

صبري حافظ*

ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي**

يذهب إدوارد سعيد في كتابه "صور المثقف" (*Representations of the Intellectual*) إلى:

إني، كمثقف، أعرض هواجسي أمام جمهور أو جماعة معينة. لكن الأمر لا يقتصر على كيفية إفصاحي عنها، وإنما يتعدى ذلك إلى ما أمثله أنا أيضاً، من حيث كوني شخصاً يحاول ترقية قضية الحرية والعدالة. فأنا أقول هذه الأمور أو أكتبها لأنها تمثل، بعد كثير من التفكير، ما أعتقد، ولأنني أريد أن أقنع الآخرين بهذا الرأي. لذلك نجد هذا الخليط المعقد جداً بين العالمين الخاص والعام: تاريخي الخاص، وقيمي، وكتاباتي، ومواقفي كما تصدر عن تجاربي، من جهة، وطريقة انخراط هذه كلها في العالم الاجتماعي الذي يتناقش فيه الناس ويتخذون قرارات في شأن الحرب والحرية والعدالة، من جهة أخرى.^(١)

لا بد لنا، كي نفهم ميراث إدوارد سعيد الثقافي، ومشروعه الثقافي، وأثره في المشهد الثقافي العربي، من أن ندرك إدراكاً ثاقباً هذا "الخليط المعقد جداً". فالخليط الذي تدخل في صنع هذا الفرد المميز كان جذاباً، لأسباب كثيرة وعلى مستويات متعددة، للمثقفين العرب، ومكّنهم من أن يعتزوا بالتفاعل مع مشروعه الثقافي.

ميراث التفاعل العربي - الغربي

كان إدوارد سعيد، من حيث هو مثقف عربي - غربي، وارثاً للتفاعل المعقد والمؤلم في كثير من الأحيان بين العالم العربي والغرب. ولهذا التفاعل تاريخ طويل،^(٢) لكن مرحلته الحديثة، التي يعتبر إدوارد سعيد نتاجاً لها، ترقى إلى الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨. فقد تركت هذه المواجهة الوجيهة مع الغرب أثراً ثقافياً زلزالياً في العرب. ومع أن السلفيين ما انفكوا يهاجمون التغيرات التي انجرت عنها، والتي رأوا فيها غزواً للثقافة العربية والإسلام، إلا أن الحكومات العربية أطلقت برامج تحديث طموحة تهدف إلى اللحاق بالغرب، ولا سيما أوروبا. وقد أدى النجاح الأولي للذين سلكوا سبيل الحداثة إلى قبول واسع لهذا المسار من جانب العرب، دولاً وأفراداً على

(*) أستاذ الأدب العربي الحديث، والأدب المقارن في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن.

(**) المصدر: *Journal of Palestine Studies*, vol. xxxiii, no. 3 (Spring 2004), pp. 76-90. ترجمة: حسني زينة.

السواء. حتى استعمار القوى الغربية لعدد من الدول العربية، في العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر، لم يكبح التبني الحماسي للنماذج الغربية في كثير من مجالات الحياة، إن على مستوى الحكومات أو على مستوى النخب المدنية العربية. من ذلك أن العقود الأولى من القرن العشرين اتسمت بتزايد اعتماد المناهج التربوية الغربية (والأوروبية منها بصورة خاصة)، واللباس، وأنماط السلوك. وقد أثر اعتماد النماذج الغربية في المضمار الثقافي، واستجرّ تكوين أنواع أدبية عربية جديدة كالرواية، والقصة القصيرة، والمسرح.^(٣)

هذه السنوات الأولى من القرن الماضي اتسمت أيضاً بهجرة أعداد كثيرة من العرب، ولا سيما المشاركة، من لبنان وسورية وفلسطين إلى الأمريكتين، حيث تبني معظمهم كثيراً من مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية الغربية. من هؤلاء المهاجرين وديع سعيد، والد إدوارد، الذي غادر فلسطين إلى الولايات المتحدة سنة ١٩١١، وأقام هناك نحو عقد من السنين. واتسمت الأعوام التي أمضاها في أميركا بنشاط ثقافي متزايد الحيوية داخل المجتمع الثقافي العربي. (فقد أصدر مهاجرون مشاركة صحيفتين عربيتين في تلك الفترة^(٤)). وقد أثر هذا النشاط في المشهد الثقافي في أوطانهم الأصلية وتأثر به. والحقيقة أنه في سنة ١٩٢٠، أي سنة عودة وديع سعيد إلى فلسطين، قامت مجموعة من المثقفين المشاركة في نيويورك بإطلاق حركة من أبعاد الحركات الأدبية الإبداعية تأثيراً في تاريخ الثقافة العربية الحديثة، وهي الرابطة القلمية، برئاسة جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١).^(٥) في تلك السنة عينها، وفي تطور منفصل ومناظر للرابطة، تأسست جماعة الديوان في القاهرة.^(٦) ومع أن المجموعتين تطورتا تطوراً منفصلاً إحداهما عن الأخرى، فقد عبرتا عن التيار الثقافي نفسه الدارج في صفوف النخب الثقافية العربية منذ بداية القرن، ولا سيما التحول من الذائقة النيوكلاسيكية إلى الذائقة الرومانسية. وروجتا، جرّاء ذلك، أفكاراً مماثلة في الأساليب الأدبية. ومن سخرية الأقدار أن الرابطة القلمية، العاملة من نيويورك وأولى الحركات الأدبية المهجرية،^(٧) كانت الأقوى تأثيراً في تشكيل الأدب العربي المعاصر؛ وقد انتشرت أفكارها من خلال مجلة "السائح" التي كانت تصدرها، والتي كانت تصل إلى العالم العربي ويعاد نشر كثير من مقالاتها في المجالات الأخرى. ومن الأسباب التي جعلتها أشد جاذبية أنه بينما كانت أولويات جماعة الديوان الوطنية تحصر تأثيرها في مصر، كانت الرابطة القلمية تركز تركيزاً شبيه كلي على المسائل الأدبية، وكان أعضاؤها أكثر ألفة بأهم الأعمال الرومانسية الأوروبية.^(٨) في أية حال، فإن جهودهم المتضافرة، ومن خلال تأثيرها في الجيل التالي من الشعراء والنقاد، أفضت سنة ١٩٣٢ إلى تكوين جماعة أبولو، أولى الحركات الأدبية العربية الرومانسية،^(٩) والتي مضت قدماً في نشر الأفكار الأدبية الغربية، ودعت إلى تحرير الشعر من القيود

التقليدية القديمة. هكذا، كان اعتماد النماذج الغربية، المؤثرة في أنماط الحياة كما في طرق التعبير الثقافية والأفكار، منتشرة حينها في العالم العربي نفسه، وفي المجتمعات العربية في المهجر. وكان ذلك أبرز ما يكون في صفوف الأقليات المسيحية، التي شعرت بالتجانس مع الغرب أكثر من الجماعات المسلمة. تلك كانت البيئة التي شكلت مواقف والد إدوارد سعيد وأفعاله، وكان لها الأثر المباشر في التكوين التربوي والثقافي لإدوارد سعيد.

تربية غربية

عاد وديع سعيد إلى فلسطين سنة ١٩٢٠ جراً إلحاح والدته، وانتقل إلى القاهرة في أواخر ذلك العقد تقريباً. ومع أنه عاد إلى العالم العربي وتزوج على الطريقة التقليدية العربية سنة ١٩٣٢، فإن اعتماده النموذج الغربي ظل يتحكم في بقية حياته. من ذلك أنه في أثناء إقامته بأميركا غير اسمه إلى وليام، وأصبح مواطناً أميركياً، وقاتل في صفوف الجيش الأميركي في فرنسا خلال الحرب العالمية الأولى.^(١٠) وقد انعكس تماهيه المستمر مع الغرب انعكاساً واضحاً في تسمية أولاده،^(١١) وفي التربية التي أتاحتها لهم. ومما زاد في اعتزازه بجنسيته الأميركية - في وقت كانت الولايات المتحدة تعتبر نبراس الحرية والحدثة، ونصيرة الأمم والأقليات المقهورة - شعوره (كبروتستانتية) بالانتماء إلى أقلية، حتى ضمن المجتمع المسيحي العربي نفسه.

ولد إدوارد سعيد في القدس سنة ١٩٣٥، ومع أنه تمتع - مثل إخوته كلهم باستثناء والدته - بالجنسية الأميركية، فقد ترعرع أساساً في مصر المستعمرة خلال الثلاثينات والأربعينات، مع زيارات وإجازات متفرقة في فلسطين. في ذلك الوقت كانت مصر، والقاهرة خاصة، مكاناً مضطرباً، مملوءاً بالتناقضات، فواراً بالحركات الاجتماعية والسياسية المنتشرة على امتداد الطيف السياسي، من الإخوان المسلمين إلى الشيوعيين، لكن إدوارد تربي في قوقعة الحماية التي كانت توفرها مصر الأقليات والأجانب، مصر الكوزموبوليتية. وقد جاءت الصدمة الأولى لهويته في أواسط الأربعينات يوم قال له شخص إنكليزي يدعى بيلي، وكان مديراً لنادي الجزيرة: "لا يسمح للعرب بدخول المكان، وأنت عربي."^(١٢) لكن كان هناك ما سماه إدوارد سعيد لاحقاً "ميثاقاً محتوماً بيني وبين والدي في شأن وضعنا الأدنى مرتبة بالضرورة. كان والدي يدركه، وأنا اكتشفته علانية أول مرة وجهاً لوجه مع المستر بيلي، لكن كلانا لم يعتبره مسألة تستحق نضالاً من أي نوع، وما زال هذا الإدراك يشعرنى بالعار حتى اليوم."^(١٣)

ولمّا كان إدوارد محمياً من الآثار المأساوية للنكبة الفلسطينية - خسارة المنزل العائلي واقتلاع كثير من أقاربه - بفعل ثروة والده وجنسيته الأميركية، فقد تمتع من

دون انقطاع برفاهية حياة الشريحة العليا من الطبقة الوسطى، وبالامتيازات التي توفرها التربية النخبوية الخاصة. إن تعلم أولاً في مدرسة إنكليزية سنة ١٩٤١، وبعدها ذهب إلى مدرسة القاهرة للأولاد الأميركيين سنة ١٩٤٦، ثم في سنة ١٩٤٩ دخل فيكتوريا كوليدج، المدرسة الخاصة بالنخبة الاستعمارية. وفي سنة ١٩٥١ ذهب إلى الولايات المتحدة، وبعد عام أمضاه في مدرسة تحضيرية دخل جامعة برنستون. وأفضت دراساته العليا في هارفرد إلى أطروحة دكتوراه عن جوزف كونراد سنة ١٩٦٣.^(١٤) وقد أرست هذه التربية وهذا التكوين الثقافي مرتكزاته في الثقافة والمنهجية الغربيتين، وبالتالي عززا جاذبيته حيال المثقفين العرب بعد عقدين من الزمان. كما أنهما انتزعاها من "الوضع المتدني" الذي يلازم "العربي". والواقع أنه عند وصوله إلى أميركا، حذره والده بوجوب "الابتعاد عن العرب... فهم سيكونون عقبة دائمة. وهم لا يحتفظون بما هو جيد في الثقافة العربية، ولا يظهرون أي تضامن فيما بينهم."^(١٥) ويبدو أن الابن التزم في البداية نصيحة أبيه، وأهمل اللغة والثقافة العربيتين، وتخصص بالإنكليزية والأدب المقارن، واتبع سيرة عملية في الأكاديمية الأميركية.

غير أن الشعور الممض بأنه "خارج مكانه" ظل يراوده، كما أن تراكم "الأذى" و"الظلم"^(١٦) دفعه في نهاية المطاف إلى ثقافة أصوله. وفي وسع المرء أن يقرأ اليوم سيرة إدوارد سعيد بصورة استرجاعية ويرى كيف أن شعوره الحاد بكونه "منفياً" و"خارج مكانه" دفعه إلى اختيار كونراد موضوعاً لرسالة الدكتوراه، وهو كاتب عانى مثله التهجير جغرافياً ولغوياً. هذا كاتب شاطره إدوارد منظور الذات المنتزعة من مركزها، كاتب قادر على رؤية ثقافة "الأخر" من الداخل والخارج في الوقت نفسه. كان كونراد أيضاً كاتباً يثير قضايا الهوية، والتواريخ المتكسرة والمقتلعة من ديارها، والذاتية، والتوتر الدينامي بين الثقافات والناس.

كما عمل شعور إدوارد بأنه منفي على دفعه إلى فتح جديد. ففي خطوة غير مألوفة قطعاً بالنسبة إلى باحث شاب يكتب أطروحته، رفض إدوارد سعيد منهجية النقد الجديد، التي كانت تسود الأكاديمية الأميركية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي. لقد وجد في معالجة النقد الجديد للنص، باعتباره "إيقونة كلامية" منقطعة الصلة عن تاريخ الكاتب، وهويته، ورؤيته، وتجربته، وسياقه، طريقة غير ملائمة لبلوغ المعاني الخبيئة في أعمال كونراد، واختار مقاربة مدرسة جنيف الأكثر إرهافاً.^(١٧) فهذه المدرسة اطرحت الطرق الشكلية (formalist) أو الموضوعية، واعتمدت دراسة ظواهرية (phenomenological) للنص تهدف إلى إعادة تركيب رؤية الكاتب للعالم انطلاقاً من لغته الأدبية. ووجد إدوارد استراتيجيتها التأويلية التي تسبر أغوار النص بحثاً عن علائم تبوح ببنية الإدراك، أبلغ إيصالاً إلى الإحساس الدفين بالتهجير

والمنفى الكامن في نصوص كونراد. كما أن تصور مدرسة جنيف القائل بأن إسقاطات الكاتب في عوالمه الخيالية هي المفتاح لهويته الوجودية، يستلزم أن يقوم الناقد بتحديد أنماط تجارب المكان والزمان المتكررة في عمل الكاتب. وقد وجد إدوارد ذلك مفيداً في التعبير عن بنية الإدراك الدفينة التي اجتذبتة إلى كونراد.

لم يكن نشر عمل إدوارد سعيد المتقن "بدايات: مقاصد ومنهج" (*Beginnings: Intentions and Method*) سنة ١٩٧٥ عاملاً حاسماً في إرساء شهرته كباحث رائد ذي استبصارات عميقة وحس نقدي حاد فحسب، بل أيضاً كباحث حدد طريقه الخاص. كانت تلك سنوات بروز النظرية الأدبية في أميركا، وبدلاً من اتباع - كما فعل كثيرون من معاصريه - طريقة أصحاب النزعة الشكلية الروس، أو البنيويين الفرنسيين (الذين كان مع ذلك استوعب نظرياتهم استيعاباً عميقاً)، طوّر هو طريقته الخاصة في التأويل. وهو لم يؤسس مشروعاً، لا على التأويل البنيوي الذي أفضى في نهايته إلى تفكيك النص (كما فعل نقاد ييل)، ولا على النظرية الأدبية الماركسية (كما فعل ريموند ويليامز وفريدريك جيمسون، على سبيل المثال لا الحصر). بدلاً من ذلك رجع في كتاب "بدايات" إلى أعمال جان باتيستا فيكو المهملّة، الذي شكك في كتابه "العلم الجديد" (*The New Science*)، (١٧٢٥)، منذ ذلك التاريخ المبكر، في الطابع الكلي للمعرفة، وفي الصفة اليقينية التي تتسم بها القناعات المقبولة، وبيّن تاريخية هذه المفاهيم. ثم إن إدوارد سعيد خلط مفهوم فيكو للمعرفة بأركيولوجية ميشال فوكو، بعد أن أخضع هذه الأخيرة لمساءلة نيتشوية فيما يتعلق بأصولها وغايتها. ومن هنا طرح نظريته الفريدة في اعتبار "الرواية بداية قصد". ومع بلوغه كتاب "الاستشراق" (*Orientalism*) كان قد عدّل هذه المقاربة النظرية، إذ أدمج مساهمة أنتونيو غرامشي، الذي سلط الضوء على دور الهوية القومية والموضع الجغرافي، في إدراكنا للثقافة والفكر. وتزامن استعمال كتابات غرامشي والتحاوّر مع أفكاره مع اكتشاف إدوارد لعمل مدرسة فرانكفورت، ولا سيما ثيودور أدورنو ووالتر بنجامين. وقد اقترب إدوارد، في أواخر أعماله، من أفكار أدورنو وطريقته النقدية أكثر مما اقترب من أي مفكر آخر. ولم يكن ذلك لأن إدوارد يشاطر أدورنو شغفه بالموسيقى ويقدر كتاباته بشأنها فحسب، بل أيضاً بسبب سعة تفكير أدورنو وتنوعه، وفرادته، وقدرته على خلط العناصر الإبداعية، والنقدية، والفلسفية في أسلوب شفاف وسهل للغاية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن إدوارد. والأهم أنه إذا كان أدورنو قدم لنا من خلال "جدليته السلبية" (*negative dialectics*) نظرية ما لا يمكن تنظيره في الفلسفة والموسيقى، فقد حقق إدوارد تنظيراً مماثلاً في حقل الدراسة الأدبية. فعلى غرار أدورنو، ركز إدوارد على أهمية الاستقامة الشخصية والشغف، واطرح أية أورثوذكسية مدافعاً عن فضيلة "عدم المشاركة" - عدم الدخول في اللعبة أو المساومة باسم "تمشية الحال". والذين عرفوا إدوارد سعيد

يتعرفون على الموقف غير المساوم الذي اتخذه في أعوامه الأخيرة، والذي يشابه فيه موقف أدورنو، ولا سيما في السياسة.

الاستشراق

أدت هزيمة العرب الكارثية سنة ١٩٦٧، ولقاء إبراهيم أبو لغد^(١٨) في الفترة نفسها، دوراً حاسماً في إعادة توجه إدوارد سعيد الثقافي نحو هويته وثقافته العربيتين. فقد اختاره أبو لغد للانضمام إلى رابطة خريجي الجامعات الأميركية العرب (AAUG)، وطلب منه في ذروة الجنون الإعلامي المعادي للعرب سنة ١٩٦٨، أن يكتب مقالاً عن الشخصيات العربية في الأدب الإنكليزي لينشر في عدد خاص من مجلة "العالم العربي" (*Arab World*) كان يشرف هو على تحريره.^(١٩) وكان ذلك هو النص الأكاديمي الأول الذي كتبه إدوارد في موضوع عربي.^(٢٠) ولما كان يعالج مسألة تمثيل (لا بل سوء تمثيل) ثقافة كاملة، ظهر بعض التساؤلات عما إذا كان هذا النص يحمل البذور الأولى التي برعم منها مشروع كتاب "الاستشراق" (*Orientalism*). وقد حسم إدوارد سعيد نفسه القضية نهائياً عندما كتب في تكريم أبو لغد: "لقد اغتنمت الفرصة [كتابة المقال] كي أنظر إلى صورة العرب في وسائل الإعلام، والثقافة الشعبية، والتمثيلات الثقافية التي ترقى إلى العصور الوسطى. وذلك كان أصل كتابي الاستشراق، الذي أهديته إلى جانيت وإبراهيم."^(٢١) ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً لم يتزعزع اهتمام إدوارد سعيد بالعالم العربي عامة، وبالقضية الفلسطينية خاصة، ولا تراخي التزامه بهما.

لكن من المبالغة في التبسيط أن نختزل إعادة التزام إدوارد سعيد بالعالم العربي إلى مجرد هذا، إذ إنها كانت عملية متطاولة، كما يبين ذلك في كتابه "خارج المكان" (*Out of Place*). كان إدوارد سعيد رجلاً تحركه دوافع قوية، وحريصاً على تعزيز إنجازاته الأكاديمية من خلال أعمال نظرية كبرى^(٢٢) قبل الإقلاع في اتجاهات جديدة. غير أن الكتاب الذي حقق له الشهرة العالمية، أي "الاستشراق"، لم يصدر إلا في سنة ١٩٧٨. وهو كتاب كتبه من دون توقف في أقل من عام. وما كان قيض لهذا الكتاب أن يكتب أصلاً لولا تأثيرات حرب ١٩٦٧ وحرب ١٩٧٣ وتزايد انخراط إدوارد في السياسة الفلسطينية؛ ومن الجدير بالملاحظة أن إدوارد أمضى بين الحربين فترة عام في بيروت، حيث أنجز كتابة "بدايات"، وعمل على إتقان اللغة العربية.^(٢٣) لكن لا شك في أن تغطية هاتين الحربين في وسائل الإعلام الغربية، والتساند بين أقوال التركيبة الغربية وأفعالها، هما اللذان دفعا إلى الانطلاق في هذا المشروع عبر توجيه انتباهه إلى الهوة الفاعرة بين واقع الشرق وبين تمثيله في الخطاب الغربي. فكانت النتيجة أهم وصف لتواطؤ الإنسانية الأوروبية مع المشروع الاستعماري الهادف إلى

استعباد الشرق وتشويه صورته. قام كتاب "الاستشراق" بمزاوجة نفاذ البصيرة النظرية الذي وسم كتاب "بدايات" مع قائمة حصرية للمظالم التي خضع لها الشرق. وهذا ما أتاح لمسلمات الكتاب النظرية مرتكزات أخلاقية قوية كان من شأنها أن تجعله ذا صلة بالثقافات المظلومة الأخرى، فضلاً عن جاذبيته للنزعة الإنسانية في صميم الثقافة الغربية الليبرالية نفسها.

وفي حين كان إدوارد قد اكتسب شيئاً من الاعتبار في حقل الأدب الإنكليزي واللغات الحديثة قبل نشر كتاب "الاستشراق"، فإنه لم يحدث أثراً كبيراً خارج الدوائر المعنية بذلك، وكان مجهولاً تماماً في العالم العربي. وكان من شأن اتساع وجدّة ما يغطيه كتابه من موضوعات، وأصالة أطروحته، أن جعلته بسرعة كتاباً ذا شهرة عالمية. كما أنه سرعان ما أصبح حجر الزاوية في مشروع أوسع نطاقاً يهدف إلى تفكيك الخطاب والممارسات الاستعمارية من حيث أثرها في الثقافة والسياسة، القيم والإدراك، الأدب والهوية. وفي كتابيه اللاحقين، "قضية فلسطين" (*The Question of Palestine*)، (١٩٧٩)، و"تغطية الإسلام" (*Covering Islam*)، (١٩٨١)، قدم إدوارد دراسة حالتين تؤكدان لأطروحته الأساسية في الاستشراق. وما زال النقاش الواسع المستعر جرّاء هذا المشروع يتنامى منذئذ، وأثمر مدارس، كالمدرسة النقدية لما بعد الاستعمار، والنقد الثقافي، والتاريخانية المحدثّة.

كان "الاستشراق" هو الكتاب الذي أدخل إدوارد سعيد إلى العالم العربي. لكن من المؤسف أنه ترجم ترجمة سيئة؛^(٢٤) وكما كتبت الأستاذة رضوى عاشور، أستاذة الأدب الإنكليزي والناقدة والروائية الممتازة، في دراستها المتقنة لأعمال إدوارد، "الترجمة العربية لـ الاستشراق مرتبكة، وغامضة، وتشكو جرّاء عدة مشكلات، أوضحها هي تحويل كتاب ساطع وممتع إلى نص عويص مشحون بالمصطلحات المستغلقة."^(٢٥) ذلك بأنه علاوة على طمس الطروحات اللامعة التي يحتويها الكتاب، خلفت الترجمة تأثيراً سلبياً هائلاً في ميراث إدوارد وإدراك - أو سوء إدراك - إنجازه في صفوف المثقفين العرب. فأسلوب المترجم الإنشائي الحافل باللغو، ومصطلحاته الدعيّة، ومفرداته المرتبكة، أدرجت النص المترجم في باب الكلام العقيم المعوّج الذي تتسم به شلة أدونيس؛ وهي جماعة تشبّثت بإدوارد فترة من الزمن، وعقدت الطريقة التي كانت الدوائر الثقافية العربية تنظر بها إليه لعدة أعوام.^(٢٦)

ونظراً إلى استغلاق نص الترجمة، قام كثيرون من ألد أعداء الحداثة والتغرّب في العالم العربي، من إسلاميين وتقليديين، باعتماد الكتاب بحماسة فائقة، مع أنه كان الأولى بهم، جرّاء أيديولوجيتهم، أن يكونوا من الأعداء الطبيعيين لموقف إدوارد الثقافي والأيديولوجي. فقد رأوا فيه صيغة جديدة لهجومهم التقليدي على المستشرقين، صيغة تعبر بلغة خصومهم عن مظالمهم وشعورهم بالغبن حيال الغرب. ومن سخرية الأقدار

أنهم رأوا في نص يناقض مقاربتهم مناقضة تامة امتداداً لهجومهم على عمل المستشرقين - هجوم كان يصدر، في حالتهم، عن دواع من قناعاتهم الدينية واعتقادهم أن غاية المستشرقين ومبتغاهم تقويض الإسلام وتشويه صورته.^(٢٧) لذلك، وبدلاً من أن ينظر إلى عمل إدوارد الخصيب باعتباره يفضح (ويقوض) أساس خطاب المستشرقين والدواعي الكامنة وراءه، فقد اعتبر بمنزلة الهجاء الأخير من سلسلة الهجمات التشهيرية على إساءة تمثيل الإسلام في الخطاب الأوروبي.^(٢٨) وقد أهمل خلال هذه العملية جوهر طروحات إدوارد - فيما يتعلق بجديلية المعرفة والسلطة، وتواطؤ الخطاب في ديناميكية الهيمنة والإمبريالية، واصطناع شرق دوني الرتبة تبريراً لاستعباده واحتلاله. ومما أهمل أيضاً، نظرة الكتاب إلى كيفية استخدام أوروبا للشرق كصورة مطلقة للآخر، المستهجن، والأدنى مرتبة. والأهم من كل هذا، ما كان من ضياع دعوة إدوارد للشرق كي يمثل ذاته، وينقي ثقافته من آثار الميراث الاستشراقي وترسباته.^(٢٩)

ومع أن رسالة إدوارد في "الاستشراق" تشوهت في الدوائر الثقافية العربية - وفي صفوف الجمهور الأوسع أيضاً جراء الصورة المشوهة والواسعة الانتشار التي روجت لأطروحاته الأساسية باعتبارها نوعاً من سياسة الهوية (identity politics) - فإن الكتاب أطلق نقاشاً واسعاً في شأن القضايا التي عالجه. من ذلك ما كان من مناقشة استبصاراته مناقشة مفيدة من جانب أولئك الذين قرأوا الكتاب بلغته الإنكليزية الأصلية، أو بترجمته الفرنسية، وقد تزايد عددهم مع الزمن.^(٣٠) بالإضافة إلى ذلك، تُرجم بعض الكتابات الغربية عن الاستبصارات النظرية للاستشراق إلى العربية في التسعينات بطريقة أعادت الميزان إلى الاعتدال. وبفضل هذه الجهود، التي كان من شأنها تصحيح سوء الفهم السابق لكتاب "الاستشراق"، ونتيجة انتشار كتابات إدوارد اللاحقة وتنامي انخراطه في السياسة العربية، فقد بات من الممكن أن يقارن تأثيره في المشهد الثقافي العربي على مر الزمن بتأثير الرواد الأوائل لمخاطبة الخطاب الغربي، من أمثال رفاة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٨)، وخير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٠).

نظرية "سفر النظريات"

عند إدوارد سعيد

في العالم العربي

أياً يكن الضرر الذي سببه سوء تمثيل كتاب "الاستشراق" في الدوائر الثقافية العربية، فسرعان ما تغلبت عليه معرفة إدوارد الواسعة، وطول باعه، واندفاعه، وغزارة إنتاجه المدهشة. وقد تزامن نشر كتابه "العالم، النص والناقد" (*The World, the Text*)

مجلة "فصول" (٣١) في القاهرة، أول مجلة عربية متخصصة بالنقد الأدبي والنظرية الأدبية. وسرعان ما أصبحت "فصول" ملتقى عربياً شاملاً للنظريات والمناقشات الأدبية، وفي غضون أعوام قليلة عززت المشهد النقدي العربي بالطاقة وقوّت طلبه للبحث النظري. وقد غيرت طبيعة الخطاب النقدي العربي، وقامت بحوار بعيد المدى مع كثير من النظريات النقدية الحديثة، ولا سيما البنيوية، والنزعة الشكلية الروسية، والماركسية، والتفكيك، ونظرية الاستقبال، والتأويل التحليلي للأدب. صحيح أنه في أوائل سنوات "فصول" كانت أسماء رولان بارت، وميشال فوكو، وجاك دريدا، وجاك لاكان، وولفغانغ إيزر، والتر بنجامين، وتيري إيجلتون، وفريدريك جيمسون، تتواتر أكثر من اسم إدوارد سعيد، وأن المجلة الفصلية كانت تترجم أعمالاً بقلم كثير من هؤلاء المنظرين في الأدب في صفحاتها من دون أي ذكر لإدوارد، لكن هذا الوضع المؤسف تم تصحيحه مع إعادة إطلاق المجلة الفصلية الفلسطينية "الكرمل"، في أوائل التسعينات من رام الله، إذ راحت هذه الدورية تترجم عدداً من مقالاته النقدية المهمة. (٣٢) وقد اكتسب إدوارد وأفكاره مزيداً من الرواج، حتى في مجلة "فصول"، مع تزايد نضج الخطاب النقدي العربي المعاصر، كما اكتسب ذلك ميخائيل باختين، وأنتونيو غرامشي، وبيير بورديو، وجيل دولوز. ويمكن تفسير هذا التحول بالجابنية العابرة التي مارستها النظرية البنيوية، وأسلافها، وتفرعاتها، وكونها مطاوعة للمحاكاة التي تكرر مفاهيمها. وربما كان لا بد للنقد العربي من أن يمر بهذه المرحلة القليلة التطلب من التنظير، والاستعارة، والتكيف - وما سماه إدوارد "السخط القاسي الذي تشعر به الأورثوذكسية الفكرية والتعبير عن المناصرة المتعبئة" (٣٣) - قبل الالتفات إلى النظرية النقدية للجماعة الأخيرة، مع ما تمتاز به من رهافة في الاستبصارات النقدية.

وقد سدد نشر مقالتي إدوارد سعيد الشهيرتين "نظرية السّفَر" (Traveling Theory) (٣٤) و"إعادة نظر في نظرية السّفَر" (Traveling Theory Reconsidered) (٣٥)، ضربة حادة للمزاج السائد عند النقاد العرب، الذين كانوا اكتفوا منذ زمن بعيد بمجرد محاكاة النظريات الغربية، أو على الأقل بتطبيق مقولاتها على النصوص العربية. وقد شجع الاطلاع على "نظرية السّفَر" عند إدوارد سعيد عدداً منهم على اطراح تبعيتهم حيال هذه النظريات. وبصورة أخص فإن إدوارد يورد في هاتين المقالتين الحجج ضد تحويل النظرية الأدبية إلى ركن إيماني ثقافي، من شأنه متى اعتمده المدارس أو المؤسسات أن يكتسب مكانة المرجعية ليصبح المجال المغلق للاختصاصيين ومعاونيهم. وهو يدعو، بدلاً من ذلك، إلى نظرية التنافر المستمر، وعدم التكريس، واللامركزية، والتوعية ضد الدجل - معاداة غرامشيّة للهيمنة تنبذ الانقياد للأنظمة المسيطرة. ويرى إدوارد أن أية دراسة للطريقة التي تسافر بها النظريات تظهر حتمية

التغير والتحول عند كل محطة من محطات السفر، وفيما يتعلق بكل وجه من أوجه النظرية - تقنيات النشر، والتواصل، والتفسير. وإذا أخذنا في الاعتبار إيمان إدوارد بالجماعة الإنسانية البعيدة عن القسر، فإن هذا ما يجب أن تكون عليه حال النظرية. فالنظرية، كما يصرح في المقالة الثانية، "محكومة بالسفر، وبالتحرك إلى ما وراء حدودها، وبالهجرة، وبالبقاء بمعنى ما في المنفى... [في] شتات جغرافي هو في قدرة المحرك النظري... [في] حركة توحى بإمكان الاختلاف في الأماكن، والمواقع، والأوضاع، بالنسبة إلى النظرية..."^(٣٦)

ومثلما دعا إدوارد سعيد الشرق في كتاب "الاستشراق" إلى تمثيل نفسه والإفصاح عن ذاته، فهو هنا يدعو إلى تحرر الناقد من الاعتقاد بقديسية النظرية. وقد لاحظ إدوارد أيضاً أن ثمة "في العالم العربي هذا الاعتماد المنحاز على النظريات الموحدة والتقليد الأعمى لها من دون أي جهد واضح لتغيير هذه النظريات إلى شيء ذي صلة بالثقافة العربية".^(٣٧) وقد أقدم عدد من النقاد العرب، كجابر عصفور (مصر)، ومحمد برادة (المغرب)، ويمنى العيد (لبنان)، وصبحي الحديدي (سورية)، وفخري صالح (الأردن)، على سبيل المثال لا الحصر، على تبني دعوته، وجأهروا بالحاجة إلى تحرير الخطاب النقدي العربي من قبضة النظرية الغربية وتكلف عناء التقليد. فقد أدركوا أنه لم يعد من المجدي استيراد النظريات الأدبية الغربية، أو تطبيقها بصورة عمياء على الظواهر الأدبية، أو النصوص العربية. ومع ذلك، من الأيسر اطراح طغيان الشمولية، كما بين لنا إدوارد، من القيام فعلياً بمساهمة باقية في تعديلها أو تغييرها. وهكذا، فمع أن كثيرين من النقاد العرب استوعبوا فكرة إدوارد القائلة بأن "لا أحد يستطيع اليوم أن يكون كلياً شيئاً واحداً"^(٣٨) فإن مهمة التعامل مع النظرية الأدبية بقدر من الإبداع، والأصالة، والإرهاف، وبصورة تأخذ في الحسبان التعدد الثقافي، ما زالت في طفولتها في الخطاب النقدي العربي.

كما أن كثيرين من النقاد العرب فهموا نفور إدوارد من التواريخ الاستيعابية ذات الوجهة الخطية (linear subsuming histories)، ومن المفهوم الاختزالي للهوية (the unitary sense of identity)، وتفضيله المقاربة الطباقية القادرة على التعامل مع تعقيد التجربة التاريخية. فقد كتب يقول: "الثقافات كلها متداخلة بعضها مع بعض؛ ولا واحدة منها وحيدة ونقية، كلها هجينة، ومتنافرة التركيب، وفائقة التباين، وغير مقدودة من صخرة واحدة. وهذا، في اعتقادي، يصح على الولايات المتحدة اليوم بقدر ما يصح على العالم العربي الحديث."^(٣٩) لا جدال في أن من الصعب أن نمارس النقد الطباقية من دون المزية التي تمتع بها إدوارد من حيث معرفته الواسعة بثقافات متعددة وقدرته على التنسيق الموسيقي. ومع ذلك، فمن جراً مقارنة إدوارد تحديداً، بات النقاد العرب أكثر ثقة بأنفسهم عند استعمال المفاهيم النقدية من دون أن يتكبلوا

بها. إن تنامي الإرهاف في الخطاب النقدي العربي يرقى جزئياً إلى مساهمة إدوارد سعيد، كما أن تنامي الإرهاف هذا يساهم بدوره في تزايد تقدير أعمال إدوارد. ومن الطبيعي، لذلك، أن يكون عمل إدوارد التالي "الثقافة والإمبريالية" (*Culture and Imperialism*)، (١٩٩٣)، الذي شهد ذروة مشروع النقد في تفكيك الرواية الغربية، لاقى اهتماماً كبيراً في الأوساط الثقافية العربية قبل أن يترجم إلى العربية بوقت طويل. وقد حظي بمراجعات مسهبة في الصحافة العربية، واستشهد به في المجالات الأكاديمية، وألهم عدداً من الدراسات الأكاديمية. وتحصي رضوى عاشور،^(٤٠) في مقالة حديثة، المشاريع التي قام بها باحثون شباب في الجامعات المصرية والتي استلهمت مقارنة إدوارد سعيد. ومن الأمثلة الحديثة لأثر هذا الكتاب، أن ندوة كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ التي عقدتها الجمعية المصرية للنقد الأدبي اتخذت "النقد الثقافي" موضوعاً رئيسياً لها، وهو المصطلح الذي يتزايد استعماله للتعبير عن المقاربة النقدية المستوحاة من إدوارد سعيد.

ومن اللافت أن المثقفين العرب أظهروا تفضيلاً واضحاً للنقد الثقافي على طريقة إدوارد سعيد أكثر من طريقته في نقد ما بعد الاستعمار المفضلة في الغرب. وهناك عدة أسباب لذلك، أبرزها الشعور العربي عميق الجذور بالثقة في الثقافة العربية، ذلك الشعور المستمد من الاعتزاز المفرط بتراثها الكلاسيكي. ومما يدعم هذا الشعور النزعة إلى التقليل من تأثير الاستعمار في الثقافة العربية، خلافاً لكثير من الدول التي خضعت للاستعمار، والتي اعتمدت "لغة المستعمر" في كتاباتها؛ فالاعتزاز باللغة العربية والسلامة الثقافية لم يتأكلا بفعل الاستعمار. وباستثناء الجزائر، على أهمية هذا الاستثناء، فإن معظم الإنتاج الثقافي العربي، حتى في إبان فترة الاستعمار، كان يكتب بالعربية، وكان يعرب عن السعي لتوكيد الهوية القومية ومقاومة الاستعمار. أما أعمال أولئك العرب الذين كتبوا بالفرنسية أو الإنكليزية، وحتى أولئك الذين حققوا شهرة واسعة، فقد كان ثمة ميل لدى الإنتليجنسيا العربية إلى اطراحها باعتبارها مساهمات هامشية في اللغة التي كتبت بها، وإلى عدم اعتبارها نتاجاً ثقافياً عربياً. علاوة على ذلك، فإن الافتتان المبكر بالأنواع الأدبية الغربية الذي دفع كاتباً كنجيب محفوظ، مثلاً، إلى التطلع في الأربعينات من القرن الماضي إلى الاقتداء بالسير والتر سكوت في رواياته التاريخية، وفي الخمسينات إلى الرواية الواقعية الأوروبية، قد تراجع. وبحلول السبعينات والثمانينات، كان محفوظ يقوم بحوار خلاق في رواياته مع الأشكال الروائية العربية القديمة - مثل الملحمة الشعبية كما في روايته "ملحمة الحرافيش" (١٩٧٧)، وألف ليلة وليلة كما في روايته "ليالي ألف ليلة" (١٩٨٢)، ومعجم الأعيان كما في روايته الأخاذة "حديث الصباح والمساء" (١٩٨٧). وهذا التحول نحو الحوار الخلاق مع الأشكال والأنواع الأدبية العربية تزامن مع توارد

مساهمة إدوارد النقدية، الذي أدى إلى تبني الإنجليز العربية لنقده الثقافي، والذي عدّ بمثابة مقاربة شمولية للثقافة والنقد من حيث أنه يجمع التاريخ، والجغرافيا، ومفهومي المعرفة والسلطة، والبصيرة النقدية. وهكذا، فإن "النقد الثقافي"، خلافاً لتيار ما بعد الاستعمار في تفكير إدوارد سعيد، لم يقتصر على مسائل التمثيل، وإنما تعداها إلى قراءة أكثر شمولية للنص. أما التجاوب الغربي مع مشروع إدوارد فيصدر، إجمالاً، عن الرغبة في قراءة أعمال الخاضعين للاستعمار المكتوبة باللغات الأساسية للمستعمرين، ولا سيما الإنكليزية والفرنسية.

ويتجه الخطاب النقدي العربي بازدياد نحو اعتناق مساهمة إدوارد سعيد، لا بسبب استبصاراته النقدية فحسب، بل أيضاً بسبب جهوده لتحرير النقد العربي من العيش على فتات النظرية الغربية. وبصورة خاصة، شعر النقاد العرب بأن انعدام نظرية شاملة للثقافة العربية هو السبب في اعتماد النظريات المستوردة، بحيث تصبح منهجياتهم مشتتات، وتكبلهم - في نهاية المطاف - داخل الشبكة المنهجية التي تمردوا عليها. لذلك فإنهم يعتبرون أن نظريات إدوارد سعيد مساهمة عربية أصيلة في عالم الإبداع والمساواة، تقدم مخرجاً من التبعية المنهجية حيال الغرب. ومع أنهم يدركون إدراكاً تاماً أن مساهمة إدوارد عميقة الجذور في الفكر والمنهجية الغربيين - كما أنها موضوعة بلغة غربية - فهم يشددون على القوة التخريبية لتمرداها على المذاهب الجامدة والمناهج السائدة في هذا الحقل. ونظراً إلى إنجازات إدوارد سعيد البارزة، وإلى مسار إنتاجه الفكري، وانخراطه المتزايد في القضايا الثقافية والسياسية العربية، فقد اعتُبر مثلاً يحتذى لكثير من المثقفين العرب خلال العقد الأخير من حياته. وهو كثيراً ما عومل معاملة نبراس الحكمة الذي تحمل كلماته على محمل الكلام المنزل، وهو أمر كان يكرهه.

مخاطبة السلطة بلسان الحقيقة:

إحياء تقليد عربي في الخطاب

لم تزل الثقافة العربية، منذ أن رفض أبي نر الغفاري المشاركة في سلطة الخلفاء الأمويين في القرن الثامن، تجل المثقف المعارض الذي يفصح عما لا يقال، ويخاطب السلطة بلسان الحقيقة. لكن منذ وفاة الناقد والمسرحي والقصاص يوسف إدريس (١٩٢٧ - ١٩٩١)، وإسكات معظم المثقفين العرب، أو استيعابهم في بنى السلطة، فقد العالم العربي صوت المثقف المعارض الفعال ذي المكانة، والإنجازات المشهودة، والمنزلة الخلقية لمخاطبة السلطات الفاسدة والتابعة التي تسود في المشهد الثقافي والسياسي اليوم بلسان الحقيقة. ولعل هذا الدور يشكل مساهمة إدوارد الأبقى والأكثر جاذبية في المشهد الثقافي العربي.

وقد وصف إدوارد سعيد الوضع السائد في العالم العربي خلال العقود الماضية كما يلي:

إن القومية العربية الشجاعة التي ميزت فترة عبد الناصر، وإن كانت وهمية بعض الشيء وهدامة أحياناً، قد خبت في العالم العربي خلال السبعينات من القرن الماضي، واستعيض عنها بمجموعة من المعتقدات المحلية والإقليمية تشرف على إحياء معظمها بالعنف أنظمة أقلبات غير شعبية ومفتقرة إلى الرؤيا. وهي عرضة اليوم لتهديد طيف من الحركات الإسلامية. ومع ذلك ظلت في قيد الحياة معارضة علمانية، ثقافية، في كل بلد عربي؛ وهي تتشكل في معظمها من أمهر الكتاب، والفنانين، والمعلقين السياسيين، والمثقفين، وإن كانوا يشكلون أقلية يتعرض كثير من أفرادها للمطاردة حتى النفي أو الإسكات.^(٤١)

كان إدوارد يدرك جيداً أن هذا الوضع ناجم عن التحالف الشرير بين كل من دول الخليج الغنية بالنفط، والولايات المتحدة المتزايدة التدخل في الشرق الأوسط، والأنظمة العربية الفاسدة. كما أنه كان يدرك تماماً الأثر الذي يتركه هذا التحالف في ما يمكن للمثقفين العلمانيين أن يمثله، والضرر الذي يصيب مشروعهم العلماني خاصة، والعالم السياسي والثقافي عامة. وهذا الوضع، الذي بات فيه المثقفون يستوعبون إلى درجة لا سابق لها، قد نسف شرعية الإنجليجيسيا في نظر جمهورها. كان "المثقفون" العرب في معظمهم مترسخين في عادة فكرية أطلق إدوارد سعيد عليها اسم "الاجتناب" - "ذلك الابتعاد المميز عن المواقف الصعبة والمبدئية التي تعرف أنت أنها هي المواقف الصحيحة، والتي تقرر ألا تتخذها. فأنت لا تريد أن تبدو مسيئاً كثيراً؛ إنك تخاف أن تبدو خلافاً؛ أنت تحتاج إلى رضى رئيسك أو رب عملك أو رمز من رموز السلطة؛ إنك تريد أن تحافظ على سمعتك كشخص متوازن، وموضوعي، ومعتدل."^(٤٢) وهذه الاعتبارات تتخذ شكلاً أكثر فجاجة في العالم العربي، إذ لا تعود المسألة مسألة ظهورك بمظهر خلافي، بل التعرض للاضطهاد، والمضايقة، والسجن، أو الحرمان من العمل أو من النشر.

وفي وقت من تسارع التدهور السياسي في العالم العربي، واتساع الهوة غير المسبوق بين طموحات الناس وأعمال حكوماتهم وخطاباتها، وجد المثقفون العلمانيون أنفسهم محصورين بين مطرقة الأنظمة غير الشرعية (التي تستوعبهم في أطرها أو تسكتهم) وبين سندان الأصولية الإسلامية المتنامية (التي تهمش دورهم وتجردهم من جمهورهم الطبيعي). لذلك كان القراء والمثقفون العلمانيون يبحثون عن زعيم، أو بالأحرى عن نقطة التقاء، في مثقف مقدام لا يخاف المجاهرة بالرأي. كان ثمة حاجة إلى مثقف يتحدث باسم من سمّاهم فرانز فانون، وهو من مصادر إدوارد سعيد الحيوية، "المعذبون في الأرض"، لكنها أيضاً حاجة إلى مقارنة أخلاقية للسياسة مبنية على أسس من العدالة الحقيقية. وقد أدى إدوارد في العقد الأخير من حياته دوراً كهذا، لا من خلال مشروعه الفكري المميز الذي طاول العلاقات الجوهرية بين التاريخ

والرواية والسياسة فحسب، بل أيضاً من خلال انخراطه الناشط في القضية الفلسطينية. فالمثقف، بالنسبة إلى إدوارد سعيد،

هو شخص له في المجتمع دور عام محدد لا يمكن أن يُختزل إلى مجرد صاحب مهنة مغمور، أو فرد كفي في طبقة يقوم بعمله اليومي لا أكثر. فالنقطة الأساسية عندي، كما أرى، هي أن المثقف شخص يتمتع بالقدرة على تمثيل، تجسيد رسالة، رؤية، موقف، والتعبير عن فلسفة، أو رأي... وموقعه هو القيام علانية بطرح أسئلة محرجة، ومواجهة المذهبية والدوغمائية السائدتين (لا إنتاجهما)، وأن يكون شخصاً لا يمكن استيعابه بسهولة في أطر الحكومات أو الشركات، شخصاً لا سبب لوجوده إلا تمثيل كل أولئك الأشخاص والقضايا التي تنسى عادة، أو تُكنس خارج بؤرة الضوء.^(٤٣)

وهذا يمكن أن يصلح وصفاً لإدوارد سعيد نفسه، ولدوره في المشهد الثقافي العربي. فهجومه اللاذع على التحايل المؤسساتي الذي ينضح كلاماً أوروبياً منمقاً لتمويه الحقيقة وخنق الأخلاق والعدالة، كان من أثنى إنجازاته في هذا المجال. ففي الفراغ الثقافي المملوء بطنين وسائل الإعلام الرسمية ومصطلحات الامتثالية الخائفة، كان الجمهور العربي عطشاً إلى مجاهر بالرأي ومرجعي كهذا. وقد تزامن ذلك مع حضور إدوارد الناشط على المسرح الثقافي، ومع مقالاته المنتظمة بالعربية في صحيفة "الحياة"^(٤٤) وبالإنكليزية في *Al-Ahram Weekly*. ومع أن هذه المقالات كانت في معظمها من قبيل الصحافة السياسية لا البحث العلمي فهي، بفضل توجهها الفكري، كانت على مستوى أدبه وعلمه ومشروعه الثقافي من حيث تقويض حصون السلطة التقليدية الرجعية، والمساعدة في تفجير النقاش الثقافي الأوسع. فها هنا مثقف عربي، مستقل عن مختلف السلطات القائمة، يمثل في أذهان الجمهور الإنجازات والشهرة العالمية، ومستعد لأن يجند نفسه إلى جانب نضال مجتمعه وشعبه.

كان إدوارد ولا شك ناقداً علانياً جهيراً لهذه السلطات. لكنه بينما كان يقوم بهذا الدور الذي يطلبه منه الجمهور العربي، كان حريصاً على أن يوصل إلى هذا الجمهور أهمية التوفيق بين "هوية الفرد ووقائع الثقافة والمجتمع والتاريخ الخاصة بهذا الفرد، وبين هوية الفرد وواقع وجود هويات وثقافات وشعوب أخرى. وهذا مما لا يمكن القيام به بمجرد تشديد الفرد على تفضيله لما هو خاصته أصلاً: التطبيل والتزوير بأمجاد ثقافتنا نحن، أو بانتصارات تاريخنا نحن، لا يليقان بطاقة المثقف، ولا سيما في الوقت الراهن، حيث يتكون كثير من المجتمعات من عدة أعراق وخلفيات، وحيث بات من الصعب القبول بالصيغ الاختزالية."^(٤٥) بعبارة أخرى: كان إدوارد سعيد شغوفاً بضرورة إعادة تربية الجمهور بغية استمالاته. وقد لا يكون من الممكن أن نقيس مدى نجاح مساعيه، لكننا نجد أثر رسالته في كتابات كثير من المثقفين العرب. من ذلك أن الناقد المصري جابر عصفور، مثلاً، يطور في كتبه الحديثة لغة جديدة وكلاماً نقدياً مستمد من أفكار إدوارد سعيد.^(٤٦) علاوة على ذلك، كرست دوريتان

عربيتان كبيرتان أعداداً حديثة لأعماله. (٤٧)

ومع أن مشروع إدوارد سعيد مقنع بشغف، فهو يتحدى الانغلاق واليقين. كما أن كون أعماله علمانية تماماً يزيد في جاذبيتها للمثقفين العرب والجمهور الأوسع. إن ما يوسع جمهوره أكثر فأكثر إنما هو مسار توجهه الفكري الذي رسمنا خطوطه الكبرى في القسم الأول من هذه المقالة، وهو ما يضفي على عمله الشرعية والأصالة اللتين تعززان صلته بالمشهد العربي المعاصر. والحق أن مساره الفكري يوازي في جوانب معينة مسار الثقافة العربية، التي بدأت في العصر الحديث بقبول لا مساءلة فيه للنموذج الغربي، ثم تحت تأثير "الأذى" و"الظلم" المتراكين بدأت تعيد النظر في قبولها غير المشروط هذا. غير أن التوازي ينتهي هنا، طبعاً، لأن هذه المساءلة دفعت البعض، في العالم العربي، إلى اطراح الغرب اطراحاً تاماً مشفوعاً بالانكفاء والقنوط. إزاء هذه الحال جاء إدوارد سعيد بنفحة من الهواء المنعش بنقده العلماني، ونفاذ بصيرته، وشجاعته. وإني لعلّى يقين من أن الأعوام المقبلة ستشهد تنامي تأثيره وازدهاره في الثقافة العربية كما في غيرها؛ ذلك بأن التغيرات التي ولّدها ليست مما يسهل عكسه. ■

المصادر

- (١) Edward Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (London: Vintage Books, 1994), p. 9.
- (٢) بدأ هذا التفاعل في القرن السابع، وبلغ ذروته في القرنين التاسع والعاشر. كانت تلك حقبة من التوسع في العالم الإسلامي، مع اكتساب المعرفة بصرف النظر عن المنشأ. وقد استهلّت بترجمة الأعمال اليونانية، والسريانية، والآرامية، والهلمستية، إلى العربية. وفي سنة ٨٣٠ تم تأسيس بيت الحكمة كمؤسسة مكرسة تماماً للترجمة. وقد أنشئ نظيره يوم تبنى الأوروبيون المعرفة والأعمال العربية وترجموها بعد الحملات الصليبية، بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر. وكان التفاعل في هاتين الحقبتين يتسم بالتبادل السلمي، حيث كانت الذات تتعامل مع معرفة آخر غائب. في المقابل، اتسمت الحقبة الثالثة من التفاعل العربي مع الغرب، بدءاً من القرن التاسع عشر، بالتوتر، والصراع، وسياسة القوة.
- (٣) من أجل دراسة مفصلة لعملية الانتقال الثقافي، أنظر كتابي:
The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature (London: Saqi Books, 1993).
- (٤) "السائح"، تحرير عبد المسيح حداد (١٨٨١ - ١٩٥٠)، استمرت منذ سنة ١٩١٢ حتى سنة ١٩٢٤؛ "الفنون"، تحرير نسيب عريضة، الفلسطيني (١٨٨٧ - ١٩٤٦)، صدرت منذ سنة ١٩١٣ حتى سنة ١٩١٨.
- (٥) من أعضاء المجموعة المذكورين: ميخائيل نعيمة (١٨٨٩ - ١٩٧٨)؛ نسيب عريضة (١٨٨٧ - ١٩٤٦)؛ رشيد أيوب (١٨٨١ - ١٩٤١)؛ عبد المسيح حداد (١٨٨١ - ١٩٥٠)؛ أمين الريحاني (١٨٦٧ - ١٩٤٠).
- (٦) أبرز أعضاء هذه المجموعة هم: عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤)؛ إبراهيم عبد القادر المازن (١٨٩٠ - ١٩٤٩)؛ عبد الرحمن شكري (١٨٨٦ - ١٩٥٨). وهذا الأخير كان أشعر الثلاثة، وهو الذي عرف المجموعة على أهم أعمال الرومانسية الإنكليزية بعد عودته من رحلة دامت عامين في إنكلترا.
- (٧) تشكلت مجموعة مهجرية أخرى، العصبة الأندلسية، في ساو باولو سنة ١٩٣٢. وأشهر أعضائها: إيليا أبو ماضي (١٨٩٠ - ١٩٥٧)؛ رشيد سليم الخوري (١٨٨٧ - ١٩٨٤)؛ الياس

- فرحات (١٨٩٣ - ١٩٧٧): فوزي معلوف (١٨٩٩ - ١٩٣٠): ميشال معروف.
- (٨) عندما اكتشف عباس محمود العقاد، أبرز أعضاء الديوان، أعمال نظرائه في المهجر في أوائل العشرينات من القرن العشرين، وجد فيهم تأكيداً لأفكار الديوان، الذي كان يصادف مقاومة شديدة في ذلك الوقت، وأعاد نشر عدد منها.
- (٩) ومع أن مجموعة أبولو كانت تتخذ من القاهرة مقراً لها فقد كان لها أعضاء في مختلف أنحاء العالم العربي.
- (١٠) من أجل رواية مفصلة لسنوات إقامة والد إدوارد في الولايات المتحدة، أنظر الفصل الأول من كتاب:
- Edward W. Said, *Out of Place* (New York: Alfred A. Knopf, 1999).
- (١١) بالإضافة إلى إدوارد (الذي كان يعتبر اسمه الغربي بمثابة عبء، على ما يذكر في الصفحات الأولى من كتابه *Out of Place*)، كان هناك جيرالد، وروز ماري، وجان، وجويس، وغريس.
- (١٢) Said, *Out of Place*, op. cit., p. 44.
- (١٣) Ibid., p. 45.
- (١٤) نشرت أطروحته للدكتوراه كأول كتبه، بعنوان:
- Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge: Harvard University Press, 1966).
- (١٥) Said, *Out of Place*, op. cit., p. 229.
- (١٦) عن الحالات التي شعر فيها بالأذى والظلم، أنظر: Ibid., p. 248.
- (١٧) النقاد الأساسيون في هذه المدرسة هم مارسيل ريمون، وجورج بوليه، وجان بيار ريشار. وهم يستخدمون في عملهم فلسفة إدموند هوسرل الظواهرية، والظواهرية الوجودية عند مارتن هايدغر، والظواهرية الإدراكية عند ميرلو بونتي. وقد طوروا النقد الظاهري الذي بدأه رومان إنغاردن إلى مقاربة مركبة تسبر أغوار النصوص بحثاً عن علامات أساسية ومجازات متكررة لبلورة بنية إدراكها.
- (١٨) أنظر رواية إدوارد للقاءه هذا، والأثر الذي خلفته الصداقة مع أبو لغد في حياته وتفكيره في: "My Guru: The Death of a Palestinian Intellectual," *London Review of Books* 23, no. 24 (13 December 2001), pp. 19-20.
- (١٩) *Arab World* هي المجلة الشهرية التي كانت تصدر عن الجامعة العربية في نيويورك.
- (٢٠) يروي سلمان أبو ستة رواية أبو لغد للقاءه الأول مع إدوارد سعيد في الخمسينات في جامعة برنستون. كان أبو لغد عرف نفسه بأنه فلسطيني فقفر إدوارد من كرسيه قائلاً: "وأنا أيضاً". وعندما تأسست رابطة خريجي الجامعات الأميركية العرب سنة ١٩٦٨، تذكر أبو لغد ذلك اللقاء الوجداني، وطلب من إدوارد أن ينضم إلى الرابطة وأن يكتب المقالة. أنظر: "الكتب وجهة نظر" ٦١ (شباط/فبراير ٢٠٠٤). ص ٨٠.
- (٢١) Said, "My Guru...", op. cit., p. 19.
- (٢٢) ولا سيما في *Beginnings: Intentions and method* (١٩٧٥)، وفي معظم الدراسات التي ظهرت لاحقاً في كتابه *The World, the Text and the Critic* (١٩٨٣).
- (٢٣) يذكر إدوارد في مقابلة مع صبحي الحديدي في جملة المصادر التي استوحاها لكتابه "الاستشراق" عودته إلى هويته الفلسطينية، وعام الإجازة الجامعية الذي أمضاه في بيروت، ودراسته اللغة العربية سنة ١٩٧٢، وحرب ١٩٧٣. أنظر: صبحي الحديدي، محرر، "تعقيبات على الاستشراق" (بيروت: لا ناشر، ١٩٩٦).
- (٢٤) ترجم الكتاب إلى العربية كمال أبو ديب تحت عنوان "الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء"، ونشر في بيروت سنة ١٩٨١.
- (٢٥) رضوى عاشور، "حكاية إدوارد"، "الكتب وجهة نظر" ٨٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣)، ص ١٤.
- (٢٦) أدونيس هو الذي عرف إدوارد سعيد إلى أحد مرديه الذي قام بترجمة "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية". لكن مع تعمق انخراط إدوارد في المشهد الثقافي العربي، أدرك الانعكاسات السلبية لعمله وابتعد عن هذه الجماعة؛ وكان لأعماله اللاحقة مترجم آخر إلى العربية.
- (٢٧) كما هي الحال مع كتب كل من: حسين الهراوي، "المستشرقون والإسلام" (١٩٣٦)؛ بنت

- الشاطيء، "تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين" (١٩٥٧)؛ نجيب عقيقي، "المستشرقون" (١٩٦٥)؛ مالك بن نبي، "إنتاج المستشرقين وأراؤهم في الفكر الإسلامي الحديث" (١٩٦٩).
- (٢٨) أنظر، مثلاً: عبد الرحمن بدوي، "موسوعة المستشرقين" (١٩٨٤)؛ سليم يافوت، "حفريات الاستشراق" (١٩٨٩)؛ سليم حميش، "الاستشراق في أفق انسداده" (١٩٩١).
- (٢٩) الاستثناء الرئيسي في هذا المجال هو صادق جلال العظم، "الاستشراق والاستشراق معكوساً، خمسين" ٨ (١٩٨١).
- (٣٠) أنظر، مثلاً: سليم يافوت، "حفريات الاستشراق" (١٩٨٩)؛ سليم حميش، "الاستشراق في أفق انسداده" (١٩٩١)؛ فالح عبد الجبار، "الاستشراق والإسلام" (١٩٩١).
- (٣١) "فصول: مجلة النقد الأدبي"، بدأت بالصدور سنة ١٩٨٢.
- (٣٢) أنظر، مثلاً، أعداد مجلة "الكرمل" ٤٨ - ٤٩، ٦٨، ٧٢ - ٧٣، التي تحتوي جميعها على مقالات مترجمة لإدوارد سعيد.
- Edward Said, *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (London: Granta Books, 2000), p. 452. (٣٣)
- Edward Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 226-247. (٣٤)
- Said, *Reflections...*, op. cit., pp. 436-452. (٣٥)
- Ibid. (٣٦)
- (٣٧) الحديدي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢.
- Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus, 1993), p. 407. (٣٨)
- Ibid., p. xxix. (٣٩)
- (٤٠) ورقة قدمت إلى ندوة عن التاريخ والنص نظمتها كلية الآداب والإنسانيات في جامعة القيروان في تونس سنة ٢٠٠٣.
- Said, *Representations...*, op. cit., p. 86. (٤١)
- Ibid., p. 74. (٤٢)
- Ibid., p. 9. (٤٣)
- (٤٤) كان إدوارد سعيد في أعوامه الأخيرة مدركاً بوضوح اختلاط الرسالة التي تنطوي عليها كتابته في صحيفة "الحياة" التي تمتلكها السعودية. وقد برر ذلك بحاجته إلى التواصل مع الجمهور العربي الأوسع الذي تصل إليه هذه الصحيفة ولا شك. وهكذا، ففي حين كان موقفه السياسي واضحاً لا لبس فيه، كان نشره مقالات في هذه الصحيفة كثيراً ما يقود إلى سوء الفهم والالتباس.
- Said, *Representations...*, op. cit., p. 69. (٤٥)
- (٤٦) أنظر كتابه "نظريات معاصرة" (١٩٩٨) الذي يتناول فيه مباشرة أعمال إدوارد سعيد المتعددة، وكتابه "آفاق العصر" (١٩٩٧).
- (٤٧) أنظر عدد كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣ من مجلة "الآداب" الشهرية التي تصدر في بيروت، المعنون "إدوارد سعيد: أثره في العالم والولايات المتحدة"؛ و"الكرمل" ٧٨ (شتاء ٢٠٠٤).

مجلة الدراسات الفلسطينية، جميع حقوق النشر وإعادة التوزيع محفوظة لمجلة الدراسات الفلسطينية، ولا يمكن نشرها أو توزيعها إلكترونياً إلا بإذن من رئيس تحرير المجلة وذلك عبر الكتابة إلى العنوان البريدي التالي: majallat@palestine-studies.org
يمكن تحميل هذه المقالة أو طبعها للاستخدام الفردي وعند الاستخدام يرجى ذكر المصدر:
<http://www.palestine-studies.org/ar/mdf>