وسعه أو ما انتقاه هو من مواقف، ونأتي جميعًا ـ تمامًا كسعيد ـ لنحدِّد أيضًا موقعَنا من تلك المسؤوليات. أما سعيد، فقد حمل بعضًا منها ولم يَحْمل البعضَ الآخر. وبحمله هذا طَرَحَ عنوةً عليَّ تساؤلاً عمّن يحدِّد المسؤوليةَ الملقاة؟ وهل علينا أن نكون كالأنبياء، مثاليين في شموليتنا، نصرّ على طرح الإيجابيات لكلّ المعضلات؟ أم أنّنا أصحاب قضية ـ نَحْمل منها ما نَحْمله من مسؤولية، نَنْخرط في برنامجها ونتناقض من خلاله مع ذاتنا ومع شركائنا في الحمل؟



وضع سعيد نموذجًا للناشط السياسي الذي لا يَهْرب من النشاطية بحجة ضمان النزاهة في الموقف

هكذا أرى سعيد... وهكذا وجدته: صاحب قضية. لم يكن نبيًا كما جعله البعض، بل جزءٌ من شعب الأنبياء. لم يكن «هاديًا» أو «داعيًا» بل مشروعٌ متقدِّمٌ للتحرُّر، أصبح نموذجيًا في بعض سماته وأصرّ على النضال مع الذات في البعض الآخر.

لم يَنْحصر تأثير إدوارد سعيد في إسهامه النظريّ والأدبيّ الفذّ، بل اتّسع ليَخْلق طرازًا متطوِّرًا من المفكّر الناشط. فبابتعاده عن النرجسية، أَثْبتَ أنْ لا عَيْبَ على المفكّر أن يتّخذ مواقف علنية ويدافع عنها، حتى وإنْ كانت في الأقلية. وأَثْبَتَ أنّ على المفكّر العربيّ أن يَخْرج من أبراجه المسوَّرة وأن يسخِّر نفسَه لمشروع أمته ولو كان ذلك جزئيًا.

ما يتجاوز الاختلاف والاتفاق

ليس من العيب أن نختلف مع إدوارد سعيد، بل من العيب أن **لا** نختلف معه بأن لا نراه شريكًا في مسيرة شعبنا. وهذا أجمل ما في سعيد، وأجمل ما في النضال: متعة المشقة خارج أبراج العاج، ومتعة النصر رغمًا عن أبراج العاج.

اختلفتُ كغيري مع إدوارد سعيد حول دور المؤسسات العربية في الولايات المتحدة، واتفقتُ معه أيضًا كغيري حول دورنا في هذا النظام العالميّ المستبدّ. ليس المهمّ ما اتفقنا أو اختلفنا عليه فقط، بل الأهم أنّ سعيدًا كان في معركة التناقضات، حتى اليوم الأخير، يشارك في القرار ويصنعه بدلاً من أن يكون معلّقًا عليه وخارجه.

نعم. قدّم لي إدوارد وللملايين من النشطاء مساهماتٍ نظريةً نوعيةً، وحَثَّنا على تقصّي النظرية وتوسيع مساحة الحوار. هذه حقيقة. ولكنّ خصوصية سعيد هي أنّه جعل من نفسه مشروعًا وطنيًا ومشروعًا فكريًا يَخْدم الأمة كما يرى هو، بغضّ النظر عن الاتفاق أو الخلاف معه. وهذا تمامًا ما جعله مقرَّبًا إلى قلوب الملايين.

وكيف ننسى عودتَه من المستشفى وإصرارَه ـ متعبًا ومنهكًا ـ على أن يقف في مسيرة العودة الثانية في نيويورك ليكون جزءًا من الحدث؟ أو كيف ننسى رجمَه بحجرٍ لجيش الاحتلال الإسرائيليّ، أو رجمَه بقلمٍ لجيش الاحتلال «الحضاريّ،» أو مشاركتَه في القرار... مخطئًا أو مصيبًا!؟

الإنسان قضية ـ كان وسيبقى.

ديفس

إلياس رشماوي

ناشط فلسطيني عربي. عضوٌ في الهيئة الإدارية لتحالف أنْسر A.N.S.W.E.R، ونائبٌ رئيس الحملة العالمية ضدّ العدوان الأميركي على العراق، ومتحدّث باسم «تجمّع فلسطين الحرّة في الولايات المتحدة.»

إدوارد سعيد

أثره في العالم... وقبلنا

دراما العودة المؤجّلة

□ إيليا سليمان

بسبب إصراري وحده، الذي أنْهك مساعِدته الشخصيةَ بعد محاولات فاشلة كثيرة، مُنحتُ فرصةَ اللقاء بإدوارد سعيد. مُنحتُ ١٥ دقيقةً، فقط لا غير؛ بل الأفضل أن تكون أقلَّ من ذلك، ولا ثانية واحدة إضافية.

كنتُ في منتصف العشرينات من عمري أو أكثر، وكنتُ قد تعوّدتُ قرعَ الأبواب التي لم تُفتح، حتى أصبح ذلك غايةً في ذاته: قوةً محرّكةً لتفعيلِ قناعةٍ لم أكن مقتنعًا بها حقًا، وهي أنّني أريد أن أَصنع أفلامًا.

ولماذا كان على أيّ بابٍ أن يُفتحَ لي؟ فأنا لم أَكُنْ أَمْلك أيَّ تربية سينمائية ولا أيَّ تربية رسمية، ناهيك عن أنّني لم أَكُن أعرف كيف تكون الأفلامُ وما هي أصلاً. باختصار، لم يكن لديّ ما يبرِّر أيَّ طلبٍ أطلبه.

كنتُ قد كتبتُ ملخّصًا عن فيلمٍ لم يُصنعْ قطّ، وأعتقد أنّني كنتُ أَعْلم آنذاك أنّني لن أصنعه أبدًا. حملتُ الملخَّصَ وذهبتُ.

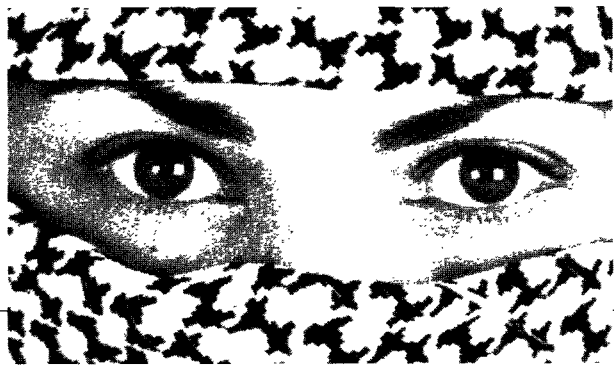
قرعتُ البابَ ودخلتُ، لكنّني أُوقِفتُ فورًا. من بعيد جدًا في الطرف الآخر من مكتبٍ ضخمٍ في جامعة كولومبيا، كان إدوارد سعيد جالسًا خلف طاولته محدِّقًا إليّ من وراء نظّارتين أُنزلتا إلى أرنبة أنفه. «قِفْ مكانَكَ!» قال، «لا أَعْرف مَنْ أنتَ ولا ما تريده منّي، ولكنّني متأكّد من أنّني لن أستطيع مساعدتَك. فلماذا تضيّع وقتَكَ أو تضيّعُ وقتي؟» درستُ خياراتي. «حسنًا،» قلتُ، «لكنّني أَعْتبر هذه الدقائق الـ ١٥ حقّي بعد أن بَذَلْتُ جهدًا كبيرًا لأَحْصل عليها. لذلك، كلُّ ما أَسْتطيع أن أطلبه منك هو أنْ أقضيَها بكاملها هنا. وحين تنتهي سأَرْحل.» «إنْ كانت تلك هي مشيئَتَكَ فليكنْ،» قال سعيد بعد أن دَرَس خياراته هو أيضًا. مشيتُ نحوه وسحبتُ كرسيًا مواجِهًا لطاولته. نظرتُ إلى ساعتي لكي أَلْتزمَ بالوقت. سَحَبتُ مجلةً من الرفّ خلفي وبدأتُ أتصفّحها. عاد بدوره إلى ما كان يفعله، وأَغْرق نفسَه في الأوراق. تلا ذلك صمتٌ.

لم يَطُلِ الصمت. إذ فجأةً كَشَفَ إدوارد وجهَه من خلف الأوراق، فوضعها على الطاولة: «أَسْتسلم،» قالها باسمًا، «تغدّيتَ؟ أنا الداعي!»

كنّا جارَيْن. غالبًا ما التقينا دون ميعاد. كانت ثمة رغبةٌ في التواصل، لكنّ علاقتنا لم تكن متكافئةً ومفتقرةً إلى تحديدِ ما يَجْمعنا. أَعْتقد أنّه كان يحبُّني أو يريد أن يحبَّني، لكنّه لم يكن يَعْرف لماذا أو كيف. وكنتُ أنا، بدوري، راغبًا في أن أَتْرك لديه انطباعًا حسنًا عنّي، فكنتُ أفتّش دومًا عن شيء ذكيّ لأقدِّمه. لكنّني كنتُ دائمًا أُدفع إلى الحَرَج، فلم أُفْلح قطّ.

على أنّ إدوارد كان يَمْلك من الحَدْس ما يَكْفي ليَعْلم أنّني لم أُولدْ في أيّ من العائلات البورجوازية الفلسطينية الكبيرة (مع أنّه كان واضحًا لديّ أنّني من طبقة اجتماعية أدنى، من طبقته هو على الأقلّ). (قبل أن يسألني عن اسمي الأول سألني عن اسم عائلتي). واستنادًا إلى تخمينه لخلفيتي الاجتماعية، حَدَسَ أنّني «ابن شارع.» ولذلك بدأ يَسْتغلّ فرصَ مشاويرنا وأحاديثنا بين الحين والآخر لكي يتمرَّن معي ويستعيدَ «ابنشارعيَّته» المتخيَّلة. كان يسألني مثلاً إنْ كنتُ قد شاهدتُ فلانًا مؤخّرًا ـ شخصًا لا يحبّه، شخصًا يَعْلم أنّني لم أكن ألتقي به ولم أحبّه أنا أيضًا. كان يسألني ذلك ذريعةً لكي يتمرّن على رمي شتائمه باللغة العربية. فيبدأ مثلاً بسبّ فلان بسلسلةٍ لا فواصلَ بينها من المونولوجات الطويلة، هي كلُّ ما في جعبته، وطلقةً واحدةً: شتائمُ من «الزنّار ونازلاً» كما نقول. وبعد أن يُفْرغ حمولتَه، يعيد استعمالها. والحقيقة أنّني لا أدري إنْ تحسَّنَ أداؤه في ذلك لاحقًا لأنّني غادرتُ نيويورك منذ زمن بعيد. ولكنْ، إنْ أسعفتْني الذاكرة، فقد كانت شتائمُه دائمًا مرتبكةً، بلا نظام، ولا وقفاتٍ ضرورية بينها. وهذا كلُّه أَفْقدها سيولتَها وموسيقيتَها. بكلمة، كانت غيرَ مُقْنعة. لكنّني لم أجرؤ على تصحيحه؛ إذ لم يكن ذلك لائقًا في النهاية.

و... نعم، أنا ابنُ شارع فعلاً. فَلْينبَسِطْ إدوارد سعيد! ولكنّي ماذا فعلتُ بالمقابل؟ سرقْتُهُ من دون تردُّد. أولَ الأمر سَرَقْتُ منه مفرداتٍ، ثم جملاً، وتحوَّلَ الأمرُ في وقتٍ لاحقٍ إلى سرقة مقاطع كاملة. واستوليتُ على مقتطفات أَوْردها سعيد نقلاً عن كتّابٍ آخرين. كنتُ أَنْتف ما أحتاجه من نصوص له، ثم أُلْصق الكلمات، وأَدْحشها في نصوصي. لم تكن الكلماتُ لتحقِّقَ معناها الجديدَ، لكنّها بَدَتْ جيّدةً وذاتَ جرْسٍ مقبول. لقد كان لديه ما يكفي، ولديّ أنا أقلُّ



فرصتي الأخيرة كانت في العـــرض الأول لفيلمي «يد إلهية» لكنّ إدوارد لم يســتطع أن يحضر، كما سمعت

القليل، لذا لم يكن من الظلم أن أَفْعل ما كُنت أَفْـعل... ولا مناقـضًـا لشـعـائر الاحترام أيضًا؛ فلقد كنت أَسْرق كلصّ يَدْخل هيكلاً دينيًا، فيَسْرق حاجتَه فقط ولا ينسى قبل أن ينسلّ هاربًا أن يَرْسم إشـارةَ الصليب. إنَّه تشـبـيـهٌ ثقيل بلا شكّ، لكنَّه يناسب فـرضـيـةً ممكنةً عن استـيـعابي غيرِ المباشر واللاشـعوريّ لتعاليم إدوارد سعيد.

غير أنِّي لم أكن وفيًا. فحين أقرأ إدوارد سعيد كنتُ أحيانًا أَفْقد الرغبةَ في أن أَتْبعه إلى النهاية. لم أستطع أن أُنهي ما أقرأُه. (استـخدمتُ **الاستشراق** دليلاً لأسـمـاءِ وأعـمـالِ الكتّـاب العظام الذين سَبَقَ أن قـرأتُهم ممّن اقـتـرفـوا خطايا بحـقّنا «نحن»). غـالبًـا مـا شـعـرتُ أنّ كـتـابتـه تَحْمل قَـصْـديةً، وذلك أمرٌ في صـمـيم الكتـابة الأكـاديمية. ولأنَّهـا لم تُطْلَقْ حرةً في فضاء الفوضى الشعرية، فـقـد ظلّتْ تجد سـيـاقَـهـا في السـردية الخطّية.

ومع ذلك ثمـة كنوزٌ لننتـزعَـهـا من بين الأقـواس الكبـيـرة للسـيـاق القـصـديّ. وكـــانت الكنوز في الهـــوامش، وفي اللامركزِ عليه. لقد كانت «دراما العودة المؤجّلة» (هنا بالبنط العـريض) عنوانًا محتملاً لشريطي الأول «سِجِلّ اختفاء.» كـانت تلك العـبـارة مـجـرّدَ خاتمةٍ تُنهي أحدَ المقاطع في مقـالةٍ لسـعـيـد. وكـان ملخَّصُ شريطي معشَّشًا بعباراتٍ كتلك، أَلْصقتُها دون حقوق تأليف! لربّما كَتَبَ سعيد تلك العبارات من غيرِ جَهْد، ومن ثم لم يَعْتبرها شيئًا يستحقّ أن تُسلَّطَ الأضواءُ عليه، ولكنّها كانت منتشرةً في كلّ كتاباته. ولأنّني قارئٌ مُتَأَتٍّ وأفتقر ـ بالولادة أو بالتنشئة ـ إلى التركيز اللازم لتتبُّعِ السرديات إلى نهايتها أو لاستيعابها، فإنّي أَعْتبر نفسي قارئًا محرومًا مَحْظيًا.

وهكذا رحتُ أَقْضم القشرةَ الشاعريةَ لنصّه كما يَفْعل نَقّارُ الخشبِ بالخشب، مشقِّقًا ومقتلِعًا أجزاءً منه، قبل أن أَخيطها معًا بما يوافِقُ إحساسي بالمتعة والفرادة.

أثناء تصويري «تكريمٌ بالقتل،» وهو فيلمي القصيرُ الأول، تركني المنتجُ ـ القِرْشُ بلا قِرْش. وحين بات هذا الفيلمُ رهينةَ الدائنين استَنْجدتُ بسعيد. «لاقيني الليلةْ باستعراض فرقة الفنون، ومِنْظَبِّطْها.» في قاعة الانتظار لعب سعيد دَوْرَ «الطُّعْم» لاصطياد الفلسطينيين الأثرياء الذين جاءوا لإعطاء دعم معنويّ للانتفاضة الأولى فوقعوا في مصيدة إدوارد، الذي أخذ يحوِّل دعمَهم المعنويّ إلى ماديّ. فحين تدفّقوا ليقدِّموا له آياتِ الاحترام قاطَعَ تحيّاتهم بأنْ قدّمني إليهم بوصفي أفضلَ أفضلِ ما لدينا. فكان أن وَقَّعوا شيكاتِهم ـ شيكيْن تحديدًا. أحدُ المساهمين كان إدوارد يَكْرهه، لكنّه رَحَّبَ به بحرارة. «هذا من أجل ضمانِ تدفُّقِ المالِ لخدمة القضية،» قال لي!

لم يكن سعيد مهتمًا حقًا بالسينما. كان يعتبرها فنًا شعبويًا. وحين يشاهد فيلمًا يروِّج ـ افتراضًا ـ القضيةَ الفلسطينيةَ، وهذا ما لم يَحْدث كثيرًا، كان يروِّج هذا الفيلمَ. لكنّ الحبّ قد يكون أعمى، وهذا ينطبق على فلسطين أيضًا.

لطالما انتظرتُ اليومَ الذي أَسْتعرض فيه أمام إدوارد بعضَ عضلاتي، متباهيًا بما أستطيع القيامَ به، ولأَطْبعَ في ذهنه إلى أيّ مدًى تطوّرتُ منذ أن أَسْعفتْني جهودُه في الماضي، ولأُبيِّنَ له أنّ هذه الجهود لم تَذْهب سدًى (ولنَضْحكَ أيضًا على ماضينا بأنْ أُظهرَ له ـ كما في فيلمي الأخير «يدٌ إلهية» ـ كيف تكون الشتيمةُ الحقيقية!).

لكنّ الزمن لم يكن في صالحي، ولم يكن بالتأكيد في صالحه هو. ففي ذلك اليوم المشؤوم في مهرجان فرقة الفنون، وبعد أن جَمَعَ تمويلاً لفيلمي، أَخْبرني أنَّه جاء لتوّه من عند الطبيب الذي قال له إنّ أمامه ٦ شهور من الحياة (لماذا يصرّ الأطباءُ على رقم «٦ شهور» حين يُعْطُون إشعارًا بحُكْم الموت؟). كان ذلك منذ ١٢ سنة تقريبًا.

فرصتي الأخيرة كانت في العرض الأول لفيلم «يد إلهية» في مهرجان نيويورك للأفلام. وتمّ عرضُه أيضًا في صالات السينما. بل عُرض أيضًا في جامعة كولومبيا أثناء نشاط ثقافيّ فلسطينيّ قام سعيد بافتتاحه. ولكنّه لم يستطع أن يَحْضر كما سمعتُ.

لقد كان شغفُ سعيد هو بالعدالة، وكان يريدها الآن. غير أنّ العدالة لا تستطيع السينما أن تؤطِّرها؛ إنَّها دائمًا خارج الإطار. لكنْ يوجد في السينما حبّ، أحيانًا حبٌّ من أول نظرة.

إنّ عجز السينما هو في أنَّها لا تستطيع أن تجاري تبخيسَ الزمن وتقليصَ المكان. المفارقة هي أنّ السينما نشأتْ من الثورة الصناعية، التي استُخدمتْ لتحطيم الزمن والمكان معًا. وُلدت الكاميرا كأداة حرب، ولكنْ لم يجرِ استخدامُها بندقيةً كما أراد الثوريون. صحيح أنَّها تبقى شكلاً من أشكالَ المقاومة، غير أنَّها مقاومةٌ شاعرية:

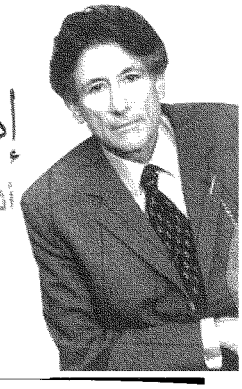
تتقدّم ولكنْ بحركة دائرية، على غير تطابقٍ تامٍّ مع الحاضر، ومن غير أَيِّ مباشَرةٍ. وإنَّني لأثقُ بأنّ السينما هي إلى «جانبنا،» ولكنْ على المدى الطويل فقط. غير أنَّني أحيانًا أَفْقد صبري. فيخذلني الأمل. وتضيع ثقتي.

أقول هذا لأنَّني مشتاق إلى إدوارد كثيرًا وأنا أكتب هذه الكلمات. حين شَرَعَتْ مقالاتُه تَظْهر في جريدة **الحياة**، وبعد وقت طويل من ابتعادنا واحدِنا عن الآخر، قرأتُه وكأنَّه قادمٌ لإنقاذي، كأنِّي أَستمع إليه شخصيًا. لقد ملأ الفجوةَ التي خَلَقتْها تلك المباشَرَةُ الناقصةُ، والمحبِطة غالبًا. عاريًا من العنف، دَخَلَ إدوارد الحلبةَ وبدأ يَلْكم السلطاتِ ويَقْرعها. إنّ قوةَ مثقفٍ كهذا هي أنَّه يستمدّ طاقته من موقفٍ أخلاقيّ، وهي طاقةٌ في مثلِ عضويةِ وصفاءِ الطاقةِ المنبثقةِ من طاحونِ هواء.

بيروت ـ باريس

إيليا سليمان

مخرج سينمائي فلسطيني



إدوارد سعيد

أثرُه في العالم... وفينا

رحلة إدوارد سعيد إلى إيثاكا

□ جوزيف مسعد

«جوزيف، أَمازلْت نائمًا؟ الساعة الثامنة صباحًا!» كانتَ هذه أُولى الكلمات التي كنت أَسْمعها حالَ رفعي سمّاعةَ الهاتف ثلاثَ مرات أو أربعًا في الأسبوع. كان صوت إدوارد القويّ والمشاكِس على الخطّ يحثّني على اتّباع نهجه في العمل: «أنا مستيقظٌ منذ الخامسة والنصف.» كنتُ أحاول أن أَجْمع الكلمات التي أَفلتتْ منّي كي أبرِّر له أنّي استيقظتُ منذ نصف ساعة، وأنّي في صدد شرب قهوة الصباح. «أمتأكّدٌ أنتَ ممّا تقول؟ صوتُكَ يبدو وكأنّك مازلتَ في السرير!»

كيف يتعامل المرءُ مع إرث رجلٍ عظيم كإدوارد سعيد؟ كيف تستطيع حياةُ إدوارد سعيد، ذلك المثقف العالميّ النموذجيّ، أن تعلّمنا كيف نُكْمل المسيرة؟ كان دائمًا يَبْدو متوجِّهًا إلى مكان ما، نحو هدفٍ مهمّ. كان دائمًا يَبْحث عن مكان يستطيع أن يتماهى معه. ولم يكن مكانًا ماديًا بالضرورة؛ على العكس: إنّه مكان غيرُ ماديّ البتة، يستطيع فيه أن يرتاح، وأن يَشْعر أنّه في بيته. في الخريف الماضي في جامعة كامبردج حيث قضى عدة أسابيع يحاضر كان سعيدًا أنّه في مكانٍ فكريّ وسياسيّ مختلف، مكانٍ خالٍ من عنجهية الإمبراطورية الأميركية الموجودة في كلّ مكان في الولايات المتحدة، وأنّه كان بعيدًا عن تدنّي الحياة الفكرية في الولايات المتحدة بعد ١١ أيلول/سبتمبر. كنتُ أراه باستمرار هناك، إذ كنتُ أَقْضي سنة تفرُّغي في جامعة لندن. تكلّمنا عن حلم الانتقال الدائم إلى بريطانيا كي نَهْرب من التطوُّرات المرعبة في الولايات المتحدة. ولكنْ في نهاية المطاف، وعلى الرغم من الإغراء الذي مثّله هذا المكانُ الماديُّ الجديد، بقي إدوارد يَبْحث عن شيء آخر، عن مكانٍ آخر.

كما قال لنا في مذكّراته، شعر إدوارد في معظم حياته أنّه «خارج المكان،» ولكنّه خَلق مكانًا فكريًا بل عالمًا فكريًا استطاع أن يَنْتمي إليه، وطَلب منّا الانضمامَ إليه هناك. كان للمكان الجديد الذي أَوْجده لغةٌ جديدةٌ ونحوٌ جديدٌ بل ومفرداتٌ جديدةٌ مكّنتنا نحن (الذين شَعَرْنا مثلَه أنّنا «خارج المكان» في عالم مرعب وظالم) من الانتماء إليها. ولقد سَكَنَ الكثيرون منّا في هذا المكان الجديد الذي أَوْجده إدوارد حيِّزًا للمقاومة، فَشَعَرنا فيه بالحماية من الانحطاط المعرفيّ الذي غزا العالم ومن الظلم الذي يمارَسُ باسم الهويات والسلطة الإمبراطورية.

بدأ انبهاري بمسيرة إدوارد سعيد الفكرية والسياسية منذ أن وَقعتْ عيناي على أولى صفحات كتابه **الاستشراق**. لا شيء رأيته قبل **الاستشراق** أو بعده فَكَّ لغزَ أركيولوجيا الهوية «الغربية» الأوروبية كما فكّه هذا الكتاب. العبقرية في كتاب سعيد تبدو جليةً في إيضاحه لنقاط الوصل والعلاقات والتعديلات والإزاحات التي كشف عنها في تعريفه الذي يُفيد بأنّ إنتاج الاستشراق للشرق كان حيلةً لإنتاجه **للغرب**. أيْ أنّ الاستشراق لم يكن يومًا عن «الشرق» أَوْ عن هويته وثقافته، بل كان هدفُه إنتاجَ «الغرب» وهويته وثقافته. وعليه، لن يكون هناك غربٌ لو لم يُخْتَرَع الشرقُ نقيضًا له، عكسًا له، آخَرَ له. هذا هو الدور الذي نَصَّبَه إدوارد سعيد لنفسه: دور الأنثروبولوجيّ، أو عالم الإناسة، الذي يَدْرس أوروبا وثقافاتها وفنُونَها وآدابَها، وهو الدور الذي صَعَدَ به إلى قمة إنتاج المعرفة في الأكاديمية الغربية. ولقد أَغْضب الكِتابُ بعضَ أعداء إدوارد سعيد من التنابلة الذين صُعِقوا «لوقاحته» المزعومة التي تمثّلتْ لهم بإخضاعه الأوروبيين البيضَ لنظرته «كشرقيّ.» ولكنّ سعيدًا، بدراسته أوروبا، كان متناغمًا مع نفسه: وبعكس المنهج الأوروبيّ العنصريّ لدراسة غير الأوروبيين، لم يشيِّئ الأوروبيَّ بل اعتبر نفسَه مسؤولاً عمّا يَكْتبه أمام الناس والثقافات التي كَتَبَ عنها. لم يشيِّئ سعيد ما أراد أن يَعْرفه، كما فعل ويَفْعل المستشرقون. وهذا المنهج هو الذي مكّن الكثيرَ من الأميركيين والأوروبيين من التعاطي والتعامل مع أفكاره المطروحة.

رحلة إدوارد سعيد الفكرية أخذتْه من دراسة الكاتب البولنديّ كونراد إلى آخر كتابٍ له عن الإنسانوية (يَصْدر قريبًا عن دار جامعة كولومبيا للنشر). أخذتْه رحلتُه أيضًا من الفيلسوف الإيطاليّ ڤيكو إلى غرامشي وآورباخ وفوكو، من الموسيقيّ باخ إلى عازف البيانو الشهير غولد وشونبرغ، من أدورنو إلى جون كيج. كتب سعيد عن الأدب الأوروبيّ والعربيّ والإفريقيّ والآسيويّ، وعن أدب أميركا اللاتينية وأدب الولايات المتحدة. كتب عن محفوظ، ييتس، ملڤيل، جنيه، أوستِنْ، فلوبير، سويْف، سويفت، منيف، زولا، مان، رُشدي، پرُوست،

نيبول، موريسون، بورخس، آتشيبي، درويش، جوردیمر، موپاسان، جيدْ، سيزير، ترغينيف، كيتس، كيپلنغ، أدونيس، وعشراتٍ غيرهم. كان يحبّ الفنونَ، وأحبّ تحية كاريوكا، تلك الراقصة والفنانة الرائعة التي جعلتْ من الرقص نوعًا جديدًا من الفنّ.

كانت رحلة إدوارد سعيد مبنيةً على رفض جذريّ للجهل والتزامٍ لا يهتزّ بالنضال ضدّ الظلم. كلُّ ما كتبه إدوارد سعيد كان يدور في فلك هذيْن المبدأيْن. وقد بقي يناضل من أجل العدالة للشعب الفلسطينيّ، ورَفَضَ القبول بأنصاف الحلول المبنية على العنصرية وعلى إبقاء الشعب الفلسطينيّ رازحًا تحت الاضطهاد وعلى إعفاء إسرائيل من المسؤولية الأخلاقية والواقعية. بقي إدوارد ثابتًا في مواقفه، مدافعًا عن الإسلام دينًا وثقافة ضدّ الادّعاءات العنصرية الأميركية. بعد ١١ أيلول/سبتمبر، وبعكس غيره من المثقفين العرب في الغرب الذين انضمّوا إلى الجوقة الغربية بإدانة كلّ ما هو عربيّ ومسلم، أصرّ على دفاعه عن الإسلام والمسلمين ضدّ التغطية الإعلامية الغربية التي حاولتْ أن تنزع الإنسانية عن المسلمين. وكانت كتاباتُه ومحاضراتُه دائمًا مبنيةً على أنسنة المسلمين والعرب ضدّ هذا المدّ العنصريّ. كان عداءُ إدوارد لأنصاف المثقفين (عربًا، أو أوروبيين، أو أميركيين)، الذين باعوا ضمائرَهم بأسعارٍ بخسة وراحوا يبدِّلون أسيادَهم كما يبدِّل المرءُ جواربَه، مبنيًا على التزامه بالمعرفة المستنيرة ضدّ عالمٍ محكومٍ من «خبراء» سُذّجٍ يَنْشرون الجهلَ على أنّه معرفةٌ، لقاءَ سعر مناسب.

على نقيض هؤلاء، مضى إدوارد سعيد في مسيرته غيرَ مكترث بـ «الموضة» الجديدة القائمة على «لَوْم الضحايا.» كان يتشاجر باستمرار مع طبيبه وصديقه كانتي راي. فقد كان راي، وهو من أصل هنديّ، يحاول أن يثني إدوارد عن السفر والعمل المرهق، وكان يَأْمره بأن يرتاح ويقلّلَ من التزاماته، ولكنْ دون جدوى، إذ لا شيء كان يوقف إدوارد عن العمل الدؤوب، حتى أصبحتْ كلُّ رحلة يقوم بها داخل الولايات المتحدة أو خارجها معركةً مع طبيبه الذي أصبح بمثابة الأب القاسي. ولكنّ إدوارد كان دائمًا يَرْبح المعركة ويسافر إلى لندن، مدريد، باريس، بيروت، القاهرة، سياتل، لوس آنجلوس، جوهانسبرغ، آمستردام، برلين، رام اللّه، ومدن أخرى.

البعض قال إنّ رحلته الأخيرة إلى إشبيلية أرهقتْه وأدّت إلى وفاته. أنا لا أوافقهم على هذا الرأي. أنا مؤْمن بأنّ رحلات إدوارد سعيد ومحاضراته في الأعوام الاثنيْ عشر المنصرمة وإصرارَه على الاستمرار في جدول عمله المضني هي بالضبط ما مكّنه من مقاومة هذا المرض الخبيث كلَّ هذه المدة. ولو أنّ إدوارد توقّف عن إلقاء المحاضرات والكتابة لكان المرض قد قضى عليه منذ سنين.

تعرَّفتُ على كتابات إدوارد سعيد قبل عشر سنوات من لقائه. في الاثنيْ عشر عامًا التي عرفتُه فيها تلميذًا وصديقًا وزميلاً في الجامعة، أصبح إدوارد أبًا لي يَنْصحني في عملي الثقافيّ والسياسيّ، وحتى في حياتي الشخصية. كان يطالبني دائمًا، كما طالب الجميع، بالالتزام الكليّ الذي يتطلّبه العملُ الفكريُّ الجديُّ. كنا نتشاجر أحيانًا بسبب عدم تسامحي مع بعض حلفاء الشعب الفلسطينيّ الذين لم يكونوا يعطوننا دعمَهم الكامل. كان يحذّرني (أو بالأحرى يصيح في وجهي) بألاّ أُطْلق العنانَ لحماسي «الشبابيّ» في عالم ليس لنا فيه إلاّ قلةٌ من الأصدقاء وكثرةٌ من الأعداء. كنّا نتجادل في موسيقى شوپان وجون فيلد، في أم كلثوم وعبد الوهاب. وفي إحدى الأمسيات في بيتي اختلفنا على أيّ موسيقى نستمع إليها أثناء تناولنا طعامَ العشاء: إطلالة أسمهان الأوبرالية في أغنية «الطيور» أو ليزا ديلاكازا في أدائها الرائع «للأغنيات الأربع الأخيرة» للموسيقار ريتشارد شتراوس؟

حَمَلَ إدوارد همومَ شعبه في كلّ مكان وراح يروي الرواية الفلسطينية المليئة بالعذاب والظلم ويحارب أعداءنا من كل منبر. كان متفائلاً حتى آخر رمق في حياته. بقي ثابتًا في إيمانه بأنّ العدالة ستكون من نصيب الفلسطينيين يومًا. وكنتُ عندما أَشْعر بالاكتئاب والتشاؤم من سادية الإسرائيليين ووحشيتهم اللتيْن لا تتوقفان، يأتي صوتُ إدوارد سعيد مؤكّدًا: «ما هدفُ العمل الفكريّ والسياسيّ إنْ بقي المرءُ متشائمًا؟ إنّ العمل الفكريّ والعمل السياسيّ

«جوزيف، أما زلت نائمًا؟ الساعة الثامنة صباحًا!»

يتطلبان التفاؤل.» كان يَعْرف أنّ الرحلة ستطول، ولكنّه كان متأكّدًا أنّنا سنصل إلى الهدف المنشود في النهاية. وهذا لا يعني أنّ إدوارد سعيد لم يكن يَشْعر بالإحباط. على العكس، كان يَشْعر بالإحباط كثيرًا، ولكنّه لم يدع إحباطَه يومًا يزحزح قناعتَه بأنّ الظلم والاستبداد سيُقاوَمان دائمًا... مهما طالا.

لقد ترك إدوارد الكثيرَ من الوَرَثة. نحن، في كلّ مكان، نسكن المكان الذي أَوْجده لنا والذي سيبقى دائمًا مسكونًا بروحه. دَعْنا نقرأْ جوناثان سويفت «طِباقيًا» حسب نهج إدوارد سعيد، ولنُعِدْ ترتيب الأدوار في روايته **رحلات جليفر** كي نصبح نحن أقزامَ ليليبوت الكُثُر الذين بَطَحوا المارد جليفر، ذلك المارد الذي سنَكْشف أنّه **هو** الشرير الحقيقيّ وأنّ أهالي ليليبوت الأقزام هم المظلومون. دَعْنا نكملْ مسيرة إدوارد سعيد وعمله والتزامه. فقد كان إدوارد أهمّ مثقف عالميّ، ومثالُه سيهدينا إلى القيام بالمهامّ التي تنتظرنا. لن يكون الأمرُ سهلاً، ولكنّ هنالك جزءًا من إدوارد سعيد داخلَ كلّ مَنْ شاركه ويشاركه التزامَه. ونحن سنكمل المسيرة. هنا يجب أن نتذكّر أنّ ما كان يعبِّئ طاقةَ إدوارد سعيد لم يكن الهدفَ المنشودَ وحده بل أيضًا ـ وهذا مهمّ جدًا ـ المسيرة في حدّ ذاتها والرحلة التي ستوصله وتوصلنا معه هناك. وربما تناغمتْ قصيدةُ الشاعر اليونانيّ المصريّ كفافي بعنوان «إيثاكا» Ithaka، والتي أحبّها إدوارد، مع رحلته ومسيرته. وعندما قرأتُ القصيدة من جديد بعد وفاته، وجدتُ كلماتها مليئةً بالإلهام:

«أَبقِ إيثاكا في فكركَ دائمًا
قَدَرُكَ أن تصل إلى هناك
ولكنْ لا تستعجل الرحلةَ أبدًا.
فمن الأفضل أن تستمرّ سنوات،
كي تكون عجوزًا عندما تصل إلى الجزيرة،
ثريًا بكلِّ ما غَنِمْتَه على الطريق
وغيرَ متوقِّعٍ أن تجعل إيثاكا منكَ ثريًا.»

بالفعل، ولأنّ إدوارد وصل الآن إلى إيثاكا، فإنّ كفافي يُكْمل قصيدته قائلاً:

«لقد أعطتكَ إيثاكا الرحلةَ الرائعة
لو لم تكن إيثاكا موجودةً لما شَدَدْتَ الرِّحالَ
لم يعد لديها أيُّ شيء تعطيكَ إياه الآن.
وإنْ وجدتَها فقيرةً، فستعرف أنّها لم تَخْدعْكَ.
ستكون أنت حكيمًا عندها، غنيًا بالتجارب
وستَفْهم وقتَها ما تَعْنيه كلُّ هذه الإيثاكات.»

الآن وبعد وفاة إدوارد سعيد، معظمُنا غارقٌ في الحزن والحداد على خسارتنا الفادحة. لكنّ علينا ألاّ نكتئب طويلاً: إذ إنّ ذلك لن يعجب إدوارد. فعندما توفّي صديقاه الحميمان إبراهيم أبو لغد وإقبال أحمد، حزن إدوارد كثيرًا ولكنّه لم يَدَعْ حزنَه يشلّ حركته، بل حَوَّله إلى مضاعفةٍ لجهوده، وعَمِلَ بجدٍّ كي يكمل مسيرتهما.

لن يرنّ جرسُ الهاتف في الثامنة صباحًا معلنًا صوتَ إدوارد المدوّي والحنون. ولكنّ كلمات إدوارد سعيد وأفكاره ستستوطن قلوبَنا وعقولَنا، ملهِمةً عملَنا الفكريّ والسياسيّ. فهيّا بنا كي لا نضيع الوقت!

نيويورك

جوزيف مسعد

أستاذ السياسة والفكر العربي الحديث في جامعة كولومبيا بنيويورك.

مـــــــــــــا لـــم أقـــلـــه لإدوارد

□ سامية محرز

إلى عريه سعيد

Edward W. Said

كنتُ أستعدّ لمناقشة أطروحة الماجستير بالجامعة الأميركية في أول صيف عام ١٩٧٩، وموضوعُها «البطل الضدّ عند الكاتب الفلسطينيّ إميل حبيبي والكاتب الإيرلنديّ جيمز جويس.» كانت تلك أولَ رسالةِ أدبٍ مقارن تُطْرح على قسم الأدب الإنجليزيّ. أستاذتي د. فريال غزّول، المُشْرِفة على الرسالة، راهنتْ على هذه الأطروحة لتعديل مسار قسم الأدب الإنجليزيّ التقليديّ وتحويلِه إلى قسمٍ للأدب المقارن. شكّلتْ لجنة متضامنة مع رؤيتها: الدكتورة سيزا قاسم دراز، والدكتورة باربارا هارلو. وكان علينا جميعًا، وأنا في المقدّمة، إقناعُ رئيسة قسم الأدب الإنجليزيّ حينذاك، الدكتورة دوريس شكري، بجدوى تعديل مسار القسم. امتحانٌ صعبٌ إذنْ، ومسؤوليةٌ تَفُوق ما كنتُ أتصوّره عن مناقشة الماجستير. قبل موعد الامتحان بحوالى ثلاثة أيام، خابرتني الدكتورة فريال معلنةً أنّ إحدى عضوات اللجنة مصمِّمةٌ على إضافةِ «حتمية» إلى قائمة النصوص التي طُلِب منّي الإلمامُ بها قبل المناقشة. كتابٌ بالإنجليزية لم أَسْمع عنه قط: **الاستشراق**، لكاتبٍ لم أَسْتطع التعرُّفَ على هويته مِنْ اسمه: Edward W. Said. أهو مِنْ «عندنا» أَمْ مِنْ «عندهم»؟ وكان كتاب **الاستشراق** قد صَدَرَ عام ١٩٧٨، ولكنّني في شرنقتي القاهرية لم أَكُنْ قد سمعتُ به من قبل، ولا بالضجّة التي صاحبتْ صدورَه في الغرب.

أَكْذب لو قلتُ إنّني استمتعتُ أو تأثّرتُ بقراءتي الأولى لكتاب **الاستشراق**: فتلك القراءة كانت مقرونةً بامتحان عسير: تأدية واجبٍ، لا أكثر ولا أقلّ. كنتُ ناقمةً على أساتذتي: فهو كتاب معقّد: كلُّ جملةٍ فيه تَحْمل أفكارًا جديدةً مركّبةً ومعلوماتٍ دقيقةً عن حقل، بل حقوقٍ معرفيةٍ بأكملها لا أعرف عنها إلاّ القليلَ القليل. مالي ومال **الاستشراق**، أنا طالبة الأدب الإنجليزيّ؟ أتخيّل الكاتب، Edward W. Said: رجلاً قصيرَ القامة، مملتئَ البدن، يرتدي نظارةً طبيةً سميكة، عابسَ الوجه، قليل الشعر. هكذا يكون Edward W. Said.

لم أَكُنْ أدري، يومَ لخّصتُ بإتقانِ الطالبة المُجدّة أمام أساتذتي الأطروحةَ الرئيسةَ في **الاستشراق**، أنّ هذا الكتاب سيُصْبح النصَّ المؤسِّسَ للكينونة الجديدة: فلا العينُ ترى بَعْدَه كما كانت ترى، ولا اللسانُ يَنْطق بما كان قد تعوّد، ولا اليدُ تَكْتب ما كانت قد أَلِفَتْ. صحيح أنّنا كنّا قد قرأنا ميشيل فُوكو، وبدأنا في التعرُّف على جاك ديريدا، ولكنّ إدوارد سعيد كان يحدّثنا عن أنفسنا وعن تاريخنا وعن رواياتنا. وأَصْبح **الاستشراق** فيصلاً في فهمنا لعلاقة الذات والآخر، السلطة والمعرفة، الرواية والتاريخ. ويتجاوز الكتابُ كونَه من أهمّ ما نُشر في القرن العشرين ليصبح فتحًا لحقلٍ معرفيّ جديد، هو «دراسات ما بعد الكولونيالية،» نتعرّف في فضاءاته على أمثالنا من «الأتباع» subalterns في العالم بأَسْره، أولِه وثالثِه، نتكلّم كلُّنا لغةً جديدةً، هي تلك اللغةُ التي صَعُب عليّ فهمُها، إذ لم يخاطِبني بها أحدٌ قبل يوم امتحان الماجستير.

الخروج من المكان

ترفّقَ الأساتذةُ بحالي يومَ امتحان الماجستير. فبدأتُ رحلة الخروج: الخروج من الأسرة، والخروج من الطبقة، والخروج من النمط التعليميّ، والخروج من المكان. وقد تزامنتْ رحلتي في الخروج مع رحلة قسم الأدب الإنجليزيّ بالجامعة الأميركية، فخرج هو الآخر من إنجليزيته وأصبح «قسم الأدب الإنجليزيّ **والمقارن**.» اكتشفتُ قبل سفري إلى الولايات المتحدة أنّ أستاذتي فريال كانت قد تتلمذتْ على يد إدوارد سعيد. وتبرّعتْ مشكورةً بكتابة رسالة إلى أستاذها تحدّثه فيها عن أطروحتي المتواضعة وتطلب منه قراءتها، وتَقْترح عليه نشرَها في **مجلة الدراسات العربية** Arab Studies Journal التي كان يرأس تحريرَها حينذاك.

لم يكن قد مضى على وصولي إلى جامعة كاليفورنيا ـ لوس آنجلس UCLA أكثر من شهر. إنّه عامُ الثورة الإسلامية في إيران. تُطلّ علينا من شاشات التلفزيون ملايينُ النساء الإيرانيات اللاتي نَزَلْنَ، بمحض إرادتهنّ، إلى شوارع إيران، يرْتدين «الشادور» ويؤيّدن آية اللّه خميني، ويطالبن بخروج الشاه وإعلان الجمهورية الإسلامية. أتعرّف على الحرم الجامعيّ المترامي الأطراف. يستوقفني إعلانٌ عن محاضرة لإدوارد سعيد، موضوعُها «تغطية الإسلام،» ولم يكن كتابُه عن تغطية الإسلام والدورِ الذي تلعبه وسائلُ الإعلام في «شيطنة» الآخر المسْلم قد نُشِرَ بعد.

جوزيف كونراد استهوى سعيدًا حين كتب رسالة الدكتوراه عن إشكالية الهوية والانتماء والسرد

أخيرًا سأراه! أصل إلى قاعة المحاضرة مبكّرًا خوفًا من أن أَضيع في دهاليز تلك المباني. أجد القاعة خاليةً. أَنْتظر. يبدأ الطلبة والأساتذة في التوافد على القاعة. أفواجٌ متلاحقةٌ من المؤيِّدين المنشرحين والمهاجمين المتحفِّزين. يجلسون على المقاعد. يقفون مستندين إلى الحائط. يفترشون أرضَ القاعة. يا له من حضور! لم يبق «خرمُ إبرةٍ» في القاعة. يهمسون وينتظرون مثلي.

يدخل إلى القاعة رجلٌ ممشوقُ القوام، فارعُ الطول، مشرقُ الوجه، ذو شعرٍ كثيفٍ أسودَ كالليل، ابتسامتُه مضيئة وعيناه ثاقبتان. يقف أمامنا. تقدِّمه الدكتورة عفاف لطفي السيِّد مارسو، صاحبةُ الدعوة. يبدأ المحاضرة... فأَنْجذب: النبرة، الإلقاء، اللغة، الحماس، الانفعال. يا إلهي... إنَّه يحارب! وأُحسّ فجأةً أنّ لي سندًا، وأنّ لي لسانًا، وأنّ لي مكانًا يجب عليّ أن أَسْتكشفه وأن أَسْكُنه.

أتقدّم نحوه في خجل من نفسي ومن الصورة الكريهة التي كنتُ قد نسجتُها له في خيالاتي المدرسية. أقدِّم نفسي: «سامية محرز...» فيقاطعني: «أنتِ تلميذة فريال. لقد كلمتني عنكِ.» أقف أمامه كالبلهاء، لا أصدِّق. هذا الفارس المحارب، الذي خرج لتوّه من مبارزةٍ مضنيةٍ ارتجّت لها القاعةُ ارتجاجًا، يَنْفرج وجهُه ويتذكّر أطروحة متواضعة ولكنْ ـ كما قال يومها برحابته المعهودة مع الصغار ـ «هامة جدًا» عن الأدب الفلسطينيّ. فأُدْرك فجأةً أهميةَ الفعل الصغير مهما كان صغيرًا، وأُدْرك أيضًا أهمية التدوين مهما كان متواضعًا.

في اليوم التالي، أَقْطع لوس آنجلس طولاً وعرضًا لأصل إلى مكتبة كلارك. اليوم سيُحاضر عن جوزيف كونراد. أُنْصت. هذا الكاتب استهواه حين كتب رسالة الدكتوراه عن إشكالية الهوية والانتماء والسرد. اليوم النبرة مختلفة إلى حدّ كبير. اللغة أكثرُ رصانةً. الإلقاء ساكن. والانفعال منضبط. تبدو صورته أكثر تركيبًا اليوم. فأسأل نفسي: كيف للمحارب أن يكون عاشقًا هكذا وبكلّ هذا الاتّساق؟

يقدِّمني لزوجته مريم: «سامية. تلميذة فريال.» أَرْمقها: كم هي جميلة. أحسدها وأحنو عليها في آن. أغادر القاعة مزهوّةً يغمرني شعور بالفخر بهذا النَّسَب الجديد: نسب سيَرْبطني به ربعَ قرن.

تَنْدلع أزمةُ الرهائن بين الولايات المتحدة وإيران. نصبح نحن «أولادَ الشرق» مستهدَفين في الشوارع، في الأماكن العامة، في المواصلات، في الجامعة، وبالطبع في الإعلام. أَسْكن في غرفة في بيت سيّدة أميركية طيّبةِ القلب، تخاف عليَّ من عنف الشارع ضدّ الإسلام وضدّ المسلمين. تعطيني شارةً للعلم الأميركيّ لكي أتحصّن بها في رحلتي اليومية الطويلة إلى الجامعة وتقول: «ملامحك شرقية. هذا العَلَم يُبْعد عنكِ التهمة.» أجيبها بثقة وليدة لم أَعْهدها في نفسي من قبل: «لا تخافي. أعرف الدفاعَ عن نفسي.»

كان إدوارد دائم السخط على وسائل الإعلام. وفي أكثر من مرة عَبَّرَ عن أنَّه «زهق» من الدقائق الثلاث المتاحة له للدفاع عن نفسه وعن الإسلام وعن المسلمين وعن فلسطين وعن الفلسطينيين... لم يكن يَعْلم أنّ هذه الدقائق الثلاث التي عذّبتْه وأَنْهكتْه على مرّ السنين كانت باستمرارٍ السلاحَ اليوميّ الذي نَخْرج به إلى الشارع ونحن هناك. نَنْتظره على الشاشة واثقين. ننصت، ونصطفّ وراءه، ونخرج مسلّحين.

سَجِّلْ أنا عربيّ

نجلس إلى مائدة عشاء على شرف إدوارد في مطعم بمدينة إيثاكا في ولاية نيويورك. نحن في عام ١٩٨٦. جاء هذه المرة بدعوة من جامعة كورنيل حيث كنتُ أَعْمل لمدة ست سنوات في قسم دراسات الشرق الأدنى. جامعة كورنيل معروفة، بحكم موقعها من مدينة نيويورك، بأنَّها تَسْتقطب أبناءَ اليهود الأثرياء (المنحازين، في غالبيتهم على أقلّ تقدير، لإسرائيل). وللإنصاف أقول إنَّني عاصرتُ داخل هذا المعقل الصهيونيّ تيارًا ليبراليًا متعاطفًا إلى حدّ بعيد مع القضية الفلسطينية... بشكل عام!

أثناء العشاء، يخاطبني إدوارد بالعربية... مجرّد «دردشة.» ولكنّ الدردشة تطول. أتحرّج من أنّ الموجودين معنا لا يَفْهمون. يستمرّ هو في الحديث. يصمتون. يُنْصتون بانتباه منبهرين. أخيرًا أَفْهم! يتحتّم عليه هنا أن يُثْبت أنَّه عربيّ. عليه أن يُبرهن أنَّه من «هناك» إنَّهم يشكّكون في انتمائه، يَنْزعون عنه فلسطينيتَه ويسائلونه عن هويته. ها هو قد أَخْرسهم. يَصْمتون ويُنْصتون.

أقتنص الفرصة التي جمعتْنا معًا في هذه اللغة السرية وأقول: «لا يكفي أن تحاضرَ هنا وتكتبَ بالإنجليزية. نحن نريدك **هناك**.» يقول: «هذا فوق طاقتي.» فأصرّ، ككلّ الذين أصرّوا من قبلي. نطالبه ونطالبه وننهكه بالمطالب... فيلبّي.

في عام ١٩٨٩ جاء إدوارد إلى الجامعة الأميركية بالقاهرة ليحاضر في قاعة إيوارت بالعربية لأول مرة. جمهور غفير يتعرّف على أفكاره في جلسة حميمة لأول مرة. يَرْسم ببساطة شديدة مسيرتَه الشديدةَ التعقيد أمام جموعٍ طال انتظارُها لهذا الفارس الحاضر/الغائب.

يهلّ علينا بعد ذلك في ترجمات عربية لأعماله، وفي مقالات دورية في الصحف العربية، فينشأ أكثرُ من جيل في العالم العربيّ لا يقرأ إلاّ العربية، متشكّلاً بأفكاره، متشبّعًا بمواقفه، ومتحاورًا معه وهو خارج المكان. ويأتي إلى القاهرة بعد ذلك بشكل شبه دوريّ.

وأخيرًا يَضْبطون إدوارد سعيد متلبّسًا بفلسطينيته! سجّلوها في صورة من أكثر الصور توثيقًا لـ «هويته.» كانوا يشكّكون في انتمائه فإذا بهم ـ ويا لها من مفارقة ـ يثبّتون عليه التهمة. إنّه فلسطينيّ: إدوارد سعيد، يميل بجسده الطويل إلى الخلف، لابسًا الكاب الأميركيّ الشعبيّ، رافعًا ذراعه إلى أقصى الوراء، في يده حجرٌ صغيرٌ يرشق به المحتلّ الإسرائيليّ من على الحدود اللبنانية عام ٢٠٠٠.

شقة ١٠٠٣، مساكن الجامعة الأميركية بالقاهرة

هذا هو عنوان الشقة التي شهدتْ كتابةَ المسوّدة الأولى (غالبًا) لجزء لا أَعْرف قدْرَه بالضبط من **خارج المكان**، السيرةِ الذاتيةِ لإدوارد سعيد. كان جاري: فأنا أسكن شقة ١٠٠٤ في المبنى نفسه. جاء إدوارد إلى القاهرة ليمضي شهرًا بأكمله يَسْترجع خلاله بعضَ معالم الطفولة ومقتبلِ الشباب.

لا أَذْكر بالضبط متى ولا كيف اكتشفتُ أنّ إدوارد كان جاري أيضًا في الطفولة! فأهله كانوا يَسْكنون بيتًا في الشارع الموازي لشارع بيت أهلي.

وكنّا، إدوارد وأنا، من المدرسة نفسها: مدرسة الجزيرة التحضيرية بالزمالك. دَخَلها هو قبل الثورة، ودخلتُها أنا بعد قيامها بحوالى عشر سنوات. كانت وجوهُ التلاميذ في زمني أكثر سمرةً، وكذلك وجوهُ الأساتذة. ولكنّنا، مثل إدوارد في صباه، كنّا نغنّي كلّ صباح All Things Bright and Beautiful. اليوم، أُطلّ على مدرستنا من شرفة بيت أهلي. أرى التلاميذ يقفون صفوفًا في طابور الصباح، يَزْعق فيهم ـ بمكبّرِ صوتٍ مزعجٍ ـ ضابطُ شرطةٍ بالزيّ الرسميّ.

الكلّ يَعْلم أنّ إدوارد مريض. أخاف عليه من ثِقل الجيرة: فهو في حاجة إلى الراحة. أتلصّص عليه من نافذة شقتي. النور لا ينطفئ. أَكْبح الرغبةَ في السؤال عنه والاطمئنان إلى صحته خوفًا من إزعاجه. فيدقّ جرس التليفون مرّة ثم مرات: «سامية، أريد أن ألعب تنس»؛ «سامية، خذيني في طريقك إلى الجامعة»؛ «سامية، أين أستطيع كيَّ قمصاني...» إنّه فعلاً جاري، هكذا وبمنتهى البساطة.

أقابله في المصعد. أَدْعوه إلى الغذاء ـ فزوجي وأنا في انتظار الدكتور أندريه ريمون، المؤرِّخ الكبير للمدن الإسلامية في العصر العثمانيّ. يَقْبل إدوارد الدعوةَ في الحال وبدون «تكليف،» فأَنْدم أنا في الحال على ما فعلتُ. أؤنّب نفسي: كيف لكِ أن تجمعي بين ريمون وإدوارد في بيتك؟ علاقةُ إدوارد بحقل الدراسات الشرقية في فرنسا بالذات علاقةٌ إشكاليةٌ. فأعماله التي أحدثتْ ثورةً معرفيةً في العالم الأنجلو ـ ساكسونيّ قد عُتِّم عليها من قِبل المتخصِّصين في الحقل في فرنسا، وظلّ إدوارد وأطروحاتُه الثورية مهمَّشًا بشكل ملحوظ من قبل الأكاديمية الفرنسية. وكان ذلك وضعًا آله كثيرًا واشتكى منه في أكثر من مناسبة، حتى جاء الراحل بيير بُورديو، عالمُ الاجتماع الفرنسيّ المعروف، ليَكْسر حاجز الصمت الذي أحاط بإدوارد ويوجِّهَ إليه دعوةً لإلقاء محاضرات في الكوليج دو فرانس عام ١٩٩٨. جاءت الدعوةُ إذن من **خارج** حقل الدراسات الشرقية، وظلّت علاقةُ إدوارد بالحقل نفسه علاقةً تتّسم بالتحفُّظ بشكل عامّ.

يدقّ جرسُ الباب. فأتمتم لنفسي: «ربّنا يستر!» نجلس حول المائدة. الحديث بينهما صعب، متعثِّر في بادئ الأمر. ولكنْ سريعًا ما يذوب الثلجُ ويأخذ إدوارد المبادرة، فيُبْدي إعجابَه الشديد بأعمال أندريه ريمون ورؤيته التاريخية الحداثية التي تَعْتمد في التأريخ للمدن الإسلامية على

إنّه فلسطيني: يميل بجسده الطويل إلى الخلف، في يده حجر يرشق به المحتلّ الإسرائيلي

إنجازات مدرسة الحوليات التاريخية annales. نتنفّس الصُّعداء، أنا وزوجي ريشار، وتَنْفرج الأسارير، ويبدأ حوار جميل بينهما، ويطول الحديث، ونَشْرب القهوة، ويَنْسحب الاختلاف.

المُواطن والمثقف

قاعة المؤتمرات بمدينة نصر بالقاهرة. حفلُ تخرُّج طلبة الجامعة الأميركية، يونيو ١٩٩٩. يَجْلس أعضاءُ هيئة التدريس بالجامعة في صفوف متراصّة على منصة مرتفعة في مواجهة قاعةٍ واسعةٍ اكتظّتْ بالطلاب وأولياء أمورهم وعديدٍ من الشخصيات العامة من الوزراء والسفراء العرب وغير العرب. يَنْهض إدوارد سعيد لاستلام شهادة الدكتوراه الفخرية التي منحتْه إيّاها الجامعةُ الأميركيةُ بالقاهرة هذا العام. يقف أمامنا، نحن أعضاءَ هيئة التدريس الجالسين وراءه، فنبدو لوهلة، لعين الجالس في القاعة، كأعضاءِ فريقِ أوركسترا يقودنا هذا العازفُ المحترف.

يطول التصفيقُ، وتطول تحيةُ الاحترام والإجلال. ثم يسود صمتٌ رهيبٌ غيرُ مسبوق! كلّ عام نَخْرج من هذا الحفل الصاخب مستائين من كمّ الضجيج الذي يصاحب مراسم الحل: الصفافير، والزمامير، والرقص، والطبول... أما الليلة فالكلُّ يُنْصت بانتباه. ويبدأ العزفُ المنفرد.

الليلة ليلةُ عيد بالنسبة إليّ بشكل شخصيّ. فقد عشتُ أكثر من ستة أشهر في خضمّ أزمة طويلة بسبب تدريسي في فصل الأدب العربيّ الحديث نصَّ **الخبز الحافي**، وهو السيرة الذاتية الروائية للكاتب المغربيّ الكبير محمد شكري (الذي يخوض، هو الآخر، حربًا ضاريةً ضدّ مرض السرطان وأنا أَكْتب هذه السطور). بدأت الأزمةُ في ديسمبر ١٩٩٨ داخل الجامعة، وتفاقمتْ بسرعة، فخرجتْ إلى الصحف، ثم إلى مجلس الشعب المصريّ حيث طُولب وزيرُ التعليم العالي بمعاقبتي وإقصائي عن التدريس.[١]

تحولتْ إذنْ أزمةُ كتاب **الخبز الحافي** إلى قضية رأي عامّ. وتبرّعت الزميلة العزيزة والصديقة الحميمة، الراحلة ماجدة النويهي، أستاذةُ الأدب العربيّ بجامعة كولومبيا حيث يَعْمل إدوارد سعيد نفسُه، بأن ترسل إليه ملفّ القضية كاملاً للاطّلاع عليه.

جاءنا الردُّ صاعقًا على صفحات جريدة **الأهرام ويكلي** الأسبوعية في مقال بالإنجليزية عنوانه «الأدب والحَرْفية» Literature and Literalism في أول فبراير ١٩٩٩ يُدافع فيه إدوارد عن الحقل الأدبيّ واستقلاليته، وعن حرية التعبير والحرية الأكاديمية. فيأخذ بأزري في محنتي ويثبّتني في موقعي، فأَثْبت بثقةٍ وبإصرار.

الليلة، إذن، ليلةُ عيد. ها هو سَنَدي ونسبي يقف بيننا ومعنا، يخاطب القاعةَ ويذكّرنا، نحن الجالسين وراءه، بماهية «الجامعة» وحتميةِ الحفاظ على المسافة بينها وبين القيم التي تهيمن على المجتمع، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دينية أو أخلاقية. يلحّ على العلاقة بين التعليم والمواطَنة، وعلى العلاقة بين المواطَنة ومستقبل الوطن، ويحثّنا على الخروج والترحال. فتحضرني فجأةً صورةُ الضابط، بزيّه الرسميّ، يَزْعق في مكبِّر الصوت المزعج أمام «طابور» الطلاب في مدرستنا، أنا وإدوارد، مدرسةِ الجزيرة التحضيرية.

بعد أيام، يجد إدوارد الوقتَ للاحتفال معي ومجموعة صغيرة من الأصدقاء المتضامنين بانتهاء أزمة **الخبز الحافي**. يلومنا، أنا وفريال، مشيرًا إلى ردّي على إدارة الجامعة أثناء الأزمة، وإلى مقالٍ بديعٍ لفريال كان أولَ ما نُشر في **الأهرام ويكلي** دفاعًا عن **الخبز الحافي**. يقول: «لقد أخطأتما. إنّ دفاعكما عن الكتاب كان دفاعًا أخلاقيًا، لأنّكما تبحثان عن إيجابية النصّ. كان عليكما أن تدافعا عن الأدب باعتباره أدبًا، بغضّ النظر عن إيجابيته أو سلبيته الأخلاقية.» فتتجسّد أمامي صورةُ المثقف المنخلع عن كلّ أنماط السلطة، وهي الصورة التي رسَمَها بإتقان في كتابه **صور المثقف**.

منذ ذلك اليوم وأنا أبدأ تدريسي لمادة الأدب العربيّ الحديث، في كلّ فصل دراسيّ، بقراءة نصّين أساسيّين قبل الدخول إلى قراءة النصوص الأدبية المقرّرة: نص مقال «الأدب

١ ـ كنتُ قد دُعيتُ إلى كتابة شهادة / مقال عن تفاصيل هذه الأزمة على صفحات مجلة الآداب في عددها عن «الرقابة في مصر» ١١/١٢، ٢٠٠٢. وكان العدد قد صودرَ في القاهرة ثم أُفْرج عنه، بعد تحرُّكٍ مكثّفٍ للمثقفين العرب والمصريين

والحَرْفية،» ونصّ كلمة إدوارد في حفل التخرُّج عام ٩٩. أحرِّض بهما طلابي على الحرية ومسؤولية المواطنة والترحال. وأذكِّر نفسي...

نديم وسعيد

ابني نديم عمرُه عشرُ سنوات. طفل وحيد. كثيرًا ما يجد نفسَه محاصرًا بالكبار وحديثِ الكبار وهموم الكبار. يستمع بانتباه إلى نقاشات طويلة عن الثقافة وعن السياسة وعن المجتمع. يتابع معنا نشرات الأخبار، ويسأل أسئلة كثيرة عن فلسطين وعن إسرائيل وعن أميركا وعن العراق وعن كلّ الأطفال الذين يموتون أمام عينيه كلّ يوم. فقد تشكّل وعيُ هذا الطفل مع بداية انتفاضة الأقصى و١١ سبتمبر والحرب ضدّ أفغانستان وإعادة احتلال المدن الفلسطينية والحرب على العراق.

يشارك معي في المظاهرات في الجامعة، ويَحْمل علم فلسطين. تزعّم نديم مع فصله في العام الماضي حملةَ تبرُّعات باهرة في مدرسته الفرنسية. جمعوا حوالى ٣٠٠٠ جنيه أصبحتْ جزءًا صغيرًا من ميزانية سفر مجموعةٍ من طلاب الجامعة الأميركية في سياق مشروع تطوعيّ تضامنيّ اسمُه «من القاهرة إلى المخيمات،» يَعْمل من خلاله هؤلاء الشبابُ مع أطفال فلسطين في مخيمات لبنان في مجالات متعدّدة مثل الرسم والتصوير والكتابة الإبداعية والمسرح. وكان إدوارد سعيد أحدَ الأساتذة الاستشاريين لهذا المشروع التضامنيّ الجميل.

يسمع نديم اسمَ إدوارد يتردّد في بيتنا بشكل شبه يوميّ: في حديثنا عن الكتب وعن الجامعة وعن الحرب وعن العنف وعن العدل وعن الموسيقى. وفي كلّ مرةٍ يسمع اسمَه يسأل: «من هذا الرجل؟»

عند صدور سيرة إدوارد الذاتية **خارج المكان**، بمجموعةِ الصور الجميلة له في طفولته وفي صباه، جلسنا أنا ونديم نتصفّح الكتاب وأحكي له «حدّوتة» إدوارد...

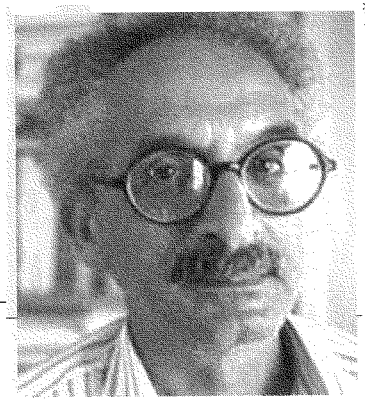
بلغني نبأُ رحيل إدوارد ليلةَ الخميس ٢٥ سبتمبر. انشغلتُ بالحدّوتة ونسيتُ أنَّه سيرحل. أَنْفجرُ بالبكاء... أَبْكيه طويلاً طويلاً. نديم لم ير دموعي من قبل. لم أبكِ أحدًا ولا شيئًا أمامه قطّ. يرمقني عن بعد بحنانٍ وإشفاق. أضمّه إلى صدري، وأسأله: «هل تعرف لماذا أبكي؟» يومئ برأسه ويُمْسك بيدي. يتوجّه إلى أرفف الكتب المرصوصة على الحائط، ويشير بإصبعه الصغير إلى غلاف **خارج المكان**. فأتوقَّف عن البكاء.

وبعد... إدوارد سعيد: «تكريم» وتكريم

المسرح الصغير، دار الأوبرا المصرية، الساعة السابعة مساءً، ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٣. نحن في الجلسة الختامية لمؤتمر القاهرة للإبداع الروائيّ في دورته الثانية التي حملتْ اسم إدوارد سعيد «تكريمًا» له. الليلة تَمْنح مصر جائزة الرواية لإحدى المبدعات أو أحد المبدعين العرب. قاعة المسرح امتلأتْ بالجالسين والواقفين من الضيوف العرب والأجانب: المبدعين، والباحثين، والصحفيين، والمحكّمين، والمكرَّسين، والمهمَّشين.

يقرأ علينا الكاتب الكبير الطيب صالح، رئيسُ لجنة تحكيم الجائزة، حيثيات اللجنة المكوّنة من أبرز النقاد في العالم العربيّ. يقفون جميعًا على المنصة أمامنا، يتوسّطهم الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة الدكتور جابر عصفور، ووزيرُ الثقافة الفنان فاروق حسني. يعدّد الطيب صالح سمات الفائز بالجائزة: سمته الأولى التقشُّف... دنيويًا، وإبداعيًا، عاش حياته خارج مؤسسات الدولة، حارسًا «لمعبد الفن» (على حدّ تعبير صالح)، مقدّسًا، ملعونًا، راصدًا حياته للكتابة، متضامنًا مع المقموعين، منتصرًا للحق، متنزّهًا عن أضواء ومكاسب الشهرة البرّاقة. يبدأ الهمس في القاعة: «صنع اللّه... صنع اللّه...» ثم يعلن الطيب صالح اسم الفائز: نعم، إنّه صنع اللّه إبراهيم! فهو المتفرّد في الحقل الثقافيّ العربيّ بموقفه الحاسم والثابت من المؤسسات الرسمية، وبموقعه الاستثنائيّ والمحسودِ عليه داخل الحقل نفسه.

يشقّ صنع اللّه طريقَه إلى المنصة وسط تصفيق حادّ. الجميع يترقّب كلمته ويتعجّب لمفارقة الموقف في آن. همسٌ من جديد في القاعة: «كيف لصنع اللّه أن يَقْبل جائزة من الدولة؟ ألم يَرْفض أكثر من جائزة من قبل؟ الازدواجية هي سمة العصر...»



اعتذار صنع الله إبراهيم. «حلْم» إدوارد يتحقّق في دورة «تكريمه»

يبدأ صنع اللّه كلمتَه بخفة ظلّ لاذعة، متمرّدًا على سلطة اللغة الخطابية الرسمية: «لستُ قادرًا على مجاراة الدكتور جابر في قدرته على الارتجال...» معلنًا عن استخدامه «لغةً» أخرى: «سطّرتُ بسرعة كلمة قصيرة أعبِّر بها عن مشاعري.» فأجدُني أتذكّر الراوي في رواية صنع اللّه إبراهيم **اللجنة**؛ ذلك أنّ المشكلة الجذرية في نصّ الرواية هي أنّ الراوي يتحدّث بلغة وأنّ اللجنة التي يقف أمامها تتحدّث بلغة أخرى.

يتابع صنع اللّه، بتواضعه المعهود، قائمةَ أسماءِ مَنْ هم «أجْدرُ» منه بالجائزة، الراحلين منهم والباقين بيننا. ثم يوجّه تحية إلى «أستاذه» محمود أمين العالم، أحدِ أعضاء لجنة التحكيم، وزميلهِ في السجن الذي تعلّم «على يده... قيمَ الوطنية الحقة.»

ثم مرثية محمومة للوطن العربيّ الذي «كان عربيًا،» يبدأها في هدوء حزين. وبعدها يرتفع صوته، رويدًا، رويدًا، ليصبح جهورًا، حادًا، قاطعًا، غاضبًا، يدوّي كالرعد في أرجاء القاعة، فيتوحّد مع التصفيق المتواصل الباهر للحاضرين: من المحكّمين أنفسهم، إلى «المقاطعين» من المبدعين اللاحقين الذين كانوا قد أغلقوا ملفّ «القضايا الكبرى.» يقول:

«في هذه اللحظة التي نجتمع فيها هنا، تجتاح القواتُ الإسرائيليةُ ما تبقّى من الأراضي الفلسطينية... وتنفّذ بدقة ومنهجية واضحة خطةً لإبادة الشعب الفلسطينيّ وتهجيره من أرضه. ولكنّ العواصم العربية تستقبل زعماء إسرائيل بالأحضان.»

يصفّقون، فيزداد صوتُه ارتفاعًا. يحيّونه، فتزداد نبرته حدّة:

السفير الإسرائيليّ يَسْكن القاهرة «في طمأنينة،» والسفير الأميركيّ «يحتلّ حيًا بأَكْمله.» الإملاءات الأميركية، والعجز في سياستنا الخارجية. والاحتلال الأميركيّ للعراق، وتفشّي الفساد والامتهان والتعذيب.

خطاب رائع منسّق في فضحه، جريء في مواجهته. يَخْرج عن دور الروائيّ، باعتباره «ضمير الأمة» و«مؤرّخها السريّ» الذي كنّا قد سكنّا إليه، ويصبح لسان حالها الحيّ... ويضافِر السياسيَّ بالثقافيّ:

«لم يعد لدينا مسرح، أو سينما، أو بحث علميّ، أو تعليم. لدينا فقط مهرجاناتٌ ومؤتمراتٌ وصندوقُ أكاذيب.»

يصفّقون، ويومئون بالرؤوس متّفقين مع كلّ كلمة في هذا الخطاب غير المسبوق. ولكنّه يظلّ «خطابًا،» كما همس البعضُ في القاعة.

وفجأةً ينقلب الخطابُ إلى فعل، ويختتم صنع اللّه كلمته التي كان قد ذكّرنا في مطلعها بأهمية العمل «الجاد المثابر» بمنأًى عن «مداهنة المؤسسة الرسمية» وبمسؤولية الكاتب العربيّ إزاء هذا «الواقع المرعب،» موحّدًا بين الكلمة والفعل، بين الخطاب الجريء والموقف الجريء:

«أُعْلن اعتذاري عن عدم قبول [الجائزة] لأنّها صادرةٌ عن حكومة لا تَمْلك ـ في نظري ـ مصداقية منحها.»

يَنْزل من على المنصة في ثقة، يتأبّط ذراعَ زوجته ليلى عويس ويهمّان بالخروج من القاعة، وسط التصفيق والتهليل والدموع. تنقضّ عليه مجموعةٌ من الشباب تعانقه وتقبّله. لقد أَعَدتَ إلينا الأمل؛ هكذا يردّدون منشرحين. ويخرج الجميع وراءه من «حظيرة» السيد الوزير.

ها هو «حلم» إدوارد يتحقّق. هكذا يكون المثقف: منخلعًا عن السلطة بكلّ أشكالها، متسقًا في خطابه وفعله. هكذا يكون التكريم، تكريم إدوارد سعيد الذي أُلْصِق اسمُه على دورة المؤتمر ولم يذكره أحدٌ في هذه الجلسة الختامية.

القاهرة

سامية محرز

أستاذة مساعدة في قسم الدراسات العربية في الجامعة الأميركية بالقاهرة.

إدوارد سعيد

أثر في العالم... وفينا

من أجل حكاية فلسطينية عربية جديدة

□ سري مقدسي

أشهرُ ما يُعْرف عن إدوارد سعيد في العالم العربيّ عملُهُ الدؤوبُ لنصرة الشعب الفلسطينيّ. بل إنّ قلّة تستطيع أن تَزْعم أنّها عملتْ أكثر مما عمل هو للدفاع عن الفلسطينيين، لا في مواجهة الحقد الصهيونيّ وحده وإنّما أيضًا ـ وهو الأهمّ ـ في مواجهة بؤس القيادة الفلسطينية أو ذلك المزيج الرثّ من الحماقة، والجهل، والغرور، والفساد، والعجز، والسرية، والضعف، وانعدام النضج، والكسل، وانعدام الخيال انعدامًا شبهَ مطلق؛ مزيجٌ خلَّفَ الشعبَ الفلسطينيَّ عالقًا حيث هو اليوم. وللأسف فإنّ ما يُقال عن الفلسطينيين يُقال عن العرب عامةً: ذلك أنّه في زمنٍ تهيمن عليه القوةُ الأميركيةُ والإسرائيليةُ التي لا تكفّ عن التمدّد (وعن التنسيق)، تخلّى العربُ ـ المفتقرون على ما يبدو إلى أيّ رؤية ـ عن قوة المبادرة لصالح أعدائهم، ويجدون أنفسَهم ينتظرون بعصبية وقوعَ الضربة القادمة عليهم. إنّ سير الأحداث ووجهةَ التاريخ قد تُركا، هما أيضًا، لكي يُمْليهما الآخرون على العرب. ولكنّ إدوارد بالطبع لم يكن ليَقْبل الإملاءَ، فقضى معظمَ العقد الماضي لا «صادحًا بالحقيقة في وجه القوة» فحسب، وإنّما مؤكّدًا أيضًا أمام أخواته وإخوانِه الفلسطينيين والعرب أنّ بإمكانهم أنّ يفعلوا ما هو أفضل من مجرد لعب الدور الذي عيّنتْه لهم سرديةٌ إسرائيليةٌ وأميركيةٌ طافحةٌ بحسّ السيطرة: دورِ تدمير الذات الفلسطينية والعربية بل والتضحيةِ بها أيضًا.

غير أنّ ما ينبغي علينا أن ندركه، نحن العربَ، وبإلحاح، هو أنّ تصميم إدوارد البطوليّ على قول الحقيقة في وجه القوة لم يستمدّ عزيمتَه من استقامته الشخصية وحدها، وإنّما قبل كل شيء من اكتشافاته المذهلة في ميدانٍ لا يسترعي إلى القليلَ جدًا من اهتمام العالم العربيّ، ألا وهو ميدانُ الثقافة. ففي حين يبحث العرب عن مصادر لقوتهم في ميادين التكنولوجيا، أو المال، أو السلاح، أو السياسة بالمعنى الفجّ للكلمة، فإنّ الدرس الباقي الذي تركه لنا إدوارد سعيد هو أنّ القوة أولاً وأساسًا ظاهرةٌ ثقافية. فالقوة تجد جذورَها في الثقافة، وفي الثقافة تتمكّن القوةُ من أن تَحْلم أحلامَها وأن تعبِّرَ عن رؤاها. إنّ الثقافة ليست محضَ تزيينٍ لما هو ماثلٌ أصلاً، وإنّما هي التي تُسْبغ على القوةِ فكرَها ولغتَها. وبالنسبة إلى كلِّ مَنْ يَسْعى منّا إلى تحدّي القوة (السلطة) بدلاً من خدمتها، فإنّ ميدان الثقافة هو ما يجب أن نَسعى إليه لمقاومة السلطات وتحدّيها ونزع سلاحها وحلّ أفكارها ومفاهيمِها وتصانيفِها وتراكيبِها اللغوية المبنيةِ على العنف. ولعلّ البرهان الأفضل على ذلك هو شخصيةُ إدوارد سعيد نفسها؛ فلو لم يكن عالَمُ الثقافة والأفكار مهمًا إلى هذه الدرجة، لَما استطاع رجلٌ واحدٌ ـ رجلُ أدبٍ وموسيقى، رجلُ فلسفةٍ، لا جنديٌّ أو حاكمٌ أو حوتٌ من حيتان المال ـ أن يصنع كلَّ ذلك القدْرِ الكبيرِ من الأمور ليضع مسألةَ فلسطين على خارطة العالم بأسره.

ولكنّ علينا أن نضيف شيئًا فورًا، وهو أنّ «الثقافة» بهذا المعنى لا تُحيل على الشعر والفن وحدهما ـ أيْ على ثقافة النّخب أو «الثقافة الرفيعة» ـ بل على فهم أوسع للسرديات وللتمثيلاتِ، أو تحيل ببساطةٍ أكبر على **سرد الحكايات**، وهو ما يستطيع القيامَ به أيُّ إنسان حتى لو كان متواضعَ القدرات مسحوقًا. وحقيقة الأمر أنّ المفهومَيْن التوأميْن، الحكاية والتمثيل، هما المفتاحان لفهم كلِّ ما فعله إدوارد تقريبًا، من أولِ عملٍ كتبه عن التمثيلات representations في روايات جوزيف كونراد، إلى بحثه الشهير عن التمثيلات الغربية للشرق (**الاستشراق**)، فإلى مداخلاته الملتهبة دفاعًا عن حقّ الفلسطينيين في تمثيل أنفسهم. وينبع اهتمامُ إدوارد بالسرد والتمثيل من عمله وإسهاماته الهائلة في النظرية الأدبية، ومن انخراطه في نقاشِ أعمالِ مفكّرين متنوّعين من ميشيل فوكو إلى جاك ديريدا ورايموند ويليامز وانتونيو غرامشي، ناهيك عن جملةِ فلاسفةٍ يمتدّون من غيامباتيستا ڤيكو إلى كارل ماركس. إنّ مسألةَ مَنْ يمثِّل مَنْ، وفي أية ظروف، سترتبط دائمًا، في مجال النظرية الأدبية، بإدوارد سعيد. وإنّها لمسألةٌ، على بساطتها الظاهرة، من الأهمية بحيث لم تقتصر على تثوير حقل النقد الأدبيّ في ذاته فحسب بل طال التثوير حقولاً أخرى أيضًا: كالفلسفة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والدراسات السينمائية، والعلوم السياسية.

غير أنّ تلك المسألة لم تكن بالنسبة إلى إدوارد مسألةً نظريةً أبدًا ـ مع أنّ عمله في مجال النظرية مَنَحَه فرصةً لتطويرها إلى حيث بَلَغَ بها ما بَلَغ ـ وإنّما كانت أيضًا مسألة عملية ملحّة. لذا لن يكون من الإجحاف في شيء أن أقول إنّ إسهامات إدوارد قد تلخّص أفضلَ تلخيصٍ في واحدٍ من أبسط أشكال التعبير الثقافيّ، ألا وهو سَرْدُ الحكايات. فإذا رَجَعْتَ بنظرك الآن إلى عمل إدوارد على امتداد السنوات السابقة أمْكَنَك أن ترى أنّ هناك حقيقةً بسيطةً واضحةً لا يُمْكن التشكيكُ بها، تَهْدي كلَّ مداخلاته تقريبًا، وتَسْطع كالمنارة ـ وسط الظلام البائس الذي نجد

ما أثار حنقَ سعيد من كذبة أوسلو هو أنّ القيادة الفلسطينية وقّعتْ على سرديةٍ كَتَبها لها الإسرائيليون والأميركيون

أنفسَنا فيه ـ واضحةً كما كانت دومًا: وهي أنّ للشعب الفلسطينيّ حكايةً يرويها؛ ومثلما كانت هي حكايتَه دومًا منذ البداية، لا حكايةَ أيٍّ كان غيره، فإنّ عليه **هو** أن يقرِّر مستقبلَها وخاتمتَها. وفي ضوء ذلك يَغْدو كثيرٌ مما حدث منذ عام ١٩٤٨ واضحًا جدًا: وهو أنّ الفلسطينيين، من دون عوْنٍ كبيرٍ من قيادتهم، كانوا ومايزالون يدافعون عن حكايتهم بأرواحهم ودمائهم في مواجهة عدوٍّ بغيض لم يَقْتصر هدفُه على سلبِهم أرضَهم وسلبهم قدرتَهم على تقرير مصيرهم بأنفسهم، وإنّما تعدّى ذلك إلى حرمانهم من تاريخهم وحقيقتهم وماضيهم ـ ومن ثم حاضرهم ومستقبلهم. وهذا يفسِّر التدميرَ الإسرائيليَّ والمحوَ الإسرائيليَّ الوحشيَيْن لكلّ آثار الحكاية الفلسطينية ـ من تزوير فجٍّ لأحداثِ نكبةِ ١٩٤٨، إلى قتلِ آلاف الفلسطينيين، ومن بينهم مثقفون كغسان كنفاني وكمال ناصر وعشراتٍ آخرين، إلى نهب السجلات والأرشيفات الفلسطينية من بيروت عام ١٩٨٢ ومن رام اللّه عام ٢٠٠١. حتى الإسرائيليون أنفسُهم ـ أسيادُ العنف والوحشية والتدمير في العالم ـ يقرّون بأنّ القوة لا يُمْكن فصلُها عن الحكاية والتمثيل، أيْ عن الثقافة.

ما أثارَ حنقَ سعيد من كِذبة «عملية السلام» في أوسلو لم يَنْحصر في أنّ القيادة الفلسطينية تصرّفتْ بحماقة، خاذلةً بذلك الشعبَ الفلسطينيَّ وضاربةً عرضَ الحائط بالتضحيات الكبيرة التي قدّمتها الانتفاضةُ الأولى، وإنّما تعدّى ذلك إلى توقيعها على حكايةٍ (سردية) كَتَبَها لها الإسرائيليون والأميركيون، بدلاً من أن تلتزم حكايتَها هي. فلقد وصل الفريق الفلسطينيّ إلى أوسلو، على نحوِ ما أشار إدوارد في عدة مناسبات، من دون خرائط، ولا معطيات، ولا محامين، ومن دون أيّ شخص يُتقن اللغةَ الإنكليزية أو لغةَ القانون الدوليّ. بكلمة، وصل الفلسطينيون إلى أوسلو من دون حكايةٍ يحكونها. وعلى الطرف المقابل حضر الإسرائيليون إلى أوسلو بصحبة جيشٍ من المحامين والمفاوضين، مسلَّحين بالخرائط والأوراق والإحصائيات والوثائق، ومسلَّحين بما هو أهمّ من ذلك كلّه: حكايةٍ تتضمّن سبعَ عشرةَ مسوّدةً جاهزةً سيوقّعها الفلسطينيون في النهاية. هذا هو تراثُ عملية أوسلو، الذي يتواصل إلى يومنا، بما في ذلك «اتفاقياتُ جنيف» المُخزية هذا العامَ، حيث تخلّى المفاوضون الفلسطينيون ليوسي بيلين (الذي لا يَحْظى وإنْ بمنصب في الحكومة الإسرائيلية ناهيك عن عدم تخويله التفاوضَ على صفقة سلام) عن حقّ العودة، مقابلَ وعودٍ جديدةٍ غامضةٍ ومؤجّلةٍ إلى ما لا نهاية يُطْعمها الإسرائيليون للفلسطينيين (وللعالَم) منذ عام ١٩٩٣. في هذا الصدد تشير الباحثةُ الإسرائيليةُ تانيا رينهارت إلى أنّه على الرغم من احتجاج المفاوضين الفلسطينيين بعد الجولة الأُولى من «العروض» الإسرائيلية في طابا عام ١٩٩٣، عادوا فوقّعوا على الخطة الإسرائيلية على مضض. «إنّ ذلك الاستسلامَ الفلسطينيَّ الكاسحَ الأول،» تقول رينهارت، «أشَّرَ على بدايةِ سلسلةٍ طويلةٍ من المفاوضات التي أَمْلَتْ فيها إسرائيلُ مطالبَها في حين احتجّ عرفات وبكى.. ثم وقّع.»

لقد زَعَمَ أحدُ المفاوضين الإسرائيليين، وهو يوسي بيلين نفسُه، أنّه يستطيع «أن يقول بثقة إنّ بإمكاننا أن نصل إلى اتفاقٍ دائم لا يَخْضع للشروط الصريحة التي قدّمها الفلسطينيون وإنّما لتنازل كبير [من جانبهم]... لقد لاحظتُ فجوةً كبيرةً في جانبهم، بين شعاراتهم وفهمهم الفعليّ للواقع ـ وهي فجوةٌ أكبرُ بكثيرٍ من التي في جانبنا نحن. إنّهم مستعدّون لقبول اتفاقٍ يتخلّى عن جزء كبير من الأرض، من دون تفكيك المستوطنات، ولا عودةٍ إلى حدود ٦٧، وبترتيباتٍ في مسألة القدس أدنى من مستوى البلديات.» المحزن أنّ بيلين لا يبالغ البتة: فمعظم المفاوضات التي جَرَتْ منذ اتفاق أوسلو الأصليّ استَنَدَ إلى ما يسمّى بـ «اتفاق بيلين ـ أبو مازن» عام ١٩٩٥، الذي يَعِدُ الفلسطينيين بـ «السيادة» على الضفة وغزة وبالسيطرة أيضًا على جزء من «القدس.» وهذا قد يبدو مقبولاً ـ وإنْ كان يتوقّف على كيفية فهمنا لكلمتَي «السيادة» و«القدس.» غير أنّ المشكلة هي أنّ الإسرائيليين أذكى كثيرًا بالكلام من القيادة الفلسطينية. فنحن اليوم نَعْلم حين نقرأ عبارة «السيطرة الفلسطينية على القدس الشرقية» أنّ ذلك يعني في الحقيقة سيطرةً فلسطينيةً على قرية أبو ديس الصغيرة التي سيَعْمد الإسرائيليون ـ بسخاءٍ منقطع النظير ـ إلى سَلْخها عن بلدية القدس، بحيث يستطيع فلسطينيّ جالسٌ في ساحة أبو ديس أن يدّعي (لمن يا ترى؟) أنّه جالسٌ في القدس الشرقية العربية؛ أو بحيث يستطيع الفلسطينيون أن يدّعوا، بتشييدهم مجلسًا نيابيًا في أبو ديس، أنّ عاصمتهم هي في القدس الشرقية. «بالتأكيد،» قال عرفات حين سُئل عمّا إذا كان الفلسطينيون سيَقْبلون ذلك، «من الممكن قبولُ فكرةِ أبو ديس، التي كانت جزءًا من القدس أيضًا تحت الحُكْم الأردنيّ.»

كما أنّ «السيادة» الفلسطينية تعني، في اتفاق بيلين ـ أبو مازن، سيطرةً نظريةً وصُوَريةً على مساحةٍ تتضمّن وجودًا يهوديًا استيطانيًا هائلاً ومسلَّحًا، وتتضمّن الاحتفاظ بسيطرة الجيش الإسرائيليّ على مساحات شاسعة من الأراضي وعلى كلّ نقاط الدخول والخروج من/وإلى الأرض «ذاتِ السيادة،» التي تبلغ في حالة الضفة الغربية نصفَ الأراضي المخصّصة للفلسطينيين تقريبًا. إنّ «السيادة،» مثلَها مثلَ «القدس،» ليست إلاّ كلمةً في الهواء. وأحدُ المبادئ الأولية في النظرية الأدبية المعاصرة، وهو مبدأٌ قَدَّمَ فيه إدوارد إسهاماتٍ ضخمةً، هو أنّ الكلمات لا تعني الكثيرَ ـ بل هي لا تعني شيئًا في الحقيقة ـ خارج السياق، خارج الحكاية (السردية)، خارج مجموعةٍ من الأحكام والقواعد الخاصةِ بالتأويل. وفي حالتنا هذه من الواضح أنّ الإسرائيليين يسيطرون على السياق والحكاية والقواعد، ويسيطرون ـ من ثمّ ـ على معاني الكلمات ويقرّرونها. وقد يبدو ما قلناه للتوّ درسًا بائسًا في أولويّات النقد، لكنّ المهمّ هو أنّه يتضمّن مجموعة من التبعات الحقيقية جدًا، والفعلية جدًا، بمقدور طالبٍ في السنة الجامعية الأولى أو أعلى من ذلك بقليل أن يفهمها، ولكنّها خَفِيت ـ كما يبدو ـ عن القيادة الفلسطينية. ذلك أنّ ما وافقَ عليه الفلسطينيون عام ١٩٩٣ وعام ١٩٩٥ (ولمجرّا) إنّما هو أرضٌ ذاتُ «سيادة» كما قيل ولكنّها غيرُ متّصلة بعضها ببعض ولا متكاملة، وليست لديهم سيطرةٌ على المياه ولا على المصادر الطبيعية، ولا على الحدود أو المجال الجويّ، ووسط عشرات آلاف الغرباء المعادين والمسلَّحين ـ بل وجيشٍ غريبٍ معادٍ أيضًا ـ موزَّعين في كلّ أرجاء المكان. إنّها فعلاً «أرضٌ ذاتُ سيادة» ! والمذهل أنّ القيادة الفلسطينية مازالت، حتى اليوم، تَقْبل مثلَ هذه الأمور أساسًا للتفاوض.

والوعد النهائيّ الذي قدّمتْه «خارطةُ الطريق» البوشية الشهيرة هو أنّ الفلسطينيين سيُمنحون ـ بمجرد تصرُّفهم تمامًا كما يريدهم الإسرائيليون أن يتصرّفوا ـ دولةً مستقلّةً ذاتَ صفاتِ سيادة an independent state with attributes of sovereignty. ما هو، بحقّ الشيطان، معنى «دولة مستقلّة ذات صفات سيادة؟» كيف تكون دولةٌ «مستقلةً» ولكنّها لا تَمْلك إلاّ «صفات» السيادة؟ وكيف تَمْلك «صفات» السيادة فقط وتكون مستقلةً في الوقت نفسه؟ المفترض أنّ معنى ذلك كلّه هو أنّ الفلسطينيين سيستطيعون أن «يتمتّعوا» بكلّ «الاستقلال» الذي قُدِّم إليهم في أوسلو، بالإضافة إلى عَلَم ونشيدٍ وطنيّ، و«صفاتٍ» أخرى من صفات السيادة مختارةٍ بعناية، ويتمّ استعراضُها جميعُها في شوارع العاصمة أبو ديس... عفوًا، أَقْصد «القدس.»

من الواضح جدًا أنّ هناك طريقتيْن فقط لتفسير قبول القادة الفلسطينيين بهذه الكذبة. فلو سلَّمْنا بالتزامهم الحقيقيّ بالقضية الوطنية فسنَسْتنتج إما أنّهم بلهاء بالكامل، أو أنّهم ـ ببساطة ـ لا يأخذون اللغةَ والحكايةَ والتمثيلاتِ على مَحْمل الجدّ كما يَفْعل الإسرائيليون. ليس ثمة تفسيرٌ آخر لعدم شجب القيادة الفلسطينية لمسخرة «عملية السلام،» باستثناء رغبتها في توريط نفسها في تفاصيلَ عبثيةٍ لا نهايةَ لها لمفاوضاتٍ يَعْلم حتى أصغرُ طفلٍ في غزة أنّها لن تؤدّي إلى حرية حقيقية. أيُّ سلام هو هذا؟ إنّ «عملية السلام» لا تقدِّم سلامًا ولا عمليةً؛ غير أنّ الفلسطينيين والعرب ـ بمشاركتهم في الحكاية كما حدَّدها الإسرائيليون والأميركيون، ومن غير أن يتحدَّوْها ـ يُسبغون عليها الشرعيةَ التي تحتاجها. وهكذا يبدو الإسرائيليون وكأنّهم هم الذين يقدّمون «العروضَ» ـ كما هو حال «التضحيات» الشهمة التي يُزعم أنّ باراك قدَّمها (ولكنّه لم يفعل ذلك حقًا) في كامب دايڤيد عام ٢٠٠٠ ـ في حين يجد الفلسطينيون أنفسَهم في موقف الدفاع وقد أُسند إليهم دورُ «الرفضاويين» في النصّ الأميركيّ ـ الإسرائيليّ لأنّهم في الأساس لم يَطّلعوا بنصٍّ من إنتاجهم هم.

لكنّ أكثر ما يبعث على الأسى ـ وتلك هي النقطةُ المركزيةُ التي ردَّدها إدوارد طوال الأعوام الأخيرة الماضية ـ هو أنّ الفلسطينيين، بعكس الإسرائيليين، لا يحتاجون إلى التلاعب بالكلمات لكي يعبِّروا عن حكايتهم. ففي حين يحتاج الإسرائيليون إلى دَفْع لغتهم وحكايتهم إلى غاياتها القصوى من أجل تصوير أنفسهم أولاً ضحايا الهجوم الفلسطينيّ «غيرِ المبرَّر» وبوصفهم حاملي عروض السلام السخيّة ثانيًا، لا يحتاج الفلسطينيون إلى أن يكونوا «خلاّقين» (إذا جاز التعبير) في استخدام اللغة إلى تلك الدرجة. فلديهم حكايةٌ بسيطة، صحيحةٌ، أصيلةٌ، حقيقيةٌ، فعليةٌ، ليرووها: حكايةُ حرمانٍ، وعذابٍ، ونضالٍ لتحقيق قضية نبيلة: وكلُّ ما عليهم أن يفعلوه هو أن يلتزموا حكايتَهم وأن يَرْفضوا ـ بعملهم هذا ـ «خبيصةَ» الأكاذيب والتشويهات والإجهاضات اللغوية والمنطقية التي يبثّها العدوُّ. وبالمقارنة مع الالتواءات والخزعبلات المستحيلة التي يحتاج

تراث أوسلو يتواصل في اتفاقيات جنيف المخزية حيث تخلّى الفلسطينيون ليوسي بيلين عن حقّ العودة

الإسرائيليون إلى تقديمها في ساحة الحرب على السرديات والتمثيلات، فإنّ المهمة التي يواجهها الفلسطينيون هي: البساطةُ عينُها!

ولكنْ هل ساحةُ الحرب العالمية على السرديات والتمثيلات، بل وعلى الثقافة نفسها، هامةٌ اليوم؟ نعم، هي كذلك على صُعُدٍ متعدِّدة. **أولاً**، لأنّ الأفكارَ والمفاهيمَ الخاصة بالذات تتشكّل في تلك الساحة تحديدًا. وفي السياق العولميّ الذي نَسْكنه حاليًا، غَدَتْ هذه الساحةُ أرضيةً مشتركةً للجميع، وإنْ لم يشاركوا فيها كلُّهم على قَدَم المساواة. إنّ الإسرائيليين والأميركيين لا يقومون بأعمالهم من دون تفكير، ولا يَنْطلقون في تفكيرهم من الفراغ أو من الفضاء الخارجيّ؛ وإنّما يشكّلون تفكيرَهم انطلاقًا من الأفكار والكلمات والتراكيب اللغوية والمفردات التي توفّرتْ لديهم داخل مجالٍ عالميٍّ عامّ. ليست هناك قوةٌ تستطيع أن تمارس سيطرتَها المطْلقةَ على عالم الثقافة والحكاية (السرد) ـ وإنْ كان أحدُ طرفيْ صراعٍ ما قادرًا على فَرْض سيطرةٍ أكبرَ بكثير على المجال العامّ إذا تخلّى الطرفُ الآخرُ عن قدرته على فعل ذلك وسلَّمَ المبادرةَ إلى الطرف الأول. إذن، إذا استطعنا إقحامَ أفكارنا وحُجَجِنا وسردياتِنا على هذه الأرضية العالمية للتمثيلات والسرديات، استطعنا فعلاً أن نؤثّر في طريقة تفكير الآخرين. ومن البدهيّ أنّ على أفكارنا وسردياتنا وكلماتِنا وتراكيبِنا اللغوية ومفاهيمِنا أن تتصارع مع أفكارهم وسردياتهم وكلماتهم... ولكنّنا سنستطيع في هذا الصراع، على الأقلّ، كما بيَّن إدوارد مرارًا وتكرارًا في غيرِ موضع، أن نَكْسبه بسهولة، إنْ قرَّرنا ذلك.

ثانيًا، إنّ الساحة العالمية للسرديات والتمثيلات هي المكانُ الذي يَلْتمس فيه أطرافُ أيّ صراع العونَ من العالم. فلنواجهِ الحقائقَ: ما كان للعدوانية الإسرائيلية أن تستمرّ طويلاً بدون الدعم الأميركيّ ؛ وما كان للدعم الأميركيّ أن يأتي لو أُجبرت الحكومةُ الأميركيةُ أو مكوّناتُها (أعضاء الكونغرس، السلطة التنفيذية) على دفع ثمنٍ سياسيٍّ لقاءَ ذلك الدعم. فمثلاً لو أُعْلم الناخبون الأميركيون بحقيقةِ ما يجري في فلسطين، بدلاً من أن يُتركوا فريسةً للاختلاقات الخطابية الإسرائيلية واختلاقات مبرِّريها في الإعلام العالميّ، لأَمْكَنَ إقناعُهم بالتصويت لمرشّحين يَعْملون على تغيير الوضع القائم. وإحدى وسائل انتزاع هذا الثمن هي محاولةُ إعادة توجيه الرأي العامّ في الولايات المتحدة بعيدًا عن تقديم الدعم لإسرائيل (علمًا أنّه دعمٌ يتمّ على مضضٍ كبيرٍ في أحسن الأحوال). كلُّنا سَمِعَ بمؤامرات عبيثة وعنصرية لا تنتهي عن سيطرة «اليهود» على الإعلام الأميركيّ؛ لكنّ الحقيقة البسيطة هي أنّه ليست هناك حاجةٌ فعليةٌ إلى مثل هذه المؤامرات «اليهودية» أصلاً ما دام العربُ لا يمارسون حضورًا إعلاميًا مُقْنعًا في الولايات المتحدة. صحيح أنّ في الإعلام العالميّ بعضَ الناطقين العرب اللافتين والمميَّزين والبُلغاء، ولكنْ لماذا ليس هناك حضورٌ أكبر من هذا؟ السبب الأساسيّ هو أنّ الناطقين العرب يَفْتقرون إلى وضوح الفكر ووضوح اللغة، ويَفْتقرون إلى مَلَكة البلاغة، وربّما الأهمّ من ذلك كلّه أنّهم يَفْتقرون إلى امتلاك ناصية اللغة الإنكليزية التي هي ـ لحسن الحظ أو لسوئه ـ لغةُ المجال العالميّ العامّ. وفي المقابل لا يواجه الإسرائيليون أيًا من مَواطنِ الضعف هذه. إنّ ما يَجْعل ناتانياهو أو دوري غولد خَطِريْن إلى هذا الحدّ ليس عبقريتَهما أو بلاغتَهما أو وضوحَ ذهنهما، وإنّما قدرتهما على أن يخاطبا جمهورًا أميركيًا بوصفهما جزءًا منه. فإذا وُضع أشخاصٌ مثلُهما في مواجهة ناطقٍ عربيّ يَمْلك معرفةً متلعثمةً بالإنكليزية، ومعرفةً ضئيلةً بالحقائق، ولا يَمْلك سرديةً يستميل بها الناس، ولا ثقةً في صوابية موقفه، فإنّ أولئك الأشخاص سيَرْبحون دائمًا. ولكنْ حين وُضع أمثالُ ناتانياهو وغولد في مواجهة إدوارد سعيد كانوا دائمًا يَخْسرون.

مغزى كلّ ما قلنا ليس أنّنا نَحْتاج إلى «إدواردات» جُدُد، وإنّما أنّ علينا ببساطة أن نتعلّم الدروس التي تركها لنا: علينا أنْ نطوِّر معرفةً أكبرَ بإسرائيل والولايات المتحدة من تلك التي نَمْلكها اليوم ولا تتضمّن عن هذيْن البلديْن إلاّ أقلّ القليل؛ وعلينا أن نحسِّنَ امتلاكَنا الجمعيَّ للغة الإنكليزية، لغةِ الكون اليوم، دون أن يُشْعِرَنا ذلك بخيانةِ لغتنا العربية؛ وعلينا قبلَ كلّ شيء أن نأخذ السردَ والتمثيلَ والثقافة نفسَها على مَحْمل جدٍّ أكبر. علينا أن نَقِيء حكاياتِ الطرف الآخر وسطورَه وخطابَه، فنشكّلَ رؤيتَنا نحن، حكايتَنا نحن، مفهومَنا نحن لماضينا وحاضرنا ومستقبلنا.

لوس آنجلس

سري مقدسي

أستاذ الأدب الإنكليزي في جامعة كاليفورنيا، لوس آنجلس.

إدوارد سعيد

أثره في العالم... وقيمنا

الـــراحـــل... دائـــمـــــــــا

□ سنان أنطون

«إنّنا في صميم العالم، مهما صَرَخْنا بأنّنا في البرج العاجي.

«المثقف كالناجي من سفينة تحطّمتْ. فهو يتعلّم كيف يعيش مع الأرض، لا عليها يجب ألاّ يعيش كروبنسون كروزو، الذي كان هدفه استعمار الجزيرة الصغيرة، بل كماركو بولو، الذي لا يخطئ حدسه بالعجيب، والدائم الترحال.»

«الكونيـة تعني المخـاطرة، وذلك لكي نتجاوز اليقينَ السهلَ الذي نكتسبه من خلفيتنا ولغتنا وجنسيتنا، والتي تَحْجبنا، في الغالب، عن حقيقة الآخرين.»

«لا أحد يكتب لنفسه فقط. فهناك دائمًا الآخر. وهذا الآخر سيحوّل التفسيرَ إلى ممارسةٍ اجتماعيةٍ مرتبطةٍ بنتائج وبجمهور.»

إدوارد سعيد

ما بعد سعيد

كنا نناقش مقاربات المستشرقين للشعر الجاهليّ، وذلك في حلقة دراسية في أُولى سنوات الدكتوراه، ونتجادل بشأن أحكامهم والأسس الإيديولوجية التي كانت قراءاتُهم تتعكّز عليها. واستَشهد أحدُنا، كالعادة، بإدوارد سعيد وبجوهرته **الاستشراق**، ذلك النصّ الذي زَلزل حقلَ دراسات الشرق الأوسط وأَسقط أوثانَ الاستشراق وكهنته من عروشهم، فاتحًا لنا ـ نحن الذين جئنا بعد صدوره ـ أفقا معرفيًا جديدًا، وواهبًا إيانا ترسانةً ضخمةً مازلنا نَنْهل منها وسنظلّ. انتهزتُ الفرصةَ لأسأل أستاذي، والمشرفَ على أطروحتي، عن رأيه الشخصيّ بسعيد. كنتُ أتطلّع إلى هذه الفرصة منذ زمن. فالرجل، الذي أَكنّ له عميقَ الاحترام وأَجلُّ إحاطتَه بالتراث العربي الإسلاميّ ومعرفتَه الموسوعية بكلّ ما له علاقة باللغة والأدب العربيّيْن، نتاجُ المؤسسة الاستشراقية ذاتها التي حَطَّم أسسَها إدوارد سعيد، ويكاد يكون من الرعيل الأخير ممن تلقَّوْا علومَهم على الطريقة الكلاسيكية، كما أنّه أحدُ محرّري **موسوعة الإسلام** الضخمة. لكنه كان يختلف عن النموذج التقليديّ بحبه واحترامه العميق لثقافات الآخر، وكذلك ـ وهذا هو الأهم ـ بوعيه بالتبعات السياسية والأخلاقية للإنتاج المعرفيّ وتورُّطِ المعرفيّ أو الأكاديميّ بالسياسيّ والعلاقة الجدلية بينهما. وهذا ما كنتُ ألمسه من قبل، لكنّه تأكّد لي عندما قال يومها: «ما كتبه سعيد غايةٌ في الأهمية. كان يجب أن يُكتب. وأنا أتفق معه في كلِّ ما قاله.» ثم أضاف: «لكنّ المشكلة الوحيدة هي أنّني لا يمكن أن أسمّي نفسي مستشرقًا بعد اليوم!» وكان بذلك يشير إلى تغيّر دلالات مصطلح «الاستشراق» ومكانةِ المستشرق في الخطاب الثقافيّ بعد ظهور كتاب سعيد، وربْطِهما بكلِّ ما هو سلبيّ وعنصريّ، وكَشْفِ تورُّطِهما بالخطاب والممارسات الإمبريالية وما تلاها من تمظهرات.

إنّ تغيير معاني ودلالاتِ مصطلحٍ ما هو إنجازٌ بحدّ ذاته. لكنّي أَسُوق هذه الواقعةَ البسيطةَ لرمزيتها، وكمدْخلٍ للحديث عن الثّورة المعرفية التي أَضْرمها سعيد بمفرده. قد يَعْرف الكثيرُ من القراء والقارئات العرب إدوارد سعيد كناقدٍ وناشطٍ سياسيّ دافَعَ باستماتةٍ وحتى الرمق الأخير (حَرْفيًا لا مجازيًا) عن القضية الفلسطينية، وحارب من أجلها في خنادق الغرب الثقافية. لكنّهم قد لا يَعْرفون ما يكفي عن سعيد المفكر الكونيّ والناقد الثقافيّ، الذي وُلد منه سعيد الناقدُ والمحلِّلُ والمحاربُ السياسيّ. كم ذرفنا من دموعِ ساعةَ رحيله، وهناك المزيدُ الذي ينتظر. لكنّ أجملَ احتفاء بسعيد هو المحافظة على التركة الثّمينة التي خلّفها لنا، وعلى الرأسمال الفكريّ والرمزيّ الذي أهدانا إياه، وذلك بالتعمق فيه وقراءته وتطبيقه. وما أحوجَنا، اليومَ بالذات، إلى الترسانة الفكرية التي فَتَحَ هو أبوابَها، خصوصًا ونحن نَدْخل في غياهب إمبراطوريةٍ جديدةٍ ونَغْرق، في الوقت ذاته، في ظلاميات محليةٍ، متحالفةٍ ـ بوعيٍ أحيانًا، وبدونه في معظم الأحيان ـ مع مشروع الإمبراطورية الجديدة. وهاهنا يأتي دورُ المثقفِ (والناقدِ) العلمانيّ الذي كان سعيد أروعَ مَنْ جَسَّده في كتاباته وفي ممارساته، وكان النموذج الذي دعا إليه في محاضراته ومقالاته.

العالَم، النصّ، الناقد

لا يتّسع المجالُ هنا إلا لإطلالة بسيطة ومقتضبة على مشروع سعيد النظريّ، الذي أَنجب حقلاً معرفيًا جديدًا ونظريةً بأكملها هي ما سُمّي بـ «دراسات ما بعد الاستعمار.» وسأكتفي بتأمل عنوانِ وفكرةِ أحد أهمّ كتبه: **العالم، النصّ، الناقد**. إنّ تأملاً بسيطًا كهذا يمكن أن يكون نافذةً نرى من خلالها إلى شذرات من مشروعه الثقافيّ وبعض تضاريسه المتميزة. إضافةً إلى أنّ الأفكار العظيمة غالبًا ما تتميز ببساطتها وسلاستها!

الثقافة و الإمبريالية

يبقى الجبروت الثقافيّ شريكًا وصنوًا للجبروت الإمبرياليّ كما علّمنا سعيد

إدوارد سعيد

ترجمة
كمال أبو ديب

دار الآداب

إنّ العلاقة الجدلية بين هذه المقولات الثلاث التي عَنْوَنَ بها سعيد كتابَه المذكور، ومقدارَ الثقل الذي تعطيه أيٌّ مقاربة نقدية لكلٍّ منها، سيحدِّدان بالضرورة المسارَ الذي تتخذه عمليةُ إنتاج المعنى وما يترتب على ذلك من نتائج أخرى فيما بعد.

يبدأ سعيد من «العالَم» بقصدية، للتذكير ـ بل للتشديد ـ على وجود النص وقارئه (أو ناقده) في هذا العالَم، وعلى كونهما تحت تأثير القوى والمؤسّسات التي تكوِّنه وتعيد إنتاجَه، وللتذكير أيضًا بارتباطهما الوثيق بها. فلا مفرّ من العالَم ومن التاريخ والتاريخانية.

إنّ مقاربة النصّ، لأيّ نصّ، في فراغ، مستحيلة. وإذا تمت، أو خُيِّل لامرئ ما أنّها تمت، فإنّ إقناعَ (أو بالأحرى تضليلَ) الناقد والقارئ بإمكانية إتمام قراءة كهذه هو في حدّ ذاته فعلٌ سياسيٌّ يحاول إخفاءَ ارتباط النصّ بسياقه التاريخيّ والسياسيّ، ويحاول من ثم التعامي عن مسؤولية الناقد.

وهكذا تظلّ العلاقةُ الجدليةُ الفوكويةُ بين السلطة (التي تتمظهر في المؤسسات ويعاد إنتاجُها من خلال خطابها وممارساتها) والمعرفة، وتبقى هي حجرَ الأساس في مشروع سعيد. لقد ظلّ يركّز على مفهوم «العالمانية» worldliness حتى في أوج الحقبة التي انجرف فيها الكثيرون والكثيراتُ نحو النصّ والنصانية، في قراءاتٍ أهْملتْ أو تجاهلتْ حقيقةَ وجودِ النص وعمليةَ القراءة نفسها في سياقات تاريخية وسياسية، وارتباطَهما (النصّ والقراءة)، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بمؤسسات وخطابات معينة. وبذلك تمّ التغاضي عن مساهمتهما في إعادة إنتاج هذا الخطاب أو ذاك، وعن مسؤولية عمليتَي القراءة والنقد وخطورتهما. وتكتسب مواقفُ سعيد أهميةً خاصةً في هذا السياق عند مقارنتها بالاتجاهات العدمية للتفكيكية التي انتقدها أكثرَ من مرة. فلقد رأى سعيد أنّ «النصانية الصرفة ستعيد النقدَ إلى حيّز الغامض والدينيّ،» وهو ما يناقض النقدَ العلمانيَّ الذي ينادي به والذي «يتعامل مع الظروف المحلية والعالمية ويقف ضدّ إنتاج النُّظُم.»

ولعلّ ما يميِّز سعيدًا أيضًا هو نجاحُه في الموازنة بين مقولتي «النصّ» و«العالَم،» وإعطاءُ كلٍّ منهما حقّها من دون تحجُّر أو تسطيح. فرفضُ النصانية الصّرفة لا يعني أبدًا السقوطَ في فخّ المقاربات الماركسية الفجّة. هنا يذكّرنا سعيد في مقدمة **الثقافة والإمبريالية** بأنّ «الإيديولوجيا والطبقة والتاريخ الاقتصاديّ لا تحدِّد، مسبَّقًا، وبصورةٍ ميكانيكيةٍ، الكتّابَ. لكنّ هؤلاء الكتّاب هم في صميم تاريخ مجتمعاتهم، يؤثِّرون فيه ويتأثَّرون به بدرجات متفاوتة. إنّ الثقافة والصيغ الجمالية التي تتضمنها تنبع من التجربة التاريخية.»

قد يقول قائل إنّ مقاربةً كهذه، بالرغم من توازنها، قد تضحّي ببعض القيم الجمالية في النصوص بالنظر إليها على أنّها محضُ تمظهرات لهذا الخطاب أو ذاك. وقد يقول إنّ مقاربةً كهذه تصادِر براءةَ النصوص. لكنّ الأمر أعقدُ من هذا بكثير. إذ لا تَمْنع المقاربةُ النقديةُ للنصّ الأدبيّ، وكشفُ تورطِه وارتباطِه بالتاريخ الاجتماعيّ، الاستمتاعَ به ولا تقديرَ جماليته في الوقت ذاته. «إنّ المثيرَ في الأدب، وفي كلّ شيءٍ آخر، ليس نقاءه، بل المدى الذي يَمْتزج فيه بأشياء أخرى كثيرة!»

الناقد/المثقف كرحّالة

يبقى التحدي الأكبر هو أنْ يظلّ الناقدُ /المثقفُ يقظًا ومترصدًا لكي لا يتحجّر ويُضْحيَ أسيرَ خطابه أو أسلوبه ونظريته. ولكنْ هل هناك موضعٌ يوتوبيّ لا يقع في مدار هذه السلطة المعرفية أو تلك، أو تحت سطوة هذا الخطاب أو ذاك؟ هل هناك حيّزٌ لا تعيد فيه مؤسسةٌ ما إنتاجَ نفسِها وعلاقاتِ القوة التي تصنعها؟ بالطبع لا. لكنّ الوعي النقديّ اللامساوم هو الذي سيمكّن الناقدَ من الحفاظ على الاستقلالية النسبية ومن ألاّ يصبح مجردَ ببغاء للسلطة ـ سواء كانت سلطةً معرفيةً أو سياسيةً أو غير ذلك. وما أجملَ تشبيهَ سعيد المثقف (النقديّ الحقيقيّ) بماركو پولو: فعليه أن يظلّ ضيفًا في الأقاليم الإيديولوجية والنظرية، يسجّل مشاهداتِه، ويُعْجب بما يتعرّف عليه، ويقارنه بمشاهداته الأخرى، ولكنْ من دون أن يستوطِنَ ويؤسِّسَ مملكةً، وإلاّ هَمَّشَ واضطَهَدَ أو أَسْهم في ذلك. لذلك فإنّ عليه دائمًا أن يشدّ الرحالَ إلى آفاق أخرى، ويكتشفَ، ويعيدَ الاكتشاف من جديد. فالسفنُ الإيديولوجيةُ تتحطّم، والآلهةُ ـ بكلّ أنواعها ـ دائمًا تفشل. والثابت الوحيد هو التغيّرُ والاكتشافُ المستمر والبداياتُ الجديدة.

يقودنا ماركو پولو والآلهةُ الفاشلةُ إلى مفهوم المثقف العلمانيّ الذي استلهمه سعيد من ڤيكو (وغرامشي). فهناك الزمنُ الدينيّ، زمنُ الآلهة والأصول: وهناك الزمنُ العلمانيُّ التاريخيُّ، الذي

يَصْنعه الإنسانُ ويسيِّره ويعيش فيه. ومهمة المثقف العلمانيّ، حسب سعيد، هي: «إظهارُ غياب الأصل الدينيّ من جهة، وإظهارُ الحضور المعقَّد للحقيقة التاريخية من جهة أخرى. إنّ التغيير العلمانيّ هو تحويلُ غياب الدين إلى حضور الحقيقة.»

قد لا يروقُ البعضَ هذا الكلامُ، وهذا حسن. فـ «آخرُ ما يجب أن يقوم به المثقفُ هو أن يَجْعل جمهورَه يشعر بالراحة. بل عليه أن يُحْرِج ويَنقضَ ويكونَ مزعجًا.» وهذا ما علَّمنا إياه سعيد.

المايسترو في الأداء

كان سعيد الموسيقيّ متبحّرًا في عوالم الموسيقى، عزفًا ونقدًا وتأمُّلاً. ولعلّ المرء يَشْعر بتداخل الموسيقى في كتاباته وأسلوبه. فنراه في كتاباته كالمايسترو: يُسمعنا صدى ڤيكو ونيتشه وغرامشي وفُوكو وآخرين، متنقّلاً بينهم بخفة. محظوظون أيضًا أولئك الذين تسنّى لهم أن يروْا سعيدًا ويستمعوا إليه وهو يلقي محاضراته؛ فـقلّما وُجِدَ متكلِّمٌ له ذلك الحضورُ الجارفُ والأداء الرائع. لقد كان الأداء لا يقلّ روعةً وأهميةً عن القول، بل يَعْكسه ويبلوره. سلاسة وأناقة في الأسلوب، مقرونتان بشراسةٍ في الدفاع عن أفكاره في مواجهة الأسئلة، ولاسيّما الخبيثة. شراسة تَنْبع من الإيمان بالعدالة. كان شامخًا على المنبر، كما في النصّ، يُشْعرك برهبةِ الحقيقة، ويُحْيي الأمل.

إنّ الإمبراطورية الأمريكية التي طالما انتقدها سعيد هي الآن في عقر دارنا، بكلّ جبروتها العسكريّ الوحشيّ، وبالخطاب الرثّ الذي استخدمتْه إمبراطورياتٌ أخرى من قبل وحلَّلَ سعيد تمظهراته في الأدب الغربيّ. لكنّ خطورة هذه الإمبراطورية الجديدة تَكْمن في أخطبوطيتها واستشرائها في نخاع الحياة اليومية لسكّان العالم بأكمله، بصيغٍ وبدرجاتٍ مختلفة. يبقى الجبروتُ الثقافيّ شريكًا وصنوًا للجبروت الإمبرياليّ والاستعماريّ، كما علّمنا سعيد. فمع القصف المباشر بالقنابل والصواريخ، ثمة قصف آخر هائل بالنصوص المرئية والمسموعة والمقروءة، وكذلك بالسلع (التي تعمل عملَ النصوص في اللاوعي). وهذا القصف يَسْبق ويهيِّئ ويواكب ويرسِّخ القصفَ الآخر. إنّ شراسةَ وشراهةَ هذه الإمبراطورية الجديدة تعنيان أيضًا تعدُّد ساحات المقاومة بكافة أشكالها، في «العالم» وفي «النص.» وعلينا، كمثقفين ونقّاد، أن نبقى في خضمّ الاثنين، وعيًا وممارسة، مثلما كان سعيد.

أما التطرف الظلاميّ المحليّ فهو أكثرُ ظلامًا من قبل. وبين هذا التطرُّف وتلك الإمبراطورية أنظمةٌ تتسابق في تقديم فروض الطاعة للإله الجديد، وتتفنن في سحق مواطنيها. هذا هو العالم كما أراه اليوم. وربما أراه بهذا الوضوح، وأؤْمن بضرورة النقد المزدوج والمقاومة، لأنّ تركة سعيد جزءٌ أساسيّ من تكويني الفكريّ والنقديّ، كعراقيّ. ولا بدّ لي هنا من أن أعرِّج على الحملة التي شنّها أحدُ المتثاقفين الذين يروِّجون اليوم للمشروع الأميركيّ ويعملون رسميًا مع وزارة الدفاع الأميركية. وكان قد شنّها منذ أكثر من عقد، وأعاد اجترارَها آخرون ضدّ سعيد مؤخّرًا، فاتّهموه ـ زورًا ـ بالسكوت عن جرائم صدّام! والذي يعرف القراءةَ ويكلِّف نفسَه متابعةَ تاريخ كتابات سعيد يَعْلم أنّه لم يفوِّتْ فرصةً إلاّ وندَّد فيها بطغيان صدّام ووحشية نظامه، مثلما فعل مع كلّ الأنظمة العربية. والمفارقة أنّ سعيدًا كان يفعل هذا قبل عقديْن من الزمن، عندما كانت قوافلُ المثقفين العرب والأجانب تتسابق على موائد صدّام ومهرجاناته التي رَفَضَ سعيد حضورَها، وعندما كان هؤلاء الأقزام غارقين في صمتهم! لقد كان سعيد معارضًا، بالغريزة، لكلّ سلطة مهما كان نوعها ولونها. نقرأ في **العالم، النص، الناقد**: «على النقد أن يكون ضدّ أيّ شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والعسف، ويجب أن يكون هدفُه الاجتماعيّ هو إنتاج المعرفة التي تَهْدف إلى الحرية الإنسانية.»

سيسجِّل له العراقيون باعتزاز دائم وقوفَه في كتاباته ضدّ الدكتاتورية وضدّ الحصار وضدّ الحرب، وبوضوح وثبات شامخيْن. ومثل نجمٍ بعيد، قد يكون إدوارد سعيد ميتًا إلاّ أنّه سيظلّ يضيء هذا الليل.

دارتموث (الولايات المتحدة)

سنان أنطون

كاتب عراقي شاب. وهو في صدد إنهاء أطروحة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة هارڤرد. يدرّس في دارتموث كوندج. صدرتْ له مؤخّرًا رواية عن دار الآداب بعنوان **إعجام**

إدوارد سعيد

أثر في العالم... وفينا

إدوارد سعيد... مايزال معي!

□ عمر البرغوثي

سماح، صديقي الذي لم تَعترفْ باليأس يومًا، سألتَني كيف أثَّر إدوارد سعيد في جوانب عملي المختلفة. إليكَ ردّي التلقائيّ، إذ لم يتَّسع الوقتُ لإحكام العقل.

إنّ إدوارد لا يزال يؤثّر فيَّ.

نعم أستخدم المضارعَ بوعي وإصرار؛ إذ إنّ الفعلَ الماضي لا يَليق بالعِظام أمثاله. ففي حالة هؤلاء، تَفْشل نبضةُ القلب الأخيرة في إيذان النهاية. إنّها محضُ مقدِّمة لنفي حياة الجسد، ولكنها لا تعوِّق بقاءَ الحلم. يموت جسدُه وتظلّ ذكراه تحلِّق حولنا، في داخلنا، تزورنا، تلازمنا، تستنهضنا، تؤنِّبنا كمعلِّم لحوح، وتَفْرض علينا بعظَمتها أن نتواضع وأن نتعلم وأن نقاوم.

لم يعلِّمني إدوارد سعيد في الجامعة؛ فقد دَرَسْتُ الهندسة، ولم أسجِّل يومًا لمساق في الأدب المقارن أو النقد الأدبيّ. ولكنْ منذ أن التحقتُ بجامعة كولومبيا وأنا أسمع عنه، وأقرأ له، وأنبهر بمدى إنجازه واعترافِ الغرب به، أنا الذي كنتُ في حينه أعتبر هذا الاعترافَ بمثابة مفتاح الجنة. كان لي، كما لأمثالي، قدوةً لمجرد كونه فلسطينيًا نال المجدَ من مصبِّه، فبات بحد ذاته منبعًا له.

لم أكن يومًا أُقدِّس العظماءَ ولا أهابهم، لذا لم تسمح لي كرامتي بأن أستجديه ليشارك في أنشطة النادي العربيّ في الجامعة، بعد أن رفض مجرّدَ اللقاء بي لنقاش الموضوع. غضبتُ من تلك الهالة التي أحاطتْه، بل ارتداها بشكل طبيعيّ، تمامًا كإحدى ستراته الأنيقة: «شو يعني عبقري؟ شو شايف حاله، إلّي خَلَقه ما خَلَقْ غيره؟!» ثم رأني مرةً أُلصِقُ إعلانات لندوة هامة نظّمها النادي لإحدى الشخصيات الأكاديمية المرموقة. كان الوقتُ مبكّرًا، وكنتُ كعادتي أتفادى الأماكن المألوفة (أي «القانونية»/المملّة) لتعليق المناشير في الحَرَم الجامعيّ، فألصقها على الأدراج العريضة، وعلى أرضية الممرّات التي يسير عليها معظمُ الطلبة. كنتُ أنسِّقها بأشكال هندسية مميّزة لأَسرق أعينَ الطلبة. لمحتُه يقترب، يختلس نظرةً سريعةً مصمَّمةً لتبدو غيرَ مباليةٍ بالمنشور.

سألني مازحًا: «لماذا تشوِّه أدراجَ الجامعة بهذه المناشير من مطلع الصبح؟»

جاوبتُ بثقل مقصود: «أساعد في الإعلان عن نشاطنا القادم.»

علّق: «يبدو أنه نشاط مهمّ.»

لم أستطع لجمَ سخريتي: «كلّه بفضل دعمك الرائع لنا، يا بروفيسور!»

امتصّ الضربةَ الأولى كمربٍّ متمرِّس أو كأبٍ حنونٍ يَعْترف بقسوته: «لا داعي للتهكُّم. تعالَ إلى مكتبي وسنتكلم.»

لم تكن كلُّ قرابين الآلهة لتَتْركَ عندي مثلَ تلك النشوة التي انتابتني حين نَطَقَ بجملته الأخيرة.

لم أقدِّسْ أحدًا قطّ، ولكنْ إنْ كِدتُ... فهو.

بعدها، اكتشفتُ سرّ الهالة: إنه لا يحترم إلا الذين يبذلون ـ برأيه ـ جهدًا مبدعًا أو غيرَ عاديّ من أجل قضيتهم. لذا بدا بعيدًا، متعاليًا، صعبَ المنال لمن لم يُقْنعه بعدُ باستحقاقه احترامَه. ومن ثم كان دائمًا يَعِظُ بمحورية الإبداع، والتجاوز، وتحدّي المألوف. كانت لفظة excellence تتصدر قاموسَه اللانهائيّ حين يتحدَّث معنا، فأضحت جزءًا من تكويننا الفكريّ. وتبقى حتى يومنا هدفًا ودافعًا.

كنتُ معه في القدس

في ١٩٩٥ جاء ليزور قُدْسَه، فوجد قُدْسَنا حزينةً تنتظر بصبر. قابلناه، أنا وصفاء، في فندقه المفضّل، «أميريكان كولوني،» فطلَبَ منّا أن نأخذه إلى بيت عائلته الذي عاش فيه صغيرًا في حيّ الطالبية الراقي. جلس في الكرسيّ الأماميّ، بجانبي، كي لا يفوتَه أيُّ مشهد. هو الذي دلّني على الشارع، وكأنّه تركه أمس! حين وَصَلْنا، انقلب المفكّرُ الحكيمُ إنسانًا اختلطتْ عليه الأمورُ، بل طفلاً يحاول لملمةَ ذكرياته ليلتحم مع «المكان» الذي لم يجد بَعدَه مكانًا. تَفَحَّصَ البيتَ والشجرَ كَمَنْ يعود من سهرة ليكتشف أنّ لصوصًا سطوا على منزله، فيتفقَّد بدقةٍ كلَّ ما أخذوه أو تركوه. لم أره هكذا أبدًا: يبتسم حين يروي لنا أين كان يلعب وفي أيّ غرفة

تربّى، ثم يستشيط غضبًا حين يكتشف أنَّهم قَطَعوا شجرةً ليُوسعوا مرآبَ السيارة. يقرأ على مدخل البيت عنوانَ الساكن الجديد، سارقِ الأحلامِ والمكانِ والزمان: منظمة مسيحية صهيونية. يَحْبس دمعَه، ولا يَحْبس لعناته. يَطْلب منّي أن نرحل على الفور. أُسرع مبتعدًا بالسيارة، وألحه إلى جانبي يلتفت مرةً إلى الخلف. «يجب أن نَمْضي قُدُمًا مهما كان،» يقول.

كان معي بعد جنين

في العام الماضي، بعد ملحمة جنين، أيْ بعد شهر من الحصار ومنع التجوال المتقطع، عادت فرقتُنا إلى التدرب على عملنا الجديد، «حيفا، بيروت، وما بعد.» حضر الجميعُ في صمتٍ غيرِ مألوف. لم أكن أفضل حالاً من الآخرين، ولكنّي كمدرِّبٍ اضطررتُ إلى المبادرة. قلتُ: «لا يوجد منّا مَنْ لم يتفجَّرْ في داخله ألفَ مرة. كلُّنا بحاجة إلى مواساة ومساندة، ولكنّ الأهمّ هو أنّنا أتينا هنا للتدريب. جئنا لنقاوم بأسلوب نَعْرفه، برقصنا، بعملنا الثقافيّ، بنبش الذاكرة. لنقاومْ!» لم أكن يومًا جيدًا في الخُطَب ولا في التحفيز. ولكنّ إدوارد سعيد كان معي؛ فمساهمتُه في المقاومة الثقافية أصبحتْ تراثًا ومُلْهِمًا.

في تلك الفترة العصيبة، ومن وحي تلك المقاومة، صممتُ رقصةَ «الكوفية» ضمن العمل الجديد. وهي تبدأ بستة راقصين وراقصات يجلسون على مقاعد المقهى، يقرأون الجرائد، ينفعلون، يتأملون. وفي الخلفية، يتلو مارسيل خليفة شيئًا من قصيدة «أحمد الزعتر» لمحمود درويش:

«اتّكأتُ على مياهٍ فانكسَرْت

أكلَّما نَهَدَتْ سفرجلةٌ، نسيتُ حدودَ قلبي والتجأتُ إلى حصارٍ

كي أحدِّدَ قامتي يا أحمد العربيّ؟

...

لم أَغسلْ دمي من خُبزِ أعدائي، لكن

كلَّما مرَّتْ خطاي على طريق فَرَّتِ الطرقُ القريبةُ والبعيدة

كلما آخيتُ عاصمةً، رَمَتْني بالحقيبة.

...

آه من حلمي ومن روما

جميلٌ أنتَ في المنفى، قتيلٌ أنتَ في روما.»

يَصْعد لحنٌ صاخبٌ. يَدْخل راقصون آخرون إلى المشهد بغضب وكرامة. يبدأ نفضُ الغبار، وتبدأ الرعشةُ تنتشر من واحد إلى آخر. يتشقّق الصمتُ.

كان إدوارد سعيد معي. لا يُمْكن للغضب ولا للكرامة أن يحقّقا شيئًا من دون تخطيط وتنظيم. هكذا عَلَّمَنا... دون أن يعلِّم.

كان معي في «امتحان» الفلسفة

ومن فرقة الفنون إلى جامعة تل أبيب، أَكْتشف إدوارد سعيد مرةً أخرى يَعْبث بدماغي بغير استئذان. حين قابلني عميدُ الكلية ليقرِّر ما إذا كان سيَسْمح لي، أنا الحاصلَ على شهادة الماجستير في الهندسة، أن ألتحق ببرنامج الدكتوراه في الفلسفة، سألني إنْ كنتُ أجيد العبريةَ لأَحْضرَ المحاضرات. «لا،» أجبتُ. «ولكنْ حتى لو كنتُ أجيدها فلن أتعلَّم بها. إنّ حاجزًا نفسيًا هائلاً يمنعني من استدخالها. فهي أولاً وآخرًا بالنسبة إليّ لغةٌ كولونيالية.»

لم يُخْفِ استغرابَه، ولكنَّه انتقل إلى السؤال الأصعب: «لماذا تعتقد للحظة أنّ جامعتنا ستَقْبَلك كطالب دكتوراه في مجالٍ لا خبرة لك فيه، وفي موضوع يتجاوز الخطوطَ الحمراء في الأكاديميا الإسرائيلية؟» قلت: «أَعْلم أنّ طرح الدولة الديمقراطية العلمانية ليس مألوفًا هنا؛ ولكنْ قد تُسْهم مقاربتي الأخلاقية للموضوع في إغناء الخطاب الثقافيّ حول الصراع بتجاوزها لأطروحة دولتين لشعبين، وببحثها عن مَفْهمةٍ جديدة للحقّ الأخلاقيّ باعتباره العنصرَ الأهمَّ في الحلّ.»

كان إدوارد سعيد معي. لقد هَشَّمَ أصنامَنا، فرأينا النورَ أَسْطع، وعرفنا معنى التجاوز.

لماذا يضع سعيد اسمه على مسخرة سياسية متّشحة برداء الثقافة والموسيقى؟ (مع دانيال بيرينبويم)

كان معي في فضح العبودية

في مؤتمر في الجامعة ذاتها حول دور الأكاديميا في الظرف الراهن، وقفتْ ممثلةٌ عن «تعايش،» وهي إحدى منظّمات السلام، تَستعرض تحدّي منظّمتها لحصار قوات الاحتلال لمنطقةٍ في الخليل. فقد قامت تلك المنظّمة بشحن مواد غذائية وغيرها لدعم صمود المواطنين الفلسطينيين في أراضيهم المهدَّدة بالمصادرة. قلت: «بالفعل كان عملاً إنسانيًا وتضامنيًا نبيلاً. ولكنْ ما هذا التعايش الذي تَدْعُون إليه؟ تعايُشُ الأسياد والعبيد؟ تعايشُ الأسياد النبلاء مع العبيد الممتنّين؟» صرخت المتحدثةُ اعتراضًا، ولكنّ الغالبية أسكتتها بتصفيق غير متوقّع.

لقد كان إدوارد سعيد حاضرًا في مخيّلتي هنا أيضًا، يحفّز أوسلو ويَلْعن تخاذلَ العبيد.

كان معي في نقد إدوارد سعيد!

في صيف هذا العام، دُعِيَت ابنتي جنى، وهي طالبة متفوقة في آلة الكمنجة في المعهد الوطنيّ للموسيقى برام الله، إلى ورشة موسيقى مع مؤسسة «الديوان الشرقيّ ـ الغربيّ» التي أسّسها سعيد مع صديقه الأرجنتينيّ ـ الإسرائيليّ دانيال بيرينبويْم في إسبانيا. بعد تردُّد وبحثٍ متعمّقٍ وحوارٍ مع جنى، رفضنا الدعوةَ. فعند زيارتي لموقع المؤسسة على شبكة الإنترنت فوجئتُ بخطاب اليسار الصهيونيّ البغيض الذي طالما ناضلَ سعيد ضده بشراسة ومبدئية، بعد أن اعترف بأنه ضُلِّل به زمنًا في السبعينيات. اكتظّت الصفحةُ الإلكترونيةُ بصور شمعون بيرس وشلومو بن عامي وعربٍ قريبين لهما، وأوروبيين منتشين لتعانق الطرفين. كما فاضت بمقولات التغلُّب على «الحاجز النفسيّ» الذي يَفْصل إسرائيل عن العرب، ونَظَّرتْ لتقارب «الحضارات الثلاث: الغربية والإسرائيلية والشرق ـ أوسطية»!

لم أفهم هذا التناقض: لماذا يضع سعيد اسمَه على مثل هذه المسخرة السياسية المتّشحة برداء الثقافة والموسيقى وتجرّدهما من السياسة والصراع؟ لا يمكن! لا بد أنّي أخطأتُ في تحليلِ ما قرأتُ، قلتُ لنفسي. فمجردُ وجود اسم إدوارد سعيد كان كافيًا، أو يكاد، لتشريع هذه المؤسسة من وجهة نظري. حين لم أنجح في حلّ اللغز، كتبتُ له أسأله، أُعاتبه بحبِّ طالبٍ يَحْترم أستاذَه دون حدود فلا يَهُون عليه أن يُمسَّ بسوءٍ أو لغطٍ أو أن يُستغلَّ اسمُه. كتبتُ أستنجد به ليرسِّخ في ذهني صورتَه الأولى. ولكنْ، مَنْ أنا لأسأله، بل لأسائله؟ مَنْ أعطاني الحقّ في أن أُعاتبه؟ كيف أتجرأ على التشكيك في حنكته السياسية؟ إذًا لن أرسل الرسالة! ولكنّه لو كان مكاني لأرسلها. إذًا، سأرسلها، لأفي بصدق المبادئ التي تعلمتُها منه، حتى لو أدّى ذلك إلى استيائه مني. أرسلتُها. وكما توقّعتُ، لم يُجِبْ.

حين ضغطتُ مفتاحَ SEND في بريدي الإلكترونيّ كان إدوارد سعيد معي، يحثّني على النقدِ الصادقِ والتشكيكِ في المقدّسات... حتى لو كان هو هَدَفَ الاثنين!

لا يزال معي

بعد رحيله الجسديّ، بكيتُ في داخلي، فكان أصعبَ بكاء. إنّ أسخن الدموع هي تلك التي لا تَخْرج من مُقْلة العين لتَبرُدَ وتُريحَ، بل تستقرّ ما بين العقل والقلب فتَلْسَعهما معًا.

شيء من الندم على رسالتي الأخيرة أَلَمَّ بي. لماذا صممتُ على إرسال نقدي إليه رغم علمي بوضعه الصحيّ، ورغم معرفتي بأنّ الموضوع كلّه لا يشُوب عبقريتَه ومبدئيّته في كلّ المساحات الأخرى من حياته؟

لم أتخلّصْ من تأنيب الضمير إلا بعد أن نبشتُ عن جوابٍ فوجدتُه في صيغة أسئلة: ما دمتُ مقتنعًا باستمرارِ وجودِ فكره معنا، ألستُ مجبرًا على نقده كما لو كان معنا؟ ألم ينتقدْ دون هوادة قادةً سياسيين يفوقونه خبرةً في السياسة؟ ألا يحقّ للوديان أن تشكو للجبال اعوجاجَها أحيانًا؟

لقد علّمَنا أن نسأل هذه الأسئلة دون مواراة ولا نفاق... إذا رَغِبْنا حقًّا في التغيير.

رام الله

عمر البرغوثي

مدرّب، وأحد مصمّمي الرقص في فرقة الفنون الشعبية الفلسطينية برام الله. يَدْرس الفلسفة (الأخلاقيات) في جامعة تل أبيب، وموضوعُ بحثه: «نظرة أخلاقية إلى الدولة الديموقراطية ـ العلمانية في فلسطين التاريخية.»

تمثُّل النظرية الأدبية وثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد

□ فريال جبوري غزول

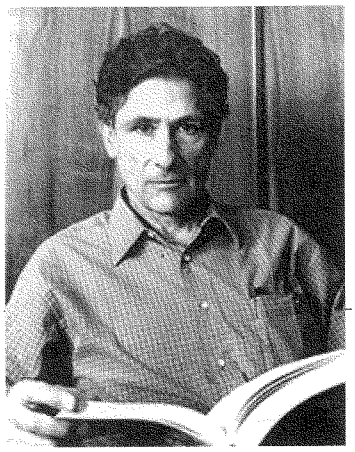
الكلمة ـ الفعل: النظرية الأدبية بين المتابعة والاشتباك

من المعضلات الأساسية في الفكر العالميّ مسألةُ العلاقة بين الكلمة والفعل، أيُّهما يُفْضي إلى الآخر؟ وكيف يُمْكن تجسيرُ الهوّة بينهما؟ قال الراحل سعد الله ونّوس: «الكلمة ليست فعلاً؛ وهذا سرُّ مرارتي.» وفي المقابل، أبدع الخيالُ الشعبيُّ شخصيةَ شهرزاد التي جعلتْ من الكلمة فعلاً وسلاحًا غيّرَ مصيرَها ومصيرَ وطنها. وبين هذيْن الموقفيْن المتقابليْن، بين مرارة الواقع وخيال الحلم، نجد مشروع إدوارد سعيد الذي يتلخّص في كيفية جعل الكلمة فعلاً متعدّيًا، فعلاً يغيِّر ملامحَ الواقع ويجعله أكثرَ إنسانيةً. فالفعل ذو البعد الإنسانيّ، الفعل المقاوِم، ينطلق عند سعيد من الوعي ـ لا من الغريزة أو العقيدة. والوعيُ لا يَنْفصل عن الفكر النقديّ، والنقدُ يَنْبثق من المقارنة والتأمل. وسواء كَتَبَ سعيد عن القضية الفلسطينية أو عن الموسيقى الغربية أو عن السينما الفرنسية أو عن الرواية الإنكليزية أو عن النظرية الأدبية، فهدفُه واحد: الوعيُ باعتباره الجسرَ بين الكلمة والفعل، أو المعْبَرَ الذي يَسْمح بتحويل المنطوق إلى مفعول. ذلك أنّ الكلمة تظلّ كلمةً (والمسرح مسرحًا لا بؤرة انتفاضة كما يقول ونوس) لأنّها منفصمة عن حيوات متلقيها، أو لحظةً عابرةً لا تتجذّر في الكيان.

إنّ هاجس سعيد لا يختلف كثيرًا عن هاجس ونوس، وهو تحويل الكلمة إلى فعل. لكنْ بينما توقَّع أديبُنا السوريّ من الكلمة أن تفجِّر الطاقات الكامنة فيَطْلَعَ المستمعون في مظاهرة، أمل ناقدُنا الفلسطينيُّ أن تكون الكلمةُ بذرةً في تربة المتلقّي تنمو مع الأيام وتتشكّل. إنّ فعل الكلمة لا يقاس بردّ الفعل المباشر لأنّ أثرَها كثيرًا ما يكون خفيًا ومؤجّلاً؛ ورُبَّ عبارةٍ غيَّرتْ مجرى مسيرة، دون أن يتضح أثرُها للآخرين. ومعركة الوعي ليست واقعةً في حربٍ نظاميةٍ ننتصر فيها ونرتاح أو ننهزم فيها ونستسلم ـ كما يعلِّمنا أستاذنا إدوارد سعيد ـ وانما هي حربُ مواقع، فيها تقدُّم وتعثُّر؛ فإذا خسرنا موقعًا اليوم فقد نسترجعه غدًا أو نتّخذ من آخرَ مركزَ قيادةٍ، في حركةٍ من الكرّ والفرّ، لا تهدأ ولا تنتهي، ولا يكون طريقُ المقاومة طريقًا إلاّ إذا كان ممتدًا امتدادَ الأفق.

من هذا الهاجس الذي يسعى إلى ربط الكلمة بالفعل المقاوم يُمْكننا أن نَرْصد مشروع سعيد وثقافته الموسوعية. إنّ أيّ إطلالة على أعماله المنشورة تصيب بالدُّوار، لا لأنّها غزيرةٌ فحسب، بل أيضًا لتعدّد مجالاتها وتخصصاتها **أولاً**، ولتميُّز ما يُكْتب وأصالتِه **ثانيًا**. ذلك أنّ إدوارد سعيد يجوِّد، ولا يكرِّر؛ في كتاباته لذةُ الاكتشاف، لا سلطةُ الوعظ. وسأركِّز على تعامله مع النظرية الأدبية، مجالِ تخصُّصه المهنيّ.

بدءًا أحبّ أن أؤكِّد أنّني لن أَدْخل في المساجلات الأكاديمية المتعارف عليها حول مقولات إدوارد سعيد، بل سأركِّز على استراتيجيته في التعامل مع النظرية الأدبية وكيف تَمَثَّلها تمثُّلاً مقاومًا يَصلح أن يكون نموذجًا لبعضنا في هذه المتاهة من الجديد وما بعد الجديد، وفي هذا الطوفان من المصطلحات والتقنيات التي تطغى كموجة عارمة ثم تنحسر لتَطْلع علينا نظرياتٌ أخرى تَكْتسح ما كان قبلها. وقد يكون ردُّ الفعل على هذه الانقلابات المتكرِّرة في عالم النقد الأدبيّ اللحاقَ اللاهثَ بها ومتابعتها، أو تركَها جانبًا والتقوقُعَ في مدرسة نقدية نختارها ونُخْلص لها. ويحصل هذا الاستقطابُ بين المتابعة والانصراف عند كلِّ مَنْ يهتمّ بالنظرية الأدبية، لكنّه يأخذ بعدًا مركّبًا عندنا في العالم الثالث، حيث تُصدَّر إلينا النظرياتُ الأدبيةُ التي هي نتيجةُ صراعات أدبية وفكرية وجمالية وإيديولوجية في منطقةٍ غيرِ منطقتنا وهمومُها غيرُ همومنا. وبالتالي عندما تُرحَّل النظريةُ الأدبيةُ تغترب عن جذورها الإبداعية، وقد يصبح تطبيقُها عسيرًا ومفتعلاً، والاستنادُ إلى منطلقاتها تبعيةً وانسياقًا. وممّا يعزِّز دواعي الانصراف عن متابعة النظريات الأدبية أنّها طالعة من عالم يُحْكم قبضتَه علينا بطريقةٍ لم تعد متواريةً، بل أصبحت الهيمنةُ وفرضُ النسق السياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ على الآخر شيئًا يمارَسُ علانيةً وباستفزازٍ منقطع النظير. فهذا العالم ذو القطب المهمين الذي يكيل بمكيالين دون حرجٍ، ودون تراجُعٍ، هو الذي يصنِّع ـ إنْ صحّ التعبير ـ هذه النظرياتِ ويسوِّقها لنا عبر مؤسّسات إعلاميّة وتواصلية تعتمد على التكنولوجيا المتقدمة. ومن السهل جدًا، بل من المُغْري حقًا، أن ننصرف عمّا يجري ونختارَ قناعةً عفى



لا يكون سعيد أحيانًا مناضلاً وأحيانًا أستاذًا، لأنّه يؤمن بترابط المواطنة والإجادة

عليها الزمنُ، نَنْسخ على منوالها، مستنكرين البدْعاتِ المتقلِّبةَ. ومن هنا نجد أنّ الحلَّيْن أشبهُ ما يكونان بالخيار بين النار والرمضاء. ومن هنا أيضًا نجد في تعامُل إدوارد سعيد مع النظرية الأدبية حلاً آخر يتيح لنا أن نكون أبناءَ زمننا دون أن نَفْقد هويتنا الحضارية. لقد تمثَّل إدوارد سعيد النظريةَ الأدبيةَ دون أن يَخْضع لمسيرتها، بل وَظَّفَ المفاهيمَ الجديدةَ ـ البنيوية، السيميولوجية، التفكيكية، النسوية، ما بعد الحداثة، التعددية الثقافية... ـ من أجل إدراكٍ أعمقَ لقضايا المقهورين والمستضعفين. وهو لم يوظِّف هذه المفاهيم فحسب، بل اشتبك معها اشتباكًا جدليًا وبنّاءً وطَلَعَ بمجموعة مفاهيم تَسْتخدم تقنياتِ هذه النظريات في استكشافِ وقراءةِ النصوص إلاّ أنّه وَجّهها في رافد **المقاومة**. وبذلك أصبح أهمَّ ـ أو من أهمِّ ـ النقّاد في العالم قاطبةً في مجال النقد المابعدكولونياليّ.

إنّ إدوارد سعيد، كمنظِّر أدبيّ، عصيٌّ على التصنيف. نَعْرف جميعًا أثرَ فيكو وغرامشي وآورباخ وويليامز وفانون وفُوكو عليه، وحضورَ المئات من المفكّرين والنقّاد في كتاباته أمثال: مارلو ـ بونتي، س. ل. ر. جيمس، فرويد، دريدا، ابن حزم، هارولد بلوم، إلى آخر الأسماء التي لا تَقْتصر على مفكّري الغرب والعرب بل تتعدّاها إلى مفكّرين من إفريقيا والهند وغيرهما.

وهو عصيٌّ على التصنيف لأنّه يتجاوز اللافتات، ولا يَخْضع لمقولاتٍ نظريةٍ ما، بل يَكْشف عن أوجهِ المسكوتِ عنه فيها، وأوجهِ القصور في ممارستها والتي تجعلها غيرَ فاعلةٍ في الحياة الاجتماعية وفي مقاومة القهر.

فلنبدأْ بالأوليات: يرى إدوارد سعيد أهميةَ المعرفة في كل المجالات وإمكانيةَ مساهمتها في الحياة العامة. فهو لا يستنكف من الإسهام في دوريات لا يُمْكن «اتهامُها» بحال من الأحوال بالأكاديمية أو اليسارية. فقد كَتَبَ في مجلات مثل **هارپر وهاوس آند غاردن**، وفي جرائد مثل **الحياة والأهرام ويكلي**. ولكنّ هذه الدوريات غير المتخصِّصة، التي تستكتبه لأنّه قد أصبح نجمًا فكريًا وأيقونةً ثقافيةً، تهتمّ بالكاتب لا بالمكتوب الذي كثيرًا ما لا يتوافق مع توجّهها. وسعيد يوظِّف هذه النجوميةَ لا ليلمِّع نفسَه، بل ليدافع عن المقهورين، عن وطنه السليب، وليدينَ الفسادَ في السلطة ـ حاكمةً أو ثوريةً. وبذلك يستغلّ موقعه ومكانته ليدلي بدلوه المقاوم، فلا ينساق إلى السياسة الثقافية للمجلة، ولا يكتب عن موضوع حياديّ كالفن والأدب، وإنّما يختار المقالةَ السياسيةَ المباشرةَ ليسمِّي الأشياءَ بأسمائها. إنّ أول درس نتعلّمه من سعيد، هنا، هو أنّ مسؤولية الأستاذ الجامعيّ المتخصّص لا تَقْتصر على دوريات اختصاصه الأكاديمية، وأنّ على النقد الأدبيّ أن يعلِّمنا النقدَ **عامةً**، وأنّ الأهمّ ليس أين نكتب أو أين نمارس عملَنا بل ماذا نَكْتب وكيف نمارس واجبَنا. يَخْرج، إذن، إدوارد سعيد من الخانة ومن اللافتة ليَدْخل في الموضوع ومعالجته. المسألة، وفقًا لذلك، صراعٌ مستمرٌّ، وعلى كلّ جبهة وفي كلّ موقع: في المؤسسة وخارجها، في الجامعة وفي الإعلام، في التلفزيون وفي الإنترنت، في الأدب وفي السياسة، في الفن وفي العلم. فليس هناك مفتاحٌ يحقّق النصر، وإنّما هناك عملٌ دؤوبٌ يعيد توازنَ القوى في صالح المغيَّب والمقهور.

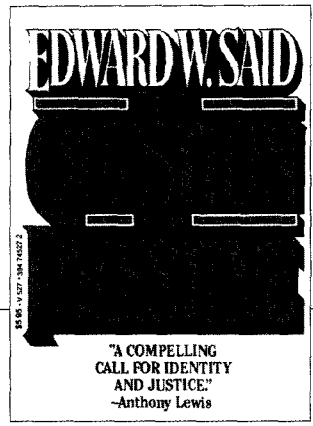
مسيرة سعيد: إرادة الإجادة ونُبل المواطنة

من السهل والمبتسر أن نقسِّم أعمالَ إدوارد سعيد النقديةَ إلى تلك التي تتعامل مع الشرق، وتلك التي تتعامل مع الغرب: فهناك الثلاثية الشرقية في ثلاثة كتب (**الاستشراق، والمسألة الفلسطينية، وتغطية الإسلام**): وهناك الثلاثية الغربية في ثلاثة كتب أيضًا (**جوزيف كونراد ومخيلة السيرة الذاتية، والبدايات: النية والنهج، والعالم والنص والناقد**). ولكنّ هذا التقسيم يَسْقط في ثنائية الشرق والغرب المفتعلة، ولا يأخذ بنظر الاعتبار كتاب **الثقافة والإمبريالية** وكتاب **صور المثقف** وكتبًا أخرى لسعيد تشكّل منطقةَ تقاطعٍ وتشاركٍ بين الشرق والغرب. وبالتالي فمن المستحسن أن نبتعد عن التبويب الشكليّ ونلقيَ نظرةً سريعةً على تطور كتابات إدوارد سعيد التي تشي باستراتيجية مشروعه.

تَخصَّص إدوارد سعيد في الأدب الإنكليزيّ، وأثْبت من خلال مسيرته العلمية أنّه متمكّن لا من الاستيعاب فحسب بل من التفوق في هذا المجال أيضًا، على الرغم من أنّه من وطن آخر

وثقافة أخرى. أيْ أنّه برهن على كفاءته بتميّزه في الحقل الأكاديميّ، حاصلاً على الأستاذية في سنّ تكاد لا تتجاوز الثلاثين. وهو بذلك أثْبت عمليًا أنّ الانتساب الثقافيّ أهمُّ من النَّسَب الثقافيّ، وأنّ التفوُّق في الآداب الأوروبية لا يقتصر على أبنائها وبناتها. هناك طبعًا المئاتُ وربما الآلافُ من الذين دَرَسوا الآداب الأوروبية وهُمْ من خلفية ثقافية مغايرة، لكنّ قلة منهم فَرضتْ وجودَها على الحقل الثقافيّ ولَمعتْ في تخصصها وفاقت أصحابَ الثقافة ذاتها، فسارعت الجامعات الكبيرة إلى التنافس عليها، مثلما حدث مع إدوارد سعيد. وهذه الحالة تُعلّمنا أنّ إجادة تخصصنا يجب أن تأتي في المقام الأول، وأنّ النضال السياسيّ يتفرَّع عنها: لا يضارب عليها أو ينتقص منها. وليس إدوارد سعيد الوحيدَ الذي تفوّق في الآداب الغربية ـ فقد أصبح إيهاب حسن أيضًا أستاذًا مرموقًا في حقل الأدب الأميركيّ، لكنّه على عكس سعيد لم يجعل من كونه مواطنًا مصريًا أو عربيًا أو إفريقيًا هاجسًا يوجِّه حياته. لقد نجح إيهاب حسن في عالم أكاديميّ شرس نجاحًا فرديًا، بينما كان نجاح سعيد نجاحًا لفلسطين وللعرب وللعالم الثالث. ولا يَرْجع ذلك إلى الارتباط السياسيّ بين سعيد ومنظمة التحرير الفلسطينية في مرحلةِ مدِّها الثوريّ، بقدْر ما يَرْجع إلى موهبة سعيد في إدخال العامل الإنسانيّ والتحدُّثِ باسم مَنْ لا صوت لهم في كلّ أعماله، من أكثرها تخصصًا إلى أكثرها جماهيريةً. فحتى في كتاب عن الموسيقى الغربية الكلاسيكية عنوانُه **تفصيلات موسيقية**، يضع سعيد التحليلَ التقنيَّ للموسيقى في سياق العلاقة بين الخاصّ والعامّ، بين حميمية تجربة التلقي الفردية والطقسِ الاجتماعيِّ في الحفلات الموسيقية. كما أنّه يجد المناسبةَ ليقارن بين الموسيقى الشرقية بنزعتها «التجويدية،» والغربيةِ بنزعتها «الإنتاجية.» هذا بالإضافة إلى قدرته الفذة على الربط بين البنية الموسيقية والصراع الطبقيّ والسياسيّ، وبين الموسيقى والأدب والفلسفة. وفي الجانب الاخر، في أكثر كتاباته شعبيةً، من مقابلات صحفية أو مقالاتٍ سياسية، نجد إلماعاتٍ فلسفيةً وتضميناتٍ أدبيةً يلتقطها المطَّلعُ، لكنّها لا تقف عائقًا عند القارئ العاديّ لأنّها تَبْتعد عن الحذلقة والتفقه.

يبدو لي أنّ مسيرة سعيد العلمية تحتوي على كلٍّ من إرادة الإجادة ونُبْلِ المواطنة. وسعيد لا يعبِّر عن هذيْن الدافعيْن بشكل منفصل واحدهما عن الآخر، فيكون مزدوجًا: أحيانًا مناضلاً وأحيانًا أستاذًا. وإنّما هو الدليلُ القاطعُ على أنْ لا إجادةَ إلاّ بالمواطنة، ولا مواطنةَ إلاّ بالإجادة. وعندما يقول عن نفسه إنّه مثقف هاوٍ ويطالب المثقفين ـ وذلك في كتابه **صور المثقف** وفي مقابلاته المنشورة في كتاب **القلم والسيف** ـ بأن يكونوا هواةً، فإنّ المقصود هو الهاوي بمعنى مَنْ يهوَى أو بمعنى العاشق، لا بمعنى الهاوي غير المتقِن لعمله dilettante. فهو يستخدم الكلمة amateur أيْ «هاوٍ» بمعناها الإيتمولوجيّ المشتقّ من amore أي الهوى أو الرغبة المنبثقة من الداخل، لا الضرورة التي يَفْرضها الخارج. إنّه يرى في المعرفة جهادًا، لا وسيلةً لمكسبٍ أو لمنصب. وربما كانت قناعة سعيد بأنّ المعركة في التحليل الأخير معركة ثقافية وحضارية جعلته يستمرّ على الرغم من متاعبه الصحية، وعلى الرغم من انكسارات الأمة العسكرية والسياسية والاقتصادية أمام العدو العنصريّ. صحيح أنّ الهزيمة تعشِّش وتتوالد ـ كما يقول ونّوس ـ في كلّ مكان من المحيط إلى الخليج، وربما فيما وراء المحيط والخليج، وأنّ الاستقلال لم يحقِّق أبسطَ الأماني في العالم الثالث، ولكنْ متى كان المثقف يَمْلك ترفَ التساؤل عن مدى النجاح؟ ومتى كان له خيارُ القنوط؟ إنّ الثقافة ليست بورصة تُحْسب فيها إمكاناتُ الربح والخسارة ويراهَنُ على المرشَّح بالفوز، وإنّما هي مسؤولية المثقف وأمانةٌ في عنقه. وليس هناك أبلغُ مما قاله محمود درويش في نكبة شعبه؛ فقد عَدّل من سؤال هاملت ليجعلَ منه: «أن نكون أو أن نكون،» إذ ليس هناك مجال لأن لا نكون. وقد قدّم إدوارد سعيد في مشروعه نموذجًا للجهاد على الجبهة الثقافية، وكيف يكون المثقف معارضًا وناقدًا في كلّ موقع وفي كلّ إسهام وفي كلّ كلمة يكتبها. لكنّ هذه المعارضة وهذا النقد لا ينبثقان من موقف دوغماتيّ، متحجِّر، يكرِّر سيناريو قديمًا، وإنما من متابعة التطورات والمستجدّات وتمثُّلِ لغة العصر دون تمثُّلِ قيمها السُّوقية. كما أنّ دفاعه في سبيل التحرير والحرية لا يَقْتصر على جماعته بل يتعدّاها إلى كونه موقفًا من كلّ المقهورين: أيْ أنّه المثقف الذي يُمْكن أن يكون المقابلَ الضدَّ للمثقف الحزبيّ (سواء كان الحزب حاكمًا أو معارضًا، فالملامح هي هي).



كتاب **المسألة الفلسطينية** هو المثال الذي يقدّمه سعيد لكيفية التعامل مع موضوع «شرقي»

من البداية إلى النهاية

لنرجعْ إلى مرحلة التكوين. لقد اختار إدوارد سعيد في تخصصه مجالاً يكاد يكون مغلقًا لغير أهله، وتفوّق على أصحاب الشأن في حقلهم كما ذكرنا. لكنّه اختار أدبيًا يناظره إلى حدٍّ كبيرٍ ليكتب رسالةَ الدكتوراه عنه، ألا وهو جوزيف كونراد البولنديُّ الأصلِ والنشأةِ، المتقِنُ للغة الفرنسية، والأديبُ المبدعُ باللغة الإنكليزية، والمغامِرُ الذي يَبْحث عن المجهول ويركب البحارَ ليَكْتشف آفاقَ العالم. كان عنوان رسالة سعيد للدكتوراه (هارڤرد ١٩٦٤): «رسائل كونراد وقصصه القصيرة،» وقد طُبعتْ عام ١٩٦٦ بعنوان **جوزيف كونراد ومخيلة السيرة الذاتية**. الأديب موضوعُ الدراسة يمثّل النازحَ، بكلّ همومه ومستويات منظوره المتشابكة والمزدوجة. كما أنّ الكثير من قصصه ورواياته تقع في الشرق أو في إفريقيا، إذ اتخذ العالَمَ ساحةً لخياله السرديّ وحاول احتواءه بكلّ تباييناته وتناقضاته. وقد أدان كونراد في كتاباته التوسُّعَ الإمبرياليّ رمزيًا، بتقديم نماذج مُفْلسة إنسانيًا وأخلاقيًا من المستعمِرين. كما اتّهم الخطابَ السائدَ بتزوير التجربة الإنسانية وتحريفها. وعلى الرغم من أنّه لم يكن «ثوريًا» إلاّ أنّه قام بتعرية النسق الكولونياليّ، وتعرّف على طاقة اللغة وخطورتها، ونقل الكثيرَ من تجاربه إلى أعمال إبداعية. فبالإضافة إلى التناظر بين سعيد وكونراد، هناك العامل الأثير عند سعيد في دراسة الأدب ألا وهو علاقة النصّ بالحياة، علاقتُه بمنتِجه وظروفه، بالمجتمع وملابساته؛ وهذا ما عكف على رصده في هذه الدراسة.

وأما كتابه الثاني **البدايات: النية والنهج** (١٩٧٥)، فهو يركّز على أهمية نقطة الانطلاق في تشكيل ظاهرةٍ إبداعيةٍ ما ورسْم معالمها. وفيه يَرْبط بين الماضي والحاضر، عبر مسيرة تَرْبط بين التشكيلات الروائية والتطورات السوسيولوجية في المجتمع الغربيّ. أيْ أنّه يُدخل الأعمال الأدبيةَ في سياق تاريخ أدبيٍّ وتاريخ اجتماعيٍّ، رافضًا اقتطاعَ النص من خلفيته ونقطةِ بدئه المشكّلة لملمحه. وهكذا، بعد أن تعامل سعيد مع أديب معيّن في كتابه الأول، شارحًا العلاقات الجدلية بين القاصّ وحياته الخاصة، نجده يتعامل في كتابه الثاني مع أدب معين، شارحًا العلاقات التي تربط الروايةَ بالمجتمع في فترة معينة.

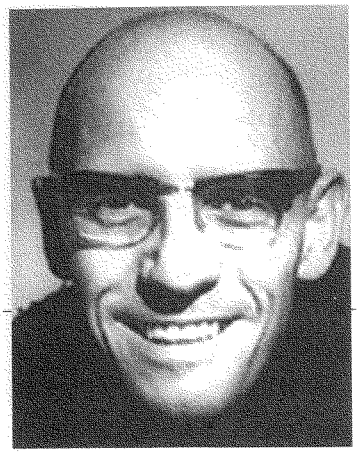
أما كتاب **الاستشراق** (١٩٧٨) فعلى الرغم مما أثار من ضجة ومن كتابة العشرات من المقالات والعروض عنه، إلاّ أنّه لم يُربط بكتابات سعيد النظرية واعتبره الكثيرون انعطافًا في مسيرته العلمية، لا استطرادًا. لكنّه ـ حسب ما أرى ـ عملٌ تطبيقيٌّ على الأطروحات التي قدّمها سعيد في كتاب **البدايات**. ففيه يقوم ببحث ظاهرة الاستشراق، راجعًا إلى أصولها وبداياتها، كاشفًا عن أغراضها ومقاصدها، وكيف أنّها **تشكّل** موضوعَها (الشرق) أكثرَ ممّا تَرْصده بعين فاحصة. فالاستشراق لم يتشكّل لمعرفة الآخر معرفةً علميةً أو إنسانيةً وإنّما ليَدرس الآخرَ من أجل الهيمنة عليه وتبرير استعباده. وليس الغرضَ من كتاب **الاستشراق** فضحُ أساليب المستشرقين فحسب، وإنّما أيضًا كسرُ الحواجز وهدمُ الأسوار التي تجعل من الشرق «غيتو فكريًا» يشرنقه ويعزله. وبفتح هذه الثغرة في المؤسسة الاستشراقية ـ وسعيد ليس الأولَ في نقد الفكر الاستشراقيّ ولكنّه أكثر النقاد أثرًا ـ يكون سعيد قد مَهّد لدراسات تَسْعى إلى آفاق أرحب وتتعامل مع الظواهر الثقافية انطلاقًا من سياقها لا من تصنيفها إلى غرب وشرق وإلى تراتب حضاريّ مسبّق وعنصريّ.

وأما كتابه **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩)، فهو الوجه الإيجابيّ لنقده الاستشراقيّ: ففيه يقوم بدراسة قضية إنسانية وسياسية، ويبيّن أبعادها وتاريخها، مقدّمًا بذلك مثالاً لكيفية التعامل مع موضوع «شرقيّ.» وفي كتاب **تغطية الإسلام** (١٩٨١) يقوم سعيد بنقد الصحافة الأميركية ودورها في الإعلام عن العالم الإسلاميّ، وتقديم صورة مسطّحة ومشوّهة عنه. وفيه يهاجم شبكةً من الشبكات التي تشكّل الرأيَ العامَّ وتهيمن عليه. فبعد أن كشف في **الاستشراق** إفلاسَ الأكاديميين المستشرقين (طبعًا مع بعض الاستثناءات) يقوم في هذا الكتاب بفضح المؤسسات الصحفية: وبذلك ينتقل في استراتيجيته من ميدان الخاصّ والأكاديميّ إلى ميدان العامّ والصحفيّ. ونحن نجد هذا التصعيد عند سعيد كثيرًا: فكتاب كونراد اقتصر على أديب واحد في حين أنّ كتاب **بدايات** تعامل مع الأدب الأوروبيّ ومعطياته؛ كما أنّ كتاب **الاستشراق** ركّز على ظاهرة أكاديمية، لكنّه انتقل في **تغطية**

الإسلام إلى ظاهرة عامة. ونلاحظ، إلى جانب النقل من الأخصّ إلى الأعمّ، النقلاتِ من الخلخلة إلى البناء: فهو يَعْمد إلى تفكيك تماسك المتواضَع عليه في المؤسسات المهيمنة، كما فَعَلَ في دراسته للاستشراق، ثم بعد فَتْح ثغرةٍ يقدِّم بديلاً في دراسة تالية، كما يفعل في كتابه **المسألة الفلسطينية**. وفي كتابه **الثقافة والإمبريالية** (١٩٩٣)، يقوم بزعزعة الرواسخ الأكاديمية في النقد، ثم يقابلها بالبدائل في فصل مسهب بعنوان: «المقاومة والمعارضة.» أيْ أنَّه لا يكتفي بالانتقاد الذي يشكّك، بل يقدِّم أيضًا ممارسةً مخالفةً أو على الأصحّ وجهةَ نظرٍ مغايرةً لا يعتبرها المرجعَ النهائيَّ أو الأمثلَ بل البديل أو الوجه الآخر من الصورة.

تَعْتمد استراتيجيةُ إدوارد سعيد على أمريْن: أولهما الكشفُ عن الجوانب المهملة والمبعدة في الخطاب، وثانيهما تقديمُ وجهة النظر التي هُمِّشتْ واستُبعدتْ. أيْ أنَّه يعي دائمًا وجهَي الحقيقة، ويحاول أن يستكملَ المتواريَ فيها. لكنّ ذلك لا يعني بالنسبة إليه أنّ الحقيقة ملتبسة، أو أنّ الحقّ والباطلَ متداخلان، بل يعني له أنّ المبدأ واحد إذا تعاملنا مع «الكلية.» وهو لا ينطلق من ولاء لعقيدة أو حزب أو قوم، وإنّما من استشراف الحقّ: فيقف مدافعًا عن الإسلام في مواجهة تشويهه في الغرب، لكنَّه لا يَقْبل بفتوى إسلامية تدين مبدعًا يَسْتخدم المجازَ والخيالَ في التعبير عن رؤية معقّدة ومركبة: يدين اضطهادَ الفلسطينيين وتجويعَ العراقيين وذبحَ اللبنانيين من أجل إسرائيل الكبرى، لكنَّه يدين أيضًا اضطهاد اليهود؛ يقف مع القضية الفلسطينية، لكنَّه يدين تنازلاتِ زعامتها وتجاوزاتها؛ ينتقد الفسادَ في العالم الأول، لكنَّه ينتقده أيضًا في العالم الثالث: يرى في كارل ماركس مفكّرًا كبيرًا، لكنّه يرى فيه أيضًا استشراقًا ممجوجًا عندما يعالج قضية الهند وآسيا؛ يهتدي بمقولات ميشيل فوكو، لكنّه يرى قصورَه في تلمّس إمكانية مقاومة الهيمنة. فولاء سعيد ليس لقائد أو لمفكّر، وإنَّما للإنسان وللإنسانية.

لقد أشاد الناقد الإنكليزيّ تيري إيغلتون بتفرد صوت سعيد النقديّ واستقلاله الفكريّ. كما أشاد آخرون بقدرته على التوفيق بين أحسن ما في النقد التقليديّ وبراعة المناهج الجديدة. وربما كان هذا التوفيقُ هو الدرسَ الأولَ الذي يعلِّمنا إياه إدوارد سعيد: كيف نقوِّم تراثنا ونوظِّفه، وفي آن واحد كيف نَسْتوعب الحديثَ ونتمثله تمثلاً راديكاليًا. وربما كان سعيد صعبًا على التصنيف الجاهز لأنّه لا ينخرط في مدرسة نقدية معينة، بل له تصوُّرُه الخاصّ. فموقف سعيد من النقد هو أنَّه لا يُمْكن أن يتوقّف عند إنجازاتِ اتجاهٍ ما، أو يندرج تحت رايةِ مدرسةٍ ما، وإنما يجب أن يكون النقدُ ناقدًا لنفسه، معرِّفًا بنواقصه. وما يسعى إليه سعيد هو خلقُ وعيٍ نقديّ أو مَلَكَةٍ نقدية، لا مريدين وأتباع. فهو ليس شيخَ طريقة، بل باحثٌ مجتهد. والنقد عنده اكتشافٌ مستمرٌّ لأوجه المحدودية وتقويمها. وعلى الرغم من أنّ دروسه في جامعة كولومبيا التي كنتُ أَحْضرها وأنا طالبة في الدراسات العليا في السبعينيات كان يؤمّها أساتذةٌ متخصِّصون ـ أَذْكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر الفيلسوف الأفروأميركيّ كورنيل وَسْت ـ فلم يُخْرجه هذا الإقبالُ والإعجابُ، ولا تنافُسُ الكوليج دو فرانس وجامعتَي كامبردج وأكسفورد وغيرها على دعوته لإلقاء المحاضرات، من بساطته الأخّاذة ومن استمراره في أن يكون طالبَ علمٍ. وكم أدهشني أستاذي إدوارد سعيد ـ وأنا التي عرفتُه طوال سنوات الدراسة في جامعة كولومبيا حيث كان مُشْرفًا على رسالتي ـ في واقعة لها دلالة خاصة. فقد كانت الجامعة الأمريكية في القاهرة حيث أدرِّس دَعَتْه قبل بضع سنوات كأستاذ زائر متميز Distinguished Visiting Professor، وذلك لمدة أسبوع، لإلقاء محاضرة رئيسية، ففعل ذلك في أكبر القاعات في الجامعة التي امتلأتْ بجمهور واسع من مختلف القطاعات. ومن بعدها طلبنا منه أن يتفضّل بإلقاء محاضرة مبسّطة عن **قلب الظلام**، روايةِ كونراد الشهيرة، وذلك في مادة «الحضارة» ـ التي كانت مقرّرة لطلاب السنة الأولى في الجامعة، فوافق مشكورًا. وكم تعجبتُ عندما طَلَبَ مني الرواية ليحضِّر المحاضرة. لقد أخذ هذا الطلبَ في منتهى الجدّ، مع أنّه كان في غنًى بعلمه وموسوعيته وتخصُّصه في كونراد عن المراجعة والتحضير. لكنّه لم يستكثر على هؤلاء الطلبة الصغار تحضيرَ محاضرة خصيصًا لهم. هذه الرغبة في الإتقان حتى في صغائر الأمور تدلّ على عشقٍ لمادته ورسالته التعليمية.



يتفق سعيد مع فوكو في أنّ الثقافة تطرد ما لا يوائمها، ولكنّه يدينه لعدم تقديمه تصوّرًا لدور المقاومة الثقافية

العالم والنص والناقد

ليس في نظري عملٌ من أعمال سعيد يُمْكن أن نستكشف فيه موقفَه من النظرية الأدبية مثل كتاب **العالم والنصّ والناقد**. فهو دراسة في نقد النقد، وفي دور النقد الاستراتيجيّ في المجتمع، وفيه يتعامل مع النقد الحديث ابتداءً من القرن الثامن عشر إلى الثمانينيات من القرن العشرين. ويقوم الكتاب برسم خارطة مجسّمة للنقد الحديث بأبعاده التاريخية، مُوضحًا ما يراه النقّاد وما يعجزون عن رؤيته، رابطًا بين المُعْضلات النقدية المعاصرة وإسهام المفكرين الكلاسيكيين والعرب في إلقاء الضوء عليها. وعَبْر هذا يكسّر سعيد السدودَ بين القديم والحديث، بين الغرب والعرب، مستشفًا مناطقَ التقاطع وموسعًا المرجعيةَ لتتجاوز منطقةً واحدةً وعصرًا واحدًا. إنّ كتاب سعيد هذا ليس دراسة تاريخية عادية: فهو لا يقوم برصد التغيرات، منتقلاً من قرن إلى قرن يليه، وإنّما يستعرض المفاهيم النقدية الرئيسية في الحضارة الغربية وتشكلاتها: فالتاريخ النقديّ عند سعيد ليس خطًا وإنما هو نسيج يقوم المؤلِّف بفرز خيوطه المتشابكة، شارحًا نوعيةَ تركيبه وموتيفاته، ومواقع ثغراته وشقوقه. وهو في كلّ هذا يوظِّف معارفَه الموسوعية، وعمقَه الفلسفيّ، وأسلوبَه الباهر.

تَسْتخدم مقدمةُ الكتاب عنوان «النقد الدنيويّ» وخاتمته «النقد الدينيّ.» ويَرِدُ هذان المصطلحان في خطاب سعيد في دلالتهما المجازية لا الحَرْفية: فهو لا يَقْصد الدنيا والدين بقدْر ما يَقْصد التمييزَ بين موقفين: أحدُهما يرحِّب بالمراجعة والتصحيح والتشكيك، والآخَرُ يُصرّ على الثبات والولاء واليقين. إنّ النقد الدنيويّ بالنسبة إلى سعيد هو النقد الذي يَدْخل في إطار التاريخيّ والنسبيّ والمتحوّل، أيْ ما هو إنسانيّ: أما النقد الدينيّ فهو التعامل مع الأدب بشكل كهنوتيّ، واعتبارُ النصوص ـ أدبيةً أو فلسفيةً ـ «مقدسةً،» والتعاملُ مع المدارس النقدية وكأنّها نِحَلٌ وملَل. ويعرِّف سعيد طموحَه في هذا الكتاب بأنّه تجاوُزُ أشكال النقد المعاصر، من نقد عمليّ وتفسيريّ ومن تاريخ أدبيّ تقليديّ وتنظير أدبيّ جديد. فمع أنّ هذه الكتابات النقدية أَسْهمتْ في تذوق الأدب، إلاّ أنّها ـ لتقوقعها وصمتها إزاء ما يجري في المجتمع ـ قد عَزَلَتْ نفسَها وانفصلتْ عن هموم الناس. وهذا مؤشِّر آخر إلى أهمية تحويل الكلمة إلى فعل في رؤية سعيد. وهو يرى أنّ النظرية الأدبية التي تشكلتْ في الستينيات (من بنيوية وسيميوطيقا وتفكيكية...) كانت ثورية، وتحدَّت المؤسساتِ الجامعيةَ والمفهومَ البورجوازيَّ للإنسانية، وتجاوزت انغلاقَ التخصُّصات لتتعامل مع العقل الإنسانيّ والنشاط الإنسانيّ ككلّ. إلاّ أنّ هذا المدّ الثوريّ انحسر ليحلّ محلَّه نوعٌ من العكوف على النصوصية، وهو ما باعَدَ بين النقّاد وقضايا مجتمعهم. وينبِّه سعيد إلى حميمية العلاقة بين النصّ والمجتمع، بين العمل وسياقِه الأوسع، بين الإبداع وموقعه في تعبئة وعي نقديّ وتساؤل فكريّ. وكي يُثْبت وجودَ علاقةٍ بين النقد والظروف المحيطة به ـ علاقةٍ تلاحم أو توترٍ أو تحدٍّ ـ يستشهد بأمثلة ثلاثة لنقّاد هم: إيريك آورباخ الألمانيّ، وماثيو آرنولد الإنكليزيّ، وميشيل فُوكو الفرنسيّ. فالأول اعترف بأنّ غربته في استانبول دفعتْه إلى تأليف كتابه **المحاكاة** (تمثيل الواقع في الأدب الغربيّ) لحنينه إلى الحضارة الأوروبية ورغبتِه في استحضارها؛ كما أنّ الثاني كتب **الثقافة والفوضى** بمثابة دعوة إلى الولاء للدولة التي يُمْكنها بمؤسَّساتها الثقافية أن تحافظ على المجتمع من مخاطر الفوضى الأخلاقية؛ وأما موقف فوكو فهو أنّ الثقافة شبكة سلطوية تَمْنع كلَّ مَنْ يخالفها منَ التعبير أو التجذُّر في المجتمع، ولهذا تَحْكم على معارضيها بالشذوذ والنقص، أيْ أنها تُبقي «الآخر» خارج الثقافة. ومن الواضح أنّ موقف آورباخ عاطفيّ ومتمركز على أوروبا، وموقف آرنولد أخلاقيّ ومتزمت، وأنّ فوكو يقدِّم رؤيةً نقديةً للثقافة وكيف تقوم بطردِ كلِّ ما لا يوائمها ـ وهذا الموقف الأخير يوازي رؤية سعيدًا، ولكنّ هذا الأخير يدين فوكو أيضًا لأنّه يقدِّم الثقافةَ المهيمنةَ باعتبارها محصَّنةً ولا يقدِّم تصورًا لدور **المقاومة** الثقافية في كسر هذه الشبكة.

وينتقد سعيد النقدَ في الجامعات الغربية لأنّه مازال يعمِّم التجربةَ الغربيةَ ويرفعها إلى مقام النموذج الإنسانيّ، بحيث يصبح كلُّ ما هو غير أوروبيّ في الحضارة الإنسانية هامشيًا وثانويًا. كما ينتقد النقدَ لكونه يتعامل مع النصوص وكأنّها تتمثَّل الواقعَ الفكريّ والأدبيّ

تمثلاً أمينًا، مع أنّ كلّ نص يَحْذف بقدْر ما يعبِّر؛ فالقصيدة التي تصوِّر روعةَ قصر مثلاً لا تشير إلى العمل والقهر اللذيْن كانا وراء بناء القصر. ويستخلص سعيد من نواقص النقد السائد أنّ دور الناقد يندرج في خياريْن: إما أن يقف في صف الثقافة المهيمنة ويَدْخلَ في رابطةِ نسبٍ معها ليقدِّمَ ولاءه لها ويكتسبَ بذلك حمايتَها؛ وإما أن يقف موقفَ المناهضة والمقاومة ويرفضَ أن ينصاع إلى عصبية النسب، مستبدلاً به عقلانيةَ الانتساب. وفي هذا السياق يَجْدر توضيحُ هذيْن المصطلحيْن الخاصّيْن بسعيد: فالنسب filiation يدلّ على ميراث الإنسان، والانتساب affiliation يدلّ على تحصيل الإنسان. أيْ أنّ سعيدًا يميِّز بين الموروث والمكتسب: **فالأول** يكون على نمط العائلة؛ إنَّه نسب بيولوجيّ، ذلك أنّنا نَنْدرج في ثقافةٍ ما وعائلةٍ ما، لا لاختيارنا لها بل لانحدارنا منها. وفي هذا النمط نجد تراتبًا هرميًا؛ فربُّ العائلة وكبيرُها هو صاحب الحلّ والعقد، ويكون الولاء له دون تساؤل. أما النمط **الثاني** (الانتساب) فيَجْمع الأفراد على أساس مهنيّ أو فكريّ أو سياسيّ، بدافع التشابه النفسيّ أو الحِرَفيّ. وفيه تكون العلاقاتُ نديةً وأخويةً، وهي نتيجة اختيار الفرد. وفيه نجد النقدَ البناءَ عوضًا عن الولاء المفروض في النمط الأول (النسب). ويؤكّد سعيد أنّ الانتساب ـ سواء كان مهنيًا أو سياسيًا أو فكريًا ـ قد يصبح في حقيقة الأمر نَسَبًا يتميَّز بطابع سلطويّ يدين بالولاء الأعمى، كما يحدث في بعض الأحزاب السياسية والمدارس النقدية.

ويؤكّد سعيد أنَّه لا يدعو إلى تسييس النقد، أيْ ربطِه بعجلةِ فكرٍ سياسيٍّ ما، وإنما يدعو إلى بقاء النقد في تماسّ مع قضايا المجتمع الإنسانيّ. ويحذِّر من انفصام النقد ـ سواء عن قصد أو عن إسراف في التخصص ـ عن هموم الإنسان. وهو يسمي نقدَه علمانيًا أو دنيويًا لأنَّه ـ على عكس النقد الدينيّ ـ لا يحلِّل ولا يحرِّم، لا يغلقُ أبوابَ الاجتهاد، يحاول الإقناعَ بدل الإخضاع، لا يَجْزم بل يشكّك في ذاته، وهو خطاب إنسانيّ يدرك محدوديتَه ومرحليتَه.

ينقسم هذا الكتاب القيّم إلى ثلاثة أقسام:

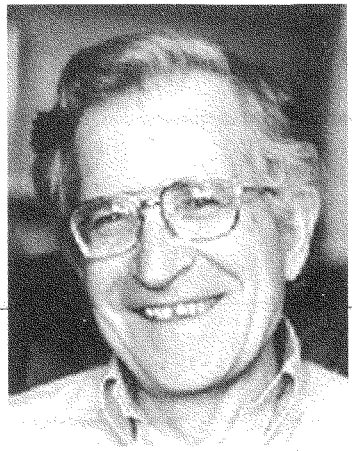
(١) دراسة في أعمال كتّاب نموذجيين في انتباههم إلى تفاصيل الحياة اليومية ودلالتها. ومن الطريف اختيارُه لأدباء لا يُعْرفون بواقعيتهم، مثل سويفت وهوپكنز وكونراد، بل برمزيتهم وشطحهم. وهكذا يُلمح سعيد إلى أنّ الإحساس بالواقع وتفاصيله ليس حكرًا على المدرسة الواقعية. وبذلك يحرِّر المتلقي من التصنيفات الجاهزة واللافتات السطحية.

(٢) وفي الجزء الثاني يقوم سعيد برسم معالم النقد النظريّ المعاصر، وكيفية مواجهته أو تجاهله للعالم، مُوضحًا الفوارقَ الدقيقةَ والهامةَ بين مفكرين ينتمون إلى اتجاه واحد ويوضعون في خانة واحدة، ورابطًا بين نقاد ينتسبون إلى حقبات تاريخية مختلفة أو حضارات متباينة. وفي كلّ هذا يقاوم سعيد عبثَ التصنيف الجاهز، ويسعى إلى الكشف عن القرابات الخفية بين حضارات مختلفة.

(٣) أما في القسم الثالث والأخير، فيعالج موضوعَ تعامل ثقافة قوية مع ثقافة أضعف ومحاولة استيعابها، كما حدث في الغرب عند تعامله مع الإسلام والعرب. وينتقد في هذا القسم نمطية البحوث ومدرسيتَها وعدمَ قدرتها على التفاعل الحقيقي مع ثقافة الآخر.

يثير سعيد في كتابه معضلةً نقديةً: فالنصّ الثقافيّ، كقصائد هوپكنز ومقالات ماركس وأعمال وايلد، عالمية، ومع هذا فهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعصرها ومكانها. أيْ أنّ النصّ مرتبطٌ بالظرفية والمحلية، ومستقلّ عنهما في آن واحد. تفسيري لما يقول سعيد هو أنّ النص بنيةٌ structure وحدثٌ event في آن واحد: فالبنية الفكرية والجمالية تجعل منه عملاً عالميًا يتجاوز زمانَه ومكانه، بينما يربطه عنصرُ الحدث إلى الظروف التاريخية والمحلية التي وَلَدتْه. ويرجع سعيد إلى كوكبة من النقاد وإلى ما قالوه في هذا الصدد. كما يقترح على نقّاد الغرب أن يراجعوا ما فعل النقادُ العرب أمام هذه المعضلة، وأَعْني دخولَ النص في التاريخ وتجاوزَه له في الوقت نفسه.

ويقوم سعيد بتحليل أعمال سويفت وكونراد ليكشف عن الجانب الطليعيّ في أعمالهما ومحاولتهما تجاوُزَ حدود اللغة المتداولة وزعزعة نظامها المقولب. وهو بهذا لا يقوم بتحليل



يتّخذ سعيد من تشومسكي مثلاً يواجه به فوكو: فالنزول إلى ساحات الأزمات اليومية يَخْدم المقهورين بشكل عملي

نصوص وقراءة دقيقة وباهرة فحسب وإنّما يثير في القارئ تأملات عن الأنا والآخر واللغة والمجتمع، عن التواصل والتحقق، عن مفهوم الثورية والنقلات الفكرية. وهي قضايا قلّما تُطرح على ساحة النقد الأدبيّ الذي شغلته الفروعُ عن الأصول؛ فالفكر يَنْبع أصلاً من تساؤلات الإنسان عن نفسه وعن علاقته بالعالم. كذلك يميِّز إدوارد سعيد بين التكرار والإبداع، ويَكْشف عن جوانب إبداعية في التكرار عندما يكون إحياءً وبعثًا، ويشير إلى جوانب تناصية في الإبداع. كما يرى أنّه لا يُمْكن فصلُ الإبداع عن النقد: فقد كان الفلاسفة الأوائل يطمحون إلى التأثير والتغيير الاجتماعيّ، ولهذا أبدعوا نصوصَهم في نقد القائم. وفي البدء كانت الفلسفة غيرَ منفصلة عن الحياة، وكان الإبداع ملتصقًا بالفكر النقديّ.

ويتناول سعيد الروافدَ المختلفةَ في النظرية الأدبية ليتمثّلها ويفسّرها، لكنّه أيضًا يكشف عما تعجز عن الإحاطة به. فهو يشيد بإسهام البنيوية ـ المتمثل في أعمال ليفي شتراوس ـ في وصولها إلى الكليات والجوامع في العمل الفنيّ وكشْفِها لعنصرٍ موحَّد أو عاملٍ مشتركٍ بين النصوص المدروسة، غير أنّه يرى عجزها في الكشف عن حلقة الوصل بين الظروف والنصوص ـ أو ما يسمّيه بالقصدية. كما يُثْني على ما بعد البنيوية ـ المتمثّلة في أعمال ميشيل فُوكو ـ لتحذيرها من الوقوع في شرك الثقافة، أيْ خضوع الأفراد بشكل غير واعٍ لسلطة الخطاب المعرفيّ الذي يحدِّد ويعيِّن ويقيِّد ما يقال، إلاّ أنّه يختلف مع فوكو في استحالة الإفلات: فسعيد يرى أنّ الانقياد غير محتَّم، وأنّ في موقف فوكو غلوًا استدركه فُوكو بنفسه عندما تحدَّث عن إرادة المعرفة la volonté de savoir التي تتجاوز محدوديةَ الخطاب المعرفيّ. وأما التفكيكية ـ التي يمثِّلها الناقد الفرنسيّ الجزائريّ الأصل جاك ديريدا ـ فهي تقاوم حدودَ المنهج، وترفض الترويضَ الثقافيّ والمنهجيّ، وتهاجم الميتافيزيقا الغربية. ويرى ديريدا أنّ الحضارة الأوروبية تقوم بعملية تقييد النصوص بتفسيرات ومنهجيات كي تتوصل إلى حصر معناها وتجميد دلالتها، على نحو أدى إلى إفقار شنيع. ولا يدعو ديريدا إلى دلالة جديدة، بل إلى تحرير النصوص وفكِّ إسرها من قراءات مقيِّدة. ويحيِّي سعيد ـ في تحفُّظٍ ـ إنجازات هذا النقد الذي يقف موقفًا معارضًا من هيمنة المؤسسات الحاكمة والنظام السائد، إلاّ إنّه يرى أنّ هذه المعارضة لدائرة السلطة وأجهزتها لا تكفي لأنّها لا تَخْرج من دائرة تحليل النصوص: فالنقد في حاجة إلى تماسّ مستمرّ مع قضايا معيشة وإلا أصبح هامشيًا، كماليًا، بلاغيًا.

يمكننا أن نستنتج من هذا بأنّ دخول سعيد في صميم البنيوية وما قبلها وبعدها من نظريات لم يَمْنعه من أن يَرْصدها رصدًا موضوعيًا ليرى فاعليتها، أيْ قدرتها على تحويل الكلمة إلى فعل، ونَقْلِ النقدِ من القول إلى التغيير الملموس. فإنْ لم يتحقق هذا الهدف شَرَّحَ أسبابَ التعويق.

ويعالج سعيد في فصل هامّ من هذا الكتاب عنوانُه «النظرية النازحة،» وفي دراسة لاحقة بعنوان «دعوة إلى النظرية النازحة» (١٩٩٤)، ما يَحْدث للأفكار والنظريات عندما تنتقل من مكان إلى آخر، متأقلمةً مع الظروف التي تحيط بها. فالنظرية النقدية مرنة تُعدَّل وتُحوَّر لتُناسِبَ المكانَ والزمانَ اللذيْن تَنْزح إليهما. ويختار سعيد في هذا السياق نظريةَ لوكاش وكيف استخدمها لوسيان غولدمان في باريس ورايموند ويليامز في كمبردج. وباختصار شديد يجد سعيد أنّ النظرية عند لوكاش تنطوي على تمرُّد الفكر على الوضع، أما عند غولدمان فتنطوي على تماثُلِ الفكر مع الوضع. والمسألة لا تنطوي على تفسير خاطئ أو تحريف للأصل النظريّ، بقدْرِ ما هي تكييفُ نظريةٍ برزتْ في ظروف معينة ـ كالصراع الجريّ الثوريّ ـ لظروفٍ مغايرة، كالجو الأكاديميّ في فرنسا في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وعندما انتقلتْ نظريةُ لوكاش المناضل عبر غولدمان إلى ويليامز الناقد التأمليّ، اكتشف الأخيرُ أبعادًا للنظرية لم تخطرْ على بالِ صاحبها لوكاش: فقد رأى كيف أنّ نظريةً ما تَفْقد قدرتَها النقدية عندما تُستخدم بشكلٍ تكراريّ وإلزاميّ، فتصبح الفكرةُ التحررية التي تنبثق منها النظريةُ مصيدةً فكريةً: ذلك أنّ النظرية تنظِّر في ظلّ تجربة معيشة ووضع ديناميكيّ، ولكنّها كثيرًا ما تكتسب معياريةً، وتُوظَّف كعقيدة، فتشارك فيما أَطْلق عليه سعيد «النقدَ الدينيّ.»

ويستدلّ سعيد مما سبق أنّه لا توجد نظرية تنطبق على كلّ الحالات؛ أيْ لا توجد نظريةٌ كاملةٌ ونهائيةٌ. ويرى سعيد أنّه مهما توثّقت السيطرة على المجتمع فهناك دائمًا مساحةٌ للتجربة الإنسانية تَسْمح بتشكيل البديل. يسعى سعيد، إذن، إلى أن يعي النقدُ موقعَ النظرية النقدية ومواءمتها، أيْ أنّ على الناقد الواعي أن يعرف كيف ومتى يَسْتخدم النظريةَ النقديةَ، وكيف يعدّلها، وما تصحّ له، وفي أيّ حالة تنطبق. فالوعيُ النقديُّ عند سعيد هو الربط : إنّه نوع من الرؤية الجامعة التي تدرك أهميةَ التنظير ومكانته، أيْ قدرتَه وقصورَه، لكنّها لا ترى في التنظير حلاً نهائيًا. إذن النظرية الأدبية مهمة في نظر سعيد الذي خَصّصَ لها دراساتٍ عديدةً، لكنّها في حاجة مستمرة إلى اختبارها وتجديدها في ضوء التجربة الإنسانية الحاضرة. إنّ الوعي النقديّ ـ كما يراه سعيد ـ مستمَدٌّ من تجربةٍ ما، والتجارب الإنسانية تتباين وتتفاوت، ولهذا علينا أن نكتشف متى يجب تطبيقُها، ومتى يجب تعديلُها. فالجمود النظريّ، كالأعراف الاجتماعية والدوغما الثقافية، يقف موقفًا مضادًا من الوعي النقديّ. ويتّخذ سعيد من نوم تشومسكي مثلاً يواجه به فُوكو: فدراسات فوكو تَفْضح دورَ السيطرة والهيمنة والسيادة في إنتاج المعرفة ونشرها، ولكنّها لا تميِّز بين المعرفة التي تَخْدم الطبقة الحاكمة والمعرفة التي تَخْدم الطبقة الناشئة. وفوكو يهاجم السلطةَ بوجه عام، ولكنه لم يأخذ موقفًا معارضًا في الأزمات السياسية، الأمر الذي يَجْعله مناهضًا غيرَ مزعج للسلطة. أما تشومسكي فبنزوله إلى ساحات الأزمات اليومية، واتخاذِه لموقفٍ معين (ضدّ أو مع)، إنما يقوم بخدمة المقهورين بشكل عمليّ.

وباختصار شديد نجد في مسيرة سعيد المتشعبة تراسلاً مستترًا؛ ففيها وحدةُ المنطلق وتعدُّد الجبهاتُ. والمنطلق هو رابطةُ الأدب بالحياة، والنص بالمعيش، والكلمة بالفعل. يدعو سعيد أولاً إلى وعيٍ لا يجعل من النظرية الطليعية مذهبًا، بل يقوم بجدل مع أفكارها؛ وهو يدعو ثانيًا إلى وعيٍ وجوديّ يختار مواقفَه من الأحداث اليومية. إنّها دعوة إلى الممارسة الخلاقة والتمثُّل المقاوم للنظرية الأدبية، لا الانضمام إلى مدرسة والتمثُّل التبعيّ لها. إنّها دعوة إلى الإبداع لا الاتّباع، دعوةٌ إلى تلقيح النظرية بالتجربة.

القاهرة

فريال جبّوري غزّول

ناقدة أدبية عراقية. أستاذة الأدب الإنكليزي والمقارن في الجامعة الأميركية بالقاهرة