

تلقي إدوارد سعيد في الغرب : دراسات وطروحات

* فخري صالح

(1)

يثير ما أنجزه إدوارد سعيد في حقل تفكيك الاستشراق، وما كتبه الغرب عن الشرق والعالم الثالث بعامة الكثير من النقاش في المؤسسة الأكاديمية الأوروبية والأمريكية، وكذلك في الصحافة والإعلام، وذلك بسبب ما حققه نقد سعيد لخطاب الغرب عن نفسه، وعن الآخرين، من تشققات في طبيعة نظرة الغرب إلى نفسه وكذلك إلى الآخر، بغض النظر عن يكون هذا الآخر.

ورغم أن كتاب «الاستشراق» يوصف بأنه عمل «خارق» مهد السبيل لظهور عدد كبير من الكتب التي تبعته، وركزت على تفحص أشكال الخطاب الغربي وتقنيات هذا الخطاب وطبيعة عمله وتصوره لشعوب العالم الثالث، إلا أن تأثير إدوارد سعيد يتجاوز كثيرا هذا الإطار الحصري لعمل «الاستشراق» إلى حقول أبعد من ضمنها: علم الجغرافيا، والدراسات الأنثروبولوجية، وتاريخ الفن، ونظرية ما بعد الاستعمار، ودراسات خطاب ما بعد الاستعمار، والنظرية الثقافية.

لعل هذا التأثير المتعدد الذي يمارسه عمل إدوارد سعيد هو السبب الفعلي الذي يجعله خلال السنوات الأخيرة هدفاً للتحليل والقراءة في الصحافة والإعلام، وفي الكتابات والمساقات الأكاديمية؛ كما أنه يدفع دور النشر الكبرى إلى إصدار الكتب عن مسيرته الثقافية وإسهامه الأساسي في حقول متعددة، تبدأ من النقد الأدبي ولا تنتهي بنقد الموسيقى الكلاسيكية الغربية. لكن هذه الكتب التي تتناول سيرة سعيد الفكرية والثقافية، وكذلك الذاتية والسياسية، لا تحمل على الأغلب نظرة

تبجيلية لعمله؛ بل إنها في الحقيقة تتضمن موقفا نقديا يحاول أن يفكك رؤية إدوارد سعيد، ويحيل التعارضات التي تسكن عمله إلى سيرته الشخصية وموقعه في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية وطبيعة نظره – كمتقف- إلى نفسه ودوره ورسالته.

في هذا السياق يمكن النظر إلى كتاب فاليري كنيدي «إدوارد سعيد: مقدمة نقدية»⁽¹⁾ الذي يقرأ منجز سعيد في حقل تحليل الخطاب والنظرية النقدية، وخطاب ما بعد الاستعمار بعين موضوعية لا تغفل الطبيعة الاستثنائية لكتابات، لكنها في الوقت نفسه تحاول أن تشير إلى النقص الذي يعترى عمله، والتعميمات التي يطلقها، ووقوعه أحيانا في شبكة الخطاب الغربي الذي يوجه له نقدا عنيفا، سواء في «الاستشراق» أو «الثقافة والإمبريالية» أو كتاباته عن فلسطين والإسلام والإعلام الغربي.

تقسم كنيدي كتابها إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وهي تتناول في المقدمة أهمية إدوارد سعيد كشخصية خلافية في الثقافة الغربية، تثير الكثير من الجدل والآراء الحليفة والمعارضة، كما تصف كتاباته النقدية الأولى عن جوزيف كونراد، وتشكل البذور الأولى لتصور سعيد لمعنى النقد ووظيفته، وضرورة الوعي النقدي بوصفه تريباكا يشفي من النظريات ما بعد البنيوية التي يرى أنها «تدعو إلى عدم التدخل»، وتنتأى بنفسها عن نقد خطاب السلطة والدعوة إلى المقاومة.

وتتضمن المقدمة كذلك نقدا لعمل صاحب «الاستشراق» الذي لا يلتفت إلى عامل الجنس Gender في كتاباته، ويهمل كتابات المرأة بعامة، ويكثر من الاستشهاد بالأدب الغربي المحافظ الذي أنتجه رجال ممن ينتقدون في كتاباته ويتهممهم بالتواطؤ مع الإمبراطورية، والقبول ضمنا بما دعا إليه خطاب الاستعمار. ثم تكرر كنيدي، سواء في المقدمة أو على مدار صفحات كتابها الباقية، أن سعيدا رغم رغبته في جعل المهمشين يتكلمون فهو يشيح ببصره في معظم الأحيان عن أصوات

النساء، سواء في «الاستشراق» أو في «بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية». وتستغرب المؤلفة إهمال إدوارد سعيد للنساء الفلسطينيات في تأملاته لحياة الفلسطينيين، أو عدم تحليله لكتابات الرحالة من النساء الغربيات إلى الشرق؛ مما كان سيغير كثيرا من نظرة «الاستشراق» للخطاب الاستشراقي الذي لم يكن يتمتع بتلك الطبيعة المتجانسة التي يوحي بها تحليل سعيد.

وتعيد كنيدي هذا الإهمال إلى تربية إدوارد سعيد في المجتمع الفلسطيني، وذهابه في زمن طفولته وصباه إلى مدارس بريطانية وأمريكية مخصصة للنخب الاقتصادية والثقافية، وعيشه في مجتمع أبوي لا يقيم وزنا كبيرا للحضور النساء ودورهن. (ص: 6 - 7)

الفصل الأول من كتاب كنيدي يركز على كتاب «الاستشراق» (1976)، ويلخص مقولاته، ويشير إلى المواضيع التي يبدو فيها عمل سعيد إشكاليا غير متجانس، مشقوفا بالكثير من التعارضات. وتشن المؤلفة نقدها لـ«الاستشراق» بسبب استعمال صاحبه لمناهج غير متجانسة، بل إنها في الحقيقة متعارضة في صيغ تحليلها وغاياتها. يستعمل سعيد في كتابه منهج ميشيل فوكو في تحليل الخطاب وعلاقة أشكال التمثيل بالسلطة، ومفهوم أنطونيو غرامشي الخاص بالسلطة والهيمنة، ويمزج ذلك بالإشارة إلى التقليد الفلسفي الغربي الإنساني، الذي تمقته مدارس ما بعد البنيوية بعامة. وتبدو هذه المناهج والتصورات متعارضة لا تلتقي حول غايات محددة كما أنها لا تمتلك تصورا مشتركا حول المسائل الأساسية بشأن تعريف السلطة أو مفهوم التمثيل أو صيغ تفاعل القوة والمعرفة. (ص: 24 - 25)

ومن هنا فإن علاقة سعيد بفوكو متغيرة غير ثابتة؛ فهو رغم نهله من عمل فوكو وعدّه له مصدرا منهجيا أساسيا، لا غنى عنه، يزوده بتعريفه للخطاب ويدله على أشكال تموضع السلطة في الخطاب، إلا أن سعيد يبدو متشككا فيما يتعلق بفهم فوكو للسلطة، ويرى أن هذا الفهم يقود إلى

العطالة السياسية وعدم المشاركة، خصوصا أن فوكو لا يؤمن أن النظرية أو التحليل يؤديان إلى أي فعل.

إن منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة تعمل على فضح صيغ التوتاليتارية وأنظمة الاستبداد وأشكال عملها في الفكر والمؤسسات، لكن ذلك لا يقود إلى أية مقاومة، ولا يحفز على وضع برنامج عمل. لكن تأثير فوكو على «الاستشراق» يظل عميقا بحيث إنه يقود إلى عدد من المواقف المتناقضة في تحليل إدوارد سعيد لموضوع الاستشراق. ومن بين هذه المواقف:

أن سعيد يذكر في أكثر من موضع في الكتاب أنه لا علاقة بين خطاب الاستشراق والواقع الذي يزعم أنه يصفه؛ وهذا يعني -بحسب كنيدي- أن النصوص -لا مؤلفوها- هي التي تبتدع واقعا بدل أن تعكسه بصورة صحيحة أو حتى من منظور موارد. (ص: 28)

ينطلق النقد السابق للمنظور الذي يقدمه إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق من قراءة مغلوبة لكتاب «الاستشراق»؛ إذ أن سعيد ليس معنيا بتقديم قراءة مقارنة لصورة الشرق في أعين المستشرقين وصورته الحقيقية في الأزمنة التي صورتها الكتابات الاستشراقية. إنه معني بتحليل الأنظمة الداخلية للخطاب الاستشراقي: كيف تشكل هذا الخطاب، وكيف يعمل بنوع من الآلية الداخلية، وما هي غاياته وطرق اتصاله بالسلطة التي تستعمله. وهذا التحليل مدين بقوة لعمل ميشيل فوكو، رغم افتراق السبيل بين فوكو وسعيد من حيث فهمهما المختلف لغايات تحليل الخطاب والفوائد التي نجنيها من عملنا على الخطابات بأشكالها المختلفة.

ولا يخفي سعيد غاية مشروعه في «الاستشراق»؛ إذ يعلن أنه مهتم بالنصوص الاستشراقية بوصفها «تمثيلات للشرق»، وهو لذلك غير معني بصحة هذه التمثيلات أو عدم صحتها. ومن هنا فإن تكرار الكلام على فشل سعيد في رؤية التعدد في الكتابات الاستشراقية، وتصوره أن

هذه الكتابات ذات طبيعة متجانسة (ص: 29)؛ يخطئ مرة ثانية في إدراك الموضوع الجوهرى الذى بحثه «الاستشراق»، والغاية التى وضع الكتاب من أجلها.

تنتقل المؤلفة بعد مناقشتها المستفيضة لكتاب «الاستشراق» إلى التركيز على انشغال إدوارد سعيد بالقضية الفلسطينية محاولة موضوعة كتاباته، عن فلسطين وإسرائيل والشرق الأوسط والولايات المتحدة، فى سياق تطلعه لإيجاد صيغة بديلة للخطاب الاستشراقى، صيغة تأخذ فى الحسبان الشروط المادية والسياسية الملحة؛ وهو ما يتصل بصورة جذرية بتصور سعيد لدور المثقف ووظيفته الدنيوية ومشاركته السياسية فى ما يدور حوله. ويمكن أن نعد كتبه التى أنجزها بعد «الاستشراق»، «القضية الفلسطينية» (1979) و«تغطية الإسلام» (1981) و«بعد السماء الأخيرة» (1986) و«لوم الضحايا» (1988) و«سياسات السلب» (1994)، تطويراً لأطروحاته التى بلورها فى كتابه السابق، ملتفتاً هذه المرة إلى موضوع الخطاب لا الخطاب نفسه. لكن البديل الذى يعرضه (وهو يتضمن تصوراً للهوية ينفي الثبات عنها ويمتدح هُجنتها وتكونها من عناصر متعددة متعارضة فى أحيان كثيرة). يبدو -حسب كنيدي- رؤيوا أكثر منه حقيقياً.

وترجع المؤلفة مثالية موقف سعيد، ومن ضمن ذلك مطالبته بدولة علمانية تضم الفلسطينيين والإسرائيليين إلى التعارض بين كونه فلسطينياً وأمريكياً فى الوقت نفسه، وإلى دوره الاجتماعى وموقعه الأكاديمى؛ إلى كونه «داخلاً» الأشياء و«خارجها» مما يولد تعارضات حادة بين موقفه والموقع الذى يشغله بالنسبة لفلسطين وأمريكا والمؤسسة الأكاديمية، والفكر الغربى، إلخ. وهى أمور أظن، على عكس ما تقوله كنيدي، أنها أغنت منجز إدوارد سعيد وصلبت مواقفه أكثر من أن تكون أفقرت هذا المنجز، أو أضعفت صوته كمدافع عن القضية الفلسطينية فى الثقافة والإعلام الغربيين.

الفصل الثالث من كتاب فاليري كنيدي يركز على كتاب سعيد «الثقافة والإمبريالية» (1993) الذي يعده سعيد نفسه «تتمة» لـ«الاستشراق»، فيما تعده المؤلفة «تتويجا» لعمل سعيد في السنوات التي تلت ظهور «الاستشراق»؛ فهو في «الثقافة والإمبريالية» يربط كتاباته عن فلسطين والشرق الأوسط وتأملاته حول دور المثقف ووظيفته بنقده للثقافة الغربية، وأشكال الهيمنة الغربية على العالم غير الغربي (ص: 81)، لكنه يتحدث كذلك عن ثقافة المقاومة مقترحا صيغة جديدة من صيغ القراءة يسميها «القراءة الطباقية» Contrapuntal Reading. وما يعنيه سعيد بالقراءة الطباقية هو «إعادة قراءة الأرشيف الثقافي» للمستعمر والمستعمَر، شاملين في بحثنا الخطاب المهيمن والخطاب الواقع تحت ثقل الهيمنة. وهو يقترح -كما يفعل في مواضع عديدة من كتابه- أن نقرأ أوبرا عايدة لفيردي وأعمال ألبير كامو استنادا إلى التاريخ الاستعماري، وأن نقرأ جين أوستن بمصاحبة فرانز فانون وأميلكار كابرال، بحيث تشمل القراءة الطباقية الإمبريالية والمقاومة في الوقت نفسه.

يمكن أن نعيد تصورات سعيد السابقة -فيما يتعلق بمنهجية القراءة- إلى فكرته الأساسية حول هُجنة الثقافات واختلاط هويتها، وهجومه المستمر على الرؤية المحافظة التي تغلف الهوية بادعاءات جوهرانية بحيث تفصل البشر عن بعضهم بسيف بتار. ولعل تعريف الهوية، والثقافات من ثم، بأنها متغيرة غير ثابتة هو ما يعطي كتابه «الثقافة والإمبريالية» قوة، دفعه وأصالته وذهابه بعيدا في مشروع الثقافة والشخصي بوصفه مقيما «بين الثقافات» وعلى حدودها المشتركة. لكن كنيدي ترى في تطبيقات سعيد تحيزا واضحا للنصوص الغربية؛ إذ يفرد مساحات واسعة لتحليل عدد من الأعمال التي كتبها كتاب غربيون (ذكور) ممن يتواطأ عملهم مع الاستعمار، وينضح بمواقف وتوجهات إمبريالية. وذلك في الوقت الذي يعطي مساحات محدودة للأصوات الأدبية التي تنتمي للعالم الثالث حارما هذه الأصوات من الظهور

بصورة تحقق رغبته في جعل المحرومين من تمثيل أنفسهم يتكلمون لكي يسمعوا (ص: 99 - 100). للتمثيل على ذلك تشير كنيدي أن رواية «قلب الظلام» لجوزيف كونراد تستأثر بعشرين من صفحات «الثقافة والإمبريالية»، فيما يكتب سعيد عددا من السطور فقط عن عملي الطيب صالح ونغوجي واثيونغو لدى مقارنتهما برواية كونراد. (ص: 101)

لعلنا نجد العذر لإدوارد سعيد، من حيث تركيزه على الأعمال الغربية الكبرى، والتفاته العارض للأعمال التي وضعها كتاب من العالم الثالث، في كون موضوع الكتاب هو الثقافة والإمبريالية؛ حيث يحاول سعيد أن يحل فكرة الإمبراطورية، والتوسع والامتداد الجغرافي للإمبريالية الغربية في آسيا وإفريقيا، واتصال الحضور الإمبريالي بالثقافة، وكونه جزءا مُشكّلا لمعنى الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وبهذا المعنى فإن نقد فاليري كنيدي لكتاب «الثقافة والإمبريالية» يفقد الأرضية الصلبة التي تظن المؤلفة أنها تركز إليها، تماما كما فعلت عندما اتهمت كتاب «الاستشراق» بأنه يهمل أصوات الرحالة من النساء الغربيات اللواتي زرن الشرق، وكتبن عنه بصورة متعاطفة وواقعية، على عكس ما فعله الخطاب الاستشراقي للمؤلفين الذكور الذين ركز عليهم سعيد في كتابه.

ليست غاية «الثقافة والإمبريالية» هي تقديم قراءة متوازنة لما كتبه كتّاب الغرب عن العالم الثالث وما كتبه كتّاب العالم الثالث عن بلادهم، وليست القراءة الطباقية التي يقترحها سعيد سوى مقترح يعرضه للتخفيف من فائض التحيز الذي يغمر الكتابات الغربية عن العالم الثالث. لكن هذه القراءة المقارنة -بالمعنى الواسع والعميق لفعل المقارنة- ليست هي موضوع «الثقافة والإمبريالية»، كما أن كتاب «الاستشراق» لم يكن معنيا بتقديم قراءة مصححة للخطاب الاستشراقي.

الفصل الرابع والأخير من كتاب فاليري كنيدي يناقش علاقة إدوارد سعيد بما يسمى «دراسات ما بعد الاستعمار» Postcolonial

Studies، وهو حقل من البحث يجمع ألوانا متعددة من التحليل وأشكال الدراسة لكن ما يجمعها هو اهتمامها بالماضي الاستعماري وعلاقته بالحاضر ما بعد الاستعماري. وقد عُدّ كتاب «الاستشراق» فاتحة لهذا النوع من الدراسات، ومحرضا لعدد كبير من الباحثين الذين ينتمون إلى دول العالم الثالث، ويقوم كثيرون منهم في الغرب، ويدرسون في جامعاته، لكي يحلّوا الخطاب الاستعماري ويقوموا صلة بين ماضي بلدانهم الاستعماري وحاضرهم الذي ترك فيه الاستعمار شروخا عميقة. لكن كنيدي تشير أن سعيد قد أثر في هذه الحقل من حقول الدراسة، لا من خلال «الاستشراق» فقط، بل من خلال عدد من المفاهيم الأساسية التي تخللت عمله وأهمته في دراساته وكتبه الأخرى، مثل «العالم والنص والناقد» (1984) و«الثقافة والإمبريالية»، ويمكن أن نذكر من هذه المفاهيم: تصوره لـ«دنيوية» النصوص، وإلحاحه على «النقد العلماني» في مقابل ما يسميه «النقد الديني»، وحديثه عن «النظرية المرتحلة»، وصكه لمصطلح «الجغرافيا التخيلية»، ومفهومه لتعلق تواريخ البشر وتشابك تجاربهم، وأخيرا دعوته للتخلي عما يسميه «سياسات اللوم» للدخول في نوع من القراءة الطباقية التي اقترحها في «الثقافة والإمبريالية». (ص: 115)

كل ذلك ساعد -إضافة إلى تحليله للتمثيلات الأدبية والسياسية، وللتعارض بين المركز الإمبريالي والمحيط الكولونيالي- في تعريف حدود دراسات ما بعد الاستعمار، وإلهام العديد ممن ينضون تحت مظلة هذا النوع من الدراسات ليواصلوا البحث فيما لم يتسع وقت إدوارد سعيد لبحثه أو توسيع حدوده، مما يتصل بنظرية تحليل الخطاب الاستعماري أو خطاب ما بعد الاستعمار.

(2)

في سياق آخر يكتب الباحثان الأستراليان بيل أشكروفت وبال أهلواليا في كتابهما المشترك «إدوارد سعيد: مفارقة الهوية» (2) لافتين الانتباه

إلى مسألة تشكيل الهوية، وتأثيراتها الشديدة الأهمية على عمل إدوارد سعيد. وهو الأمر الذي أهملته الدراسات المكتوبة عن إنجاز إدوارد سعيد الفكري والنقدي، والتي ركزت بصورة أساسية على إسهامه الفذ في تعرية الخطاب الاستشراقي، والكشف عن التمثيلات العرقية، والمركزية الغربية التي تتحكم في هذا الخطاب، ونسله من حقول البحث التي تعنى بدراسة الشرق والعالم الثالث. ولم تلتفت تلك الدراسات كذلك إلى كتابات إدوارد سعيد الغزيرة في الصحافة حول فلسطين ومركزيتها في تجربته الثقافية ومنجزه المعرفي. لكن أشكروفت وأهلواليا يربطان كفاح سعيد العنيد لتعريف هويته، وتركيز أبحاثه ودراساته حول الخطاب الكولونيالي والقوى الاستعمارية، وشجبه الدائم لأشكال الاضطهاد السياسي والثقافي، واهتمامه بالشروط المادية لعمليتي التفكير والكتابة، وعدم رضاه عن النماذج السائدة في حقل النظرية الأدبية والثقافية؛ يربطان ذلك كله بفلسطينية سعيد، والعناصر التي أسهمت في تشكيل هويته السياسية والثقافية المركبة.

تشكل فلسطين محورا يدور حوله معظم إنجاز إدوارد سعيد المعرفي، وكما يشير أشكروفت وأهلواليا: فإن إحساس المفكر الفلسطيني بالفقدان الذي يولده المنفى يصنع تلك المسافة الخلاقة التي يفترض أن توجد بين المثقف الجماهيري وموضوع بحثه؛ إن الاقتلاع يجعل الصوت أكثر صفاء وحدة ويحرره كذلك. (ص: 114)

لقد أنجز سعيد عددا كبيرا من الدراسات والأبحاث والمقالات حول فلسطين («المسألة الفلسطينية» (1979)، «بعد السماء الأخيرة» (1986)، «لوم الضحايا» (1988)، «سياسات السلب» (1994)، إلخ..). لكن فلسطين ليست مجرد موضوع في قائمة اهتمامات سعيد المعرفية، فهي متخلل أساسي لكل كتبه ودراساته، كما أنها تبدو في الخلفية من مشروعه الكبير حول «الاستشراق» تلهمه وتدفعه إلى الكشف عن أشكال تمثيل الغرب والإسلام. وما يصدق على العرب والمسلمين في الفكر الغربي يصدق تماما على الفلسطينيين لكونهم جزءا

من هذين العالمين، ولأن سعيد مؤمن أن «تمثيلات الإسلام هي جزء مهم من المسألة الفلسطينية؛ إذ إن هذه التمثيلات تستخدم لإسكات الفلسطينيين، الذين يدين معظمهم بالإسلام. ومن وجهة نظر سعيد فإن على العالم أن يسمح للفلسطينيين بالكلام». (ص: 124)

إن «الاستشراق» وكذلك «الثقافة والإمبريالية» مصممان للكشف عن أشكال التغطية الغربية للشرق والعالم الثالث والعرب والإسلام، ومن ثمّ الفلسطينيين. يقول سعيد في تقديمه لطبعة بنغوين من كتاب «الاستشراق»: «إن شبكة المشاعر العرقية، والصور النمطية والإمبريالية السياسية و الأيديولوجيا التي تحط من قدر الآخرين، التي تحيط بالعربي أو المسلم شديدة الإحكام والسيطرة. وبين حبال هذه الشبكة يعاين كل فلسطيني قدره المتفرد وعقابه المحتوم (...). إن علاقة المعرفة والسلطة التي تقوم بصناعة «الشرقي» وتعمل على حجبه ككائن بشري ليست -من ثمّ- مجرد مسألة أكاديمية خالصة بالنسبة لي (3).

يعلق أشكروفت وأهلواليا على كلام سعيد قائلين: «إن «الاستشراق» (..) هو ثمرة قدر متفرد وعقاب محتوم خاص بسعيد. ففي هذا الكتاب يقوم عربي فلسطيني يعيش في أمريكا باستخدام الأساليب والتقنيات التي يوفرها له موقعه المهني ليتفحص الطرق التي تسلكها الهيمنة الثقافية للحفاظ على استمرارها». (ص: 61)

من هنا يبدو عمل إدوارد سعيد المتعدد المنشغل بقراءة حقول معرفية متباعدة، ملتما حول بؤرة محددة هي فلسطين التي تدفعه إلى الكشف عن التمثيلات السلبية للآخر السائدة في الغرب لكي يستطيع في النهاية تحرير الصوت الفلسطيني من صمته، والحصول على «إذن بالكلام» كما يشير في عنوان مقالة نشرها في لندن ريفيو أوف بوكس عام 1984.

إضافة إلى اهتمام سعيد بالكشف عن اتجاهات تمثيل الآخر في الثقافة الغربية فإن إحساسه العنيف بالاقتراع، ومعرفته بما يولده المنفى من طاقة خلاقية فاعلة، وربطه الدائم بين النصية والعالم، تمثل اتجاهات أساسية في فكره النظري، وتشرح الطبيعة الضدية التي تتخذها علاقة منجزه النقدي بتيارات ما بعد البنيوية. فعلى الرغم من كونه أول من قدم للجمهور الأكاديمي الأمريكي تيارات ما بعد البنيوية الفرنسية في بداية السبعينات، في عدد من المقالات التي نشرها في ذلك الحين وفي كتابه «بدايات» (1975)، إلا أن غياب أية نظرية أساسية -أو حتى رغبة في الفعل السياسي- في فكر ما بعد البنيويين جعلت سعيد يقف موقفا ضديا من تلك التيارات.

يشير أشكروفت وأهلواليا إلى أن الأسباب الفعلية التي تقف وراء موقف سعيد من تيارات النظرية الأدبية المعاصرة السائدة متصلة بمركزية فلسطين في عمله، فهي «تدفعه (...) إلى إعادة التفكير بنظريته الأدبية، وراهنية هذه النظرية، وواقعها المادي والسياسي، وموضعها من العالم، وقدرتها على تشكيل (...) هويته بحيث تكون فلسطين على الدوام تذكيرا بموضع النصوص من العالم». (ص: 5)

ويرد الباحثان على الأصوات التي تشكك في هوية سعيد أن التزام المفكر الفلسطيني تجاه قضية شعبه هو نوع من الاختيار الذاتي، بغض النظر عن موقع سعيد في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية، أو كونه يحمل الجنسية الأمريكية، أو حضوره البارز في الصحافة والإعلام الغربيين؛ (وهذا رد واضح على نقد فاليري كنيدي لسعيد وموقعه في المؤسستين الأكاديمية والإعلامية الغربيتين. لكن لعل تشديده على أن إحساسه بالمنفى واقعي، أكثر من كونه مجازيا، نابع من شعوره الفعلي بالاقتراع من الجغرافيا، مما ولد لديه نوعا من الإيمان بأن المنفى يجعل المرء قادرا على تطوير موقفه السياسي والثقافي المعارض. وهو ما يقوده إلى اختيار وظيفة المثقف العام، الراغب في الوصول إلى أوسع شريحة من القراء والمشاهدين، عبر نبذ الطابع التخصصي للعمل الثقافي

والتصرف كهاوٍ قادر على إعلان «رفضه الآراء المتصلبة، ورطانة» المثقفين المتخصصين (ص: 27)؛ ومن ثمّ الإقدام على تمزيق العلاقة الشريرة التي تقوم بين المعرفة والسلطة.

ثمة فكرة مركزية في عمل إدوارد سعيد تتصل بعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزمانية، وهي متصلة في الآن نفسه بتصوره لعمل المثقف ووظيفة النقد نفسه. ويصك صاحب «الاستشراق» اصطلاحاً يقترحه لوصف هذه العلاقة وهو «الدينيوية» Worldiness، وحسب سعيد فإن على الناقد أن يحرر نفسه من مصيدة التخصص، ويركز في نقده على رؤية حركة النص ضمن شروطه الزمانية وشبكة علاقاته السياسية-الاجتماعية المعقدة. وهو يرى أن المنجز الأساسي لدراسات ما بعد الاستعمار يتمثل في تشديدها على العناصر «المحلية، والإقليمية، والعارض غير المتوقع» معاً، أي على المحلي والكوني في آن. (ص: 32)

ويمكن ربط هذا الالتفات إلى حقل من الدراسات كان سعيد واحداً من الملهمين الأساسيين له بطبيعة تصوره لمعنى القراءة النقدية؛ إذ إن ترداده الوسواسي لهذه الكلمة (الدينيوية) يقوده على الدوام إلى التمييز بين ما يسميه «النقد الدينيوي» و«النقد الديني»، وهما نمطان من القراءة النقدية، يركز الأول منهما على الواقع السياسي للمجتمع الذي تنتج فيه النصوص وعلى علاقة النقد بالعالم، بكل ما يتضمنه هذا العالم من عناصر انتساب غير أدبية تتجاوز التقاليد والنصوص الأدبية المكرسة. فيما يرهن النمط الثاني من القراءة نفسه للآفاق الضيقة للتخصص واليقين المفرط والرؤية التقليدية المتصلبة.

يستنتج أشكروفت وأهلواليا -في ضوء ما سبق- أن «عمل سعيد يمثل بصورة مفارقة عمل الناقد الهاوي؛ إذ أن مجال عمله النقدي يضم كل شيء: النظرية الأدبية والنقد النصي، والتاريخ، وتحليل الخطاب، وعلم الاجتماع، ونقد الموسيقى، والأنثروبولوجيا» (ص: 48). لكن الشيء

المستغرب هو أن ينجز ناقد هاوٍ عملاً بحثياً مؤثراً بضخامة «الاستشراق». لقد وصف المستشرق الشهير برنارد لويس أطروحة كتاب «الاستشراق» بأنها «زائفة»، وأن زيفها يصل حدود «العيب»، وقال: إن كتاب سعيد «يفتقد أي شكل من أشكال المعرفة التي يقدمها الباحثون والمتخصصون في عملهم». (ص: 76)

إن ما يفصل عمل سعيد عما يقترحه برنارد لويس، وغيره من الباحثين الأكاديميين الغارقين في تخصصاتهم وتقاليد هذه التخصصات هو -كما يشير الكاتبان- رغبة سعيد في الانعتاق من أسوار التخصص، والانطلاق في مهمات بحثية يحقق من خلالها انتسابه للعالم وشروطه الدنيوية الملموسة. وهو ما يعكس انشغاله العميق بدور المثقف ووظيفته في المجتمع، وينسجم تماما مع ما يقدمه من تحليل ثقافي للظواهر التي يدرسها والتي تشمل علاقة المعرفة بالسلطة، والنص وعلاقته بسياقه، والتاريخين الثقافي والسياسي، وعلاقة الطاقة الخلاقة للأفراد بالأنماط الثقافية التي تؤثر في عملهم، إلخ. تلك الحقول البحثية التي يغزوها عقل إدوارد سعيد ومعرفته العابرة للتخصصات.

يشكل عمل سعيد إذن رداً على اتهامات برنارد لويس، ومحاولته الحط من قيمة سعيد الفكرية والأكاديمية، كما تكشف اجتهاداته في حقول عديدة من البحث والدراسة اختلاف نظرتة إلى المثقف وأدواره الاجتماعية والسياسية عن تلك النظرة التقليدية الجامدة التي تسجنه في حقل التخصص الدقيق، وتعامله كـ«خبير» و«تقني» يبيع معرفته لمن يدفع أكثر. وقد هاجم سعيد هذا النوع من أنواع «المثقفين» في الكثير مما كتبه، وخصص فصلاً من كتابه «صور المثقف»⁽⁴⁾ (1994) للتمييز بين المثقف التقني، والمثقف العمومي الذي يخدم قضية، ويعمل على قول «الحقيقة للسلطة» مهما كلفه ذلك من ثمن.

وينبغي أن نشير في هذا السياق إلى أن سعيد نفسه هو نموذج بارز، وممثل وملهم لذلك النوع من المثقفين العموميين الذين يقدرهم، ويلهج

بذكرهم في كتاباته، من أمثال فرانز فانون وإيميه سيزير.

لكن ما هي وظيفة المثقف كما يراها إدوارد سعيد في عمله؟ تتمثل وظيفة المثقف في ضرورة إنتاج نوع من المعرفة لا يتخذ طابع الإكراه والقسر (ص: 131)، معرفة متحررة من تلك العلاقة المريضة بين السلطة والمعرفة.

كما أن على المثقفين أن يتخذوا من الهامش مكانا لانطلاقهم، ويتماهاوا مع دور المنفيين، ما يسمح لهم بتحدي مجتمعاتهم وإعادة تشكيلها (ص: 145). ويدعو سعيد المثقفين -انطلاقا من النظرة السابقة- إلى أن يتوجهوا إلى العموم، إلى الجماهير العامة، فليس هناك ما «يدعى بالمثقف الخصوصي»، فلقب «مثقف» لا يطلق إلا على الأفراد الذين «يوظفون بمهمة في فن تمثيل الآخرين»، كما يقول سعيد في «صور المثقف».

في السياق نفسه يورد آشكروفت وأهلواليا تميز سعيد، في مقالة نشرها عام 1991 «الهوية، السلطة، الحرية: صاحب السلطان والرحالة»، بين ذلك النموذج من المثقفين التقليديين الذين يدافعون عن الأرض والحدود؛ ونموذج المثقفين المرتحلين العابرين للحدود، والقادرين على نبذ المواقع والمواقف الثابتة على الدوام. (ص: 136)

بالمعنى السابق، فإن إدوارد سعيد يقترب كثيرا من النموذج الغرامشي للمثقف العضوي رغم أنه يشير بإعجاب في «صور المثقف» إلى نموذج المثقف الذي يقدمه جوليان بندا في كتابه: «خيانة المثقفين»؛ حيث يشدد المفكر الفرنسي على دور المثقف الرافض القادر على قول الحقيقة للسلطة. يقول سعيد متمثلا بعض أفكار بندا: إن على المثقف أن «يطرح على الناس الأسئلة المربكة المعقدة، وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية الجامدة (لا أن ينتج هذه الأفكار ويمارس تلك العقائد)، أن يكون شخصا لا تستطيع الحكومات أو الشركات اختياره والتعاون معه بسهولة، شخصا تكون علة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا

التي تم إهمالها بصورة متكررة، أو أنها كنست وخبئت تحت البساط. إن المثقف يقوم بهذا الدور استنادا إلى مبادئ كلية شاملة؛ إذ من حق البشر أن يعاملوا فيما يتعلق بالحرية والعدل، استنادا إلى معايير سلوكية لائقة من قبل القوى العالمية أو القومية، وأنه ينبغي إثبات الانتهاكات المتعمدة أو غير المتعمدة لهذه المعايير ومحاربتها بشجاعة». (صور المثقف، ص9)

إن سعيد لا يؤيد تحليل بندا الميتافيزيقي لدور المثقفين الذين يعدهم المفكر الفرنسي «جماعة صغيرة جدا من الملوك - الفلاسفة الموهوبين المتفوقين، الذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون - من ثم - ضمير البشرية». لكنه رغم ذلك مأخوذ بالصورة الجذابة للمثقف الراض لأية سلطة دنيوية، المثقف الشجاع بصورة مدهشة، والقادر على قول الحقيقة للسلطة.

في ضوء هذا الانحسار بالشجاعة الأخلاقية العالية لجوليان بندا يبدو تحليل سعيد لواقع المثقف في العالم المعاصر عودة إلى المفهوم السارترى للمثقف الملتزم، خصوصا أن الحضارة المعاصرة تشجع المثقف على التحول إلى مجرد متخصص يسجن نفسه داخل حقل تخصصه، مبتعدا تمام الابتعاد عما يجري حوله من أحداث وما يرتكب من جرائم وفظائع بحق البشر أفرادا وجماعات. إن وحش التخصص والاحتراف، والتكسب من المهنة، هو ما ينبه سعيد إلى خطره الذي يتهدد المثقفين في العالم المعاصر. وهو الأمر الذي يجعله ينادي بتحول المثقف إلى شخص هاو في حقل الثقافة لا تجتذبه إغراءات السلطة السياسية والشركات الكبرى التي تدعوه للعمل لمصلحتها، ورهن نتائج عمله برغباتها وأهدافها التي قد تمثل أضرارا كبيرة تلحق بالأفراد أو بمجموعات معينة من البشر.

الباحث والأكاديمي الهندي شيلي واليا في كتابه: «إدوارد سعيد وكتابة التاريخ» (5) يلتفت إلى العناصر الأساسية المكونة لنظرية إدوارد سعيد في التاريخ وتسجيل التاريخ، بالمعنى الواسع والشامل لمفهوم التاريخ؛ بوصفه يضم بين جوانحه الممارسات الإنسانية، اللغوية وغير اللغوية جميعها. ويشرح واليا تطور هذه النظرية التي استفادت بعمق من كتابات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وريموند وليامز ونعوم تشومسكي، على ما بين هؤلاء المنظرين الكبار من اختلاف في النظرة وتباين في رؤيتهم للتاريخ وكتابته.

وهو يرى أن عمل سعيد «يتحرك ما بين حقول الأدب والتاريخ والسياسة، وينطلق من علم الاجتماع ليقراً الأوبرا وبقية الفنون» (ص:10). وبسبب من اتساع الحقول المعرفية التي يخوض معها عمل سعيد النقدي جدلاً مستمراً فإن غاية سعيد تتجاوز القراءة الموضوعية للنصوص، والاهتمام بالنصية والتناص، إلى التوصل إلى بعض الأسس النظرية والعملية التي تحكم إنتاج النصوص في سياقات تاريخية معينة.

يبدو أن تدرج عمل إدوارد سعيد، الذي يركز على عدد محدود من الأعمال الأدبية والفنية الغربية، مقلداً هذه الأعمال الكبرى على وجوهها في معظم ما كتبه (من نصوص جوزيف كونراد التي تعيد كتابة السيرة الجوانية للكاتب البريطاني - البولندي، مروراً بكتابة سيرة فلسطين في «المسألة الفلسطينية»، وصولاً إلى كتابي «الاستشراق» و«الثقافة والأمبريالية»); هو دلالة على كون مشروعه النقدي يتجاوز أفق البحث الأكاديمي في الأدب والثقافة نحو إقامة نموذج نظري لكيفية عمل الخطابات في شروط تاريخية بعينها؛ تماماً كما فعل ميشيل فوكو في مشروعه الذي أراد أن يدرس فيه الأنظمة الخطابية وعلاقة المعرفة بالقوة على مدار تاريخ الغرب الحديث.

في هذا السياق من الاهتمام بمساهمة إدوارد سعيد في حقل نظرية التاريخ يحاول واليا أن يوضع كتابات سعيد في الجدل ما بعد الحدائي

حول مفهومي الحقيقة والتاريخ، وهو يرى أن صاحب «الاستشراق» يؤمن بأن الحقيقة ذات طبيعة سياسية علائقية، وأن عمل سعيد - رغم أنه لا يرفض كليةً صحة المنهج التجريبي - يفتح أمام المؤرخ الأدبي والاجتماعي أفقا شديداً الاتساع من رؤية التاريخ، وذلك من خلال تشديده الدائم على الطبيعة الأيقونية للعلامات والرموز اللغوية، وكذلك للغة نفسها.

ويدلل سعيد على ذلك بتحليله لعمل المستشرقين الأوروبيين الذين كانت كتاباتهم محكومة بالمقتضيات السياسية والأيدولوجية لعملية بناء الإمبراطورية (ص: 19). وهو يستخدم للكشف عن تعالق المعرفة الاستشراقية بالقوة الإمبريالية الغربية - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين - مفهوم فوكو للخطاب والأنظمة الخطابية، وكذلك مفهوم الهيمنة لدى غرامشي الذي يمهده بأداة تحليلية قوية للتعرف على كيفية تحول الهيمنة إلى شيء تتفهمه الشعوب المستعمرة عبر توفر عامل الموافقة والقبول. بهذا المعنى يكون عمل إدوارد سعيد أكثر قرباً، على الصعيدين النظري والتحليلي إلى غرامشي منه إلى فوكو، خصوصاً أن عمل الأخير لا يمتلك - حسب سعيد - أية نظرية للمقاومة، ويغرق في نظرة تشاؤمية تمنعه من إصدار أي حكم على دور البشر في تغيير واقعهم غير المرغوب فيه.

فعلى سعيد العلاقة بالتاريخ يتخذ سعيد من النصوص الأدبية والكتابات التاريخية الغربية مناسبة لرؤية كيفية عمل الهيمنة. وهو «يفكك» النصوص الأوروبية ليستحث نوعاً من التأويل الذي ينتمي إلى ما يسمى «دراسات التابع» Subaltern Studies التي تساعد في فهم المنهجيات والوسائل المستخدمة في عمليات الإخضاع والاضطهاد، وكيفية إعادة إنتاج ذلك في الأدب والموسيقى وغيرهما من الفنون؛ ومن ثمّ تصبح الأفكار موضعاً لتوافق عمل علاقات القوة والمعرفة. ويشدد سعيد بهذا الخصوص على ضرورة أن يعمل المثقف على مقاومة ممارسات السلطة وأن يتنبه إلى الاستراتيجيات التي تستخدمها الهيمنة.

حسب واليا فإن «نقد سعيد الثقافي أنقذ الفكر الماركسي من نزعتي الحتمية والاختزال الاقتصادي (...). وقد تبنى سعيد نموذج غرامشي ليتمكن من كتابة مراجعة للتاريخ؛ يتمثل اهتمامها الأساسي في التشديد على مادية الأفكار، وعلى صياغة نظرية للممارسة السياسية ولمفهوم الهيمنة الذي ينطوي على اقتراح رئيسي: أي على حيوية اللغة بوصفها بنية اجتماعية فاعلة مشحونة بالحيوية، قادرة على لعب دور مادي في صنع التاريخ الاجتماعي للعالم. ففي عملي غرامشي وسعيد ليس التاريخ بمثابة «القضاء والقدر»؛ لأنه يتأثر بالأفكار لا بالاقتصاد فقط كما تعتقد الماركسية الأرثوذكسية. ولا يعطي كل من غرامشي وسعيد أية أهمية للأفكار الكونية الشاملة؛ لأنهما يؤمنان بأن الأحداث والأفكار جميعا ذات طبيعة تاريخية محكومة بشروط الزمان والمكان». (ص: 35)

استنادا إلى الرؤية السابقة في تحديد شروط عمل الهيمنة يكتب سعيد عمليه الأساسيين: «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» من خلال فحص كتابات المستشرقين وجيوش «الخبراء» في شؤون الشرق ممن كانوا في خدمة الإمبراطورية. كما يقرأ العلاقة المعقدة التي قامت بين الثقافة والإمبريالية في دول استعمارية مثل بريطانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر، وكيف أثرت هذه العلاقة عميقا في الإنتاج الثقافي الذي يمتد من الرواية، مرورا بالأوبرا والشعر، وصولا إلى الصحافة. وإذا كان سعيد قد تأثر في كتابه «الاستشراق» بمفاهيم فوكو عن أنظمة الخطاب وكيفية عملها، وعلاقة القوة بالمعرفة، فإنه يتحرر في «الثقافة والإمبريالية» من حتمية فكر فوكو، ويقترح للخروج من دائرة رد الفعل على ثقل تاريخ الهيمنة والاضطهاد الغربيين نوعا من القراءة الطباقية التي تعيد فحص النصوص الغربية في مقابل قراءة النصوص المقاومة التي أنجزها أبناء المستعمرات. ومن خلال هذا النوع من القراءة يعمل سعيد «على تحرير الثقافة والأدب من اهتماماتهما الضيقة وشدهما نحو فضاء التفاعل التاريخي. ومن ثم فإن مفاهيم من قبيل: الهجرة، والتوتر

الإثني والجغرافي، وتعذر اجتناب العامل المحلي، وتعذر اختزال عامل التنوع؛ تشكل معارضة قوية لكل نزعات الماهويّة والكوننة التي تسود الخطاب الغربي». (ص: 57)

تؤثر هذه القراءة -التي يطورها إدوارد سعيد على مدار عمله الفكري والنقدي- على رؤيته لدور الناقد، وهو يكرس معظم كتابه «العالم والنص والناقد» لشرح الوظائف التي ينبغي للنقد أن يضطلع بها في عالمنا المعاصر. على الناقد أن «يعارض كل أشكال الاستبداد، والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف؛ إن غاياته الاجتماعية تتمثل في إنتاج معرفة ليس فيها قدر من الإكراه، معرفة تسعى إلى تحقيق الحرية الإنسانية»⁽⁶⁾. وهو يرى أن النصوص الأدبية «في أكثر أشكالها مادية تكون منسبكة بالظرف والزمان والمكان والمجتمع. باختصار إنها موجودة في العالم [في الدنيا]، ومن ثمّ فإنها دنيوية» (العالم..، ص35).

وعلى هذا الأساس فإن هدف «النقد الدنيوي» هو «الوصول إلى إحساس مرهف بما تستلزمه قراءة أي نص، وإنتاجه وبثه، من قيم سياسية واجتماعية وإنسانية». (العالم..، ص26)

يرجع واليا اهتمام إدوارد سعيد بدنيوية النصوص وانشباكها بالزمان والمكان والظروف المحيطة بوضع سعيد الشخصي في «كتابه سعيد تشدد على ارتباط النقد بالحياة، لكونه فلسطينيا مقتلعا يعيش في الولايات المتحدة، ولكونه على وعي دائم بموقفه السياسي الذي يشكل الخلفية الفعلية لما يؤمن به على الصعيد الأيديولوجي. لقد صاغ منجزه من نسيج منفاه الشخصي رافضا تثبيت نفسه في ماضٍ جوهرى غير متحول. إن الذاكرة والخيال والوهم والسرور والأسطورة تتفاعل جميعا، وبصورة مستمرة مع التاريخ والثقافة والقوة لتحقيق نوع من التجارب التي تتسم بالاستمرارية والاختلاف». (واليا، ص: 63)

وهذا يفسر من وجهة نظر واليا توجه سعيد بعد الانتهاء من كتابه «الاستشراق» لإعادة كتابة تاريخ منطقة الشرق الأوسط في كتابيه: «المسألة الفلسطينية»، و«تغطية الإسلام»؛ إذ إن ذلك يمكنه من ربط التاريخ لا بالثقافة والسياسة فقط بل بـ«الذات» وتجاربها أيضا. وهو من ثم يؤمن أن على الناقد أن يوضع نفسه في العالم دون أن يفقد قدرته على رؤية ما يدور حوله في السياسة والمجتمع. وفي هذا السياق بالذات تحصل القطيعة بين عدد كبير من نقاد ما بعد البنيوية (المهوسين بمفهوم النصية، والذين يشيخون بوجودهم عن علاقة النص بالعالم) من جهة، وإدوارد سعيد من جهة ثانية؛ وتؤدي هذه القطيعة إلى تحول سعيد عن النظرية ودعوته لمقاومتها.

يكتب سعيد في «العالم والنص والناقد» مميّزا بين النظرية والوعي النقدي:

«الوعي النقدي هو إدراك الاختلاف بين المواقف، وإدراك الحقيقة التي مفادها أن لا نظام أو نظرية يمكن أن يستنفدا الموقف الذي منه انبثقت أو إليه انتقلت هذه النظرية (...). إن الوعي النقدي هو إدراك مقاومة النظرية، وإدراك ردود الفعل التي تثيرها النظرية في التجارب والتأويلات الملموسة التي هي في صراع معها. وفي الحقيقة إنني أريد أن أذهب بعيدا وأقول: إن عمل الناقد هو توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية. إن عمله هو أن يحدد الشواهد الملموسة المستخلصة من الواقع اليومي الذي يكمن خارج أو بعد منطقة التأويل.» (العالم..، ص242)

نفهم من التمييز السابق أن التشديد على التاريخ والواقع اليومي والتجارب الإنسانية الحية والمجتمع وحاجات البشر يجعل إدوارد سعيد يغذّ الخطى مبتعدا عن التيار السائد في النظرية الأدبية، من أتباع جاك دريدا ونظريته ما بعد البنيوية؛ لأسباب تتعلق بطريقة نظر هذا التيار

إلى التاريخ والمساهمة الإنسانية في صنع التاريخ، ما يجعل إدوارد سعيد معاديا لكل نسبية تاريخية مفرطة.

الهوامش:

(* باحث وناقد من الأردن.

1. Valerie Kennedy, Edward Said: A Critical Introduction, Polity Press, Cambridge, UK, 2000
2. Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, Edward Said: the Paradox of Identity, Routledge, London, 1999
3. Edward Said, Orientalism: Western Conceptions of the Orient, Penguin Books, London, 1995, p. 27
4. Edward Said, Representations of the Intellectual, Vintage, London, 1994
5. Shelley Wafia, Edward Said and the Writing of History, Icon Books (Uk) and Totem Books (USA), 2001

Edward Said, the World the Text and the Critic, Faber and Faber, London, 1984, p. 29