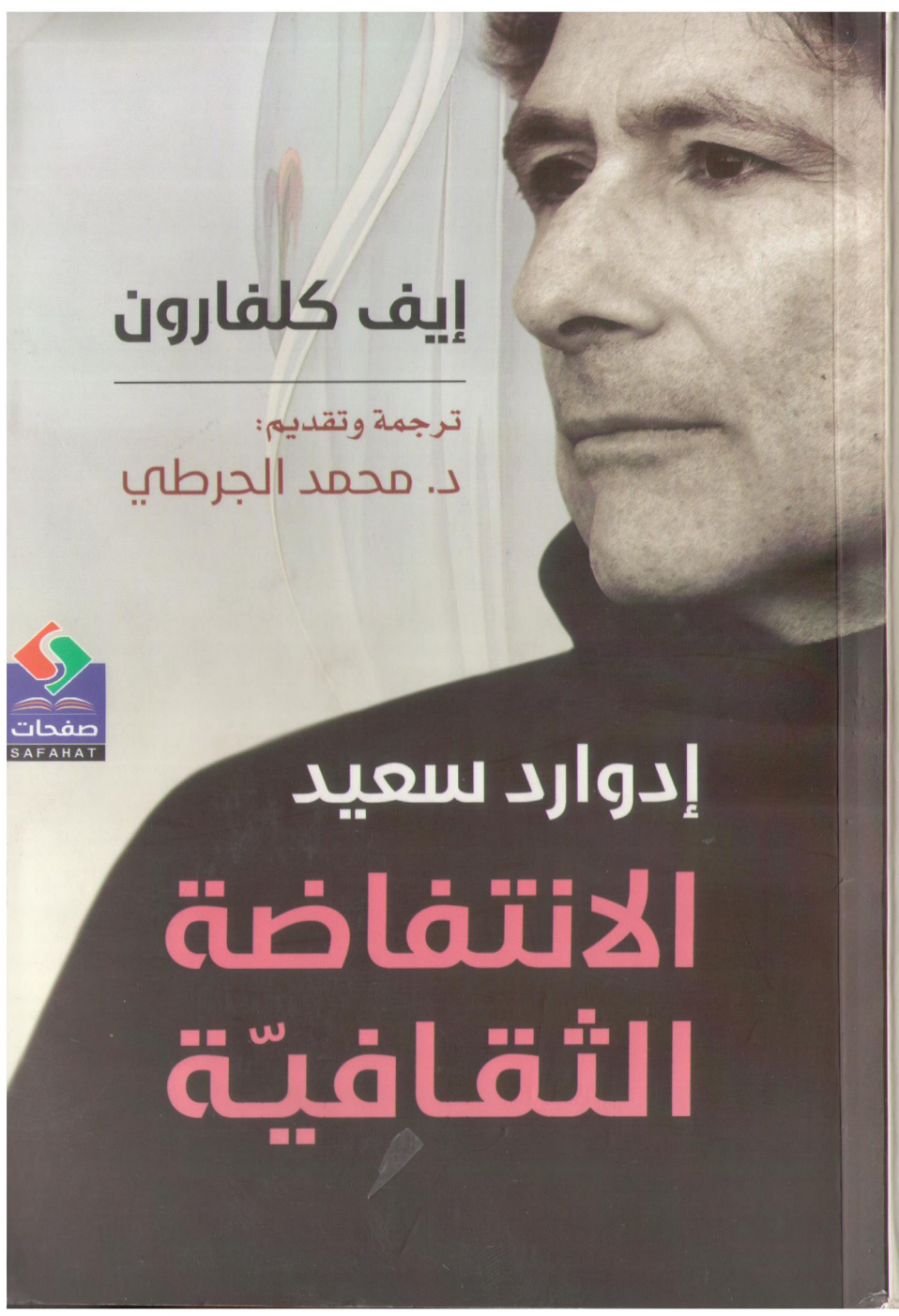

إيف كلفارون

ترجمة وتقديم:
د. محمد الجرطي

صفحات
SAFAHAT

إدوارد سعيد
الانتفاضة الثقافيّة

إدوارد سعيد
الانتفاضة الثقافية

إدوارد سعيد
الانتفاضة الثقافية

إيف كلفارون

ترجمة وتقديم: د. محمد الجرطي

الإصدار الأول 2017 م
عدد الصفحات: 256 / القياس: 14.5 × 21.5
ISBN: 978-9933-572- 22-8

محفوظة جميع الحقوق

صفحات
للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
موبايل: 818 411 991 00963
Info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي
ص.ب: 231422
جوال 942 442 528 00971
Darsafahat.pages@gmail.com

الإشراف العام: يزن يعقوب
www.darsafahat.com
facebook.com/darsafahatyazan

إيف كلفارون

إدوارد سعيد
الانتفاضة الثقافية

ترجمة وتقديم
د. محمد الجرطي

2017

هذه الترجمة العربية الكاملة لكتاب :

Edward Said
L'intifada De La Culture

Par Yves Clavaron
Editions Kimé, Paris, 2013

ترجمة وتقديم
د. محمد الجرطي

إهداء

إلى إسراء وجيهان .....

المحتويات

إهداء 5

مقدمة الترجمة العربية 11

مدخل..... 21

الفصل الأول

سعيد، مفكّر في العالم 33

I - البـدايـــات:..... 36

1 - جوزيف كونراد:..... 37

2 - البدايات: 42

3 - السيرة الذاتية: 49

II - في زمنه وفي العالم: 54

1 - العالم، النص، والناقد:..... 56

2 - صورة المثقّف:..... 63

III - الكتابة إلى النهاية : 69

1 - عن الأسلوب المتأخر:..... 70

2 - من أجل نزعة أنسنية عابرة للأوطان وما بعد أوروبية. 77

الفصل الثاني

سعيد الناقد المقارناتي..... 85
I - مبادئ مقارناتية :..... 88
1 - النظرية وفقه اللغة (الفيلولوجيا) :..... 89
2 - الموسيقى والنموذج الموسيقي :..... 96
3 - الآداب القومية / الأدب العالمي :..... 102
II - " أدب مقارن للإمبريالية " 108
1 - الانتماء إلى الإمبراطورية:..... 110
2 - القراءة الطباقية :..... 113
3 - الإمبريالية المقارنة :..... 121
4 - من أجل أدب مقارن في العصر ما بعد الكولونيالي. 127

الفصل الثالث

سعيد والعالم ما بعد الكولونيالي..... 131
I - رائد الدراسات ما بعد الكولونيالية رغماً عنه؟..... 134
1 - تقويض البنية الأحادية للهيمنة. 137
2 - نماذج ونماذج ما بعد كولونيالية مضادة..... 144
II - ثلاثية الاستشراق 152
1 - قضية الاستشراق في منظور إدوارد سعيد 153
2 - تجاوز مشيل فوكو..... 158
III - القضية الفلسطينية..... 164
1 - فلسطين: شكل مختلف من الاستعمار الغربي..... 164
2 - صورة الإسلام في الغرب. 172
3 - رفض اتفاقيات أوسلو أو خيبة عملية السلام..... 178

الفصل الرابع:

تلقّي أعمال إدوارد سعيد 189

I ـ إدوارد سعيد في مرمى نيران النقد 192

1 - رد فعل المستشرقين 193

2 - النقد الوافد من العلوم الإنسانية 202

3 - من جانب الدراسات الجنسانية: 208

II ـــ التراث 212

1 - تلقّي أعمال سعيد في العالم الأنجلوساكسوني 213

2 - تلقّي أعمال إدوارد سعيد في فرنسا 219

خاتمة 227

بيبلوغرافيا 233

ثبت مصطلحات فرنسي - عربي 243

مقدمة الترجمة العربية

يُعدّ الناقد والمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد من ألمع الوجوه الثقافية التي بصمت المشهد الفكري الإنساني في الربع الأخير من القرن العشرين؛ حيث لم يكتف بتفكيك الخطاب الكولونيالي للغرب، وتقويض هيمنته، والكشف عن ما ينطوي عليه من كليشيهات وصور نمطية عن الشرق بغية تكريس دونيته وتبعيته لتـأبيد سيطرة الغرب، ومركزيته، بل يضاف إلى ذلك عامل جوهري، يتمثل في كونه نموذجاً للمثقّف المسؤول والملتزم بقضايا الإنسانية للدفاع عن الحق والقِيَم الديمقراطية، وتمثيل صوت المهمّشين، وهي المهمة الفكرية والأخلاقية التي اضطلع بها سعيد باقتدار ملفت للنظر في مساره الفكري.

سعيد وفوكو: الخطاب والخطاب المضادّ

يرتكز مشروع إدوارد سعيد الفكري على مفاهيم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في تحليل الخطاب وعلاقته بالسلطة؛ حيث استلهم سعيد منظومة فوكو التنظيرية؛ كي يفحص بشكل دقيق

النصوص الأدبية الغربية، لإبراز ما تنطوي عليه البنى الكامنة التي كانت وراء إنتاج الخطاب الاستشراقي الـذي نشط كمساعد للكولونيالية الأوروبية.

غير أن سعيد لا يساير ميشيل فوكو في تصوّره الاستسلامي الذي لا يبالي بأهمّيّة الخطاب المضاد، أو السرد البديل لتفكيك الهيمنة الغربية على الشرق؛ لأن سعيد يؤمن بجدوى الكتابة البديلة التي تصدر من الهامش، وتمتلك قوة تقويضية كفيلة بدحر السلطة القائمة. يرى سعيد أن هناك نوعاً من التصوّف قائماً على الاستسلام، يتجلى في نقاط مختلفة في مسار فوكو الفكري الذي اتّبع في تصوّر سعيد مساراً مناقضاً تماماً لمسار فرانز فانون. باقتناع فوكو بعدم جدوى المقاومة، وبإقامة عقبات أمام نقد الكولونيالية الغربية، عزّز فوكو المركزية الأوروبية؛ لأنه لا يتصوّر أي قدرة للطبقات المضطهدة على التحرّر من نير الاضطهاد. لكن؛ يبقى الأمر مختلفاً بشكل مطلق مع فانون الذي تستند أعماله الفكرية إلى فكرة التغيير التاريخي الحقيقي، وقدرة الجماعات التي ترزح تحت نير الاضطهاد على تحرير نفسها من قبضة مضطهديها. والواقع أنه لما كان إدوارد سعيد لا يهدف من وراء تقويضه للخطاب الاستشراقي الكشف عن آليات اشتغاله فحسب، وإنما العمل على إماطة اللثام عن تحيّزه للغرب الكولونيالي، فضلاً عن التطلّع لدحره، فإنه انتقد فوكو المتقاعس

الذي اكتفى فقط بالكشف عن طريقة تحوّل الخطاب لقوة مؤثّرة، نازعاً عن الإنسان القدرة والإرادة على المقاومة. في هذا الصدد يقول صاحبا كتاب "**مفارقة الهوية**": "المشكلة التي لدى سعيد مع فوكو هو إحساس متردّد بأنه مبهور بالطريقة التي تعمل بها السلطة أكثر ممّا هو ملتزم بالمحاولة في تغيير علاقات السلطة في المجتمع. إن مفهوم فوكو للسلطة كونها شيء يعمل في كل مستوى اجتماعي، لا يفسح مجالا للمقاومة... أما هدف سعيد؛ فعلى العكس، ليس أن يقع في الفخ، بل أن يبين ما هو كامن؛ كي يقاوم ويخلق من جديد" (مفارقة الهوية، ص **94-95**).

الاستشراق بناء يهدف إلى السيطرة

يهاجم إدوارد سعيد الخطاب الاستشراقي بعد أن ميّز بين الاستشراق الأكاديمي باعتباره مجالا معرفياً، شيدته أوروبا عن الشرق، ومؤسسة الاستشراق باعتبارها وسيلة للتوسع الإمبريالي نحو الشرق. لذلك يُعدّ كتاب " **الاستشراق** " بمثابة منعطف تاريخي حاسم لاتخاذ المثقّفين العرب وكذلك الآسيويين والأفارقة الكلمة للطعن في حقل الاستشراق الغربي. ومن هذا المنطلق، أتاح سعيد للشرق فرصة تاريخية للقيام بمراجعة نقدية فاحصة للمعارف التي أنتجها الخطاب الاستشراقي عن المجتمعات الشرقية التي مُثّلت بطريقة

مُقَولَبَة ومُغرِضة، بهدف إخضاعها للسيطرة واستنزاف ثرواتها. وهكذا، إن كتاب " **الاستشراق** " يُعدّ تحوّلاً جوهرياً في علاقة الشرق بالغرب؛ لأن سعيد قام بجرد لتقليد معرفي غربي متعالٍ كاشفاً عن الأهداف المندسّة من وراء هذا الحقل المعرفي إلذي خدم بامتياز المشاريع الإمبريالية.

تأسّست قطيعة معرفية بمناسبة صدور كتاب **"الاستشراق"** سنة **1978**؛ حيث نجد أنفسنا أمام مثقّف عربي - فلسطيني في مواجهة تقليد معرفي غربي، عمل جاهداً للطعن في معارفه الكلاسيكية الموغلة في التبخيس لما هو شرقي. يقيم إدوارد سعيد علاقة مباشرة بين الاستشراق الأوروبي في القرن التاسع عشر والإمبريالية. إن العلاقة بين المعرفة والسلطة هي التي أتاحت لإدوارد سعيد تفكيك التقليد العلمي الغربي، وتجريده من طابع المصداقية، والادعاء الموضوعي، بسبب تورّطه السياسي النزّاع إلى استغلال الآخر، والهيمنة عليه. إن المعرفة التي أنتجها المستشرقون عن الشعوب غير الأوروبية منحت أوروبا الكولونيالية الوسائل الكفيلة لتأمين استعباد هذه الشعوب وإخضاعها للإرادة الأوروبية المجرّدة من الإنسانية. يُحمّل إدوارد سعيد المستشرقين الأوروبيين المسؤولية الكاملة في إنتاج معرفة، تتماهى مع الصورة التي نسجتها المجتمعات الأوروبية المتغطرسة عن شعوب الشرق التي سيطرت عليها. مَوضَع

المستشرقون الأوروبيون المجتمعات غير الأوروبية في غيرية جوهرانية ذات طابع ماهوي متحجّر، كما جنحوا، في منظور سعيد، إلى تهيئة ظروف ملائمة ودواعي كفيلة بتشجيع الاستعمار؛ حيث ركّز الباحثون الأوروبيون على ماضي الشعوب الشرقية المثقل بالانحطاط والتخلّف، ومن هنا، خلقوا تبريراً للمهمة التحضيرية Mission Civilisatrice لتمدين هذه الشعوب الغارقة في براثن الرجعية والتقهقر الحضاري. في كتابه " الثقافة والإمبريالية " انبرى سعيد إلى التأكيد على الصلة الوثيقة بين الثقافة والتوسع الإمبراطوري. بتركيز الاستشراق على الجانب القاتم في حياة الشعوب غير الأوروبية التي ظلّت تعيش في هامش الحداثة، وبحصر المستشرقين أنفسهم في الدراسات النّصّيّة بمعزل عن الأسباب الموضوعية التي وقفت حجر عثرة في وجه هذه الشعوب، للّحاق بركب الحضارة، تم إضفاء طابع الشرعية على الإمبريالية التي تدثّرت زوراً وزعماً بمهمة تمدينية، تتطلّع إلى النهوض بأوضاع هذه الشعوب المنحطّة.

وهكذا، تؤشّر أعمال إدوارد سعيد على لحظة جوهرية في تاريخ الثقافة الإنسانية؛ حيث استعاد مثقّف عربي من الهامش الكلمة لمعاكسة الثقافة الغربية المتعالية وإسقاطها مبرزاً أن الشعوب الشرقية قادرة على تمثيل نفسها، لتكون في صدارة الأمم، وفي هذا الاتجاه يستشهد سعيد في كثير من الأحيان بعبارة إيمي سيزار: " ليس بمقدور

شعب أو عِرْق أن يحتكر القوة والجمال والذكاء، فثمّة موعد للجميع في عيد النصر ".

وبالتالي، على هذه الشاكلة، يجب أن نحلّل الصراع بين برنار لويس وإدوارد سعيد، وهو الصراع الذي استمر حتّى وفاة سعيد سنة 2003. والحالة هذه، تتفاقم حدة المواجهة إلى درجة العداء، ويتفجّر الجدل بين سعيد، المثقّف الهاوي، المناهض لشرنقة التخصّصات والمنافح عن منظور نقدي مستقل لماهية المثقّف الدنيوي، وبرنار لويس، الخبير المتخصّص في الدراسات الإقليمية، والذي يضع خبرته في خدمة مصالح الإدارة الأمريكية. لهذا يرى سعيد في " **الثقافة والإمبريالية**" أن النصوص الاستشراقية هي تجسيد للسلطة، أو بالأحرى، تخدم بشكل ضمني ومستتر السلطة؛ لأنها متدثّرة بأنساق مضمرة، تحطّ من شأن الشرق، وتقدف به في خانة التابع الدليل العاجز عن الكلام.

تندرج أعمال سعيد في سياق نقد الكولونيالية؛ حيث تنكشف رؤية خاصة، أمكن لمثقّف عربي من داخل الحقل الأكاديمي الأمريكي أن يقوم بترسيخها. يعود الأمر بطبيعة الحال في تعزيز هذه الرؤية الحصيفة، وهذا الوعي النقدي النفّاذ، إلى التطور الذي حصل في خضمّ المجال الأكاديمي الذي ترعرع فيه سعيد. إضافة إلى الماضي الجريح لسعيد بعد طَرْده من القدس وضياع فلسطين، كان للنظرية الفرنسية French Theory بقيادة جاك دريدا وميشيل فوكو أبلغ تأثير

على نمط الحقول الإبستمولوجية التي ساعدت سعيد في بناء معرفة عن الاستشراق، وآليات اشتغال المعرفة التي تتحوّل إلى سلطة مادية، تجلّد الشعوب غير الأوروبية، وتسلبها إرادة المقاومة. ومن هنا، يجب أن نفهم الاستخدام الفعّال والمثمر لمقولة ميشيل فوكو عن العلاقة بين الخطاب والمعرفة والسلطة، وهي المقولة الصادعة في جلّ أعمال سعيد كمرجع ارتكازي لاجتراح مفاهيم حاسمة لتقويض هيمنة التقليد الاستشراقي الغربي. فضلاً عن هذا، استفاد إدوارد سعيد من مفهوم الهيمنة في كتابات أنطونيو غرامشي وقارب إشكالية شرق - غرب لتعرية النصوص الكولونيالية، والكشف عن ما تنطوي عليه من أنساق مضمرة، تنزع إلى تنميط الشرق، لتكريس دونيّته، وإجباره على التبعية. لم يتوقّف سعيد عند حدود الإدانة والتنديد، بل تسلّح بقراءة طباقية، لإرساء سرد بديل ومقاوم، يكشف عن انخراط الآداب الغربية، وتورّطها في مشاريع جائرة نزّاعة إلى الإقصاء والتمييز العنصري؛ حيث أعادت القراءة الطباقية في آداب ما بعد الكولونيالية مع فرانز فانون وإيمي سيزار الاعتبار للشرق المزدرى، يقول إدوارد سعيد في هذا الصدد: " القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخِل في حسابها كلتا العمليتين، العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص، لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة". (الثقافة والإمبريالية، ص 135).

رغم تفاعل إدوارد سعيد مع النظرية الفرنسية بريادة جاك دريدا وميشيل فوكو، إلا أن هناك تبايناً شديداً من حيث الأهداف النقدية التي يتطلّع إليها سعيد. إذا كان دريدا ينظر إلى النصوص الأدبية بوصفها أثراً لأثر آخر، وأن القصدية التي يتحدث عنها النقد السوسيولوجي ليست في نظره سوى قصدية خرافية intentionnalité fallacieuse، على اعتبار أن النص الأدبي مُتَرَع بفجوات غزيرة، تشي بتعدّد المعاني والدلالات، مفسحة بذلك المجال للّعب الحر للعلامات، ممّا ينشأ عنه إرجاء مستمر للدلالة، فإن إدوارد سعيد يشدّد على دنيوية النصوص، وانغراسها في سياق تاريخي، مؤكداً على تدثّرها بمرجعيات منحفرة في عوالم المجتمع.

ارتأينا ترجمة هذا الكتاب الموسوم بـ "**إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية**" للناقد الفرنسي إيف كلفارون المتخصّص في الدراسات الثقافية وخطاب ما بعد الكولونيالية، ذلك أن هذا الكتاب يسلّط الضوء بشكل عميق على المسار الفكري لإدوارد سعيد الذي ساهم إلى حد بعيد في إرساء إبدال جديد في النقد العربي المعاصر منذ صدور كتاب "**النقد الثقافي**" للكاتب عبد الله الغدامي؛ حيث تناسلت بعد ذلك العديد من الدراسات ما بعد الكولونيالية لدى العديد من الباحثين في العالم العربي مثل البحريني نادر كاظم في كتابه "**تمثيلات الآخر**"، ومعجب الزهراني، ومعجب العدواني في

السعودية، وعبد الله إبراهيم، ومحسن جاسم الموسوي في العراق، وإدريس الخضراوي، محمد بوعزة، يحيى بن الوليد، شرف الدين ماجدولين في المغرب، ويوسف عليمات في كتابه "**جماليات التحليل الثقافي**"، وكذلك محمد الشحات، وماري تريز عبد المسيح في مصر، وغيرهم من الباحثين العرب، وهو الإبدال الذي يتطلّع من خلاله الباحثون العرب إلى تجاوز سكونية البنيوية التي تُفرغ النصوص الأدبية من مرجعياتها الثقافية والفكرية؛ حيث كانت الدراسات ما بعد الكولونيالية فعّالة في ربط النصوص بمحاضنها الاجتماعية.

وفي هذا السياق، تندرج هذه الترجمة التي قمنا بإعدادها لهذا الكتاب "**إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية**" للناقد الفرنسي إيف كلفارون الذي قدّم مقاربة منهجية شاملة لأهم روافد سعيد الثقافية بدءاً من أطروحته حول الكاتب جوزيف كونراد، و" **البدايات: القصد والمنهج** " **مروراً بـ "العالم، النص، والناقد"** و"**الاستشراق**" و"**الثقافة والإمبريالية**" وصولاً إلى آخر أعماله "**عن الأسلوب المتأخر**".

يُعدّ هذا الكتاب " **إدوارد سعيد. الانتفاضة الثقافية** " الذي قمنا بترجمته أول كتاب يصدر باللغة الفرنسية عن إدوارد سعيد بعد مرور عشر سنوات على وفاته. يُعدّ هذا الكتاب النقدي إضافة نوعية لتسليط الضوء على مسار سعيد الثقافي الذي طالب دوماً بنزعة أنسنية ما بعد

أوروبية عابرة للأوطان، نزعة أنسنية، تؤمن بالفعل الإنساني، وتدين الإقصاء مع انفتاح شامل على منابع المعرفة الإنسانية. يقتفي هذا الكتاب المسار الأصيل لمثقّف انتقائي، مفكّر مرتحل بين عوالم المعرفة، مثقّف يقاوم من داخل الحقل الأكاديمي الغربي بفكر نقدي وثوري لتكسير صنمية الآراء المسبقة، ولدحر الإيديولوجيات الموجّهة لبناء جسور الحوار المثمر بين الثقافات المختلفة الكفيلة بإرساء القِيَم الإنسانية المؤمنة بالتعايش مع الآخر.

محمد الجرطي، القنيطرة، المغرب، 28 آب 2016.

مدخل

إدوارد سعيد الذي شغل منصب أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك اجتاز بنشاط العتبة التي تفصل النسبي المغفل للأعمال الأكاديمية عن الاعتراف العام والإعلامي. لن يكون بمقدورنا إدراج إدوارد سعيد في مقولة طبقة المثقّفين الذين ينتقدهم سعيد بنفسه في كتابه "**المثقّفون والسلطة**"، "إن المثقّف أستاذاً جامعياً يعيش منعزلاً في برجه، ويتمتع بدخل مادي مضمون، ويهدف إلى الترقّي في المناصب، وليس التغيير الاجتماعي"[1]. بصفته مثقّفاً وأستاذاً جامعياً وسياسياً، عبّر إدوارد سعيد باستمرار عن أفكاره بشكل عملي عن العلاقة الوثيقة مع العالم الذي يعيش فيه: " من جهتي، يقول سعيد، لم يكن بمقدوري أن أعيش حياة متنصلة وغير ملتزمة "[2]. إن الباحث، أو المثقّف يجب أن يتخلّص من مجال

1- " المثقّفون والسلطة "، إدوارد سعيد، الترجمة الفرنسية لبول شيميلا، ومراجعة دومينيك إيدي، ساي، باريس، 1996، ص 86.

2- "تأمّلات في المنفى ومقالات أخرى"، إدوارد سعيد، " بين عالمين". الترجمة الفرنسة لشارلوت فواليز، باريس، أكت سيد، 2008، ص 699.

التجريد؛ كي يلعب دوراً في مؤسسة النظام الجيوسياسي العالمي الجديد. وعلاوة على ذلك، يشير إدوارد سعيد إلى كونه كان على الدوام "مشدوداً ومفتوناً بأولئك المثقّفين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم بإصرار وعناد، كما كان مشدوداً إلى مختلف ضروب أنماط الفكر المتضاربة"[1]، الشيء الذي أهّله لأن يصبح، على نحو ما، ثائراً على المعرفة.

ترك إدوارد سعيد أعمالاً غزيرة وانتقائية، تتضمن في الآن نفسه أعمالاً في النظرية الأدبية مثل كتاب "**البدايات: القصد والمنهج**"، وبحوث نقدية حول الوظيفة النقدية للمثقّف "**العالم، النص، والناقد**"، وأعمالاً في الموسيقى "**متتاليات موسيقية**" ونصوص ملتحمة بشكل مباشر بالأحداث الراهنة والصاخبة مثل "**قضية فلسطين**". ويجب بطبيعة الحال أن نضيف الكتاب الذي حقّق نجاحاً عالمياً "**الاستشراق**" الذي يمكن قراءته، باعتباره تفكيكاً منهجياً للهيمنة الغربية، وفي الغالب هو الكتاب الوحيد الذي يُعرَف به إدوارد سعيد، وبالتالي الكتاب الذي أسال مداداً غزيراً في التحليل والتعليق والنقد. لم يسلم تلقّي " **الاستشراق** " في فرنسا من هذا الهَوَس الأحادي النقدي؛ حيث أثار الكتاب انتباه الجميع. يمكننا أن نضيف عملاً نبراساً آخر "**الثقافة والإمبريالية**" الذي نُشرت ترجمته الفرنسية بشراكة من طرف

1- «تأمّلات في المنفى ومقالات أخرى»، مرجع سابق، ص 695.

فايارد وصحيفة لوموند - والتي غالباً ما كان سعيد يُثني على جودة المقالات التي تنشر عن القضية الفلسطينية؛ كي يزدري بالمقابل بعض الصحف الأمريكية المعادية.

من جهة أخرى، تُرجمت في البداية فقط بعض النصوص السياسية لإدوارد سعيد، ثمّ تلتها أعماله الرئيسة في سنوات التسعينات وبداية سنة **2000**. ازدادت ظاهرة ترجمة كُتُب إدوارد سعيد بعد وفاته سنة **2003** رغم أن أعماله النظرية في بداية مساره الفكري لم تُترجَم إلى اللغة الفرنسية. صدرت ترجمات كُتُب سعيد في دور نشر متعدّدة (ساي، فايارد، أكت سيد، سندباد، سربو أبليم) من طرف مترجمين مختلفين، بالنسبة لكل كتاب تقريباً.

تميّزت علاقة إدوارد سعيد بالأدب والنقد الأدبي بجانبين هامين: أولاً، الفكرة القائلة بأن الأدب ليس ظاهرة مجردة، بل يندرج في سياق ثقافي وتاريخي، وأن البحث الشكلي والفني ليس بمقدوره اجتثاث التجربة والمعيش الشخصي، ثانياً، الاقتناع بأن الممارسة الأدبية لا تنفصل عن الحسّ السياسي، منظورين، نعترف بذلك، تعرّضا للإهمال نوعاً ما، وتم إغفالهما في الدراسات الأدبية الفرنسية.

وُلد إدوارد وديع سعيد في القدس في فاتح تشرين الثاني **1935**، في فلسطين تحت الانتداب البريطاني. كان من الممكن أن يُولَد في مصر، لكن أمه فقدت مولودها الأول في مستشفى القاهرة، وتخوّفاً

من كارثة جديدة، فضّلت الاستقرار في القدس في انتظار موعد الولادة[1]. ينتمي والديه إلى أقلية متشعّبة، إن صح القول: أقلية بروتستانتية داخل أقلية أكبر، أقلية المسيحيين الأرثوذكسيين في الشرق، وسط أغلبية مسلمة سُنيّة. بطريقة مدهشة، إدوارد سعيد، الذي يفضّل أوضاع البين - بين أو الأقليات، ويثني على البُعد والتنافر، استثمر هذا العامل، وفضّل أن يستحضر فلسطين بطريقة شاملة، مؤكداً على حقيقة أن هذا البلد لم يعرف صراعات دينية عنيفة مثل لبنان. حصل أبوه، وديع ويليام ابراهيم، على الجنسية الأمريكية، بفضل إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقاً من سنة 1911، وانخراطه في الجيش الأمريكي بقيادة الجنرال برشينغ خلال الحرب العالمية الأولى. وُلدت هيلدا، أم سعيد، في نازاريت، ووجدت نفسها امرأة فلسطينية رغم أن عائلتها في مجملها لبنانية. هذه المرأة هي التي أطلقت على ابنها سعيد تكريماً لأمير ويلز (إدوارد الثامن)، الاسم الإنجليزي إدوارد، المقترن بالاسم العربي (سعيد) الذي يمنح هوية استعمارية ملتبسة.

تُذكّرنا علاقة إدوارد سعيد بأبيه بالعلاقة التي وصفها كافكا الذي كان يرى نفسه مغلوباً ومهزوماً من طرف أبيه - " بسبب الحضور

1- انظر السيرة الذاتية لإدوارد سعيد "خارج المكان. مذكرات" 1999، لندن، فينتاج. الترجمة الفرنسية لبربجيت كالاند وإيزابيل جنيت، باريس، سربو أبليم، 2002، ص45.

البسيط لجسده"[1]: "هيمنت قوة أبي الجسدية والمعنوية على طفولتي ونشأتي. كان له ظهر ضخم، وصدر برميلي نافر، يوحي بالعصيان، بالرغم من قصر قامته، وبصورة رجل لا يُقهَر، كما يوحي بالثقة الطاغية، بالنسبة إليّ على الأقل "[2]. اقترنت هذه الضخامة الجسدية بهيئة صارمة[3]، شاقولية، علامة على سيطرته الشخصية وقوته: " كان أبي مزيجاً طاغياً من القوة والتسلّط والانضباط العقلاني والعواطف المكبوحة "[4].

ورث سعيد من أبيه قاعدة للحياة والعمل، " لا تستسلم أبداً "، دليلاً على إرادة حديدية[5]. هذا الأب، دوماً الفاتح، لا يفتأ يُعنّف ابنه، ويهزّه بقوة بعد مباريات كرة القدم التي لم يظهر فيها سعيد مقداماً للغاية، يعاتبه عموماً على أنه لم يغص عميقاً في الأشياء، والاكتفاء بالبقاء فقط في السطح "، على أنه " لم يبذل قصارى جهده "[6] دون أن تصل مع ذلك العلاقة بينهما إلى نوع من السادية الظاهرة بوضوح في العلاقة الكفكاوية.

1- فرانز كافكا، "رسالة إلى الأب"، ترجمة مارت روبيرت، باريس، غاليمار، فوليو، 2012، ص 18. كتب كافكا هذه الرسالة سنة 1919، لكنه لم يرسلها لأحد.
2- إدوارد سعيد، خارج المكان، الترجمة الفرنسية، ص 94.
3- المرجع نفسه، ص 94.
4- المرجع نفسه، ص 33.
5- "لا تستسلم أبداً"، "خارج المكان"، ص 29.
6- المرجع نفسه، ص 68.

كما في عائلة كافكا، كان والد سعيد تاجراً، رجل أعمال نبيه، أسس مقاولة مزدهرة " شركة السهم للقرطاسية " ذات فرعين، أحدهما في الإسكندرية وآخر في القاهرة، في حين أن الابن كان مثقّفاً، لا يعير أهمّيّة للتجارة. واجه إدوارد سعيد أباً ذا "رجولة قوية [1]" قهرته، فوطّد علاقة متميّزة مع أمه - الجانب الشبيه مع كافكا في علاقته مع لوفي - كانت أم سعيد امرأة فنّانة وحسّاسة، جدّ موهوبة في اللغات: " كنتُ ابنها الوحيد، وكنتُ أُشاطرها سهولتها في التواصل، وشغفها بالموسيقى والكلمات [...] [2]". أمام الإرادة الصلبة والصامتة للأب، ترسّخت مشاعر من التجاذب العاطفي بين الأم وابنها سعيد. جسّدت الأم مصير فلسطين حين وجدت نفسها عديمة الجنسية بعد الإعلان عن دولة إسرائيل سنة 1948، الشيء الذي تكشّف لها في أثناء عبور الحدود في نيويورك[3]. بعد أن رفضت أن تقيم سنتين في الولايات المتحدة الأمريكية للحصول على جواز سفر أمريكي، انتهى بها الأمر إلى نيل الجنسية اللبنانية سنة 1956. عبّر سعيد عن عدم فهمه المطلق لصمت والديه بخصوص ضياع فلسطين. بفضل إحدى عمّاته، نبيهة، اكتشف إدوارد سعيد " قضية وتاريخ فلسطين، من خلال الغضب

1- "كان أبي يتمتع برجولة قوية"، "خارج المكان"، ص 241.

2- "خارج المكان"، ص 326.

3- المرجع نفسه، ص 202.

والانذهال الذي كان يشعر به إزاء معاناة اللاجئين، هؤلاء " الآخرين " الذين بفضل عمّته دخلوا حياته "[1].

إن حادث نهب مصنع الورق العائلي خلال المظاهرات والفتن القومية في القاهرة عام 1952[2] - الذي دُمّر في نفس الوقت مع رموز السلطة الكولونيالية مثل "نادي المرج البريطاني" عكَس انكسار العائلة، وتزامن مع سقوط الأب، هذا الرجل العملاق، الذي أخذ الموت وقتاً طويلاً لهزمه، والذي لم يتوقّف عن إطلاق تحذيرات لابنه: " أنت أستاذ الأدب، وهذا يكفي " قبل أن يتلفّظ بإنذاره الأخير على شكل تحذير جدّ سياسي: " أنا خائف ممّا قد يُلحق بك الصهاينة من أذى، كن حذراً "[3].

سنة 1948، سكن إدوارد سعيد بشكل رئيس في القاهرة، لكنه ظل يتردّد طويلاً على لبنان وفلسطين. بعد الإعلان عن دولة إسرائيل، "عاشت عائلة سعيد حصراً في القاهرة مع استمرار قضاء العطل في لبنان. تلقّى إدوارد سعيد، على شاكلة أختيه، تربية وتعليماً باللغة الإنجليزية (وكذلك تلقّى تعليماً باللغة الفرنسية على النمط الذي كانت تتبعه البرجوازية المصرية)، في المؤسسات البريطانية

1- "خارج المكان"، ص 184.

2- اطّلع سعيد على الخبر من الولايات المتحدة بقراءته لمقال في صحيفة " بوسطن غلوب الأمريكية "، " خارج المكان "، ص 355.

3- المرجع نفسه، ص 182.

والأمريكية في القاهرة والقدس. اللغة العربية هي اللغة التي يتم بها الحديث في المنزل؛ لأن، حتّى مع الباعة اليونانيين أو المصريين في محلات البقالة، كان يتم الحديث بلغة فرنسية فوضوية، لكن؛ أكثر أناقة من العربية، فرنسية كانت رغم ذلك بسيطة جداً في التواصل[1]. دخل إدوارد سعيد في البداية إلى إعدادية الجزيرة؛ حيث بقي هناك من خريف **1941** إلى أيار **1942**، وهو الأمر الذي أتاح له أن يعيش نمط النظام الكولونيالي البريطاني من الداخل (هذا على كل حال ما يؤكده سعيد في سيرته الذاتية " **خارج المكان**"). كان التلاميذ يمثلون وسط المواطنية العالمية للقاهرة في ذلك الوقت.

مر إدوارد سعيد من النظام البريطاني إلى النظام الأمريكي؛ حيث دخل في خريف **1946** إلى "مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكية"؛ حيث نطق اسم سعيد إدوارد بـ "**سايد**". دامت فترة تمدرُس سعيد في هذه المدرسة حتّى عام **1949** تخلّلتها إقامة سعيد بشكل وجيز في المدرسة الأنغليكانية سان جورج في القدس عام **1947**: " تأقلمتُ سريعاً مع الوسط الجديد؛ إذ وجدتُ نفسي للمرة الأولى والأخيرة في حياتي الدراسية بين أطفال يشبهونني "[2]. وأخيراً، في عام **1949** تسجّل إدوارد سعيد في " فيكتوريا كوليج "؛ حيث عاشر النخبة العربية

1- خارج المكان، ص 292.

2- المرجع نفسه، ص 169.

التي ظهرت لاحقاً في المستقبل مثل الملك حسين من الأردن، أو ميشيل شلهوب المعروف باسم عمر الشريف. في العودة إلى حظيرة الإمبراطورية البريطانية، خصوصاً وأنها الأخطر بعد أن أصبحت جريحة ومشرفة على الموت[1]، عُدّ إدوارد سعيد غوغائياً مثيراً للشغب؛ لأنه لا يفتأ ينتهك أصول النظام، وانتهى به الأمر إلى الطرد من المؤسسة.

لهذا السبب تسجّل إدوارد سعيد عام **1951** في " مدرسة ماونت هيرمون نورثفيلد ". علاوة على ذلك، كان لزاماً على إدوارد سعيد أن يُثبت جنسيته الأمريكية بالإقامة على الأقل لمدة خمس سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية قبل بلوغه **21** سنة، بما أنه لم يُولَد هناك. إن المسار الأكاديمي لإدوارد سعيد غير الواضح بشكل تفصيلي في سيرته الذاتية، هو كالتالي: دخل عام **1953** إلى برنستون؛ حيث نال "بكالوريا في الفنون " عام **1957**، ثمّ انتقل إلى هارفارد؛ حيث نجح في إحراز شهادة " الماجيستر في الفنون " عام **1960** وشهادة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي حول الكاتب جوزيف كونراد سنة **1964**. عُيّن إدوارد سعيد سنة **1967** أستاذاً مساعداً، ثمّ أستاذاً للأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك التي دخل إليها، باعتباره أستاذاً مساعداً سنة **1963**.

1- خارج المكان، ص 275.

نوقف سيرتنا القصيرة؛ حيث أوقف سعيد سيرته الذاتية: في الوقت الذي دخل فيه إلى الحياة النشيطة والعامة، في نهاية مرحلة تكوينه. على شاكلة سلوك سعيد نفسه، سنترك أعماله الفكرية تتحدث؛ كي نحاول مقاربة المركز المركب والمعقّد لأنا - أنا مثقّف ملتزم في زمنه - تحيد وتتوارى بعد ما أعطت الانطباع على إماطة اللثام عنها[1].

يجب دراسة مسار إدوارد سعيد في علاقته بالعالم؛ حيث قرأ النصوص الأدبية في انتمائها إلى العالم بكثير من التركيز مقارنة مع النصوص التي اشتغل عليها، بصفته باحثاً أكاديمياً. يفحص القسم الأول من هذا الكتاب المسار الفكري لإدوارد سعيد، من البدايات في أطروحته حول جوزيف كونراد إلى عمله النقدي الموسوم بـ"**البدايات: القصد والمنهج**" إلى خاتمة أعماله الفكرية "**عن الأسلوب المتأخر**". خلال ما يقارب أربعين عاماً، شيّد إدوارد سعيد فلسفته، مجموعة متحرّكة، لا تمت بصلة إلى الفكر الدوغمائي، مجموعة قائمة على فكر، ينتمي إلى العالم والتزام في المجتمع البشري. يتطرق القسم الثاني إلى إدوارد سعيد بصفته باحثاً متخصصاً في الأدب المقارن، والقائم في ملتقى التقليدين الأوروبي والأمريكي.

1- لم يتوقّف سعيد كثيراً في سيرته الذاتية " خارج المكان " عند تجربته في الزواج مع الأمريكية ماري جانيس (1962-1967)، وثانياً مع مريم قرطاس التي أنجب معها طفلين، وديع ونجلاء.

إقامة علاقة بين الثقافة والإمبريالية - عرف كلاهما ازدهاراً في القرن التاسع عشر - أتاح لسعيد الإمعان في العالم والتفكير في الأدب العالمي والعلاقات الجديدة بين آداب المركز والهامش - يتوخّى القسم الثالث معاينة علاقة سعيد بالعالم المعاصر، العالم ما بعد الكولونيالي الذي أقحم سعيد في خضمّه القضية الفلسطينية الشائكة التي كان أحد أبرز المدافعين عنها في العالم. ضياع الوطن، كان في منظور سعيد، ضحية لنظام سياسي قابل للمقارنة مع النظام الذي وصفه في كتابه الشهير جداً "**الاستشراق**"؛ حيث فرض الغرب سلطته، ومعرفته وقانونه على الشعوب المنقادة والمستلبة. ينكبّ القسم الأخير على دراسة تلقّي فكر سعيد وأعماله التي أثارت جدلاً كبيراً، كما هو الشأن لميراثه الثقافي في العالم الأنجلوساكسوني، وفي فرنسا.

الفصل الأول

سعيد، مفكّر في العالم

سعيد، مفكّر في العالم

"لما كنتُ شخصاً مغرقاً في العلمانية إلى درجة التشدّد، فقد أمضيتُ سنوات وأنا أدرس عملية صنع الذات تلك، من خلال ثلاث إشكاليات كبرى، أو من خلال ثلاث حقبات جوهرية للإنسانية المشتركة بين كل الثقافات والتقاليد"[1].

بالفعل من خلال ثلاث لحظات وثلاث مراحل من الحياة يمكن تحليل المسار المهني لإدوارد سعيد: لحظة البداية - الولادة، الأصل، النشأة - في كل مفاهيمها، زمن التعلّم، زمن النضج في الاستمرارية أو القطيعة مع الوسط الذي تجذّرت فيه الذات، المرحلة المتأخّرة، التي بالتأكيد، تؤدّي إلى انحطاط الجسد، وتعلن اقتراب الموت، والقادرة أيضاً على توليد أسلوب جديد لدى الفنانين، يقابل سعيد هذه المراحل الثلاثة بجوانب متعدّدة من الأدب، ترتبط أساساً بتاريخ الرواية[2]. في المرحلة الأولى، يربط سعيد ولادة الرواية التي

1- " عن الأسلوب المتأخر "، إدوارد سعيد، الترجمة الفرنسية: ميشيل فيفيان، باريس، أكت سيد، 2002، ص 32.

2- المرجع نفسه، ص 33-35.

يحدّد نشأتها في نهاية القرن السابع عشر مع ازدهار البرجوازية - الرواية التي تفضل بالتالي تيمات الولادة، واكتشاف الجذور، وإبداع عالم جديد -، في المرحلة الثانية، le bildungsroman، رواية التعلّم أو التحرّر من الوَهْم، في المرحلة الثالثة، الأعمال الوصائية التي تقيم أحياناً قطيعة مع باقي الأعمال، والتي تتناقض مع القول المأثور لشكسبير: (Roi Lear, V 2) Ripeness is all "النضج هو كل شيء".

I ـ البدايات:

جيامباتيستا فيكو أحد نماذج سعيد سواء في سيرته الذاتية بعنوان «**جيامباتيستا بقلمه**»، كما هو الشأن أيضاً لبحثه الفكري الموسوم بـ «**مبادئ أو أصول العلم الجديد**» الذي أنهى كتابته عام **1725**، وترجمه إلى اللغة الفرنسية ميشليه عام **1835** بعنوان «**مبادئ في فلسفة التاريخ**». في منظور إدوارد سعيد، كلا العملين لفيكو يتطابقان، حكاية عن الذات في حالة معينة، وتاريخ العقل البشري في حالة أخرى[1]. يلاحظ سعيد أن فيكو بصفته عصامياً، فهو في الأصل نتيجة لصناعة الذات، فهو بالتالي مصدر نفسه الأول: كل

1- تحدث إدوارد سعيد عن فيكو في مقال بعنوان: " فيكو: العصامي والأنسني " في المجلة المئوية، صيف 1967، ص 336-352. ثمّ أعاد التحدث عنه في كتابه الموسوم بـ " البدايات: القصد والمنهج " وهذا الكتاب لم يُترجَم إلى اللغة الفرنسية.

ما تعلّمه، تعلّمه لذاته وبذاته [.....] ومعظم الوقت سيرته الذاتية هي محضر لهذا التعلّم الذاتي»[1]. وبالتالي فإن إدوارد سعيد يلفت الانتباه إلى جانبين من المعرفة التي تبدو له مهيمنة: معرفة تتأتّى من الذات نفسها، ومعرفة تجد أصلها في الإنساني. يمثّل فيكو فضلاً عن ذلك بداية التقليد التاريخاني، ومن هنا ضرورة التعامل مع الأشياء منذ البداية - و« البدء بالبداية ».

1 ـ جوزيف كونراد:

في بداية العمل الأدبي ينتصب الكاتب جوزيف كونراد، الذي كرّس له إدوارد سعيد أطروحته في الدكتوراه[2] ، **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**[3]. كونراد، المنفي البولوني الذي يجيد ثلاث لغات، يكتب باللغة الإنجليزية بعدما مر من الكتابة بالفرنسية، تجد أصداء عند إدوارد سعيد الذي يشعر بمصير مشترك مع « هذا المتشرد الذي أصبح كاتباً ممتازاً في لغة أجنبية »[4]. على شاكلة كونراد، وجد

1- المرجع نفسه، ص 358.

2- أعاد سعيد دراسة كونراد في كتابه " البدايات: القصد والمنهج "من خلال تحليل رواية كونراد " نوسترومو " التي تعني في مقاربة الأصل اللاتيني "رجلنا " الذي يكشف عن انفصال الضمائر، وكذلك أعاد سعيد دراسة جوزيف كونراد في كتابه " الثقافة والإمبريالية "؛ حيث يقدم قراءة ما بعد كولونيالية تطارد أصداء الإمبراطورية في رواية " قلب الظلام " لكونراد.

3- كامبريدج، مطابع جامعة هارفارد، 1966.

4- " تأمّلات حول المنفى ومقالات أخرى " إدوارد سعيد، بين عالمين " الترجمة الفرنسية، ص 667.

سعيد نفسه مشغولاً ومحاصراً بين ثلاث لغات قادر على " الحديث والكتابة بهما بشكل مباشر "، بما يقرب تقريباً سهولة أولئك الناس الذين تُعتبر هذه اللغات لغاتهم الأم"[1]. وبالتالي شعر سعيد بالتعاطف مع كاتب ناشئ في المنفى من وطن يرزح تحت نير روسيا القيصرية، كاتب يتقلب بين «التفكك»، وعدم الاستقرار والغربة»[2]. القصة الموسومة بـ «إيمي فوستر»، صورة تصعق بشكل خاص إدوارد سعيد، وتُغرقه في قلقه ومخاوفه الخاصة، التي ضخّمها تشخيص اللوكيميا (داء السرطان) الذي أصيب به سنة **1991**: غريب يحتضر وحيداً، يهذي بلغة أجنبية، مهجور من طرف زوجته الإنجليزية التي لا تفهمه.[3] يلاحظ سعيد مع ذلك اختلافاً جسّاساً بين مؤلف « في قلب الظلام » وحالته الشخصية: الأول بقي في العالم الأوروبي، في حين أن الثاني عاش بنفسه بين قارّتين، وعالمين. مجازفاً بالاصطدام مع أنصار البنيوية التي كانت في أوجها في ذلك الوقت، ترتكز الأطروحة التي قدّمها سعيد على الصورة المحورية للكاتب جوزيف كونراد؛ حيث تعيد إدراجها في سياقها السوسيو- سياسي.

1- "خارج المكان " الترجمة الفرنسية، ص 198. يستحضر سعيد حالة التقييد التي يشعر بها إزاء اللغة العربية التي كان يُنظَر إليها في مصر الكولونيالية، باعتبارها " لغة الدخلاء "، في حين أن الفرنسية لم تكن لغته، وأن الإنجليزية هي لغة البريطانيين المشنّع عليهم.

2- " التفكّك، عدم الاستقرار والغربة " إدوارد سعيد، بين عالمين، ص 3-7.

3- المرجع نفسه، ص 686.

تتمحور أطروحة سعيد في جزءين، ترتكز الأطروحة الأولى على المراسلات المنشورة سنة **1927** من طرف جون أوبوري، بعد ثلاث سنوات على وفاة جوزيف كونراد، والتي درسها سعيد بطريقة تعاقبية، أما الأطروحة الثانية؛ فتناولت الأشكال التخيلية المقتضبة. يميز إدوارد سعيد ثلاث مراحل في حياة كونراد: من **1896** إلى **1912** من قرار الكتابة إلى تفاني الكاتب، ومن **1912** إلى **1918**، اضطرابات الحرب وسقوط البنى القديمة، ومن **1918** إلى **1924**، إقامة نظام جديد في أوروبا الذي أقرّه كونراد، وتماهى معه. يَظهر التاريخ الروحي لجوزيف كونراد بمثابة نتاج لسلسلة من الأزمات السياسية (مآسي بولونيا وأوروبا) والشخصية. يحلّل سعيد الصور التي يشهدها كونراد عن نفسه، من خلال مقاربة مستوحاة من سارتر ومدرسة جنيف (جورج ميرلوبونتي، جورج بوليه)، الوجودية والظاهراتية على حد سواء - كما هو الشأن للمقاربة السوسيولوجية - ، والتي تحيد في نهاية المطاف عن **النقد الجديد**[1]، الذي كان سائداً في ذلك الوقت في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي النهاية تتكشّف من

1- هذا التيار النقدي (النقد الجديد) ظهر مع الناقد الأمريكي جوهان كروف رانسوم في كتابه " النقد الجديد " (1941) الذي يعزّز نقداً شكلانياً، يسعى إلى إبعاد كل ما هو خارجي عن النص (قصد المؤلف، استجابة القارئ والسياقات التاريخية والثقافية). يقترح النقد الجديد قراءة شكلانية فاحصة للنص، أو محايثة منفتحة نسبياً على المعنى " القراءة المغلقة ".

خلال حياة كونراد وأعماله صور البراعة والتضلع والجذب الفاتن التي تفرض نفسها، كمؤشّر على السكينة والاستقلالية التي حقّقها كونراد بفضل روح ومرآة متحركة، بلا شك على حساب العجرفة والدوغمائية الواضحة.[1]

تشكّل الرسائل حسب سعيد نمطاً من الوعي، كما تشكّل مجتمعة كلية عضوية، تقطع مختلف مراحل مسار كونراد المهني، حسب جدلية، تجمع الأنا الفردي والعالم السوسيو- الثقافي. تتفاعل الديناميات الملحوظة في المراسلات مع الديناميات التي تُنعش القصص - بالتموضع في سجل معرفي وعاطفي في الأنا نفسه، يحلّل سعيد الحياة الفكرية لجوزيف كونراد في مدار الإخفاقات والإنجازات لوعي أدبي في تساؤل مستمر. تجسّد التقنيات الذاتية للكتابة، وخصوصاً تشابك الحكايات، وتعدّد الأصوات والطابع الملتبس للبعض منها، مسرحة الصراعات الداخلية لجوزيف كونراد، القابلة للإدراك بالتأكيد في رسائله، من خلال وعي حاد بعجز اللغة على الإمساك بالعالم وتمثيله. ينعكس هذا التنافر والنشاز على الكتابة الأدبية، ويؤدي بالمحاكاة إلى الوقوع في أزمة جدّ حداثية.

1- انظر تحليلات عبد الرحمان حسين في كتابه " إدوارد سعيد، النقد والمجتمع "، نيويورك، 2002، ص 51.

وبالتالي تكشف دراسة الرسائل والتخييل عند جوزيف كونراد التاريخ النفسي لروح واقعة في عملية استلاب. في وقت لاحق، يمدّد إدوارد سعيد في كتابه « **الثقافة والإمبريالية** » تحليلاته حول كونراد وخصوصاً « **في قلب الظلام** » على ضوء نقد الكولونيالية. إذا كان يدرك بالمناسبة زهو المشاريع الكولونيالية والترابط بين الثقافة العالِمة والسلطة، فإن جوزيف كونراد لا يمكن، في منظور إدوارد سعيد، أن يكون في الجانب الآخر، جانب ضحايا الإمبريالية الذين لم يتخيّل كونراد إمكانية حصولهم على الاستقلال. وهو يكتب من الداخل، لم يعانق جوزيف كونراد الخارج، ولم يتمكن من الإمساك بالطبيعة المعقّدة لهذه الدياجير الغريبة على أوروبا[1]. تُنذر أطروحة الدكتوراه لسعيد بالتيمات المستقبلية الكبرى، التي سنسمّيها تيمات ما بعد كولونيالية، وتدفعنا إلى التفكير بما في ذلك في ازدواجية جوزيف كونراد إزاء الإمبريالية، وإن كانت قضية الإمبراطورية لم تكن في مركز اهتماماته. يفتقر إدوارد سعيد إلى شكل من التعاطف مع الغير بالنسبة للنزعة المثالية الفعلية عند كونراد التي واجهت الجشع، وقوة الفساد ولاإنسانية النظام. على أي حال، لم تصل

1- انظر ألكسيس تاديه، " إدوارد سعيد وجوزيف كونراد: نقد الوهم الكولونيالي " - صونيا دابان هرزبرون " إدوارد سعيد المُنظّر النقدي " مجلة تيميلت عدد 35، باريس، كيمي، تشرين الثاني 2010، ص 67-80.

خطابات إدوارد سعيد أبداً إلى قسوة الكاتب النيجيري شينوا أشيبي، الذي يتّهم كونراد «بكونه كاتباً عنصرياً، يجرّد تماماً سكان إفريقيا الأصلانيين من الإنسانية»[1]. في رسالة سنة **1896**، يتذمّر كونراد لعدم امتلاكه لنقطة الانطلاق starting point- point de depart [2]، ولعدم معرفته بأي شيء يتشبّث؛ كي يبدأ، وإنه لأمر جيد أن يهتم إدوارد سعيد ببدايات الكتابة.

2 ـ البدايات:

بعد النكسة العربية في حرب الستة أيام سنة **1967** وطلاقه من زوجته الأمريكية، ورغبته في أن يشقّ انطلاقة جديدة في حياته، يتصوّر إدوارد سعيد « **البدايات: القصد والمنهج** » الذي صدر سنة **1975**. إن هذا الكتاب، الذي يتكون من ستة فصول، ليس البتة بحثاً سياسياً، بل يُعدّ بمثابة تفكير فلسفي مطبق على التحليل الأدبي وتأويل تاريخ الأدب. سيقول إدوارد سعيد في وقت لاحق إن الكتاب يتطابق مع نوع من « **التكلّم البطني** » من طرف كاتب يبحث عن صوته الخاص من خلال صوت الآخرين[3]. " **البدايات: القصد والمنهج** " يقدم

1- الثقافة والإمبريالية، الترجمة الفرنسية، ص 243.

2- إدوارد سعيد، جوزيف كونراد وسيرة التخييل الذاتي، ص 54.

3- إمري سالوسينسكي، النقد في المجتمع، لندن - نيويورك، موتون، 1987، ص134.

دراسة نظرية حول البدايات، المصطلح الذي يُعرفه سعيد على النحو التالي: «النقطة الأولى (في الزمن، والفضاء أو الفعل) لإنجاز أو لصيرورة تقدم ديمومة ومعنى. وبالتالي، البداية هي المرحلة الأولى في الإنتاج الإرادي للمعنى»[1]. بعد فصل من التأمل في البداية، A Meditation on Beginning الذي يتموقع بشكل ساخر في الفصل الثاني، فإن الأجزاء الأخرى من الكتاب الذي يتسم بالانقطاع تفحص البدايات في الرواية الواقعية (التي يسمّيها إدوارد سعيد كلاسيكية)، في القرن الثامن عشر وصولاً إلى اكتشافات فرويد («الرواية باعتبارها بداية القصد The Novel as Beginning Intention»)، وكذلك في النصوص الحداثية في بداية القرن العشرين («البداية مع النص» Beginning with a Text)، الفصل الذي يطرح أيضاً مسألة النصوص المؤسسة، وأخيراً في النظرية النقدية (البنيوية وما بعد البنيوية). ينتهي الكاتب بفصل حول جيمباتيستا فيكو[2] الذي تستهلّ عبارة من كتابه «**العلم الجديد**» مقدمة الكتاب: « يجب أن تبدأ المذاهب؛ حيث تبدأ الذوات التي تبحث في موضوعاتها »[3]. البداية دوماً بالنسبة لإدوارد

1- إدوارد سعيد، البدايات: القصد والمنهج " مطابع جامعة كولومبيا - نيويورك، 1975، ص 5.

2- مقال مطوّل عن " جيمباتيستا فيكو: العصامي والأنسني " مرجع سابق.

3- أورزيو إيريرا " الخطاب والتذويت عند إدوارد سعيد " سونيا دايان هرزبرون، مرجع سابق، ص 81-101.

سعيد عملية إنتاجية وشعورية توحّد بين الحاجة العملية والنظرية، والقصد مع المنهج - " **البدايات: القصد والمنهج** " يشكّل بالتالي مقاربة أولية لتيمات كفيلة بأن تعرف تطورات هامة في أعمال إدوارد سعيد: تشريح مكانة الأدب مقارنة مع أشكال النشاط البشري الأخرى، التأمل في الكتابة، سواء التي تنشأ من النقد الأدبي أو من التخييل، تيمات يجب العودة إليها فيما يتعلق بالتقليد الأوروبي والأمريكي، الشيء الذي يقحم التمثيل الأولي لصورة غالية على إدوارد سعيد، صورة المثقّف العام والعلماني، وارتياد البدايات العلمانية في علاقتها مع الأصول الإلهية. يميز سعيد، في الواقع، الأصل، الإلهي أو الأسطوري، عن البداية، الدنيوية والمنتجة من طرف الإنسان، الكسل والخمول من جهة، والنشاط والحيوية من جهة أخرى: «الأصل هو حالة من الكمون، يُجذب منها النشاط الذي يبدأ»[1]. للقيام بذلك، يفضل إدوارد سعيد البدايات العلمانية في تشابكها مع العالم مقارنة مع الأصول المتعالية أو اللاتاريخية. رغم أن الكاتب لا يستدعي إطلاقاً المصدر الروحي لتفسير الحافز الأولي لإنتاج أعماله الأدبية، فإن إدوارد سعيد لا يزال مقتنعاً بأن الفيزيولوجيا وحدها لا تكفي لجذب فعل الكتابة: «إنه المصدر الروحي القديم لا زال ضرورياً لمنح المعنى وتكريس نقل الطاقة الإنسانية من

1- " البدايات: القصد والمنهج " مرجع سابق، ص 316.

«العالم» إلى صفحات الكتاب»[1]، وهذا أيضاً ضروري للروائي كما هو الشأن للناقد.

من ناحية أخرى، وفقاً لتصوّر سعيد، النص ليس وعاء سلبياً للمعرفة أو للعالم، بل يشكّل القناة الناقلة لقوة محايثة ونشيطة، لسلطة ديناميكية، وبالتالي، فإن الكتابة، بعيداً على أن تتضمن انسحاباً أو انزواء عن العالم، فإنها تشكّل في ذاتها شكلاً من النشاط والفعل المنغرس في العالم: «بناء على ذلك، البداية، تعني اختراع سلسلة من الأدوات، والعمل على تهيئة مجال ملائم لها للممارسة حتّى تتمكّن من أداء وظيفتها».[2] بشكل عام، يعزّز إدوارد سعيد صورة الناقد الأدبي؛ بحيث يضعه في مستوى يضارع مكانة المبدع، والفنان، مردداً على هذا النحو صدى نظريات أوسكار وايلد التي صاغها في عمله النقدي «**الناقد كالفنان**» The Critic as Artist . يحلّل إدوارد سعيد في الواقع مفارقات الحداثة في القرن الثامن عشر، يتطور فكر معاد للمبادئ السلالية الوراثية ومعادي للمحاكاة والتقليد يُثمن ويعزز عدم الانتظام والشذوذ، كما هو الشأن في رواية ستيرن «**تريسترام شاندي**». تَستخدم رواية الحداثة الميتا تخييل أو ما وراء التخييل، «**التخييل داخل التخييل**»، وتفضّل السرد الذي يتضمن في حد ذاته

1- " البدايات: القصد والمنهج " مرجع سابق، ص 24.

2- المرجع نفسه، ص 24.

تعليقاً على هويته السردية الخاصة أو اللسانية.[1] تتطابق هذه الممارسة مع إبراز أزمة السلطة وتتعاظم الغاية مع الكتابة الحداثية التي- يتسرّب إليها الشك والقلق- فتشجّع التيه والترحال، وتتحدّى القانون والأنواع التقليدية. لهذا السبب يتوجّه النقد الأدبي نحو النصية لأن الرواية، المفترض أن تبني عالماً مستقلاً ومنفصلاً، لم تعد تستمد سلطتها من تقليد ومحاكاة واقع أصيل[2]. يطرح كتاب «**البدايات: القصد والمنهج**» بدقة مسألة أسس «**سلطة الكتابة**» التي نشعر بأنها عانت من انحطاط، بما أن المعالم اضطربت واهتزت: «في جميع الأحوال، السلطة ترحالية: ليست دوماً في نفس المكان، ولا دوماً في المركز، وليست، كذلك، نوعاً من القدرة الأنطولوجية التي تخلق كل أحداث المعنى».[3]

إضافة إلى ذلك، يربط إدوارد سعيد مفهوم السلطة بمفهوم «التعدي على الحرمات Molestation »: هذه الكلمة الإنجليزية ليس لها مقابل مباشر في اللغة الفرنسية، بل تشير إلى مسألة التعذيب، الإزعاج، بل التعنيف الوحشي لشخص ما. بعد أن اكتسى مفهوماً رمزياً، فإن مصطلح «التعدي على الحرمات أو انتهاك الحرمات Molestation» يمثّل طباق السلطة، ويتضمن مخاوفاً، أو قلقاً مرتبطاً

1- انظر ليندا هيتشون، " السرد النرجسي: مفارقة الميتا تخييل " واتيرلو (أونطاريو) مطابع جامعة ويلفريد لوريه، 1980.

2- إدوارد سعيد، البدايات: القصد والمنهج "، مرجع سابق، ص 188.

3- المرجع نفسه، ص 23.

بالتحديد بتفكيك قوانين ومعايير ملازمة لعالم التخييل: "التعدي على الحرمات" هو بالتالي وعي بنفاق وتقوقع في مجال التخييل والكتابة، سواء كان المرء شخصية روائية أو روائي"[1] . تتضمن تجربة "التعدي على الحرمات" عنفاً قد يتطابق مع تجربة التخلص من الوَهْم، أو خيبة الأمل التي تولّدها العملية الروائية في شكل إزاحة الستار الشفّاف. قد تكمن أيضاً تجربة التعدي على الحرمات في الأثر البارودي (المحاكاة الساخرة) الذي ينشأ من تلاقي القوى الحوارية والساخرة مع الأثر الأدبي للكُتّاب وشخصياتهم.

في هذه الظروف، إن مسألة بداية مسار مهني أو عمل أدبي لم تعد مسألة بديهية. تتضمن البداية تأملاً فكرياً سابقاً ولاحقاً: من الصعب الانطلاق من درجة الصفر، ويجب تقدير وقبول مخاطر القطيعة والانفصال[2]. من نسق الماهية، يُعدّ البدء فعلًا لازماً عند هوسرل - "يحاول هوسرل الإمساك بالبدء بالتعرف على البدء، بصفته بدءاً وفي البدء".[3] في حين أنه يستأهل أن يكون بمثابة نقطة انطلاق متعدية منذراً بامتدادات مع مفكّرين آخرين مثل ماركس أو أورورباخ. تملك لزومية البدء قيمة مطلقة، تبدو أنها ترجع البدء إلى جانب البُعد الميتافيزيقي أو الإلهي للأصول. يطوّر إدوارد سعيد

1- إدوارد سعيد، البدايات: القصد والمنهج "، مرجع سابق، ص 84.
2- المرجع نفسه، ص 34.
3- المرجع نفسه، ص 49.

تحليلات مسهبة للغاية حول «الزمن المستعاد» لمارسيل بروست ومجموع عمله «**البحث عن الزمن المفقود**»، «الوصف العجيب، المفصل بشكل رائع لإنسان يبدأ في التفكير بصفته كاتباً في لحظة بدء عمله الأدبي».[1] يهتم إدوارد سعيد بنقطة الانطلاق، وبالنص والمسار المهني للكاتب، ودور الذاكرة والتكرار في تشكيل هذا البدء، كما هو الشأن للمشاهد المؤسسة لحياة الإنسان والفنان. يقيم إدوارد سعيد مقارنة بين بروست وجويس، اللذين يبرزان ككاتبين يمتلكان القدرة والموهبة، مارسيل وديدالوس (عوليس) ضمن أعمال تامة الإنجاز تستوعب كل مشاهد حياة المؤلف، بما في ذلك المشاهد التي تسبق وجوده، وبتعبير آخر «مشروع مستقل متعذر الوصول إليه، ومدمج بصفته بدءاً في عمل أدبي آخر»[2]. في هذه الدراسة النقدية حول البدايات، يهتم إدوارد سعيد بحالة كاتب، لم يتمكن من إنهاء نصوصه الأدبية: «أعمال كافكا تبدأ وتستمر لفترة زمنية، لكنها لا تنجح أبداً في بلوغ نهاية القصة المبتدئة».[3] نفاد صبر الشخصيات و/ أو السارد المرتبط بخداع صور الوعد التي يُنتجها النص، كما هو الشأن في رغبتهم في تسريع النهاية، تتعرض للعقاب. بالارتكاز على أعمال بلانشو، يتحدث سعيد عن « نظام من البطء والتفاصيل في التشكيل»

1- إدوارد سعيد، البدايات: القصد والمنهج "، مرجع سابق، ص 243.
2- المرجع نفسه، ص 244.
3- المرجع نفسه، ص 252.

اللذين يفرضهما فعل الكتابة على نفسه عند كافكا تبعاً للمقتضيات الجوهرية للنص، والتي يسمّيها موريس بلانشو «موت النص»[1]. تشير الكتابة بدون نهاية على التتويج المستحيل للنص، في الواقع، لا يتعلق الأمر بالانتهاء من النص، بل بعدم الانتهاء أبداً من الكتابة. في كتابه «**الفضاء الأدبي 1955**» يتساءل بلانشو على أصل الكتابة، ويسلم بأن الكتابة هي نفسها مكتوبة من قبل الأثر الأدبي، الذي هو بالتالي الأصل، ويشتغل كـ «بدء لا متناهي».

حظي كتاب «**البدايات: القصد والمنهج**» بتلقٍّ هام في المحافل الأكاديمية، لكن إشعاعه كان محدوداً لدى القارئ العام. هذا الكتاب عند سعيد هو بلا شك الكتاب الذي يهتم أكثر بالنظرية الخالصة. يتقوقع الخطاب أحياناً في حشو مجرد- وهو النوع الذي سيهجره سعيد؛ كي يتوجّه نحو كتابات أكثر انحرافاً في السياسة والجدل. لكن العمل الفكري الذي يمارسه يمكن النظر إليه بمثابة تمهيد في أعقاب أعماله.

3 ـ السيرة الذاتية:

البدء الثالث، إذا جاز القول، السيرة الذاتية، «**خارج المكان- مذكرات**» التي نُشرت سنة **1999** تسجّل عودة إلى موطن حياة سعيد

1- يتحدث سعيد عن نظام من البطء والتفاصيل في التشكيل، تفرض نفسها في الكتابة، وإن كانت ليست في حاجة إلى التطابق مع الواقع، لكنها مرتبطة بمقتضيات النص الأدبي، وهذا ما يدعوه موريس بلانشو بـ " موت النص ".

في مصر، وفلسطين ولبنان.[1] تزامنت كتابة السيرة الذاتية مع اكتشاف سرطان الدم عند سعيد (لوكيميا) سنة 1994، وشكّلت نوعاً من الكتابة ضد الموت؛ حيث الأرق المبرمج بعناية، سمح بالبقاء في حالة تأهّب مبعداً بذلك النوم، لأن "النوم هو الموت، مثل كل اللحظات التي يتضاءل فيها الوعي"[2]. بضعة شهور بعد التشخيص المشؤوم سنة 1991 كتب سعيد رسالة طويلة إلى أمه التي توفيت سنتين قبل ذلك، كي يحاول استعادة النظام في سرد قصة حياة، يبدو أنها استسلمت لذاتها.

"خارج المكان" هو طريقة للعودة إلى تكوين شخصية سعيد وكينونته ولتفسير وجهين من حياته، حياة الأكاديمي الذي تكون في أحسن المؤسسات الأكاديمية الأنجلوساكسونية في القاهرة والقدس، وحياة السياسي الملتزم في خدمة القضية الفلسطينية، رغم أن الكاتب لا يقبل بفكرة هذه الازدواجية. تبدو السيرة الذاتية بمثابة النوع المثالي الذي يخدم شهادة سعيد؛ لأنها تضع، في صدارة التحليل، الحياة والتجربة في العالم، والفورية وبداهة المعيش التاريخي، مشيداً بذلك مسافة تأملية، تتسم بإعادة تشكيل لاحق للأحداث. هكذا يعيد سعيد قراءة مشاهد سنواته في التعلّم والتكوين بطريقة سياسية للغاية، وعلى

1- العنوان الأول الذي فكر فيه سعيد كان " لا تتنازل عن الحق " و" في البين "، وهي عبارات تشير إلى الكُتّاب المهاجرين.

2- إدوارد سعيد، خارج المكان، مرجع سابق، ص 295.

ضوء وعي ثاقب ومبكر في المقاومة ضد الإمبريالية الأوروبية المنتكسة، خصوصاً في كوليج فيكتوريا بالقاهرة؛ حيث «كانت النظرة السائدة تعتبر التلامذة على أنهم أعضاء يدفعون اشتراكاتهم، في نخبة كولونيالية مزعومة تتلقّى تعليماً على نمط مبادئ إمبريالية بريطانية، قضت نحبها من قبل، مع أننا لم نكن نعي ذلك تماماً ".[1] يستشعر سعيد في كوليج فيكتوريا تبعية وضعه بشكل قاس رغم جواز سفره الأمريكي، خصوصاً حظر اللغة العربية. مسألة أن تكون عربياً وتتحدث بالعربية يشكّل جنحة. مقاومة السرطان واحتقار المدرّسين البريطانيين أصبح بالتالي علامة على المقاومة ضد الكولونيالية التي اجتثّت سعيد من جذوره الثقافية. بالانتقال من النظام البريطاني إلى الأمريكي، لا شيء تغيّر حقاً لأن "الإمبراطورية القديمة" لم تعمل سوى على إفساح المكان للإمبراطورية الجديدة.[2]

الكتابة السيرذاتية عند سعيد تعيد تفسير مجمل وضع المواجهة مع الحضور البريطاني في مصر أو فلسطين، كما تُعدّ إنتاجاً لمكانة المقاومة عند الذات اليافعة المستعمَرة التي هي ذات إدوارد سعيد. يمكن قراءة "**خارج المكان**" كـ "**استعارة ذاتية**"[3] وترميزاً لوضعية

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، مرجع سابق، ص 275.

2- المرجع نفسه، ص 82.

3- انظر جيمس أولني، استعارات النفس: معنى السيرة الذاتية، برنستون، مطابع جامعة برنستون، 1972.

سياسية. في الواقع، تحاول الكتابة السير- ذاتية في الآن نفسه العمل على إعادة بناء الأنا واستعادة التاريخ من خلال استحضار دولة مختفية، فلسطين: "هذه المذكرات هي على نحو ما إعادة تشكيل لتجربة البدء والانفصال في الوقت الذي أشعر بضغط الزمن يتسارع وينخفض"[1].

لكن، كما يشير إلى ذلك العنوان « **خارج المكان** »، فإن النص يعلن أيضاً على استحالة العودة، إلى مكان مستحيل، ومن الصعب استعادته وإرجاعه إلى حضن الوطن. في الواقع، يُفتتح "خارج المكان" على إعلان الفقدان والضياع: يصف "هذا الكتاب عالماً مَنسياً أساساً ومفقودًا"،[2] ويعبّر عن «محنة أن تكون بلا وطن، وبلا أرض للانتماء، وبدون سلطات أو مؤسسات لحمايتنا»[3] ويخون بشكل خاص الإعادة القسرية: بالحفاظ على الصمت العنيد، كل عائلة سعيد تدير مكيدة؛ لتجعله ينسى الوطن المفقود سنة **1948**، بعد تأسيس دولة إسرائيل.[4] عن هذا الماضي بالتحديد، يكتب جوستس ريد فاينر نيابة عن "مركز القدس للشؤون العامة" و"مجلة كومنتاري" بهدف حرمان سعيد متهماً إياه باختلاق كل تاريخه الأسري؛ ليحقق

1- خارج المكان، ص 222.

2- المرجع نفسه، ص 15.

3- المرجع نفس، ص 119.

4- المرجع نفسه، ص 115 - 140.

من ذلك ترميزاً لوضعية فلسطين، ويبرز نضاله: باختصار، سعيد الذي، علاوة على ذلك، ينتمي إلى أسرة ثرية، لن يكون - في نظر جوستس ريد فاينر - سوى «نبي زائف» لفلسطين[1]. في الواقع، حتّى قبل أن ينشر سعيد سيرته الذاتية - خارج المكان - التي صدرت بعد شهر تقريباً على نشر مقال فاينر، معظم القرّاء كانوا يؤمنون أن إدوارد سعيد قضى طفولته في مدينته الأم، القدس، التي طرد منها في أثناء قرار التقسيم الذي صُوِّت عليه في نوفمبر 1947 من قِبَل منظمة الأمم المتحدة، وهو الإجراء الذي أدّى في السنة الموالية إلى تأسيس دولة إسرائيل. يجب انتظار حرب 1967، «النكبة الكبرى التي تشمل كل الخسائر الأخرى»؛ كي يوسع سعيد أنشطته كناقد وباحث، ويصبح مدافعاً شرساً عن القضية الفلسطينية: «لم أعد الشخص نفسه بعد عام 1967»[2]. إذا كان النشاط السياسي يبدو هاماً في حرم الجامعات الأمريكية في نهاية سنوات الستينيات، فإن ذلك كان بالأحرى حول موضوع الحقوق المدنية أو حرب فيتنام، وكان يصعب على إدوارد سعيد أن يفرض القضية الفلسطينية.

هكذا تندرج الحياة الفكرية لإدوارد سعيد تحت شعار بداية ثلاثية: أطروحة حول أعمال جوزيف كونراد، التي قادته إلى منصب

1- مقال نشره جوستس ريد فاينر سنة 1998 في إذاعة ب ب سي بعنوان " بيتي القديم الجميل واختلاقات أخرى لإدوارد سعيد.

2- خارج المكان، مرجع سابق، ص 293.

أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك، الدراسة النقدية بعنوان "البدايات"، هذا الكتاب الذي يؤثّر على مجيء ناقد أدبي في اتصال سابق مع المجتمع، والحكاية السير ذاتية "خارج المكان" التي تفسّر بأثر رجعي تغيير التوجه السياسي الدقيق الذي اتخذه سنة 1967 المسار الأكاديمي لإدوارد سعيد. تحديد هذه المرحلة قد تندرج تحت مفهوم "نقطة البداية" الجوهرية بالنسبة لسعيد الذي يستلهم في هذا الصدد من أورورباخ[1] وأدورنو. هذا المصطلح، الذي يشير أيضاً إلى نقطة النفوذ والتأثير أو الانغراس، يتضمّن في الآن نفسه فكرة البدء وسيرورة الامتداد التي تجد في ذلك أصلها، وتوحي بنوع من إشعاع الحدس الخلاق الذي يحوز على الأشكال الجمالية من أجل استردادها.

II ـ في زمنه وفي العالم:

" بتعبير آخر، نفترض أن جوهر صحة الحياة البشرية يرتبط أشد الارتباط بمدى تماثلها مع زمانها، وتلاؤم واحدهما مع الآخر، وبالتالي مدى توافقها معه، أو ولادة هذه الحياة في الوقت المناسب"[2].

1- يتعلّق الأمر في البدء بإيجاد نقطة انطلاق، وتأثير، على نحو ما، تسمح بمهاجمة الموضوع. نقطة الانطلاق هذه يجب أن تكون مجموعة من الظواهر المحددة بوضوح، والقابلة للإمساك بها بسهولة. إريخ أورورباخ، فيلولوجيا الأدب العالمي.

2- إدوارد سعيد، عن الأسلوب المتأخر، مرجع سابق، ص 6.

إن الإنسان، على شاكلة الأثر الفني، يوجد قبل كل شيء في زمنه، ويتفاعل مع أمكنة أخرى وعصور أخرى. هذا الانغراس الذي يقترب أحياناً من شكل الحتمية، ويستدعي مفهوماً رئيساً آخر عند سعيد، هو "مفهوم الدنيوية" worldliness، (واقعة الانتماء إلى العالم). في مقابلة أُجريت بعد عدة سنوات على نشر كتاب سعيد الموسوم بـ "**العالم، النص والناقد**"، يُعرّف سعيد هذا المفهوم على النحو التالي: «تعني الدنيوية في الأصل، بالنسبة لي، في جميع الأحوال، وضعية شخص ما، أو وضعية عمله أو العمل نفسه، العمل الأدبي، النص، وهكذا دواليك، في العالم في مقابل سياق يكون خارج العالم، خاص وغير مادي»[1].

يحيل مفهوم الدنيوية على فورية الواقع التجريبي العصي على الاختزال، المعادل للكينونة «Dasein» عند هايدجر، الكائن في العالم، الكائن المقذوف في العالم، وليس روحية منفصلة عن الأشياء. في مقال بعنوان: "تمثيل المستعمِر: محاورو الأنثروبولوجيا[2]"، يوضح إدوارد سعيد كلا المعنيين لمفهوم "الدنيوية" worldliness الذي يمكن ترجمته بالفرنسية لتعذّر وجود كلمة أفضل: "mondanité": المعنى الأول للدنيوية يعبّر عن الانتماء

1- بروس روبين، المثقّفون: الاستيطيقا والسياسة " جامعة مينا بوليس، 1980، ص145.

2- إدوارد سعيد، تأمّلات حول المنفى، مرجع سابق، ص 301.

إلى العالم الدنيوي، الارتباط بممتلكات العالم في مقابل فكرة الانفصال، والمعنى الثاني هو أقرب من التعبير الفرنسي "للعالم"، ويوحي بفكرة اللياقة والآداب الممارسة، والتراخي أو الخمول الخفيف المحنك والماكر[1].

1 ـ العالم، النص، والناقد:

إن الكتاب الذي يُنظّر لقضية العلاقة بالعالم هو كتاب « **العالم، النص، والناقد**» الذي صدر سنة **1983** في مرحلة تسجّل عودة النزعة المحافظة في الولايات المتحدة الأمريكية في فترة رئاسة ريغان. في الواقع، إن نبرة هذا الكتاب هي أقل حياداً من النبرة المعتمدة في كتاب «**البدايات**».[2] إن كتاب «**العالم، النص، والناقد**» هو عبارة عن انطلاقة جديدة، ويشكّل مراجعة نقدية للمشهد الأكاديمي والإعلامي، وكذلك لدور المثقّفين أنفسهم.

يجد الكتاب، الذي يتكون من أربعة عشر دراسة ذات مواضيع متعددة الألوان، وحدته في استكشاف مفهوم " الدنيوية "، mondanité على مستويين، مستوى النص ومستوى الناقد:

1- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، مرجع سابق، ص 564.

2- يلحّ سعيد على الاستمرارية بين كتاب " البدايات: القصد والمنهج " وكتاب " العالم، النص، والناقد ". ص 28 من " العالم، النص، والناقد ".

" إن كل مقالة من هذا الكتاب تؤكد على العلاقة القائمة بين النصوص والوقائع الوجودية للحياة البشرية والسياسة والمجتمعات والأحداث. فالوقائع المرتبطة بالقوة والسلطة - والمرتبطة أيضاً بأشكال المقاومة التي يبديها الرجال والنساء والحركات الاجتماعية في وجه المؤسسات، والسلطات، والمعتقدات - هي الوقائع التي تجعل من النصوص أمراً ممكناً، وهي التي تعرضها لقراء تلك النصوص، وهي الوقائع التي تستقطب اهتمام النقّاد. ولذلك، فإنني أقترح أن تكون هذه الوقائع محطّ اهتمام النقد والوعي النقدي "[1].

العمل الفني، وكذلك الناقد، يتحدّدان بانغراسهما في تقلّبات العالم وظروفه، في تاريخانية، تمنحهم أهمّيّة سياسية. يقوم إدوارد سعيد بجرد أربعة أشكال رئيسة للنقد الأدبي: الشكل الأول يتعلق بالصحافة الأدبية، والأشكال الثلاثة الأخرى ترتبط بالعالم الأكاديمي: التاريخ الأدبي، الممارسة الأكاديمية - ومنها تفسير النصوص،[2] التي تحظى بأهمّيّة عند الفرنسيين - وأخيرا، النظرية الأدبية.

ما وراء هذه الممارسات في « النقد الدنيوي»، والدراسة التي تحمل الاسم التالي، يتواصل سعيد مع ظاهراتية هوسرل القائلة بأن

1- إدوارد سعيد، العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 5.

2- يستشهد سعيد بسلسلة من الممارسات النصية: التعليق، التأويل، تفسير النصوص، التحليل البلاغي أو السيميولوجي. المرجع نفسه، ص 50.

كل معرفة تنبثق من الاستكشاف الذاتي للوعي التأملي، وتمر بنظرة جديدة (معرفة - إدراك)، تسمح بالنفاذ إلى الأشياء.

ترسّخ القصدية اتفاقاً بين الوعي والعالم. وهكذا فإن الوعي، حسب سعيد، وهو يمرّ من حالة سلبية (حالة كمون) وتأمّلية إلى مرحلة نشيطة ونقدية، يشكّل طاقة، تُلقِّن مبادئ نظريات جديدة، على غرار الطاقة (القوة) التي يشير إليها جورج لوكاتش مثل «نظرية التشيُّؤ»، في الفصل الرابع من كتابه « **التاريخ والوعي الطبقي** » **(1923)**[1]. بتحقيق حسب حركة ميالة للصراع والجدل و/ أو ديالكتيكية في اتصال وثيق مع التاريخ، فإن الوعي النقدي لا يفتأ عن التوقّف في اقتفاء أثر التنافر العصي على الاختزال وبالتالي، التنافر المخصب والفعّال. بعد أن سلّم سعيد بأن النظرية حين "ترحل" ويتبنّاها الآخرون، فإنها تفقد قوتها الثورية، وتتحجّر في "نوع من الأرثودوكسية الدوغمائية"[2]؛ حيث يعيد النظر في آرائه دارساً بذلك مفكّرين أمثال أدورنو وفانون، الذين نجحوا في إعادة تفعيل نظرية جورج لوكاتش

1- انظر المقال المعنون بـ " النظرية المهاجرة " في " العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 226-247، وخصوصاً ص 232. " إن النظام البرجوازي والرأسمالي يفضي إلى تحويل جذري لكل ما هو بشري وفيّاض إلى أشياء ومواد مفكّكة، وعديمة الحياة. إن الوعي بخطورة التشيُّؤ، يتمثل في إدراك المعضلة العامة للحياة تحت مظلة الرأسمالية. الوعي الفردي يتطلّع إلى شكل من الوحدة في الوعي الطبقي.

2- تأمّلات حول المنفي، مرجع سابق، ص 556.

في روح المجتمع الفكري. يحترس إدوارد سعيد بعمق من الأنساق والبنيات التي يترقّبها دوماً الانغلاق الإيديولوجي وخطر الكليانية.

في هذا الصدد، يرفض سعيد الشكلانية التي تدعو إلى مقاربة مثالية، مركزية الذات حول النتاج الصنعي الأدبي، متجاهلة الصلة التي تربط الفن بالمجتمع. هذا النوع من النقد الذي يقع غالباً تحت سطوة التقنية ولغة اصطلاحية متصلّبة، يمنح أهمّيّة مبالغاً فيها للعمليات التشكيلية للنص على حساب مادية هذا الأخير. يستخدم سعيد من جهة أخرى استعارة الجسد -"تقارب جسد العالم مع جسد النص"[1] - ليؤكد على القوة الفيزيائية تقريباً للصلة التي تربط النص بالعالم، حسب بنية مماثلة، تنقل الجسد السياسي من النهضة إلى الجسد النقدي والنصي. هكذا يبعد سعيد التصورات البنيوية للنص الذي يُختزل في منظومة من العلامات اللغوية، ولمؤلف ليس سوى بناء نصي (على طريقة رولان بارت)، كما يرفض كُلّيّاً المواقف التفكيكية لجاك دريدا القائلة بأن النص لا يمكن أن يؤدي إلى دلالة نهائية، وأن المعنى هو مُرجَأ إلى ما لا نهاية (الإرجاء différance). الظهور المفاجئ للنظرية الأوروبية التي تُدعى غالباً بالنظرية الفرنسية، French Theory ولّد في النقد الأمريكي « تبعية دليلة » وتبنّي لمنظور وظائفي، يتمحور حول وظائف النص واللغة، باعتبارهما بنيات

1- " العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 39.

(أنساق) إلى درجة المخاطرة في الوقوع في شكل من النزعة العلمية الزائفة المحدثة من قِبَل مقاربة أكثر إفراطاً في التقنية[1]. ينتقد إدوارد سعيد النظرية التي حوّلت مفهوم النص إلى عنصر «منفصل تقريباً بشكل ميتافيزيقي عن التجربة»[2]. النقد الوظيفي، الذي يميل إلى تحقيق كل شيء، يغرق في موضوعية عقلانية زائفة، ويساهم من جهة أخرى في عملية التشيُّؤ التي يصفها لوكاتش. على نقيض فلسفة جاك دريدا التي تنزع إلى حجب العالم وكثافته، فإن التصوّر السعيدي (نسبة إلى إدوارد سعيد) يدعو إلى مقاربة تاريخية ومادية للأدب على حدّ سواء، دون أن يكون بالرغم من ذلك وضعياً: يتضمن النص دلالة سياسية، تنشأ في الآن نفسه من النص ذاته، ومن الناقد الذي يفسّر النص. في حوار مع كتاب "**المحاكاة**" لأورورباخ، يرفض سعيد فكرة أن الخطاب سابق على الكتابة، وأن النص المكتوب يعكس أو يعيد إنتاج النص المتكلم المثالي.

يكمن التحدي الرئيس عند إدوارد سعيد في التفاوض بين موقفين إزاء النص، موقفين يشوّهان على حد سواء علاقة النص بالعالم، الموقف الواقعي الذي يرى بأن النص يملك مرجعية في العالم، تشبه مرجعنا، لكنها لا تأخذ في الاعتبار دور اللغة في بناء الواقع، والموقف البنيوي الذي يرى بأن العالم لا يملك وجوداً آخر

1- " العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 144.

2- " تأملات حول المنفى "، ص 17.

سوى الوجود الذي يخلقه النص. يرفض سعيد بالتالي بكل وضوح الفكرة القائلة بأن العالم لن يكون له وجود خارج النص، وأن تجربة العالم لن تكون سوى تجربة نصية:

« فموقفي هو أن النصوص دنيوية، وتنتمي إلى العالم، وهي إلى حد ما أحداث، وهي فوق كل هذا وذاك جزء من العالم الاجتماعي والحياة البشرية، وبالتأكيد جزء من اللحظات التاريخية التي أُنتجت فيها، وخضعت للتأويل والتفسير حتّى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله "[1].

بالنسبة لسعيد، يوجد في الواقع نمطان من انتماء النص -وأيضا انتماء الناقد - إلى العالم. البنوّة والانتماء، من جهة عملية شبه وراثية تحيل على قرابة وولاء لجماعة من الانتماء، ومن جهة أخرى، عملية تَطابق بواسطة الثقافة، تقوم على قناعات مشتركة. يشكّل الانتماء دينامية، تؤسّس كل أنواع العلاقات داخل العالم :

« إن الشيء الذي أصفه هو الانتقال من فكرة أو إمكانية واهنة بسبب فشلها عن القرابة إلى نوع من النظام التعويضي الذي، سواء كان مؤسسة أو ثقافة أو جماعة عقائدية، أو حتّى رؤية دنيوية، يوفّر للرجال والنساء شكلا جديداً من أشكال العلاقة التي أدعوها بالتقرب، والتي هي بمثابة نسق جديد في الآن نفسه "[2].

1- " العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 4.

2- المرجع نفسه، ص 19.

هذا التمييز، الذي يذكر بالتعارض بين الجذر والجذمور الذي اقترحه جيل دولوز وغيتاري[1]، يعيد جدلية "السلطة / انتهاك الحرمات" التي تم تقديمها في المبحث السابق: السلطة وقرينها الساخر، عمودية نقل السلطة التقليدية مقابل أفقية البنى المتاخمة، الموازية أو التكميلية. على المستوى الأدبي، يقابل البنوة القائمة على الخطية السردية التي نجدها في تيار الواقعية الانتماء والقطيعة السردية لتيار الحداثة. كما يحلّل لوكاتش الرواية، باعتبارها أشكلة لنوع من الملحمة في العصر الحديث[2]، يتصوّر سعيد النقد باعتباره نشاطاً حداثياً، أي عملية إشكالية ومُبعَدة عن المركز décentré . تحيل البنوّة على تصوّر قانوني (كَنَسي) للأدب؛ حيث ترتبط النصوص ببعضها البعض حسب علاقة القرابة، مهما كان العالم الذي كُتبت فيه، لتشكّل أدباً يخلد نفسه من تلقاء نفسه. يسمح الانتماء، بالمقابل للناقد أن يعيد تشكيل شبكة انطلاقاً من النص، وأن ينظر إلى الأثر الأدبي، باعتباره ظاهرة في العالم، قائمة في ملتقى العلاقات التاريخية،

1- يقدم مفهوم الجذمور نموذجاً وصفياً وإبستمولوجياً، لا يتبع فيه تنظيم عناصر النص خطية شجرية في التبعية التدريجية (في قاعدة، وجذر) بل مبدأ من الترابط، يمكن أن يكون فيه كل عنصر من الجذمور مرتبطاً بعنصر آخر " " الرأسمالية والشيزوفرنية. نقيض أوديب " مينوي، 1972.

2- نظر كتاب " نظرية الرواية "، جورج لوكاتش. " الملحمة والرواية " الترجمة الفرنسية جون كليرفوي، باريس، 1963، ص 46.

والفلسفية والاجتماعية أو السياسية[1]. بالنسبة لسعيد، يحصل الانتماء على شكل من السلطة بفضل « هذه الشبكة الضمنية من التداعيات الثقافية بشكل خاص بين الأشكال والتصريحات وصياغات أخرى جمالية، من جهة، ومؤسسات ومنظمات، وطبقات وقوى اجتماعية لاشكلية، من جهة أخرى »[2]، وهو الشيء الذي يشكّل صدى للتمثيلات الثقافية التي استحضرها غرامشي في تشكيل عملية الهيمنة. على المستوى النقدي، يرى إدوارد سعيد أنه يتعيّن على الناقد أن يمنح أهمّيّة للانتماء، الذي يتضمن انطلاقة إرادية للانخراط - والملاءمة والتكييف - في أفكار غريبة أحياناً على جماعة انتمائه، وهو ما يشكّل أيضاً طريقة لتصوّر دور المثقّف.

2 ـ صورة المثقّف:

يحبّ سعيد أن يتموقع في خطّ غرامشي، المفكّر الذي يلغي التمييز بين النظرية والتطبيق لتفكيكهما، وللوصول إلى «مفهوم عمل المثقّف الملموس»[3]. في حين أن جوليان بندا في عمله "**خيانة المثقّفين**" ينتقد المثقّفين بسبب ظلالهم في حمى القضايا السياسية للنزعة القومية ومعاداة السامية، كما هو الشأن

1- " العالم، النص، والناقد " مرجع سابق، ص 16.
2- المرجع نفسه، ص 174.
3- " تأمّلات حول المنفى "، مرجع سابق، ص 587.

أثناء قضية دريفوس[1]، فإن سعيد أيضاً يحدّد خيانة المثقّفين في النزعة المحافظة النخبوية، التي تتوارى وراء المطالبة بالحياد والموضوعية، باسم الخبرات المتقدمة جداً. لا يتوقف سعيد، في الواقع، عن التنديد بفخّ التخصّص وعبادة الخبرات المهنية، التي تشكّل قناع الخضوع لإيديولوجيا السلطة.

برفض التخصّص الكهنوتي العويص الذي يُنتج كل من السكينة والتصوّف وانزواء المثقّف خارج المجتمع، فإن النقد الدنيوي الذي يدعو إليه سعيد يمنح أهمّيّة عريضة ونوعاً من المقاربة لدور المثقّف "الهاوي" amateur . إن مصطلح « المثقّف الهاوي » لا يحيل في هذا الصدد على طابع الهواية السطحية، بل على رفض الانغلاق في التخصّصات الضيقة جداً، التي تمنع المثقّف من الحديث إلى "العالم" الذي يمارس عليه النقد. يتعيّن على الناقد أن يكون هاوياً بالمعنى الذي لا يكون فيه متخصّصاً، وأن يمارس فنه بدافع مع السرور والرضا، «بالانغماس التام في شيء ما دون أن يكون محترفاً»[2]. "قول الحقيقة إلى السلطة"، وهو عنوان دراسة في كتاب "**المثقّفون**

1- " والحالة هذه، في نهاية القرن التاسع عشر، حدث تغيير جوهري، وأصبح الرهبان يقومون بتأجيج الأهواء السياسية "، " خيانة المثقّفين " جوليان بيندا، باريس، 1972، ص 167.

2- بيل أشكروفت، مقابلة مع إدوار سعيد، مجلة الآداب الجديدة، 1996، العدد رَقْم 32، ص 8.

والسلطة[1]"، يمثّل إحدى دواعي وأسباب وجود المثقّف الذي يضطلع بدور جوهري يجب أن يؤديه في المجتمع، ولا يمكن اختزاله في وضع مهني مجهول الهوية.

إذا عدنا إلى التمييز الذي أقامه فيكو بين المثقّفين "التقليديين" حرّاس التقاليد وضامني انتقال السلطة - والمثقّفين "العضويين" المفكّرين والمنخرطين مباشرة في الصراع والملتزمين بالعمل على ظهور سلطة مضادة بديلة، فإن إدوارد سعيد يشعر بنفسه أكثر قرباً من الطبقة الثانية[2] (المثقّف العضوي)، لكن، بشرط أن لا يضحّي المثقّف باستقلاليته، ولا بقِيَمه التي يمكن اعتبارها قِيَماً جماعية لمصالح طبقة اجتماعية. يقول سعيد عن نفسه إنه قريب من جوليان بندا إلى الحد الذي يعتبر فيه أن المثقّف - شخصية نادرة - يجب أن يبحث عن الحقيقة والعدالة على حساب مصالحه الشخصية، وأن يحيد عنها حين يرى أن المثقّفين يتطوّرون داخل نوع من الفضاء الكوني، خارج كل حدود قومية، وكل هوية عِرْقية. لا يخطب المثقّف من أعلى الجبل، بل إن صوته انفرادي متوحّد، وإن حريته تكمن في صداه. لهذا السبب، لا يُعتبر المثقّف «مسالماً ومهادناً، أو من بناة الإجماع والوفاق»[3]، بل إنه يلتزم باستمرار بحسّه النقدي، ويرفض

1- " المثقّفون والسلطة " مرجع سابق، ص 85.
2- المرجع نفسه، ص 4.
3- المرجع نفسه، ص 23.

السهولة أو مجاملة السلطة. في النهاية، "ليس قول الحقيقة لأرباب السلطة ضرباً من المثالية الخيالية على شاكلة بانغلوس، بل إنه تفكير دقيق في جميع البدائل والخيارات المتاحة، واختيار البديل الصائب، ثمّ الدفاع عنه بذكاء، كلّما أمكن أن يساهم في إحداث التغيير الصائب"[1].

بالمقابل، يتعيّن دوماً على المثقّف أن يحرص على استقلاليته إزاء السلطة، التي لن يكون بمقدوره المشاركة فيها دون أن يعرض نفسه للخطر والبحث عن الحلول الوسطى: الكاتب الفرنسي أندري مالرو، في نظر سعيد، توقّف على أن يكون مثقّفاً حين قبل أن يصبح وزيراً للثقافة في عهد شارل ديغول[2]. لهذا السبب، يتعيّن على المثقّف - الناقد أن يعيش في عصره وفي العالم، وبخصوص هذه المسألة، يشاطر إدوارد سعيد وجهة النظر «الملتزمة» لسلمان رشدي[3]. في الواقع، بخصوص جورج أورويل الذي، في مقالته المعنونة سنة 1940 بـ «في بطن الحوت» يؤكد على أن المثقّف يجب أن يبقى، على شاكلة يونس، في بطن الحوت، ويتبنّى فلسفة صوفية مهادنة. يرد سلمان رشدي، مؤكداً على أن حالة السلبية غير مرغوب

1- " المثقّفون والسلطة " مرجع سابق، ص 102.

2- انظر حوار عبد الله السناوي مع إدوارد سعيد المنشور في صحيفة العربي في القاهرة في 30 كانون الثاني 1995.

3- انظر إدوارد سعيد " المثقّفون في العالم ما بعد الكولونيالي "، مجلة سلماغالدي، العدد 70-71، ص 44.

فيها وغير ممكنة من جهة أخرى؛ لأنه « ليس ثمّة بطن للحوت » وأننا جميعاً من الآن فصاعداً « يسلّط علينا التاريخ إشعاعه، وأننا نملك جميعاً نشاطاً إشعاعياً تاريخياً وسياسياً »[1]. في هذا الصدد، يشدّد سلمان رشدي على ضرورة الفعل والأكسيولوجيا (علم القِيَم) رافضاً كتابة «الحيتان» التي تبدو معادلة لعالم (مطهر- خامل- غير أصيل) لنظرية الأدب التي يرفضها سعيد.

يتعيّن على المثقّف بالتأكيد أن يعيش في العالم، لكن، بأي عالم يتعلّق الأمر؟ خارج الفضاء الأرضي هو في طريق أن يصبح إحدى شروط أو أوضاع الإنسان المعاصر، المنذور من الآن فصاعداً إلى الشتات والتفكّك العنيف.[2] لهذا، يشكّل المنفى مصدراً أصيلا للإبداعية - ثمّة وجود لثراء في المنفى - لأنه يفترض وجود ثنائية، بل تعدّد في الرؤى. قد يبدو شرط المنفى شرطاً ضرورياً للوصول إلى دنيوية نقدية بشكل حقيقي؛ حيث يلعب حسّ الضياع الملازم للمنفي دور المحفّز. يتشكّل القانون الغربي الحديث، من جهة أخرى، في غالب الأحيان من آثار المنفى الفكرية والأدبية.[3] كتب إريخ أورورباخ

1- سلمان رشدي، أوطان متخيّلة، 1991، الترجمة الفرنسية، ألين شاطولان، 1993، باريس، ص 111-112.

2- انظر إتيتيا زيتشيني، أنا المتعدّد، المنفى التاريخي والاستعاري في فكر إدوارد سعيد، (سونيا دايان هرزبرون، مرجع سابق، ص 49-65.

3- تأمّلات في المنفى، مرجع سابق، ص 241.

" **المحاكاة** "، Mimesis في وضعية منفى كُلّيّ (الإقامة في اسطنبول، مدينة مسلمة، خلال الحرب العالمية الثانية) وشَكّل الكتاب عملية إنقاذ لحضارة أخرى: « لم يمارس ببساطة مهنته رغم المحنة: لقد أدى هذا العمل إلى المحافظة على بقاء ثقافي وحتّى حضاري ذي أهمّيّة بالغة »[1]. يعود إدوارد سعيد غالباً إلى تيودور أدورنو، صورة أخرى بارزة في الهجرة الألمانية وجوهر المثقّف الخالص، صاحب فكر حر مُعادٍ لكل الأنظمة. يستحضر أدورنـو في كتابه "الحد الأدنى للأخلاق"، Minima Moralia "مبدأ الإلغاء"، le principe d'annulation الذي ينشط في المنفى، والذي يتطلّب من المهاجر أن يتخلّى عن حياته السابقة، وهو المبدأ الذي لا يمكن لإدوارد سعيد- المهدّد بالابتلاع من قِبَل البوتقة الأمريكية le melting - pot américain – قبوله؛ لأن التاريخ ألغى سابقاً فلسطين[2].

إن عالم المنفى هو المكان الملائم الذي منه يمكننا الحديث عند سعيد؛ لأن الفلسطينيين عرفوا " أعظم مصائر المنفيين: لقد تم نفيهم من قِبَل المنفيين "[3]. يجد عالم المنفى نفسه بكل تأكيد مرتبطاً بـ «الدنيوية» ، وذلك لما تتميّز به من ترابط في الزمن والأمكنة

1- العالم، النص، والناقد، مرجع سابق، ص 6.
2- تأمّلات حول المنفى، مرجع سابق، 696.
3- المرجع نفسه، ص 247.

المختلفة. بتكتّل، شروط المنفى، والفكر الدنيوي، ومنظور الهاوي وانخراطه في العالم، فإن هذه العناصر مجتمعة تملك قوة تدميرية بشكل حقيقي، تقي، وتشكّل لقاحاً ضد كل موقف شوفيني أو قومي. يصبح المنفى عندئذ أخلاقاً على غرار ما كتبه نيتشه في كتابه **"العلم المرح"**: « بل لعله شرط من السعادة لي أن لا أكون مالكاً »[1]. إحدى مزايا المنفى هو أنه يشجّع « على أن نرى الأشياء ليس كما هي، بل كما وصلت إلى هنا، وهو ما يسمح بالعودة إلى الأصل »[2]. بمعنى، أن المنفى يقدم فرصة لتحقيق بداية جديدة.

إن المرحلة المحورية في مسار إدوارد سعيد المهني، التي تتزامن مع كتابة مختلف مقالاته التي تشكّل عمله **"العالم، النص، والناقد"** هي أيضاً مرحلة أعماله التي حقّقت له شهرة وصيتاً بدءاً بكتاب **"الاستشراق"** الذي سنتطرّق إليه لاحقاً. يتّخذ مفهوم "الدنيوية" كامل معناه بالانضواء في التزام سياسي.

III ـ الكتابة إلى النهاية :

التعلّق بالبدايات، وضرورة التواجد في وضع ملائم مع تعقيد العالم، هذا ما جعل فلسفة إدوارد سعيد تمنح أهمّيّة خاصة للحظات

1- فريديريك نيتشه، العلم المرح، الترجمة الفرنسية، باتريك فولتينغ، باريس، فلماريون، 2007، ص 217.
2- تأمّلات حول المنفى، ص 77.

النهائية والمتأخرة، "التأخر". في كتابه الموسوم بـ «**متتاليات موسيقية**»[1]، يكشف إدوارد سعيد عن ما يدين به لتيودور أدورنو: تصوّر معيّن للموسيقي (فكرة أن موسيقى شوينبرغ لم تُنتَج لتُسمَع، بل إنها توجد بطريقة مستقلّة، بغضّ النظر عن المجتمع) واهتمام بمفهوم "الأسلوب المتأخر". إن كتاب سعيد المعنون بـ "**عن الأسلوب المتأخر**" الذي يتناول هذا المفهوم، يشكّل إصداراً بعد الوفاة، تكلّف به ميكايل وود الذي، بتعاون مع مريم سعيد، صنّف ونظّم مختلف الدراسات التي يتكوّن منها الكتاب.

1 ـ عن الأسلوب المتأخر:

إذا كان الأسلوب المتأخر لبعض الفنانين مثل شكسبير، الذي يعود إلى أنواع الحكاية والمجاز في عمله "**العاصفة**" يعكس « روحاً جديدة في التصالح والسكينة، روح تجد غالباً متنفّساً لها في التعبير عن نفسها في شكل تبدّل خارق للواقع المبتذل »[2]، فإن هذا ليس هو الحال دائماً، خصوصاً عند بيتهوفن الذي لم تصل أعماله إلى الصفاء السامي الذي يفترض أن يتوّج مساره المهني. نقطة البداية في تحليل تيودور، الذي يعترف سعيد بأنه مَدين له، هي "أواخر النمط"، عند

1- إدوارد سعيد، متتاليات موسيقية، مطابع جامعة كولومبيا، نيويورك، 1991.

2- إدوارد سعيد، عن الأسلوب المتأخر، مرجع سابق، ص 36.

بيتهوفن الذي يُمَسْرِح (يُهَوِّل)، لحظة جد خاصة في التاريخ الثقافي: « هي لحظة كان الفنان يسيطر فيها سيطرة تامة على فنه، ولكنه تخلى مع ذلك عن التواصل مع النظام الاجتماعي القائم الذي ينتمي إليه؛ ليدخل معه في علاقة متناقضة ومستلبة »[1]. بعيداً عن الوصول إلى شكل من الصفاء أو الحكمة، فإن الأسلوب المتأخر ليس تلخيصاً أو تأليهاً للعمل الأدبي، بل ينبني في علاقة غرابة واستلاب إزاء الجمهور، بقدر ما يحيل على فكرة الموت. تسلّم أطروحة تيودور أدورنو، في منظور سعيد، بكون أن الأسلوب المتأخر هو في الآن نفسه نهاية - ليس بمقدور المرء الذهاب أبعد من ذلك - وبقاءً، ليس ثمّة وجوداً لوحدة أو تعالٍ في الآثار المتأخرة لبيتهوفن، بل غيابهما نفسه هو علامة على نجاح المؤلّف[2]. في نهاية المطاف يساهم الأسلوب المتأخر في منظور وآفاق قراءة طباقية، تتعلق بإنتاج ينحو عن قصد ضد تيار أفق انتظار الجمهور. بالنسبة لتيودور أدورنو محلّل «الأسلوب المتأخر»، يمثّل بالنسبة لسعيد، "شخصية بارزة لماهية المحاضر نفسه" بالمعنى الذي يبدو فيه باعتباره المرجع النهائي للتصلّب والعناد الفكري - شارح ومفسّر شرس لعصره، وصورة لمثقّف يناضل ضد عصره الخاص وضد كل الأشكال الكليانية[3].

1- إدوارد سعيد، عن الأسلوب المتأخر، مرجع سابق، ص 39-40.
2- المرجع نفسه، ص 48.
3- المرجع نفسه، ص 51.

حسب بيل أشكروفت وبال أهلواليا، فإن إحدى المقالات الأخيرة التي كتبها سعيد قبل وفاته سنة **2003** كانت تقريراً وعرضاً لكتاب حول بيتهوفن، يعيد فيه بعض الملاحظات حول «الأسلوب المتأخر» الذي يتعارض مع التشخيص الهادئ، ويتميز بشرارة أخيرة من العنف وقوة دفع من الحيوية.[1]

في كتابه «**عن الأسلوب المتأخر**» يستعرض إدوارد سعيد سلسلة من الشخصيات البارزة - أدورنو، بطبيعة الحال، وأيضاً ستروس ولامبيدوزا وفيسكونتي -، الذي يغرّد الأسلوب المتأخر عندهم خارج الزمن (في غير أوانه)، ويطرح نضجاً هشّاً وإشكالياً. يؤكد سعيد على التقارب بين لامبيدوزا، مؤلف رواية وحيدة ومتأخرة بعنوان «**الفهد**»، والكاتب فيسكونتي مخرج روايته في السينما في آخر مرحلة من مساره المهني، اثنين من الأرستقراطيين يصفان انقراض النظام الاجتماعي الذي ينتمون إليه. يرتبط الأسلوب المتأخر عند لامبيدوزا وفيسكونتي بشكل وثيق بشكل من الانحطاط والانحلال، الذي هو أيضاً انحطاط جنوب إيطاليا - «بقاء عالم قديم»[2]. يعتبر إدوارد سعيد، في هـذا السياق الشفقي، contexte crépusculaire أن كلا الفنانين أنتجا آثاراً ذات وظيفة نقدية:

1- بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوار سعيد [1999]، لندن - نيويورك، روتليدج، "المفكّر النقدي"، 2009، ص 125.

2- " عن الأسلوب المتأخر "، الفصل الخامس، مرجع سابق، ص 175.

يجدد لامبيدوزا ويبتكر من خلال كتابة قائمة على التشظّي والانقطاع في حين أن فيسكونتي يحاكي نموذج الملحمة التاريخية الكبرى التي ترتبط غالباً بالإنتاجات الهوليودية[1]. من بين الفنانين أو المفكّرين الذين تم ذكرهم، يكرس سعيد دراسة للكاتب الفرنسي جون جنيه، مقوّض النظام الكولونيالي في الجزائر في عمله « **السنائر** »، والمدافع عن القضية الفلسطينية في عمل أدبي آخر، "**أسير عاشق**"، الذي صدر سنة وفاته عام **1986**. كتب جنيه هذا العمل في حين أنه يعرف أنه سيموت مثل العديد من الفلسطينيين، الذين تحدّث عنهم، والمنذورين للموت. إن العلاقة التي بناها مع العرب هي، في منظور سعيد، علاقة مناقضة لممارسات المستشرقين: يحبّ جنيه بإخلاص وصدق العرب وحضارتهم دون أن يُظهر أبداً أيّ أبوّة تسلّطية، ودون أن يسعى إلى تقمّص شخصية أخرى[2]. جنيه، المسافر المتحارب الذي يخرق ويتجاوز الحدود والهويات، والقادم لتجسيد مثال في الأسلوب المتأخر: "ها هو إنسان عاشق للآخر"، منفي وغريب عن ذاته، يستشعر تعاطفاً دون تحفظ مع الثورة الفلسطينية؛ حيث يرى التمرد «الميتافيزيقي للمنبوذين والغرباء»[3]. بالنسبة لسعيد كما هو الشأن لجنيه، إن الأسلوب المتأخر، هو التواجد ضد المسار، وخارج الزمن،

1- " عن الأسلوب المتأخر "، الفصل الخامس، مرجع سابق، ص 183.
2- المرجع نفسه، ص 157.
3- المرجع نفسه، ص 164.

في وضعية إغلاق وتفكّك. الكتابة التي تتميز بالتيه عند جنيه هي فعل جدلي، تعني التقدم ضد التيار أو التعامل مع الأشياء والناس بطريقة خاطئة "ضد التيار"، إنها الكتابة «ضد الذات عينها: »[1]. الأسلوب المتأخر عند جنيه هو في نهاية المطاف في امتداد كل أعماله: متمرد، قلق ورافض لكل مصالحة، وهذا ما يجعل منه نوعاً شبيهاً لأنا سعيد. اتّسمت السنوات الأخيرة في الواقع بالنسبة لسعيد بطاقة وحيوية لا تكلّ، كشفت عن مقاومة عنيدة ضد كل ما ناضل سعيد من أجله في حياته. هكذا، فإن المقابلات الأخيرة التي منحها سعيد، ونُشرت، لا تقدم أي مهادنة، ولا تشكّل أيّ تنازل، وتبرز مساراً مهنياً منذوراً للمطالبة بحرية فلسطين، وتتحدّث بلغة الحقيقة إلى أرباب السلطة، وتفكّر في دور المثقّف [2].

يتناول كتاب " **فرويد وغير الأوروبيين** " الذي صدر سنة وفاة سعيد، موضوعاً أصيلاً من خلال تحليل أحد آخر أعمال فرويد الموسومة بـ " **موسى والتوحيد** "، Moïse et le monothéisme ؛ حيث يجعل فرويد من موسى مصرياً، استورد التوحيد من الثقافة الفرعونية، في حين أنه يُعتبر بمثابة أب لليهود. في الواقع، يعيد سعيد تحديد عمل أركيولوجيا الهوية اليهودية التي مارسها فرويد في السياق

1- " عن الأسلوب المتأخر "، الفصل الخامس، مرجع سابق، ص 156.

2- " السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد " نيويورك، راندوم، 2001.

المعاصر لفلسطين، وهو ما يسمح له بتحدي صلابة الحدود الهوياتية، ويستكشف الجذور غير الأوروبية للشعب اليهودي. يتميّز الأسلوب المتأخر عند فرويد بـ « نوع من الميل النزق للانتهاك، والخرق »[1]. موقف فرويد المهاجم للمعتقدات - واحد من هؤلاء « اليهود بدون إله »[2]، « يهودي غير يهودي »[3]، مثقّف « علماني » مثل سبينوزا أو ماركس، يسمو بهويته اليهودية في شكل من المواطنة العالمية (cosmopolitisme الكوزموبوليتية)، ويساهم في التقليد اليهودي - يسمح لسعيد أن يوضح سلسلة كاملة من المتناقضات في بناء الهوية الجمعية للشعب اليهودي، الذي تشكّل في نهاية المطاف من طرف غريب، موسى، الذي تبنّوه؛ ليجعلوا منه قائداً للشعب اليهودي.

يتسم اليهود بصدع أصلي في هويتهم (الأوروبية)؛ حيث تم الإعلان على أنهم غرباء في قوانين نورمبرغ، فجعل اليهود بدورهم من الفلسطينيين غرباء حين أسّسوا دولة إسرائيل. "حظيت إسرائيل باعتراف دولي من قِبَل الغرب الأطلسي "[4]،

1- " فرويد وغير الأوروبيين "، الترجمة الفرنسية: فيليب بابو، باريس، سربو أبليم، 2004، ص 46-47.

2- المرجع نفسه، ص 50.

3- عبارة لإسحاق دوتشير، بحوث حول المشكلة اليهودية، ترجمة إليزابيت جيل، باريس، بابو، 1969.

4- " فرويد وغير الأوروبيين "، مرجع سابق، ص 65.

وأصبحت دولة شبه أوروبية دون أن تكون كذلك تماماً، منذورة لأن تبتعد عن الشعوب الأصلانية غير الأوروبية طالما أمكن ذلك. وفي تصوّر سعيد، « بالتأكيد أن فرويد لم يكن يرى في أوروبا القوة الاستعمارية الغاشمة والشرّيرة »[1]، التي يصفها فانون بعد بضعة عقود لاحقاً على نقيض النموذج الحديث الذي قدّمه فرويد - علاقة متشظّية ومضطربة، لكن، مفتوحة على هويّتها الخاصة، عند إنسان يتواجد داخل وخارج مجتمعه -، «التشريع الإسرائيلي يتناقض، ويقمع، بل ويلغي احتمالات الانفتاح الملازمة للهوية اليهودية على سياق غير يهودي»[2]. باسم الهويات العائمة الفلسطينية والإسرائيلية يُختتم الكتاب بدعوة إلى إقامة دولة ثنائية القومية، تضم فلسطين وإسرائيل[3].

هكذا أعمال سعيد الأخيرة، والتي صدر البعض منها بعد وفاته مثل "**الأنسنية والنقد الديمقراطي**" (2004)، و"**عن الأسلوب المتأخر: موسيقي وأدب عكس التيار**" (2006)، يبدو أنها تأخذ القارئ في اتجاه معكوس معبّرة عن رغبة واضحة في إعادة تأسيس نزعة أنسنية داخل الإنسانيات. الأسلوب المتأخر عند سعيد ليس هو أسلوب المصالحة الخارقة على طريقة حل العقد في هزليات موليير، بل يسلّم

1- " فرويد وغير الأوروبيين "، مرجع سابق، ص 79.
2- المرجع نفسه، ص 69.
3- المرجع نفسه، ص 65.

بشكل استفزازي من النكوص والارتكاس، من خلال الرغبة نفسها في العودة إلى نزعة أنسنية، تبدو على نقيض الأشياء وقِيَم النظرية المعاصرة.

2 ـ من أجل نزعة أنسنية عابرة للأوطان وما بعد أوروبية

منذ صدور العمل الموسوم بـ "**الأنسنية والنقد الديمقراطي**" الذي يضم محاضرات أُلقيت سنة **2002**، وهذا الكتاب يبدو بمثابة مجهود أخير لإعادة توجيه الإنسانيات حول مبادئ الأنسنية. في هذه النصوص، يقيم إدوارد سعيد علاقة بين التزامه السياسي، بصفته مفكّراً نقدياً داخل مجتمع ديمقراطي ومجموعة من الممارسات الثقافية التي يحدّدها باسم " الأنسنية ". في كتاب " **الاستشراق** "، بيّن سعيد كل الالتباسات التي يمكن تحديدها مثل أنسنية الغيرية، وأنسنية الفيلولوجي المستشرق أو عالم الإثنولوجيا، والمرتبطة باستمرار بالوعي الذي يمتلكه الغرب عن تفوّقه. يتوخّى سعيد بالتالي العودة إلى أصول النزعة الأنسنية، وليس المثالية الإنسانوية المرتبطة بالإنسان المجرد التي انحرفت وفسُدت في حروب وصراعات القرن العشرين، النزعة الأنسنية الحقيقية التي تطالب بالفعل، وتدين النزعة الإمبريالية وانحرافاتها. النزعة الأنسنية عند سعيد ليست توحيدية أو طوباوية، إنها أيضاً أنسنية علمانية، تساهم

بـ «رؤية دنيوية تامة »[1]، وتتعارض مع كل منظور ديني - الكلمة الرئيسة هنا كما في مكان آخر هي " الدنيوي ". تقوم النزعة الأنسنية عند سعيد على ممارسة قراءة نقدية، وتتجه نحو الجديد أكثر ممّا تتجه نحو التقليد، وتخص كل مظاهر الثقافة. للقيام بذلك، يعارض سعيد المواقف المعادية للنزعة الأنسنية في تيار البنيوية وما بعد البنيوية التي تدين النزعة الأنسنية لطابعها النخبوي ونفحتها البرجوازية.

في نهاية حياته، لم يكن سعيد مستعداً للإعلان عن "موت الإنسان " على طريقة ميشيل فوكو، الذي يقيم قطيعة مع تصوّر الذات الفاعلة الحرة والعقلانية المتحدّرة من عصر النهضة؛ حيث يرى أن الإنسان ليس فاعلاً، بل مُشكّلاً ومَبنياً من قبل الخطاب[2]. وبالتالي يكمن تحدي سعيد ورهانه في أن يجعل من تيار يُنظَر إليه من قبل النظرية المعاصرة على أنه تيار محافظ، « عملية ديمقراطية منتجة لروح نقدية أكثر حرية »[3]. يُعرّف سعيد النقد الأنسني باعتباره «شكلاً من الحرية الديمقراطية، وأيضاً باعتباره ممارسة مستمرّة في التساؤل وتراكم المعرفة التي تبقى

1- إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، الترجمة الفرنسية، كريستيان كالبانيس، باريس، بايو، 2005، ص 102.

2- انظر كونور ماكارتي، مدخل إلى إدوارد سعيد، مطابع جامعة كامبريدج، 2010، ص49 .

3- الأنسنية والنقد الديمقراطي، مرجع سابق، ص 44.

مفتوحة، بدل أن تكون مغلقة، على وقائع تاريخية مُؤسّسة لعالم ما بعد الحرب الباردة »[1].

مستلهماً في هذا الصدد أيضاً من الفكر الدنيوي للكاتب الإيطالي جيمباتيستا فيكو، الذي بالنسبة إليه التاريخ هو من صنيعة الإنسان، وليس الله، فإن النزعة الأنسنية العابرة للأوطان عند سعيد تندرج في عالم ما بعد أوروبي، عالم استوعب وتجاوز تجارب النزعة المركزية الأوروبية وتجارب الإمبراطورية[2]، وأحدث ثورة كوبرنيكية، تسعى إلى تطويع العالم، وتكييفه مع عالم معولم أكثر فأكثر، متنوّع وغير متمركز أوروبياً: النزعة الأنسنية والإنسانيات يجب أن يتطوّرا لمواجهة تعقيد العالم ما بعد الكولونيالي، بشتاته، وهجراته، وهجنته[3]. يقوم الطابع الديمقراطي للنزعة الأنسنية من جهة أخرى على القراءة النقدية والتساؤل الحر، في ديمقراطية واعية بذاتها، متعددة الثقافة ومتعددة اللغة. للقيام بذلك، يعيد إدوارد سعيد تعريف القانون - موضوع حرب حقيقية في الجامعات الأمريكية خلال سنوات التسعينيات[4] -، المرتبط بوظيفته النخبوية في إضفاء الطابع

1- الأنسنية والنقد الديمقراطي، مرجع سابق، ص 95.

2- المرجع نفسه، ص 36.

3- المرجع نفسه، ص 95.

4- هارولد بلوم في كتابه " القانون الغربي " لندن، ماكميلان، 1994. ظهر هارولد بلوم في هذا الكتاب مدافعاً بحماس عن النماذج الغربية ضد نموذج متعدّد الثقافات.

الشرعي على الإنتاجات الفنية (« الفن الرفيع high art»). من أجل هذا، يفضل سعيد المفهوم الموسيقي لمصطلح القانون، يعني شكلاً طباقياً يستعير أصواتاً عديدة، وعملية مفتوحة وصيرورة دائمة: " من هنا أن الإنسانيات المقوننة منظوراً إليها على هذا الشكل، بعيداً عن أن تكون لوحة جامدة من القواعد الثابتة والآثار الأدبية العظمى التي تسيطر علينا من الماضي [...] إنما هي دائمة الانفتاح على تراكيب متغيّرة من حيث المعنى والدلالة "[1].

هكذا تقوم النزعة الأنسنية عند سعيد على القراءة، وتدعو إلى العودة إلى فقه اللغة، (الفيلولوجيا)، " التي تبدو الأقل رواجاً، والأقل إثارة والأقل حداثة بين فروع التعليم المرتبط بالفكر الأنسني "، كما تعني الفيلولوجيا حرفياً "حب الكلمات"[2]، وبالتالي معرفة عميقة باللغات (بشرط أن لا تقتصر على عالم الرواية). مع ذلك تتطلب هذه القراءة عملية مزدوجة: إنها في الآن نفسه تلقّي - « قراءة فاحصة عن قرب، واستقراء تأويلي »[3] - يُطبّق بشكل خاص على السياق، وعلى البنيات، ومقاومة من خلال انتشار النقد، الذي يجب أن يتفادى الوقوع في شَـرَك المصطلحات المتخصّصة. يرتكز المشروع الهيرمينوطيقي المرتبط بهذه القراءة على شكل من التعاطف مع الغير

1- " الأنسنية والنقد الديمقراطي "، مرجع سابق، ص 58.
2- المرجع نفسه، ص 57.
3- المرجع نفسه، ص 132.

إزاء النصوص التي تنتمي إلى عصور وثقافات مختلفة مع التنديد بالتمثيلات الجاهزة والمشيئة، كما يتم التعبير عنها، والعمل على نشرها، كما حدث على سبيل المثال، في أثناء حرب الخليج، بخصوص «محور الشر»، وفرضيات « أسلحة الدمار الشامل »، لدى صدام حسين[1]. إن ممارسة المقاومة الأنسنية في الولايات المتحدة هو أصعب بكثير، لا سيما وأن القوى العظمى تنزع إلى حكم العالم، والسيطرة عليه، والعمل على التدخل في أي مكان تكون فيه مصالحها في خطر. في سياق كهذا، يتعيّن على المثقّف أن يتسلّح بفكر دنيوي -عقلانية نقدية-، تفحص وتندّد بالنزعة القومية، والشوفينية، والنزعات الماهوية (الاستجنابية) بكل أنواعها، التي تمثّل الخطابات الإعلامية الفاقدة لكل روح نقدية، القنوات الرئيسة الناقلة لها.

في المقدمة الوصائية التي كتبها سعيد بمناسبة مرور **25** سنة على صدور كتاب " **الاستشراق** " في أيار **2003**، بضعة شهور قبل وفاته، يُصدر سعيد صرخة من الأعماق مقدماً النزعة الأنسنية، باعتبارها « آخر جدار ضد الممارسات اللاإنسانية والظلم الذي شوّه تاريخ الإنسانية "[2]. في نهاية كتابه "**الأنسنية والنقد الديمقراطي**"، يدعو إدوارد سعيد مرة أخرى إلى قراءة

1- " الأنسنية والنقد الديمقراطي "، مرجع سابق، ص 137.

2- إدوار سعيد في مقدمة كتاب " الاستشراق "، ص 9.

أعمال إريخ أورروباخ وتحفته الفكرية " المحاكاة "، كنموذج للنزعة الأنسنية القائمة على فقه اللغة، الذي يجسّد نزعة كونية، تتّسم بالمنفى. هذا الدفاع الحيوي والنشازي لصالح النزعة الأنسنية، وإعادة الاعتبار لهذه الفلسفة المحتقرة طوال القرن العشرين - وكذلك الأهمّيّة التي منحها لقضية المحاكاة التي أبعدتها النظرية الأدبية - يبدو بمثابة توقيع تنبّؤي عن "**الأسلوب المتأخر**" عند سعيد، المطبوع بطاقة وقوة عاصفة ولاذعة أكثر بكثير من الحكمة القائمة والنهائية. حتّى النهاية، السلوك النقدي عند سعيد يبقى قوياً بفضل « قوة وطاقة عقلانية ورياضية تقريباً»[1]. كما يتسم بمنهج تعارضي وجدلي، جينيالوجي وتطوري على حد سواء.

بين المؤسسة والتمرد، تدور حياة وفكر إدوارد سعيد حول الوظيفة الأكاديمية المزدوجة والمثقّف الملتزم، وجهين لعملة واحدة، وبعض التيمات المحورية: المنفى، الالتزام السياسي، وقضية الهوية، وبطبيعة الحال، الدفاع الشغوف عن فلسطين، كما سنرى ذلك لاحقاً. ينبغي التمييز بين مستويين وعلاقتين: النص والناقد، والعالم والمثقّف، لكن العالم يُقرأ باعتباره نصاً، والمثقّف يشكّل ترجمة سياسية للناقد. إن النزعة الأنسنية عند

1- إدوار سعيد، المثقّفون والسلطة، مرجع سابق، ص 39.

سعيد - أنسنية العقل، والمقاومة والنضال إذا صح القول - تسمح بالتوفيق بين النشاط النقدي والالتزام السياسي ضد كل شكل من أشكال الإمبريالية. تتمحور فلسفة إدوارد سعيد حول العالم الأرضي (الدنيوي)، وتقوم على فكر علماني، ينهل من التقليد المادي الإيطالي - المتشائم للغاية - حسب جينيالوجيا تمتد من لوكريس إلى لامبيدوزا مروراً بفيكو، وليوباردي وأنطونيو غرامشي والذي عمل على تحقيق توازن معتدل في التقليد المثالي الألماني بتوليفة من التناقضات، في حالة فعل عند هيجل، وماركس، ولوكاتش، وهابرماس.

برفض المصطلحات المفرطة في التخصص عند المتخصصين، وخصوصاً عند المُنظّرين في تيار ما بعد البنيوية، فإن إدوارد سعيد يطالب بوضعيته ومكانته كمثقّف هاوي ورؤيته ضد موقف ورؤى الخبير، الذي تخصّه وسائل الإعلام الحديثة باهتمام وولع حقيقي. بعيداً عن النزعة النصية ونظريات رولان بارت، يَعتبر سعيد أن النص يملك مادية، ويجد نفسه منغرساً في العالم، كما هو شأن الناقد، المشروط بتجربته الحياتية في مجتمع معيّن. لا يتوقّف سعيد عن العمل على الحد من التأثير الشكلاني على دراسة الأدب؛ كي يساهم ويعزّز تصحيح وضع التجارب التاريخية التي ساهمت نزعة الحداثة في إقصائها. نصير لنقد

"دنيوي"، يعزّز سعيد التشابك والانغراس الواعي والهادئ في العالم الواقعي من خلال شبكة من الانتماءات الفكرية التي تشهد على خياراته الفلسفية والأخلاقية. يعيد إدوارد سعيد الاعتبار لصورة المثقّف، كما يعيد صياغة وظيفته الجوهرية التي تكمن دون ضعف أو إفراط، وانطلاقاً من المكانة التي يشغلها في العالم، في قول الحقيقة لأرباب السلطة. « مملكتي من هذا العالم »، كما استطاع أن يكون الإنجيل حسب سعيد...

الفصل الثاني

سعيد الناقد المقارناتي

الفصل الثاني
سعيد الناقد المقارناتي

على الرغم من الميل إلى نسيان هذا الجانب من مساره المهني الذي حجبته بشكل خفيف شهرته الإعلامية، فإن إدوارد سعيد هو في المقام الأول أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة كولومبيا، واحدة من أوائل الجامعات الأمريكية التي اعترفت بالأدب المقارن بصفته حقلاً معرفياً مع الاسم الذي أطلقه جورج ودبوري عند تأسيس أول كرسي للأدب المقارن سنة 1892 [1]. يشير روبرت يونغ إلى تفاصيل سارة وممتعة تخص المسار المقارناتي عند سعيد[2]: يقال في كل مكان إن إدوارد سعيد نال جائزة ريني ويلك للجمعية الأمريكية في الأدب المقارن. في الواقع، سيكون هناك التباس لكون أن كتابه الموسوم بـ " **متتاليات موسيقية** " يضم محاضرات، قُدّمت في جامعة كاليفورنيا سنة 1989، في إطار برنامج ريني ويلك. لم ينل إدوارد

1- تيموتي برونان، إدوار سعيد والأدب المقارن، صحيفة الدراسات الفلسطينية، المجلد 33 العدد 3، ربيع 2004، ص 23-37.

2- روبرت يونغ، إرث إدوار سعيد في الأدب المقارن، الدراسات النقدية في لأدب المقارن، مطابع جامعة إيدنبرغ، 2010، ص 357-366.

سعيد أبداً هذه الجائزة، على الرغم من أن كل النصوص، وهي تكرر بعضها البعض، تؤكد على ذلك. مهما كان الحال، فإن سعيد هو بالأحرى متخصّص في الأدب المقارن وأعماله النقدية تبرهن على ذلك من نواحي عديدة.

I ـ مبادئ مقارناتية:

تتمثّل إحدى التخصّصات الأكثر أهمّيّة في الأدب المقارن الأمريكي في النظرية الأدبية التي يحدّدها روبرت يونغ إجمالاً في الجمعية الأمريكية للأدب المقارن - هكذا إن الدراسة الأولية الموسومة بـ " **البدايات: القصد والمنهج** " هي عمل نقدي مقارناتي تماماً، يفحص فيه إدوارد سعيد سلسلة كاملة من الكُتّاب والفلاسفة الأوروبيين من وجهة النظر النظرية، ويتأمّل في شروط وأوضاع الأدب والنقد من خلال التساؤل الإبستمولوجي. رغم أن سعيد يرفض ثنائية النظرية النقدية ضد النقد الملتزم أو السياسي، فإنه يميل ثانية إلى التخلّص من العالم النظري للجمعية الأمريكية للأدب المقارن؛ كي ينعطف نحو الثقافة والسياسة، باستثناء كتابه النقدي المعنون بـ " **العالم، النص والناقد** " الذي يحافظ على بُعد نظري، بفضل قوته الميتا- نقدية وتأمّله الفكري حول النشاط النقدي. يعيب إدوارد سعيد في غالب الأحيان على النقد الأمريكي تشكيله لزمرة

أكاديمية صغيرة لا تتوقّف عن صقل خطابها في منظور لا سياسي وغير تاريخي، إلى درجة تنسى فيها أنها تضطلع بدور الناقد. في نهاية المطاف، الناقد المقارناتي المتمثّل في شخص سعيد، تجعله يشعر تماماً أنه في مكان بارز وبرج عاجي، بما أن وظيفته الأكاديمية تجعله يكرّس حياته لتدريس الآداب الغربية الكنسية - لقد امتنع دوماً على إلقاء دروس حول أدب الشرق الأوسط[1] - في حين أنه ليس إنساناً غربياً، وأن تربيته وتعليمه في ظل النظام الأنجلوساكسوني اجتثّه من تقليده الخاص جاعلة إيّاه يفهم أنه ليس إنجليزياً. لهذا السبب استفاد من إجازة سبعية (إجازة تُعطى لباحث كل سبع سنوات) سنة 1972، لدراسة الفقه اللغوي والأدب العربي في بيروت، وهذا ما لم يفعله أبداً بشكل جاد حتّى ذلك الوقت[2].

1 ـ النظرية وفقه اللغة (الفيلولوجيا) :

نعلم أن الأدب المقارن لم يُنظَر إليه تماماً بنفس الطريقة في الولايات المتحدة وفرنسا. إذا كانت المدرسة الفرنسية قد أظهرت

1- يستحضر إدوارد سعيد درساً حول فيكو وابن خلدون لأكثر من ثلاثين سنة، تأمّلات حول المنفى، مرجع سابق، ص 698.

2- معرفة إدوارد سعيد للتقليد الأدبي العربي كان على الدوام محطّ تشكيك وانتقاد من طرف المستشرقين المعاصرين مثل برنار لويس وروبرت إيرفين الذين شدّدوا على سطحية هذه المعرفة.

لمدة طويلة ميلاً إلى التاريخ الأدبي، ودراسات التأثيرات، والعلاقات المتبادلة بين الأدب، فإن المدرسة الأمريكية، وبسبب الخوف من المجازفة بالاتهام بالعلموية، تفرّدت بالمطالبة بالانفتاح على كل الثقافات الأجنبية - وهي طريقة للتحرّر من الوصاية الأوروبية - عن طريق البحث عن قوانين عامة، والتوكيد على تعدّد المناهج لتذوّق القيم الإنسانية والجمالية للأدب[1]. لتفادي كل تبسيط مفرط، يجب التسليم بأن " النقد الجديد " شكّل انعطافاً نظرياً دقيقاً في الدراسات الأدبية في نهاية الستينيات في فرنسا، إلى درجة أصبحت فيها النظرية منهجاً للتدريس، بل وتسلّلت إلى التفسير المقدّس للنص. ما يتيح تحديد موقع لسعيد في تقليد الأدب المقارن الأوروبي، هو تأثير فقه اللغة الذي يطالب به، وبتعبير آخر، الدراسة التاريخية والمقارنة لتطور اللغات. الأدب المقارن هو مجال تخصّصي تأثّر بقوة بأعمال الفيلولوجيين المتخصّصين في اللغات الرومانسية (لغات مشتقّة من اللاتينية) مثل إريخ أورورباخ الذي يكنّ له إدوارد سعيد إعجاباً كبيراً، والذي ترجم، مع زوجته الأولى، نصه الموسوم بـ " فيلولوجيا الأدب العالمي "، دراسة في فقه اللغة التركيبي والتحليلي للأدب العالمي. هكذا يُقدّم إدوارد سعيد في غالب الأحيان مثالاً على هذا النوع من الدراسات كتاب " **المحاكاة** "، وهو العمل الذي يتتبّع فيه أورُوباخ،

1- بيير برونيل، ما الأدب المقارن؟، باريس، أرماند كولين، 2000، ص 27-28.

بوعي قد لا يُتاح مرة أخرى، التطور التام للأدب الأوروبي منذ هوميروس إلى فيرجينيا وولف. يتولى العالِم بفقه اللغة في عمله الاضطلاع بالتاريخ، وإعادة إحيائه في النصوص المدروسة: يتعلّق الأمر بالنسبة لسعيد بـ « فعل هو في الآن نفسه إبداع ومشاركة »[1].

هذا الانتماء إلى التقليد الفيلولوجي الذي يعطي أورورباخ مثالاً عليه قد يثير الدهشة، لأن بهذا المجال من التخصص يرتبط تماماً كتاب " **الاستشراق** "، وهو تخصص وريث التفسير المقدّس، ما دام يحمل سمة وطابع الرغبة في الهيمنة الغربية وسطوتها، ويساهم في مؤامرة إبستمولوجية للعلماء الأوروبيين الذين يهدفون إلى إخضاع الشرق[2]. ينتقد إدوارد سعيد، في الآن نفسه، أهداف الهيمنة في الفقه اللغوي الأوروبي ويدعو (بشكل متأخر) إلى العودة إلى الممارسة الفيلولوجية التي تنهل من معين الفقه اللغوي الكوني لإريخ أورورباخ. وراء هذه التناقضات الواضحة، فقه اللغة هو أداة تسمح لناقد الأدب المقارن دراسة النصوص في لغة الكتابة، والحالة هذه، لا يتوقف سعيد عن مهاجمة وتوبيخ " الخبراء "، الأمريكيين في العلوم الاجتماعية الذين يحكمون على ثقافة الشرق الأوسط دون أن يعرفوا

1- تأملات حول المنفى، ص 576.

2- انظر التحليلات الجدلية للباحث بيرين سيمون ناحوم، الشرق المفقود عند إدوارد سعيد، " مناظرات " رَقْم 11، أيار 2009، ص 18-27.

كلمة في اللغة العربية. لم يُرسخ أبداً التقليد الفيلولوجي بشكل فعلي في الولايات المتحدة[1]، لو لم يعمل على ذلك أساتذة من أصل أوروبي، وفي كتاب " **الاستشراق** "، يستنكر إدوارد سعيد كون أن دراسة اللغات، التي تُختزَل في حالة أداة في العلوم الاجتماعية، لم تنعطف أبداً نحو قراءة النصوص الأدبية[2].

باعتباره عالماً لغوياً حقيقياً، يشتغل إدوارد سعيد على اللغة الأصلية، لكن منهجه العلمي ليس دوماً صارماً. إذا كان في كتاب "**البدايات**" يحدّد سياسة للغات - العمل على النص الأصلي مع الترجمة الإنجليزية للنصوص غير الأنجلوساكسونية - لا يتقيّد بها من جهة أخرى بشكل دقيق[3]. فإن الأمر ليس كذلك في كتاب "**الاستشراق**". إذا أخذنا الصفحات **182-183** من الطبعة الأصلية، نلاحظ أن جيرار دو نرفال يتم الاستشهاد به باللغة الفرنسية، ثمّ يترجم (دون أن نعلم من طرف من)، بعد ذلك يتم الاستشهاد به فقط

1- يتكلم دومينيك كومب عن " تخصص للاستيراد "، " النظرية ما بعد الكولونيالية، الفيلولوجيا والأنسنية. موقف إدوارد سعيد " مجلة الأدب، عدد 154 (حزيران 2009) ص 130.

2- انظر كتاب " الاستشراق "، الترجمة الفرنسية: كاترين ملاموند، باريس، ساي، 2005، ص 326.

3- على سبيل المثال الاستشهادات من كتاب " ضد سانت بوف " لمارسيل بروست قدّمت فقط بالإنجليزية في كتاب " البدايات: القصد والمنهج "، مرجع سابق، ص 244.

بالإنجليزية مع الإشارة إلى الطبعة الفرنسية، هذا ما يجعلنا نفترض أن سعيد يترجم بنفسه في الحالة الأولى. ميشيل بيتور نفسه، يُستشهد به فقط في الترجمة الإنجليزية لجوهان بـاورز وليسكير (**"السفر والكتابة"**). قد نفاجأ أيضاً من المقاطع الطويلة باللغة الفرنسية المتروكة في الكتاب بدون ترجمة مثل مقاطع من أعمال فرديناند دي ليسبس التي استشهد بها في ترجمات سابقة من جهة ثانية (ص: 90-91). يحب سعيد أن يستشهد بغوته مباشرة، وباللغة الألمانية، خصوصاً **" الديوان الغربي - الشرقي "**، مرفقاً النص بترجمته الشخصية أو الترجمة المستعملة (غوته في كتابات ماركس) من خلال ترجمة دافيد فيرنباخ، دون أن يوضح إذا ما كان قد اقتبسها أم لا[1]. من ناحية أخرى، وكما رأينا ذلك، إن أطروحة إدوارد سعيد، **"جوزيف كونراد وحكاية السيرة الذاتية"**، تنصبّ على متن أنجلوساكسوني بشكل حصري (رغم أن بعض رسائل كونراد مكتوبة باللغة الفرنسية)، وترتبط بـ "نزعة الأدب المقارن الداخلي"[2]. (داخل نفس الفضاء اللغوي) الذي يتحدّث عنه دانييل- هنري باجو، البُعد الأجنبي - الدوران بالنسبة للغريب - باعتباره حالة جوهرية في متخيّل كونراد، كما هو الشأن في متخيّل إدوارد سعيد، من جهة أخرى.

1- " الاستشراق " مرجع سابق، ص 179.

2- دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، باريس، أرماند كولين، 1994، ص 21-22..

يتحدد موقف إدوارد سعيد في نقطة تقاطع الأدب المقارن للتقليد الأوروبي، الذي ينعطف نحو التقليد الفيلولوجي، ومقاربة أمريكية جداً، تنحو نحو النماذج النظرية في النقد المعاصر، تيار ما بعد البنيوية أو التفكيكية التي تحظى بشعبية في الجمعية الأمريكية للأدب المقارن.

في كتاب " **الاستشراق** "، للوصول إلى ما يمكن أن يُسمّى تحليل الخطاب الكولونيالي، فإن سعيد يتبنّى منهجاً مقارناتياً مشتغلاً على متن من النصوص المكتوبة بالإنجليزية والفرنسية (أحياناً بالألمانية أو الإيطالية)، بخصوص النصوص التي ترتبط بأنواع مختلفة (أدب، بحوث، رسائل، نصوص قانونية...) ويتناولها في منظور متعدد التخصصات. يعود اشتغال سعيد على التمثيلات الأدبية، أو ببساطة النصية عن الشرق إلى منهجية، يمارسها غالباً نقّاد الأدب المقارن الفرنسيون، دراسة الصورة، رغم أن سعيد يشدّد على اندراج هذه النصوص في خطاب سياسي رسمي. في الوقت نفسه، يشكّل كتاب " **الاستشراق** " عودة إلى النظرية، وإلى الجمعية الأمريكية للأدب المقارن للحديث على شاكلة روبرت يونغ؛ لأنه يستلهم نماذج نظرية ذات نفحة فرنسية (استيراد)، - النظرية الفرنسية الشهيرة التي ليست فرنسية سوى بالتلقّي الأمريكي -، تحت نوع من النظريات الفوكوية (نسبة إلى ميشيل فوكو) حول الخطاب والمعرفة - السلطة،

دون إغفال استمرار الظاهراتية المستخدمة في أعماله الأولى، التي تؤدي إلى وصف نوع من الوعي الاستشراقي. بشكل عام، يستشعر إدوارد سعيد عن طيب خاطر أفكاراً من سلسلة انتقائية من المفكّرين الفرنسيين أو الفرانكفونيين، تمتدّ من إيمي سيزار، فرانز فانون أو ألبير ميمي - كما تتم قراءة أعمالهم في الولايات المتحدة، بمعنى الانفصال عن سياقهم - وصولاً إلى رولان بارت، جون فرنسوا ليوتار، أو جاك دريدا. ينقل إدوارد سعيد منهجيات مقارناتية إلى مجال الدراسات الثقافية مسهلا اختراق الحدود بين الدراسات الأدبية والثقافية. على المستوى الأكاديمي، يرغب إدوارد سعيد في إقامة قطيعة مع ما يسمّيه «شرنقة التخصّصات»[1]، أو "غيتوهات التخصّص" ghettos disciplinaires مجتازاً ومخترقاً الحدود بين حقول الأدب، وهو ما يجعله يخترق المجالات القائمة خارج تخصّصه، ويؤدي به بالمقابل إلى مقاضاة عدم الكفاءة عند خصومه ومنتقديه:

« وأتذكر أيضاً أنني حين بدأتُ أكتب الكُتُب والمقالات عن الفلسفة، والسياسة، ولاحقاً عن الموسيقى جلبتُ على نفسي الارتياب، بل النفور، من قِبَل المتخصّصين في هذه الحقول المعرفية، ممّن كانت لديهم الأسباب الوجيهة لينظروا إليّ على أنني متطفّل»[2].

1- تأمّلات حول المنفى، مرجع سابق، ص 208.

2- تأمّلات حول المنفى، ص 574.

حتّى والدته كانت تحثّه على الاهتمام فقط بالأدب! وكدليل، فإن الانتقائية، التي ارتبطت غالباً بصورة الناقد المقارناتي، تُعدّ بمثابة خطيئة كبرى.

2 ـ الموسيقى والنموذج الموسيقي:

يسمح الأدب المقارن بتقريب الأدب من مجالات أخرى في التعبير أو في المعرفة - كما رأينا ذلك بخصوص "الأسلوب المتأخر"، عند بيتهوفن، فإن الموسيقى تخصب بشكل عميق تفكير سعيد الذي، باعتباره هاوياً كبيراً للموسيقى الكلاسيكية الغربية وعازف بيانو بارعاً، قال دوماً عن نفسه إنه مفتون بالصرامة القصوى لحقل هذا الفن، وقدرته على احتواء تعدد الأصوات وفي جعل سلسلة كاملة من التأويلات ممكنة. بالمقابل، لم يُثمّن سعيد إطلاقاً الموسيقى الشرقية، خصوصاً المغنّية المشهورة المصرية أم كلثوم: "حفلة بلا فواصل، سادها نسق غنائي، وجدتُهُ رتيباً إلى حدّ مروّع في اتّساق كآبته اللامتناهية، وندبه اليائس، الشبيه بالتأوّه والنحيب المتواصلين لشخص يعاني نوبة حادّة من الألم المعوي"[1].

في الكُتيّب الذي يضمّ ثلاث محاضرات أُلقيت سنة 1989 ونُشرت سنة 1991 بعنوان " **متتاليات موسيقية** "، يحدد سعيد مفهوم

1- إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 156.

" المتتالية " الذي من خلاله يعيد إقحام الزمنية التاريخية في التحليل، وليس كتابة العمل الفني، كما فعل ذلك تيودور أدورنو، لكن، زمنية التنفيذ والإنجاز[1].

إن الموسيقى الكلاسيكية لا تنجح في آثار فنية موصدة ومنغلقة، لكن، تخضع ثانية لصياغات مستمرة من قِبَل المخرجين وقادة الأوركسترا والموسيقيين والمطربين. بعبارة أخرى، كل تأويل هو إعادة تأويل لأثر فني. لم يكتب إدوارد سعيد كُتُباً أخرى عن الموسيقى، لكن، كتب عدة مقالات[2] ودراسات تحتوي غالباً على مقاطع مكرسة لموسيقيين مثل الموسيقي أرنولد شوينبرغ وعازف البيانو غلين غولد، أو مجموعة من الأوبرا مثل أوبرا موزار وفيردي. ينتج سعيد بخصوص دراسة الأوبرا كتاباً لناقد فني أو عالم موسيقي، لكن تحليلات سعيد تشتغل انطلاقاً من تحديد العلاقة بين الأعمال، وهي مقاربة مألوفة عند ناقد الأدب المقارن. هكذا، فإن اللقاء الذي حدث سنة 1993 بين إدوارد سعيد ودانييل بارينبويم أتاح الفرصة لإنتاج عمل، يتكوّن من محادثات مكتوبة بشكل جماعي، والذي من خلال مقاربة - مفهوم إجرائي آخر للأدب المقارن - تجمع بين

1- انظر مقالة سونيا هرزبرون " إدوارد سعيد، أو الموسيقى باعتبارها إنجازاً ".

2- جُمعت هذه الدراسات في كتاب نُشر بعد وفاة صاحبه، الموسيقى والحدود، نيويورك، مطابع جامعة كولومبيا، 2008.

الموسيقى والسياسة، يرتسم تصوّر سوسيو - سياسي للموسيقي[1]. في الفصل الثاني الموسوم بـ " أوجه الشبه والمفارقات " يتأمّل الرجلان ويفكّران في تماثل الإيقاع الموسيقي وسرعة إيقاع الحدث السياسي مثل اتفاقيات أوسلو، التي اتّسمت بنشاز قوي بين الواقع الفلسطيني والنص الموقع عليه، الشيء الذي يقودهم ثانية إلى مقارنة الرجل السياسي الذي تكمن براعته في فن التسوية، والفنان، الذي يكمن نجاحه بوضوح في رفض كل تسوية، قد تكون بمثابة خطر. الموسيقى فنّ لا مادي، ومعاد للتقليد، يؤمّن سيطرة أكيدة على الزمن، ويتيح إمكانية النفاذ بعمق إلى كنه الوجود، كما هو الشأن أيضاً في الهروب منه، تشكّل في تصور سعيد آخر شكل من المقاومة. إن اللقاء مع دانييل بارينبويم سمح لسعيد بالتعبير عن التزامه السياسي في خدمة القضية الفلسطينية وعشقه للموسيقى؛ حيث أسس، في فيمار، سنة 1999 أوركسترا الديوان الغربي - الشرقي، الذي يتكوّن من موسيقيين إسرائيليين وعرب، وسُمّي على هذا النحو تكريماً لغوته، ولديوانه الشعري وانفتاحه على العالم[2]. من جانبنا، سنتوقف عند

1- " أوجه الشبه والمفارقات: استكشاف موسيقي وسياسي " محادثات مع دانييل بارينبويم، ترجمة فيليب بابو، باريس، سربو أبليم، 2003.

2- بعد اكتشافه سنة 1814 لديوان الشاعر الفارسي حافظ (1320-1389)، شرع غوته في تأليف الديوان الشرقي - الغربي، دورة من اثنتي عشرة قصيدة، ينعقد فيها حوار بين ثقافي بين تيمات ومواضيع شرقية، من جهة، وتقليد شعري وديني من الغرب، من جهة أخرى.

نموذج أوبرا فيردي الشهيرة، "عايدة " في النطاق الذي يشكّل فيه، في منظور سعيد، خير مثال على دور الاستشراق الموسيقي في الهيمنة الإمبريالية.

بالنسبة لسعيد، تنتمي أوبرا " عايدة " لتاريخ الثقافة، كما تنتمي للتجربة التاريخية للإمبريالية. على خلاف المدينة العالمية الإسكندرية، فإن القاهرة في القرن التاسع عشر هي مدينة عربية وإسلامية، وبناء قاعة أوبرا يجب أن يتيح لها الانفتاح أكثر على أوروبا وثقافتها ومستثمريها، باختصار، أن يمنحها واجهة أوروبية. تم افتتاح الأوبرا في فاتح نوفمبر عام 1869 مع " ريغوليتو " لفيردي "، الذي شكّل إحدى الأحداث الثقافية للطقوس التي احتفلت بافتتاح قناة السويس، التي تم حفرها تحت إشراف فرديناند دو ليسبس، ممرّ مائي يتوخّى تسهيل " الطريق إلى الهند ". بعد ذلك أمر الخديوي إسماعيل بإنشاء أوبرا خاصة لمدينة القاهرة من الموسيقار الإيطالي جوزيبي فيردي الذي استجاب في نهاية المطاف بشكل إيجابي على هذا الملتمس بإبداع أوبرا "عايدة". موضوع هذه الأوبـرا هو مصر والمصريون في العصور القديمة العظيمة. "صخب فيردي الفخم"[1]. حسب عبارة بول روبنسون بلغ ذروته في المشهد الذي يسمّى المشهد الانتصاري (الفصل 2، المشهد 2)، " هو أضخم ما كتبه فيردي

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 178.

للمسرح، وهو عملياً مهرجان اختلاط لكل ما بوسع دار للمغناة أن تجمعه وتعرضه "[1]، كما يقول سعيد. يتغيا هذا المشهد التأكيد أولًا على حالة الشرق، وتثبيته: "مكاناً غرائبياً، وقصياً، وأثرياً، في الجوهر"[2].

اشتغل فيردي على سيناريو، اقترحه ماريت الذي حمل خبرته باعتباره عالماً من علماء المصريات وسلطته العلمية كمفوّض عام إلى مصر إلى المعرض العالمي في باريس سنة 1867. يلحّ إدوارد سعيد على الجينيالوجيا الإمبريالية التي تربط ماريت بحملة نابليون بونابرت إلى مصر، والتي تُوّجت بنشر كتاب " وصف مصر "- الذي ألهم ماريت وأوحى له بديكور وأزياء عايدة - وفكّ رموز الكتابة الهيروغليفية لشامبليون. بالنسبة لفيردي، تؤدي هذه المغنّاة الكثير من الأهداف من أجل الهيمنة الأوروبية، وأحد هذه الأهداف، تقديم مصر إلى أوروبا، وتمثيلها كما تراها العين الإمبراطورية. ولأجل هذا، يجب شرقنتها. يميّز سعيد عمليّتين رئيسيتين: أولاً، تأنيث عدد معيّن من الشخصيات، خصوصاً الكَهَنَة الذين أصبحوا كاهنات، لإنتاج إيروسية للاستشراق، ثانياً، استفحال العنف والقسوة وفقاً لكليشيهات الطاغية الشرقي[3]. ترتكز بالتالي أوبرا عايدة على سلطة علمية لعلم المصريات الأوروبي الذي يضفي شرعيته، ويرسّخ

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 178.
2- المرجع نفسه، ص 176.
3- انظر تحليل إدوارد سعيد لأوبرا عايدة في كتاب " الثقافة والإمبريالية "، ص 176-201.

الصورة التي تقدمها أوروبا عن مصر خلال سنوات 1870. في هذا الصدد، تسمو أوبرا عايدة على التيمات الإيطالية المألوفة لفيردي (مثل التوحيد)، وتندرج في إطار أوروبا الإمبراطورية.

إلى جانب هذه التحليلات الإيديولوجية والسياسية للموسيقى، يرتكز سعيد على أعمال أدورنو لتطوير نموذج نقدي، تشكّل فيه الموسيقى أساساً لنظرية أوسع من العلاقات الثقافية، التي تؤدي وظيفتها حسب حافز الطباق والمنظور الحواري والجدلي.

بشكل أدق، يصبح الطباق أساساً نظرياً للقراءة والنقد بالنسبة لإدوارد سعيد، الذي كرس لذلك عرضاً مطوّلاً في كتابه "**الثقافة والإمبريالية**":

"في النقطة الطباقية للموسيقى الكلاسيكية الغربية، تتنافس وتتصادم موضوعات متنوّعة، إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأيّ منها دور امتيازي إلا بصورة مشروطة ومؤقّتة، ومع ذلك يتضمن التعدد النغمي الناتج تلاؤماً ونظاماً، وتفاعلاً منظّماً ينبثق من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ تأليفي لحني صارم أو شكلي يكمن خارج العمل "[1]. وأيضاً في هذا الكتاب، بخصوص طقوس التتويج، يربط سعيد الطباق بممارسة ناقد الأدب المقارن: "يجب اعتماد منهج مقارناتي - أو بشكل أفضل: القراءة الطباقية " ويتابع قائلاً: « أي أنه

1- انظر تحليل إدوارد سعيد لأوبرا عايدة في كتاب " الثقافة والإمبريالية "، ص 97.

ينبغي علينا أن نملك القدرة على أن نفكّر بعمق، ونتأمّل بإمعان ونؤوّل، تجارب متفاوتة معاً، لكل منها برامج أهدافها وتسارع وتيرة تطوّرها، وتشكيلاتها الداخلية الخاصة، وتناسقها الداخلي، ونظام علاقاتها الخارجية، وكل منها تتعايش وتتفاعل مع غيرها "[1].

يقدّم منهج الطباق تناظراً مع تعدّد الأصوات عند باختين، الذي يعبّر عن حركة حوارية للوعي وغياب الصدفة الحميمية. في كتابه الموسوم بـ "**شعرية دوستويفسكي**"[2]، يلحّ باختين على الطابع "الطباقي" للرواية البوليفونية (متعددة الأصوات) التي تُبرز تعدّد الأوعاء المستقلّة والإيديولوجيات المتعددة واللغات المختلفة، بل المتناقضة. في حين أن منهج الطباق يُبرز الطابع العصي على الاختزال لانتشار الرؤى للعالم، إنه يمثّل إمكانية (جمع) مجموعة من الهويات، وكذلك الشأن بالنسبة لعالمهم دون العمل على تذويبهم وانصهارهم. هكذا يقدّم صيغة نظرية من أجل قراءة غير مونولوجية.

3 ـ الآداب القومية / الأدب العالمي :

إن الأعمال المقارناتية لسعيد تطرح العديد من الأسئلة المؤسّسة لهذا الحقل المعرفي: العلاقة مع الأمة والآداب المسمّاة

1- انظر تحليل إدوارد سعيد لأوبرا عايدة في كتاب " الثقافة والإمبريالية "، ص 73.

2- باريس، ساي، 1970.

قومية، والتوتّر إلى درجة الاشتداد بين المحلي والكوني، والتمركز الأوروبي للرؤية وللقانون، تساؤلات أصبحت أكثر حدّة أيضاً بسبب السياق العالمي المعاصر. النزعة المقارنة عند سعيد تتوخى المقاربة (بشكل طباقي) بين الآداب القومية: العمل الأدبي العظيم يتردّد صداه مع أوضاع أخرى، وقصص أخرى، مُهّيأ ومثيراً الحاضر، ومعلناً عن الأعمال اللاحقة التي بدورها، تعيد إبداع هذه الأعمال، والعمل على إعادة كتابتها، وهذا ما سيكون صحيحاً بشكل خاص في المجال ما بعد الكولونيالي. لكل هذا، المنهجية المقارناتية ليست مساعداً بسيطاً في التاريخ الأدبي القومي. على الرغم من أن الأدب المقارن وُلد في سياق ظهور الأمم الأوروبية، فإن النزوع العالمي للأدب الكوني (الأدب العالمي) الذي دعا إليه غوته[1] على إثر غزوات نابليون يبدو بمثابة جواب على نصف قرن من العنف السياسي الذي عاشته أوروبا، وهو أيضاً بمثابة علاج ضد النزعات القومية. بالنسبة لسعيد، النزعة القومية، التي استطاعت أن تشكّل أول مرحلة في المقاومة ضد الهيمنة الاستعمارية، يجب أن تتطوّر؛ كي لا تغرق في براثن الشوفينية

1- في سنة 1827، كتب غوته إلى ايكرمان قائلاً: " إن كلمة الأدب القومي لا تعني شيئاً ذا أهمّيّة اليوم: إننا ننعطف نحو عصر الأدب الكوني (العالمي)، ويتعيّن على كل واحد منا أن يبذل قصارى جهده لتسريع مجيء هذا العصر ". جوهان فولفاغن غوته، محادثات مع إيكرمان، باريس، غالبمار، 1988، ص 206.

والانفصالية السياسية[1]. بنفس الطريقة، حسب تيموتي برينان، إن الحرب العالمية الثانية التي اندلعت بسبب تفاقم النزعات القومية، أدّت إلى منفى المفكّرين الأوروبيين إلى الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصاً المفكّرين الألمان، الشيء الذي ساهم في تطور الأدب المقارن كاستجابة ضد الحرب وتمزّقات الأمم. يتحدّث تيموتي برينان عن "دافع باعث من أجل مؤسسة الأدب المقارن، باعتباره صنفاً انتقائياً في الدراسات الإقليمية في أوروبا الغربية الممزّقة بالحرب"[2].

منظور الأدب العالمي عند غوته، الذي قد يُفهَم بعبارات منتقاة، أو مجموعات مختارات أدبية من الأعمال العظمى في الأدب، أو كخلاصة لكل الآداب في العالم، قد تم تناوله من طرف ريني ويليك وأوستن وارين في كتاب " **نظرية الأدب** ": يتعلق الأمر، من جهة، بمقارنة الآداب المكتوبة في مختلف اللغات، ومن جهة أخرى، بالتأمّل والتفكير في الأدب في كُلّيّته، باعتباره أدباً عاماً أو كونياً منذ العصور اليونانية - اللاتينية القديمة وصولاً إلى الآداب الحديثة - "من الجوهري أن نتصوّر الأدب باعتباره كلاً، وأن نعيد تشكيل انطلاق وتطوّر الأدب دون مراعاة للفروق اللغوية"[3]. المثال

1- الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 310-311.
2- تيموتي برينان، إدوار سعيد والأدب المقارن، ص 28.
3- ريني ويلك وأوستن وارين " نظرية الأدب " باريس، ساي، 1971، ص 68.

الرومانسي للشمولية عند غوته الذي كان يتوخّى توحيد كل الآداب في أدب كُلّيّ ربّما هو اليوم محطّ نقاش أكثر من الأمس، بسبب الضرورة الملحّة للمحافظة على التفرّد وتنوّع الآداب القومية، بل المحلية.

قد تشكّل النظرية الطريقة في التفكير بعبارات كونية في العبقرية الفردية لعمل أدبي ما أو لعبقرية كاتب. إن كتاب «**نظرية الأدب**» **(1948)**، المترجم إلى اللغة الفرنسية سنة **1971** هو بالأحرى كتاب نقدي إزاء النزعة المقارنة الفرنسية، التي يُنظَر إليها باعتبارها وضعية positiviste وغير كافية من الناحية النظرية. هكذا يُعاب على «المدرسة الفرنسية المزدهرة لنقّاد الأدب المقارن»[1] العمل بشكل خاص على قضايا التأثير، والتلقّي والصورة دون الوصول إلى تأسيس نسق أو نظام انطلاقاً من هذا التراكم في الدراسات.

بشكل قاطع، ومن وجهة النظر الإبستمولوجية، إن الأدب العام أو الكوني يشكّل مجموعة تراتبية: أوروبا وآدابها المسيحية الرومانسية التي تحتل المركز، وتتربّع في القمة ووجهة النظر السائدة المهيمنة تبقى أوروبية. يحدد فرنكو موريتي، من جهته، أصل مجال الأدب المقارن في قلب أوروبا، في منطقة متمركزة حول نهر الراين، مع أعمال علماء ألمان في فقه اللغة حول الأدب الفرنسي وغوته ومدام

1- المرجع نفسه، ص 66.

دو ستايل، باعتبارهما شخصيات بارزة وصائية[1]. لهذا السبب يرغب إدوارد سعيد في أن يمنح المتن الذي تطرّق إليه الأدب المقارن[2] منحى غير أوروبي بشكل أكثر وضوحاً، كما يتجلّى في الأصل عند غوته المفتون بالشعر الفارسي. في رغبته في تجديد المكتبة العالمية، وبالتالي إعادة تنشيط الأدب العالمي، يتفق سعيد مع إيتيمبل الذي انتقد ريني ويلك وأوستن وارين على اقتصارهما فقط على الفضاء الأدبي لأوروبا الغربية[3].

حيث يختلف سعيد مع إيتيمبل، فإن ذلك يعني أنه لا يؤمن بالإنسان الكوني، ولا بنظريته في الثوابت، والقوانين العامة ذات القيمة الكونية التي تحكم آداب العالم[4] - وجهة نظر أفسدتها نزعة التمركز الأوروبي في نظره دون اعتبار أن الثوابت ينتهي بها المطاف إلى التحول إلى عموميات غامضة.

إن مفهوم " الدنيوية " (« worldliness » « mondanité ») قد يصبح مبدأ لنزعة الأدب المقارن: تُعبّر مختلف الآداب في الواقع عن

1- فرانكو موريتي، تأمّلات في الأدب العالمي، مجلة اليسار الجديد، عدد كانون الثاني 2000، ص 57-67.

2- يلاحظ إيف شوفريل بدقة أن الأدب المقارن ليس متناً من النصوص، بل منهجية، " الأدب المقارن "[1989]، ص 27.

3- إيتيمبل، " هل يجب مراجعة مفهوم الأدب العالمي؟ " بحوث في الأدب العام، باريس، غاليمار، 1974.

4- انظر موريل ديتري " هل نعرف إيتيمبل؟ " مجلة الأدب المقارن، 2000/ 3، ص413-425.

نفسها في مجتمعات مختلفة تماماً، وتساهم في تشكيل الأمم التي أُنتجت فيها هذه الآداب. لكن، اليوم وبشكل أكثر من زمن غوته، إن صنف الأدب القومي هو أكثر عرضة للنقاش؛ لأن الأدب يندرج في منظور أوسع، نظراً لدخوله في العولمة، عصر "الأدب العالمي" أو "الأدب - العالم". إن الأدب العالمي، على صورة العالم الإمبراطوري، هو نظام غير متساوٍ أساساً؛ حيث المركز والهامش يجدان نفسهما مترابطين في علاقة غير متناظرة، لا يمكن لسعيد سوى أن يكون حسّاساً إزاءها. يلحّ دافيد داماروش، من جهته، على شبكة من المبادلات قيد العمل وفي حالة فعل في الأدب العالمي الذي يتضمّن نمطاً نشطاً في تداول النصوص وانتشارها، ويعيد الاعتبار إلى الأحداث وذاتية القراءة، وهي مبادئ تولّد تبايناً كبيراً في العمل الأدبي الذي يرتبط بالأدب العالمي[1]. في مقابل عصر تنتشر فيه النصوص الأدبية، وتتداول بدفق سريع، وتعبر بسرعة الحدود، وحيث تحل كل الأنواع العابرة للأوطان محل القومي، فإن الأدب المقارن يجد مبرراً له في علة وجوده. يتعين على الأدب المقارن أن يكون قادراً على تحليل ينابيع وتجليات العولمة، التي بداخلها، يحتل إدوارد سعيد بفضل مكانته كمواطن من الهامش مَنفي في الحاضرة الأمريكية مكانة خاصة. يتعلق الأمر، بالتالي، ببناء أدب مقارن، توقف عن أن يكون

1- دافيد داماروش، ما الأدب العالمي؟، مطابع جامعة برنستون، 2003، ص 5.

أوروبي النزعة " الأدب المقارن الجديد [1]"، مدعو في أمنياته من قبل إيميلي أبتر، أدب يَعتبر في الواقع النظرية ما بعد الكولونيالية أنها استحوذت على فضاء تخصّصي، احتفظ به النقد والأدب الأوروبيين. هذا " الاستحواذ " سهُل عن طريق مجموعة من الأهداف مثل التساؤل حول النسبية الثقافية أو الروابط بين الهوية، والأمة واللغة، أو المواقف مثل وضع المنفي - « الإرث المادي والسيكولوجي للتفكك »[2].

II - " أدب مقارن للإمبريالية [3] "

في البدء، كان ثمة عصر ذهبي للأدب المقارن، جنة من الموسوعيين الأوروبيين الكبار، علماء في فقه اللغة ومفكّرين أنسنيين. داخل مجال فكري يتوخّى تأسيس نظرية علمية جديدة، مقدماً « منظوراً عابراً للأوطان، بل وشاملاً لعموم البشر" ورمزاً لسكينة عالم بدون أزمة، ومثالي تقريباً »[4]. والحالة هذه، في نظر سعيد، هذه الفكرة عن أدب كوني هي في اتفاق تام مع المتخصصين في الجغرافيا الكولونيالية وإنشائها « إمبراطورية - العالم » تديرها

1- إيميلي أبتر ، فضاء الترجمة، جامعة برنستون، 2006.

2- إيميلي أبتر، المنفى في تاريخ الأدب المقارن، جامعة جوهانز هوبكنز، 1995، ص89.

3- الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 19.

4- المرجع نفسه، ص 56.

أوروبا. من هنا تتجلى المفارقة: الأدب المقارن، الذي من المتوقّع أن يسمح بالخروج من الحدود الضيقة والإقليمية للآداب القومية، ويشكّل علاجاً للإيديولوجيات القومية، يجد نفسه بشكل وثيق تابعاً للإمبريالية الأوروبية للقرن التاسع عشر:

إن الباحث المتخصّص في الأدب المقارن - وهو حقل معرفي - أصله وغايته، السعي إلى تجاوز الانعزالية والانغلاق والمحلية الضيقة لتصوّر عدد معيّن من الثقافات والآداب معاً، طباقياً - فإن ثمة قدراً كبيراً ممّا تم استثماره لحد الآن، وبالتحديد في هذا النمط من الترياق المضاد للنزعة القومية الاختزالية والمذهبية الجامدة اللانقدية واللاعقلانية. فلقد كان مبدأ الأدب المقارن وأهدافه المبكرة، بعد كل حساب، اكتساب منظور يتجاوز أمة الإنسان، ورؤية نوع من الكُلّيّة بدلاً من الفضاء الدفاعي الصغير الذي تقدّمه ثقافة المرء الخاصة، وأدبه وتاريخه الخاصين. وأنا أقترح أن ننظر في المقام الأول إلى ما كانه الأدب المقارن أصلاً، رؤيا وممارسة، وإنها لمفارقة صارخة، كما سنرى فيما بعد، أن دراسة الأدب المقارن قد نشأت في مرحلة الإمبريالية الأوروبية في زمن أوجها، وأنها مرتبطة بها ارتباطاً لا اعتراض عليه "[1].

1- " الثقافة والإمبريالية "، مرجع سابق، ص 87.

1 ـ الانتماء إلى الإمبراطورية:

هكذا يربط سعيد تطور الأدب المقارن بظهور الجغرافية الإمبراطورية، والمعرفة عند كبار الموسوعيين وسلطة علم رسم الخرائط الأوروبي، الشيء الذي يقوده إلى اعتبار الأدب المقارن بمثابة «تابع إلى الإمبراطورية»[1]، بنفس درجة انتماء العلوم الإنسانية الأخرى، مثل الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، اللذين يُعتبران في غالب الأحيان بمثابة مساعدين متحمّسين للنزعة الاستعمارية. إن التصور المثالي للتاريخ الذي غذّى المشروع المقارناتي للأدب الكوني يجد نفسه بالتالي محرفاً من قِبَل خارطة العالم الإمبراطورية في معظمها، وبالتالي مشوّهاً. روح الانفتاح التي تحكّمت في فكرة الأدب العالمي عند غوته تحوّلت إلى كونية متمركزة أوروبياً. بالنسبة لسعيد، إن الأدب المقارن الذي يُنظَر إليه حصرياً من وجهة نظر أوروبية يُعبّر عن سمات مشتركة مع النظام الإمبريالي في حقيقة كونه يُخضع الهامش إلى المركز، ويسيطر على العالم غير الأوروبي: يقابل سيادة القانون الأوروبي سيادة السلطة الأوروبية على العالم. في نهاية المطاف تشكّل قِيَم أوروبا نزعة كونية، يتم تصديرها نحو الدول المهيمن عليها ثقافياً[2]. إذا تزامن الأدب المقارن

1- " الثقافة والإمبريالية "، مرجع سابق، ص 96.

2- يهدف المفكّر الهندي ديبيش شكرابارتي إلى قلب المنظور و" إضفاء طابع المحلية على أوروبا " (إعادة أوروبا إلى حجمها)، وهي القارّة التي فرضت قِيَمَهَا وكأنها قِيَم كونية على بقية العالم. " إعادة أوروبا إلى حجمها: الفكر ما بعد الكولونيالي والاختلاف التاريخي " مطابع جامعة برنستون، 2000.

مع فكرة التفوق الأوروبي وفي النهاية مع مأسسة هامشية الهامش، فإن الآداب القومية - في الواقع، الأدب البريطاني أكثر من الأدب الفرنسي- جعلوا من الفكرة الإمبريالية ممارسة سياسية ثقافية اجتاحت كل الفضاء الاجتماعي والفكري. إن تزامُن ظهور الأدب المقارن مع عصر الإمبراطورية يقتضي ضرورة بناء قوانين بديلة، رغم أن سعيد يتّسم في غالب الأحيان بنزعة محافظة، بسبب تفضيله للأعمال الغربية الكبرى[1]، وبالطعن في سلطة ذات سيادة لا جدال فيها للمراقب الغربي المحايد زوراً وزعماً.

ليس بمقدور الأدب المقارن أن يستعيد طموحه الأول، وأن يتحرر إلا في إطار ما بعد كولونيالي؛ حيث الآفاق لم تُحتكَر من طرف الغربيين. كما يرتاب إدوارد سعيد تماماً من المستشرقين رغم تعاطفه مع موضوع دراستهم، فإنه يمارس نفس الارتياب المنهجي إزاء الغربيين، حتّى الأكثر تعاطفاً منهم؛ لأن موقفهم قابل دوماً لأن يحمل بين ثناياه نية وخطة تسلطية وإمبريالية، حتّى عن غير قصد. منذ ذلك الحين، كل مفكّر غربي يدرس العالم غير الغربي يُحتمل أن يكون غير مؤهّل، رغم أن سعيد يدافع عن نفسه في هذا الاتهام الذي يوجَّه إليه غالباً، والذي سيعود ليُسلّم بأنه ليس بمقدور المرء أن يفكّر ويكتب إلا انطلاقاً من حضارته وثقافته الخاصة.

1- فاليري كينيدي، " إدوارد سعيد: مقدمة نقدية "، لندن، 2000، ص 99.

يؤكد سعيد على الطابع الاستثنائي للحركة الكولونيالية الأوروبية في القرن التاسع عشر: بالتأكيد، توجد إمبراطوريات منذ العصور القديمة، لكن مشروع الإمبريالية الأوروبية ينطوي على نزعة كليانية: لا يكمن الهدف في امتلاك الأراضي فقط، والاستيلاء على الثروات، بل أيضاً في تمدين الشعوب، وإدارة الدول المنحطّة أو التائهة في البربرية. (الرسالة التحضيرية). تشعر أوروبا أنها مناطة بمهمّة حقيقية، اجتاحت كل فضائها الثقافي. جوزيف كونراد، مؤلف العمل المفضّل لسعيد، (**في قلب الظلام**) يتبنّى بالتأكيد مواقف مناهضة للإمبريالية، لكن، يبدو أنه يعتبر الإمبريالية ضرورة لا محيد عنها. ما يزعج إدوارد سعيد، هو أن الأعمال الأدبية الجمالية لا تأخذ بعين الاعتبار مطلقاً العنف والظلم الذي مارسته مؤسسات المجتمع الذي أُنتجت فيه هذه الأعمال. تكمن أهمّيّة أطروحة سعيد، في الواقع، في إبراز الأهمّيّة الجيوسياسية لمختلف تجليات الثقافة، وكذلك الدور النشط والفعال للثقافة الإمبريالية في بناء الهيمنة الغربية على العالم المستعمَر، على الشاكلة التي كشف عنها غوري فيزفنتان بخصوص اللجوء إلى تدريس الأدب الإنجليزي لـ " تمدين " الهند[1]. (civiliser l' Inde).

1- غوري فيزفنتان، " بداية تدريس الأدب الإنجليزي في الهند البريطانية "، مجلة أوكسفورد الأدبية، 1987، ص 2-26.

إن منهج إدوارد سعيد ينظر في الواقع إلى الأدب المقارن، باعتباره شريكاً ومتواطئاً مع الإمبريالية الأوروبية، ويعمل على الكشف في النصوص الكبرى للأدب البريطاني أو الفرنسي عن أعراض النزعة الإمبريالية.

2 ـ القراءة الطباقية:

إن القراءة الطباقية، التي تنهل من النموذج الموسيقي الغربي، وتجد فضاءً متميزاً في الأدب المقارن يمكن تطبيقها في تحليل العلاقة بين الأدب والإمبريالية. يمارس إدوارد سعيد نقداً يعيد ربط النصوص بالظروف السوسيو- تاريخية التي أحاطت بإنتاجها، ويحدّد نشأة الأعمال الأدبية الغربية في سياق الإمبراطورية، ويحاول إدماج الإمبريالية في دراسة الآداب. تجد القراءة الطباقية مبرّراً لها في هجنة الثقافات: « وبسبب ماضي الإمبريالية، فإن الثقافات برمتها متشابكة ومتداخلة بشكل معقد، وهيهات أن تكون الثقافة وحيدة ونقية، بل كل الثقافات هجينة مولّدة، مزيجة، مشوبة وغير نقية، وهيهات أن تكون وحدانية موحّدة ومستقلة ذاتياً "[1]. كما يشير إلى ذلك كلود ليفي ستروس، إن الهويات الثقافية ليست مغلقة وثابتة، بل على النقيض من ذلك، غير مستقرة وخاضعة للتفاعل والاتصال، وللصراعات

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 29.

والمبادلات[1]. إذا درسنا أحداث مفهوم الهيمنة المرتبطة بأعمال أدبية مثل « **في قلب الظلام** » لجوزيف كونراد، « نص هجين للغاية، غير خالص، ومعقّد»[2]، أو " أوبرا عايدة " لفيردي، « عمل هجين، وغير خالص مطلقاً »[3] -، فإن الهجنة، باعتبارها فضاء مفصلياً للتعبير وتحويلاً للاختلافات، فهي جزء مرتبط بالإمبريالية، ويعكس تورط الثقافة والأعمال الفنية أو الأدبية في التاريخ الكولونيالي. دون التنظير لهذا المفهوم الرئيسي للنظرية ما بعد الكولونيالية التي تؤدي، كما هو الشأن عند سلمان رشدي - إلى الثناء على الشوائب، فإن سعيد يربط هذا المفهوم بالعلاقة البينية (العلاقة المتبادلة) بين الثقافة والسياسة في سياق الهيمنة الإمبريالية. إن القراءة الطباقية هي بالتالي طبيعية في هذا التشابك للثقافات وتفاعلها مع السياسة.

البُعد المقارناتي لمنهج إدوارد سعيد يكمن في هذه الفكرة من الطباق: يسعى سعيد إلى ربط النصوص الأدبية مع أنواع أخرى من الكتابة (السيرة، الوثائق التاريخية، البحوث...)، كما يسعى إلى ربط الآداب الأوروبية مع العالم غير الأوروبي الذي يتم استحضاره أحياناً في هذه الآداب بشكل تلميحي. هكذا يدعو سعيد إلى قراءة نصوص

1- كلود ليفي ستروس، الهوية، باريس، 1977، ص 11.

2- " الثقافة والإمبريالية " ص 120.

3- المرجع نفسه، ص 179.

الأدب الإنجليزي (والأوروبي) بطريقة طباقية، ليبين كم هي متورّطة في المشروع الإمبريالي، وتتحدث بطريقتها عن الآخر المستعمَر. لأجل هذا، يتعيّن على الأدب الأوروبي أن يتخلّص من علاقة البنوّة التي يقيمها مع القانون؛ كي يحل محلها في سياق انتماءاته إلى التاريخ، والثقافة والمجتمع الذي كُتب فيه، وقُرئ. إن القراءة الطباقية التي يطالب بها سعيد تشكّل نوعاً من " القراءة التقابلية "، حسب وجهة نظر المستعمَر، كي يبين كيف أن الحضور المندسّ والمحوري للإمبراطورية يطفو إلى السطح في النصوص القانونية (الكنسية). لا يتعلق الأمر بالقيام بقراءة بطريقة ملتبسة ومبهمة، بل بوعي متزامن مع تاريخ الميتربول (الحاضرة) والتواريخ الخاضعة والمُحجبة للآخرين، التي ينشط ويعمل ضدها الخطاب المهيمن.

بفضل الحركة البوليفونية التي تُحدثها القراءة المضادة التي تنفذ إلى داخل النصوص، فإن الطباق يتأسس بين الحكاية الإمبريالية والمنظور ما بعد الكولونيالي، كي يسجّل الحضور الخفي تقريباً للإمبريالية في الثقافة القانونية (الكنسية). ضعف هشاشة المراجع نفسها هي معبر ودالّ عن غياب (مادي، بل وأيضاً سياسي) للمستعمَر- وغياب تناظر السلطة في النظام الإمبريالي. هذه القراءة الطباقية تذكّر بالقراءة عكس التيار« à contre-fil »، « against the grain » . يوصي المؤرخون التابعون الهنديون بالقراءة الطباقية لإعادة قراءة الأرشيفات

الكولونيالية، ولتصحيح غياب المصادر الخاصة والضرورية لدراسة ثقافة المقموعين[1]. تبدو القراءة الطباقية في نهاية المطاف بمثابة ترياق لمواجهة الإيديولوجيا والعنف: «عن طريقة معاينة طباقية "كما في الطباق الموسيقي" للتجارب المتباينة، بوصفها تشكل طقماً ممّا أدعوه مجموع التواريخ المتواشجة والمتقاطعة، سأحاول أن أصوغ بديلاً لبلاغة اللوم، بل بديلاً لما هو أكثر تدميراً منها، أي بلاغة المواجهة والعدائية»[2].

أظهر إدوارد سعيد اهتمامه بالدراسات التاريخية والثقافية لريموند وليامز، عالم اجتماع الأدب ومؤسس الدراسات الثقافية، الذي تلقّى تكوينه في المدرسة الماركسية البريطانية على شاكلة إدوارد طومسون أو إريك هوبزباون. في كتابه المعنون بـ «**الدولة والمدينة**»[3]. يكشف ريموند وليامز كيف خضع تنظيم صورة القرية (العصر الذهبي، جنة عدن) والمدينة (قلب الحداثة) في الأدب الإنجليزي منذ القرن السادس عشر لمخطط متناقض الذي لا يعكس فقط التغييرات الاجتماعية المرتبطة بتطور الرأسمالية، بل يبرّر علاوة على ذلك النظام الاجتماعي القائم. إن ريموند وليامز هو أحد

1- رنجيت جحا " دراسات التابع "، 1982.

2- " الثقافة والإمبريالية "، ص 56.

3- ريموند وليامز، " الدولة والمدينة "، لندن، شاطو، 1973.

المفكّرين الأوائل الذين تساءلوا على دلالة الغياب في تفسير العمل الأدبي، انطلاقاً من حالة حجب الفلاحين في المشاهد التصويرية والأدبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، التي خضعت في غالب الأحيان للأمثلة على النمط الرعوي، عند الكاتب بين جونسون على سبيل المثال. في كتاب لاحق بعنوان « **الماركسية والأدب** »[1]، يحلّل ريموند وليامز مجتمعات المعرفة، والثقافات الناشئة والمتعاقبة، وما يسمّيه «البنيات الشعورية»، «structures de sentiments» عبارة غامضة نوعاً ما لتحديد الطريقة التي يتصوّر بها الفرد بشكل فوري العالم، وخلق ترابط مع المكان، وتكييف الوعي الاجتماعي مع العلاقات المتعددة للسلطة التي تمارس في الحياة اليومية. بنية المشاعر هي عملية متحركة وحية، تجمع بين التغيير الفردي والبيئة الاجتماعية، وتسمح بإعادة إقحام العاطفي في التحليل التاريخي والأدبي[2].

يكيّف إدوارد سعيد عبارة ريموند وليامز مع « بنيات المواضع والإحالة الجغرافية » كي يطبّقها على الإيديولوجية الإمبريالية مضيفاً إليها أبعاداً جغرافية وسياسية. يستحضر سعيد الطريقة:

1- ريموند وليامز، " الماركسية والأدب "، أوكسفورد، 1977.

2- يستحضر هذا النظام " المعنى المشترك " عند المفكّر الإيطالي فيكو، الذي في نظره، في كل مجتمع، القوانين والرموز الاجتماعية تتأسّس على اتفاق عام، وبنيات فكرية ومشاعر مشتركة.

« التي تظهر بها بنيات المواضع (التموضع) والإحالة الجغرافية في اللغات والخطابات الثقافية للأدب، والتاريخ، أو الإثنولوجيا (علم الأعراق) تلميحاً أحياناً، وبصورة مدبّرة بحذر، وتروي أحياناً أخرى عبر مجموعة من الأعمال الفردية التي لا تترابط عدا ذلك فيما بينها، أو ترتبط بأية إيديولوجية رسمية للإمبراطورية »[1].

يتعلّق الأمر بالتالي بشبكة إيديولوجية من المراجع المعيارية التي تتقارب، بطريقة واضحة وضمنية أو خفية، مع الإمبراطورية وفكرة الإمبريالية، باعتبارها نمطاً من الحياة الراسخة والمقبولة. هذه هي بنية المواضع والإحالة الجغرافية التي يعمل سعيد على فضحها في الرواية البريطانية والفرنسية، خصوصاً في رواية « **روضة مانسفيلد** » لجون أوستن، من خلال بعض التلميحات إلى مزارع إنتيغوا،- تقريباً للطبقة المقموعة - التي تعيد ربط الإطار البريطاني برمته لهذه الرواية مع الإمبراطورية.

يرافق هذه المرجعيات موقف من الهيمنة لدعم وإدامة السلطة الإمبراطورية: في منظور ستيوارت ميل، "[هذه الأراضي القَصية] هي المكان الذي رأت إنجلترا أنه مكان مريح لها؛ لتقوم بإنتاج السكر، والقهوة، وبعض المنتوجات الاستوائية الأخرى "[2].

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 99.

2- المرجع نفسه، ص 107.

ليس فقط النظام الداخلي للبيت الريفي الإنجليزي يسير جنباً إلى جنب مع الانضباط الاستعماري الذي يشغل العبيد في مزارع الهند الغربية، بل يتوقّف وجوده على هذه المزارع، ويجد نفسه مهدّداً بسبب التدهور الاقتصادي لصناعة السّكّر التي تشكّل شرطاً لوجوده. في الجانب الفرنسي، في رواية " **الأحمر والأسود** " للكاتب ستندال، والتي بطلها متأثّر بقوة بأسطورة نابليون، يلاحظ سعيد أن التلميح الوحيد للعالم الخارجي لفرنسا يحدث بعد رسالة بوح بالحب من جوليان إلى ماتيلد: يقول البطل إن وجوده محفوف بالمخاطر أكثر بكثير من رحلة إلى الجزائر، الدولة التي غزت فرنسا عاصمتها الجزائر سنة 1830. الأطروحة التي يجب التأكيد عليها في هذا السياق هي أن أي واقعة (مرتبطة بالوضعية الاستعمارية) هي معبّرة ودالّة؛ لأنه ما إن تتم الإشارة إليها في رواية ما، فإنها لا تفتأ تثير الكثير من التحفّظات. هذه البنيات والمرجعيات للسلطة أحياناً، قد تبدو صدفوية في روايات النصف الأول من القرن التاسع عشر، لكن، بالمقابل تبقى حاضرة بقوة ومهيمنة في سرديات جوزيف كونراد، وخصوصاً كيبلنغ. من ناحية أخرى، يعبّر سعيد عن دهشته، بسبب التباين بين الحضور الكُلّيّ للظاهرة الإمبريالية في المجتمع، وحجب دوافع الإمبراطورية في النقد الأدبي. إذا كان حضور الإمبراطورية قوياً في الدراسات الأدبية بخصوص رواية « **الطريق إلى الهند**» للكاتب إدوار مورجان فورستر،

فإن عدداً قليلاً جداً من النقّاد، في المقابل، لاحظوا أنه في رواية «**نهاية هوارد**»، (1910)، أن الإخوان ويلكوكس يملكون مزرعة من المطّاط في نيجيريا، وأن الابن الأصغر أُرسل إلى إفريقيا عقب ضلاله في العشق مع هيلين شليغل. تكمن القراءة الطباقية في هذا الصدد في فَهْم العلاقات التضمينية في واقعة أن الإخوان ويلكوكس، وللمحافظة على نمط معيّن من الحياة (ونظام اجتماعي) -على غرار إنجلترا برمتها - يجب أن يستفيدوا من موارد المستعمرات. يجب مقارنة الواقع الاستعماري مع التغييرات العميقة التي عرفتها إنجلترا في بداية القرن العشرين، والتي يتم التعبير عنها مجازاً بالمصير الذي عرفه البيت - الرمز.

تُتيح في نهاية المطاف القراءة الطباقية للأدب المقارن التحرّر من انحرافه الإمبريالي والانقلاب ضد الإمبراطورية بالانشغال على التفاعلات بين الثقافات المُهجّنة، بسبب الواقعة الكولونيالية والسياسة، بشكل عام، وبالعمل على إعادة الاعتبار إلى التواريخ التابعة التي حَكم عليها بالصمت نتاج المؤرخين الرسميين الغربيين، وبالعمل على تعقّب البنيات والدوافع الأكثر تفاهة وابتذالاً في النصوص الأدبية التي تُعبّر، بشكل غير مباشر وخفي، عن الهيمنة الإمبريالية.

3 ـ الإمبريالية المقارنة :

يشتغل إدوارد سعيد على المناطق البريطانية والفرنسية، ويستخدم المقارنة للتأكيد على الاختلاف التاريخي بين الممارسات الكولونيالية لكلا البلدين. لكنه يتجاهل التمييز التقليدي الذي حدث بين المشروع الكوني للتمثيل الثقافي على الطريقة الفرنسية والمنظور التفاضلي للمحافظة على الهويات على الطريقة الإنجليزية[1].

بالمقابل، يصرّ إدوارد سعيد على مسألة أنه في فرنسا، الوعي الإمبراطوري متقطّع حتّى نهاية القرن التاسع عشر؛ لأن الإمبراطورية الفرنسية مهدّدة من قِبَل إنجلترا، ولأن الإمبراطورية الفرنسية في مرتبة أدنى « من حيث التنظيم والموارد والمداخيل والتوسع »[2]. إذا لم يكن ثمّة وعي إمبراطوري كبير في فرنسا، فإن متخيّل الكُتّاب الفرنسيين، من ناحية أخرى، يتغذّى بالخطاب العلمي، الذي بدأت انطلاقته مع حملة نابليون إلى مصر. وفقاً لتصوّر سعيد، حين يستحضر الروائيون السكّان البعيدون، فإنهم يستعيدون خطاباً رسمياً مُقنّناً من طرف المؤسسات الأكاديمية (بلزاك في روايته « **إهاب الحزن** » أو

1 - سياسة التمثّل الفرنسية للدمج هي إرادوية. تفرض التقاليد والعادات ولغة فرنسا على البلدان المستعمرة؛ حيث يصبح مواطنوها فرنسيين حتّى لو لم يستفيدوا من نفس الحقوق المدنية والمواطنية.

2 - " الثقافة والإمبريالية "، ص 132.

«ابنة العم بيتو»، على سبيل المثال)[1]. يتعمّق سعيد في متخيّل الأعمال الأدبية خصوصاً رواية « كيم » لكبلينغ ورواية "الغريب" لألبير كامو، روايات تستند بطريقة هائلة على بنيات سياسية ومؤسسات الإمبريالية. تُتيح في هذا الصدد القراءة الطباقية أن نقيس ونقدّر إلى أيّ درجة تتوخّى النصوص السيرورات التاريخية المرتبطة بالإمبراطورية.

رواية كيبلنغ التي وُضعت تحت رعاية قوة مظفّرة، كُتبت من وجهة نظر نظام كولونيالي مهيمن، وتطالب بإمبراطورية مطلقة، في حين أن العلاقة بين البريطانيين والهنديين كانت تخضع للتغيير، وأن الهنود دخلوا في دينامية معارضة، كما يبين ذلك تأسيس حزب المؤتمر سنة 1885.

إن تعاطف كيبلنغ مع الهند والهنود لم يقصِ عنده فكرة أن أحسن مصير ممكن للهند هو أن تُحكَم من قِبَل البريطانيين. من المهم أن نرى كيف يعالج دافع التمرد سنة 1857 [2] في رواية «كيم»: الأحكام الأكثر قسوة ضد هذا الفعل من المقاومة - هذه الثورة الهندية كانت « حماقة » والبريطانيون عادوا يطالبون بالمحاسبة - تفوّه بها جندي هندي مـوالٍ للملكية البريطانية، ومقماق الخطاب

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 160.

2- سحق البريطانيون التمرّد الهندي الذي حدث سنة 1857 بعد مواجهات عنيفة أثرت المتخيل البريطاني لمدة طويلة.

الكولونيالي[1]. يصف كيبلنغ نظاماً فردوسياً، يتم فيه قبول الخضوع والانصياع، ويقضي على أي خطر في ظهور الصراع. في الواقع، البطل الإيرلندي، كيم، لا يتصوّر الصراع بين الهند البريطانية والهند «الأصلانية» اللذين يلتقيان فقط عبر شخصه، إلى أن ينتهي به المطاف إلى دمج الإمبراطورية البريطانية وقِيَمها بالكامل. في منظور سعيد، رواية "كيم" هي آخر ذروة الإمبريالية قبل الاستقلال: من جهة، رصد ومراقبة الدولة، من جهة أخرى، حبّ وافتتان لكل جزئية من عالم متقلّب ومختلف الأشكال والألوان. الشيء الذي يسمح بازدواج ضمان المصادرة السياسية البريطانية والمتعة الجمالية والسيكولوجية التي يشعر بها بطل الرواية والكاتب والقارئ شريطة أن يكون هذا الأخير رجلاً، إنها الإمبريالية.

يَعتبر إدوارد سعيد ألبير كامو بمثابة الكاتب الوحيد الذي يحمل على نطاق عالمي مشروع الجزائر الفرنسية، والذي تبقى مع ذلك حساسيته الكولونيالية متأخرة، على غرار الكولونيالية الفرنسية التي لا ترغب في التخلّي والانكفاء.

إن القيام بإعادة قراءة طباقية لرواية "**الغريب**" تتوخّى استعادة الجزائر التي حجبها كامو، وأبعدها من حكايته، لصالح نموذج صاف من التجربة التاريخية. هكذا، يقابل فرنسة الجزائر la francisation de l' Algérie

1- "**الثقافة وإمبريالية**"، ص 221.

من طرف المستعمِر الفرنسي طمس المرجعية الجزائرية التي فقدت كل كثافة وثقل نوعي وتأويل تعميمي للرواية (جعل الشيء عاماً أو عالمياً)، الذي بمقتضاه يصبح الحضور الفرنسي ماهية تفلت من الزمن. يطالب سعيد على هذا النحو بإعادة قراءة الأعمال الأدبية لكامو، باعتبارها عنصراً من الجغرافيا السياسية للجزائر التي بنتْها فرنسا بطريقة منهجية. وهذا ما يُظهره إدوارد سعيد في مقالة كتبها باللغة الفرنسية لصحيفة "العالم الدبلوماسي": «بساطة أسلوبه، والمعضلات الأخلاقية المؤلمة التي يكشف عنها، والمصائر الشخصية المؤثرة لشخصياته، التي يعالجها بمثل هذه النباهة والسخرية المحكمة - كل هذا يتغذّى من تاريخ الهيمنة الفرنسية على الجزائر، ويعيد إحياءها، بدقّة متأنّية وغياب ملحوظ لتأنيب الضمير أو الإحساس بالشفقة »[1].

في تصوّر إدوارد سعيد، إن العمل الأدبي للكاتب ألبير كامو يتسم بالتالي بطريقة خفية وغامضة، وبنوع من الوفاء السرمدي للجزائر الفرنسية، التي شكّلت نوعاً من « اللاشعور الكولونيالي ». ينضوي ألبير كامو في تقليد طويل من الكتابة الكولونيالية على الجزائر، التي نسيها قرّاؤه ونقّاده اليوم، أو لم يعودوا يتعرّفون عليها[2].

1- "ألبير كامو أو اللاشعور الكولونيالي"، "لوموند ديبلوماتيك"، تشرين الثاني 2000، ص8-9.
2- " الثقافة والإمبريالية "، ص 261.

في الواقع، إن رصانة أسلوب كامو وبساطته، - وكتابته "البيضاء" الشهيرة - تخفي وتحول دون رؤية تناقضات الكاتب الذي يجسّد وفاءه للجزائر الفرنسية كصورة للوضع الإنساني في نظر العديد من النقّاد. إن رواية "**الإنسان الأول**" لكامو لم تكن بالتأكيد قد صدرت في أثناء نشر كتاب "**الثقافة والإمبريالية**" سنة **1993**، لكن إدوارد سعيد لم يأخذ أبداً في الاعتبار هذه الرواية في مقالاته اللاحقة، وهي الرواية التي تُقوّم مع ذلك بشكل محسوس تصوّر علاقة كامو بالجزائر.

ينقاد إدوارد سعيد إلى ممارسة نزوع مقارن بين كولونيالي بين الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية، ويشتغل على المتخيّلات القومية، وكذلك على الصور النمطية، والتي تتجاوب وظيفتهما التمييزية في العلاقة مع الغيرية مع الثناءوية الكولونيالية . منذ صدور كتاب " **الاستشراق** " وإدوارد سعيد يميّز بين بريطانيا العظمى، التي تملك سيطرة على الأراضي التي استعمرتْها، وفرنسا، التي لم يكن حضورها سيادياً في الشرق: "كان البحر الأبيض المتوسط صدى للهزائم الفرنسية، والحروب الصليبية لنابليون"[1]. يكتب سعيد قائلًا. لهذا السبب يبقى شرق الفرنسيين شرقاً حالماً، «شرق الذكريات والأطلال الموحية، والأسرار المنسية، والمراسلات الخفية»[2].

1- " الاستشراق "، ص 196.

2- المرجع نفسه، ص 196.

مقارنة مع البريطانيين الذين هم في اتصال مباشر مع الواقع الإداري والسياسي للاستعمار، فإن الشرق الفرنسي يتميّز ببُعد تخييلي قوي، ويشكل مملكة الخيال والفنتازيا. في بداية القرن العشرين، يقارن من جهة أخرى اللورد كرومر ذريعة الصلابة البريطانية مع الإغراء الفرنسي الذي لم يحقّق انغراساً فعلياً في مصر؛ بحيث إن « الرجل الشرقي غير المكتمل التربية » والعاجز عن تثمين الجدّيّة البريطانية " يرتمي في أحضان الفرنسي »[1]. يعترض موريس باريس قائلًا إنه " إذا كانت فرنسا لا تملك بشكل فعلي مستعمرات، فإنها ليست تماماً فاقدة للممتلكات » بما أنها " تملك النفوس "[2].

الاختلافات التاريخية بين أنماط الإمبريالية تتجلّى على مستوى الأدب: « لم تكن فرنسا تملك كبلينغ؛ كي تحتفل بالإمبراطورية مع الإعلان عن موتها الوشيك والجائح، كما أنها لم تكن تملك فورستر أيضاً »[3]. من دون أن تطعن هذه المقارنة في البُعد المقارناتي لعمل إدوارد سعيد ينبغي التسليم بأن مكانة المجال الفرنكفوني في تحليلاته هو على صورة أهمّيّة النزعة الاستعمارية في تاريخ الإمبريالية: أهمّيّة ثانوية مقارنة مع المجال الأنجلوساكسوني. فضلاً عن ذلك، إن مسألة

1- " الاستشراق "، ص 243.

2- عبارة استشهد بها سعيد في " الاستشراق " من كتاب بعنوان " تحقيق في بلدان الشرق "، ص 274.

3- " الثقافة والإمبريالية "، ص 297.

إقصاء شمال إفريقيا من المتن الذي اضطلع كتاب " **الاستشراق** " بدراسته يؤكد على البُعد التخييلي لعلاقة فرنسا بـ« الشرق »، مفهوم إشكالي إنْ وُجد، لكن، مفهوم قد يشمل الدول المغاربية، المسلمة هي أيضاً. يندرج الشرق، في الواقع، في ثنائية شرق / غرب، وأيضاً شمال / جنوب مقارنة مع حوض البحر الأبيض المتوسط[1]. في جميع الأحوال، بخصوص الجزائر، فقد أحسنت فرنسا بإدارة شؤون فضاء جغرافي، وليس العمل على تخيّله.

4 ـ من أجل أدب مقارن في العصر ما بعد الكولونيالي.

تتغذّى المقاربة المقارناتية عند سعيد من قبل منهج الطباق. يساهم الطباق في منهجية متمثلة لـ" الفضاء الثالث "، "tiers espace"، لهومي بابا،[2] ، فضاء بدئي، يتجاوز الترميز اللغوي للفكر المزدوج؛ حيث تتموقع التوفيقية والهجنة اللتان تجعلان التفاوض ممكناً بين تعدّد الهويات الثقافية وتنوّع مواقف الذات (المنفى، الشتات، الهجرة...)، وتساهمان في ظهور مواقف بديلة، منهج مؤهّل لمستقبل كبير في النقد ما بعد الكولونيالي.

1- انظر تحليلات جون مارك مورا حول " أقاليم الشرق الثلاثة "، أدب البعيدون، باريس، غاليمار، 1998، ص، 42-47.

2- هومي بابا، موقع الثقافة. النظرية ما بعد الكولونيالية، الترجمة الفرنسية: فرانسواز بويو، باريس، بايوت، 2007، ص 69-74.

لكن، إذا كانت إعادة قراءة الأدب على ضوء دوافع التاريخ الكولونيالي تقدّم فائدة حقيقية، فإن منهجية المقاربة التي تؤدي إلى تجاوز كل نقد خارجي ليست دوماً منهجية مقنعة، وأن القراءة التي يقدمها سعيد تبدو في غالب الأحيان قراءة مهووسة بالأحادية. هكذا، يرتبط كونراد مع فلوبير، الأول مهتم بشكل واضح بالإمبريالية، والثاني مَعني بها بشكل ضمني»[1]، إلى حدّ أنهما يوظّفان شخصيات، تكون قدرتهم في الانعزال وتطويق العالم الذي يخلقان مماثلة لقدرة المستعمر في مركز الإمبراطورية التي يحكم. وبالتالي بمقدور سعيد، بطريقة يراها البعض تعسّفية، أن يعيد ربط الأعمال الروائية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بسياق التوسّع الإمبراطوري. لكن المقاربة التي يقدّمها إدوارد سعيد هي ذات طبيعة مقارناتية، بما أن الأمر يتطلّب "أن نقرأ هذه الأعمال الرئيسية من المرحلة الإمبريالية بطريقة استرجاعية وغير متجانسة صوتياً مع تواريخ وتراثات أخرى مموضعة طباقياً ضدها، وأن نقرأها في ضوء فكفكة الاستعمار"[2].

تتوخّى هذه المقاربة في نهاية المطاف تجاوز الثناءوية الكولونيالية بإزاحة النقاب عن كثافة الشبكات بين الثقافات

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 240.

2- المرجع نفسه، ص 238.

والمجتمعات الإمبراطورية والاستعمارية، وكذلك ظواهر التفاعل بينهما. يقترح سعيد مقارنة جديدة ومثمرة بين ويليام بتلر ييتس والشاعر الفلسطيني محمود درويش، بين الكفاح من أجل التحرير الإيرلندي والفلسطيني، عند كلا الشاعرين اللذين يتميزان بطرق متشابهة في دحر العنف السياسي والفجائية الصاعقة للأحداث التاريخية[1]. يتوخّى المنهج المقارن عند سعيد تجاوز حدود مجال الدراسات الثقافية بالرفع من منزلة الأعمال الأدبية المهمشة، خصوصاً الأعمال الوافدة من الثقافة العربية - الإسلامية، وجعلها تتناغم مع الأعمال الأدبية الغربية. كذلك، يقيم سعيد ترابطات بين مفكّري السلطة، ويحلّل الاستمراريات الممكنة عبر الثقافات بين ابن خلدون، مؤرخ رسمي وفيلسوف عربي في القرن الرابع عشر، وفيكو وميشيل فوكو[2].

نموذج الأدب المقارن الذي يفضّله إدوارد سعيد يرفض سلطة المراقب الغربي، والمركزية الجغرافية لأوروبا عبر خطاب هو خطاب التابع، غير الأوروبي (مهما تغرّب). يندرج هذا النموذج في علاقة وثيقة مع النموذج التأويلي « ما بعد الكولونيالي » الذي يتساءل حول قدرة المستعمَر في التعبير عن نفسه، باعتباره ذات فاعلة، ويصر على

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 328.

2- " تأمّلات حول المنفى "، فوكو ومتخيّل القوة، أو السلطة في متخيّل ميشيل فوكو، ص 319-326.

ضرورة إعادة تقييم الآداب التي اعتُبرت لمدة طويلة آداباً " هامشية ". بالمقابل مع استعداد إدوارد سعيد في إعادة تحديد موقع الأعمال الأدبية ومؤلفيها في تاريخهم الخاص، ينفلت من نقد اللاتاريخية الذي وُجّه في غالب الأحيان إلى النظريات ما بعد الكولونيالية. يقدم سعيد أخيراً تجديداً ما بعد إمبريالي لمصطلح " الأدب العالمي "، لغوته على قياس " الدنيوية "، الموسعة، مقترحاً تجارب لسانية وأدبية جديدة، وفارضاً رؤية مزدوجة، من الداخل والخارج في الآن نفسه، رؤية الفلسطيني المنفي في الولايات المتحدة، «الرؤية المجسادية»[1]، أي الرؤية المجسّمة الشهيرة التي تحدّث عنها سلمان رشدي بخصوص الكُتّاب المهاجرين، يندرج الكل في عملية مقارنة شاملة. في زمن العولمة، يجد الأدب المقارن نفسه أكثر من أيّ وقت مضى في وضعية جدلية أكثر ميلاً للصراع، وضعية تتأرجح بين قطبين متعارضين، يتساءل سعيد عنهم باستمرار: الضرورة الحتمية لإعادة الاعتبار للآخر، وللأقلية، وللتابع، والارتياب الأبدي في الحدّ من الغيرية، واختزالها، والاستيلاء عليها.

1- سلمان رشدي، أوطان متخيّلة، مرجع سابق، ص 30.

الفصل الثالث

سعيد والعالم ما بعد الكولونيالي

الفصل الثالث
إدوارد سعيد والعالم ما بعد الكولونيالي

عرف تلقّي أعمال إدوارد سعيد انحرافاً واعوجاجاً، إن لم يكن تشوّهاً[1] بسبب النجاح العالمي لكتاب " **الاستشراق** " الذي اعتُبر النص الأصلي للدراسات ما بعد الكولونيالية. تعمّم في البدء الموضوع الذي كان خاصاً بالدراسات الاستشراقية؛ ليصبح قضية جيوسياسية شاسعة، تمعن النظر في علاقات القوى في العالم المعاصر والطريقة التي دُرست ومُثّلت بها الثقافات غير الغربية. باندماج إدوارد سعيد مباشرة في " الثالوث المقدس [2]" للمُنظّرين ما بعد الكولونياليين (إدوارد سعيد - غاياتري سبيفاك - هومي بابا) الذي لعب فيه سعيد دور الأب[3] المؤسس؛ حيث أصبح أيقونة رمزية لروح الثورة، وتم تعيينه وريثاً لفلسفة ميشيل فوكو، بينما هو يطالب

1- انظر كتاب عبد الرحمان حسين، إدوارد سعيد. النقد والتلقّي، نيويورك، فيرسو، 2002، ص 13.

2- روبرت يونغ، الرغبة الكولونيالية: الهجنة في النظرية، والثقافة والعرق، لندن، روتليدج، 1995، ص 163.

3- العديد من الكُتُب وأهمّها كتاب بيل أشكروفت يعتبرون إدوارد سعيد بمثابة الأب المؤسّس للدراسات ما بعد الكولونيالية.

باستمرار بموقف مناهض للحكام والسلطة معدّداً المرجعيات والانتماءات (فيكو، جورج لوكاتش، أنطونيو غرامشي، تيودور أدورنو، أوروبـاخ...) وهكذا يجد سعيد نفسه في نهاية المطاف متماهياً مع كتاب " **الاستشراق** "، كتابه النقدي الثالث الذي لا يشكّل مع ذلك بداية ونهاية لفكره.

الإشكاليات التي تُسمّى إشكاليات ما بعد كولونيالية لتحرير الإنسان المستعمَر ورفض السلطة الغربية تتيح أيضاً لإدوارد سعيد أن يتطرّق لقضية مركزية بالنسبة إليه، قضية فلسطين، والوطن المصادَر من الفلسطينيين بعد تأسيس دولة إسرائيل. نفهم على نحو أفضل لماذا يؤيّد بالتالي إدوارد سعيد تماماً التصوّر الفضائي للسياسة عند جورج لوكاتش الذي يتصوّر السياسة باعتبارها "نضالاً من أجل الوطن"[1].

I ـ رائد الدراسات ما بعد الكولونيالية رغماً عنه؟

إذا كان إدوارد سعيد يُعتبر بمثابة رائد للدراسات ما بعد الكولونيالية، فإننا ندرك أنه لم يطالب أبداً بمثل هذا الوضع إزاء نظرية، يبدو إزاءها ناقداً بكل سرور، لاسيما بسبب نفوذه ما بعد البنيوي. تتجلّى بسهولة فرادة موقف سعيد في الدراسات ما بعد الكولونيالية انطلاقاً من بعض الملاحظات. هكذا تفضيله الواضح

1- " تأمّلات في المنفى، مرجع سابق، ص 585.

وميله للفقه اللغوي (الفيلولوجيا)، لا يبدو منسجماً مع النظرية ما بعد الكولونيالية حسب تصوّر هومي بابا أو غاياتري سبيفاك اللذين ينتقدان الفيلولوجيا (الفقه اللغوي)، باعتبارها موسومة بنزعة المركزية الأوروبية على نفس شاكلة التاريخ الأدبي. على النقيض من ذلك، هومي بابا وغاياتري سبيفاك لا يشاطران سعيد ارتيابه إزاء النظرية، في حين أن لا شيء في حياتهم يعادل التزامه بخصوص القضية الفلسطينية. في حين أن هومي بابا وسبيفاك يتجهان نحو التفكيك والمقاربة التحليلنفسية، فإن سعيد كما رأينا ذلك، هو أكثر إغراقاً في التجريبية، ويلجأ إلى منهجية متعددة المرجعيات[1]. كيف يمكننا تعريف الدراسات ما بعد الكولونيالية؟. تشكل الدراسات ما بعد الكولونيالية مجالاً متعدد التخصّصات، يتخذ موضوعاً له الماضي الإمبراطوري وصلاته المستمرة مع الحاضر ما بعد الكولونيالي، والعلاقات بين الميتروبول (الدولة بالنسبة لمستعمَراتها) الكولونيالي والهامش - على الرغم تماماً - من تحرّره من الاستعمار بشكل تدريجي.

تُعرّف ماري كلود سموتز الدراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها " منهجاً نقدياً، يهتم بشروط الإنتاج الثقافي للمعارف حول الـذات والآخـر، كما يهتم بالقدرة على المبادرة والفعل لدى

1- بخصوص اقتباسات هومي بابا وغاياتري سبيفاك، انظر فاليري كينيدي، مرجع سابق، ص 115-137.

المضطهدين (القوة: Agency) في سياق الهيمنة المتسلطة "[1]. إن مفهوم "الآخر" "Autre" هو مفهوم رئيسي في الدراسات ما بعد الكولونيالية وإحدى أطروحات كتاب " الاستشراق " تهدف إلى إبراز كيف أن المستشرقين على مرّ العصور، سعوا باستمرار إلى تمثيل الإنسان العربي والإسلام، باعتبارهما آخراً، غريباً ومهدّداً. يتعلّق الأمر إذن بالنسبة للإنسان الشرقي، وإدوارد سعيد رجل شرقي، بإخضاع النزعة العِرْقية للفكر الغربي لمراجعة نقدية. لا تعوز الاعتراضات مواقف إدوارد سعيد، لأن الخطاب الاستشراقي أولا ليس خطاباً موحّداً، ثانياً لأن الآخر بالنسبة للإنسان الغربي لم يكن دوماً المسلم البعيد (الكاثوليكي على سبيل المثال، شكّل غيرية أيسر منالاً بكثير للبريطاني الأنغليكاني).

إن مفهوم الهيمنة في قلب النظرية ما بعد الكولونيالية القائمة على مبدأ المقاومة ضد الإمبراطورية وآلهتها الاستعمارية الجديدة، يُستخدَم أيضاً من قِبَل إدوارد سعيد الذي استعار هذا المفهوم من أنطونيو غرامشي: يشير هذا المفهوم إلى قدرة النخبة المهيمنة على المحافظة على السلطة، بواسطة التلاعب بالرأي العام، بهدف نيل الرضا المنتظم للكتل الجماهيرية. تتحقّق الهيمنة بالكامل حين تعتنق

1- ماري كلود سموتز، الدراسات ما بعد الكولونيالية في الجدل الفرنسي، باريس، المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية، 2007، ص 33.

الكتل الجماهيرية الأفكار والقيم التي تخدم في الواقع مصالح النخبة التي تحكمهم.

إن تحليلات أنطونيو غرامشي في كتابه "**دفاتر السجن**[1]" حول قضية الدول الجنوبية قد تمتد إلى القضية الفلسطينية ودول الجنوب، وإلى الجغرافيا التابعة للعالم القابع تحت الهيمنة الغربية. في تصوّر سعيد يجب مجابهة الهيمنة بهيمنة مضادة، دون الوقوع بالرغم من ذلك في أحكام ثنائية وعدائية، سيكون لزاماً على المثقّفين أن لا يقتصروا على " بلاغة اللوم[2] "rhétorique du blâme » " بل يجب أن يساعدوا على بناء قِيَم مضادة، تتلاءم مع مصالح الكتل الجماهيرية. تتم مقاومة المستعمِر أولاً من خلال استعادة الفضاء الجغرافي، ثمّ تحويل الفضاء الثقافي؛ لأنه، كما بيّن ذلك غرامشي، تلعب الثقافة دوراً جوهرياً في تشكيل السلطة.

1 ـ تقويض البنية الأحادية للهيمنة

في كتاب "**الثقافة والإمبريالية**"، يستعيد إدوارد سعيد تناول بعض الأفكار التي عبّر عنها فرانز فانون في كتابه "المعذّبون في

1- حُكم على أنطونيو غرامشي بتهمة " التآمر " من قِبَل النظام الفاشي الإيطالي في تشرين الثاني 1926. قضى 11 سنة في السجن، كتب خلالها عمله الشهير " دفاتر السجن ". مات خلال أيام قليلة بعد إطلاق سراحه سنة 1937.

2- " الثقافة والإمبريالية "، ص 56.

الأرض"، (les damnés de la terre): " يربط فانون بحدّة الدهن والألمعية الغزو الذي يقوم به المستوطن للتاريخ، بنظام الحقيقة في الإمبريالية، وهو نظام تتحكّم فيه الأساطير العظيمة للثقافة الغربية"[1]. هكذا يبرز إدوارد سعيد البُعد السياسي للثقافة، وخصوصاً العلاقة بين الممارسات الثقافية والسلطة الاستعمارية (الثقافة باعتبارها هيمنة)، (culture - as - hegemony). وفي خضمّ الثقافة منح سعيد دوراً جوهرياً للأدب. ويُنظَر إلى الثقافة في اثنين من المعاني الرئيسية، المعنى المحدد لثقافة النخبة والمعنى الأوسع للسياق السوسيو- التاريخي.

يميّز إدوارد سعيد بين ثلاث وسائل للمقاومة ضد الهيمنة الثقافية ما بعد الكولونيالية[2]. الوسيلة الأولى تكمن في ترسيخ الحقّ في استعادة الترابط المنطقي في تاريخ المجتمع، والعمل على تمثيله، بعبارة أخرى التفكير في الثقافة، باعتبارها جماعة بشرية. تتحقّق هذه العملية من خلال إعادة اكتشاف وإعادة ترحيل إلى الوطن كل ما طمس من طرف إواليات الإمبريالية في ماضي السكان الأصلانيين les indigènes، يعني ما يشكّل ذاكرتهم الجمعية. لأجل هذا، في منظور الدراسات التابعة études subalternistes، يذكر سعيد أهمّيّة

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 374.

2- المرجع نفسه، ص 307.

"حكايات العبيد، والسير الذاتية الروحية أو مذكرات السجن" التي تقدّم "طباقاً محلياً ضد القصص العظيمة للقوى الغربية، وضد خطاباتهم الرسمية، ووجهة نظرهم الأحادية الشبه علمية"[1]. وهذه من ناحية أخرى فرصة بالنسبة لسعيد كي ينتقد مواقف جون فرنسوا ليوتار الذي يُعرِّف ما بعد الحداثة باعتبارها اختفاء لحكايات التحرّر الكبرى: بالنسبة للشعوب غير الغربية، تشكل الحكايات الكبرى سرداً مضاداً يتيح إنهاء عملية التحرّر التي لم تؤدّ في غالب الأحيان تماماً إلى الاستقلال[2]. تقتضي المقاومة ضد الهيمنة أيضاً تأسيس لغة وطنية، ترتكز على ثقافة شعبية، وأيضاً على ثقافة عالمة، وتلعب دوراً حاسماً في بناء الأمة.

تتوقّف الوسيلة الثانية للمقاومة ضد الهيمنة الإمبراطورية على صياغة تصوّر بديل للتاريخ والثقافة. إنه الموقف الذي يصفه بيل أشكروفت، وغاريت، وغريفيت، وهيلين تيفين وعبارتهم الشهيرة "الرد بالكتابة" writing back الإمبراطورية ترد بالكتابة The Empire writes back، التي بواسطتها يردّ المستعمَر السابق على الخطاب الكولونيالي للمركز عن طريق بناء ثقافة أخرى. نفكّر في مفهوم "التبادل الثقافي" transculturation الذي قدّمه عالم الإثنولوجيا

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 308.

2- " الاستشراق "، ص 378.

الكوبي فرناندو أورتيز[1] كي يشير إلى تشكّل مناطق الاتصال والتبادل؛ حيث تتعقّد الهويات، وتتداخل فيما بينها، في عملية خلاقة. يتطابق هذا الموقف مع ما تمثّله ماري لويس برات بتأسيس "مناطق اتصال" zones de contact، تتفاعل فيها الثقافات التي كانت في الماضي منفصلة جغرافيا وتاريخياً، أو تتواجد فتؤثر الواحدة في الأخرى[2]. يشير إدوارد سعيد إلى ظاهرة غالباً ما يتم استحضارها بخصوص الآداب ما بعد الكولونيالية، وإعادة كتابة نموذج أوروبي، على سبيل المثال الهجرة إلى الجنوب، يشكّل طريقة لرفض تيمة المصادرة والتملّك الأوروبيين مع بناء نموذج أدبي بديل.

يختار سعيد أمثلة متّفق عليها بما يكفي في إعادة تدوين التاريخ مثل إعادة كتابة العمل الأدبي الكَنَسي لجوزيف كونراد "**في قلب الظلام**" مع نايبول في روايته "**منعطف النهر**" (1979)، ورواية "**قصر الطاووس**" لويلسون هاريس (1985)، أو أيضاً في رواية "**موسم الهجرة إلى الشمال**" للطيب صالح[3] (1969). في هذا المثل الأخير، تتم الهجرة نحو الشمال

1- إنها ظاهرة مختلفة للمثاقفة التي تشير بالأحرى إلى ابتلاع ثقافة عن طريق ثقافة أخرى، تكون في الغالب هي المهيمنة. في هذا السياق، المجتمع المستقبل والمتّقي يدمج نماذج ثقافية، لكن، بطريقة نشطة وتفاعلية، فيشكّل استجابات خاصة، ويعيد تحويلها.

2- تعرّف ماري لويس برات " مناطق الاتصال " بالفضاء الاجتماعي الذي تلتقي فيه الثقافات المتباينة، وتتشابك مع بعضها البعض غالباً في إطار من العلاقات غير المتكافئة، وفي شكل من التبعية والهيمنة.

3- رواية للكاتب السوداني طيب صالح " موسم الهجرة إلى الشمال ".

وصولاً إلى أوروبا، ثمّ العودة إلى النيل، النهر الأسطوري للسودان ومصر. يكمن الاختلاف الأكبر مع جوزيف كونراد في كون أن النصّ يُكتَب بالعربية، وانطلاقاً من قرية في السودان. وكما يقول سعيد بحق "هكذا تنقلب رحلة إلى قلب الظلام إلى هجرة مقدّسة من الريف السوداني - الذي ما يزال يرزح تحت وطأة موروثه الكولونيالي - إلى قلب أوروبا "[1]. الموقف المناهض للهيمنة يتّضح تماماً بمراجعة لعمل كَنَسي مثل مسرحية "**العاصفة**" La Tempête لشكسبير من قِبَل كُتّاب من المنطقة الكاريبية وأمريكا الجنوبية. فالثنائي بروسبيرو - كاليبان، يشكّلان موضوعاً لإعادة تأويل ما بعد كولونيالي، ويصبحان رمزاً لعلاقة المستعمِر- المستعمَر في مسرحية "**العاصفة**" (1966) للكاتب إيمي سيزار، على سبيل المثال. " كيف تتخيّل ثقافة تسعى للاستقلال عن الإمبريالية تاريخها الخاصّ وماضيها[2] " يتساءل سعيد؟ قد تسلك سلوك شخصية أيريل، الذي ينال حريته ثمناً لطاعته لسيده؛ حيث يأمل أن يعود إلى عنصره الأصلي، أو على شاكلة كاليبان، يرفض أن يكون "الزنجي الطيب إزاء سيده الطيب[3]" ويثور ليسلخ عنه عبوديته؛ ليكتشف ذاته الجوهرية ما قبل كولونيالية.

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 303.

2- المرجع نفسه، ص 306.

3- إيمي سيزار، دفاتر العودة إلى الوطن الأم، باريس، الحضور الأفريقي، 1983، ص59.

تكمن الوسيلة الثالثة للمقاومة في التحرّر من القومية الانشقاقية، والعمل على الانعطاف نحو رؤية أكثر اندماجاً في المجتمع والتحرّر الإنسانيين. بحسب سعيد إن المجتمعات غير الغربية يُنظَر إليها باعتبارها غير قادرة على نيل الاستقلال الوطني من طرف القوى الغربية؛ لأن هذا المفهوم غريب عن أخلاقهم، وبالتالي يقتصر فقط على دول "العالم الأول"، premier monde. ومجمل القول، الدول المستعمَرة سابقاً، وبسبب عجزها في الاهتداء، إلى طريقها الخاص، تجد نفسها مجبرة على تقليد الحواضر القديمة حسب ظاهرة التقليد mimicry التي وصفها بابا. يؤكد هومي بابا، في الواقع، أن السلطة الاستعمارية بحاجة إلى طبقة وسيطة بين المستعمِرين والكتلة الجماهيرية للدول المستعمَرة، الرجل المقلّد، un homo imitans، الأصلاني المظهر والأوروبي الذوق. هذه النخبة المستعمَرة تعيد إنتاج صورة المستعمِر حسب مبدأ المحاكاة mimicry [1]. على هذا النحو، أظهر التابعون الهنديون كم أن القومية الهندية هي نخبوية وبرجوازية، خانعة تماماً، وتابعة لقِيَم السلطة الاستعمارية التي يطيل أمدها، ويقلّدونها بشكل ما[2]. ضد كل تصوّر انشقاقي، يفضّل إدوارد سعيد عمليات التوفيق، وتقاسم التجارب

1- هومي بابا، موقع الثقافة، ص 148.

2- انظر بارتا شتارجي، الفكر القومي والعالم الكولونيالي، لندن، زيد، 1986.

والتفاعل بكل أنواعه بين الثقافات، الشيء الذي يموضعه جيداً في موقع الرؤية المهيمنة للدراسات ما بعد الكولونيالية التي يتم فيه تشجيع ممارسات الهجنة وكل أشكال البين ثقافية الأخرى. بالتأكيد يسلّم إدوارد سعيد أن النزعة القومية استطاعت بشكل نفعي ومفيد أن تغذّي الحركات الاستقلالية، وأن تشحذ ردود فعل ضد التدخل الغربي المعمّم، لكن، ما إن يتم الحصول على الاستقلال، يجب التفكير في المجتمع، وترسيخ الهوية، وإبراز ممارسات ثقافية جديدة بطريقة تنأى عن الشوفينية أو التسلط. يرفض إدوارد سعيد أيضاً انحرافات النزعة القومية التي تسقط في "الأصلانية"، "l'indigénisme" أو أشكال "العرقنة" "racialisation" مثل حركة الزنوجة، La négritude، التي يشاطر إدوارد سعيد بخصوصها انتقادات الأفريقي سوينكا. هكذا يجعل مفهوم الزنوجة من الإنسان الأفريقي كائناً ثانوياً مقارنة مع الإنسان الأوروبي، ويعزّز فكرة أن الأفارقة الغارقين في التلفيقية Le syncrétisme، عاجزين على ممارسة الفكر التحليلي، الشيء الذي يقود سوينكا إلى التأكيد على أن "عبادة الزنجي أمر مرضي pathologique مقرف وكريه، بقدر ما هي مقرفة كراهيته"[1]. كما يفعل ذلك المُنظّرون ما بعد الكولونياليين، يقيم سعيد علاقة بين النشاط القومي وحركة التحرّر النسوية، ويشدّد على

1- استشهد سعيد بوول سوينكا في " الثقافة والإمبريالية "، ص 326.

دور النضالات النسوية في المقاومة ضد الهيمنة الغربية والممارسات الاجتماعية الجائرة التي يفرضها المجتمع الأبوي السلطوي على مجتمعهم الخاص. مع ذلك، تبقى محاولة سعيد خجولة، ويبقى متردداً ومحافظاً في تهيئة متن دراسته لكُتّاب ما بعد الاستعمار، فباستثناء جاميكا كنيكيد وتوني موريسون، يقتصر سعيد فقط على الأدب الذكوري.

2 ـ نماذج ونماذج ما بعد كولونيالية مضادة

إذا كان إدوارد سعيد يتمتع بسطوة وتأثير في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، فذلك لأن أعماله حظيت في الغالب الأعم باستقبال منقطع النظير من طرف المثقّفين المناهضين للإمبريالية المتحدّرين من " دول العالم الثالث "، Tiers - monde مثل غاياتري سبيفاك، أو بارتا شتارجي[1]. علاوة على ذلك، حافظ إدوارد سعيد دوماً على علاقات متميزة مع سلمان رشدي، وانبرى للدفاع عنه خلال إصدار فتوى fatwa سنة 1989 من طرف الخميني ضد روايته **"الآيات الشيطانية "**، Les versets sataniques. بصفته مثقّفاً "علمانياً"، laïc تدخّل إدوارد سعيد في هذا الأمر، منافحاً عن الديمقراطية ضد

1- انظر مقال يوسف يعقوبي، "إدوارد سعيد، إقبال أحمد، وسلمان رشدي"، "مقاومة ازدواجية النظرية ما بعد الكولونيالية"، سونيا ديان هرزبرون، ص 155-184.

كل بنى الاضطهاد، وخصوصاً الأصولية الدينية le fondamentalisme religieux. بل حتّى إنه وصف سلمان رشدي بصاحب "انتفاضة التخييل[1]"، «intifada de l'imagination». سلمان رشدي من جهته، اهتم بشكل خاص بالقضية الفلسطينية التي دعمها ، وكتب بدوره ضد جوستس فاينر الذي اتهم سعيد بالدجل والتزييف في سرد حياته[2].

التجانس بين إدوارد سعيد وسلمان رشدي يعود بالتأكيد إلى كونهما كاتبين مثقّفين ينتميان إلى الهامش، عانيا معاً من تجربة المنفى، واتخذا الإنجليزية كلغة للكتابة. يلاحظ سلمان رشدي، من جهة أخرى، أنه خلافاً للتصور الأوروبي الذي جعل من المنفى حالة "أدبية وبرجوازية" يمكن للمرء بداخلها إنتاج أفكار عظمى، فإن حالة الفلسطينيين هي ظاهرة شعب لم يختر بطبيعة الحال المنفى خارج وطنه[3]. من جهته، يعبّر إدوارد سعيد عن إعجابه ببراعة خيال سلمان رشدي، وإيثاره لكل أشكال الهجنة المتعددة، التي تتيح التغلّب على الظواهر العدوانية للنزعة القومية أو النزعة الظلامية l'obscurantisme. على الرغم من أن سلمان رشدي يلجأ إلى الرواية والتخييل، في حين

1- انظر إدوارد سعيد، ضد الأرثوذكسية، دفاعاً عن سلمان رشدي، باريس، الاكتشاف، 1993، ص 258.

2- انظر سلمان رشدي، تشرين الأول 1999: إدوارد سعيد، " خطوات تقطع الخط "، الترجمة الفرنسية فيليب دولامار، باريس، بلون، 2003، ص 294 - 296.

3- سلمان رشدي، أوطان متخيّلة، ص 186.

أن سعيد يفضّل المقالة النقدية، فإن الهدف يبقى واحداً: التنديد بالاستعمار، بما هو مصادرة للوطن، وتدمير للبنى الثقافية، والعمل على استنباط التجربة ما بعد كولونيالية التي تحاول إعادة بناء بديل للأنقاض ودمار الأرض، والذاكرة والهوية - الشيء الذي يتطابق، بالنسبة، لسعيد، مع الوضعية الفلسطينية.

يسمّي إدوارد سعيد " **الرحلة إلى الداخل** " the voyage in (رحلة الاختراق) المجهود الواعي لاختراق خطاب أوروبا الغربية، والامتزاج معه، وتحويله بجعله يتعرّف على الحكايات المهمّشة والمقموعة والمَنسية، كما فعل ذلك سلمان رشدي في عمله " **أطفال منتصف الليل**" وأيضاً انتحال أدب كفاح الأجيال السابقة، وإعادة تكييفه من أجل الاستقلال[1]. رحلة الاختراق هذه هي حصيلة عمل كُتّاب من البلدان المستعمَرة والهامشية، خاضوا غمار المقاومة ضد الإمبراطورية، وكتبوا بلغة الإمبريالية " وأخذوا على عاتقهم مجابهة الثقافة الحواضرية la culture métropolitaine لإخضاعها للنقد الحاسم والمراجعة التنقيحية، مستخدمين تقنيات، وإنشاءات، وخطابات، وأسئلة للبحث والنقد، كانت في ما مضى بالكامل محصورة حصراً على الإنسان الأوروبي "[2]. تقتضي هذه المقاربة

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 309.

2- المرجع نفسه، ص 343.

تفكيك الخطاب الإمبريالي من الداخل لتشريحه وخلخلته، كما استطاع أن يفعل ذلك فرانز فانون، إحدى الشخصيات المرجعية عند سعيد إلى جانب إيمي سيزار الذي أقام داخل النظام الكولونيالي الفرنسي، أو أيضاً كما فعل جيمس في عمله " **اليعاقبة السود** "؛ حيث أعاد قراءة التاريخ الثوري في نهاية القرن الثامن عشر على ضوء الثورة الهايتية. يدافع إدوارد سعيد عن نفسه ضد الانتقادات التي تُوجّه إليه: "الرحلة إلى الداخل" le voyage in ليست فعلاً انتقامياً، وأفكار الطباق، والتشابك أو الهجنة لا يمكن أن تنشأ من واقعية غامضة ذات طابع عالمي: التجربة التاريخية للإمبريالية ونتائجها تتشكّل بالفعل من قصص مترابطة وفضاءات فارغة.

في كتابه "**الثقافة والإمبريالية**" يوجّه سعيد تحية غامضة وملتبسة لهومي بابا بخصوص مفهوم الهجنة، hybridité، الذي يُفهَم "بالمعنى المركّب الذي يمنحه هومي باب لهذا المصطلح"، الكل مفسّر بشكل مطوّل بحاشية: "لقد تم ارتياد هذه الفكرة بدقة رائعة"[1]. يبدو أن سعيد لم يتأثّر البتة، ولم يقدّر هذا التعقيد اللافت للنظر، وأن الإحالة على هومي بابا هي بمثابة ثناء وتقريظ ظرفي على شخصية محورية في الدراسات ما بعد الكولونيالية. إذا كان إدوارد سعيد غير مقتنع بنظريات هومي بابا - الناقد الذي يعتبره في الآن نفسه

1- " الثقافة والإمبريالية "، ص 512

غير مُسيّس dépolitisé، ومشبوهاً بتعاونه مع السلطة، وصاحب رطانة ولغة غير مفهومة - فإن هومي بابا، بالمقابل، يرى سعيد تقريباً شرساً إلى أبعد الحدود في دفاعه عن الشخصية الفلسطينية، ومعادٍ للغرب في نهاية المطاف[1]. لكن، النموذج المضاد في العالم ما بعد الكولونيالي يبقى في نظر إدوارد سعيد هو الكاتب نايبول الذي يفسد موهبته التي لا يمكن إنكارها. إدوارد سعيد هو مؤلف لنقد شرس جداً ضد نايبول في مقالتين: "رسائل مريرة من العالم الثالث"، و"رحلة بين المؤمنين". تبنّي موقف المراقب الأوروبي هو النقد الرئيسي الذي يمكن أن يُوجَّه إليه - " تلك الحساسية الشهيرة في مجال الرحلات[2]" -، التي أصبحت شتيمة ساخرة تحت ضغط الأفكار الغربية: " يتكل نايبول على تقليد أوروبي في الرصد المباشر المزعوم، الذي دائماً ما كان يسارع على نحو خطر إلى تحويل الانطباعات الخائبة، ورفعها إلى مصاف التعميم الكاسح "[3].

في حين بالنسبة لسعيد أن المنفى ووضعيته البينية يشكّلان قوة دينامية منتجة، فإن وضعية الوسيط هي بالعكس لا تُطاق، ولا يمكن الدفاع عنها بالنسبة للكاتب نايبول: " فموضوعه هو الوجود خارج

1- جوزيف مساد، الحياة الفكرية لإدوار سعيد، صحيفة الدراسات الفلسطينية، ربيع 2004، ص 7-22.

2- تأملات حول المنفى "، ص 169.

3- المرجع نفسه، ص 102.

نطاق الحدود الإقليمية - حالة كونه ليس هنا ولا هناك، وإنما بالأحرى فيما بين الاثنين [...] اللذين لا يمكن أن يجتمعا بالنسبة له [1]".

ومن هنا جاءت سمة التشاؤم وخيبة الأمل التي التصقت غالباً بنايبول، والتي تتطابق تماماً مع خطابه وجمهوره، "الليبراليون الغربيون المتحرّرون من الوَهْم " وليس المستعمَرون الذين لم يكن بالإمكان تعليمهم أي شيء [2]". في مقال بعنوان "رحلة بين المؤمنين" ينتقد سعيد نايبول، ويعيب عليه إنكار أصوله والحديث من خلال الهوية البريطانية التي اكتسبها، باختصار أن يكون من زمرة هؤلاء المقلّدين الذين يكشف عنهم نايبول نفسه في روايته المعنونة بـ "الرجال المقلّدون[3]"، The Mimic Men. من جهة أخرى، يتم الاحتفاء في الغرب بخطاب نايبول لتطابقه مع المشروع الإمبريالي، ودعمه لأن خطابه يؤكد الأحكام الغربية المسبقة. بخصوص الإسلام، يحاكم نايبول هذه الديانة في غياب الكفاءة: "دون أن يعرف لغتهم، يتكلّم مع الناس الذين يلتقي بهم خبط عشواء[4]"، فيعمّم تعسّفاً، انطلاقاً من بعض الحالات التي يصادفها، الشيء الذي، تحت غطاء الانطباعية، يمنح بُعداً سياسياً لكتابه. تنهال الانتقادات على نايبول،

1- تأمّلات حول المنفى، ص 152.

2- المرجع نفسه، ص 153.

3- نايبول، الرجال المقلّدون، لندن، بيكادور، 2002.

4- تأمّلات في المنفى، ص 173.

ويُنعت بالخائن، بل وحتّى "الشرّير[1]" الذي بعد أن مُني بالفشل، يبتهج بالتخلّي الرباني والأنقاض ما بعد كولونيالية التي يَعبُرها متأمّلاً عالماً يأخذ فيه الغرب، عالم المعرفة والأنظمة السياسية، "على عاتقه الإسلام تابعه المتأخر، والساخط على نحو مرعب ومخيف[2]". بعيداً عن حل الجدلية الكولونيالية، نايبول، هذا "كبلينغ المتأخر" يعزز الهامشية الفظيعة للشعوب التي، في نظره، "محكوم عليها بأن لا تستطيع أن تفعل بالهاتف سوى شيء واحد: استخدامه، وبالتأكيد ليس اختراعه[3]". من جهة أخرى يشاطر سلمان رشدي إدوارد سعيد في انتقاداته بخصوص "الاشمئزاز الأولمبي الشهير"، célèbre dégoût olympien للكاتب نايبول الذي تبدو أحكامه بمثابة "حقيقة جدّ انتقائية، حقيقة روائي مُقنّع في واقع موضوعي[4]".

هكذا يحتلّ سعيد مكانة أصيلة في الثالوث ما بعد الكولونيالي، وربّما أكثر عند المفكّرين ما بعد الكولونياليين، وحمولة كُتُبه وأبعادها تبقى سياسية، وتشهد على التزام بالمعنى السارتري للكلمة.

يقترح إدوارد سعيد أفكاراً ونظريات ورؤى "ترحل" من مجال إلى آخر، رغم أن مجاله المفضّل يبقى مجال الإمبراطورية التي يجب

1- تأمّلات في المنفى، ص 152.
2- المرجع نفسه، ص 170.
3- المرجع نفسه، ص 387.
4- سلمان رشدي، أوطان متخيّلة، ص 374.

إعادة تشخيصها، تجربة إن كان من الصعب التغلّب عليها، فإنه على الأقل من الصعب هزمها. يؤمن إدوارد سعيد بالقدرة السياسية للفعل في العالم - القوة l'agency التي يتحدث عنها غالباً منظّرو ما بعد الكولونيالية - ، على الرغم من أن سعيد يعرج عن طريق محافظ بشكل جلي للنزعة الإنسانية، الخالية والمجردة مع ذلك من نزعة التأوروب déseuropéanisé لتصبح أنسنية نقدية، فإن غاياتري سبيفاك، زميلته (في الثالوث) تصرّ على تفكيك الذات السيادية الأوروبية المهيمنة، والكشف عن غياب فضاء متروك للتابع للتعبير عن نفسه[1]. يتّفق سعيد وسبيفاك على استخدام نظريات الخطاب عند ميشيل فوكو: يقابل مفهوم الاستشراق باعتباره خطاباً مهيمناً في أعمال سعيد "العنف الإبستيمي (المعرفي) الممنهج للمشروع الإمبريالي[2]" عند سبيفاك. تعترف هذه الأخيرة (غاياتري سبيفاك) على كل حال لسعيد بدور الرائد الأول في تحليل الخطاب الكولونيالي عن طريق الإشادة بشكل حماسي بأعماله الفكرية التي أدت إلى إزهار جميل une belle floraison " في حديقة، يستطيع أن يتحدث فيها الهامشي، وأن يمثّل نفسه، بل ويدافع عن نفسه [3]".

1- غاياتري سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟

2- غاياتري سبيفاك، أوروبا وآخرها، 1985، ص 131.

3- غاياتري سبيفاك، خارج آلة التعليم، لندن، 1993، ص 56.

سيخلق كتاب " الاستشراق " جنة جديدة من أجل التابعين الذين سيتمتعون من الآن فصاعداً بالقدرة على الحديث، - بديل غير طوعي وساخر لتقليد الكتاب المقدس الذي أسس الاستشراق الذي ينتقده سعيد؟.

II ـ ثلاثية الاستشراق

كتب إدوارد سعيد ثلاثة كُتُب حول العلاقات الحديثة بين الإسلام، والإنسان العربي والشرق من جهة، وفرنسا، وبريطانيا والولايات المتحدة ، بمعنى الغرب من جهة أخرى. بالنسبة للكتاب الأول المعروف عالمياً، "**الاستشراق**" فإنه يقتفي أثر المراحل الكبرى التي تمتد من حملة نابليون بونابرت على مصر إلى ظهور الهيمنة الأمريكية بعد **1945**، مروراً بالحقبة الاستعمارية وصياغة المعرفة الاستشراقية في أوروبا في القرن التاسع عشر. الكتاب الثاني " **القضية الفلسطينية** " يصف تطور النضال بين صفوف السكان، معظمهم من مسلمي فلسطين، والحركة الصهيونية التي يعتبرها سعيد بمثابة حركة غربية تماماً. يسمح هذا الكتاب بالكشف عن ما تخفيه الرؤية الغربية للشرق، بمعنى حجب الكفاح الذي يقوده الشعب الفلسطيني لممارسة حقّه في تقرير المصير. وأخيراً كتاب "**تغطية الإسلام**"، أو "**الإسلام في وسائل الإعلام**"؛ حيث يعالج هذا الكتاب موضوعاً

معاصراً: الاستقبال الغربي، وخصوصاً التلقّي الأمريكي، للعالم الإسلامي الذي يُنظَر إليه بمثابة منطقة استراتيجية وحسّاسة في الآن نفسه منذ بداية سنوات 1970 [1].

هكذا نمرّ تدريجياً من حقل الاستشراق إلى البرنامج الصهيوني، لكن مبدأ المواجهة يبقى قائماً والقِيَم الغربية تعرف انحطاطاً وتقهقراً مستمراً.

1 ـ قضية الاستشراق في منظور إدوارد سعيد

الاستشراق الذي حدّده إدوارد سعيد يمكن أن يُفهَم من خلال ثلاث طُرُق: المجال الأكاديمي الذي ينتمي اليوم إلى الدراسات الشرقية داخل " مجالات الدراسات "، نمط الفكر القائم على التمييز الأنطولوجي والأبستمولوجي بين " الشرق " و" الغرب "، وأخيراً أسلوب غربي في الهيمنة على الشرق. في الفصل المعنون بـ " عودة إلى الاستشراق " يوضح إدوارد سعيد أن مجال الاستشراق يخص في الآن نفسه العلاقات التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، الموغلة في القِدَم، والتي تعود إلى 4000 سنة، والمجال العلمي الذي يتخذ موضوعاً لدراسة الثقافات والتقاليد الشرقية والركيزة الإيديولوجية

1- إدوارد سعيد، الإسلام في وسائل الإعلام، الترجمة الفرنسية شارلوت فواليز، أكت سيد، باريس، 2011، ص 55.

التي تنقل على حد سواء الصور والاستيهامات التي تثيرها هذه المنطقة من العالم[1]. إحدى مصادر الاستشراق، مجال علماء الكتاب المقدّس، يبقى حقاً مجال الحب المفرط للهند والهنود في القرن الثامن عشر المرتبط بالدراسات الفقهية (الفيلولوجية)، في الفترة التي يقدم فيها علماء اللغة تاريخ آخر لتطور اللغات مشيرين إلى السنسكريتية، باعتبارها أصل اللغات الهندو - أوروبية. هكذا يصبح الاستشراق مقاربة غربية منهجية للشرق، باعتباره "موضوعاً للاكتشاف والدراسة والممارسة"[2]. يحمل الاستشراق في ثناياه ازدواجية لأنه، من جهة يحيل إلى شرق الأصول، المرتبط بالمسيحية وحديقة عدن، ومن جهة أخرى، يشكّل صورة من الإحباط؛ لأنه فضاء المخاطر والارتداد والكفر، والتي يرتسم الإسلام في صدارتها.

محيلاً إلى المركز الثاني الفرضية الفقهية (الفيلولوجية)، يؤسس إدوارد سعيد أطروحته بالكامل على نقطة التقاء بين ازدهار الاستشراق والتوسع الأوروبي بين **1815** و**1914**؛ حيث كانت نقطة انطلاق حملة نابليون بونابرت إلى مصر سنة **1798** التي أتاحت لاحقاً إصدار عمل مَلحمي " **وصف مصر** " Description de l'Égypte. بإخضاع الاستشراق لمنهج نقدي قائم على تحليل الخطاب، يفسّر

1- " تأملات حول المنفى، ص 199.

2- " الاستشراق "، ص 91.

إدوارد سعيد كيف ترتكز أعمال فقهاء اللغة مؤرّخين أو كُتّاب في القرن التاسع عشر على تقليد معرفة، تسمح لهم نصّياً ببناء الشرق والسيطرة عليه. هذا البناء النظري يخدم الإدارة الكولونيالية التي تستعمل بالتالي هذه المعرفة لتأسيس نسق ونظام القوانين. في تصوّر إدوارد سعيد، لا تقتصر النزعة الاستعمارية فقط على جهاز عسكري - اقتصادي، بل تستفيد من دعم بنية تحتية خطابية، اقتصاد رمزي، جهاز كامل من المعارف التي تحدد شروط الإنسان المستعمَر. يجسّد الخطاب الاستشراقي المعرفة / السلطة savoir - pouvoir التي يمارسها الغرب على الشرق، الذي يُعتبر بمثابة شكل أدنى منزلة من الناحية الحضارية، ويتحوّل إلى موضوع للدراسة. إحدى آثار الخطاب الاستشراقي الجوهرية هي موضعة الآخر، الإنسان الشرقي؛ حيث جعل الاستشراق من الشرق ماهية أحادية entité monolithique في هامش التاريخ، على نقيض الغرب النشط والملتزم في تدفّقات تيار تاريخي، يعتقد أنه يملك زمام السيطرة عليه. تُحدث هيمنة الخطاب الاستشراقي شكلاً من العنف، إن لم يكن عسكرياً، فعلى الأقل معرفياً بطريقة تفوق ما يحدثه عن طريق الرضا السلبي، كما يفترض ذلك تعريف غرامشي لمفهوم الخطاب.

يُصنّف إدوارد سعيد في مجموعة من المستشرقين، مثقّفاً لا يخطر على بال المرء تواجده ضمن هذه المجموعة، كارل ماركس،

الذي تتحدد شروط تحليلاته الاقتصادية بالأصل الرومانسي لمعارفه حول الشرق والتي تتّسم بـ" المشروع الرومانسي للافتداء "[1]. يشعر كارل ماركس بالتعاطف مع الإنسان الشرقي المقهور والمقموع، لكن هذا الأخير لا يوجد فعلاً بصفته فرد، ويندرج في مشروع أكثر اتساعاً ورحابة للافتداء عن طريق الثورة الاجتماعية. بالنسبة لماركس، سيكون للنزعة الاستعمارية ميزة متناقضة في تجديد المجتمعات الآسيوية القديمة - أو بجعل مسألة تجدّدها أمراً ممكناً - عن طريق تدميرها. يصبح بالتالي صعباً التوفيق بين الشعور والتعاطف مع المستعمَر والضرورة التاريخية للتحوّل العنيف للمجتمع - وهو التناقض الذي لم يتغلّب عليه ماركس حقاً. بالمناسبة ينتقد سعيد بشكل عرضي ماركس لاستخدامه كلمات تصنيفية وماهوية مثل "الإنسان الشرقي"، "الآسيوي" أو "السامي" دون أن يتأثّر ويستاء من استخدام كلمات مثل "طبقة" أو "عِرْق" التي تبدو عامة جداً واصطناعية.

استحضار - وتجريم - ماركس، مفكّر تقدمي بداهة، يسمح لسعيد بالإصرار على سعة ومدى تجذّر الأفكار الاستشراقية عند المثقّفين في القرن التاسع عشر.

يصرّح إدوارد سعيد أنه يتطرّق للاستشراق "باعتباره تبادلاً دينامياً بين كُتّاب فرديين والمشاريع السياسية الكبرى التي شكّلتها

1- " الاستشراق "، ص 179.

الإمبراطوريات الثلاثة الكبرى - البريطانية - والفرنسية والأمريكية - في الفضاء الفكري التخييلي الذي أُنتجت فيه هذه الإنشاءات "[1]. بشأن النقد الذي يتكرّر غالباً، والذي يشير إلى أن سعيد أغفل ألمانيا (بل روسيا أيضاً) في دراسته للاستشراق، أجاب سعيد في وقت مبكر في مقدمة كتاب " **الاستشراق** ": أن ألمانيا لم يكن لها اتصال مباشر مع الشرق، وفي جميع الأحوال، لم تكن حالة ألمانيا معادلة للحضور الفرنسي أو الإنجليزي في الهند والشرق وشمال أفريقيا . الشرق الألماني كان " تقريباً وبشكل حصري شرقاً معرفياً أو على الأقل كلاسيكياً "[2]. في الواقع، التبحّر المعرفي الألماني سيدرس النصوص والأساطير التي جمعتْها إنجلترا وفرنسا الإمبراطورتان. هذا الموقف الذي يؤدي إلى بخس الاستشراق الألماني هو موقف مثير للجدل، لكنه ضروري في أطروحة سعيد الذي يربط بشكل وثيق بين الإمبريالية والخطاب الاستشراقي، موقف قد لا يصمد كثيراً لو أن المدرسة الألمانية كانت تُعتبر ذات أهمّيّة تعادل أهمّيّة مدرسة المملكة المتحدة أو فرنسا. لكن، من ناحية أخرى، الاقتصار على دراسة الاستشراق البريطاني والفرنسي يؤدي إلى تجاهل، كما نبّه خوان غويتيسيلو إدوارد سعيد، إلى أن الاستشراق الأوروبي هو سابق على الاستعمار

1- " الاستشراق "، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 32.

الأوروبي للشرق، وأنه يدين بالشيء الكثير للهجنة، هجنة العالم الإسلامي والعالم الإسباني في الأندلس[1].

2 - تجاوز مشيل فوكو

يكشف سعيد أنه مَدين لميشيل فوكو ولنظريته حول مادية الخطاب وإنتاجيته الاجتماعية[2] واضعاً ثنائية المعرفة - السلطة في قلب كتابه " **الاستشراق** ". يشتغل في الواقع الخطاب، باعتباره سلطة: " لقد صار من المؤكد الآن أن أعظم مساهمة فكرية قدمها فوكو تكمن في فهم الطريقة التي استطاعت بها إرادة ممارسة السلطة والهيمنة في المجتمع والتاريخ، والتي تكشف بالتأكيد عن نزوع إلى التمويه، والتنكّر، والتخفّي، والتدثّر منهجياً بدثار لغة الحقيقة، والنظام، والعقلانية والمعرفة النفعية. وهذه اللغة، أي ذلك الدثار، في طبيعته، واحترافه، وحسمه، يتطابق مع مايدعوه فوكو بالخطاب (discours)[3]".

من خلال هذا التأكيد، يُشدّد سعيد على الممارسة المنهجية الأساسية للدراسات ما بعد الكولونيالية، وتحليل الأشكال الخطابية

1- لذلك كتب إدوارد سعيد للترجمة الإسبانية لكتابه " الاستشراق " مقدمة، يجيب فيها على حجج خوان غويتيسيلو.

2- استلهم إدوارد سعيد تصوّر ميشيل فوكو للمعرفة والسلطة والخطاب، واستفاد من كتابه " أركيولوجيا المعرفة "، وخصوصاً " نظام الخطاب ".

3- إدوارد سعيد، العالم، النص، والناقد "، ص 216.

للهيمنة التي تؤدّي إلى تفكيك العقل والمركزية الغربيين. يتحدّث سعيد أيضاً عن " تقنية الصعوبة في الحقول المعرفية الجديدة [1]" بخصوص ميشيل فوكو الذي من خلال دراسة العلاقات البينية المضطربة بين اللغة والمعرفة والحقيقة، يبرز فوكو صعوبات الوعي الحديث.

في مواقف سعيد إزاء ميشيل فوكو، لاحظ العديد من النقّاد ازدواجية أساسية تكمن، من جهة، في الثناء وتقريظ التراث الإنساني الأوروبي الكبير، ومن جهة أخرى، إضفاء قيمة على نظرية الخطاب عند ميشيل فوكو، الشيء الذي يكشف عن تناقض بين نزعته الإنسانية الفقهية (الفيلولوجية)، ومناهضة الإنسانية في فكر ميشيل فوكو. يتفق إدوارد سعيد مع التصوّر الذي يطوّره فوكو عن اللغة: ليست اللغة مجرد دور وسيط للتمثيل، بل قوة مادية نشطة في وحول العالم نفسه. كذلك، إن الفكرة القائلة بأن النص هو حدث le texte est un événement –، يعني يحدث، مثل كل حدث في اتصال خاص في المكان والزمان، وأنه يُحدث آثاراً دائمة إلى حد ما – تتساوق مع مفهوم " الدنيوية " worldliness المطبق على النصوص، التي، في نظر سعيد، تملك وجوداً وقوة، نشعر بتأثيراتهما في العالم في انتظار

1- " البدايات: القصد والمنهج "، ص 283. عبارة استخدمها ريتشارد بلاكمور للإشارة الى الصعوبات التي تثيرها الحقول المعرفية الجديدة التي تؤدّي إلى شكل تمييزي للمعرفة.

مجيء أو بزوغ وضع جديد. لكن، على مستوى العلاقة بالعالم تخطئ فلسفة فوكو خطأ فادحاً في منظور إدوارد سعيد.

يوجّه سعيد، في الواقع، العديد من الانتقادات لميشيل فوكو، تتمثّل أساساً في غياب التزام سياسي في نظريته: "يتبنّى فوكو تصوّراً غاية في السلبية، لا حيال استخدامات السلطة فحسب، بل كذلك حيال كيفية ودوافع حيازتها واستخدامها والعمل على التشبث بها وترسيخها "[1].

يبدو فوكو في نظر إدوارد سعيد مهتماً أكثر بكيفية الاشتغال النظري للسلطة، بدل أن يلتزم فعلاً في محاولة لتغيير علاقات القوة في المجتمع، لاسيما وأن تحليله لا يتوقع ولا يؤمن بأي إمكانية للمقاومة. إن الرغبة في إبعاد التحليلات الماركسية أدى بميشيل فوكو إلى التقليل من شأن دور الصراع الطبقي، والاقتصاد والثورة في نظر سعيد[2]: وبالتالي أي مقاومة يجب إرساؤها في مواجهة سلطة شاملة كليانية، تهيمن على الكل؟ الرؤية التي يقدّمها ميشيل فوكو عن الحداثة التي تسيطر عليها سلطة غازية منتشرة في كل مكان تتجاهل الحافز الإنساني الذي يتخفّى بداخلها. في الواقع، ليس بمقدور فوكو أن يتخيّل أن الإرادة الإنسانية تستطيع أن تؤثّر بطريقة واعية ومتماسكة

1- " العالم، النص، والناقد "، ص 221.

2- المرجع نفسه، ص 244.

في التاريخ، الشيء الذي يقوده إلى إعادة إقحام الذات ومناقضة التصور الظاهراتي عند سعيد، القائم على الوعي والقصدية. يختلف سعيد مع ميشيل فوكو في كونه يؤمن بقدرة الفرد وبـ " التأثير الحاسم للكاتب الفرد الذي يكسب عمله طابعه الذي يحدد سمة النص، ويؤثّر فيه، ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة من النصوص جماعية ومجهولة المؤلف، تشكّل تكوين خطابي يمثّل الاستشراق "[1].

فضلاً عن ذلك، هذه السلطة ليست ماهية غير شخصية ولا مرئية، بل تتجسد في جماعات قابلة لتحديد هويتها، وتشتغل من أجل أهداف وغايات سياسية واقتصادية. ينتقد سعيد أيضاً ميشيل فوكو بسبب نزعته المركزية الأوروبية، بل وتمركزه الفرنسي: "إن التاريخ ليس إقليماً ناطقاً بالفرنسية، ومتجانس التكوين، بل تفاعل معقّد فيما بين اقتصادات ومجتمعات وإيديولوجيات متفاوتة "[2]، كما يرفض بنفس الطريقة تصوّره لتاريخ، يُنظَر إليه باعتباره مجموعة متماسكة وخطية.

والحالة هذه، إن البناء الفكري لميشيل فوكو يبدو استكفائياً autarcique وأحادياً solipsiste بطريقة مطلقة: " إن المشكل هو أن نظرية فوكو خطت دائرة حول ذاتها؛ لتشكّل فضاء وحيداً، انغلق

1- " الاستشراق "، ص 37.

2- " العالم، النص، والناقد "، ص 222.

بداخله فوكو والآخرون معه [1]". وهكذا فإن موقف ميشيل فوكو يؤدي بالتالي إلى شكل من الطمأنينية والسكون، مادام لم ينجح في إقامة استراتيجية للمقاومة ضد البنيات التسلطية. وبالتالي، إن نظرية ميشيل فوكو للسلطة عن طريق بُعدها المنهجي والشمولي قد يُنظَر إليها، باعتبارها معادلاً للطابع الكلياني للنظام الاستشراقي الذي يؤكّد على تصوّر دوني للشرق. إن كتاب ادوار سعيد " **الاستشراق** " الذي ظهر مسترفداً ومتشرّباً لتصوّر فوكو لا يستبعد النقد الحاد إزاء المعلم الفرنسي فوكو.

تكمن الأولوية دوماً بالنسبة لإدوارد سعيد في تحدي الطبيعة المهيمنة للثقافة السائدة، وعدم الثقة في النظرية؛ حيث تجنح لتصبح منهجاً نسقياً في التفسير. بالنسبة لسعيد المفكّر المناهض للأنساق والمناهض للسلالة الحاكمة والحذر جداً إزاء النظريات الوافدة من البنيوية وتيار ما بعد البنيوية، فإن الوعي النقدي لا يمكن أن يكون سوى وعي جوال ونشط وقلق على الدوام.

يعتبر سعيد، أنه إذا كانت سلطة المستشرقين تكمن في معرفتهم للشرق، وهو الشيء الذي يمنحهم سلطة، فينبغي بالتالي تطوير معرفة عن الشرق بمنأى عن خطاب الاستشراق، وتمثيل هذه المعرفة في

1- " العالم، النص، والناقد "، ص 225.

وجه المستشرقين، حسب عملية " الرد بالكتابة " writing back. لهذا لا يدّعي سعيد أنه يحمل خطاباً صادقاً عن الشرق:

" لا تتمثّل أطروحة كتابي في الجنوح إلى التفكير في وجود شيء يسمّى الشرق الحقيقي أو الصادق (الإسلام، أو الإنسان العربي، أو ما شئنا من تسميات) ولا تتمثّل أيضاً في الادّعاء بتفضيل منظور " داخلي " على منظور " خارجي "، اذا استعرنا التمييز النافع الذي وضعه روبرت ك. ميرتون. بل لقد حاولتُ، على النقيض من ذلك، أن أبرهن على أن مفهوم الشرق في حد ذاته مفهوم مُختلَق، وأن الفكرة التي تقول بوجود فضاءات جغرافية يقطنها سكان أصليون مختلفون تمام الاختلاف عن غيرهم، ويمكن تحديد هويتهم على أساس الدين أو الثقافة أو الجوهر العِرْقي المناسب لذلك الفضاء الجغرافي فكرة قابلة للنقاش إلى حد كبير "[1].

يجنح إدوارد سعيد إلى تعزيز فكرة معرفة غير قسرية بفضل ممارسة الوعي النقدي للاستشراق، ليس فقط من أجل رفض الخطاب الإمبريالي، بل من أجل التدخل في الشروط والأوضاع التي تجعل المعرفة ممكنة، المعرفة التي تكون على الدوام في علاقة مع العالم[2].

1- " الاستشراق " مرجع سابق، ص 347.

2- " العالم، النص، والناقد "، ص 162.

III ـ القضية الفلسطينية

انطلاقاً من عام 1967 سيصبح الشغل الشاغل لإدوارد سعيد هو قضية فلسطين، الوطن الضائع الذي سيناضل باسمه بلا كلل حتّى وفاته. كان إدوارد سعيد عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني، برلمان في المنفى من سنة 1977 إلى سنة 1991، السنة التي سيقدّم فيها استقالته من هذا المجلس. ساند إدوارد سعيد طويلاً ياسر عرفات وحركة فتح (الفريق الرئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية)؛ حيث رأى سعيد في نهاية المطاف أنهم " برجماتيون نفعيون [1]". ياسر عرفات، القائد التاريخي الذي استطاع أن يجسد الرمز الجلي للسلطة، والذي كانت استمرارية حضوره تضمن وجود القضية الفلسطينية. وهذه الفعالية الناجعة بالتحديد لصالح القضية الفلسطينية هي التي كانت هدفاً لكل أنواع الهجوم الأكثر عنفاً وتطرّفاً في الولايات المتحدة الأمريكية، وحتّى في العالم العربي.

1 ـ فلسطين: شكل مختلف من الاستعمار الغربي

ظهر كتاب " **قضية فلسطين** " سنة 1979 في البدء بمثابة تطبيق لنظريات الاستشراق على منطقة خاصة وتاريخ محدّد، تميز بالتحول من النزعة الكولونيالية إلى النزعة الصهيونية. يتجلى موضوع هذا

1- " قضية فلسطين "، ص 249.

الكتاب النقدي، في الواقع، في تأكيد الوضع الفلسطيني في علاقته مع الغرب والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص، وكذلك التأكيد على النموذج المثالي في استراتيجية المقاومة ضد خطاب الهيمنة، وهنا مرة أخرى وفق مبدأ " الكتابة البديلة أو الكتابة المضادة " contre - écrire أو بتعبير آخر "الرد بالكتابة". يوضح إدوارد سعيد هدفه في هذه الدراسة: إنهم الصهاينة، وليس اليهود، ويهاجم بقوة المعادلة الإسرائيلية القائلة بأن " معاداة الصهيونية تعادل معاداة السامية [1]". لقد قام الصهاينة بكل بساطة بإسقاط مشاعر معاداة السامية على العرب الذين كانوا ضحاياها أولاً. إن السيرورة التي تم بها العمل في فلسطين يمكن مقارنتها في نهاية المطاف بالظاهرة التي يصفها كتاب " **الاستشراق** ": لقد تم اختزال الفلسطينيين في حالة موضوع أصبح محتجباً بسبب الدعاية الإسرائيلية التي تُنكر هويتهم: إنهم سكان جنوب سوريا، ولا وجود لشعب فلسطيني " حسب تعبير غولدا مائير، أو " سكان فلسطين المزعومين " بتعبير إسحاق رابين[2].

يطلب سعيد بأن يُنظَر إلى الفلسطينيين باعتبارهم أمة، وليس شتاتاً من اللاجئين العرب. لتغيير الإطار الخطابي غير المناسب إزاء الفلسطينيين، يعيد إدوارد سعيد إدراج إسرائيل في سياق النزعة

1- " قضية فلسطين "، ص 127.

2- المرجع نفسه، ص 220.

الاستعمارية الأوروبية. يشدّد سعيد على التقارب القوي بين النزعة الإمبريالية البريطانية، كما تتضح من خلال وعد بلفور في تشرين الثاني 1917 الذي قدّمه إلى لورد روتشيلد في شكل رسالة، تلتزم بمقتضاها لندن "العزم على الاستجابة بتأسيس وطن للشعب اليهودي في فلسطين[1]" والرؤية الصهيونية التي تنزع إلى إنكار وجود العرب. لكن، يلاحظ إدوارد سعيد أن في أدب الرحلات الغربي في القرن التاسع عشر، أعمال شاتوبريان، توين، لامارتين، نرفال، دزرائيلي، الذين ساهموا بشكل واضح في تغذية الاستشراق الذي يهاجمه سعيد من جهة أخرى، بأن الفلسطينيين شعب موجود، على الأقل باعتباره حضوراً صامتاً، في حين أن المرشد بايديكر يعترف بشكل صريح بوجودهم؛ حيث قام في سنوات 1880 بإحصاء 650 ألف نسمة بشكل أساسي سكان عرب[2]".

يتخذ إنشاء دولة يهودية في فلسطين بالتالي أسس الإمبريالية الأوروبية، لم يتوقّف الاستعمار مع إعلان دولة إسرائيل، بل على العكس تفاقمت حدّته. تكمن خصوصية هذا الاستعمار في كونه يرتبط بإنجاز وتحقيق وعد الله (الأرض الموعودة لليهود) terre promise pour les juifs، كما يرتبط باحتلال شبه مسيحي

1- " قضية فلسطين "، ص 72.

2- المرجع نفسه، ص 139.

(عمل اليهود يجب أن يفتدي هذه الأرض) racheter cette terre كما يرتبط هذا الاستعمار بشكل من الاستعراش (رجوع أو إرجاع سلالة ملكية إلى العرش أو الحكم): لا يتعلق الأمر بتأسيس، بل بإعادة تأسيس وطن يهودي في فلسطين، حسب عبارات شايم ويزمان التي أعاد سعيد استخدامها[1]. الصهيونية نزعة استعمارية خاصة: تتوخّى خلق مجتمع، لا يمكن أن يكون سوى مجتمع أصلاني ومستقل بدون البلد الأصلي الذي كان مرتبطاً به - اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الولايات المتحدة الأمريكية ومجتمعها اليهودي الهام لا يؤدّون هذا الدور[2]. إحدى المفارقات التي أشار إليها سعيد تكمن في كون الأمر يتعلّق من جهة بترحيل سكان فلسطين المتواجدين على خريطة إسرائيل، الشيء الذي يجعل منهم " لاجئين " réfugiés ومن جهة أخرى، استقبال كل الشتات اليهودي على أرض فلسطين. بالإشارة إلى التشابه بين الصهيونية والنزعة الاستعمارية الأوروبية، ينزع سعيد إلى تحويل تيار من الأفكار، يطالب بصفته حركة تحرير بممارسة سياسية، تحرّكها إيديولوجيات غازية ومحتلة.

يراكم الفلسطينيون، المعوقات، العائق الأول يتجلّى في التنوع وشتات السكان الموزّعين بين عرب إسرائيل، وسكان الضفة الغربية،

1- " قضية فلسطين "، ص 159.

2- المرجع نفسه، ص 161 - 162.

وغزة، والمنفيون والمهجّرون، وبالتالي لا توجد وضعية فلسطينية شاملة: فضلاً عن هذا، ورث الفلسطينيون وضعاً أكثر تعقيداً من جميع الخصوم: اليهود، الذين وراءهم تاريخ طويل من الاضطهاد والإرهاب. منذ ذلك الحين، نزعتهم الإمبريالية يتم تلطيفها وتخفيفها بسبب تراجيديا الهولوكوست، وصورة الناجون من الإبادة، كما يجسّدها اليهود، لاسيما، وأن أوروبا التي هيمن عليها في الماضي بشكل كبير شعور معاداة السامية تسعى لافتداء نفسها بالتنصّل من مسؤوليتها في مآسي اليهود وإراحة ضميرها بتسهيل إنشاء دولة إسرائيل. وهكذا أصبح الفلسطينيون ضحايا الضحايا، الشيء الذي جعل إدوارد سعيد يُلوّح بعبارة، أعادها سلمان رشدي، عبارة مفعمة بسخرية تراجيدية: " نحن يهود العالم العربي [1]". وبالتالي استعمار فلسطين يتوخّى إصلاح حال اليهود (الافتداء) rédemption حتّى لو كان الاحتلال يؤدي، من جهة أخرى، إلى سلب أراضي الفلسطينيين، ومن جهة أخرى، إقامة دول عربية مستبدة؛ حيث يتم تبرير غياب الحرية " بالنضال والحرب ضد العدوان الصهيوني [2]" le combat contre l'agression sioniste. من جهة أخرى، كان الفلسطينيون، في منظور إدوارد سعيد، أول مجتمع عربي خاض تجربة الساكنة المتعددة

1- سلمان رشدي، أوطان متخيّلة، ص 191.

2- " قضية فلسطين "، ص 161.

الأعراق multiethnique التي أدت محاولة إعادة جمعها الشبه مستحيلة إلى خلق أنواع من البانتوستانات التي تذكّرنا بجنوب أفريقيا في زمن الأبارتهايد l'apartheid التي أدانت الولايات المتحدة وأوروبا المبادئ التي قام عليها هذا التمييز العنصري[1]. وفي نهاية المطاف، على الرغم من عدم مساعدة الفلسطينيين بسبب الموقف الملتبس للدول العربية المجاورة التي استقبلتهم مع السعي في الوقت نفسه إلى التخلص منهم، فإن الفلسطينيين طوّروا استراتيجية في المقاومة.

يفكر المرء بطبيعة الحال في مختلف الانتفاضات، وفي الكتاب الموسوم " **فرويد وغير الأوروبيين** "، يبيّن إدوارد سعيد كيف تحدث المقاومة أيضاً على مستوى المعارف والعلوم. في إسرائيل، تجنح الإيديولوجية القومية إلى تشييد أركيولوجيا إسرائيلية، تهدف إلى بناء هوية يهودية عن طريق إعادة امتلاك الأرض. تنهج هذه الإرادة أسلوباً خاصاً في الأركيولوجيا الاستيطانية، تتسم بالاستخدام المكثّف للجرّافات في بناء المستوطنات، والاشمئزاز من دراسة تاريخ الشعوب غير الإسرائيلية، والعادة في تفسير الحضور اليهودي المتناثر والمتقطع على أنه حضور مستمر وديناميّ. في مقابل أركيولوجيا توراتية بشكل حصري، تمنح شكلا متيناً للهوية اليهودية، والعمل

1- " قضية فلسطين "، ص 269.

على فرضها في إسرائيل، فإن الأركيولوجيا الفلسطينية تساهم في النضال والكفاح من أجل التحرير عن طريق تعزيز وتجدير التنوّع المرتبط بـ " الرواسب الغنية بشكل كثيف لتاريخ قراهم وأراضيهم وتقاليدهم الشفهية [1]" والذي تشهد على ذلك استمرارية حياة أصيلة فلسطينية في ربوع جغرافية فلسطين. في مقابل أركيولوجيا " الأمر الواقع " يقاوم الفلسطينيون عن طريق ممارسة سلوك تقويضي، يعتمد على تعدّد الأصوات وسرد التاريخ والحكايات الملموسة على الأرض التي يتصارع عليها الطرفان (إسرائيل وفلسطين). لكن، في كلتا الحالتين، الأجندة القومية تميل إلى التشابه، بما أن النزاع الاقليمي يقود إلى البحث " عن الشرعية في الأنشطة المرنة مثل إعادة بناء الماضي واختراع التراث والتقاليد [2]".

في منظور سعيد إن الصراع بين العرب واليهود في فلسطين هو تكرار لصراع قديم بين الغرب والشرق، إنه صراع حضاري. يبدو سعيد أكثر قسوة مع الأقليات المسيحية في الشرق الأوسط التي يتّهمها بتغذية الصراع إيديولوجياً ضد الإسلام لدى المسيحيين في أوروبا، عن طريق تزويدهم بالصورة المقولبة والكليشيهات التشهيرية عن الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، " زان، نبي زائف، طالب

1- إدوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين "، ص 77.

2- المرجع نفسه، ص 77.

لذة منافق [1]"، - صور سوف يستعيد الصهاينة استخدامها لاحقاً. ولقد أشار إدوارد سعيد إلى التحالف القائم بين إسرائيل والمسيحيين المارونيين في لبنان. حسب التطور الذي تم وصفه في كتاب "**الاستشراق**"، فإن الصهاينة يرتكزون على شبكة من النصوص، وعلى معرفة، راكمها العلماء والإداريون الأوروبيون في القرن التاسع عشر لتبرير مشروعهم الكولونيالي. بالمقابل، شكّل الفلسطينيون شعباً في الشتات، يفتقر تقريباً لسجلات، ودراسات تاريخية أو أخبار تاريخية. وهكذا وجد الفلسطينيون أنفسهم مدمجين رغم مقاومتهم في تراث وتقليد طويل، وصفه كتاب " **الاستشراق** " مع موكبه من الصور النمطية: الاستبداد، الشهوانية والجهل، شعب متخلّف وخائن، يجب إخضاعه والسيطرة عليه. في تصوّر إدوارد سعيد، المصوّرات المتجانسة التي نسجها الغرب والصهيونية عن الإنسان العربي في المقام الأول، صورة الخائن، المحتال، المتوحّش، الذي يجب تمدينه، ثمّ، تحت تأثير النفوذ اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية، إن الإنسان العربي شخص إرهابي[2]. مع كونهم شعباً ينتمي جزئياً للشرق - لكنه تغلّب على النواقص والسلبيات المرتبطة بالشرق، فإن الصهاينة كانوا قادرين على مخاطبة الغربيين

1- " قضية فلسطين "، ص 231.

2- المرجع نفسه، ص 42.

مؤكدين على أن الفلسطينيين هم حقاً عرب، وبالتالي يجب تمثيلهم[1]، لقد استثمر الصهاينة القِيَم والتفوّق الغربيين: " الصهيوني والأوروبي، يتقاسمان مُثُلَ وقِيَمَ اللعب الشريف في الحضارة والتقدم، مجموعة من القِيَم والمُثُل السامية التي ليس بمقدور الإنسان الشرقي فَهْمها[2]". علاوة على ذلك إنشاء الدولة اليهودية يشهد على "عقل رائد[3]" يتقلّد مهمة توراتية، بمقدور الأمريكيين التماهي معها دون إشكال. إذا كانت إسرائيل تشكّل الخصم المباشر للفلسطينيين حول قضية ملكية الأرض، فإن الولايات المتحدة الأمريكية بصفتها قوة عظمى أحادية القطب تقريباً تشكّل عائقاً أكبر أمام تحرر فلسطين.

2 ـ صورة الإسلام في الغرب

يوسع الكتاب الثالث من ثلاثية إدوارد سعيد، "**تغطية الإسلام**"، النقاش حول تمثيل الإسلام في وسائل الإعلام الغربية، خصوصاً وسائل الإعلام الأمريكية، بدءاً من سنوات **1970**. يستحضر سعيد في هذا الكتاب الأزمة التي تلت احتجاز الرهائن الأمريكيين في سفارة الولايات المتحدة في طهران التي نفّذها في **4** تشرين الثاني **1979**

1- " قضية فلسطين "، ص 84.

2- المرجع نفسه، ص 87.

3- المرجع نفسه، ص 78.

بعض الطلاب الإيرانيين. تذكر مقدمة طبعة 1997 لهذا الكتاب أحداثاً أخرى مثل حرب الخليج في 1990 - 1991 أو التدخل الأمريكي في الصومال سنة 1992. انطلاقاً من هذه الأمثلة، يعمّق إدوارد سعيد الأطروحة القائلة بأن كل خطاب حول الإسلام يميل بطريقة حادة وقوية إلى التأكيد على نفوذ وسلطة، لكن، كما هو الشأن في كتاب "الاستشراق" يشكّك سعيد في مصداقية المعرفة بخصوص الإسلام التي ارتبطت بشكل قويّ بالشخص الذي أنتجها[1]. يشير مصطلح "الإسلام" بالنسبة للغربيين إلى واقع أحادي "ينشأ في الآن نفسه من التخييل، ومن الطابع الأيديولوجي والتسمية الاختزالية[2]". منذ الأزمة البترولية في بداية سنوات السبعينات، أصبح الإسلام كبش المحرقة - الضحية - المرتبط بتيوقراطية قروسطية (حكومة إلهية يُشرف عليها رجال الدين) وبدويلات تفتقر للقِيَم الديمقراطية. يعود هذا الموقف إلى ما يسمّيه إدوارد سعيد "إيديولوجيا التحديث[3]" التي بمقتضاها تم تقديم شاه إيران إلى الرأي الأمريكي باعتباره قائداً "حداثياً" مقارنة مع نزعة التعصّب القروسطي التي ميّزت الخميني. يتأسّف إدوارد سعيد من جهة أخرى كون أن الإسلام تم استخدامه

1- " تغطية الإسلام "، ص 63.

2- المرجع نفسه، ص 56.

3- المرجع نفسه، ص 58.

كوسيلة وأداة من طرف الحكومات العربية الاستبدادية لإضفاء الشرعية على قمع الحياة الفردية. إن التمثيل الرئيسي للإنسان العربي هو تمثيل الإرهابي، في حين أن العنف والإرهاب الذي تمارسه إسرائيل لم يتم أبداً الاعتراف به، أو تنديده بما هو عليه من تطرّف ووحشية. بالنسبة لوسائل الاعلام الأمريكية غير المستقلة وغير العادلة في نظر إدوارد سعيد، فإن الإرهاب المتجانس بمكانته كعدوّ مشترك، يُعتبر إرهاباً مستوطناً في العالم الإسلامي. إن السمة الملتصقة بالإسلام يتمّ إشباعها بالتالي إيديولوجياً. البرهان القاطع يتجلّى بلا ريب في مقالة صامويل هنتنغتون " صدام الحضارات " الذي جعل من الإسلام - صورة متحجّرة في وضع مناهض للحداثة - العدو رَقْم واحد بالنسبة للغرب منذ سقوط الاتحاد السوفياتي[1]. يبيّن إدوارد سعيد بشكل واضح كيف أن " الحرب ضد الإرهاب " أصبحت وسيلة وأداة لممارسة سلطة أثيرة لدى الحكومات الأمريكية في سياق ما بعد الحرب الباردة. لهذا السبب أصبح الشرق الإسلامي جغرافية لا يمكن تجنّبها، أولاً بفضل مواردها من الغاز والبترول، وثانياً بما يمثّله الموقع الاستراتيجي الذي يحتلّه الشرق من وجهة النظر الجيوسياسية، الشيء الذي يلفت أنظار وسائل الإعلام الغربية. مع ذلك، يلاحظ إدوارد سعيد أن ثمّة فرقاً واضحاً بين أوروبا والولايات

1- " تغطية الإسلام "، ص 121.

المتحدة الأمريكية، الدول الأوروبية (بما في ذلك روسيا) لديها تجربة مباشرة مع العالم الإسلامي (مستعمرات، هجرة) ، وألفة لا تملكها الولايات المتحدة الأمريكية؛ بحيث أن الهاجس المعاصر للأمريكيين بخصوص الإسلام يبقى " ذا طبيعة ثانوية وسطحية "، يقوم على التجريد، وليس على الواقع المعيش[1]. بالنسبة لهم، لا وجود لإسلام خارج ما تنقله وسائل الإعلام التي تمثّله تقريباً بشكل حصري على أنه بمثابة دين غريب وشاذّ ومُهدِّد.

هكذا يتم بناء صور الإسلام من طرف وسائل الإعلام التي تستعيد في الغالب الأعم خطاب المؤسسات الأكاديمية أو بؤر مؤامرات الحكومات الغربية. لهذا السبب يندّد سعيد، وينتقد الموضوعية المزعومة للخبراء الغربيين، خصوصاً الأمريكيين والمتخصصين في العلوم الاجتماعية، الذين يفتقرون للمعرفة المباشرة بالثقافات الإسلامية لعدم معرفتهم بشكل خاص للغة العربية وحضارتها[2]. هكذا، في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب "تغطية الإسلام" سنة 1979 يحاصر إدوارد سيعيد جوديث ميلر الصحفية الأمريكية في صحيفة " نيويورك تايمز " بسبب المنهجية في كتابها المعنون بـ "**الله له تسعة وتسعون اسماً**" (1996). بما أنها لم تهتم بتعلّم اللغة العربية،

1- " تغطية الإسلام "، ص 89.

2- المرجع نفسه، ص 240.

لم يكن بوسعها الاستشهاد سوى بالنصوص التي ألّفها كُتّاب إنجليز الذين، فضلاً عن ذلك، تشاطرهم وجهة نظرهم[1]. في شيطنة الإسلام la démonisation de l'islam، المرتبط بالتخلّف والعصبية والعنف الدموي، يحدّد إدوارد سعيد "التقارب بين الأبحاث الجامعية، المثابرة والخانعة والمصالح السياسية المتقلّبة[2]". يتعارض فن التنافر في أعمال سعيد مع الرؤية الأُحادية البُعد التي تمارسها في معظم الأحيان وسائل الإعلام الأمريكية، المرايا المجاملة والمحابية للسلطة السياسية.

لتوضيح الفرق حول تغطية الإسلام في وسائل الإعلام الغربية، يقارن إدوارد سعيد بين سلسلة من أربع مقالات، دراسة بعنوان "**رجوع الإسلام**" للباحثة فلورا لويس المنشورة في صحيفة "نيويورك تايمز" من **28** إلى **31** كانون الأول سنة **1979** مع مجموعة من ثلاثة مقالات للباحث مكسيم رودنسون المنشورة سنة قبل ذلك في صحيفة "العالم" أيام **6**، **7**، **8** كانون الأول سنة **1978**. تقودنا المقارنة إلى دحر حقيقي للصحفية الأمريكية التي تفتقر إلى منهج في البحث، والمتّهمة بالاستجابة لتوقّعات "قرّاء مرتابين وسريعي التأثّر والانفعال" مع حشو مجموعة من الحكايات والاستشهادات الشهوانية و[...]

1- "تغطية الإسلام"، ص 41.

2- المرجع نفسه، ص 100.

البحث عن توازن بين خبراء مؤيّدين ومناهضين للإسلام ". على العكس من ذلك، يسعى مكسيم رودنسون، العارف الخبير بقضايا العالم العربي إلى " التعرّف على القوى الفاعلة في المجتمع الإسلامي وفي تاريخ الإسلام، هذه القوى المتآلفة مع بعض الأشكال والمظاهر السياسية، سبب الأزمة الحالية [1]". بعد ذلك، في فصل معنون بـ "خطوة أخرى" يفحص فيه سعيد التلقّي الفرنسي للأزمة الإيرانية، ويشيد بوجاهة وألمعية مقالات الصحفي إريك رولو، التي ظهرت باستمرار في صحيفة " العالم ": " لا يعود إلى التعميمات الإيديولوجية أو البلاغة المخادعة[2]". يبدو أن صحيفة العالم تتناغم مع اسمها بما أنها توحي بشيء من "الدنيوية" mondanité، وهو المصطلح المشهور في الإنجليزية بـ worldliness الذي جعل منه إدوارد سعيد قيمة جوهرية. وبهذا، يؤكد سعيد على أن رأي الصحفيين يعكس موقف بلدانهم، وهذا ما يفسّر الخطّ التحريري الاختياري عن علم وتبصّر لصحيفة " العالم " مقارنة مع موقف الولايات المتحدة الأمريكية، أو بعض الدول الأوروبية الأخرى[3]. لكن خطاب إدوارد سعيد في حدّ ذاته خطاب استراتيجي، يحرّك في أوانه في هذا السياق فرنسا ضد الولايات المتحدة الأمريكية لصالح قضيته الفلسطينية.

1- " تغطية الإسلام "، ص 177.
2- المرجع نفسه، ص 209.
3- المرجع نفسه، ص 211.

تشكّل تمثيلات الإسلام كما تناقلتها وسائل الإعلام حيّزاً جوهرياً في المشكلة الفلسطينية، لكون هذه التمثيلات تشكّل شاشة مشوّهة، لها نتائج وخيمة، تحاصر الفلسطينيين، وتقذف بهم في خانة المستلب والتابع، وتمنعهم من عرض وجهة نظرهم بشكل يضارع وجهة النظر الإسرائيلية. الإقصاء والتكميم، واستحالة سرد التاريخ الخاص بفلسطين هي بالتأكيد إحدى أشكال السلب التي فرضتها الهيمنة الإسرائيلية - الأمريكية، كما تعكس أيضاً اضطراب الدول العربية في مواجهة الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني.

3 - رفض اتفاقيات أوسلو أو خيبة عملية السلام

بغضّ النظر عن ثلاثية سعيد المتمحورة حول إشكالية ميشيل فوكو فيما يخص المعرفة / السلطة ونتائجها على تمثيل فلسطين والمسلمين في مجملهم، نشر إدوارد سعيد أعمالا أخرى، تتطرّق للقضية الفلسطينية من زاويا متعدّدة. تسمح هذه الأبحاث بسرد التاريخ الفلسطيني، وتطوير سرد بديل ومضاد لسرديات إسرائيل. خلافاً للادّعاءات الأمريكية " الحقائق لا تعبّر عن نفسها [1]" بل هي

1- " سياسات السلب، الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني "، لندن، شاتو، 1994، ص 249.

خاضعة للتحريفات الإيديولوجية تبعاً لفاعلية الدعاية الإسرائيلية، خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية. في مقابلة مع ج . ط ميشيل يوضح سعيد أنه يستشعر أن التاريخ الفلسطيني يبدو منذوراً بشكل قسري إلى التشظّي[1]. في كل سرد، يُطرَح السؤال بخصوص موقف السارد: والحالة هذه موقف إدوارد سعيد هو موقف مزدوج، في الداخل والخارج على حد سواء، فلسطيني بالتأكيد، لكن، من أصل برجوازي، ويحيا حياة مختلفة عن معظم مواطنيه. وهذه المسافة التي خلقها المنفى هي التي جعلت أن السرد الفلسطيني لا يمكن أن يكون سوى سرد متقطّع ومجزّأ. بالمقابل على غرار مقدمة كتاب "ما بعد السماء الأخيرة" يفضّل إدوارد سعيد تبنّي بيان تعبيري جماعي، ويستخدم صيغة "نحن"؛ ليدلّل على اندماجه في المجتمع الفلسطيني، ويقدم سردياته باعتبارها سرديات تاريخ مسلّم به:

" من الصواب بكل تأكيد القول إننا نحظى بمعرفة أقل من شركائنا المزعومين في فلسطين، اليهود. منذ عام 1948، يُنظَر إلى وجودنا على أنه وجود ثانوي. لقد عشنا الكثير من التجارب المؤلمة التي لم تُدوَّن. قُتل الكثير منا، وتعرّضنا للإبادة، وأُرغمنا على الصمت دون أن ننجح في ترك أيّ أثر [2]".

1- انظر حوار ميتشيل مع إدوارد سعيد في صحيفة بونداري، صيف 1998، ص11-33.

2- " ما بعد السماء الأخيرة "، مطابع جامعة كولومبيا، نيويورك، 1999، ص 4.

يبدو إدوارد سعيد مع ذلك واعياً بالظاهرة: " وأنا أكتب يحدث أن أغيّر صيغة المتكلم مروراً من "نحن" إلى "أنتم" إلى "هم" للإشارة إلى الفلسطينيين[1]"، تسمح هذه الأشكال، في نظر سعيد، في تمثيل مختلف نماذج وأشكال انتمائه إلى مجتمعه الفلسطيني. إن الكتاب الموسوم بـ "**ما بعد السماء الأخيرة**" المرفق بالصور الفوتوغرافية بالأبيض والأسود لجون موهر يحمل عنواناً مستوحى من الشاعر الفلسطيني محمود درويش (**1941-2008**) في قصيدته المعنونة بـ "تضيق بنا الأرض" لكي نقول إن "ما بعد السماء الأخيرة" لن يكون ثمة من سماء... يطالب هذا النص بـ " رؤية مزدوجة[2]" **une double vision**، رؤية المصور ورؤية الباحث النقدي - المنغرس بنفسه بشكل متزامن في المأساة والقائم في وضع خارجي -، الذي يوضح صعوبة الفلسطينيين في تحمل وضعهم؛ لأن التاريخ حوّل من هم " داخل المكان " **insiders** كما كانوا إلى " خارج المكان " **outsiders**.

تشكّل الصور الفوتوغرافية السرد المتشظّي من سلسلة من الحكايات التي تطرح مسألة الهوية الفلسطينية التي ما فتئت تحظى باستمرار بالإمعان والبحث الدقيق. انطلاقاً من سلسلة من الذكريات والمشاهد المنفصلة، يحاول سعيد مرة أخرى، أن يسرد تاريخ

1- " ما بعد السماء الأخيرة "، ص 6.

2- المرجع نفسه، ص 6.

فلسطين ضد التزييف والتحريف ومصادرة الأراضي من قِبَل الاستيطان الإسرائيلي. في كتاب " **لوم الضحايا** " (1988) الذي صدر بالاشتراك مع كريستوفر هيتشنز، يلحّ إدوارد سعيد على التواطؤ القائم بين إسرائيل والولايات المتحدة وإرادتهم المشتركة في طمس القضية الفلسطينية. يتم النظر إلى دولة إسرائيل باعتبارها "قصة نجاح" success story التي انتصرت للمُثُل الديمقراطية، في حين أن العرب الذين يتم تمثيلهم كإرهابيين يجسّدون العنف المجاني والبدائية المطلقة[1].

إن الكتاب المعنون بـ "**سياسات السلب: الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني** " (1969 1994-) يعرض التزام إدوارد سعيد في سبيل القضية الفلسطينية وعلاقته المتضاربة والمتباينة مع ياسر عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية التي أقام معها قطيعة في نهاية المطاف بتقديم استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني. يلوم إدوارد سعيد الدول العربية لأنها لم تقدم سوى دعم بلاغي أجوف وغير فعلي وواقعي للفلسطينيين، مشدّداً على " التناقض الجلي بين الدعم المعلن والدعم الفعلي [2]". ينتقد إدوارد سعيد أحياناً العالم العربي بمصطلحات، لا يقبلها من جانب وسائل الإعلام الأمريكية، مستخدماً

1- " لوم الضحايا "، فرسو، 1988، ص 3.

2- " سياسات السلب: الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني "، مرجع سابق، ص 233.

نماذج عِرْقية رغم أنه يدينها في كتاب " **الاستشراق** ": هكذا يتكلّم إدوارد سعيد عن " عادات العرب المتأصّلة بشكل جلي في العناد المتصلّب [1]"، وهو العيب الذي مع ذلك يتم التغلّب عليه أحياناً بمبادرات حميدة. من جهة أخرى، يلاحظ إدوارد سعيد أن في " مقابل الإرادة المتصلّبة للإمبريالية ثمة نزوع عربي شديد إلى العنف والتطرّف [2]". إذا كان سعيد يعتبر انتفاضة **1987** إحدى أكبر الثورات المناهضة للكولونيالية في العصر الحديث، فإنه أكثر قسوة إزاء موقف ياسر عرفات خلال حرب الخليج: " انحاز ياسر عرفات عن طيش ولا روية وبطريقة إجرامية إلى صفّ صدّام حسين حين غزت جيوش هذا الأخير الكويت، وقامت بضمّها: كان ذلك الموقف إحدى أكبر الأخطاء الاستراتيجية لياسر عرفات [3]". وبشكل خاص، ينتقد ويلوم بشكل حاد الزعيم الفلسطيني على توقيعه لاتفاقيات أوسلو سنة **1993** التي بدت لإدوارد سعيد بمثابة " فرساي فلسطينية [4]"، استسلام بدون شروط، لأن المصالحة لا يمكن أن تُفرَض من الخارج. أدان إدوارد سعيد آنذاك المشاهد التمثيلية لطقوس التوقيعات في البيت

1- " سياسات السلب: الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني "، مرجع سابق، ص 216.
2- المرجع نفسه، ص 286.
3- " ما بعد السماء الأخيرة " مقدمة طبعة 1999.
4- " سياسات السلب: الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني "، مرجع سابق، ص 34.

الأبيض في 13 أيلول 1993، وانتقد " المشهد المنحطّ لياسر عرفت وهو يشكر العالم أجمع، كونه حرم شعبه من معظم حقوقه [1]" كما أدان أبّهة بيل كلنتون المنتشي بالانتصار على شاكلة إمبراطور روماني. كان إدوارد سعيد لمدة طويلة نصيراً للحل القائل بإقامة دولتين منفصلتين، لكن إقامة مستوطنات جديدة وتطوير البنى التحتية للطرق بالتطويق وتشييد الأسوار و" الجدران وأسيجة الأمن [2]" جعلوا هذا الحل على نحو متزايد غير مرجّح، بما في ذلك فكرة الكيان المشترك الذي يضم الدولتين، الفلسطينية والإسرائيلية، وتشكيل دولة علمانية وديمقراطية. انتهى المطاف بإدوارد سعيد بأن أصبح " مثقّفاً دون تفويض " intellectuel sans mandat بتعبير الكاتب غونتر غراس، بعد القطيعة في نهاية 1993 مع إدارة ياسر عرفات، الذي اتهمه سعيد بالفساد، وخيانة القضية الفلسطينية. كردّ فعل انتقامي، قام ياسر عرفات بمنع تداول كُتُب إدوارد سعيد وبيعها في الضفة الغربية وفي قطاع غزة، الجغرافيا التي تشكّل الفضاء الترابي الرسمي للسلطة الفلسطينية منذ عام 1994.

1- " سياسات السلب: الكفاح من أجل تقرير المصير الفلسطيني "، مرجع سابق، ص 34.

2- توفي إدوارد سعيد سنة 2003 ولم يرَ في حياته تشييد ما تسمّيه إسرائيل " الجدار الأمني "، حاجز يتكوّن من 60 متر عرضاً، و8 أمتار من العلوّ، المخصّص لفصل إسرائيل عن فلسطين، والذي تم الاقتراع عليه في نيسان 2002. انظر ميشيل فوشر " هاجس الحدود "، باريس، بيرين، 2007. ص 106.

أخيراً، كتاب "**السلام والسخط عليه: غزة أريحا " 1995-1993** (مقالات عن فلسطين وعملية السلام في الشرق الأوسط) الذي يضم مجموعة من المقالات في صحيفة الشرق الأوسط، وخصوصاً صحيفة " الحياة "، يتوجّه إدوارد سعيد أساساً إلى قارئ غير غربي: "إنه أول كتاب من كتبي كتبته من البداية إلى النهاية مع التفكير في متلقي عربي [1]". نُشر هذا الكتاب، من جهة أخرى، في شكل كتاب موجز في القاهرة سنة **1994** بعنوان "**غزة أريحا: سلام أمريكي**" ولأسباب تعود إلى مسألة التوزيع والنشر، اقترح سعيد ثانية طبعة باللغة الإنجليزية لمقالاته المكتوبة في البدء باللغة العربية. يكمن هدف إدوارد سعيد في هذا الكتاب في تفكيك وتقويض الفكرة التي تنقلها وسائل الإعلام الغربية النزّاعة إلى الادعاء بأن عملية السلام التي تُوّجت باتفاقيات أوسلو كانت أمراً إيجابياً للغاية. يعود إدوارد سعيد في هذا الكتاب إلى التشديد على النتائج المأساوية لهذا "السلام الأمريكي" القائم على استسلام عربي، ويوجّه سلسلة من الانتقادات ضد إسرائيل، والولايات المتحدة الأمريكية، ومنظمة التحرير الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات: "بحكم الواقع، تحوّلت منظمة التحرير الفلسطينية من وضع حركة التحرير الوطنية إلى وضع، أصبحت فيه نوع من حكومة إقليمية تحت قبضة أشخاص، يتحكّمون

1- " إدوارد سعيد: السلام والسخط عليه: غزة أريحا "، لندن، فنتاج، 1996.

فيها على الدوام[1]". من جهة أخرى، يندّد إدوارد سعيد، ويدين وحشية القمع العسكري الإسرائيلي، خصوصاً خلال انتفاضة 1987، كما ينتقد السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط، بسبب دعمها اللامشروط لإسرائيل في مختلف الحروب التي خاضتها الدولة العبرية (أساساً في لبنان)، وكذلك بسبب دعمها الخفي والمستتر الذي يتعارض مع الواقع لاستنبات مستوطنات جديدة. لهذا السبب لا يتردّد إدوارد سعيد كذلك في سوط العالم العربي وإدانته بسبب حكوماته الفاسدة والمفتقرة للديمقراطية، وكذلك بسبب نزعته القومية ومعرفته الناقصة لإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية التي تقذف به في وضعية دونية في أثناء المفاوضات الدولية: في حين أن إسرائيل تملك سلسلة من المؤسسات تحتضن العديد من الخبراء حول كل دولة من الدول العربية المجاورة في الوقت الذي لا تملك فيه هذه الأخيرة (الدول العربية) عملياً أيّ مؤسسة تشتغل استراتيجياً على دولة إسرائيل[2]. يشير إدوارد سعيد بسخرية مثيرة للتقزّز أن اللجنة " الأمريكية " التي أقامها الفلسطينيون لتحديد سياسة منظمة التحرير الفلسطينية إزاء الولايات المتحدة الأمريكية تتشكّل من أشخاص لا يجيدون في معظمهم اللغة الإنجليزية، والتي تقتصر

1- " إدوارد سعيد: السلام والسخط عليه: غزة أريحا "، لندن، فنتاج، ص 2.

2- المرجع نفسه، ص 96.

معلوماتها على الاستشارة ومتابعة " مجلة التايمز " وأيضاً ليس بشكل منتظم في كل الأسابيع [1]". إن كتاب " **السلام والسخط عليه: غزة - أريحا 1993-1995** يؤكد مع ذلك ثبات التزام إدوارد سعيد بقضية، أصبحت على الدوام في غاية الصعوبة بسبب التطورات الجديدة للتاريخ.

إدوارد سعيد وحده ضد الجميع، نصّب نفسه باعتباره مثقّفاً لا يكلّ، الكفيل بسرد تاريخ قصة الفلسطينيين الذين قذف بهم الأمريكيون والإسرائيليون إلى دائرة الصمت، وصادروا حقّهم في التعبير والكلام، كما استولوا على أراضيهم. بمنح إدوارد سعيد لشعب مقصي نسبياً مساحة إعلامية عريضة، وبإعطاء الفلسطينيين صوتاً ووجوداً كانوا محرومين منهما إلى حدود ذلك الوقت في الغرب، فإن إدوارد سعيد يطبّق عملياً مبدأ ظل نظرياً عند المثقّفين ما بعد كولونياليين أمثال غاياتري سبيفاك. ضد الهيمنة والقطبية الأحادية للغربيين، مارس إدوارد سعيد ثورة دائمة، حرب عصابات فكرية، لم يتوقّف خلالها عن تقديم حجج دامغة نزّاعة إلى تفكيك الجدار الإيديولوجي الذي يطوّق الفلسطينيين، ويفتح أيضاً الطريق للمصالحة الحقيقية بين اليهود والفلسطينيين. في هذه الكُتُب المكرّسة للقضية الفلسطينية يؤكد إدوارد سعيد على التزامه السياسي العنيد والصلب،

1- " إدوارد سعيد: السلام والسخط عليه: غزة أريحا "، لندن، فنتاج، ص 94.

كما يبني موقفه، باعتباره مثقّفاً منخرطاً ومنغرساً في " العالم " dans le monde، ومنتصباً عَلَنَاً على خشبة مسرح المواجهة، موقف المثقّف البعيد عن الأكاديمي الغارق في أعمال غامضة مترعة بالحميمية والخصوصية والذاتية. تبقى معظم أعمال وكُتُب إدوارد سعيد في تماس مباشر مع الأحداث السياسية الراهنة في الشرق الأوسط خلال سنوات الثمانينيات والتسعينيات، بالتأكيد لقد شاخ العديد من الفاعلين والقادة، وهناك مَن رحل مثل ياسر عرفات، في حين أن فاعلين آخرين قفزوا إلى الصدارة مثل حركة حماس - لكن السؤال العميق والجوهري الـذي يظل مستمراً: ما السبيل إلى جعل الفلسطينيين والإسرائيليين يتعايشون على أرض مشتركة؟.

الفصل الرابع:

تلقّي أعمال إدوارد سعيد

الفصل الرابع:
تلقّي أعمال إدوارد سعيد

يعود نجاح إدوارد سعيد بلا ريب إلى أشكلة الغرب وخطاباته أكثر ما يعود إلى كونه قام بخلخلة تمثيلات الشرق. على أي حال، يبقى كتابه الثالث الموسوم بـ " **الاستشراق** " الكتاب الذي أثار الكثير من ردود الفعل: لقد كُرّست أعمال بكاملها إلى التلقّي النقدي لهذا الكتاب[1]. يمكن القول أيضاً إن هذا الكتاب النقدي هو الذي نصب القامة الدولية لإدوارد سعيد الذي بدوره يعتبره بمثابة " كتاب نصير "، وليس باعتباره "آلة نظرية[2]". وبفضل مجموعة من الترجمات المتعددة، تناسل كتاب " **الاستشراق** " وتكاثر إلى درجة أصبح يبدو فيها لمؤلفه سعيد على أن الكتاب أمسى تقريباً على شاكلة حكاية للكاتب بورخيس. سلسلة كاملة من الكُتُب المختلفة[3]". عُرف بالتالي كتاب "**الاستشراق**" دوي هائل، لكنه أثار أيضاً تحفّظات كثيرة

1- يستحضر دانييل مارتن فاريسكو التلقّي لنقدي لكتاب " الاستشراق " والنقاش الأكاديمي حول عمل إدوارد سعيد منذ صدور كتابه سنة 1978.

2- الاستشراق، مرجع سابق، ص 366.

3- المرجع نفسه، ص 356.

وعدائية شديدة، تميّزت أحياناً بالعنف ضد مؤلفه سعيد. يجب القول إن هذا الكتاب النقدي يضم بين ثناياه معظم المواضيع الهامة في فكر إدوارد سعيد: علاقات الأصول الأدبية الأوروبية مع الإمبريالية، إنتاج السلطة الثقافية، انحطاط في علاقتها مع السلطة والمؤسسات، تمثيل الغيرية وقضايا الإبستمولوجيا والتأويل.

I ـ إدوارد سعيد في مرمى نيران النقد

إن الطابع المتعدّد التخصّصات للمقاربة التي انتهجها إدوارد سعيد جعلت كتاب "الاستشراق" يحظى بالقراءة والدراسة من قِبَل المتخصّصين الوافدين من حقول معرفية جدّ متعددة. جماعة المستشرقين أثارت أحياناً ردود فعل عنيفة ضد هذا الهاوي الذي أقحم نفسه في الدائرة المغلقة للعلماء الموسوعيين الغيورين على امتيازاتهم: صحيح أن إدوارد سعيد لا يملك المدى الشاسع لمعارفهم، لكنه قدّم رؤية فريدة في جدّتها حتّى لا نقول رؤية ثورية، رجّت الممارسات الأكاديمية القائمة، المصداقية والموضوعية العلمية لكتاب هذا الجريء والجسور الأدبي تلقّت بشكل قاس جملة من الطعون والهجوم الحاد. مجموعة كبيرة من الانتقادات الأخرى انبجست من طرف متخصّصين من علوم إنسانية متعدّدة (التاريخ، علم الاجتماع، إلخ) الشيء الذي أتاح الإمعان والتأمّل العمَيق في

الكتاب من كل الجوانب، إلى درجة جعلت الكاتب يشعر بأنه كتب "كتاباً جماعياً يتجاوزه بصفته المؤلف [1]".

1 ـ رد فعل المستشرقين

يقدم المؤرخ البريطاني روبرت إيرفين قراءة نقدية منهجية للكتاب السراج الذي ألفه سعيد بعنوان " **الاستشراق** " وبعض الكُتُب الأخرى في العمل الموسوم بـ"**المعرفة الخطرة: الاستشراق والسخط عليه**[2]". يبدأ المؤرخ روبرت إيرفين في عمله بالتعبير عن دهشته من كون هذا الكاتب الذي حقّق نجاحاً هائلاً، والمُدرّس في جامعة مرموقة من صفوة الجامعات الأمريكية، والمنتمي إلى نخبة دولية أن يجسّد صورة المثقّف المَقصي والأقلوي. فيما وراء هذه الملاحظة الأولية ، يوجّه إيرفين إلى إدوارد سعيد سلسلة من الانتقادات المرتبطة بالطابع العلمي لكتاب " **الاستشراق** ": معرفة سطحية للتراث العربي، ورفض مكابر ومعاند لتصحيح الأخطاء الواقعية التي ينضح بها كتاب " **الاستشراق** " رغم الطبعات المتعدّدة لهذا العمل[3]. يتحدّث إدوارد سعيد عن "بطرس المكرم، وعن المستشرقين الآخرين في مدينة

1- الاستشراق، مرجع سابق، ص 356.

2- خصص الفصل التاسع لنقد حقل الاستشراق.

3- صحّح مع ذلك إدوارد سعيد خطأ في الترجمة عن الألمانية، أشار إليه برنار لويس بخصوص بيت شعري لغوته، استشهد به سعيد في كتاب " الاستشراق " ص 194.

كلوني شرق فرنسا " في حين أنه ليس ثمة وجود لمدرسة مستشرقة في مدينة كلوني، وأن بطرس المكرم هو بالتالي المستشرق الوحيد[1]. هذا، إضافة إلى التباس وعدم وضوح في الكرونولوجيا (التسلسل الزمني) في تاريخ الشرق الأوسط؛ حيث يشير المؤرخ روبرت إيرفين أن سيلفستر دو ساسي لم يتمكن في أن يكون أستاذ المترجمين لدى نابليون بونابرت في أثناء البعثة التبشيرية إلى مصر، بدليل أنه لم يبدأ في التدريس إلا في سنة 1796. يُتهم أيضاً إدوارد سعيد في كونه يستشهد بكُتّاب، لم يتمكن من قراءتهم بعمق مثل غوبينو أو همبولت جيب، أو تفضيله بشكل اعتباطي بعض المثقّفين مثل لويس ماسنيون، وهو الأمر الذي يردّ عليه روبرت إيرفين بخيار تماماً مغرق في الذاتية بإغداق الثناء على هاملتون جيب، المستشرق الذي بخّس سعيد من شأنه بشكل رهيب. معظم هذه الأخطاء المؤسفة بالتأكيد من وجهة النظر العلمية، لن ينقص البتة من القوة المنيرة للفكر الإجمالي، لاسيما وأن سعيد لا يُنصّب نفسه عالماً موسوعياً، ويفضّل الإشكاليات العامة من قبيل الإيديولوجيا التي ينقلها الاستشراق، ويكرّسها.

بطريقة جوهرية أكثر، يطعن إيرفين في جينيالوجيا الاستشراق لدى سعيد، الذي يعود إلى هوميروس، وآخيل، ودانتي، مقلّداً بذلك بنية كتاب " **المحاكاة** " للكاتب إريخ أورورباخ الذي يضم في الأدب

1- الاستشراق، مرجع سابق، ص 68.

الغربي الإلياذة والأوديسا إلى روايات سنوات 1920. النقد الضمني الموجّه إلى إدوارد سعيد يكمن في كونه يتطابق مع التقليد الغربي، وفي كونه أفرط في الرفع من شأن الدور " الأكبر " للأدب في الحياة الفكرية، وهي المسألة القابلة للنقاش بكل تأكيد. على شاكلة نقّاد آخرين، يتأسّف المؤرخ روبرت إيرفين لوجود ثغرات هامة في المتن الذي اشتغل عليه إدوارد سعيد: غياب حقل الاستشراق الألماني، بطبيعة الحال، وأيضاً العديد من النصوص الاستشراقية التي كُتبت باللاتينية، وذلك إلى حدود القرن التاسع عشر. في نقده للإمبريالية ورغبته المحمومة في أن يجعل منها مرضاً غربياً، يغضّ سعيد الطرف عن امتداد وتوسع الإمبراطورية الفارسية التي أرادت غزو اليونان، وينتقص من شأن قوة الإمبراطورية العثمانية التي هدّدت أوروبا إلى حدود القرن السابع عشر. كما أن فكرة الغزو والاستعمار ليست فكرة بعيدة وغريبة عن الحضارات العربية. يشير المؤرخ روبرت إيرفين بالتأكيد إلى عدة تناقضات في كتاب سعيد: يقدم إدوارد سعيد نفسه، باعتباره مفكّراً دنيوياً وعلمانياً رغم أنه يُنظَر إليه في الآن نفسه على أنه مدافع شرس عن الإسلام (وهو الأمر الذي يُنكره سعيد مطلقاً)، في حين أن المستشرق مرغم تماماً على أن يدمج في تحليله قضية الدين، المؤسس في غالب الأحيان للمجتمعات التي درسها الاستشراق.

فيما يخص معرفة إذا ما كان التابع العربي حقاً صامتاً وغير قادر على تمثيل نفسه، يردّ روبرت إيرفين بالإنكار مستشهداً بالعديد من الأعمال لمجموعة من المثقّفين العرب، في معظمهما، نُشرت باللغة الإنجليزية[1]. يطلق إيرفين أخيراً رصاصة الرحمة بإحصاء لكل المفكّرين العرب الذين اتهموا سعيد المُمجَّد من قِبَل أهل الفكر في الغرب، بأنه رسم صوراً هزلية للإسلام والشرق.

هكذا كتب روبرت إيرفين الكتاب (الحقيقي) عن الاستشراق الذي لم يتمكن من كتابته إدوارد سعيد، المتهم بكونه ألّف " عملاً من الشعوذة الخبيثة التي يصعب التمييز بداخلها عن الأخطاء البريئة في تحريفات القصد والنوايا [2]". ولدسّ السّمّ في الطعام، يشيد روبرت إيرفين بمزايا كتاب " **الاستشراق** " ليس بصفته كتاباً علمياً، ولكن، باعتباره تخييلاً: " في الإجمال مزايا كتاب " **الاستشراق** " هي مزايا رواية ناجحة [3]". بامتلاك إدوارد سعيد خيالا خصباً، عرف كيف يمثّل الأخيار والأشرار، ويُهوِّل في سرد الصراعات، لكن، من الواجب التسليم بأن الكتاب " الحقيقي " حول الاستشراق للمؤرخ إيرفين، المغرق في الأكاديمية، هو أبعد من أن يعرف النجاح الافتتاحي لكتاب " **الاستشراق** " عند إدوارد سعيد الذي تُرجم إلى لغات العالم

1- روبرت إيرفين، مرجع سابق، ص 292.
2- المرجع نفسه، ص 4.
3- المرجع نفسه، ص 309.

أجمع. ولكي نستخدم تعبير جون كلود فاتين، إنه " استشراق البابا الأكبر [1]" الذي يصدّقه إيرفين، والذي دفنه سعيد بصفة نهائية.

حين نشر المؤرخ روبرت إيرفين كتابه سنة 2006 كان إدوارد سعيد قد توفي من قبل بثلاثة سنوات، فخفّت حدّة النقد نسبياً - حيث أصبح روبرت إيرفين يهاجم الكتاب، وليس شخص إدوارد سعيد -، رغم أننا نستشعر في نبرة إيرفين الغيظ والحقد المتصاعد إزاء بعض المواقف التي اتخذها سعيد الذي " فسّر " اعتداءات الحادي عشر من أيلول دون العمل على إدانتها صراحة. أحد أشدّ وأشرس منتقدي إدوارد سعيد في أثناء حياته كان برنار لويس بلا شك، العدو اللذوذ الذي في كل الأحوال كان الأكثر حزماً في مهاجمة سعيد. يجب القول إن إدوارد سعيد صنّفه ضمن "الجماعة الممقوتة[2]" للمستشرقين المعاصرين. تميّز ردّ فعل برنار لويس، عميد المستشرقين، ضد سعيد بشكل خاص بالقسوة والعنف الشديد. يوضح برنار لويس في المقام الأول أن مصطلح "مستشرق" تمّ إلغاؤه خلال المؤتمر الدولي التاسع والعشرون للمستشرقين الذي انعقد في باريس في صيف عام 1973 ، مائة سنة بعد المؤتمر التأسيسي لسنة 1873. منذئذ أصبح المؤتمر ينعقد باسم مؤتمر المتخصّصين

1- جون كلود فاتين، " بعد الاستشراق، شرق الشرقيين "كارتالا، 2011، ص 11.
2- " الاستشراق "، ص 369.

في "العلوم الإنسانية لمنطقة آسيا وشمال أفريقيا [1]". يرى برنار لويس من جهة أخرى، أن موقف إدوارد سعيد يعود في أصله إلى الرفض الشامل للاستشراق الوافد من العالم العربي الإسلامي الذي بدأ في باكستان في سنوات 1950 عند المسلمين الألمان المعادين للسامية والمرتبطين بالرايخ الثالث. منذ ذلك الوقت، سيل من الانتقادات يُوجّه إلى سعيد: لقد أظهر الباحث إدوارد سعيد عن عقلية جدلية مفرطة في شططها، وأهان حتّى الأكاديميين العرب، إنه ليس سوى مفكّر هاوٍ في حقل - نقد، يُوجَّه إلى كل باحث، يعبر الحدود بين التخصّصات - معرفي، لم يحظَ فيه بصفة الأكاديمي المتخصص؛ حيث يشدّد برنار لويس على جهل سعيد لفقه اللغة والأدب العربيين، إنه إيديولوجي، لا هدف له سوى تأسيس هيمنة إسلامية - وبهذه الإيديولوجية الإسلامية يقترب إدوارد سعيد من الأصوليين الإسلاميين. بنفس النبرة والسجلّ اللغوي النقدي يزعم إدوار ألكسندر أن إدوارد سعيد، محلّل الحياة السياسية المعاصرة، يتقاسم مع المثقّفين الإسلاميين انجذاب خاص نحو الإرهاب[2]. يُشبّه ألكسندر إدوارد سعيد على هذا النحو بإحدى شخصيات رواية جوزيف كونراد المعنونة " **العميل السّرّيّ** " الذي عُيّن أستاذاً دون أن

1- " قضية الاستشراق "، مجلة نيويورك للكُتُب، حزيران 1982، 49.

2- إدوار ألكسندر، " بروفيسور الإرهاب "، كومنتاري، آب، 1989، ص 49 - 50.

يكون حقاً كذلك. يشارك هذا الأستاذ العميل في الإرهاب، ويصنع المتفجرات، وهو مفتون بالدمار الذي أصبح عامل طموحه: " تدمير الإيمان العام بالبشرية كان الصيغة الناقصة لعصبيته المتحذلقة [1]". المجلة المحافظة " كومنتاري " (تعليق) التي كانت في الغالب نصل الهجوم والجدل ضد إدوارد سعيد، نشرت صورة له في تموز 2000، وهو يرمي بحجر في اتجاه الجيش الإسرائيلي على الحدود في لبنان. دافع إدوارد سعيد عن نفسه مؤكداً على أن الحركة التي قام بها كانت حركة رمزية، وأن الحجر لم يستهدف أيّ شخص على الخصوص: كان الأمر يتعلّق فقط بالاحتفال برحيل الجيش الإسرائيلي من لبنان.

على الرغم من أن إدوارد سعيد يزعم أنه لم يقدّم أي "محاولة في الرد على الانتقادات الموجَّهة إليه[2]"، والتي كان كتابه "**الاستشراق**" موضوعاً لها، فإن بالأحرى هذا ما فعله في العديد من المقالات مثل " تعقيبات على الاستشراق " في خاتمة الكتاب لطبعة 1994 أو مقدمة طبعة 2003 لكتابه النبراس. من جهة أخرى، كشف سعيد في هذا الكتاب عن ميل إلى مضاعفة الحواشي، كما لو أن سعيد يرغب على الدوام في الاطمئنان على السيطرة على معنى كتابه. في المقالة المعنونة بـ "تعقيبات على الاستشراق" يخفّف سعيد

1- جوزيف كونراد، العميل السّرّيّ "، لندن، بنغوان، 1990، ص 102.

2- إدوارد سعيد، تأمّلات حول المنفى، ص 271.

الطابع المجدد والجدلي لخطابه منضوياً في خطّ المفكّرين العرب، وبشكل أكثر اتساعاً خطاب المفكّرين ما بعد الكولونياليين (فرانز فانون، إيمي سيزار...) الذين لم يعمل سعيد سوى على إعادة سرد أفكارهم. بهذا القول، أعاد سعيد التأكيد على أطروحته مدّعياً أن "الاستشراق كان حركة علمية، كان معادلها السياسي الغزو والمكاسب الكولونيالية في الشرق من طرف أوروبا [1]". بعد تأكيد إدوارد سعيد على مواقفه تصدّى إلى " الهجمات المهينة " للمستشرق برنار لويس ساخراً من إحدى كُتُبه " السيئة للغاية والشديدة الضعف - " **اكتشاف المسلمين لأوروبا** "-، ومندّداً بالموضوعية المزعومة لمستشرق أصبح " سلطة معترف بها على نطاق واسع في الحروب الصليبية المناهضة للإسلام، والمعادية للعرب، وزعيماً للحملات الصهيونية، المسخّرة لخدمة أغراض الحرب الباردة. تلك الحملات التي يضمن كلّ منها تعصّباً متدثّراً بمسحة من المدنية ذات صلة واهية للغاية بالعلم والمعرفة التي يزعم برنار لويس حمل لوائها [2]".

يتابع إدوارد سعيد الجدل مستخدماً حجّة من فمكَ أدينكَ: برنار لويس، المناور والكذّاب، لا يشكل جزءاً من المستشرقين الذين، على الأقل لديهم " الشجاعة للحديث بنزاهة [3]" في مشاريعهم

1- إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 276.
2- المرجع نفسه، ص 278-279.
3- " الاستشراق "، ص 370.

القائمة على القدح وتشويه صورة الآخر. بشكل عام، يردّ إدوارد سعيد على النقد والهجوم الشرس متّهماً خصومه برنار لويس وأيضاً دانييل بيب بسبب كتابه الموسوم " **في سبيل الله** " بالعبودية الإيديولوجية للسلطة السياسية المحافظة. يفنّد إدوارد سعيد أيضاً الاتهام الموجّه له بكونه يدافع عن قضية العرب والإسلام لأن هذين الكيانين لا يوجدان في كتابه سوى باعتبارهما "جماعات تأويل[1]" "communautés d'interprétation"، - وهي الحجّة التي يراها البعض خادعة. الاعتراض الجوهري لدى سعيد في كتابه " **الاستشراق** " أن الأمر لا يتعلق بكتاب عن الشرق، بل عن الخطاب الذي صاغه الغربيون بخصوص الشرق الإسلامي. على الرغم من أن إدوارد سعيد يخفي فرادته منضوياً في تقليد طويل مناهض للكولونيالية الذي أرسى دعائمه فرانز فانون، فإن سعيد لقّن- أحيانا كرهاً- المبادئ المؤسسة للدراسات ما بعد الكولونيالية التي تطعن في سلطة العلوم الأوروبية والطريقة التي تمثل بها الآخر، غير الأوروبي. من جهة أخرى، على المستوى السياسي، على الرغم من أن سعيد يكتب انطلاقاً من تجربته في فقدان فلسطين، فإن سعيد "يدّعي بشكل أساسي أنه خصم النزعة القومية المبهجة بلا فروق أو تمييز [2]".

1- " تأمّلات حول المنفى "، ص 275

2- " الاستشراق "، ص 365.

2 ـ النقد الوافد من العلوم الإنسانية

كان إدوارد سعيد موضوعاً لانتقادات متّزنة للغاية، وبلا شك أكثر حصافة، خصوصاً فيما يتعلّق بتحديد المتن الذي اشتغل عليه في كتابه " **الاستشراق** "، بما في ذلك انتقادات برنار لويس الذي يأسف "على الاضطراب التعسّفي للسياق التاريخي والانتقاء النزوي للدول والأشخاص والكتابات[1]" كما يتأسّف لحالة الأتراك والفُرس، لكونهما لم يُدرَسا في نفس الفترة مع حالة العرب. إن الهجوم لا أساس له من الصحة؛ لأن الاختيار المنهجي عند سعيد يستدعي الكثير من التحفّظ. في مقاربة متعدّدة التخصّصات بشكل قاطع (الأدب، التاريخ، الجغرافيا، علم الاجتماع)، ينزع إدوارد سعيد إلى تصنيف بعض الكُتّاب المختلفين في نفس المستوى أمثال ماركس فلوبير، بيرتون أو إدوار ويليام لين، لاسيما وأنه لا يميّز دوماً بشكل واضح الخصوصيات العامة للنصوص: لا ينبغي تحليل رواية بنفس الطريقة التي نتبعها في تحليل كتاب نقدي؛ لأن معايير الكتابة مختلفة. وهذا النقد مشابه للنقد الذي نقرؤه بقلم دونيس بورتير الذي يعطي المثل بأدب الرحلات الذي قام إدوارد سعيد بتحليله؛ ليبين أن داخل " الاستشراق " ثمّة أصواتاً مناهضة للهيمنة، تعبّر عن نفسها [2]". النقد الموجَّه لسعيد على عدم أخذه في

1- " قضية الاستشراق "، مرجع سابق، ص 11.

2- دونيس بورتير، الاستشراق ومشكلاته، مطابع جامعة إسيكس، 1983، ص 179.

الحسبان بشكل كاف الحادث الأدبي العارض، وبالتالي عدم الكشف كيف أن النص الأدبي يمكن أن يقيم مسافة مع الإيديولوجيات التي يبدو أنه يعيد إنتاجها هو نقد لا يفتقر إلى الصواب، لاسيما أن في أعمال نقدية أخرى، بدءاً من أطروحة سعيد حول كونراد؛ حيث أبان عن براعة أكيدة في التحليل الأدبي الذي يعكس الكفاءة الفعلية في هذا الميدان.

سؤال التاريخية historicité الذي يفرض نفسه على دونيس بورتير، الذي يرى في المنهج السعيدي (نسبة إلى إدوارد سعيد) لغو تاريخي (انعدام المعنى التاريخي): كيف يمكننا الادعاء أن شخصيات ثقافية عديدة مثل ألكسندر الأكبر، كارل ماركس، وجيمي كارتر لهم نفس الخطاب؟. بالمثل، يبدو لإدوارد سعيد من الصعب المصالحة والتوفيق بين نظرية ميشيل فوكو ونظرية أنطونيو غرامشي، تبدو نظرية فوكو موغلة في الانفصال عن التاريخ مقارنة مع نظرية غرامشي. المنظّرون ما بعد الكولونياليون بمَن في ذلك إدوارد سعيد ينكرون السرد المعياري الكبير للتاريخ الأوروبـي، منطلقين من الحكومة الفرنسية قبل الثورة (1789) إلى الرأسمالية الصناعية، وإلى الحداثة، السرد الذي يشكّل في العالم النموذج المهيمن في العلوم الاجتماعية، وخصوصاً نموذج المرجع الضمني لعمل المؤرخ الرسمي الأكاديمي[1].

1- انظر جاك بوشباداس، ماذا تبقّى من دراسات التابع؟ مجلة النقد الدولي، عدد 24، 2004، ص 67-79.

كل الشعوب ستكون منقادة إلى معرفة نفس التطور، وإلى تتبّع هذا الحجم لمسيرة مستمرة في التاريخ، مهما كان تعدّدهم الجغرافي وتاريخيتهم. يقترح دونيس بورتير ثلاث خيارات للخطاب الاستشراقي، كما يؤسّسه إدوارد سعيد: النصوص الاستشراقية متنافرة، وليست متجانسة، لقد أمكن وجود سرود بديلة في التراث الغربي، من الممكن التفكير في حوار نصّيّ بين الشرق والغرب لا يقنّن العلاقات بصيغة المعرفة والسلطة[1]. يحدّد روبرت يونغ، هو أيضاً، تأمّله الفكري في إطار نقد التاريخانية الأوروبية، ويثير العديد من الإشكاليات بخصوص كتاب " **الاستشراق** ". إذا كان خطاب الاستشراق حقّق نجاحاً مدوّياً في تمثيل الشرق، فهل ثمة معرفة أخرى ممكنة؟ هل يمتلك الشرق هوية متجانسة؟. ألا نُعرّض أنفسنا لخطر الوقوع في الماهوية؟ هل الاستشراق هو بكل بساطة خطاب يتأبّد بالرجوع إلى نفسه؟ أم له تأثير على الواقع؟ من جهة أخرى، إذا لم يكن شرق آخر مختلف عن الشرق الممثَّل في الخطاب الغربي، كيف يمكن لتمثيل هذا الشرق أن يكون غير دقيق وصحيح؟ يبدو مفهوم "الوعي النقدي" إشكالياً في منظور روبرت يونغ؛ لأنه مرتبط حتماً بمعارف داخل ثقافة، وبالتالي مرتبط بإيديولوجيا

1- انظر جاك بوشباداس، ماذا تبقّى من دراسات التابع؟ مجلة النقد الدولي، عدد 24، 2004، ص 67-79.

معيّنة[1]. علاوة على ذلك، اختيار إدوارد سعيد مطابقة بدايات الاستشراق مع الحملة التبشيرية لنابليون بونابرت إلى مصر بدل مطابقتها مع ازدهار الدراسات الفقهية اللغوية (الفيلولوجية) في القرن الثامن عشر (اللغات الهندو- أوروبية) يعكس انتهازية حجاجية أكيدة، تتغيا التركيز مطلقاً على تأثير الإمبريالية الأوروبية.

عالم الأنثروبولوجيا جيمس كليفورد[2] يضع أعمال إدوارد سعيد في سلالة محددة، سلالة ميشيل ليريس، وجون بول سارتر وإيمي سيزير مشدّداً على الكتاب النقدي الموسوم بـ " **العراقي أمام النزعة الكولونيالية** "، (العراقة: علم يبحث في خصائص الشعوب)، لميشيل ليريس الذي نُشر في مجلة الأزمنة الحديثة سنة **1950**، والذي تخيّل من قبل "الرد بالكتابة"، writing back من قِبَل الكُتّاب المستعمَرين والموضوعات التي درسها علم العراقة. يشير جيمس كليفورد إلى بعض التناقضات في أعمال إدوارد سعيد الذي يتحدث عن تحريف وعوج في تمثيل الشرق مع إنكاره لوجود شرق حقيقي. ينتقد إدوارد سعيد الاستشراق من وجهات نظر متعددة، لكنه لا يقدم بديلاً لهذا الاستشراق. يكشف جيمس كليفورد في أعمال سعيد عن

1- روبرت يونغ، أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، لندن - نيويورك، روتليدج، 1990، ص 132.

2- جيمس كليفورد، مأزق الثقافة، كامبريدج، 1988.

ازدواجية أساسية، أشرنا إليها آنفاً، بين إعجابه بميشيل فوكو (ومن ورائه نيتشه) ونزعته الأنسنية القوية المتبقّية. من جهة، يمتدح إدوارد سعيد النزعة الأنسنية الكبرى لفقه اللغة الأوروبي في بداية القرن العشرين، ومن جهة أخرى، وبتأثير من ميشيل فوكو، يتأمّل الثقافة باعتبارها خطاباً للهيمنة الكليانية. من جهة أخرى، ماذا عسانا نقول عن المستشرقين الذين تعاطفوا مع موضوع دراستهم؟ يقدم لويس ماسنيون خطاباً ذا نمط استشراقي، ويساهم بالتالي في ما انبرى سعيد إلى التنديد به، لكن، في الوقت نفسه، تعكس كتاباته احتراماً عميقاً للإسلام الصوفي. رغم أنه فرنسي ومستشرق، استطاع ماسنيون مع ذلك أن يتعالى عن وضعه، ويتوق إلى وضع إنسانوي. بالنسبة لجيمس كليفورد، فإن سعيد يميل إلى انتحال موقف، يتعالى على الثقافات، الشيء الذي يدفعنا إلى التطلّع إلى شكل من الكونية، يذكّرنا بالطموحات الكليانية لليبرالية الغربية[1].

إدوارد سعيد الذي ارتكز على أعمال ماركس وإنجلز، وكذلك أعمال مفكّرين ذوي مرجعية ماركسية أمثال أنطونيو غرامشي، جورج لوكاتش، وتيودور أدورنـو، وجد نفسه عرضة للنقد الماركسي خصوصاً نقد إعجاز أحمد[2] الذي اعتبر أن كتاب "**الاستشراق**" شكّل

1- كونور ماكارتي، مرجع سابق، ص 126.

2- إعجاز أحمد، الاستشراق وما بعده، لندن، فرسو، ص 159-219.

حَدَثاً افتتاحياً في الغرب، أكثر من أيّ مكان آخر في العالم. في تصوّر إعجاز أحمد، ينتمي إدوارد سعيد بشكل واضح إلى أهل الفكر من العالم الثالث طبقة متمتعة بامتيازات ومستغربة بشكل كبير، تستخدم هذا الوضع لتنظير هامشيتها، théoriser sa marginalité ينتمي سعيد إلى ما يسمّيه كوام أنطوني أبياه بطريقة جدلية إلى أهل الفكر المستشارين الاستعماريين (تتم بواسطتهم عمليات التجارة الاستعمارية) رمز ما بعد الكولونيالية: "جماعة محدودة نسبياً من الكُتّاب والمفكّرين ذوي أسلوب غربي، تلقّوا تعليماً على الطريقة الغربية، يُستخدمون وسطاء في تجارة المنتوجات الثقافية للنزعة الرأسمالية العالمية مع دول الهامش[1]". في تصوّر إعجاز أحمد، فإن كتاب "**الاستشراق**" هو "حكاية كاملة " récit parfait في سلسلة من الحكايات الكبرى عن الظلم الذي أحدثه هؤلاء المثقّفون؛ كي ينالوا "معاملات تفضيلية، ووظائف محجوزة بأجور عالية[2]". فيما وراء هجوماته الجدلية، يتعرض سعيد للنقد، لكونه لم يعترف بدور الماركسية، باعتبارها فضاء للمقاومة، لدرجة يمكننا أن نفسّر كتابه كأنه اختزل الماركسية في نتاج الاستشراق والنزعة الاستعمارية.

1- كوامي أنطوني أبياه، أفريقيا في فلسفة الثقافة، جامعة اكسفورد، 1993، ص 149.
2- إعجاز أحمد، مرجع سابق، ص 196.

3 ـ من جانب الدراسات الجنسانية:

يُتّهم إدوارد سعيد بشكل كبير بالماهوية (تعميم تعسّفي انطلاقاً من مثال الشرق الأوسط الإسلامي)، وبالنزعة الذكورية: يمثّل إدوارد سعيد سلطة خطاب الاستشراق، باعتبارها سلطة أُحادية، دون التفكير أبداً في وجهة النظر النسوية. تنتقد مونا أبازا وجورج ستوت الرؤية الاختزالية في أعمال سعيد بخصوص تحرّك الخطاب في اتجاه واحد، من الأقوى نحو الأضعف، والذي يبدو أنه يغفل ظواهر التبادل والتفاعل، بل والمقاومة[1]. رانيا لويس[2] وجوان ميلر[3] يشيران إلى أن إدوارد سعيد يجهل دور النساء في النشاط الإمبريالي والاستشراقي. كاتبة واحدة هي التي تم الاستشهاد بأعمالها، جيرترود بيل دون أن يأخذ موقفها الخطابي كامرأة بعين الاعتبار: " نجد منظوراً مشابهاً، على الرغم من أن الموضوع المطروق يبدو مختلفاً، في هذه الملاحظات للباحثة جيرترود بيل [4]" فهل يكتفي سعيد بالملاحظة. وبالتالي فإن الاستشراق هو مجال ذكوري بشكل حصري تقريباً، تمارس فيه النساء النادرات هذا العلم، ويفكّرن مثل الرجال.

1- مونا أبازا وجورج ستوت، العقل الغربي، الاستشراق والأصولية الإسلامية، لندن، 1990، ص 210.

2- راينا لويس، جندرة الاستشراق: العِرْق، النسوية والتمثيل، نيويورك، روتليدج، 1995.

3- جوان ميلر، إغراء: دراسات في القراءة والثقافة "، لندن، فيراغو، 1990.

4- " الاستشراق " مرجع سابق، ص 229.

إدوارد سعيد الذي استلهم مع ذلك أعمال رايموند وليامز حول الدلالة الاجتماعية للغياب في سياق محدد، لا يتساءل مطلقاً عن غياب النساء، بصفتهم سلطة منتجة لخطاب استشراقي، أو باعتبارهن فاعلين في السلطة الإمبراطورية. وبهذا التجاهل لوجهة النظر النسوية، يفاقم إدوارد سعيد من نزوع الخطاب الاستشراقي، نزوع الإيغال في القولبة ورسم الكليشيهات.

تأسّف فاليري كينيدي من جهتها، عن غياب التأمّل الفكري عند سعيد حول قضية النوع le genre، وعمى سعيد حول هذا الموضوع في جزء كبير من كتابه **"الاستشراق[1]"**. لتبرئة سعيد، يمكن القول إن الوسط الاجتماعي الذي تحدّر منه، كما هو الشأن للوسط الأكاديمي؛ حيث تكوّن لم يكن يؤهّله ليأخذ بعين الاعتبار عوامل كهذه. تطعن فاليري كينيدي بصواب مؤكد في تحليلات سعيد الجنسية الذكورية في القرن التاسع عشر التي كانت في تصوّره، ممؤسسة بالكامل في أوروبا، ومن هنا نشأ البحث عن جنسية أكثر حرية وأقل إدانة في الشرق. والحالة هذه، يمكن للذكور الأوروبيين أن يتخلّصوا تماماً من القيد الأخلاقي البرجوازي، ويفصلوا الزواج عن الجنسية باللجوء إلى الدعارة. من جهة أخرى، بالحديث عن هذا السعي الجنسي، يؤكد إدوارد سعيد: " تقريباً أياً من الكُتّاب الأوروبيين

1- " عمى الجنس "، فليري كينيدي، مرجع سابق، ص 41.

الذين تناولوا في كتاباتهم الشرق، أو سافروا إليه منذ سنة 1800 لم يكفّوا عن هذا السعي الجنسي[1]". واستشهد سعيد بلائحة كُتّاب كلهم ذكوريون. الملاحظة الأولى هو أنه من النادر جداً أن يستخدم سعيد الخيار/ الذكوري / النسوي (هو - هي) في خطابه المتمركز عادة حول الجانب الذكوري، وهو ما طمسته بالكامل ترجمة كاثرين ملمود. الملاحظة الثانية ، من الجائز جدلاً التأكيد على أن الكاتبات الأوروبيات اللواتي سافرن إلى الشرق تميّزن بنفس السلوك الخاتل، comportement prédateur، (صفة العيش على القنص) شأنهم شأن مواطنيهم الذكوريين: الرموز الأخلاقية الغربية والشرقية يجدان في هذا السلوك نقطة التقاء لمعارضته. غير أن إدوارد سعيد يبدو أنه يستشعر تورّط الاستشراق وآثاره المترتّبة من حيث النوع "الجنس" في مسألتين: تأنيث الشرق من طرف الغرب والاستغلال، على حدّ سواء، النّصّيّ والجنسي، للنساء الشرقيات من قِبَل الغربيين.

بالنظر إلى استشراق السنوات اللاحقة، يسلّم سعيد في الواقع بأن هذا التيار الفكري يشكّل "ممارسة مشابهة لممارسة الهيمنة الذكورية أو البطريركية في مجتمعات البلدان الأصلية [2]" (الدولة بالنسبة لمستعمَراتها). يحلّل سعيد بالتالي الأمر الذي لم

1- " الاستشراق " ص 219.

2- " تأملات حول المنفى "، ص 287.

يكن سوى حدس. يتم في الواقع تقديم الرجل الشرقي كأنه مخنّث بصفات (غير عقلاني، شهواني طفولي..) تذكّرنا بالوضع المخصّص للمرأة في المجتمع البطريركي. يبدو الرجل الشرقي فضلاً عن ذلك، مثل المرأة صامتاً، ومن هنا انبثق السؤال الشهير الذي طرحته غاياتري سبيفاك. "هل بمقدور التابع أن يتكلّم؟". يستعيد سعيد الأسئلة النسوية لإدماجها في إطار أكثر رحابة في الخطابات الأقلية مثل الدراسات الأفريقية أو العِرْقية. إن كتاب " الاستشراق " الذي نُشر سنة **1978** لا يحمل أيّ آثار لقراءة "جنسانية" قراءة "جندرية"؛ حيث لم تخطر الفكرة لسعيد إلا في وقت لاحق، بلا شك بفعل تأثير الوسط الأكاديمي الأمريكي. ينبغي على سبيل المثال، انتظار كتاب **"ما بعد السماء الأخيرة" (1986)** لصياغة تساؤل حول الأصوات المخنوقة للفلسطينيين، أو انتظار مقدمة كتاب **"تأمّلات حول المنفى ومقالات أخرى في الأدب والثقافة" (2000)** لتناول إشكاليات الدراسات الجنسانية: يلاحظ إدوارد سعيد أن عالم الأدب والنقد قائم على الغياب، والصمت، وإقصاء النساء، كما يوضح ذلك جلياً كتاب ساندرا جيلبرت وسوزان غوبار " **المرأة المجنونة في العلية** " الكتاب الذي يستشهد به إدوار سعيد لإعطاء المثل.

II ـ التراث

على الرغم من المناظرات والجدل المستمر، فإن كتاب "**الاستشراق**" بصم عصره، وعمّم مفهوم الاستشراق خارج مجال انغراسه الجغرافي الخاص؛ ليجعل منه تصوّراً شمولياً، يحدد الطريقة التي بواسطتها تمّت دراسة وتمثيل الثقافات "الأخرى" أو الثقافات الأقلوية. إن أعمال إدوارد سعيد - ومنظوره النقدي الذي غلّب تحليل الأشكال الخطابية للهيمنة - ألهمت مشروع "دراسات التابع" الذي أطلقه في سنوات الثمانينيات رانجيت جحا[1] ومؤرّخين ماركسيين هنديين، يتوخّى هذا المشروع تفكيك المركزية الغربية ونتاج المؤرخين الرسميين للكولونيالية القائمة على مبادئ توحي بالتمركز الأوروبي مع الشروع في الآن نفسه، في إعادة البحث والاستقصاء الإبستمولوجي. فيما وراء المواجهات بين خصوم إدوارد سعيد ومؤيّديه، فإن التراث غني، إذا تأمّلنا طيف الدراسات ما بعد الكولونيالية بكامله، منطلقين من إزاحة الرؤية الأوروبية المتمركزة عن المركز وصولاً إلى ترميم الهويات الفردية والجماعية، وإعادة بناء المعارف.

1- رانجيت جحا، دراسات التابع: الكتابة حول تاريخ ومجتمع جنوب آسيا، جامعة أكسفورد، نيودلهي، 1990.

1 ـ تلقّي أعمال سعيد في العالم الأنجلوساكسوني

إن المنهجية المستخدَمَة في كتاب "**الاستشراق**" يمكن أن تنطبق في نهاية المطاف على كل الدول الواقعة تحت الهيمنة الكولونيالية، والتي حملت أوروبا إزاءهم خطاباً مزدوجاً، خطاب التقدم والمساواة المنحدر من عقلانية عصر الأنـوار، من جهة، وخطاب الاستعباد والإخضاع وسلب حقوق فئة من السكان في الممارسة الكولونيالية، من جهة أخرى. هكذا طبّق مجموعة من المفكّرين منهج، إدوارد سعيد في مناطق متعددة من العالم، ويمكننا الاستشهاد، في جملة من المخطوطات والكُتُب العديدة المُهداة إلى الاختراع الخطابي للآخر، بإيف موديمبي، الذي انتقد نزعة التمركز العِرْقي الإبستمولوجي للخطاب الغربي عبر مقاربة نصّيّة وثقافية للهيمنة الكولونيالية على أفريقيا في كتاب "**اختراع أفريقيا**" (**1988**) أو كتاب "**فكرة أفريقيا**" (**1994**). حتّى كتاب مثل "**اكتشاف أمريكا**" (**1994**)، لخوسي راباسا يمكن أن يُصنّف في سلالة أعمال سعيد، مادام يكشف بجلاء السلطة المكوّنة للرؤية الأوروبية الصانعة للمستعمرات. بخصوص الهند. إن كتاب "**تخيّل الهند**" (**1990**) للكاتب رونالد إندن يبدو بمثابة تحقيق نقدي في مجال دراسة الهنديات (كل ما يخصّ حضارة الهند)، l'indologie، الذي على شاكلة الاستشراق يفشل في التعامل مع الإنسان المستعمَر كفاعل

عقلاني، ملتزم في بناء مجتمعه. يكمن الهدف في هذا الكتاب في صياغة استراتيجيات، تسمح بالتعرّف على الهند خارج الإرث الكولونيالي. في منظور مماثل وحول نصوص أكثر قِدَماً، يمكننا أيضاً الاستشهاد بأعمال كايت تيلتشر خصوصاً كتاب "**وصف الهند: الأوروبي والكتابة البريطانية حول الهند**". الباحثة فيسنا غولسفورتي، بالنسبة لها، في كتاب "**اكتشاف إمبريالية التخيّل**" (1998) تطبّق منهج إدوارد سعيد على الصور المقولبة والكليشيهات التي تمسّ وتُشوِّه تمثيل البلقانيين في الأدب والسينما الغربيين انطلاقاً من نهاية القرن التاسع عشر. لكن، في بلد "دراكولا" و"سجين زيندا" على خلاف الأصقاع الكولونيالية، فإن الإمبريالية تبقى من طبيعة المتخيّل الثقافي.

امتد تفكير إدوارد سعيد أحياناً، وتعرّض للعكس كما هو الشأن مع جيمس كاريير ودراسته الموسومة بـ "**الاستغراب: صور من الغرب**" (1995). يمكن قراءة هذا الكتاب باعتباره تحقيقاً حول إنتاج صور الهوية الثقافية الغربية وحول الطريقة التي شوّهت بها هذه الصورة عند ارتدادها على تصوّر المجتمعات غير الغربية، لقد أتاح هذا الوضع فرصة للتأمّل المتجدّد لآليات اشتغال السلطة.

إينا بوروما وأفيشاي مارغاليت في كتاب معنون بـ "**الاستغراب: الغرب في منظور أعدائه**" (2004) يقدّمان تصوّراً أكثر راديكالية، ويعرفان "الاستغراب" باعتباره موقفاً من الكراهية الشاملة ضد

الحداثة، وحافزاً إيديولوجياً راديكالياً، يُنصّب الغرب باعتباره ماهية وكيان أخلاقي وجغرافي، كنموذج للوحشية والبربرية. بطريقة عامة، انطلاقاً من دراسة الخطاب الكولونيالي ، يفكر النقّاد في التلاقي الإمبراطوري والصورة المقولبة التي أنتجها هذا التلاقي، على شاكلة عدول جان محمد في كتابه "**الجماليات المانوية. سياسات الأدب في أفريقيا**[1]" الذي رفع من شأنه سعيد في "تعقيبات على الاستشراق[2]" - أو بيتر هولم الذي بنقله إلى جزر الكاريبي التحليل الذي قام به سعيد عن الشرق، اشتغل على نصوص كَنَسية ونصوص غير أدبية في إطار التفكير الماركسي الصريح[3].

في مجال النقد الأدبي، "**الاستشراق**" والمنهج الذي اجترحه سعيد، أثّروا بشكل كبير، وأعادوا توجيه الدراسات حول التخييل البريطاني في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأعادوا قراءتها في ضوء علاقتها بالإمبريالية. هكذا، الاغتصاب المفترض لشخصية أديلا في "**رحلة إلى الهند**" للكاتب إدوار مورجان فورستر اتّخذ معنى أليغوري، فاضحاً الرهاب الأنجلو - هندي منذ التمرّد الأكبر لسنة 1857 ومجسّداً لفشل التلاقي الكولونيالي، نهاية عدم القبول

1- أمهيرست، جامعة ماساشوستس، 1983.

2- تأمّلات حول المنفى، ص 288.

3- بيتر هولم، المواجهات الاستعمارية: أوروبا والسكان الكاريبيون المحليون، لندن، نيويورك، موتون، 1992.

المعارض للهيمنة البريطانية[1]. الأجناس المفضّلة من طرف الأدب الكولونيالي، مثل رواية المغامرات أو مذكّرة أدب الرحلات يتلاءم تماماً مع مقاربة من نمط استشراقي. في دراسته الموسومة بـ "**خرائط الرجال والإمبراطورية**[2]" يبيّن ريتشارد فيليب كيف أن أدب المغامرات في السياق الفيكتوري لعبادة الرجولة، يتيح للقوة الذكورية الغربية أن تنتشر وتتمدّد؛ لتهيمن على العالم المكتشف، بينما النص، ذو البُعد الجغرافي القوي، يرسم خرائط الأوطان التي كانت إلى ذلك الحين أراض مجهولة، مساهماً بالتالي في تكوين ونحت الفضاء الإمبراطوري. إن منهج إدوارد سعيد من حيث كونه يتتبّع علاقات الهيمنة، مارس بالتأكيد تأثيراً على دراسة أدب الرحلات مثل كتاب ماري لويز برات " **عيون الإمبراطورية، تنظيم الرحلات وتحوّل الثقافات** " الذي يحلّل الاستراتيجيات النّصّيّة لأدب الرحلات منذ منتصف القرن الثامن عاشر، ويكشف عن أسسها الإمبريالية، انطلاقاً من وصف بحيرة تنجانيقا في كتاب " **بحيرة مناطق أفريقيا الوسطى** " للكاتب ريتشارد بيرتون (1860) تحدّد ماري لويز برات النموذج المثالي لأدب الرحلات البريطانية في القرن التاسع عشر الذي تدعوه "سيد منطقة التماس" أو مشهد "منطقة التماس" (مكان يجب أن تُفهَم

1- جوني شارب، أليغوريا الإمبراطورية: صورة المرأة في النص الكولونيالي، مينيابوليس، جامعة مينوسوتا، 1993.

2- لندن - نيويورك، روتليدج، 1997.

فيه العلاقات بين المستعمِر والمستعمَر، لا من حيث التفرقة العنصرية، لكن، من حيث التنوّع الثقافي). يتبنّى المستعمِر في هذا المشهد موقف المهيمن، صاحب الرؤية الشاملة، لاحتضان جوهر النظرة إلى المشهد. هذا النوع من التمثيل يخضع لاستراتيجية براءة الرجل الأوروبي الذي، بتجنّبه الغزو العسكري، يوافق ويؤيّد مع ذلك هيمنة أوروبا ("موقف المناهض للغزو" بالنسبة لماري لويز برات). يكمن الاكتشاف بالتأكيد، في عكس وقلب المعارف المحلية داخل المعايير والأطر الغربية للسيطرة عليها، وجعلها تابعة لسلطة أوروبا. بين الجمالية والإيديولوجيا، وجهة النظر الشاملة "وجهة نظر الطائر" بتعبير إيليك بوهيمر، تشكّل وسيلة سردية لهيمنة وتغليب رؤية المستعمِر على الأرض الأصلية، الرؤية التي تسمّي وتحدّد هوية البلد المهيمَن عليه " السلطة الخرائطية والاستعارية للمستعمر [1]". ترقب ماري لويز برات ثلاث استراتيجيات إمبراطورية قيد الاشتغال، وفي حالة فعل في أدب الرحلات: إضفاء (الطابع الجمالي على المشاهد الطبيعية التي تسمح له باقتحام القوانين الفنية الأوروبية، تكثيف المعنى الذي يعيد ربط المكان بالثقافة والمعارف الأوروبية، إقامة علاقة هيمنة (بين الرائي وما يراه[2]). على الرغم من أن ماري لويز

1- إيليك بوهيمر، الأدب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، جامعة أكسفورد، 1995، ص 103-104.

2- ماري لويز برات، مرجع سابق، ص 201-202.

برات لم تشر أبداً إلى أعمال سعيد، فإنه لم يكن بمقدورها كتابة عملها بلا شك دون التحليل الذي طوّره سعيد في كتابيه "**الاستشراق**" و"**الثقافة الإمبريالية**".

الأعمال الأكثر جدة وحداثة حول رسم خرائط الإمبراطورية استلهم بالتأكيد تأمّلات إدوارد سعيد النقدية. في الواقع، تعود الهيمنة الأوروبية إلى سلطة التمثيل، وتشكّل الخريطة وسيلة أثيرة للسيطرة والسيادة على وطن الآخر، الخاضع بنفسه للمصادرة. يتم تارة تمثيل المواطن الأصلاني بطريقة كاريكاتورية لإضفاء اللون المحلي، وتارة يكون ببساطة عرضة للحجب والطمس الكُلّيّ، يعمل راسم الخرائط، كما لو أن المستعمِر استولى على أراض بكر وغير آهلة بالسكان. في كتاب موسوم بـ " طبيعة الخرائط الجديدة " (2001) يدرس براين هارلي هذه الظاهرة انطلاقاً من تأسيس الخرائط للعالم الجديد - "جديد" لأن كل ما كان "قديماً" خصوصاً الحضارة الأمريكية الأصلية - قد تم طمسه بعناية ودقة. وبالتالي أصبحت الخرائط "إبدالات غير واعية للشرعية الكولونيالية[1]" بسبب الإغفال والإقصاء والبياضات التي تؤسّس. إن رسم الخرائط هو في نهاية المطاف خطاب كولونيالي مثل آخر.

1- براين هارلي، الطبيعة الجديدة للخرائط: بحوث في تاريخ الخرائط، بالتيمور، لندن، 2001، ص 144.

2 ـ تلقّي أعمال إدوارد سعيد في فرنسا

إن تلقّي أعمال إدوارد سعيد في فرنسا هو بلا شك على صورة أو شاكلة تلقّي الدراسات ما بعد الكولونيالية التي من المفترض أنها تأسّست، بطريقة ملؤها الارتياب والتحفّظ والممانعة، رغم الترجمة السريعة لأعماله الأساسية (صدرت ترجمة كتابه **"الاستشراق"** سنة **1980**، أي سنتان بعد صدور الكتاب بالإنجليزية). أصبحت نصوص سعيد على كل حال في متناول القرّاء الفرانكفونيين بشكل أسرع من كُتُب غاياتري سبيفاك وهومي بابا، العضوين الآخرين في "الثالوث" الما بعد الكولونيالي التي كانت ترجمة أعمالهم كافية لإخماد همّة الهواة.

حظي إدوارد سعيد مع ذلك بتشريف وحفاوة في فرنسا، وتلقّى دعوة من بيير بورديو سنة **1996** لتقديم سلسلة من الدروس في الكوليج دو فرانس، وحصل على لقب الدكتوراه الفخرية من جامعة باريس ديدرو في نيسان **2003**، بضعة شهور قبل وفاته. سونيا ديان هرزبرون التي نظّمت نـدوة دولية في أيلول **2004** للاحتفاء بأعمال سعيد، اعتبرت مع ذلك أن سعيد " هشّ التلقّي، ولم يحظ بقراءة عميقة وغير معروف كفاية في فرنسا [1]". لهذا السبب، فإن الكتاب الذي نشرته سنة **2010** في مجلة " صخب " بعنوان

1 – سونيا ديان هرزبرون، مرجع سابق، ص 5.

"**إدوارد سعيد، المُنظّر النقدي**" يتضمّن معظم المقالات الأكاديمية الدولية (المترجمة من الإنجليزية) الأكثر انفتاحاً على انتقائية وبوليفونية سعيد مقارنة مع الفرنسيين الأكثر ميلاً للاقتصار على الأعمال الكبرى وممارسة قراءات أكاديمية. مقال ألكسيس طاديه بعنوان "إدوارد سعيد وجوزيف كونراد: نقد الوَهْم الكولونيالي" الممتاز علاوة على ذلك، يتطرّق على هذا النحو إلى قضية متوقّعة في نهاية المطاف أكثر بكثير على أية حال من الدراسة التي تناولها مصطفى بيومي بعنوان "مصالحة دون إكراه، سعيد وأدورنو والمثقّف المرتحل". ربّما كان من غير الممكن نشر كتاب معادل لكتاب سونيا هرزبرون يضم مساهمات متخصّصين فرنسيين فقط في أعمال إدوارد سعيد. لا يوجد لحد اليوم أي كتاب مكرّس بكامله لإدوارد سعيد باللغة الفرنسية، حتّى وإن كنا ندين للباحث دومينيك كومب بدراسة إجمالية عن مسار سعيد وفكره[1] وأيضاً لفرانسوا بويون (الأنثربولوجي) ولجون كلود فاتن (السياسي) لوقائع ندوة انعقدت سنة 2011 والتي يشير عنوانها مباشرة إلى إدوارد سعيد "بعد الاستشراق: الشرق اختراع شرقي[2]". إن اسم إدوارد سعيد أبعد ما يكون مجهولاً في العالم الأكاديمي الفرنسي، لكن معرفة أعماله

1- دومينيك كومب، النظرية ما بعد الكولونيالية، الفيلولوجيا والأنسنية. موقف إدوارد سعيد، مرجع سابق. (مقال).

2- فرنسوا بويون وجون كلود فاتن، مرجع سابق.

تُختزَل في الغالب في رأي شائع: المواقف التي عبّر عنها سعيد في كتاب " **الاستشراق** "، مواقف جدلية، وتدعو إلى التحفّظ دون أن يعرف المرء ما هي هذه المواقف الجدلية.

إذا استطاعت مواقف إدوارد سعيد المناهضة لأمريكا أن تمارس جاذبية وإغراء على المثقّفين الفرنسيين المعارضين عن طيب خاطر لنفوذ القوة العظمى، لا سيما وأن المعركة من أجل فلسطين أمكن أن تبدو حاملة لخاتم الشرعية بشكل كبير[1]، وأن التنوّع الشديد لأعمال سعيد ونزوعه إلى عبور الحدود بين التخصّصات الذي جعل هذا المفكّر في نهاية المطاف صعب التصنيف قد أصاب بلا شك العديد من القرّاء بالحيرة، خصوصاً في بلد أقل ميلاً إلى حركات ترحال المعارف، بلد يعشق فيه المرء تمييز التخصّصات والوظائف. الأكاديميون الفرنسيون، كما نعلم، لا يقدّرون حقاً النظرية، خصوصاً النظرية الأنجلوساكسونية، الشيء الذي يفسّر أن الكُتُب النقدية الأولى التي نشرها سعيد ذات البُعد النظري المحض، لم تُترجَم أبداً. من جهة أخرى، إن الأهمّيّة القصوى لأعماله الرئيسة، "**الاستشراق**"، "**الثقافة والإمبريالية**"، "**قضية فلسطين**"، إلخ، تتماشى وتتناغم بداهة مع أذواق وميولات فرنسا. لكن الاستخدام السياسي لفقه اللغة

1- في تصوّر بعض المؤرخين مثل سيمون ناحوم، يعود نجاح إدوار سعيد إلى كونه تصادف مع الوعي الشقي للغرب إزاء ممارساته الإمبريالية . انظر " الشرق المفقود لإدوارد سعيد ".

(الفيلولوجيا)، وكذلك البحث عن معنى سياسي مندسّ في الممارسة الأدبية، فاجؤوا القارئ المشبع ببنيوية رولان بارت أو استراتيجيات التجريب في الرواية الجديدة. يكمن منهج إدوارد سعيد في الواقع في تفسير وإخضاع قراءة الأعمال الكبرى للترات الغربي إلى تأويل العالم المعاصر، طريقة لإحداث عودة إلى العالم، جنح الأدب الفرنسي إلى إغفالها، هذا إذا آمنّا بتوقيعات " بيان من أجل أدب عالمي باللغة الفرنسية " سنة **2007** [1]. بلا شك إن قوة ورسوخ بنية البرنامج السياسي واستثماره هو الذي أخلّ وشوّش على تلقّي أعمال سعيد في فرنسا: المؤرخ والمستشرق ماكسيم رودنسون- الذي استشهد به سعيد من قبيل المثال في "**الإسلام في وسائل الإعلام**" نظراً لمعرفته بالعالم العربي الإسلامي، يتحدث عن "صدمة"، أحدثها كتاب " **الاستشراق** " لسعيد بين صفوف المستشرقين؛ لأن الانتقادات هذه المرة جاءت من خارج وسط منغلق للغاية، وحظيت بجمهور غير معتاد [2]. باعتراف ماكسيم رودنسون بمزايا الكتاب ومؤهلات الكاتب، يبدو التحليل " ذكيا وألمعياً وصائباً في غالب الأحيان[3]".

1- " بيان من أجل أدب عالمي باللغة الفرنسية " في " مجلة عالم الكُتُب " 16 آذار 2007.

2- يتحدث دانييل ريفي عن " وهن النوع " وعن " موته الرمزي " في مجلة التاريخ الحديث والمعاصر، مجلد 48، عدد 4 - تشرين الأول 2001.

3- ماكسيم رودنسون، أوروبا وسِحْر الإسلام، الاكتشاف، باريس، 2003، ص 13-14.

ينتقد رودنسون راديكالية سعيد وتواطؤه الذي أدى إلى تمثيل إيديولوجي، وبالتالي قابل للتأويل نوعاً ما، للتصوّر الغربي للشرق. يذكر فرانسوا بريسون، من جهته أيضاً " الاستثناء الفرنسي في تلقّي أعمال إدوارد سعيد الذي يعزوه إلى عاملين: العامل الأول مذكور آنفاً، إقحام الخطاب السياسي في الحقل العلمي، وهما مجالان منفصلان بشكل دقيق من طرف الأكاديميين الفرنسيين، والعامل الثاني، أكثر أصالة، يرتبط بالتحوّل التاريخي. في منظور فرانسوا بريسون، انطلق الجدل حول الاستشراق في فرنسا تماماً بعد صدمة حرب الجزائر، وبالتالي لم يكن من صميم الأحداث الراهنة في نهاية سنوات السبعينيات؛ حيث نشر سعيد كتابه " **الاستشراق** [1]".

من جهة أخرى، إذا كان إدوارد سعيد يمتلك ثقافة فرنسية حقيقية أتاحت له في الغالب أن يحرّك فرنسا (أو أوروبا) ضد الولايات المتحدة الأمريكية في القضية الجيوسياسية الشائكة في الشرق الأوسط، فإنه يسخر أيضاً من نزعة التمركز الفرنسي الأكيدة، التي أثّرت أحياناً على مفكّرين لامعين مثل مشيل فوكو. بفضل ثقافته المزدوجة، ولكونه رغم كل شيء أمريكي، وبالتالي من "العالم الأول"، ولكونه يتكلّم ويكتب بشكل خاص باللغة الإنجليزية، فإن

1- فرنسوا بريسون، لماذا سعيد؟ مراجعة سوسيو - تاريخية لنشأة كتاب الاستشراق، انظر فرنسوا بويون، مرجع سابق، ص 135.

إدوارد سعيد لا يتطابق فعلياً مع صورة المثقّف الوافد من العالم الثالث الذي أُعجبت فرنسا وأهل فكرها به وقدّرته في سنوات الستينيات والسبعينيات. في الواقع، لا ينخرط إدوارد سعيد في المنظور الماركسي للتحرّر القائم على الصراع الطبقي كنقطة انطلاق لثورة، تسمح بتأسيس مجتمع دون تفاوت طبقي. يفصل سعيد بين الاستعمار والإكداح (تحويل فئة من المنتجين المستقلين إلى الوضع الكادح أو البروليتاري)، كما يفصل الاستعمار والظلم الذي يرتبط نقدهم في فرنسا بحركة كبرى للصراع من أجل التحرّر. علاوة على ذلك، ضد كل شكل للنزعة الكونية، يفضّل سعيد الظواهر المحلية والإقليمية، ويعزّز الأشكال الثقافية الهجينة أو ثقافات الشتات، وهو الأمر الذي يرتبط غالباً في فرنسا بخطر الوقوع في المجتمعات العشائرية والطائفية.

مقاربة المجال الشرقي في المنظور ما بعد الكولونيالي جاء في أوانه لتجديد حقل الدراسات الذي أُهمل نوعاً ما منذ صدور كتاب "**النهضة الشرقية**" **(1950)** للكاتب ريمون شواب الذي استشهد به سعيد من جهة أخرى، لكنه لم يثر فعلاً منافسين في فرنسا، على خلاف بقية العالم الفرانكفوني الذي له في الغالب تاريخ كولونيالي، يجب تصفيته. كما يلاحظ ذلك نيكولا بانسيل، لقد نوقشت المواقف الحادة جداً لإدوارد سعيد، لكن الجدل لم يؤدّ إلى تجذير مناهجه في

العالم الأكاديمي الفرنسي[1]. كان لدى سعيد جمهور محقّق في فرنسا، لكن منظوره النقدي لم يتأصّل في الدراسات النقدية الفرنسية. باختصار إننا نتخبّط في مرحلة ما بعد سعيد!

أكاديمي انعتق من مجال خبرته، مثقّف ملتزم في قضية سياسية من الصعب مساندتها في الولايات المتحدة، كاتب ينتمي في أصله إلى الهامش، يتكلّم انطلاقاً من المركز، أيقونة فلسطينية في جامعة كولومبيا، لم يفتأ سعيد يثير هيجان الجمهور والمناظرات وحتّى مماته في 25 أيلول 2003 في مستشفى بنيويورك، أدى إلى رحيل عن طريق إشعار وسيط بالنعي. بقلم ريتشارد برينستاين ازدانت صحيفة نيويورك تايمز بنصّ عدواني جداً متّهماً بشكل ضمني سعيداً بالتواطؤ مع الإرهاب ومجدّداً (عن قصد) مسألة الأخطاء والتزييف في سيرته الشخصية مثل المدينة التي قضى فيها طفولته (القاهرة، وليست القدس) ليتصادى على هذا النحو مع هجوم جوستس ريد فاينر الذي اتهم سعيد بأنه بنى طفولة أسطورية، من أجل حاجته لمناصرة القضية الفلسطينية، والتي هي عبارة عن رواية عائلية حقيقية[2].

1- نيكولا بانسيل، ما جدوى الدراسات ما بعد الكولونيالية؟، مجلة القرن العشرين، عدد 115، تموز 2012، ص 129 - 147.

2- بعد بضعة أيام، نشرت صحيفة نيويورك تايمز نصاً تصحيحياً مؤكدة على أن إدوارد سعيد وُلد في القدس.

خاتمة

إدوارد سعيد ليس فحسب فلسطينياً في نيويورك، بل الفلسطيني الذي تعرّض للهجوم والتهديدات خصوصاً من طرف " عصبة الدفاع اليهودية الأمريكية " التي وسمتْه بالنازي سنة 1985، الشيء الذي ولّد العنف البدني إزاء شخصه. من جهة أخرى، أصبح إدوارد سعيد تماماً شخصاً مقدّساً عندما نشر كتابه الهام "**الاستشراق**" الذي حظي بالمدح والتقريظ من قِبَل نقد شبه تقديسي، عبّر عنه العديد من معجبيه الأكثر حماسة.

بفضل فن الاستفزاز والإثارة الذي يتقنه سعيد، وبسبب مواقفه الجدلية في غالب الأحيان حول الأحداث السياسية الراهنة، الباحث الجامعي سعيد أصبح ما نسمّيه "المثقّف الإعلامي" المؤهّل لإذكاء جذوة النقاش في شاشة التلفزيون، ونشر أفكاره بشكل شاسع لدى جمهور عريض. مثقّف في الشتات، مهاجر عابر للقارات، اندمج سعيد مع ذلك بشكل تام في مجتمعه الأمريكي، وفي نظامه النجومي.

تقتفي أعمال سعيد الفكرية آثاراً عديدة من خيوط التصدّع: يَعبُرها من جهة، توتّر بين الاستمرارية التي ينتجها التحليل الفيلولوجي الذي استلهمه من إريخ أورورباخ، في إطار دنيوية، يضطلع بها مجيء نزعة أنسنية متجدّدة وما بعد أوروبية تضع النقد، خصوصاً الأدبي، في أرضية ديمقراطية تماماً، ومن جهة أخرى، بين ضرورة القطيعة التي وُلدت من تجارب منفصلة مرتبطة بالمنفى، وبتجليات متعددة للسلطة الإمبريالية، لتدلّ على حد سواء، على عدم الوفاق السياسي، وإرادة تأسيس نظام جديد يُبرز صور التابعين والمَنسيين في التاريخ المحلي والكوني. من وجهة نظر منهجية، يسند سعيد التزامه على ماركسية نقدية عبر سلسلة من المرجعيات مثل جورج لوكاتش، أنطونيو غرامشي، وتيودور أدورنو، دون أن ننسى المدرسة البريطانية التي يمثّلها هوبسباون أو ويليامس، ويؤسّس ممارسته النقدية الأكاديمية على مقاربة فيلولوجية (فقه اللغة)، يمثّلها على نحو أستاذي إريخ أورورباخ، ويمنحها سعيد شكلاً سياسياً. ميشيل فوكو الذي أدرجناه في السلسلة الأولى، يشكّل، بالنسبة لسعيد، في الآن نفسه مرجعاً وصورة مثقّف، يجب تجاوزه.

مؤلّف لأعمال تشكّل في الغالب قطيعة مع ما هو سائد، يملك إدوارد سعيد طبعاً شخصية متحرّرة ومتميّزة، ولّدت انتقادات وافدة من كل الآفاق، سواء من الجانب اليهودي، كما هو الشأن من الجانب العربي. اعتبره اليهود مثقّفاً راديكالياً متشدّداً، ونظر إليه العرب

باعتباره موغلاً في الاعتدال، يتأرجح تلقّي أعمال سعيد بالإطراء والكراهية. مع ذلك، يعرف سعيد كيف يغذّي الازدواجية، ويتبنّى خطاباً مزدوجاً. هكذا يمتلك أسلوبه بُعداً عاطفياً وحماسياً بشكل حقيقي، تتشابك فيه أنغام متعدّدة، وهذا النزوع إلى التنوع، بل إلى الاستطراد، يحرمه أحياناً (أو يعفيه) من صياغة دقيقة لأفكاره، على الرغم من أنه يتفادى الرطانة الحاسمة على طريقة غاياتري سبيفاك.

إن السؤال حول معرفة إذا ما كان الشرق يملك واقعاً موضوعياً أم لا يتلقّى أجوبة متناقضة، ولا يتم حسمه أبداً. وإذا كان الشرق لا يوجد، فكيف أمكن تمثيله بشكل سيّئ ومقولب؟ بالمثل، لا نفهم حقاً إذا ما كان الخطاب يرغم المستشرق، الذي هو بالتالي ضحية لأرشيفات ووثائق، لا يمكنه الانفلات منها، أو بالأحرى أن يكون متعاوناً واعياً ونشطاً في بناء خطاب قائم على الهيمنة، يستخدمه لإخضاع الآخرين. تدور الكتابة حول الفكرة بطرق متعددة، وتتعثّر بين حقيقتين، ويبدو أنها ترفض اللحظة التي يجب فيها إصابة المشكلة في الصميم، وتبني موقف حاسم. يمكن النظر إلى المحافظة على الازدواجية، باعتبارها حافزاً بلاغياً لأجل القارئ، أو من أجل ممارسة تضليل فكري، يتيح بشكل مسبق تأمين باب للخروج من المشكلة إزاء التناقض. لنعترف بأن الترجمة الفرنسية غير الملهمة دوماً، تنضاف أحياناً إلى هذا الجانب المتعذّر إمساكه: ترجمة "الثقافة والإمبريالية"

يبدو في الغالب أنها تنطوي على الكثير من التقصير والغموض، في حين أن ترجمة كتاب "**عن الأسلوب المتأخر**" يكشف النقص المعكوس والمفرط في الترجمة. ترتكز أعمال سعيد على استراتيجية التكرار، في الوقت نفسه، بالمعنى المسرحي، لأن سعيد يختبر أفكاره وحججه واستدلالاته على شاكلة ممثل يتمرّن على دوره، وأيضاً بالمعنى البلاغي، بالقدر الذي يمارس فيه التكرار والاستعادة، والإعادة في محاولة لإقناع جمهور عريض وقرّاء غالباً ما يكونان بعيدين عن مؤازرة قضيته، على الرغم من أن إدوارد سعيد لم يكن خاضعاً أبداً لسياسة الأمر المفروض في الحقل الأكاديمي الأمريكي، فإنه يملك فناً وبراعة فائقة في إعادة التأهيل والتدوير: يقوم بسرعة فائقة بنشر مقالاته العديدة ومحاضراته في كُتُب، كما تسمح المقابلات التي يجريها بإنتاج كُتُب جديدة، وتتضاعف الترجمات والترجمات الشخصية[1]. والحالة هذه، هذا التكرار وهذه الإعادة، يوظّفهما سعيد لخدمة القضية الفلسطينية التي يدافع عنها دون كلل أو ملل في حالة من السخط، بل والتمرد الدائم. إحدى مميزات الكتابة السعيدية (نسبة إلى إدوارد سعيد) تعود في الواقع، إلى كونها مصطبغة بالتأثّر في زيحان مع الحياد المنتظر من علامة متبحر.

1- عبّرت إحدى القارئات المتحمّسات في منبر إعلامي عن تذمّرها بسبب صعوبة مسايرة أعمال سعيد.

ثابت بشكل لا يتزحزح في موقف حصاري، يطارد سعيد بشكل قسري المضمر المتسلّط، والمهيمن في الخطابات الغربية التي تبدو له أنها تنتهك الحقيقة الموضوعية، وتشوّهها لصالح الغرب.

إن العلاقة بالآخر هي مسألة أكثر راديكالية، في منظور سعيد، من قضية الكينونة، من هنا تنشأ الأولوية الممنوحة للأخلاق على الأنطولوجيا. يكتب سعيد ضد الآراء الشائعة، وضد المعيارية وباسم قِيَم نزعة أنسنية دنيوية وعلمانية منفتحة على العالم الذي يعمل على إزاحته عن المركز décentrer، يصف ويدافع عن القدرة الإنسانية على العمل والتأثير فردياً وجماعياً. ومع ذلك، إن كتابات سعيد وفكره يتميّزان باليُسر والعُسر، بالمَدّ والجَزْر، وبتعاقب الأمل واليأس، كما تتميز أعماله بـ" التشاؤم والتفاؤل " بتعبير كريستوفر هيتشنز بالرجوع إلى الصورة الشبه فلكلورية أنتجها الروائي العربي- الإسرائيلي إميل حبيبي[1]. لم تتوقّف مثابرة سعيد، ولم يتزحزح ثباته، رغم كل شيء،

1- مقدمة كتاب " السلام والسخط عليه: غزة أريحا 1993-1995 "، لندن، فنتاج، 1995، ص 27.

- يضم هذا الكتاب مجموعة من النصوص نُشرت سابقاً في مجلة بونداري، عدد 25. (إحالة موجودة في بيبلوغرافيا هذا الكتاب، بخصوص كتاب بول بوفي " إدوارد سعيد وعمل الناقد: الحقّ يخاطب القوة "، منشورات جامعة دبك، 2000).

- نُشر اسم هذه المجلة من طرف جامعة دبك، ويُكتب بحروف صغيرة. (إحالة موجودة في بيبلوغرافيا هذا الكتاب بخصوص مجلة بونداري **boundary**).

وقيمته الأساسية - بغضّ النظر عن كل الانتقادات المستحقّة أم لا- تتجلّى في كونه أحدث ثورة دائمة داخل الدراسات الأدبية - انتفاضة ثقافية une intifada de la culture - وأسس حركة فكرية جديدة تقتبس وتنهل من معين الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية والأدب المقارن.

بيبلوغرافيا

I - Travaux d'Edward Said

1 - Essais

- **Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography** "1966", New York, Columbia University Press, 2008.
- **Beginning: Intention and Method** "1975", New York, Columbia University press, 1985.
- **Orientalism** " 1978 ", Londres, Penguin, 2003; L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident " 1980 ", traduction Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005.
- **The Question of Palestine** " 1979 ", Londres, Vintage, 1992 ; La Question de Palestine, traduction Jean - Claude Pons, Paris, Sindibad - Actes Sud, 2010.
- **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How See the Rest of the World " 1981 ", Londres, Vintage, 1997** ; L'Islam dans les médias, **traduction Charlotte Woillez, Paris, Sindibad - Actes Sud, 2011.**
- **The World, the Text and the Critic**, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.

- **After the Last Sky: Palestinian Lives,** with photographs by Jean Mohr "1986" New York, Columbia University press, 1999.
- **Nationalism, Colonialism and Literature - Yeats and Decolonization,** Dublin, Field Day, 1988; Nationalisme, Colonialisme et Littérature, traduction Sylviane Troadec, Ginette Emprin, Pierre Lurbe et Jacquelline Genet, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, "Etudes irlandaises".
- **Musical Elaborations,** New York, Columbia University Press, "1991".
- **Culture and imperialism** "1993", Londres, Vintage, 1994; Culture et impérialisme, traduction Paul Chemla, Paris, Fayard - le monde diplomatique. 2000.
- **The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self - Determination 1969-1994**, Londres, Chatto, 1994.
- **Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures** "1994", Londres, Vintage, 1996; Des intellectuels et du pouvoir, traduction Paul Chemla revue par Dominique Eddé, Paris, Seuil, 1996.
- **Peace and its Discontents: Gaza - Jericho 1993 - 1995,** Londres, Vintage, 1995: Peace and its Discontents: Essays on the Palestine in the Middle East Peace Process, Londres, Vintage, 1996.
- **Entre guerre et paix: retours en Palestine - Israël,** traduction Béatrice Vierne, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Arléa, 1997 " deux récits de voyage publiés originellement dans

The Observer d'octobre - novembre 1992, pour le premier, et dans The London Review of Books de Septembre 1996 pour le second.

- **Israël - Palestine: l'égalité ou rien,** traduction Dominique Eddé et Éric Hazan, Paris, La Fabrique, 1999 " réunion de 26 essais publiés entre 1993 et 1999 ".
- **Out of Place. A Memoir,** 1999, Londres, Vintage, 2000; A Contre - voie, traduction Brigitte Caland et Isabelle Genet, Paris, Le serpent à plumes, 2002.
- **The End of the Peace Process: Oslo and After,** Londres, Granta, 2000.
- **Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays,** 2000, Londres, Granta, 2012; Réflexions sur l'exil et autres essais, traduction Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2008.
- **Freud and the Non - European,** Londres, Verso, 2003 ; Freud et le monde extra - européen, traduction Philippe Babo, Paris, Le serpent à plumes, 2004.
- **From Oslo to Iraq and the Roadmap,** Londres, Bloomsbury, 2004; D'Oslo à l'Irak, traduction Paul Chemla, Paris, Fayard, "Documents", 2005.
- **Humanism and Democratic Criticism,** New York, Columbia University Press, 2004; Humanisme et démocratie, traduction Christian Calliyannis, Paris, Fayard, " Documents ", 2005.

- **On Late Style: Music and literature against the Grain** "2006", Londres, Vintage, 2007; Du Style tardif, traduction Michelle - Viviane Tran Van Khai, Paris, Actes Sud, 2012.
- **Music at the Limits,** New York, Columbia University Press, 2008.

2 - Entretiens, ouvrages collectifs.

- Avec Christopher Hitchens, **Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question,** Londres, Verso, 1988.
- **The Pen and the Sword, Conversation with David Barsamian,** Monroe, Common Courage Press, 1994.
- Avec Noam Chomsky et Ramsey Clark, **Acts of Aggression: Policing " Rogue " States,** New York, Seven Stories Press, " Open Media Pamphlet ", 1999 (édition révisée en 2002); La Loi du plus fort: la mise au pas des Etats voyous, traduction Guy Ducornet, Paris, Le Serpent à plumes, 2002.
- **Power, Politics and Culture: Interviews with Edwards Said,** Gauri Viswanathan (ed), New York, Pantheon, 2001 (traduction partielle par Léa Gauthier dans Dans l'ombre de l'Occident et autres, Seloua Boulbina (ed), Paris, Black Jack Editions, " Pile ou face ", 2011.
- Avec Daniel Barenboim, **Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society**, Aria Guzeliman (ed), New York,

Pantheon, 2002, Paralléles et paradoxes. Explorations musicales et politiques, traduction Philippe Babo, Paris, Le serpent à plumes, 2003.

- **Culture and Resistance: Conversations with Edward Said,** David Barsamian (ed), Cambridge (MA), South End Press, 2003; Culture et résistance: Entretiens avec David Barsamian, traduction Christian Calliyanis, Paris, Fayard, " Documents ", 2004.
- **Interview with Edward Said,** Amritjit Singh and Bruce G. Johnson (eds), Jackson, University Press of Mississipi, 2004.
- **Conversations with Edward Said,** Tarik Ali (ed), Londres, Seagull Books, 2006.

II - Etudes critiques sur L'Œuvre d'Edward Said

1 - Monographies

- Ashcroft, Bill, Ahluwalia, Pal, **Edward Said,** 1999, Londres New York, Routledge, "Routledge Critical Thinkers ", seconde edition révisée, 2009.
- Kennedy, Valerie, **Edward Said: A Critical Introduction,** Londres, Polity, 2000.
- McCarthy, Conor, **The Cambridge Introduction to Edward Said,** Cambridge University Press, 2010.

2 - Essais partiellement ou totalement consacrés à Edward Said.

- Ahmad, Aijaz, **Theory: Classes, Nations, Literatures,** Londres, Verso, 1992, surtout " Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said", p159 - 219.
- Ansell - Pearson, Keith, Parry, Benita, Judith (eds), **Cultural Reading of Imperialism: Edward Said and Gravity of History**, Londres, St Martin's, 1997.
- Aruri, Naseer Hassan et Hussein, Muhammad (eds), **Revising Culture, Reinventing Peace: The Influence of Edward Said,** New York, Interlink, 2000.
- Ashcroft, Bill et Kadhim, Hussein (eds), Edward Said and the Postcolonial, New York, Nova Science, 2001.
- Bayumi, Mustafa et Rubin, Andrew (eds), The Edward Said Reader, New York, Vintage, 2000.
- Bhabha, Homi et Mitchell, W. J. Thomas (eds), **Edward Said: continuing the conversation,** Chicago, university of Chicago press, 2005.
- Bové, Paul (de), **Edward Said and the work of critic: speaking Truth to Power,** Durham, Duke University Press, 2000.
- Chakrabarti, Sumit, **The impact of the postcolonial theories of Edward Said, Gayatri Spivak, and Homi Bhabha on Western Thought: the third-world intellectual in the first -world Academy**, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2010.

- Childs, Peter et Williams, Patrick, **An Introduction to Post-Colonial Theory**, Londres, Prenctice Hall, 1997 " Voir le chapitre 3 ", " Said: Knowledge and Power ".
- Clifford, James, **The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art,** Cambridge, Harvard University Press, 1988 Voir le chapitre 11 "On Orientalism".
- Cohen, Warren (ed), **Reflections on Orientalism: Edward Said, Roger Bresnahan, Surjit Dulai, Edward Graham and Donald Lammers, East Lansing,** Asian Studies Center, Michigan State University, 1983.
- Curthoys, Ned et Ganguly, Debjani (eds), **Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual**, Carlton (Vic), Melbourne University Press, 2007.
- Ghosh, Ranjan (ed), **Edward Said and the Literary, Social and Political World**, Londres et New York, Routledge, 2009.
- Hart, William, **Edward Said and the Religious Effects of Culture,** Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Hussein, Abdirhaman, **Edward Said. Criticism and Reception**, New York, Verso, 2002.
- Irwin, Robert, **Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents**, Woodstock-New York, the Overlook Press, 2006.
- LeBlanc, John Randolph, **Edward Said on the Prospects of Peace in Palestine and Israel**, Londres, Palgrave Macmillan, 2013.

- Macfie, Alexander Lyon, **Orientalism, A Reader**, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2000.
- Masalha, Nur, **Catstrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward Said (1935 - 2003)**, Londres, Zed Books, 2005.
- Mohanty, Bharat Bhusan, **Edward Said's Orientalism: A Critique**, Jawahar Nagar, Jaipur, Rawant Publications, 2005.
- Nagy - Zekmi, Sylvia (ed), **Paradoxical Citizenship: Edward Said**, Lanham, Lexington Books, 2006.
- Niyogi, Chandreyee, **Reorienting Orientalism**, Londres, Sage, 2016.
- Pouillon François et Vatin Jean-Claude (eds), **Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient,** Paris, IISMM-Karthala, 2011.
- Salusinszky, Imre (ed), **Criticism in society**, Londres et New York, Methuen, 1987 " interview consacrée à Edward Said, p 122 - 148 ".
- Sokmen, Muge et Ertur, Basak (eds), **Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward Said**, Londres, Verso, 2008.
- Spanos, William, **The Legacy of Edward Said**, Urbana, University of Illinois Press, 2009.
- Sprinker, Michael (ed), **Edward Said: A Critical Reader**, Oxford, Blackwell, 1992.

- Varadharajan, Asha, **Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 "Voir le chapitre 5 sur Said".
- Varisco, Daniel Martin, **Reading Orientalism. Said and the Unsaid**, Seattle, University of Washington Press, 2007.
- Veeser, Harold Aram, **Edward Said: The Charisma of Criticism**, Londres et New York, Routledge, 2010.
- Walia, Shelley, **Edward Said and the Writing of History**, Lanham, Totem Books, 2001.
- William, Patrick, **Edward Said**, Londres, Sage, "Sage Masters in Modern Social Thought", 4 volumes, 2001 V1 "Intellectual **and Critics: positions and polemics**"; v2 "Versions **of Orientalism**", v3 "Cultural **Forms, Disciplinary Boundaries**", v4 "Theory **and Politics** ".
- William, Patrick et Christman, Laura (eds), **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**, New York, Columbia University Press, 1994.
- Young, Robert, **White Mythologies: Writing History and the West**, Londres et New York, Routledge, 1990 réédité en 2004.
- Young, Robert, **Postcolonialism, An Historical introduction**, Oxford, Blackwell, 2001 "Voir le chapitre "**Edward Said and colonial discourse**".

3 - Numéros spéciaux de revue

- **Alif: Journal of Comparative Poetics, "Edward Said and Critical Decolonization"**, 25 (2005).
- **boundary 2: an international journal of literature and culture"**, 25:2 (Summer 1998).
- **Boundary 2: an international journal of literature and culture,"Critical Secularism"**, 31:2(Summer 2004).
- **Controverses, "Dossier postcolonialisme et sionisme"**, n 11 (mai 2009).
- **Critical Enquiry," Edward Said: Continuing the Conversation** ", 31:2(Winter 2005).
- **Diacritics,** 6:3 (Fall 1976).
- **Journal of Palestine Studies,** "Special Issue in Honor of Edward Said", 33: 3 (Spring 2004).
- **Journal of Postcolonial and Commonwealth Literature,** "Special Issue: Edward Said", vol. 11, 1-2 (Spring and Fall 2004).
- **Social Text,** "Edward Said: A Memorial Issue", 24: 2 (Summer 2006).
- **Tumultes, "Edward Said théoricien critique"**, numéro dirigé par Sonia Dayan-Herzbrun, Editions Kimé, n 35 (novembre 2010).

ثبت مصطلحات فرنسي - عربي

Acception	مفهوم
Actant	فاعل
Affiliation	انتساب
Agency	قوة
Agent	فاعل حقيقي
Agir humain	تصرّف بشري
Aliénation	استلاب
Altérité	غيرية
Amateur	هاوي
Ambigu	غامض - ملتبس
Ambivalence	ازدواجية - تجاذب
Analogique	تماثلي
Ancrage	انغراس - رسو
Anhistorique	خارج التاريخ
Antithétique	تضادّي
Appartenance	انتماء

Appréhension	استيعاب، فَهْم، إدراك، تصوّر.
Apprentissage	تعلُّم
Auto-apprentissage	تعلُّم - ذاتي
Appropriation	تملك
Archétype	نمط أصلي
Articuler	مفصل
Assertif	إثباتي - تأكيدي
Assimilation	تمثيل - تمثُّل - مقارنة - استيعاب
Autarcique	استكفائي
Autobiographie	سيرة ذاتية
Autodidacte	عصامي
Autonomie	استقلالية
Autorité	سلطة
Axiologie	أكسيولوجيا - علم القِيَم
Bienséance	لياقة - أدب
Binaire	مزدوج - ثنائي
Binarisme	ثناءوية
Binational	مزدوج الجنسية - ثنائي القومية
Blâme	لوم
Canon	قانون
Canonique	كَنَسي - شرعي

Cause	سبب
Colonialisme	كولونيالية
Communauté	جماعة - طائفة
Comportement prédateur	سلوك مخاتل (يعيش على القنص)
Conception	تصوّر
Conceptualiser	مفهم
Configuration	رسم - تصوير - تشكّل
Connotation	دلالة تبعية
Contexte	سياق
Contrainte	إكراه
Contrepoint	طباق
Cosmopolitisme	مواطنية عالمية
Critère	معيار
Dasein	الوجود هنا
Décentrer	أزاح عن المركز
Décolonisation	فكفكة الاستعمار
Déconstruction	تفكيك
Démonisation	شيطنة
Dépendance	تبعية
Dépolitisé	غير مُسيّس
Détermination	تعيين - تحديد
Devenir	صيرورة - تطوّر

Dévoilement	انكشاف
Devoir	واجب
Dialectique	ديالكتيك
Diaspora	شتات
Dilettantisme	هواية، ولع بالفنون، انفعالية
Discours	خطاب
Dogmatisme	دوغمائية - وثوقية
Domination	سيطرة
Durée	ديمومة
Elitisme	نخبوية
Empathie	تطابق مع الغير
Empire	إمبراطورية
Engagement	التزام
Enonciation	تلفّظ - نطق
Epistémique	معرفي
Errance	ارتحال
Ethique	أخلاق
Européanisé	متأوروب
Evidence	بديهة
Exigences	مقتضيات
Exotisme	غرائبية
Fanatisme	تعصّب، تزمّت

Fantaisie	استيهام
Fiction	تخيّل
Filiation	بنوّة
Floraison	إزهار
Formalisme	شكلانية
Généalogie	علم الأنساب
Génétique	توليدي
Glissement	انزياح
Hégémonie	هيمنة
Hétérogénéité	تنافر
Hétéronomie	تبعية للغير
Historiographie	عمل المؤرخ
Homo imitans	إنسان مقلّد
Homologue	مماثل
Humanisme	أنسنية
Hybridité	هجنة
Hyperbole	مغالاة
Identification	تعيين هوية
Illusoire	استياهمي
Imagerie	مصوّرة - مصوّرات متجانسة
Imagination	تخييل
Imitation	تقليد - محاكاة

Impérialisme	إمبريالية
Implication	تضمين، لزوم، اقتضاء
Implicite	مضمر
Incarnation	تجسيد
Indigène	أصلاني
Insiders	داخل المكان
Institutionnel	مؤسساتي
Intégration	اندماج
Intellectuel	مثقّف
Intention	قصد
Intentionnalité	قصدية
Interculturel	بين ثقافي
Latence	كمون - استتار
Legs	إرث، وصية
Limitation	تحديد، حصر
Manichéisme	مانوية
Manie	هَوَس
Marginalité	هامشية
Méta-fiction	ميتا - تخييل - ما وراء التخييل
Métropole	عاصمة - حاضرة
Métropolitain	حواضري
Mimesis	محاكاة

Mimicry	محاكاة
Mission	مهمة
Molestation	انتهاك الحرمات
Mondanéiser	عولم
Mondanité	دنيوية
Monolithique	أُحادي النظرة والمعتقد
Morale	أخلاق
Moribond	مشرف على الموت
Motivation	تحفيز - دافع
Narrativisation	سردنة
Norme	معيار
Non - sens	انعدام المعنى - لغو
Objectivation	موضعة
Obligation	إلزام
Obscurantisme	رجعية - ظلامية
Occidentalisme	استغراب
Œuvre	أثر - نتاج
Orientaliser	شرقن
Orientalisme	استشراق
Outsiders	خارج المكان
Paradigme	نموذج

Paradoxe	مفارقة
Pathologique	مرضي
Penchant	نزوع - ميل
Perspective	منظور
Postulat	مسلمة
Pouvoir	سلطة
Prétention	تطلّع - نشدان - ادّعاء
Privilège	امتياز
Problématisation	أشكلة
Processus	سيرورة - تطوّر
Projection	إسقاط
Prolétarisation	إكداح
Quasi - scientifique	شبه علمي
Quête	بحث - التماس
Quiétisme	طمأنينية
Race	عِرْق
Racialisation	عرقنة
Raisonnement	استدلال
Rationaliser	عقلن
Récurrence	تكرار - تواتر
Rédemption	افتداء - خلاص البشر
Référence	إحالة - مرجع

Réification	تشيُّؤ
Représentation	تمثّل - تمثيل
Rétrospectif	استعادي - مرتد إلى الماضي
Rhizome	جذمور
Sadisme	سادية
Scientisme	علموية
Sécularité	دنيوية - علمانية
Singularité	فرادة
Solipsisme	أنانة، أُحادية، تصوّرية مطلقة
Starting point (point de départ)	نقطة انطلاق
Subalterne	تابع
Success story	قصة نجاح
Supériorité	تفوّق
Substance	جوهر، ماهية
Symbolisation	ترميز
Syncrétisme	توفيقية - تلفيقية
Système	نسق
Synthèse	توليفة - تركيبة
Textualité	نصّيّة
Thème	موضوع - موضوعة
Théorie	نظرية
Théorétique	تأمّلي - نظري

Totalitarisme	كليانية
Totalité	كُلّيّة
Transculturation	تبادل ثقافي
Transfert	تحويل
Typologie	تصنيف - أنماط
Universalité	كونية
Universel	كوني
Utilitarisme	نفعية
Virtuel	افتراضي - محتمل
Virtuosité	براعة - مهارة
Visée	استهداف - هدف
Vocation	دعوة - ميل - نزعة - قدر
Zones de contact	مناطق اتصال

نبذة عن المؤلف

إيف كلفارون: ناقد فرنسي، وأستاذ الأدب العام والمقارن في جامعة جون موني - سانت إتيتيان في فرنسا. نشر العديد من الأعمال التي تتناول قضايا الفرنكفونية والنقد الثقافي والآداب ما بعد كولونيالية (**"شعرية الرواية ما بعد الكولونيالية"، "مدخل إلى الدراسات ما بعد الكولونيالية"، "الاستشراق والمقارناتية"، "الهند والهند الصينية. إدوار فورستر ومارغريت دوراس في مرآة آسيا"**. **"عبقرية إيطاليا. الجغرافيا الأدبية لإيطاليا"، "تهجينات أدبية"**). كما أشرف على تنسيق إصدارات مشتركة مع العديد من المتخصّصين في الدراسات ما بعد الكولونيالية، كان أبرزها كتاب بتنسيق مع جون مارك مورا بعنوان **"إمبراطوريات الأطلسي. تمثيلات السلطة الإمبراطورية في الآداب الأوروبية في الفضاء الأطلسي (القرن 19 - القرن 21)**.

نبذة عن المترجم

محمّـد الجرطـي: باحـث ومترجـم مغربـي. وُلـد سـنة **1976** بالحرارثـة - مشـرع بلقصيـري فـي المغـرب، يشـتغل أسـتاذاً للّغـة الفرنسية.

حصل محمّد الجرطي على إجـازة في الأدب الفرنسي عام **2003** ودبلوم الدراسات العليا المعمّقة في الأدب الفرنسي سنة **2007**. بعد ذلك، حصل على شهادة الدّكتوراه في الأدب الفرنسي سنة **2015** بعد مناقشته لأطروحة الدّكتوراه بعنوان "تلقّي الرواية المغاربية باللغة الفرنسية في النقد الأدبي الحديث والمعاصر". جامعة ابن طفيل بالقنيطرة - المغرب.

نشر العديد من المقالات والدراسات الأدبية والنقدية والفكرية والجيو- سياسية في العديد من الصُّحُف والمجلات المحلّيّة والعربية والدولية، وصدرت له العديد من الكُتُب في هذه المجالات، كان أهمها "**حوارات القرن**" في سلسلة كتاب الرافد، دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة (**2014**). و"**تزفيتان تـودوروف. تأمّلات في الحضارة والديمقراطية والغيرية**" في سلسلة كتاب الدوحة، وزارة الثقافة

والفنون والتراث - الدوحة - قطر (2014). وكتاب "**ما بعد الربيع العربي في العلاقات الدولية**" عن دار نون للنشر بالإمارات العربية المتحدة (2015). وكتاب "**إدوارد سعيد. من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف** " عن منشورات المتوسّط - ميلانو - إيطاليا (2016).

مستلهماً من الفكر الدنيوي للكاتب الإيطالي جيمباتيستا فيكو، الذي بالنسبة إليه التاريخ هو من صنيعة الإنسان، وليس الله، فإن النزعة الأنسنية العابرة للأوطان عند سعيد تندرج في عالم ما بعد أوروبي، عالم استوعب وتجاوز تجارب النزعة المركزية الأوروبية وتجارب الإمبراطورية، وأحدث ثورة كوبرنيكية، تسعى إلى تطويع العالم وتكييفه مع عالم معولم أكثر فأكثر، متنوّع، وغير متمركز أوروبياً: النزعة الأنسنية والإنسانيات يجب أن يتطوّرا لمواجهة تعقيد العالم ما بعد الكولونيالي، بشتاته، وهجراته، وهجنته.

يقوم الطابع الديمقراطي للنزعة الأنسنية على القراءة النقدية والتساؤل الحر، في ديمقراطية واعية بذاتها، متعدّدة الثقافة، ومتعدّدة اللغة. يتوخّى سعيد العودة إلى أصول النزعة الأنسنية، وليس المثالية الإنسانوية المرتبطة بالإنسان المجرد التي انحرفت وفسُدت في حروب وصراعات القرن العشرين، النزعة الأنسنية الحقيقية التي تطالب بالفعل، وتدين النزعة الإمبريالية وانحرافاتها. النزعة الأنسنية عند سعيد ليست توحيدية أو طوباوية، بل أنسنية علمانية، تساهم بـ «رؤية دنيوية تامة»، وتتعارض مع كل منظور ديني. يعارض سعيد المواقف المعادية للنزعة الأنسنية في تيار البنيوية وما بعد البنيوية التي تدين النزعة الأنسنية لطابعها النخبوي، ونفحتها البرجوازية. لم يكن سعيد مستعداً للإعلان عن «موت الإنسان» على طريقة ميشيل فوكو، الذي يقيم قطيعة مع تصوّر الذات الفاعلة الحرة والعقلانية المنحدرة من عصر النهضة؛ حيث يرى فوكو أن الإنسان ليس فاعلاً، بل مُشكّلاً ومَبنيناً من قبل الخطاب.

تصميم الغلاف م. جمال الأطرش

ISBN 978-9933-572-22-8

صفحات للنشر والتوزيع
www.darsafahat.com